

מצוות מחצית השקל בתורה ובהלכה

תקציר

בפתח פרשת כי תשא שבספר שמות – נזכרת מצוות מחצית השקל לעניין מפקד של בני-ישראל. חז"ל וחלק מפרשני-התורה פירשוה כמצווה לדורות, ומנגד – פרשנים אחרים סברו, שמצווה זו היא לשעתה, לאותו המפקד בלבד.

המצווה, הקרויה בהלכה 'מצוות מחצית השקל', היא תשלום של מס שנתי למקדש. הרוב הגדול של מוני-המצוות קבע אותה בין תרי"ג המצוות מדאורייתא וסמכוה על פסוקי כופר הפקודים שבפרשת כי תשא.

אנו סוברים, שדין זה הוא תקנת-חז"ל מימי הבית השני, שנועד לחזק את השותפות של העם בעבודת-המקדש. ההסתמכות של מוני-המצוות על הכתוב בתורה – נועדה לבסס את המצווה מדאורייתא, ואולם היא תקנת-חכמים, ועניינה שונה מהכתוב בפרשת כי תשא.

מצוות מחצית-השקל עברה גלגול הלכתי מסוים: מחד גיסא, על-פי פשט הפסוקים שבפרשת כי תשא היא מכוונת למפקד, ומאידך גיסא, ההלכה ייחסה אותה למתן מס שנתי למקדש.

השאלה הראשונה, המתעוררת מעיון בשמות ל 11-16 שבפתח פרשת 'כי תשא', היא האם הציווי למנות את העם על-ידי תרומת מחצית השקל היה לשעתו בלבד או שהוא לדורות.

זאת – ועוד: השוואה בין הכתוב בפרשה זו לבין מה שנקבע למצוות עשה מן התורה – מעוררת תמיהה רבה: הציווי הכתוב כאן הוא, שאין למנות את בני ישראל לגולגלותם, אלא "זה יתנו כל העובר על הפקודים: מחצית השקל בשקל הקדש" (שם, 13), ואילו 'מצוות מחצית השקל', שנקבעה על-ידי מוני-המצוות (כגון בספר-המצוות לרמב"ם, מצוות-עשה קעא), היא החובה לתת מס שנתי של מחצית-השקל למקדש – ללא כל זיקה למפקד.

שאלות נוספות, שיעמדו במרכז דיוננו, הן האם 'מצוות מחצית-השקל' כפי שנקבעה היא מדאורייתא או מדרבנן, והאם נכון לסמוך אותה על פרשת כופר הפקודים שבשמות ל.

מילות מפתח: מפקד; מוני-המצוות; שבת-שקלים; מחצית-השקל; פרשת כי תשא; כופר-הפקודים; יהואש מלך יהודה.

המפקדים בתנ"ך ומשמעותם

לבירור שאלות אלו – נפתח בעניין המפקד שבשמות ל 11-16. לעתים יש צורך למנות את העם – כדי להיערך כראוי לקראת מלחמה, שהרי אין סומכים על הנס (עפ"י פסחים סד ע"ב), או לצורכי-שלום, כגון לגביית-מסים ולתכנון אורבני. כדי להימנע מחטא – ציוותה התורה, שהמפקד יעשה על-ידי תרומת מחצית השקל להקדש, ולדעת הרמב"ם (הלכות תמידין ומוספין ד, ד), אפשר לעשות זאת על-ידי כל דבר אחר, שמחליטים עליו וסופרים אותו במפקד.

בין פרשני-התורה קיימת מחלוקת עקרונית: האם ציווי זה שבפרשת כופר הפקודים הוא לשעתו בלבד, אך לא למפקדים האחרים שהתקיימו במדבר, או שהוא ציווי לדורות, דהיינו לכל המפקדים ממנו ואילך.

תחילה נסקור את המפקדים, הידועים לנו מן התנ"ך, ולאחר מכן נשוב אל מחלוקת זו.

בתנ"ך מסופר על המפקדים הבאים:

1. בשנה הראשונה לצאת בני ישראל ממצרים נערך מפקד על-ידי תרומות של מחצית-השקל, ותוצאותיו מובאות בשמות לח 25-26. (אחד הנימוקים למפקד זה – "כשנפלו בעגל מִנְאָם – לידע מניין הנותרים", [עפ"י רש"י לבמדבר א 1]).
2. ב-א' באייר של השנה השנייה לצאתם ממצרים. בפירוט המפקד בחומש הפקודים – בבמדבר א¹ – נאמר שנמנו 'לגולגולתם'. כך הבין זאת ר"י אברבנאל (בפירושו לשמ"ב כד, לימוד א, טענה ה), ואילו לדעת רש"י לבמדבר א 2 נמנו 'על-ידי שקלים בקע לגולגולת', וכך גם דעת הרמב"ן בבמדבר א 3 (אחד הנימוקים למפקד זה – "והיו משה והנשיאים צריכין לדעת מספר חלוצי צבא המלחמה..." [עפ"י רמב"ן שם א 45]).
3. במחצית השנייה של שנת-הארבעים לצאתם ממצרים, לאחר המגפה, שפרצה בעקבות חטא בעל פעור (במדבר כה). (אחד הנימוקים למפקד זה – "שיחלק להם הארץ למספרם וְיָדַע, כמה חבלים יפלו להם מן הארץ הנכבשת להם..." [עפ"י רמב"ן שם א 45]).
4. בשופטים כ 15-17 מובא, ש'בני-בנימין' ו'איש-ישראל' התפקדו בנפרד לקראת מלחמה ביניהם – בעקבות פרשת 'פילגש בגבעה'.
- 5-7. שאול המלך ערך שלושה מפקדים: האחד בבזק (שמ"א יא 8) – לקראת מלחמה כנגד נחש העמוני, ולאחר ניצחונו במלחמה זו הוא הומלך על ישראל. אחריו – מפקד של צבאו המצומצם לקראת המלחמה בפלשתים (שם יג 15). המפקד הבא נערך לקראת המלחמה בעמלק (שם טו 4).
- במסכת יומא כב ע"ב מובאות שתי דעות בעניין מפקד בבזק:
 - לדעת רבי יצחק, המשמעות של בזק היא שברי-חרסים, ומכאן – שנמנו באמצעותם, ואילו לדעת רב אשי, בזק הוא שם מקום (שופטים א 4-5), ומכאן שנמנו לגולגולותם.
 - במפקד השלישי (שמ"א טו 4) כתוב: "ויפקדם בטלאים". גם כאן אפשר להסביר, שהמפקד נעשה על-ידי טלאים (יומא שם), או במקום שנקרא טָלָם (יהושע טו 24).
- 8-9. בספר שמ"ב מוזכרים שני מפקדים, שערך דוד המלך:

1. לדעת מ"ד קאסוטו בפירושו לשמות לח 25, המפקד הראשון והשני הם מפקד אחד: התאריך הראשון – תחילתו, והתאריך השני – סיומו, ולכן מצוין בשניהם אותו מספר פקודים.

הראשון נעשה לקראת מלחמה באבשלום (יח 1), ואילו בשני – דוד רצה לדעת את מספר העם, והוא חטא בכך, שהרי מובא, שה' הסית את דוד להכשילו, ולאחר מפקד זה היה נגף בעם (שם 24; דהיי"א כא).

11-10. שני מפקדים נוספים מוזכרים במל"א כ 27 (מלחמת אחאב בארם) ובמל"ב ג 6 (מלחמת יהורם ויהושפט במואב).

12. המפקד האחרון המוזכר בתנ"ך הוא זה של שבי-ציון, שנערך בימי עזרא (עזרא ב).

פרט למפקד הראשון, שהתקיים על-ידי תרומות של מחצית השקל – בכל שאר המפקדים לא מפורש כיצד נעשו, ולא היה נגף בעם כתוצאה מהמפקד. רק במפקד השני, שערך דוד המלך, היה נגף בעם, וניתנו לכך הסברים שונים שיפורטו להלן.

ציווי לדורות

חלק מפרשני התורה, כגון: רש"י, רמב"ן, רבנו בחיי, בפירושיהם לשמות ל 12, וכן רד"ק בשמ"ב כד 1 – הסבירו את הכתוב בפרשת כי תשא כציווי **לדורות**: מניין העם יעשה על-ידי מחצית-השקל או דבר אחר, והם צירפו לכך הסברים שונים.² בהסתמך על פרשנים אלו – המפקדים האחרים, שנעשו במדבר שלא על-ידי מחצית-השקל – התבצעו על-פי ציווי אלוהי, ולכן חיוב זה **אינו** חייב לחול עליהם.³

מנגד, במפקדים הבאים, שייעשו מתוך יזמת-האדם, יש לנהוג על-פי הכתוב בפרשת כופר הפקודים – כדברי רש"י לשמות ל 12: "כשתחפוץ לקבל סכום מניינם לדעת כמה הם, אל תמנע לגולגולת, אלא יתנו כל אחד מחצית השקל, ותמנה את השקלים ותדע מניינם".

באשר למפקדים שבספרי הנביאים – הרי ניתן לעשות הבחנה בין שני סוגי מפקדים:

האחד, מפקד שנערך **לפני מלחמה**, ומחמת הסכנה והדחיפות מותר לעשותו אפילו 'לגולגולתם', ואילו השני, שמתבצע **בימי שלום**, יש לעשותו על-ידי מחצית-השקל, כמפורט בפרשת כי תשא.

לכן ניתן להסיק על-פי המפקדים שצוינו, ובמיוחד – על-פי המפקד, שערך דוד המלך בימי שלום וחסא בו בכך שמנה אותם לגולגולתם, כי מצווה זו של תרומת מחצית-השקל בזמן מפקד היא לדורות.

סיוע נוסף לכך ניתן למצוא אצל חז"ל: במסכת ברכות סב ע"ב מציינים חז"ל את הכתוב בשמות ל 12 – כמקור לציווי לפקוד על-ידי כופר, וגם מדגימים על-פי המפקד האחרון של דוד: "וכיון דמנינהו, לא שקל מינייהו כופר", וכתוצאה מכך: "ויתן ה' דָּבָר מִהֶבְקֶרָה וְעַד עַתָּה מוֹעֵד" (שמ"ב כד 16).

2. רש"י: "שהמניין שולט בו עין הרע, וְהֶבְקֶרָה בא עליהם, כמו שמצינו בימי דוד". **ספורנו** פירש, שהמניין סופר את הנמצאים לעומת אלו שאינם, ובכך הוא מזכיר את העוונות, שהרי "אין מיתה ללא חטא", ולכפרת עוונות אלו – יש לנדב מחצית-השקל. **רבנו בחיי** הסביר, שבמפקד 'לגולגולתם' – "כל יחיד ויחיד וכל מעשיו נפרטין, אי-אפשר מבלתי עונש", ולכן מידת-הדין שולטת, ואילו במפקד ע"י מחצית-השקל, עניינו של כל פרט "נמשך בכלל הרבים", ואז "נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם" (שמ"א טו 29), ואין מקום למידת-הדין (פירוש דומה לזה נמצא ב**לקוטי אנשי שם** בתוך מקראות גדולות רב פנינים). **נוסיר**, שבמפקד של יוצאי-צבא יש ביטוי של חוסר-ביטחון בה', וכפרת חטא זה נעשית ע"י תרומת מחצית-השקל.

3. המקור לפרשנות זו הוא ביומא כב ע"ב. שם נאמר בעניין המפקד: "רבי אמר משום אבא יוסי בן דוסתאי: ... כאן – בידי אדם, כאן – בידי שמים", אם כי הכוונה בדברים אלו היא לעצם מניין העם, שאסור בידי אדם, ומותר בידי שמים, ולא לעניין מחצית השקל.

ועוד, במסכת יומא כב ע"ב:

א. בעניין ריצת-הכוהנים בכבש המזבח כדי לזכות במצווה – נאמר: "ואם היו שניהן שווין, הממונה אומר להם: הצביעו" (=אם הכוהנים הגיעו יחד לקצה הכבש, הממונה היה אומר להם להושיט את ידיהם, סופר את אצבעותיהם ומפיל ביניהם גורל).⁴ ושואלת הגמרא: "ונימנינו לדידהו!" (=שימנה את הכוהנים עצמם), ומשיבה: "דאמר רבי יצחק: אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצווה".

ב. "אמר רבי אליעזר: כל המונה את ישראל – עובר בלאו, שנאמר 'והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד'... (הושע ב 1). רב נחמן בר יצחק אמר: עובר בשני לאוין, שנאמר: 'לא ימד ולא יספר'".

במסכת פסחים סד ע"ב מסופר: "תנו רבנן: פעם אחת ביקש אגריפס המלך ליתן עיניו (=לדעת את מספרם) באוכלוסי ישראל. אמר ליה (=לו) לכהן גדול: תן עיניך בפסחים. (הכהן הגדול) נטל כוליא (כליה) מכל אחד (מקרבנות הפסח), ונמצאו שם שישים ריבוא זוגי כליות, כפליים כיוצאי מצרים, חוץ מטמא ושהיה בדרך רחוקה..."

זאת – ועוד, חז"ל הרחיבו את האיסור של המפקד, והמליצו להימנע כלל ממניין של כל דבר, מכיוון ש"אין הברכה מצויה לא בדבר השקול ולא בדבר המדוד ולא בדבר המנוי, אלא בדבר הסמוי מן העין" (בבא מציעא מב ע"א), ועיין בפירושי רבנו בחיי בעניין זה.⁵

מתוך דברי חז"ל אלו ניתן ללמוד על השקפתם: מפקד של העם על-ידי מחצית השקל או אמצעי אחר הוא מצווה **לדורות**.

גם לדעת הרמב"ם ציווי זה הוא לדורות: "שאסור למנות ישראל אלא על-ידי דבר אחר, שנאמר ויפקדם בטלאים" (הלכות תמידין ומוספין ד, ד) – אבל אין הרמב"ם מונה איסור זה ביספר המצוות, אולי משום שהסתמך על אחד מספרי-נביאים (שמ"א טו 4). על הכתוב בפרשת הפקודים שבכי תשא הוא קובע מצווה אחרת ביספר המצוות (להלן).

ציווי לשעה

פרשנים אחרים, כגון רס"ג (בפירושו הארוך של ראב"ע לשמות ל 12), רלב"ג (שמות ל 11-15), ר"י אברבנאל (שמות ל 13-14) ואור-החיים (בפירושו לשמות ל 11) ובעל פירוש 'הואיל משה' (שמ"ב כד 1)⁶ – הסבירו את הכתוב בשמות ל כציווי **חד-פעמי** למנות את העם על-ידי **מחצית השקל** ונימקו אותו על-פי הזמן של נתינתו:

צריך לשתף את העם בהוצאות הקמת המשכן (רס"ג לעיל ור"י אברבנאל לשמות ל 12), וכן – לכפר על חטא העגל על-ידי התרומה, דכתיב לכפר על נפשותיכם (כלי-יקר לבמדבר א 2). חיזוק

4. פירוש מהלך הגורל מובא ברמב"ם, הלכות תמידין ומוספין, פ"ד הלכה ג. בהלכה ד קובע הרמב"ם, שהמפקד על-ידי שקלים או דבר אחר הוא לדורות, ואולם הוא אינו מסתמך על הכתוב בתורה, אלא – על הכתוב בנביאים "ויפקדם בטלאים" (שמ"א טו 4).

5. בהקדמתו לפירושו לשמות ל 11-12, הסביר רבנו בחיי, שהברכה היא נס נסתר, הנעשה בדרך מנהגו של עולם, ו"אין בעל הנס מכיר בנסו" (נידה לא ע"א), ואילו בְּדָבָר המנוי, הנס נעשה מפורסם, וזו מְעָלָה מיוחדת, שאין כל אדם זוכה לה, ובהיעדרו, הרי "שהמניין שולט בו עין הרע" (כדברי רש"י שמות ל 12).

6. 'אור החיים' – ר' חיים בן עטר, תנ"ו-תק"ג (1696-1743); 'הואיל משה' – ר' משה-יצחק טדסקי, המכונה ר' משה-יצחק אשכנזי, תקפ"א-תרנ"ח (1821-1898).

לגישה זו ניתן למצוא בכל שאר המפקדים, המוזכרים בתורה ובנביאים, אשר לא כתוב בהם, שנמנו על-ידי מחצית-השקל, ולא היה נגף בעם.

יוצא מן הכלל הוא המפקד, שערך דוד המלך. יש פרשנים, שהסבירו את חטאו של דוד לא בכך שמנה את העם לגולגולותם, אלא בסיבות אחרות:

רלב"ג, ובעקבותיו – ר"י אברבנאל בפירושיהם לשמ"ב כד 1 – הסבירו את חטאו של דוד "על שדוד היה שם בשר זרועו בבוטחו על רוב העם (= העם הרב), ולא היה ראוי שיבטח כי אם בה' יתברך לבדו" (רלב"ג שם). מעין זה פירש גם בעל 'הואיל משה' בפירושו שם, שכתב שדוד רצה לדעת את מספר חייליו כדי להמשיך במלחמותיו, "ובזה חטא ודאי חטא גדול, שהיה רוצה להשליך מנגד נפש ישראל ללא צורך, מאחר ששלום לו מכל עבר". מרד שבע בן-בכרי (שמ"ב כ) הוא הסיבה לחרון ה' ולרצונו להעניש את העם, אבל איננו החטא של דוד (אברבנאל).

רד"ק לשמ"ב כד 1 ואור-החיים לשמות ל 12 הסבירו את חטאו של דוד בכך שמנה אותם שלא לצורך. הם עשו הבחנה בין מפקד שהוא לצורך⁷ – ובו מותר למנות את העם לגולגולותם, לבין מפקד שאינו לצורך – ובו אסור למנותם, כמובא בבמדבר רבה ב 17:

"רבי אלעזר בשם רבי יוסי בן זמרא: כל זמן שנמנו ישראל לצורך – לא חסרו, שלא לצורך – חסרו. ואיזה זמן נמנו לצורך? בימי משה, בדגלים ובחילוק הארץ, ושלא לצורך – בימי דוד".

הרמב"ן (לבמדבר א 3 בד"ה ויתכן עוד שנפרש ונאמר) טוען, שחטאו של דוד התבטא גם בעובדה, שמנה אותם מבין שלוש עשרה שנה ומעלה, בה בשעה שהיה צריך למנות רק מבין עשרים שנה ומעלה.

לסיכום, על סמך העובדה, שאף אחד מבין מוני המצוות אינו כולל את מצוות מחצית-השקל לעניין המפקד במניין תרי"ג המצוות – נראה, שההשקפה, שציווי זה שבשמות ל, היה לשעתו בלבד, היא המקובלת עליהם.

האם יש קשר בין פרשת כופר הפקודים לבין חובת הבאת מחצית השקל למקדש מדי שנה בשנה? בכך נעסוק בהמשך דיוננו.

השקפת חז"ל בעניין 'מצוות מחצית השקל'

חז"ל פסקו במשנה שקלים א, א: "באחד באדר משמיעין על השקלים..." לפי שבראש חודש ניסן צריכים להביא קרבנות מהשקלים החדשים, והקדימו עוד את הכרזת השקלים מפאת נס פורים (מגילה יג ע"ב).

קביעה זו של חז"ל אינה קשורה לפרשת כופר הפקודים, ובכל זאת קבעו חז"ל קריאה בתורה ב'שבת שקלים' (שלפני ר"ח אדר או שבת ר"ח אדר), הלכוחה משמות ל 11-16 – כדי להודיע להביא שקלים. מכאן מתקבל הרושם, שמס השקלים מתבסס על הכתוב בתורה, ואולם למרות זאת – נראה, שחז"ל לא סמכו מס זה על הכתוב בפרשת כופר הפקודים מהנימוקים הבאים:

7. בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ד, סימן ב) ובשו"ת פסקי עוזיאל (סימן ז) – מגדיר הרב ב"צ מאיר חי עוזיאל זצ"ל (שהיה הרב הראשי לישראל) את הצורך במפקד, שהוא לשם מצווה. הוא דן בשאלה, אם מפקדים מטעם ועדי קהילות ועיריות – נכללים בגדר מניין לשם מצווה.

- א. במסכת מגילה כט ע"ב נחלקו האמוראים בשאלה: "מאי פרשת שקלים" (איזו פרשה מהתורה יש לקרוא ב'שבת שקלים')?
- רב אמר: "צו את בני ישראל ואמרת אליהם: את קרבני לחמי..." (במדבר כח 2), ושמואל אמר: "כי תשא..." (שמות ל 11-16).
- ההלכה נקבעה כשמואל,⁸ לא מפאת קשר ענייני בין המס לבין הכתוב בפרשת כי תשא, אלא כמובא בגמרא שם, משום שבפרשת כופר הפקודים יש אזכור של שקלים ותרומות.
- ב. בהסתמך על משנה שקלים פרק א, משניות ג, ה, ו – ניתן לקבל כסף גם מנשים, מעבדים כנעניים ומקטנים. זאת – בניגוד לכתוב בשמות ל 14, שהתרומה ניתנת רק על-ידי זכרים בני עשרים שנה ומעלה, ובוודאי שהם צריכים להיות יהודים ממש.
- ג. במשנה ובתוספתא שקלים הביטוי 'מחצית השקל' אינו מוזכר אף לא פעם אחת. בתלמוד הירושלמי במסכת שקלים – מוזכר ביטוי זה פעמיים בלבד (פרק ב, הלכה ד) בהקשר אחר.⁹
- בנוסף, בכל המקומות שהוזכרו – לא נקוב סכום המס השנתי, שיש להביא למקדש (הסכום מחצית-השקל מוזכר אצל מוני-המצוות, כגון הרמב"ם בהלכות שקלים פרק א, ומובן, שקבעוהו על סמך הכתוב בשמות ל), בעוד שבפרשת כופר הפקודים שבתורה מפורש סכום קצוב וקבוע של מחצית-השקל. ועוד, שם (פס' 15) כתוב: "העשיר לא ירבה, והדל לא ימעט", ואילו במשנה שקלים א, ו, נאמר, שבמקרים מסוימים יש להוסיף למס דמי-חליפין הנקראים קלבון, ולדעת ר' מאיר, יש להוסיף אף שני קלבונים. לדעת ר' יהודה, שם במשנה ב, ד: "אף לשקלים – אין להם קצבה". מכאן, שכל המוסיף – הרי זה משובח.
- ד. מבין ששת הציטוטים מהתנ"ך, המובאים במשנה שקלים, אין שום ציטוט משמות ל 11-16. ציטוטים בודדים משמות ל ניתן למצוא בתוספתא שקלים – ציטוט אחד מתוך 12, בבבלי שקלים – ארבעה מתוך 163 ציטוטים, ובירושלמי שקלים – שלושה ציטוטים בלבד מתוך 161.
- ה. חז"ל דרשו את הכתוב בנחמיה י 33: "והעמדנו עלינו מצות לתת שלישית השקל בשנה לַעֲבֹדֵת בית אלהינו כִּד: ר' חלקיה בשם ר' אחא: מכאן שצריך אדם לְשַׁלֵּשׁ שקלו שלשה פעמים בשנה" (ירושלמי שקלים פרק ב, הלכה ד). ר' חלקיה למד זאת מהמילה "שלישית", ולימוד זה יכול להתאים לתרומה או למס למקדש, אך אינו הולם את מצוות מחצית-השקל, כפי שמבוארת בפרשת הפקודים.
- ו. במסכת בבא-בתרא ט ע"א, קבעו חז"ל, שכסף זה הנזכר בנחמיה – יכול לשמש גם לצדקה. אף זה מנוגד לשימוש, שנעשה בכספי מחצית-השקל, לצורך המשכן, כמבואר בשמות לח 28-27.
- מכל האמור לעיל – ניתן לקבוע, שלמרות העובדה, שחז"ל קבעו את הקריאה בתורה ב'שבת שקלים' מתוך פרשת כופר הפקודים, הרי הם התייחסו אל שני העניינים הללו כשונים ונפרדים זה מזה.

8. שו"ע או"ח תרפה, א.

9. "כתיב: זה יתנו כל העובר על הפקודים (שמות ל). ר' יהודה ור' נחמיה:

חד אמר: לפי שחטאו בחטא (העגל) במחצית (=באמצע) היום, יתנו מחצית-השקל, וחרנה (=האחר) אמר: לפי שחטאו בשש שעות, יתנו מחצית השקל, דעבד שיתא גרמסין" (שְׁעָרָה ששה גרמסין [כל גרמסין הוא רבע דינר זהב או שליש דינר כסף]).

השקפת מוני-המצוות

רוב מוני-המצוות מציינים את מצוות עשה של 'מחצית השקל' במניין-המצוות שלהם. ואולם דבר תמוה הוא, שבהסבר המצווה מתייחסים מוני-המצוות אל המס השנתי למקדש – כמפורט במסכת שקלים, ואילו לביסוס המצווה מן התורה הם מצטטים משמות ל 11-16.

מנוגד להם הוא ר' אליעזר בן שמואל ממיץ ב'ספר יראים', מבעלי-התוספות ותלמידו המובהק של רבנו תם (המאה השתים-עשרה), שלא הזכיר מצווה זו, אף-על-פי שציין מצוות אחרות, הנוגעות לזמן-הבית. העובדה, שאחד מבין מוני-המצוות – נמנע מיצירת קשר בין המס השנתי למקדש לבין פרשת כופר הפקודים – אומרת דורשני, ומעידה, שקשר זה אינו מובן מאליו.

השאלות הנשאלות על מוני-המצוות, אשר מנו מצווה זו במניין-המצוות שלהם, הן הבאות:

1. מדוע הם התעלמו מהשקפת חז"ל בעניין האיסור למנות את העם שלא במחצית השקל או דבר אחר, ולא מנו אותה כמצווה מן התורה?

2. מדוע קבעו מצוות עשה של נתינת מס שנתי למקדש, שאינה כתובה בתורה?

3. מדוע במצוות-העשה שקבעו – התבססו על פרשת כופר הפקודים, שאינה קשורה אליה?

בטרם נשיב על שאלות אלו, נסקור את הנימוקים, שהובאו על-ידי מוני-המצוות עצמם להטעמת שיטתם, שמקורה של מצוות עשה זו הוא בפרשת כופר הפקודים.

א. רס"ג (המאה העשירית) בספרו 'ספר המצוות', ח"א, מצוות עשה כ' – ציין מצווה זו והסתמך על הכתוב: "ונתנו איש כפר נפשו לה' בפקד אתם" (שמות ל 12). תמצית השקפתו זו מובאת בפירושו הארוך של ראב"ע לשמות ל 11:

"והגאון אמר, כי כסף כפורים הוא חיוב על ישראל בכל שנה, בין יספֶּרם מלכם או לא ישא מִסְפֶּרם, וְרָאִיתוּ משאת משה (=נשיאת ראש העם) במדבר".

רס"ג כיוון לפסוקים, המובאים בדה"ב כד 6, 9, שבהם מסופר שיהואש, מלך יהודה, דרש לגבות מהעם את "מִשְׁאֵת משה, עבד האלקים" לעבודות בדק הבית למקדש. מהביטוי 'משאת משה' ומדמיונו ל'כי תשא' – למד רס"ג על מס קבוע, שהיה קיים בזמנו של משה רבנו, ושאותו מבקש יהואש לחדש ולגבותו מהעם.

גם הרמב"ן, בפירושו לשמות ל 12, סמך לכתוב לעיל בדה"ב את ההלכה: "יִרְצָה מזה, כי מִשְׁאֵת משה (היא) מצווה לדורות להביאו לבדק-הבית, אף-על-פי שלא יִמָּנֵס".

עניין זה נדון אצל י' קויפמן וי' ליוור.¹⁰

שניהם הסבירו את 'משאת משה' שמזכיר יהואש – לא כתרומת-חובה לדורות, שהייתה קיימת מימי משה רבנו, אלא כתרומה חד-פעמית, שנתנו בני-ישראל במדבר לאוהל-מועד (שמות כה ואילך). לדעת ליוור (שם עמ' 114)¹¹, ספק, אם הביטוי 'משאת משה' בדה"ב קשור אל פרשת 'כי תשא' שבשמות. המונח 'משאת', כשהוא בא בזיקה לענייני קודש – משמעו: תרומה, היטל. לפיכך הביטוי בדה"ב כד 6, 9 – משמעו: התרומה, שהטיל משה על בני ישראל במדבר לצורך הקמת אוהל מועד.

10. י' קויפמן, 'מחצית השקל', תולדות האמונה הישראלית, ח, ירושלים תשכ"ט, עמ' 333-334, הערה 46; י' ליוור, חקרי מקרא ומגילות מדבר יהודה, ירושלים תשל"ב, עמ' 113-114.

11. ליוור (שם, עמ' 114).

לעומת זאת, הלשון 'כי תשא את ראש בני ישראל' – מקבילה בהוראתה אל: 'כי תפקוד את בני ישראל'. מכאן, שאין הכתוב בדהייב כד מתכוון למחצית-השקל, אלא לתרומות למעשה המשכן שבשמות כה ואילך. ועוד, הן בסיפור שבמל"ב יב, והן בזה שבדהייב כד – אין כל פרטים, העשויים לרמז על כסף כופר הפקודים.

נחתום דיון זה בדברי המלבי"ם לבראשית ד 7 על דברי ה' לקין: "הלוא אם תיטיב, שאת, ואם לא תיטיב, לפתח חטאת רובץ".

המלבי"ם מסביר את 'שאת' כמילה נרדפת ל'משאת' שהיא מנחה, קרבן (בניגוד למס קבוע). משמעה: בין אם תיטיב המשאת, בין אם לא תיטיב – אין בזה שום מעלה, והעיקר הוא העוז והכוח של האדם למשול ביצרו.

ב. **הרמב"ם** הזכיר את מצוות מחצית השקל כמס שנתי למקדש ב'ספר המצוות', מצווה קעא, ב'משנה תורה' – תחילת הלכות שקלים ובתחילת פירושו למשנה שקלים.

בכל המקומות הללו הוא ציטט חלקי פסוקים משמות ל 11-16. כמו-כן בהקדמתו למשנה – כתב הרמב"ם בעניין סדר המשניות: "וסידר כיפורים (=מסכת יומא) אחר שקלים, כפי סידורם: שמצוות שקלים – בפרשת כי תשא, וכיפורים – בפרשת אחרי מות".

הרמב"ן בהשגותיו על רמב"ם – לא חלק על הרמב"ם בעניין זה, ומכאן, שהיה תמים-דעים עמו.¹²

ג. גם מוני המצוות הבאים¹³ ציינו מצווה זו בהקשר המס השנתי ומצטטים משמות ל:

1. **ר' משה ב"ר יעקב מקוצי** (המאה השלוש-עשרה) ב'ספר מצוות גדול' (סמ"ג), מצוות עשה מה.
2. **ר' מנחם רקנטי** (המאה השלוש-עשרה) בספר 'טעמי המצוות', מצוות עשה מב.
3. **ר' יצחק בן יוסף** מקורביל (המאה השלוש-עשרה), בעל 'ספר מצוות קטן' (סמ"ק) – מנה בספרו רק מצוות שבזמן הזה, ולא את אלו הנוגעות לבית-המקדש. הוא לא הזכיר את מצוות מחצית-השקל, ומכאן – שבעיניו היא מס שנתי למקדש.
4. **ר' אהרן הלוי מברצלונה** (הרא"ה) [(המאה השלוש-עשרה – ארבע-עשרה)], בעל 'ספר החינוך' (לפי רוב הדעות), מצווה קה.
5. **ר' דוד כוכבי מאישטיליאה** שבצרפת (המאה השלוש-עשרה – ארבע-עשרה) בעל 'ספר הבתים', מצוות עשה קסד.
6. **ר' אלעזר אזכרי**, (1533-1600), בעל 'ספר חרדים', מנה בספרו רק מצוות, שחלות בזמן הזה, ולא את אלו הנוגעות לבית-המקדש. הוא לא הזכיר את מצוות מחצית-השקל, ומכאן שבעיניו היא מס שנתי למקדש.
7. **ר' משה חאגיז** (1672-1760) בספרו 'אלה המצוות' מצווה קה (מצוות עשה מד).
8. **ר' משה שיק** (1805-1879) בספר 'מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות', מצווה קו.

12. **ספר המצוות: לרבינו משה בן מימון ... עם השגות הרמב"ן**, מהדורת שבתי פרנקל, ירושלים תשנ"ה. בעמ' רפז, בהשגותיו על מצוות עשה – לא הזכיר את מצוות מחצית-השקל.

13. בעל 'ספר הלכות גדולות', ר' שמעון קיירא גאון (יש המייחסים את הספר לרב יהודאי גאון), שחי במאה התשיעית לסה"נ – מזכיר מצווה זו בהקדמה 'ושקלים' ואינו מפרט. (**הלכות גדולות**, בעריכת עזריאל הילדעסהיימער), ברלין תרמ"ח, עמ' 13.

הסתמכותם של מונו-המצוות הללו במצווה זו על הכתוב בשמות ל – מבססת אותה כמצווה מדאורייתא. ייתכן, שהזיקה, שיצרו מונו-המצוות בין מצוות עשה 'מחצית השקל' כמס שנת למקדש, לבין הכתוב בשמות ל – נבעה מהנימוקים הבאים:

- א. קביעת חז"ל להביא מס שנתי למקדש – נוהג, שהיה מקובל בראשית ימי הבית השני.
- ב. הקשר המסוים, שיצרו חז"ל בין המס השנתי לבין פרשת כופר הפקודים על-ידי קריאתה בספר התורה בשבת שקלים'. מכאן – גם המקור לשם של מצוות המס: 'מצוות מחצית-השקל'.
- ג. השימוש הדומה של התרומות בשניהם: במשכן – לצקת את אדני הקודש (שמות לח 27-31), במקדש – למימון קרבנות הציבור (משנה שקלים ד, א).
- ד. הדמיון בזמן א' בניסן: במשכן – זמן חנוכתו, במקדש – זמן התחלת השימוש בקרבנות-הציבור החדשים.
- ה. מחצית-השקל משמשת כופר-נפש, המכפרת בזמן המפקד, וגם קרבנות-הציבור מכפרים על העוונות.

השקפת פרשני-המשנה בני-זמננו

בהקדמותיהם לפירושי-המשנה למסכת שקלים – הביאו ח' אלבק¹⁴ ופ' קהתי¹⁵ נימוקים לכך שמקורו של מס מחצית-השקל הוא בשמות ל 11-16. נוסף לכך, על סמך פסוקים נוספים הם ביססו מס זה – כמצווה, שהייתה רווחת מימות משה רבנו, והיא – לדורות. להלן נימוקיהם והדחיות לדבריהם:

א. במל"ב יב 5-6, נאמר: "ויאמר יהואש אל הכהנים: כל כסף הקדשים, אשר יובא בית ה' כסף עובר, איש כסף נפשות ערכו, כל כסף, אשר יעלה על לב איש להביא בית ה'...". אלבק וקהתי הסבירו, שיכסף עובר הוא מס מחצית-השקל על-פי הדמיון ל"כל העובר על הפקודים" (שמות ל 13), ואילו ב"איש כסף נפשות ערכו" – מתכוונים לערכי-הכסף, המפורטים בויקרא כז, שהם ערכי בני-אדם שונים, והשאר הוא נדבות.

הדחייה: מדובר ביזמה של המלך, יהואש, לחזק את בדיקת-הבית. העובדה, שיהואש ביקש לאסוף כסף ממקורות שונים: מס, 'כסף נפשות' ונדבות, וללא מגבלות של גובה התרומה, מין התורם או גילו – מוכיחה, שאין לכך קשר לכסף הכיפורים שבפרשת כי תשא. השימוש בביטוי: 'כסף עובר', המזכיר, כביכול, את הכתוב בתורה – נועד לתת לתרומה זו תוקף דתי ולשמש מנוף לגביית-כספים.

ב. בה"ב כד 5, מובאת ההוראה של המלך יהואש לגבות כסף מכל ישראל "מדי שנה בשנה". גם מכאן למדים שני מפרשי המשנה על מצוות מחצית השקל כמס שנתי למקדש לדורות.

הדחייה: עצם הדרישה לגבות מס מדי שנה בשנה – מנוגדת לאמור בשמות ל, אשר בו מצוין, שהתרומה היא בזמן מפקד בלבד. י' ליוור וי' קויפמן¹⁶ שותפים לדעה, שלביטוי: 'מדי שנה

14. ח' אלבק, **ששה סדרי משנה**, ב, ירושלים תשי"ב.

15. פ' קהתי, **משניות מבוארות**², תל-אביב תש"ל.

16. ליוור וקויפמן (לעיל הערה 10).

בשנה' אין בסיס במס כלשהו, שהיה קיים, כביכול, בימי משה רבנו, וגם מעולם לא התכוון המלך, יהואש, להתחיל במס קבוע, אלא דרש את התרומה 'מדי שנה בשנה' – רק מתוך הצורך לחזק את בדק-הבית. זוהי תרומה לשעה – כתרומה, שהביאו בני ישראל במדבר למלאכת אוהל מועד, וכמפורט – בתחילת פרשיות תרומה וויקהל (מעבר לתרומת מחצית-השקל, שהובאה לצורך המפקד).

ג. בדה"ב כד 6, 9 מובא הביטוי: "משאת משה, עבד האלקים" בקשר ליזמת המלך יהואש. ראו על כך אצל רס"ג, בפרק מוני-המצוות לעיל.

ד. בנחמיה י 33 כתוב: "והעמדנו עלינו מצות לתת עלינו שלישית השקל בַּשָּׁנָה לעבודת בית אלהינו". אלבק וקהתי הביאו את דברי הרמב"ן (שמות ל 12), המפרש, ששליש השקל, שהביאו בזמן נחמיה, שווה בערכו למחצית-השקל של התורה, ומכאן מגיעים שני המפרשים למסקנותיהם דלעיל.

הדחייה: גם כאן מדובר במס זמני, שהוטל בגלל הצורך של בניין בית המקדש השני או שכספי התמיכה של המלכות במקדש לא הגיעו למקדש (להלן). י' ליוור¹⁷ למד מהמילים: 'והעמדנו עלינו מצות', שזו תקנה חדשה, שקיבלו על עצמם, ולא ציווי מהתורה. הוא דחה גם את פירוש הרמב"ן, ולטעמו: "אילו הייתה זיקה בין מחצית-השקל שבתורה לבין שליש השקל שבנחמיה, היו שומרים דווקא על הסכום הנקוב ולא על הערך הממשי של תרומת הכסף".

י' קויפמן¹⁸ הסביר, שהנאמר בנחמיה י 33-34 הוא אחת משמונה עשרה תקנות, אשר מוזכרות בכתב-האמנה, שנחתמה על-ידי נחמיה וראשי העם (נחמיה י). בכל התקנות הללו אין קביעה של מצוות חדשות, אלא אזכור של מצוות הכתובות בתורה – תוך קביעת דרכים לביצוען או תקנות חדשות.

בעניין תקנת התרומה כתב קויפמן: "שלישית השקל, תרומה שנתית לצרכי המקדש", ולעומת זאת "מחצית השקל" שבשמות ל 11-16 היא תרומה חד-פעמית, שניתנה ככופר הפקודים".¹⁹

לסיכום, מדובר כאן במס שנתי, שנקבע לצורך המקדש, ואין לו קשר לכתוב בשמות ל.

מצוות מחצית השקל – כתקנת-חז"ל

בבית-המקדש הראשון קרבנות-הציבור היו ניתנים על-ידי המלך: "ומנת המלך מן-רכושו" (דה"ב לא 3), ואף בחוקת העתיד של יחזקאל, קרבנות-הקבע במקדש הם משל הנשיא (יחזקאל מה 16-17).²⁰

גם בראשית ימי שיבת ציון תמכו מלכי-פרס במקדש:²¹

17. ליוור (לעיל הערה 10), עמ' 116-119.

18. קויפמן (לעיל הערה 10), עמ' 331-338.

19. קויפמן, שם, עמ' 333.

20. העם ייתן תרומות לנשיא, כדי שמהן ייתן המלך קרבנות-ציבור (עיינו בפירוש דעת מקרא).

21. ראו במאמרו של ח' ספר, 'התמיכה במקדש בתקופת הבית השני על-פי פקודות ארתחשטא ואנטיוכוס השלישי', קתדרה, 117 (תשס"ו), עמ' 41-62.

בצו של דריוש (עזרא ו 8-14) מצוינת הוראה **מפורשת**, שקרבנות יום-יום ושאר צורכי-המקדש יינתנו מנכסי המלך, והוראה דומה באה בנשתווין (=איגרת) של ארתחשסתא לעזרא (עזרא ז 26-12). מחד גיסא, זהו סימן של כבוד לבית-המקדש, שהמלך דואג להוצאותיו, ומאידך גיסא, היה בכך משום קביעת ריבונות של המלך הפרסי על יהודה ומקדשה.

תקנת-חז"ל לתת מס שנתי למקדש היא חלק מהמאבק של הסנהדרין על דמותו של בית-המקדש השני.²² בניגוד לבית ה' בשילה ולבית-המקדש הראשון, שהיו שייכים בעיקר לכוהנים – הרי בית-המקדש השני היה נחלת העם.

זאת – ועוד: הוא היה משכנה של הסנהדרין, ההנהגה המייצגת של העם, אשר בה שלטו הפרושים – בניגוד לכהונה הגדולה, אשר בה שלטו הצדוקים.

לשיטתם של הפרושים, מצוות עבודת ה' חלה על העם כולו, והכוהנים אינם אלא שליחיו של העם כולו. מתוך תפיסה זו הורחבה השותפות של העם בעבודת-המקדש, ונקבע צביונו העממי של המקדש. לצד הכוהנים בעבודתם – עמדו הלויים בשירתם ובנגינתם, ולכל משמרת של כוהנים ולוויים נצטרפה משמרת של ישראלים. אלו הם המעמדות, אשר סייעו לכוהנים בעבודתם (תענית כז ע"ב).

גם הנשים הרבו לעלות למקדש, והותקנה בו, לראשונה, עזרת-נשים ושער עזרת הנשים.²³ בנוסף לכך, הקטנת תלותו של המקדש בתמיכת השליטים מחזקת את עצמאותו, שהרי "בעל המאה הוא בעל הדעה".

ובאשר לסוגיית מחצית השקל – הרי שבמסכת רה"ש ז ע"א מובאת הבריייתא הבאה: "תנו רבנן: באחד בניסן – ראש-השנה לחדשים ולעיבורים ולתרומת-שקלים, ויש אומרים: אף – לשכירות-בתים".

בהמשך הגמרא שם מפורט לימוד של גזרה שווה בין הפסוקים: "זאת עולת חדש בחדשו **לחדשי השנה**" (במדבר כח 14), ו"ראשון הוא לכם **לחדשי השנה**" (שמות יב 2). בהסתמך על הדמיון ביניהם במילים: "לחדשי השנה" – נקבעה מצווה מן התורה להקריב את קרבנות-העיבור, הבאים מאחד בניסן, מתרומות, שהביאו לצורך שנה זו.

בעקבות זאת, ובהתאם לתפיסתם של הפרושים שצריך לשתף את העם בעבודת-המקדש – קבעו, שעל כל אדם מישראל להעלות מס שנתי למקדש (כנראה, מחצית-השקל, אף-על-פי שאינה מפורשת במסכת שקלים) – כהשתתפות בהוצאות-המקדש. זאת – במקום שהמיון לכך ייעשה על-ידי השלטון. מס זה חל גם על יהודי התפוצות, שהיו עולים מבבל בשיירות ומביאים את תרומתם למקדש.²⁴

לעומתם, התנגדו הצדוקים למס זה ורצו לשמר את אופיו האליטיסטי של המקדש ולסמוך על תמיכתם של השליטים.

יתרה מזאת, אף נקבע חג מיוחד לציון סיומו של מאבק זה על מחצית השקל: "מן ריש ירחא דניסן עד תמניא ביה – אתוקם תמידא, דלא למספד" (תרגום: מראש חודש ניסן עד שמונה בו

22. ראו על כך: ש' ספראי, **המקדש בתקופת הבית השני**, ירושלים תשי"ט.

23. במקדש-שלמה נזכרת "העזרה הגדולה" (דהי"ב ד 9), ואילו בבית-המקדש השני חילקה ל"עזרת-ישראל" ול"עזרת-הנשים". וראו בפירושו דעת-מקרא שם.

24. יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים**, יח, ט, א. יוספוס גם פירט שם את ההבדלים שבין הפרושים לבין הצדוקים.

הוקם התמיד, שלא לספוד). ובסיום עניין זה מובא: "וכשגברו עליהם ונצחום, התקינו, שיהו שוקלים שקליהם ומניחים אותם בלשכה, והיו תמידים קרבים משל צבור. וכל אותן הימים שדנום – עשאוים ימים טובים" (מגילת תענית פרק א וגם תענית יז ע"ב). כמקובל אצל חז"ל – אותם מנהגים והלכות, אשר הצדוקים לא הודו בהם – נערכו בפרסום רב כדי "להוציא מלבם של צדוקים", כלשונם של חז"ל.

זאת – ועוד: ניתן לאשש את הדעה, שמצווה זו כמס שנתית למקדש היא תקנתם של חז"ל²⁵ – על-פי הכתוב במשנה שקלים א, א: משנה זו פותחת את המסכת בתקנות שונות, שזו אחת מהן: "באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאיים.²⁶ בחמישה עשר בו קורין את המגילה בַּכְּרִיז, ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקוואות-המים, ועושין כל צרכי הרבים ומצינין את הקברות, ויוצאין אף על הכלאיים".

במשנה שלאחריה מופיע המונח "התקינו", ובמשנה ב, ד שבהמשך – מובא משמו של ר' יהודה, שתרומה זו נהגה, מאז שעלו ישראל מן הגולה (ולא מימי משה רבנו). גם ב'שערי תורת התקנות – מאסף לכל התקנות עד חתימת התלמוד'²⁷ מובא: "חכמים תיקנו להכריז ב-א' באדר על השקלים ולהיות יושבין שולחנות במדינה ב-ט"ו, ובמקדש – בכ"ה באדר. ואח"כ תיקנו להיות קורין ב"ח אדר, שחל להיות בשבת, בפרשת שקלים". גם בספר 'התקנות בישראל',²⁸ מובאת התקנה: "להכריז על השקלים באחד באדר".

נזכיר את חשיבותה של מצווה זו מתוך הכתוב ב'ספר החינוך' מצווה קה: "מצות נתינת מחצית-השקל בשנה. משורשי-המצווה, שרצה הקב"ה לטובת כל ישראל ולזכותם, שתהיה יד כולם שווה בדבר הקרבנות, הקרבים לפניו כל השנה בהתמדה..."

נוסף לכך, הכנסות קבועות למקדש מצמצמות את התלות של עבודת המקדש במלכות ובממסד.

ההלכה בימינו

שו"ע או"ח סימן תרפ"ה, סעיף א' דן ב'פרשת שקלים', ולא הוזכרה בו תרומת זכר למחצית-השקל. תרומה זו צוינה שם בסימן תרצ"ד סעיף א בעניין דין מעות פורים לעניים רק על-ידי הרמ"א. הרמ"א הוסיף: "ומאחר ששלוש פעמים כתוב תרומה בפרשה, יש ליתן שלוש פעמים..." ואין חייב ליתנו רק (=אלא) מי שהוא מבין עשרים שנה ומעלה..."

מכאן ניתן ללמוד שני דברים:

ראשית, הרמ"א – כמו מוני-המצוות – מתכוון לתרומת זכר למס השנתי, שהייתה במקדש ומתבסס על פרשת הפקודים שבשמות ל.

שנית, מרן הבית-יוסף התעלם מ'זכר למחצית השקל', אולי משום שהייתה תקנה בלבד.

25. הרמב"ם בהקדמתו למשנה (רמב"ם לעם, ירושלים תשנ"א, עמ' מא), הגדיר את תקנות חז"ל כך: "הם דינים, העשויים על דרך החקירה וההסקמה בדברים, הנוהגים בין בני-אדם, שאין בהם תוספת במצווה ולא גירעון, או בדברים, שהם תועלת לבני-אדם בדברי-תורה, וקראו אותם: תקנות ומנהגים, ואסור לעבור עליהם".

תקנות הן דינים בדרגה הפחותה מבין חמש דרגות הדינים, שהרמב"ם מציין שם.

26. מצוות איסור כלאי זרעים – מקורה בתורה (ויקרא יט 19), אבל ההכרזה עליה ויצאת שליחי בי"ד בחודש אדר כדי לפקח על קיומה הן תקנות-חכמים.

27. מ"א בלוך, 'שערי תורת התקנות', ב, ירושלים תשל"א, סימן ס, עמ' 39-42.

28. י' שציפנסקי, 'התקנות בישראל', ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' קעג-קעד.

סיכום

מצוות מחצית השקל לעניין המפקד שבשמות ל – נתפרשה על-ידי חז"ל ועל-ידי חלק מפרשני- התורה – כמצווה מן התורה לדורות.

לעומתם, חלק אחר מבין הפרשנים סבר, שמצווה זו הייתה לשעתה, לאותו המפקד בלבד, וגם מונו-המצוות לא מנו אותה במניין-המצוות.

ומנגד, 'מצוות מחצית השקל' לעניין המס השנתי למקדש, אשר מסתבר מדיונו, שהיא תקנת- חכמים וכי חז"ל לא הסמיכוה על המקרא – נקבעה על-ידי הרוב המכריע של מונו-המצוות כמצוות-עשה בתרי"ג המצוות.

יתר על כן, מונו-המצוות ביססו אותה על הכתוב בפרשת כופר הפקודים, אף-על-פי שהתרומה הכתובה בתורה תלויה במפקד, ואין בה ציווי של תרומה שנתית לקודש. הניסיונות לקשור את המס השנתי למקדש לימי משה רבנו כמצווה לדורות – ניתנים לדחייה, ומכאן – שדין זה הוא תקנת-חכמים.

השקפת-חז"ל היא, שמצוות מחצית השקל לעניין מפקד היא מן התורה לדורות, ואילו לעניין מס שנתי היא תקנה בלבד. ואולם מונו-המצוות קבעו להיפך: לעניין מפקד הייתה לשעה בלבד, ובהסברים לא משכנעים קבעו, שבתור מס שנתי היא מצווה לדורות מהתורה.

תוך כדי הדיון התברר גם הרקע ההלכתי והחברתי בימי הבית השני, שבגללו קבעו חז"ל תקנה זו, וגם התחוויר כוח השפעתם של מונו-המצוות בעיצובן של המצוות.

החג – חג הסוכות – חג המנוחה והנחלה בארץ

תקציר

'מסע' בספרות המקרא ינסה לגלות את ה'סיפור' של חג הסוכות (החג בה"א הידיעה) ואת הערכים (האתוס) שהחג מייצג – באמצעות המצוות המעשיות (הריטואל) של הישיבה בסוכה ושל נטילת הלולב (ארבעת המינים).

נפתח בחוקת-התורה, נמשיך בסיפורים מנביאים ראשונים, נעיין בספר עזרא, ונפטר בספר חשמונאים.

הצגת השאלה

האתוס – מערכת הערכים והנורמות – של סיפור "יציאת מצרים" – הסיפור המכונן את החג שבפתח השנה הקלנדרית-ההיסטורית בתורה – בא לכלל ביטוי בריטואל – המעשה הפולחני המעצב (החוזר ונשנה)¹ הכפול: זבח-פסח – האכילה ב'חבורה' של 'מנויים' (שה לבית), כפרשנות חז"ל; ואכילת המצות, כפרטים, ולא בהתכנסות בעצרת המונית – כאמור:

בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערבים – (זבח) פסח לד'; ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג-המצות לד' – שבעת ימים מצות תאכלו.²

שְׁמור את חדש האביב ועשית פסח לד' אלהיך, כי בחדש האביב הוציאך ד' אלהיך ממצרים לילה וזבחת פסח לד' אלהיך ... לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות, לחם עני, כי בחפזון יצאת מארץ-מצרים. למען תזכר את יום צאתך מארץ-מצרים כל ימי חיך.³

אולם, בעוד שהקשר בין הריטואל הכפול לבין הסיפור של יציאת-מצרים (ולבין האתוס של "מעבדות – לחרות") חוזר ומודגש בכתובים, המפרטים את מצוות חג האביב – אין כל זכר לסיפור של "מעמד-הר-סיני" (ולא לאתוס של "תלמוד-תורה" כפרשנות חז"ל) – בריטואל של חג-הקציר הסמוך, החל בראשית החודש השלישי (מועד מתן תורה)⁴ – חמישים יום ממחרת חג הפסח:

מילות מפתח: חג-הסוכות; החג; שמיני עצרת; מצוות תקהל; הברית; האמנה; המנוחה והנחלה; חנוכת-המקדש (הראשון והשני); חג-החנוכה.

1. ראו א' גרינולד, 'המיתוס במציאות ההכרתית, ההיסטורית והחברתית', **מדעי היהדות**, 38 (תשנ"ח), עמ' 182-210. וראו ש' רוזנברג, 'מיתוס המיתוסים', **שם**, עמ' 145-179; י' ליבס, 'מיתוס ואורתודוכסיה: תשובה לשלום רוזנברג', **שם**, עמ' 181-185.

2. ויקרא כג 5-6.

3. דברים טז 1-3.

4. שמות יט 1.

וספרתם לכם ממחרת השבת, מיום הביאכם את עמר התנופה, שבע שבתות תמימת תהיינה. עד ממחרת-השבת השביעית – תספרו חמשים יום, והקרבתם מנחה חדשה לד'.⁵

שְׁבַע שְׁבָעֹת תִּסְפֹּר לךְ, מֵהַחֵל חֲרַמְשׁ בְּקִמָּה תִּחַל לִסְפֹּר שְׁבָעָה שְׁבָעֹת. וְעִשִּׂית חֵג שְׁבָעֹת לַד' אֱלֹהֶיךָ – מִסֵּת נֹדֶבֶת יָדְךָ אֲשֶׁר תִּתֵּן, כֹּאֲשֶׁר יִבְרַכְךָ ד' אֱלֹהֶיךָ – וְשִׂמַּחַת לִפְנֵי ד' אֱלֹהֶיךָ. . .

במקום אשר יבחר ד' אלהיך ... וזכרת, כי עבד היית במצרים – ושמרת ועשית את החקים האלה.⁶

אדרבא – השמחה בחג-השבועות שוב כרוכה בסיפור "יציאת-מצרים".

זאת – ועוד: סיפור "מעמד-סיני" שבשמות – נעדר כלל מן הספרות המקראית.⁷ רק אצל חז"ל, בפרשנותם היוצרת,⁸ היה "חג השבועות – הזה – זמן מתן תורתנו" – כנוסח קדושת-היום בתפילת-מוסף.

השאלה – מדוע סיפור "מעמד-הר-סיני" מן הנרטיב המקראי – לא תידון במאמר זה.⁹ אנו נבקש לעסוק בשאלה: מהו הסיפור ומהו האתוס, הכרוכים בריטואל הכפול של "החג", הניצב בפתח השנה החקלאית הטבעית – בישיבה בסוכה ונטילת-ארבעת-המינים?

נדגיש: בצמוד לחג-הסוכות – במקביל לחג-השבועות – מצוי חג "שמיני עצרת", שבדומה, אף הוא נטול כל ריטואל, הקשור בסיפור כל-שהוא:¹⁰

בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לד'. ביום הראשון מקרא-קדש, כל מלאכת עבדה לא תעשו ... ביום השמיני מקרא-קדש יהיה לכם ... עצרת היא, כל מלאכת עבדה לא תעשו ...

אך בחמשה עשר לחדש השביעי, באספכם את תבואת-הארץ, תחגו את חג-ד' שבעת ימים. ביום הראשון – שבתון, וביום השמיני – שבתון.

ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר, כפת תמרים וענף עץ-עבת וערבי-נחל – ושמחתם לפני ד' אלהיכם שבעת ימים. וחגתם אותו חג לד' שבעת ימים בשנה – חקת-עולם לד' ותיכם בחדש השביעי תחגו אותו.

בסוכות תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. למען ידעו ד' ותיכם, כי בסוכות הושבתי את בני-ישראל – בהוציא אתם מארץ-מצרים, אני ד' אלהיכם.¹¹

5. ויקרא כג 15-16.

6. דברים טז 9-12.

7. אזכור מפורש אחד מצוי בנחמיה ט 13; ורמזים בשופטים ה 5 ותהלים סח 9, 18.

8. וראו גרינולד (לעיל הערה 1), עמ' 207-208, המאזכר את העדר הסיפור על מעמד הר-סיני בתיאור המסע ממצרים בפרקי תהלים עח, קה, ובפרק קיט – מזמור שבחי התורה.

9. ראו גרינולד (שם), עמ' 207.

10. ראו גרינולד (שם), עמ' 208.

11. לימים נהגו לשמוח בו – בבבל, ולאחר-מכן בארץ ישראל – במסגרת חג "שמחת תורה".

ראו הערה 100 בסיום.

11. ויקרא כג 34-36, 39-43.

חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, באספך מגרנד ומיקבך, ושמחת בחגך ... שבעת ימים תחג לד' אלהיך, במקום אשר יבחר ד', כי יברכך ד' אלהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידך – והיית אך שמח.¹²

הצעת התשובה

מסתבר, שחג-הסוכות, **חג-ד'**, "החג" – החשוב בחגים¹³ – מסתיר מאחורי שני פרטי הריטואל שלו: לקיחת ארבעת המינים והישיבה בסוכה – את הסיפור המכונן של החג, המבאר את האתוס, אשר בא על ביטויו, במודגש, דווקא בשמחת-הכלל.

קריאת-החג בשם **חג-האסיף**,¹⁴ העשויה לבטא את שמחת הפרט ביבולו, אינה מבארת על-שום-מה מה ההדגשה היא במילים: **חג לד'** – בעצרת – באספה פולחנית פומבית¹⁵ – בשמחה **לפני ד'** – במקום אשר יבחר ד' – דווקא; בניגוד למה שראינו **בחג האביב**,¹⁶ המסתפק בהתכנסות משפחתית בלבד.

נראה לנו, שהאתוס האידאי, המתבטא בריטואל של לקיחת ארבעת המינים: פרי עץ הדר,¹⁷ פפת תמרים וענף-עץ-עבת וערבי נחל – דווקא – עשוי להבהיר את טיבו של סיפור **חג-ד'**. מסתבר, שארבעת מיני הצומח הטבעי – המתקיים ממטר השמים בלבד – באים לציין את **חג ד'**, האל המתגלה, המשגיח על הארץ המובטחת, ולפיכך נשואות אליו עיני-האדם מישראל כל השנה:

כי הארץ, אשר אתה בא שמה לרשתה – לא כארץ – מצרים היא, אשר יצאתם משם, אשר תזרע זרעך והשקית ברגלך, כגן-הירק.

הארץ, אשר אתם עברים שמה לרשתה – ארץ הרים ובקעות, למטה שמים תשתה מים; ארץ אשר ד' אלהיך דרש אתה – תמיד עיני ד' אלהיך בה – מרשית (=מראשית) השנה ועד אחרית שנה.¹⁸

בעקבות הכתוב נראה לנו להניח, שריטואל ארבעת המינים בא לציין את סיפור המעבר מן

12. דברים טז 13-16.

13. ראו י"ש ליכט, 'סוכות', חג הסוכות, אנציקלופדיה מקראית, ה', עמ' 1037-1043.

"החג" בהא-הידיעה – כמציין את החג החשוב מבחינת כלל-ישראל – נקרא בשם זה, בסתם, בכמה כתובים במקרא, כגון: מל"א ח 1:

ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים, בחג, הוא החדש השביעי ... (65) ויעש שלמה בעת

ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול ... (מקבילה בדבה"ב ה 3; ז 8-9).

ראו יחזקאל מה 23-25: החג, בסתם – בלא הציון חג הסוכות

וראו נחמיה ח 14: אשר ישבו בני ישראל בסוכות, בחג, בחדש השביעי.

14. שמות כג 16; לד 22.

15. ראו מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית, רמת-גן תשס"ו, עמ' 824: עצרה, עצרת.

16. שמות כג 15; לד 18; דברים טז 6.

17. בלשון המקרא אפשר, שמתכוונים לאצטרובל עץ הארז או האורן ("דר" בסנסקריטית). ראו י' פליקס, 'ארבעת המינים', ב"א לוין (עורך), ויקרא (עולם התנ"ך), תל-אביב תשנ"ד, עמ' 173.

ראו ג' ברין, 'פרי עץ הדר', אנציקלופדיה מקראית, ו, עמ' 582-583.

וראו י' פליקס, עולם הצומח המקראי, תל-אביב תשי"ז, עמ' 66.

18. דברים יא 10-12. ובהמשך (13-28): והיה אם שמעו תשמעו אל מצותי ... ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלבוש, ואספת דגגך ותיר' שך ויצהרך ... למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה, אשר נשבע ד' לאב' תיכם לתת להם ...

המדבר אל ההתנחלות בארץ המובטחת, הייחודית, בהיותה תלויה-מטר. מכאן – אתנס השמחה והתפילה בחג-הסוכות.¹⁹

זאת – ועוד: הארץ המובטחת התלויה-במטר, המנוגדת לארץ-מצרים התלויה בנילוס – שונה גם מן המדבר אין-מים, שבו נדדו בני ישראל ארבעים שנה – והם תלויים בחסדי-אלהים:

כי ד' אלהיך מביאך אל ארץ טובה, ארץ-נחלי-מים, עֵינֹת ותהֹמֹת יְצֵאִים בבקעה ובהר. ארץ חטה ושערה וגפן ותאנה ורמון – ארץ זית שמן ודבש, ארץ, אשר לא במסכנת תאכל בה לחם, לא תחסר כל בה ...

השמר לך, פן תשכח את ד' אלהיך לבלתי שְׁמֹר מצותיו וְחֻקֵּיו, אשר אנכי מצוך היום – פן תאכל ושבעת, וּבְתִים טְבִים תבנה וישבת, ובקרך וצאנך ירבין, וכסף וזהב ירבה לך, וכל אשר לך ירבה.

ורם לבבך – ושכחת את ד' אלהיך, המוציאך מארץ-מצרים, מבית-עבדים, המוליכך במדבר הגדל והנורא, נחש, שרף ועקרב, וצמאון, אשר אין מים, המוציא לך מים מצור החלמיש ...

ואמרת בלבבך: כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה. וזכרת את ד' אלהיך, כי הוא הִנְתֵּן לך כח לעשות חיל – למען הקים את בריתו, אשר נשבע לאבותיך כיום הזה.²⁰

שוב נמצאנו למדים: החזרה, דווקא בחג-האסיף, אל הישיבה בסוכה – המבנה הארעי, המאפיין את הנדודים במדבר – באה להזכיר לאדם מִיִּשְׂרָאֵל את תלותו בחסד האלוהי בעבר (במדבר) כמו גם בהווה (בארץ הטובה) – בשעה שנדמה לו, כי **הַבְּתִים הַטּוֹבִים** שבנה (המסמלים את "כחי ועצם ידי") – מבטיחים לו את עתידו.

ריטואל הישיבה בסוכה בא אפוא להזכיר שוב את סיפור המעבר מן המדבר אל הארץ הנושבת ולציין את **אתנס** "ברית סיני", שיש לחדשה מפעם לפעם דווקא בחג הסוכות (כפי שיבואר להלן).

וזאת המצוה (=עשרת הדברים)²¹ – הַחֻקִּים והמשפטים, אשר צוה ד' אלהיכם ללמד אתכם לעשות בארץ, אשר אתם עֹבְדִים שָׁמָּה לרשתה ...

שמע ישראל ד' אלהינו ד' אחד ...

והיו הדברים האלה, אשר אנכי מצוך היום (במעמד 'הר-סיני'), על לבבך, ושננתם לבניך ... וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך.

19. הקשר בין חג-הסוכות ובין הגשם מצוין בנבואת זכריה יד 16-17:

והיה כל הנותר מכל הגוים, הבאים על ירושלם – ועלו שנה בשנה להשתחות למלך ד' צבאות ולה' ג' את חג-הסוכות. והיה אשר לא יעלה ... ולא עליהם יהיה הגשם.

חז"ל, בפרשנותם היוצרת, הוסיפו ותיקנו את מנהג נענוע הלולב ואת ניסוך-המים, כדי שיתברכו גשמי השנה. מנהג נענוע הלולב נשתלב בתפילת חג הסוכות.

רמב"ם **במורה נבוכים** ג, מג (לקראת סיום) אומר: והנראה לי בארבעת מינים שבלולב, שהם שְׁמֵחָה בצאתם מן המדבר ... אל מקום האילנות נותני פרי והנהרות.

אברבנאל, ב**פירוש התורה**, לסוף פרשת ראה (א' שוטלנד (מהדיר), **פירוש התורה**, ה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 246): ואומר בסיבת זה (למה היו דווקא שלוש רגלים), שישאל קבלו מהשם יתברך ג' חסדים גדולים והם: יציאת מצרים ומתן תורה וירושת הארץ. ולכן ציווה, שיעלה לביתו שלוש פעמים בשנה: בחג המצות – להודות לה', על שהוציאם ממצרים, ובחג השבועות – להודות לפניו, על שנתן להם את התורה, ובחג הסוכות – להודות לפניו על הארץ ועל תבואותיה.....

20. דברים ח 18-7.

21. ראו נ' אררט, "כל המצוה, אשר אנכי מצוה אתכם היום" – מהי?, **שאנן**, ג (תשנ"ז), עמ' 15-25.

והיה כִּי־יִבְנֶאֱךָ ד' אֱלֹהֶיךָ אֶל־הָאָרֶץ, אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לֵאבֹתֶיךָ ... לָתֵת לְךָ עָרִים גְּדֹלֹת וְטֹבֹת, אֲשֶׁר לֹא בִּנְיָתָ, וּבִתִּים מְלֵאִים כָּל־טוֹב, אֲשֶׁר לֹא מְלֵאתָ ... הַשְׁמַר לְךָ, כִּן תִּשְׁכַּח אֶת־ד', אֲשֶׁר הוֹצִיאָךְ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, מִבֵּית־עֲבָדִים ... לֹא תִּנְסֹה אֶת־ד' אֱלֹהֶיכֶם, כֹּאֲשֶׁר נִסִּיתֶם בְּמִסְהָ. שְׁמֹר תִּשְׁמְרוּן אֶת־מִצְוֹת ד' אֱלֹהֵיכֶם (=עֲשֵׂרֶת הַדְּבָרִים) וְעֲדַתּוֹ וְחֻקֵּיו אֲשֶׁר צִוָּךְ. וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב בְּעֵינֵי ד' – לִמְעַן יִיטֵב לְךָ, וּבֹאת וִירֶשֶׁת אֶת־הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ד' לֵאבֹתֶיךָ ...

וּצְדָקָה (=זְכוּת) תִּהְיֶה לָנוּ, כִּי נִשְׁמַר לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה הַזֹּאת (=עֲשֵׂרֶת הַדְּבָרִים) לִפְנֵי ד' אֱלֹהֵינוּ כֹּאֲשֶׁר צִוּנוּ.²²

מעמד "הקהל"

ההזכרה החוזרת ונשנית של אתוס "ברית סיני", בזיקה לסיפור ההתנחלות בארץ – מבארת על שום מה נעשה ריטואל חידוש הברית, אחת לשבע שנים (מצַנֵּת "הקהל" בלשון חז"ל), דווקא בחג הסוכות:

וַיֹּצֵא מֹשֶׁה אוֹתָם לֵאמֹר: מִקֶּץ שִׁבְעֵי שָׁנִים, בְּמַעַד שְׁנַת הַשְּׁמִטָה, בַּחֹג הַסּוּכּוֹת – בְּבֹא כָל יִשְׂרָאֵל לְפָנֶיךָ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר – תִּקְרָא אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת, נֹגֵד כָּל יִשְׂרָאֵל, בְּאַזְנֵיהֶם.

הַקֹּהֶל אֶת־הָעָם – הָאֲנָשִׁים וְהַנְּשִׁים וְהַטָּף וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ – לִמְעַן יִשְׁמְעוּ וְלִמְעַן יִלְמְדוּ וְיִרְאוּ אֶת־ד' אֱלֹהֵיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת. וּבְנֵיהֶם, אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ – יִשְׁמְעוּ וְלִמְדוּ לִירְאָה אֶת־ד' אֱלֹהֵיכֶם כָּל־הַיָּמִים, אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל־הָאָדָמָה, אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְדִים אֶת־הִירְדֵּן שְׁמָה לְרֶשֶׁתָּהּ.²³

ריטואל חידוש "ברית סיני", במעמד פומבי של כל העם, בחג הסוכות שבסיום שנת השמיטה – מלמד על המכנה המשותף באתוס של "החג" ושל "השנה השביעית": על האדם מישראל להכיר במגבלות כוחו ועוצם ידו – בזמן שהוא מקיים את מצוות-השמיטה²⁴ – השבתת הארץ והשקֵפָה לאדוניה: שבת לד'.

דָּבָר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם: כִּי תִבְאוּ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם – וּשְׁבַתָּה הָאָרֶץ שְׁבַת־לִד'. שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךְ, וּשְׁשׁ שָׁנִים תִּזְמַר כְּרֶמֶךְ – וְאַסַּפְתָּ אֶת־תְּבוּאָתָהּ – וּבִשְׁנַת הַשְּׁבִיעִית שְׁבַת־שְׁבַתוֹן יִהְיֶה לְאֹרֶץ, שְׁבַת־לִד', שָׂדֶךְ לֹא תִזְרַע, וְכְרֶמֶךְ לֹא תִזְמַר. שְׁנַת שְׁבַתוֹן יִהְיֶה לְאֹרֶץ ...²⁵

מעמד "הקהל"²⁶ – התכנסות העם לחידוש הברית עם אלוהיו, בשמחה ובתפילה, בחג-הסוכות דווקא – נזכר במקרא באירועים, הקשורים בהקמת המקום המקודש, עם הגעת הנאספים אל

22. דברים ו 1-25.

23. דברים לא 10-13.

24. ראו שמות כג 10-15 – שמיטת קרקעות; דברים טו 1-11 – שמיטת כספים.

25. ויקרא כה 2-7.

26. ראו י' תבואה, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד², ירושלים תשנ"ז, עמ' 208-211. תיאור קיום המצווה במעמד המלך, כדעת חז"ל, מובא במשנה סוטה ז, ח.

המנוחה ואל הנחלה.²⁷ בכך מתאוששת השערתנו, כי חג-הסוכות בריטואל הכפול של נטילת-הלולב והקמת-הסוכה – משמר את האתוס של השמחה על ההתנחלות בארץ הטובה – עם החרדה-התפילה להגשמת הייעוד של ממלכת-כהנים וגוי קדוש.²⁸

נמצא, שהסיפור, העומד מאחרי הריטואל (והאתוס הכפול הנגזר ממנו) – מגולל את סיפור המסה של העם במדבר ואת ד', ואת אשר עשו בני-ישראל את הרע בעיני ד' כל תקופת השופטים – ועד מלך המלך, שלמה, אשר נתן מנוחה לעמו ישראל – כמבואר בהמשך.

לסיכום, נראה לנו, כי חג ד' – החג – חג-הסוכות – בריטואל שנתי (מימים ימימה) של שמחה (על דרך הקריאה בתורה או בתפילה חגיגית), מציין בלקיחת ארבעת המינים – את האתוס של האמונה בחסדי-שמים (מתן-הגשמים ועצירתם), ובישיבה בסוכה – את השגחת-האל (הברית עם עמו הנבחר) – כפי שמתוארים הדברים בסיפור ההליכה במדבר הנורא ובתהליך ההתנחלות בארץ המובטחת.

מכאן ואילך נצא למסע בספרות המקראית, כשאנו מבקשים 'לגלות' את האירועים, המשקפים, לדעתנו, את הסיפור ואת האתוס של חג הסוכות – החג – לפי האופן שהצענו.

המעמד בהר-עיבל בימי יהושע – בחג

האירוע הראשון, הנראה כמאשש את הצעתנו, מובא כבר בספר יהושע – עם הכניסה לארץ המובטחת. תחילה: לאחר מעבר בני ישראל את הירדן – משנרפאו ממעשה המילה – נחוג חג הפסח בגלגל: כל העם במקום אחד:²⁹

ויחנו בני ישראל בגלגל – ויעשו את הפסח בארבעה עשר יום לחדש, בערב, בערבות יריחו. ויאכלו מעבור-הארץ, ממחרת-הפסח, מצות וקלוי בעצם היום הזה, וישבת המן ממחרת-הפסח-באכלם מעבור הארץ, ולא היה עוד לבני ישראל מן, ויאכלו מתבואת ארץ כנען בשנה ההיא.³⁰

בהמשך מגולל ספר יהושע את סיפור המלחמה לכיבוש יריחו והעיר עי על הדרך המובילה אל גב-ההר. קשה להעריך, כמה זמן עבר עד מועד המלחמה בברית מלכי הדרום (בעקבות פרשת הגבעונים). אין אנו יודעים, בדיוק, אימתי אירע כינוס העם כולו בהר עיבל: האם לאחר

27. דברים יב, ט. ראו ליכט (לעיל הערה 13), עמ' 1040. ליכט מביא את השערת קראוס: בתקופת ראשית ההתנחלות היו שבטי-ישראל הנוודים למחצה עורכים פעם אחת בשנה כינוס של שוכני אוהלים כדי לחדש את בריתם עם ה', והמסורות על יציאת מצרים ומתן-תורה הן זכר לכינוס זה. הכתוב הנידון (ויקרא כג 43-45) מלמד שכינוס זה נערך בסתו, והוא חג-הסוכות המקורי. וראו Z. Masha, 'Wilderness Wandering', *Biblical Archaeology Review*, 34, 4 (2008), pp. 32-39.

וראו ר' אלעזר מגרמייז, ספר הרוקח, הלכות סוכה: וזהו, כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, כשצרו על האומות. וכל זמן שלא כבשו וקלקו, קורא יציאת מצרים – למען ידעו דורותיכם, שהקב"ה הוציאם ממצרים, וכשצרו על הערים של המלכים, ישבו בסוכות עד שכבשו... כמו שכתוב: הארון וישראל ויהודה יושבים בסוכות (שמו"ב יא 11).

28. ראו ישעיה ב 2-4: והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ד' ... ונהרו אליו כל הגוים ... כי מציון תצא תורה, ודבר ד' – מירושלם. וראו זכריה יד 16-17. ראו הערה 19 לעיל: הגוים עולים בחג הסוכות להר-ד' בירושלים, ומכאן – היסוד האוניברסלי של החג במסורת-חז"ל.

29. ציון דברים זה – כל העם במקום אחד – ישמש אותנו בביאורנו לכתוב המוקשה בנחמיה ח 17: ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סוכות, וישבו בסוכות, כי לא עשו מימי ישוע בן-נון כן בני ישראל עד היום ההוא...

30. יהושע ה 10-12.

המלחמה הנמשכת בדרום או לאחר המלחמה עם ברית מלכי הצפון?³¹

נראה לנו לשער, כי המלחמות עם מלכי כנען נסתיימו בסוף הקיץ. לפיכך, סביר להניח, שהכנס בהר עיבל והטקס נערכו, בסמוך, עם בוא הסתיו – מועדו של "החג" – העומד בסימן השמחה וחיידוש הברית, כפי שביארנו לעיל.

זאת – ועוד: מקום הכינוס והטקס בהר עיבל, כפי שהדברים מבוארים בחלק הראשון של ספר דברים –³² אמור היה להיות על הדרך, העולה מן הירדן אל עבר גב-ההר – לא רחוק מן המחנה בגלגל, מקום ריכוזו של העם באותה שעה, כדברי הכתוב: **וישב יהושע וכל ישראל עמו אל המחנה, הגלגל**.³³

פרטי הטקס מבוארים בחלק האחרון של ספר דברים:

ויצו משה וזקני ישראל את העם לאמר: שִׁמְרוּ אֶת כָּל הַמִּצְוָה (=עשרת הדברים), אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם. וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעֲבִירוּ אֶת הַיַּרְדֵּן ... וְהִקְמַתְּ לָךְ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת, וְשִׁדְּתָה אֹתָם בְּשִׁיד, וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת פֶּעַרְפֶּרְךָ ... וְהָיָה בַּעֲבֹרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תִּקְיְמוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה ... בַּהֵר עֵיבֵל ... וּבְנִית שָׁם מִזְבֵּחַ לַד' אֱלֹהֵיכֶם ... וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאִכְלַתְּ שָׁם, וְשִׁמַּחְתָּ לַפָּנִי ד' אֱלֹהֵיכֶם ...

ויצו משה את העם ביום ההוא לאמר: אלה יעמדו לברך את העם על הר-גריזים בעברכם את הירדן: שמעון ולוי ויהודה ויששכר ויוסף ובנימין; ואלה יעמדו על הקללה בהר-עיבל: ראובן, גד ואשר וזבולן, דן ונפתלי. וענו הלויים ואמרו אל כל איש ישראל קול רם...³⁴

כתיבת דברי התורה על האבנים, קריאתם בציבור וטקס הברכה והקללה – כרוכים בכריתת ברית, וכמו בטקס הברית לרגלי הר סיני (שמות כד 5) – הרי גם במסגרת הטקס בהר-עיבל הועלו עולות ושלמים³⁵ – לקיים את האמור בספר דברים (כמודגש לעיל): **ושמחת לפני ד' אלהיך**.

ואכן התיאור בספר יהושע מסתמך כולו על הצו למשה, המובא בספר דברים:

31. יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ה, א, יט, עמ' 68-70) קובע את זמן הטקס בסוף מלחמות הכיבוש.

32. דברים יא 29-30: והיה כי יביאך ד' אלהיך אל הארץ, אשר אתה בא שמה לרשתה – ונתתה את הברכה על הר גריזים, ואת הקללה – על הר עיבל. הלא המה בעבר הירדן, אחרי דרך מבוא השמש בארץ הכנעני הישב בערבה, מול הגלגל אצל אלונים מ'רה.

ראו נ' אררט, 'שני עיונים במקרא', י"ת רדאי, נ' אררט ונ' בן-בסט (עורכים), **לעשרת צביון**, חיפה תש"מ, עמ' ח-טז: הר גריזים והר עיבל, על פי כתובים אלה, נמצאים באשדות הר-אפרים, סמוך לקצה דרך-הכניסה לארץ כנען מן המזרח, הנמשכת ממקום מעבר-הירדן ליד הגלגל ומגיעת עד לגב-ההר באלוני-מורה ("מקום שכם" בבראשית יב 6) שבאזור העיר שכם; הם אינם איפוא סמוכים על-יד העיר – כזיהוי המקובל היום.

ואכן אבסביוס (אונומסטיקון 64, שורות 21-19; הרונימוס, שם, שורה 21-19) קובע את מקומם של הר-גריזים והר-עיבל בסמוך ליריחו. הר-עיבל מצויין בפסיפס, שנתגלה בכנסייה ביישוב רומי-ביזנטי "קסטרון מפעה" – צפונית-מערבית ליריחו.

מסתבר, כי אבסביוס מסתמך בכך על מסורת חז"ל בספרי על הכתוב הנ"ל בדברים יא (ועוד אצל חז"ל): "רבי אליעזר אומר: לא זה הר עיבל והר גריזים שבין הכותים, שנאמר 'הלא המה בעבר הירדן' – הסמוכים לירדן וגו'".

אם נניח, כי יהושע ובני-ישראל נכנסו לארץ-כנען במעבר אום-שורט, תזוהה חרבת-אל-עוג'ה א-תחתא עם גלגל (ראו מפה בנספח). הר גריזים והר עיבל יזוהו, אולי עם ערק-אל-מסטב – שני המצוקים הנמשכים שמעל עין-אל-עוג'ה – כעשרה ק"מ מן הגלגל – מקום, הנראה מתאים לטקס, המתואר ביהושע ח 35-30.

33. יהושע י 43.

34. דברים כז 1-8, 11-14.

35. ראו ש' אחיטוב, **יהושע** (מקרא לישראל), תל-אביב תשנ"ו, עמ' 141.

אז יבנה יהושע מזבח לד', אלהי-ישראל, בהר-עיבל, כאשר צוה משה, עבד ד', את בני ישראל – ככתוב בספר תורת משה: מזבח אבנים שלמות ... ויעלו עליו עלות לד' ויזבחו שלמים ויכתב (יְהוֹשֻׁעַ) שם על האבנים (האחרות) את משנה תורת משה, אשר כתב לפני בני ישראל. וכל ישראל וזקניו ושטרים ושפטים עמדים מזה ומזה ... חציו אל מול הר גריזים, וְהַחֲצִי אֶל מֹל הָר עֵיבֵל ... ואחרי-כן קרא את כל דברי התורה, הברכה והקללה, ככל הכתוב בספר-התורה. לא היה דבר מכל אשר צוה משה, אשר לא קרא יהושע נגד כל קהל ישראל והנשים והטף והגר ההלך בקרבם.³⁶

המספר חוזר ומדגיש: טקס הברית – הכולל זביחת-שלמים (השמחה העממית) ולאחר-מכן קריאת הברכה והקללה (החיל והרעדה) – הקיף את כל קהל ישראל, כולל הנשים, הטף ואף הגרים. תופעה זו, ראינו לעיל, מאפיינת את עצרת-ההתכנסות העממית בחג-הסוכות דווקא.

חג-ד' בשילה בתקופת השופטים

ניתן להניח, כי חג-ד',³⁷ במקום אשר יבחר, נחוג בבית-האלהים בשילה,³⁸ העיר שבלב הארץ המובטחת. החג התבטא – בהבאת זבחי השלמים (לציון השמחה בעת האסיף) בצירוף תשלום הנדרים (התודה לאל – על התממשות התפילה לחסדו). זאת – במסגרת הריטואל של "העלייה לרגל" (בלשון חז"ל) – מימים ימימה – בהתכנס המוני החוגגים במקום המקודש (כמבואר להלן בסיפור אלקנה וחנה). אולי מוצאים אנו הד קלוש לחג ד' זה כבר בשולי סיפור "פילגש בגבעה" – לאחר והעם נחם לבנימן, כי עשה ד' פרץ בשבטי-ישראל.³⁹ הפתרון, שמציעים זקני-העדה:

ויאמרו (=החליטו): הנה חג ד' בשלו מימים ימימה, אשר מצפונה לבית אל ... ויצו את בני בנימן לאמר: לכו וארבתם בכרמים. וראיתם, והנה יצאו בני-שילו לחול במחלות, ויצאתם מן הכרמים, וחטפתם לכם איש – אשתו מבנות שילו, והלכתם ארץ בנימן.⁴⁰

ניתן לשער, כי חג-ד' בשלו, לא היה אלא חג-האסיף, החג, חג-הסוכות.⁴¹ נראה לנו לשער, שְׁאֵל בית-האלהים בשילה – עלה אלקנה לרגל, בחג-ד',⁴² אף שאין הכתוב אומר זאת במפורש:

-
36. יהושע ח 30-35.
 37. החג הוא חג הסוכות, כפי שראינו לעיל. וראו גם מל"א ח 2, 65; (ראו רד"ק!) ; מל"א יב 32; יחזקאל מה 23; נחמיה ח 14; ואולי ישעיה ל 29.
 38. שופטים יח 31.
 39. שופטים כא 15.
 40. שופטים כא 19-21.
 41. ראו על-אתר י' אמית, שופטים (מקרא לישראל), ירושלים תשכ"ט, עמ' 314: לאיזה חג מתכוון הכתוב? יוסף בן-מתתיהו קשר אותו בעליית אלקנה לשילה מדי שנה בשנה (שמ"א א 3) וראה בו אחד משלוש רגלים. (קדמוניות, ה, ב, יב). רד"ק: "ואפשר מפסח לפסח היה או מסכות לסכות, שהיה זה זמן שמחה, או ביום הכפורים ...". וראו הערה 42 בסמוך.
 42. ראו ש' בר-אפרת, שמואל א' (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ו, עמ' 50: אולי עלה אלקנה לשילה כל שנה בחג המזכר בשופ' כא 19, שהוא, קרוב לוודאי, חג האסיף.

ועלה האיש ההוא מעירו, מימים ימימה, להשתחוות ולזבח לד' צבאות בשלה ... ויהי היום ויזבח אלקנה ונתן לפננה אשתו ... ולחנה יתן מנה אחת אפים (=גם-כן), וכן יעשה שנה בשנה מדי עלתה בבית ד' ...
ויהי לתקפות-הימים ותהר חנה ותלד בן ... ויעל האיש, אלקנה, וכל ביתו לזבח לד' את זבח-הימים ואת נדרו.⁴³

הביטוי לתקפות-הימים⁴⁴ – המקביל לביטוי וחג-האסיף, תקופת השנה – מלמד, כי עליית אלקנה – בחג הסוכות הייתה, ובעלייתו זו הביא את זבח הימים (שלמי-החג) ואת נדרו – לכבוד הולדת בנו. אלקנה, הפעם, יכול היה לשמח שמחה מלאה, כי תפילת-חנה בחג-הסוכות אשתקד – נענתה.

חג ד' בחנוכת המקדש בימי שלמה

אין אנו יודעים באיזה מועד העלה דוד וכל העם אשר אתו את ארון-האלהים⁴⁵ אל האוהל שהקים בירושלים. בחגיגה שערך לכבודו מסופר: ויעל דוד עלות לפני ד' ושלמים, ויכל דוד מהעלות העולה והשלמים ויבדך את העם בשם ד' צבאות – כבמעמד "הקהל". וכדי לשמח את העם – ויחלק לכל העם לכל המון ישראל למאיש ועד אשה – לאיש (=ראש משפחה) חלת-לחם אחת ואשפר (=ואיש פר) אחד ואשישה (=ואיש שה) אחת.⁴⁶

דוד מבקש לבנות את בית-המקדש,⁴⁷ אך הדבר לא ניתן לו – בהיותו איש-מלחמות.⁴⁸ המשימה הוטלה על שלמה, בנו, אשר הביא את עם ישראל אל המנוחה ואל הנחלה⁴⁹ – כמבואר להלן:⁵⁰

ותשלם כל המלאכה, אשר עשה המלך, שלמה, בית ד' ויבא שלמה את קדשי דוד, אביו, את הכסף ואת הזהב ואת הכלים נתן באצרות בית ד'. אז יקהל שלמה את כל ראשי-המטות, נשיאי-האבות לבני-ישראל, אל המלך שלמה, ירושלם, להעלות את ארון ברית ד' מעיר דוד, היא ציון.⁵¹

ויקהלו אל המלך, שלמה כל איש ישראל בירח האתנים, בחל, הוא החדש השביעי. ויבאו כל זקני ישראל ... והמלך, שלמה, וכל עדת-ישראל, הנועדים עליו אתו לפני

43. שמ"א א 3-21.

44. לתקופת הימים גם כאן, ביחיד, יש ו' לסימן הרבים, מצוי בתרגום השבעים, בשו"ט ובולגט; וכך מסתבר לפי שלוש ההיקרויות הנוספות במקרא: שמות לד 22: וחג האסיף תקופת השנה; דהיי"ב כד 23: לתקופת השנה; תהלים יט 7: ותקופתו על קצותם.

45. שמ"ב ו 2.

46. שם 18-19.

47. שם 0 פרק ז.

48. דהיי"א כח 2-3. והש' שם כב 7-8.

49. על פי דברים יב 9-12: כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה ... (אך כאשר) ועברתם את הירדן ... והגיתם לכם מכל א' ב'יכם מסביב וישבתם בטח – והיה המקום אשר יבחר ... שמה תביאו ... עול' תיכם וזבחיכם ... וכל מבחר נדריכם ... ושמחתם לפני ד' אלהיכם, אתם ובניכם ובנ' תיכם ועבדיכם ואמה' תיכם ...

50. ראו מל"א ח 56: ברוך ד', אשר נתן מנוחה לעמו, ישראל, ככל אשר דבר, לא נפל דבר אחד מכל דברו הטוב אשר דבר ביד משה עבדו.

51. מל"א ז 51 - ח 1 ובמקביל (דהיי"ב ה 1-2): בית האלהים במקום בית ד'.

הארון, מזבחים צאן ובקר אשר לא יספרו ולא, ימנו מרב.⁵²

שלמה, המלך, בחר לקיים את חנוכת בית-ד', (במעמד) כל איש ישראל דווקא בחג משום שחג-הסוכות, כפי ששיערנו, אמור לבטא 'בְּהִקְהָלִי' (לאומי) ו'בשמחה' (זבחים) את הסיפור המכונן של משה ומסע של ההתנחלות בארץ, אחר היציאה מעבדות מצרים.

שלמה רואה, בתפילתו בסמוך, כיצד בניין בית ד' בירושלים – כאשר דברת ביד משה, עבדך, בהוציאך את אבותינו ממצרים⁵³ – מסיים את 'הסיפור'. אכן הגענו כדברי משה: אל המנוחה ואל הנחלה ... והניח לכם מכל איביכם מסביב וישבתם בטח – והיה המקום, אשר יבחר ד' אלהיכם בו לשכן שמו שם, שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם ... ושמחתם לפני ד' אלהיכם.⁵⁴ העיר ירושלים נבחרה להיות משכן-ד' – כשם שדוד נבחר להיות משיח-ד':

אז אמר שלמה: ד' אמר לשכן בערפל.⁵⁵ [ואני]⁵⁷ בָּנָה בְּנִיתִי בֵּית-זָבֵל לך, מִכּוֹן לִשְׁבֹתְךָ עוֹלָמִים. ויִסֵּב הַמֶּלֶךְ אֶת פָּנָיו ויִבְרַךְ אֶת כָּל קֵהֶל יִשְׂרָאֵל, וְכָל קֵהֶל יִשְׂרָאֵל עָמָד. ויאמר: ברוך ד', אלהי-ישראל, אשר דבר בפיו את דוד אבי ובידו מלא לאמר: מן היום, אשר הוצאתי את עמי, את ישראל, ממצרים, לא בחרתי בעיר, מכל שבטי ישראל לבנות בית להיות שמי שם [ולא בחרתי באיש להיות נגיד על עמי ישראל, ואבחר בירושלם להיות שמי שם],⁵⁸ ואבחר בדוד להיות (מלך) על עמי, ישראל. ויהי עם לבב דוד אבי לבנות בית לשם ד', אלהי ישראל... ואקם תחת דויד, אבי... ואבנה הבית לשם ד', אלהי ישראל. וְאֶשֶׂם שֵׁם מְקוֹם לְאֵרוֹן, אֲשֶׁר שָׁם (נָתַן מֹשֶׁה אֶת שְׁנֵי לְחֹת) בְּרִית ד', אֲשֶׁר כָּרַת עִם אֲבוֹתֵינוּ בְּהוֹצִיאוֹ אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם.⁵⁹

שלמה חוזר ומדגיש בדבריו את זיקת בניית בית המקדש במקום אשר יבחר ד' לאל, המוציא את עמו מארץ-מצרים – הלוא הוא הוא הסיפור המכונן של חג-הסוכות, אתוס היציאה מעבדות לחירות לאומית, כפי ששיערנו לעיל. מחבר ספר מלכים⁶⁰ ממשיך, בנאום שלפנינו, את 'סיפור' החג, מתוך ביטחון, שהאל שומר-הברית, בעתיד, ישיב את שבות עמו לארצו. זאת – תוך שהוא מציין את הפונקציה, שממלא המקדש כבית-תפילה: לפרט – בכישלונו, ולכלל – באסון, שיבוא על האומה במלחמה, או ברעב, שיפקוד את הארץ.

ויאמר: ד', אלהי ישראל, אין כמוך אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת – שִׁמְרֵה הַבְּרִית וְהַחֲסֵד לְעַבְדֶּיךָ, הַהֹלְכִים לִפְנֵיךָ בְּכָל לֵב... ושמעת אל תְּחִנָּת עַבְדְּךָ וְעַמְּךָ

52. מל"א ח 2-5 ובמקביל דה"ב ה 3-6 מושמט הביטוי הארכאי בירה-האיתנים, ובמקום וישאו הכהנים – וישאו הלויים. אפשר שהיה במקור: הכהנים – הלויים.

53. להלן מל"א ח 53, 56.

54. דברים יב 9-14.

55. ראו לעיל ח 1, אז יקהל שלמה... ולהלן ח 64, ביום ההוא קדש המלך.

56. לכתחילה הרעיון האלוהי-המונותאיסטי היה, כאמור, לאחר מעמד הר-סיני (שמות כ 21) מזבח אדמה תעשה לי ... בכל המקום, אשר אזכיר את שמי, אבוא אליך וברכתיך; וכמעשה האבות בארץ כנען (בראשית יב 8 ועוד): ויבן שם מזבח לד' ויקרא בשם ד'.

57. עפ"י המקבילה בדה"ב ו 2.

58. השלמנו עפ"י המקבילה שם, ו 5-6. דילוג המעתיק מן: להיות שמי שם הראשון אל שלאחריו.

59. מל"א ח 12-21. במקביל בדבה"ב ו 11-11, חסר בסיום: בהוציא אתם מארץ מצרים, ביטוי, שהיה חשוב למחבר ספר מלכים, ומשום-מה מיותר למחבר ספר דברי-הימים שמתקופת הבית השני. מחבר ספר מלכים (שמלפני הצהרת כורש) נותן בפי שלמה, בתפילתו בהמשך את התוחלת (ח 34): וְהָשִׁבָה יְהוָה אֶל הָאֲדָמָה, אֲשֶׁר נָתַתְּ לָאֲבוֹתָם. במקביל (ו 26) אשר נתתה להם ולאב תיהם.

60. ספר מלכים נתחבר, כמסתבר, בבבל, טרם הצהרת-כורש. השוו סיום מל"ב כה 27-30 אל סיום דה"ב לו 22-23. הנאום משקף את אמונת הסופר-הכותב, בן-הנביאים, בשיבת-ציון בקרוב.

ישראל, אשר יתפללו אל המקום הזה ... את אשר יחטא איש לרעהו ונשא⁶¹ בו אֵלָה לְהַאֲלֹתוֹ ... בהנגף עמך, ישראל, לפני אויב, (כ)אשר יחטאו לך – ושבּוּ אֵלֶיךָ ... והתפללו ... וְהִשְׁבַּתְם אֶל הָאֲדָמָה, אשר נתת לאבותם.

בהעצר שמים ולא יהיה מטר ... והתפללו אל המקום הזה ... ונתת מטר על ארצך, אשר נתת לעמך לנחלה.

רעב כי יהיה בארץ, דָּבָר ... כל נגע, כל מחלה. כל תפלה, כל תְּחִנָּה, אשר תהיה לכל אדם, לכל עמך, ישראל ... כי אתה ידעת לבדך את לבב כל בני האדם. למען יִקְאוּךָ כל הימים, אשר הם חיים על פני האדמה, אשר נתת לאבותינו.

וגם אל הנכרי, אשר לא מעמך ישראל הוא, ובא מארץ רחוקה למען שמך ... והתפלל אל הבית הזה – אתה תשמע ... למען ידעו כל עמי הארץ את שמך ...

כי יצא עמך למלחמה על איבו⁶² ... כי יחטאו לך, כי אין אדם, אשר לא יחטא, ואנפת בם ונתתם לפני אויב – וְשָׂבוּם שְׂבִיָּהֶם אֶל אֶרֶץ הָאוֹיֵב, רחוקה או קרובה ... ושבּוּ אֵלֶיךָ בכל לבבם ובכל נפשם ... וסלחת לעמך ... ונתתם לרחמים לפני שְׂבִיָּהֶם – ורחמים, כי עמך ונחלתך הם, אשר הוצאת ממצרים מתוך כור-הברזל.⁶³

להיות ענייך פְּתֻחֹת אל תְּחִנָּת עבדך ואל תְּחִנָּת עמך, ישראל ... כי אתה הבדלתם לך לנחלה מכל עמי הארץ, כאשר דברת ביד משה עבדך בְּהוֹצִיאֶךָ אֶת אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם אֲדֹנִי (אלוקים).⁶⁴

נמצא, שנאום שלמה, בהמשכו – מוסיף על האתוס הלאומי: אשר נתן מנוחה לעמו, ישראל (כמודגש בסיום הנאום להלן) – את האתוס האוניברסלי (המובא בדברי הנביאים):⁶⁵ המקום, אשר יבחר נועד לכל האדם ... הנכרי ... כל עמי הארץ.

ויהי ככלות שלמה להתפלל אל ד' את כל התְּפִלָּה והתְּחִנָּה הזאת⁶⁶ – קם מלפני מזבח-ד' ... ויעמד ויברך את כל קהל-ישראל קול גדול לאמר: ברוך ד', אשר נתן מנוחה לעמו, ישראל, ככל אשר דבר ביד משה, עבדו ...⁶⁷ ויזבח שלמה את זבח השלמים ...

ויעש שלמה בעת ההיא את הַחֹל (הסוכות)⁶⁸ ... שבעת ימים ושבעת ימים (חנוכות

61. ראו נ' אררט, 'נושא במקרא שאינו אלא נושה', בית מקרא, יט (תשל"ד), עמ' 536-548.

62. במקביל, בדבה"ב י 34 – ברבים: א' יביו.

63. שני המשפטים האחרונים נעדרים מן המקביל בדה"ב.

64. מל"א ח 23-53. נעדר מן המקבילה בדה"ב ו, המביאה בהמשך את הכתובים (41-42). המקבילים לתהלים קלב 8-66: קומה ד' ... כהניך, ד' אלהים, ילבושו תשועה ... לפנינו הבלטת הכהונה, המתחזקת בראשית הבית השני. השמטת שם משה בדה"ב בניגוד למלכים – גם בקטע הבא: מל"א 55-61 – כמצויין בהמשך.

65. ראו ישעיה ב 4-1 = מיכה ד 5-1.

וראו את זיקת-הגוים, בחג-הסוכות, למקום אשר ייבחר בירושלים בזכריה יד 16-18: והיה כל הנותר מכל הגוים, הבאים אל ירושלים – ועלו מדי שנה בשנה להשתחות למלך, ד' צבאות, ולח'ג את חג-הסוכות וגו'. האתוס האוניברסלי של חג-הסוכות מצויין במסורת חז"ל לגבי החג: 70 פרים – כנגד 70 אומות-העולם.

66. במל"א נעדר הקטע המובא במקביל בדה"ב (ז 1-3), המתאר: והאש ירדה מהשמים ... ולא יכלו הכהנים לבוא אל בית ד'.

67. משה, כאמור, נעדר מן המקבילה בדה"ב.

68. במקביל (ז 8): ויעש שלמה את החג בעת ההיא שבעת ימים.

המקדש,⁶⁹ לאחר-מכן) ארבעה עשר יום (סך הכל). ביום השמיני (וביום עשרים ושלושה לחדש השביעי)⁷⁰ שִׁלַח את העם.⁷¹

אחר החגיגה הכפולה (שבעת ימי חג הסוכות ושבעת ימי חנוכת המקדש) שב אלהים ומתגלה לשלמה. בדבריו (המאזכרים את האמור בנאום משה)⁷² ישנה אזהרה מפני הגלות: אֶשְׁלַח מַעַל פְּנֵי⁷³ – והיה ישראל למשל ולשנינה בכל העמים ... ואמרו: על מה עשה ד' ככה לארץ הזאת ולבית הזה...⁷⁴

אין כל אזכור לשיבת ציון, משום שאין מחבר ספר מלכים יודע דבר על אודותיה.

חג ד' בתקופת שיבת ציון

שיבת-ציון הראשונה עם הצהרת-כורש (538 לפה"ס), בהנהגת ששבצר – לא הספיקה אלא להניח יסודות לבית-האלהים אשר בירושלים.⁷⁵ אימתי אירע הדבר – לא נמסר במקורותינו,⁷⁶ אולם בעת שיבת ציון השנייה (אפשר עוד באחרית ימי כורש),⁷⁷ לאחר שנתיישבו בעריהם:⁷⁸

וַיָּגַע (ראש) החדש השביעי,⁷⁹ ובני ישראל בערים, וַיֵּאָסְפוּ הָעָם כְּאִישׁ אֶחָד אֶל יְרוּשָׁלַם. וַיִּקֶם יְשׁוּעַ בֶּן-יוֹצָדָק וְאֶחָיו הַכֹּהֲנִים וְזִרְבָבֶל בֶּן-שָׁלְתַיָּאל וְאַחֲיוֹ, וַיִּבְנוּ אֶת מִזְבֵּחַ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לְהַעֲלוֹת עָלָיו עֹלוֹת, כַּכְתוּב בַּתּוֹרָה-מִשֵּׁה אִישׁ-הָאֱלֹהִים. וַיְכִינוּ הַמִּזְבֵּחַ עַל מְכוֹנָתוֹ (=מכונו, מקומו), (אף) כִּי בְּאִימָה עָלִיהֶם מַעֲמֵי-הָאֲרָצוֹת – וַיַּעֲלוּ עָלָיו עֹלוֹת לַד', עֹלוֹת לְבִקָר וְלַעֲרֹב. וַיַּעֲשׂוּ אֶת חֹג הַסֻּכּוֹת כַּכְתוּב, וְעֹלוֹת יוֹם בְּיוֹם בְּמִסְפָּר, כְּמִשְׁפַּט דְּבַר-יוֹם בְּיוֹמוֹ. וְאַחֲרֵי-כֵן עָלָה תַמִּיד, וְלֶחֶדָּשִׁים (=ולראשי-החודשים), וְלִכָּל מוֹעֲדֵי-ד' הַמִּקְדָּשִׁים, וְלִכָּל מַתְנַדָּב נִדְבָה לַד'. מִיּוֹם אֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַחֹלּוּ לְהַעֲלוֹת עֹלוֹת לַד', (אף-על-פי) וְהֵיכַל ד' לֹא יִסָּד.

לא באקראי חנכו שבי-ציון, כולם כאיש אחד, את המזבח – בדיוק במקום שהיה ניצב בימי הבית הראשון – ובחג הסוכות דווקא. בדומה לשלמה, כפי שראינו, ביקשו לציין בריטואל של

69. במקביל שובש סדר הדברים (ז 9): כי חנכת המזבח עשו שבעת ימים והחג (אינו במקביל במל"ב) שבעת ימים.
70. זוהי הגרסה, המבארת, בדהי"ב (ז 10). לפיה, אכן, סוכות נחוג בימים טו-כא בתשרי וחנוכת-המזבח, לאחריו – בימים כב-כז לחודש. אם נקדים את חנוכת המזבח לחג הסוכות (כמו בדהי"ב), יחול יום-כיפור בשמחת החנוכה...
71. מל"א ח 54-66.
72. ראו דברים כח 37; כט 23.
73. במקביל בדהי"ב: אשליך מעל פני.
74. מל"א ט 7-8.
75. עזרא ה 16 (בארמית).
76. 'ספר עזרא' המקראי; 'ספר עזרא' החיצוני' בתרגום השבעים (בכתב-יד אחד מכונה דברי הימים ג); 'ספר אחד עשר' אצל יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, תרגם א' שליט, ירושלים תשכ"ג.
- על 'ספר דברי הימים המקראי', שהיה בשימוש יוסף בן-מתתיהו (יוספוס פלביוס) – ראו נ' אררט, 'עזרא ופועלו במקורת המקראיים והבתר-מקראיים', בית מקרא, יז (תשל"ב), עמ' 492-451.
77. ראו עזרא ג 7; עזרא החיצוני (=דברי הימים המקראי) ה 2 (העלייה – בתמיכת דריוש, השר – לא המלך), ה 70.
- וראו דניאל ט 21-27. לפרשנות הקטע, המתייחס לשיבת ציון הראשונה והשנייה – ראו נ' אררט, "'שבע-שנים' כציון ארכאי לשנת-ירח במקרא', בית מקרא, כ (תשל"ה), עמ' 553-545.
78. עזרא ב' 70 - ג', 5; עזרא-החיצוני ה' 45-52; קדמוניות היהודים, יא, ד, א (77-75).
79. כמצוי במקרא: החדש = ראש-חודש, וראו להלן פסוק 6: מיום אחד לחדש השביעי החלו להעלות ע'לות לד'. ועיינו מל"ב ד 23.

שנתון "mle" – תש"ע – כרך ט"ו

חג-הסוכות, החג, את האתוס של: **וכל הבאים מהשבי (מצרים) מגיעים אל המנוחה ואל הנחלה, ירושלים – כאמור להלן.**

ושוב, מתוך רצון להידמות למעשיו של שלמה המלך: **בחדש זו הוא החדש השני ... ויבן הבית לד',⁸⁰ – בתאריך זה מתחילים שבי-ציון את מלאכת בית ד':⁸¹**

ויתנו כסף לחצבים וְלַחֲרָשִׁים וּמֵאֵכֶל וּמִשְׁתֵּה לַצִּדְנִים וְלַצָּרִים לְהַבִּיא עֲצֵי אֲרָזִים מִן הַלְּבָנוֹן אֶל יָם יָפוֹא (בְּדוֹמָה לְמַעֲשֵׂה שְׁלֹמֹה)⁸² – כְּרִשְׁיוֹן כּוֹרֶשׁ, מֶלֶךְ-פָּרֶס, עָלִיהֶם (בְּסוֹף יָמָיו).⁸³ וּבִשְׁנֵה הַשְּׁנִית לְבּוֹאֵם אֶל בֵּית-הָאֱלֹהִים לִירוּשָׁלַם, בַּחֲדָשׁ הַשְּׁנִי, הַחֹלּוּ זָרְבָבֶל בֶּן-שָׁאֲלִיטָאֵל וִישׁוּעַ בֶּן-יוֹצָדָק וְשָׂאֵר אַחֵיהֶם הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם – וְכָל הַבָּאִים מִהַשְּׁבִי (אֶל) יְרוּשָׁלַם⁸⁴ וַיַּעֲמִידוּ אֶת הַלְוִיִּם מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וּמַעֲלָה – לְנַחַח עַל מְלָאכַת בֵּית ד'.

מפני שטנת עמי הארצות נחנך בית האלהים רק בשנה הששית למלכות דריוש המלך (516 לפה"ס)⁸⁵

וַעֲבָדוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כֹּהֲנִיא וְלוֹיָא וְשָׂאֵר בְּנֵי גְלוּתָא חֲנֻכַּת בֵּית אֱלֹהֵא דְנָה בַּחֲדוּהָ. וְהַקְרִיבוּ ... וַצִּפְרִי עֲזִין לְחֻטָּאָה עַל כָּל יִשְׂרָאֵל תְּרִי עֶשֶׂר לַמִּנִּין שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל. וְהַקִּימוּ כֹהֲנִיא בְּפִלְגֻתָּהוֹן וְלוֹיָא בְּמַחֲלַקְתָּהוֹן עַל עֲבִידַת אֱלֹהֵא דִּי בִירוּשָׁלַם כְּכַתֵּב סֵפֶר מִשָּׁה.

הכתוב מדגיש את הרגשת 'כלל ישראל' של שבי-ציון – בהיותם נציגי שנים עשר שבטי ישראל, ולפיכך נמסר בהמשך (בעברית):

וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי-הַגּוֹלָה אֶת הַפֶּסַח בָּאַרְבַּעָה עֶשֶׂר לַחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן ... וַיַּעֲשׂוּ חַג-הַמִּצּוֹת שִׁבְעַת יָמִים בְּשִׂמְחָה....

ושוב, הדבר נעשה מתוך הליכה בעקבות יאשיהו, המלך, כמובא בדה"ב לה 1-18. וַיַּעֲשׂוּ יֹאשִׁיָהוּ בִירוּשָׁלַם פֶּסַח לְד' וַיִּשְׁחֲטוּ (אֶת) הַפֶּסַח בָּאַרְבַּעָה עֶשֶׂר לַחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן... וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל הַנִּמְצָאִים אֶת הַפֶּסַח בַּעַת הַהִיא וְאֶת חַג-הַמִּצּוֹת שִׁבְעַת יָמִים. וְלֹא נַעֲשֶׂה פֶסַח כְּמֹהוּ בִישְׂרָאֵל מִיָּמֵי שְׁמוּאֵל, הַנְּבִיא, וְכָל מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל לֹא עָשׂוּ כַפֶּסַח, אֲשֶׁר עָשָׂה יֹאשִׁיָהוּ וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְכָל יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל הַנִּמְצָא וְיוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם.

ההתלהבות מכינוס העם כולו בעת החג – אירוע, אשר לא נעשה כמוהו בישראל – חוזרת ונשנית בתיאור התכנסות כל העם כאיש אחד (עזרא ג 1) – ביום אחד לחדש השביעי⁸⁶ – לאספה, שקראה לחוג את חג הסוכות – בעקבות עלית עזרא מבבל בשנת שבע לארתחשסתא המלך (458 לפה"ס):

וַיָּשָׁבוּ הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְהַשּׁוֹעֲרִים וְהַמִּשְׁרָרִים וּמִן הָעָם וְהַנְּתִינִים וְכָל יִשְׂרָאֵל בְּעֲרִיהֶם. וַיַּגֵּעַ הַחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי, וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעֲרִיהֶם. וַיֵּאָסְפוּ כָל הָעָם כְּאִישׁ אֶחָד אֶל הָרְחוֹב

80. מל"א ו 1.

81. עזרא ג 7-8 = עזרא החיצון ה 53-55: ויסדו את היכל אלהים באחד לחדש השני לשנה השנית בבואם ליהודה וירושלים. ניסוח זה ברור יותר מן המקבילה בעזרא.

82. ראו דה"ב ב 15.

83. ראו לעיל הערה 77.

84. ראו התוספת, כאן, בעזרא החיצון (לעיל הערה 81).

85. עזרא ו 15-22.

86. נחמיה ח 1-2 = עזרא ג 1, עליית זרובבל.

(=הכיכר הרחבה) אשר לפני שער-המים...

ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל מאיש ועד אשה, וכל מבין לשמע, ביום אחד לחדש השביעי.⁸⁷

בהמשך – מסופר כיצד למחרת יום הזכרון:

וביום השני נאספו⁸⁸ ראשי-האבות לכל העם, הכהנים והלויים, אל עזרא הסופר, ולהשכיל (=כדי להשכיל וללמוד) אל (=את) דברי התורה. וימצאו כתוב בתורה אשר צוה ד' ביד משה, אשר יִשְׁבוּ בני ישראל בסכות, **בַּחֹל** בחדש השביעי... .

ויצאו העם ויביאו ויעשו להם סכות איש על גגו ובחצרותיהם ובחצרות בית האלהים וברחוב שער המים וברחוב שער אפרים – ויעשו כל הקהל, השבים מן הַשָּׁבִי, סכות. וישבו בסכות, כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן בני-ישראל, עד היום ההוא, ותהי שמחה גדולה מאד. ויקרא עזרא בספר תורת האלהים יום ביום, מן היום הראשון עד היום האחרון, ויעשו **חֹל** שבעת ימים, וביום השמיני – עצרת כמשפט (=כדין-תורה).

הציון (הפרובלמטי – המתמיה):⁸⁹ כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא (הדומה למה שמצינו לעיל בחגיגת-הפסח בימי יאשיהו)⁹⁰ מתבאר על יסוד השערתנו, בפתח המאמר, כי עם מעבר-הירדן בימי יהושע נחוג הפסח – כל שבטי ישראל כאיש אחד – בגלגל. עם תום המלחמה במלכי ארץ כנען, בסוף הקיץ, שוב נתכנס העם, כאיש אחד, בהר-עיבל הסמוך לגלגל, לשם חידוש הברית – במעמד "הקהל".

"מעמד-הקהל" – מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסכות⁹¹ – אולי נתקיים בימי עזרא למחרת-החג. זאת – מתוך הנחה, כי נחמיה ניצל את שנת-השמיטה – כדי לגבש את כל העם על מנת להשלים את בניין-החומה.⁹² "מעמד-הקהל" זה – לשם 'חידוש הברית' – נתאפיין בכריתת-אמנה כמתואר בהמשך:⁹³

וביום עשרים וארבעה לחדש הזה נאספו בני ישראל בצום ובשקים וַאֲדָמָה עליהם. וַיָּבִדְלוּ זרע ישראל מכל בני נכר, ויעמדו ויתודו על חטאתיהם ועונות אבותיהם. ויקומו על עמדם (=מקומם) ויקראו בספר תורת ד' אלהיהם כְּבָעִית הַיּוֹם, וְכָבָעִית מֵתוֹדִים ומשתחווים לד' אלהיהם.

87. נחמיה ז 72 - ח 2 מקביל מילולית, בפתיחה, אל עזרא ב 70 - ג 1.

במקבילה בעזרא החיצון האסיפה היתה ברחבה אשר לפני שער המקדש למזרח, ועזרא מכונה כהן גדול וסופר.

88. בקטע זה, בנחמיה ח 13 (ואילך), נקטע ספר עזרא החיצון (הוא ספר-דברי-הימים-המקורי).

89. ראו ערכין לב, ע"ב: ויעשו בני הגולה וכו' ותהי השמחה (נח' ח 16) אפשר בא דוד ולא עשה סוכות, עד שבא עזרא?

ראו פירוש מ' זר-כבוד, עזרא ונחמיה (דעת מקרא), ירושלים תש"מ, עמ' קח, על "מימי ישוע". ועל זה הערה 20 ג:

ועוד אפשר שדימה את החג לימי יהושע בן נון, כי גם כאן וגם שם הוחג החג על ידי 'כל העם כאיש אחד' (לעיל פסוק 1) ובמקום אחד אלא שכאן הוחג החג בירושלים ושם במחנה שבגלגל.

90. דהי"ב לה 18.

91. דברים לא 10-13.

92. ראו נחמיה ה 7-1: ותהי צעקת העם ונשיהם גדולה אל אחיהם היהודים ... וימלך לבי עלי ואריבה את הח'רים ואת הסגנים וא' מרה להם: משא (=משה) איש באחיו אתם נ' שאים (=נ' שים).

וראו נחמיה י 11-32: ובכל זאת אנחנו כ' רתים אמנה ... ובאים באלה ובשבועה ... ונט' ש את השנה השביעית ומשא (=משה) כל יד.

93. נחמיה ט 1-3.

בהמשך מופיע הווידוי המפורט,⁹⁴ הפותח ב**כריתת-הברית** עם אברהם, נמשך בתיאור חסדי האל במצרים, על הים ובמתן-תורה; עובר אל הורשת הארץ הטובה, ומפרט, וחוזר ומפרט, את **הנאצות הגדולות** שעשה העם – למן מעשה העגל ועד הפגיעה בנביאים השליחים, שהביאו לחורבן הארץ.

לקראת סיום הווידוי באה הצהרה, המבארת על שום מה מן הראוי, במעמד זה, לשוב ולכרות ברית (אמנה).⁹⁵

ואת (=אמנם) מלכינו, שרינו, כהנינו ואבתינו – לא עשו תורתך ולא הקשיבו אל מצותיך ולעֲזָוְתֶיךָ, אשר העידת בהם – והם (עצמאיים) במלכותם, ובטובך הרב, אשר נתת להם, ובארץ הרחבה והשמנה, אשר נתת לפניהם – לא עבדוך ולא שבו ממעלליהם הרעים.

הנה אנחנו היום (לעומתם) עבדים, והארץ, אשר נתתה לאבותינו לאכל את פריה ואת טובה – הנה אנחנו עֲבָדִים עליה – ותבואתה מְרֵבָה למלכים (זרים), אשר נתתה עלינו בחטאותינו, ועל גְּזֵיתֵנו מְשָׁלִים (פחותיהם), ובבהמתנו (עושים) כרצונם – ובצרה גדֹלָה אנחנו –

ובכל זאת אנחנו כֹּרְתִים אמנה וכתבים ועל החתום שרינו, לְוִיָּנו (=לוינו), כהנינו ... ושאר העם ... וכל הנבדל מעמי-הארצות ... מחזיקים על אחיהם אדיריהם, ובאים בְּאֵלָה ובשבועה ללכת בתורת-האלהים אשר נָתַןָּה ביד משה, עבד-האלהים ...

ההתחייבות של כורתי-האמנה בימי עזרא – תואמת את שאמורים לקבל על עצמם העוברים את הירדן במעמד הר גרזים והר עיבל:⁹⁶ **ושמרתם לעשות את כל החקים ואת המשפטים, אשר אנכי נתן לפניכם היום**. וזו אכן נתקיימה, בימי יהושע, במעמד הר עיבל⁹⁷ – מול הגלגל אצל אלוני מרה.⁹⁸

סיום

בזאת בא על סיומו מסענו בספרות המקראית, בעקבות **החג** – חג-הסוכות ושמיני-עצרת – מועד 'ההקהל' בתום שנת השמיטה. נמצאנו למדים, כי **החג** מבטא בריטואל שלו – בניית-הסוכה ונטילת-הלולב (בלשון חז"ל) – את אתוס השמחה על הזכות להתנחל בארץ המובטחת (בברית האל עם האבות) ועל האפשרות ליהנות מטובָה (זו המסומלת בארבעת המינים).⁹⁹ זאת – על יסוד הסיפור: על אודות חסדי-האל לעם בני-ישראל, במסעם במדבר, לקראת קיום הברית עמם, בארץ הטובה, עם הגיעם אל המנוחה ואל הנחלה.

94. בחמיה ט 4-33.

95. שם ט 34 - י 30.

96. דברים יא 29-32.

97. יהושע ח 30-35.

98. דברים יא 30.

99. ראו א' שביד, **ספר מחזור הזמנים**, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 102.

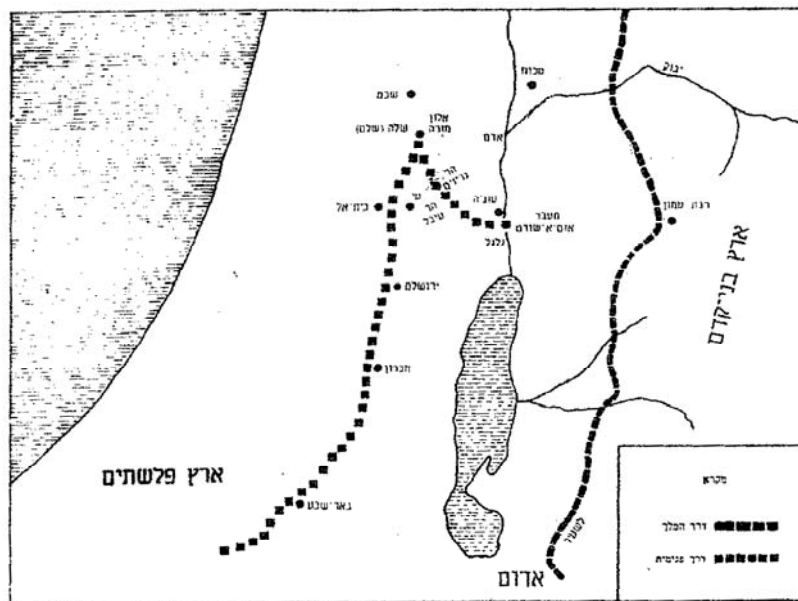
לשמחה על מתת-הארץ – נלווית השמחה על מתן-תורה, כפי שהיא באה לכלל ביטוי במעמד-ההקהל, בעצרת של חג-הסוכות שלאחר שנת השמיטה. הד-הדברים אולי מתגלה בחג 'שמחת תורה', שנצמד לשמיני-עצרת במסורת-חז"ל המאוחרת.¹⁰⁰

ולבסוף, מן הנכון לציין, כי יהודה המכבי – בטהרו את המקדש ובחנכו את המזבח – מצא לנכון לשמוח ולחגוג אירוע זה משך שמונה ימים – כאמור בחשמונאים א. לעומת זאת, בחשמונאים ב' מבואר: שמונה ימים אלו – כנגד ימי חג הסוכות (ושמיני עצרת):

שמונה ימים חגגו את חנכת המזבח והקריבו עולות בשמחה, זבחו זבח שלמים ותודה... יהודה ואחיו וכל קהל ישראל קבעו לחוג את ימי חנכת המזבח במועדם בכל שנה ושנה שמונה ימים מיום חמשה ועשרים לחדש כסלו בשמחה וששון.¹⁰¹

וביום, אשר חלל בו בית המקדש בידי הנכרים, ביום ההוא היה טהור המקדש, ביום עשרים וחמשה לחדש ההוא, הוא כסלו, חגגו בשמחה שמונה ימים כחג הסוכות – בזכרם, כי לפני זמן-מה בלו את [ימי] חג הסוכות בהרים ובמערות כדרך החיות. לכן במקלות מקשטים ובענפים, המצויים בעונה ההיא,¹⁰² ובתמרים הודו [לה'], אשר הצליח את דרכם לטהר את מקומו. וקבעו בפקודה ובגזרה על דעת כלם, לכל עם היהודים, לחג את הימים האלה בכל שנה.¹⁰³

נספח הר גריזים והר עיבל



100. ראו ב' וואהרמן, חגי ישראל ומועדיו, תל-אביב תשל"ז, עמ' 87 ועמ' 90 הערה 2.

101. הרטום, א"ש (מפרש), הספרים החיצוניים, חשמונאים, א, תל-אביב תשי"ט, פרק ד', נ-נט (עמ' 32-32).

102. פירוש הרטום: שאף על פי שרצו לחוג את החג באופן דומה לחג הסוכות, לא יכלו לקחת דווקא את ארבעת המינים, כי לא כולם היו מצויים בימי החורף.

103. הרטום (לעיל הערה 101), חשמונאים ב, פרק י', ה-ח.

תהילים כח 6-9 ב

המבנה הקדקודי

תקציר

מזמור כח הוא מזמור-תפילה של מי שנתון בסכנה ע"י אויביו הרשעים, שאינם מכירים באל (5).

המשורר מתפלל לאלוהיו, ולאחר שתפילתו נשמעת, הוא פוצח בשיר (שאוּלי הוּשַׁר בבית המקדש בקהל, ולכן – האני הפרטי), ההופך לשיר לאומי, המתאים לליטורגיה הישראלית.

לדעת חוקרים רבים, מורכב המזמור משניים או משלושה חלקים, שפס' 6-9 מהווים חלק נפרד.

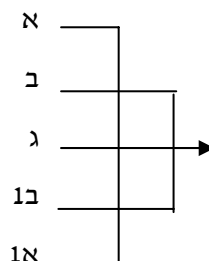
המבנה הקדקודי, המורכב מפסוקים אלה, מעיד, כי פסוקים אלה אכן מהווים בו יחידה אחת.

ההקבלה בין איברי המבנה היא מילולית, כאשר המילים המקבילות הן זהות: בְּרוּךְ – בְּרִיךְ, עֲזֵי-עֹז.

בשיא המבנה נמצא את הרעיון המרכזי: המשורר מודה לה'.

מוטיב 'הַלֵּל' זה מופיע אף בשיאם של שני מבנים נוספים במזמורי-תהילים: נו 4-5; עא 16-18.

המבנה הקדקודי הוא דגם מפותח של הכיזמוס. זהו מבנה כיאסטי משוכלל, רב-איברים, בעל קדקוד במרכזו, ושאר איבריו פרושים משני צדיו בהקבלה, בסדר הפוך: המחבר מסיים אפוא את דבריו במה שהתחיל, כדוגמת:



מילות מפתח: תפילה; מזמור; יחידה ספרותית; עוז; בְּרוּךְ.

דגם זה רווח בסיפורת המקראית¹ של נביאים ראשונים² וגם בשלל סוגות ספרותיות: שירה,³ נבואה,⁴ חוק ורשימת-יחס. הוא מתבטא גם בספרויות אחרות במזרח הקדום ובאגן הים התיכון.⁵ לדגם יש קריטריונים קבועים – בעיקר חזרה על ביטויים (במיוחד כאלה החוזרים רק בצלעות המקבילות, ולא בשאר איבריו של הדגם). רבים מן החוקרים שטיפלו בדגם – טיפולם לא היה שיטתי. הם בראו דוגמאות מדוגמאות שונות. לרוב גילו את הדגם ביחידות ספרותיות ארוכות, אשר חילקו אותן לאיברים מקבילים בשירות-לב, איברים, שכפו עליהם הגדרות, היצרות תקבולת מזויפת. מניתוח מדוקדק עולה, כי זיהוי מבנים קדקודיים חייב להיות מבוסס על הקבלת מילים זהות או ניגודיות וללא דילוגים.⁶

העיסוק במבנים קדקודיים הוא בתחום הסגנוני-ספרותי: המספר או המשורר המקראי⁷ נוקט דגם קדקודי, כאשר יש בו כדי לשרת את מטרותיו.

בדומה לסונטה – כך גם הדגם הקדקודי: מי שבוחר להשתעבד לו – עושה זאת רק משום שהוא הולם את כוונת-הדברים ורוחם. סופרים ומשוררים, שבחרו לעצב את דברי הדמויות ואת דברי המספר או המשורר בדפוסיו של דגם זה – עשו כן, כי לדעתם אין טוב מדגם זה – כדי לבטא את כוונת הדברים וטעמם.

מחקר המבנים הקדקודיים בנביאים ראשונים – מלמד, באילו תחומים במיוחד משרת הדגם את היוצר: צו – וביצוע; פעולה – ותוצאותיה; דברי-נויפה; בקשה – תפילה – הצעה. הדגם והכרת "ספר הדקדוק" שלו – מעשירים את ידיעותינו על אמנות-הרטוריקה שבמקרא.

הדגם הקדקודי מיוסד על תופעת החזרה (תופעה רווחת בספרות המזרח הקדום, וכן – בספרות-המקרא). בעלי הדגם נוקטים לרוב חזרה מגוונת (ולא חזרה מילולית), והקורא, המבחין בשינויים שבין הדברים לבין החזרה עליהם, יכול לעמוד על כוונת-הדברים ועל אופיין של הדמויות.

ממחקר המבנים הקדקודיים בנביאים ראשונים – עולה, שקדקוד המבנה אינו (בניגוד לצפוי) זהה תמיד עם שיאו הרעיוני: לעתים השיא הוא דווקא ברישא ובסיפא של המבנה, בעוד שנקודת התווך מנוצלת כדי להמחיש את המרחק הגדול – ברעיון ובהלך-רוחן של הדמויות – שעבר בין הפתיחה לסיום.⁸

1. בין שלל המחקרים בנושא נזכיר את הבאים: N.W. Lund, 'The Presence of Chiasmus in the O.T.', *AJSL*, 46 (1930), pp. 104-126; י"ת רדאי, 'על הכיאות בסיפור המקראי', **בית מקרא**, כ-כא (תשכ"ד), עמ' 72-48; י"ת רדאי, 'שמות פרק ב', י' הוכרמן, מ' להב וצ' צמריון (עורכים), **ספר יעקב גיל**, ירושלים תשל"ט, עמ' 245-241; J.P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, Assen 1975; עמ' 245-241; J.P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the books of Samuel*, Assen 1981-1993; R.L. Cohn, 'Form and Perspective in II Kings 5', *VT*, 33 (1983), pp. 171-184.
2. J.P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the books of Samuel*, Assen 1981-1993; R.L. Cohn, 'Form and Perspective in II Kings 5', *VT*, 33 (1983), pp. 171-184.
3. W.G.E. Watson, 'Chiastic Patterns in Biblical Hebrew Poetry', J.W. (ed.), *Chiasmus in Antiquity*, Hildesheim 1981, pp. 118-168.
4. ראו מ' וייס, פירוש על ספר עמוס, ירושלים תשנ"ב, עמ' 136, 140.
5. ראו נ' קלאוס, 'מבנים קדקודיים בנביאים ראשונים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד. וכן: N. Klaus, *Pivot Patterns in the Former Prophets* (JSOTS, 247), Sheffield 1999.
6. השוו: W.G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry* (JSOTS, 26), Sheffield 1984, p. 137; פ' פולק, **הסיפור במקרא**, ירושלים 1994, עמ' 218, 40.
7. ראו מבנה קדקודי במזמור יב 4, ב-5: ווטסון (לעיל הערה 3), עמ' 131; קלאוס, *Pivot* (לעיל הערה 5), עמ' 237-233.
8. השוו למשל: שמ"א ג' 17; מל"ב ה' 18; יט 15-19.

שנתון "מל" – תש"ע – כרך ט"ו

עוד עולה, כי תופעת "צמד-המילים", המופרת בעיקר משירת-המקרא, כאשר מילה אחת מופיעה בצלע הראשונה של הכתוב השירי, ובת-זוגה הקבועה מופיעה בצלע השנייה – רווחת גם בדגם הקדקודי: כאשר מופיעה מילה אחת של המבנה, תופיע בת-זוג באיבר המקביל לו.⁹ העולה מבדיקה זו מחזק את הרושם,¹⁰ שההבחנה בין שירה לפרוזה היא מלאכותית במידה רבה, וכי תחבולות ספרותיות הנהוגות בשירה, נוהגות באותה מידה גם בסיפורת המקראית.

במאמרנו ננתח את המבנה הקדקודי בתהלים כח 6-9.

מזמור כח הוא תפילה של מי שנתון בסכנה בגלל אויבים רשעים, הטומנים לו פח ומנסים ללכודו. אלה מוצגים – כמי שאינם מכירים באל (פס' 5), ככופרים. המתפלל מבקש מה', שיצילו וישלם לרשעים הבוגדים כגמולם. הדברים אמורים בלשון יחיד. אף כאן, כמו במזמורים אחרים, היחיד פונה אל האל במקדש (פס' 2), ולאחר שתפילתו נשמעת, הוא פוצח בשיר, שאף הוא, יש להניח, הושר במקדש,¹¹ אולי בקרב הקהל, כפי שעולה מהמלים: "הושיעה את-עמך, וברך את נחלתך" (פס' 9).

התפילה במזמור מלווה בשיר-תודה, לאחר שהתפילה נענתה. נקודת-המעבר מהתפילה אל השיר היא בפס' 6 (שם נפתח המבנה הקדקודי), ושם מכריז המתפלל, כי שמע האל את קול תחנוניו.¹² לאחר הבעת ביטחונו באל ובישועתו (פס' 7-8) – מבקש המתפלל ישועה בעתיד (פס' 9), וזו דרך רגילה של המתפללים, שמודים על העבר ומבקשים ישועה גם לעתיד.¹³

מבנה המזמור

חלוקת מזמורנו אינה אחידה. יש המחלקים מזמורנו לשני חלקים: 1-5 ; 6-9.¹⁴

לעומתם, יש המחלקים את המזמור באופן מפורט יותר ורואים במזמור שלושה חלקים:¹⁵

9. וראו במחקרנו (לעיל הערה 5), עמ' 229-221, והשוו לדוגמה: 'רחץ-טבל' החזרות במל"ב ה' 10, 14 ובאיוב ט' 30-31: 'רדף-דלק', החזרות בשמ"א יז 52-53 וביש"ה 11.
10. ראו בספרו של קוגל: J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and its History*, New Haven and London 1981.
11. ראו מ' מלול, 'תהלים כ"ח', נ"מ סרנה (עורך), **תהלים א'** (עולם התנ"ך), תל-אביב 1995.
12. השוו לעניין זה את "ענייתני" בתה' כב 22.
13. השוו ע' חכם, **פירוש לספר תהלים**, ירושלים תשמ"א. ועיינו מזמורים ט-י.
14. ראו: D.B. Duhm, *Die Psalmen*, Leipzig und Tübingen 1899.
- C.A. Briggs, *A Critical and exegetical Commentary on the Book of Psalms*8 (I.C.C.), Edinburgh 1960.
- צ"פ חיות, **ספר תהלים**, ז'יטומיר תרס"ג.
- M. Dahood, *Psalms 1-50*, (A.B.) New-York 1965.
- A.A. Anderson, *Psalms*, The New Century Bible, London 1972.
- P.C. Craigie, *Psalms 1-50*, (W.B.C.) Texas 1983.
15. חכם ומלול בפירושיהם (לעיל הערות 13 ו-11).

2-1 – בקשת המתפלל שתפילתו תתקבל

5-3 – תוכן תפילתו כנגד אויביו

9-6 – שיר הלל והודיה לאל

7-6 – שיר הודיה ואת החלק השלישי (9-6) מחלקים שוב:¹⁶

9-8 – תפילה למען המשיח והעם.

יש הרואים בשני הפסוקים האחרונים (9-8) תוספת,¹⁷ שאינה עולה בקנה אחד עם רוח המזמור כולו,¹⁸ באשר החלק הראשון במזמור הוא שיר-תפילה בעת צרה, ונספח אליו השיר השני בשעת עבודת-המקדש של המתפלל, שניצל מצרתו, והוא שיר-תודה על תשועת-ה'. "ויען שזימר במקדש בקהל-עם, נִדְבָּר בו גם מהעם ומהמשיח".¹⁹

לדעת אחרים, כשהתקבל המזמור לעבודת-הפולחן, נוספו פסוקים אלה כתוספת ליטורגית, כדי שיתאים לתפילה.²⁰

אין מענייננו במאמר זה לדון בשאלה, אם פס' 9-8 מקוריים למזמור אם לאו. ראינו כבר מזמורים רבים בספר תהילים, שבהם המוטיב האישי והלאומי נכרכו יחדיו.²¹ ייתכן, שגם כאן, כי ביסודו – המזמור שלפנינו הוא תפילת-יחיד, וכשהושר בבית-המקדש (ראו פס' 2: "בנשאי יְדֵי אל-דביר קדשך"), נהפך ה'אני' הפרטי שלו ל'אני' לאומי, ובאה בקשה על המלך (= "משיח") ועל העם ("הושיעה את-עמך").

המבנה הקדקודי שלפנינו מעיד, כי פס' 9-6 מהווים יחידה שלמה בפני עצמה, באשר מבנה קדקודי מהווה יחידה ספרותית, הנתחמת על-ידי ביטויים חוזרים, סגנון או מבנה, אלמנטים, החוזרים על עצמם על-פי חוקיות גלויה לעין.²² המודעות לקיומו של הדגם – מסייעת באיתור ראשיתה של היחידה הספרותית וסיומה – במיוחד במקומות שניים במחלוקת החוקרים, כמו במבנה שלפנינו, ובהבנת משמעותה.²³ בחינת המבנה של יחידה ספרותית הבנויה קדקודית – יש

D.R. Kittel, *Die Psalmen*, Leipzig 1929.

16. ראו:

H. Gunkel, *Die Psalmen*⁵, Göttingen 1968.

W.O.E. Oesterley, *The Psalms*, London 1962.

M. Bittenwieser, *The Psalms*, New York 1969.

Es. Gerstenberger, *Psalms 2: the Forms of the O.T. Literature*, Michigan 1988.

H.J. Kraus, *Psalms: A Commentary*, Augsburg-Minneapolis 1989.

א' פולק, *על הסתומות במזמור: פרוש על ספר תהילים*, ירושלים תשנ"א.

17. השוו ח"א גינזברג, *כתבי אוגרית*, ירושלים תרצ"ו, עמ' 130. הוא טוען, כי במזמורנו – כמו במזמורים יד, כה, כט, לד – באה בסוף ברכה לאומית, כתוספת למזמור המקורי.

18. ראו אוסטרלי (לעיל הערה 16).

19. ראו חיות בפירושו (לעיל הערה 14).

20. כך בריגס, אוסטרלי ודאהוד (לעיל הערות 14 ו-16).

21. השוו קרייגי (לעיל הערה 14). וראו מזמורים מסוג זה בהערה 17, וכן – מזמור נו.

22. השוו ש' גלנדר, 'היחסים בין אמצעי עיצוב ובין הנושא הרעיוני: האידאולוגיה התיאולוגית-מלכותית שבשם"ב א-ח', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ג, עמ' 28. והשוו קלאוס, Pivot (לעיל הערה 5), עמ' 248-245.

23. השוו י' זקוביץ, *על שלושה ועל ארבעה*, ירושלים תשל"ט, עמ' 31.

בה תרומה חשובה לקביעת גבולותיה ולזיהוי נקודת-השיא שלה, כפי שנראה ביחידה שלפנינו.

נדמה, כי המבנה הקדקודי תואם את חלוקת המזמור, ולפיכך פס' 6-9 מהווים יחידה. אנו נדון במבנה, כפי שהוא לפנינו. אין לנו אלא את אשר עינינו רואות: היצירה כפי שהיא בכתובים. נתייחס בכובד-ראש לכל תיבה, לסדר-התיבות ולצירופיהן, לתיבות נרדפות, למבנה כל משפט ולמבנה הקדקודי כולו.²⁴ לפני ניתוח המבנה – עלינו להעיר על חלוקת האיברים המרכיבים אותו.

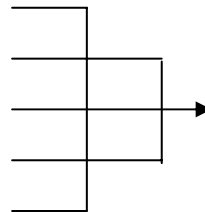
במבנה הקדקודי שלפנינו – האיברים הם ארוכים יחסית ומורכבים מפסוקים שלמים, וליתר דיוק: משתי צלעות החרוז, בעוד שבמבנים קדקודיים אחרים בס' תהלים מצינו, כי איבר הוא לעתים חלק מחרוזת²⁵ או צלע אחת בחרוז (פסוק).²⁶ יכולה להישאל השאלה, אם אין החלוקה כאן מלאכותית, והיא באה אך ורק כדי ליצור מבנה קדקודי.

במבנה קדקודי מוצאים אנו הקבלה ברורה בין המשפטים ובין המלים באיברים המקבילים, הניצבים משני צדיו של שיא המבנה. קביעת קטע כמבנה קדקודי – תלויה אפוא בתיחום האיברים. אפשר להיעזר בטעמי-המקרא ולמצוא איברים המסתיימים בקיסרים (סילוק, אתנחתא) או במלכים (זקף וסגול – לדוגמה), ואפשר אף לחלק לפי אמת-מידה אחרת ולהתעלם מטעמי-המקרא. ממחקרנו²⁷ עולה, כי אין סימן-היכר אחד לאיברי המבנה. הסופר (או המשורר) המקראי, כפי שעולה מדוגמאות רבות, לא היה כבול לכללים נוקשים – בבנותו את איברי המבנה הקדקודי, וחופשי היה לבנותם לפי צרכי הדגם: במשפטים קצרים או ארוכים, במשפטים פשוטים או מורכבים, ולעתים – בחלקי-משפט בלבד: נושא או מושא, המופרדים משאר חלקי המשפט ומהווים איבר.²⁸ הכול – לפי העניין. לרוב בנויים איברי המשפט המקבילים בצורה דומה מבחינת סוג המשפט והיקפו, ובמזמורנו: חרוז שני, משפט מאוחד או מורכב.

לניתוח המבנה אנו ניגשים עתה.

ניתוח מבנה הקטע

- (6) **ברוך** ה' כי-שָׁמַע קול תחנוני
- (7) **ה' עֲזֵי** ומגני בו בטח לבי ונעזרתי
ויעלז לבי ומשירי אהודנו
- (8) **ה' עֲזֵי-למו ומעוז** ישועות משיחו הוא
- (9) הושיעה את-עמך ו**בָּרַךְ** את-נחלתך



24. השוו' מ' וייס, המקרא כדמותו³, ירושלים תשמ"ז, עמ' 22, 25, 46.

25. במזמור יב 4-5. ראו קלאוס, Pivot (לעיל הערה 5), עמ' 233.

26. ראו נ' קלאוס, 'תהלים ל"ד 9-13 - המבנה הקדקודי והרקע ההכמתי', בית מקרא, 47, א (תשס"ב), עמ' 71.

27. השוו' קלאוס (שם), עמ' 31-32.

28. במזמור יב 4-5. השוו' קלאוס, Pivot (לעיל הערה 5), עמ' 233.

ברוך ה', כי-שמע קול תחנוני

המבנה נפתח בברכה עתיקה ומקובלת, המביעה אמונה ונפוצה מאוד במקרא – בכלל, ²⁹ ובספר תהילים – בפרט, ³⁰ ובאה בצורת המנון ³¹ בשירי-תודה והלל. זוהי, למעשה, ברכה מקוצרת במשמע: ³² "אברך את-ה' אשר יעצני" (תה' טז 7). כאן, למעשה, היא נקודת-המפנה במזמור: לאחר התלונה – בא השבח, והצירוף: "ברוך ה'" אופייני לפתיחת בית במזמורי-תהלים: ³³ בפתיחת הודיה שבסיום מזמור-תפילה ³⁴ ובפתיחת בית, המסיים מזמור-תודה, כבמזמורנו. ³⁵

רוב היגדי השבח בלשון 'ברוך' שמצינו במזמורים – אמורים בלשון נסתר, וכינוי האל בהם הוא ה'. ³⁶ המתפלל חש שתפילתו נענתה, והוא פוצח בשיר הלל לה'. יש חוקרים, הרואים בדברים אלה – ביטוי לא להרגשה בלבד, אלא רמז לאורקולום במקדש, ³⁷ שלפיו למד המתפלל, כי תפילתו נתקבלה ברצון.

גם השימוש בגוף נסתר בפס' 6 בפנייה לה' – מחזק את ההשערה, כי לפנינו פתיחת יחידה.

נדמה, כי ביטחוננו המלא של המתפלל בה' בא לידי ביטוי בהקבלה בין הפס' 2 ל-6:

בבקשתו (2): "שמע קול תחנוני"; בהודייתו (6): "כי-שמע קול תחנוני".

באיבר האחרון, המקביל לראשון, מצינו כתוב:

הושיעה את-עמך, וברך את-נחלתך (9)

לפנינו בקשת המשורר, המשלימה את בקשתו להינקם באויביו (פס' 4-5) – במשמעות: הושיעם מאויביהם, וברך אותם במעשי-ידיהם. ³⁸ והזכיר 'הושיעה', בעבור שהזכיר, כי ה' עזו ומגנו ³⁹ (7) במשמעות – ציווי מוארך, המביע תחינה ובקשה, ⁴⁰ ולאחר שהזכיר את ה' כ"מעוז ישועות משיחו הוא" (8).

אם בתחילת המבנה מברך המתפלל את אלהינו הרי בסיומו (בגוף נוכח, כבפס' 1-5) מבקש המשורר, כי ה' יברך את נחלתו ויושיע את עמו. ⁴¹ המוטיב הלאומי מתווסף כאן למוטיב האישי,

29. בר' ט 26; שמ' יח 10; שמ"א כה 32 ועוד. גם בכתבי קומראן ובספרים החיצוניים (טוביה). השוו' ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 52-55, 291.

30. לא 22, מא 14, סו 20, סח 20, 36, עב 18, פט 53, קו 48, קיח 26, קיט 12, קכד 6, קלה 21, קמד 1 ועוד.

31. ראו גונקל בפירושו (לעיל הערה 16).

32. השוו' אנדרסון (לעיל הערה 14).

33. בפתיחת מזמור קמד 1.

34. יח 47, לא 22.

35. קכד 6. ובסיום מזמור סח 36.

36. אך בקיט 12 – לשון נוכח. הגיוון הוא תוצאה של כללי-סגנון שונים בשירת השבח לסוגיה. ראו ניצן (לעיל הערה 29), עמ' 291.

37. ראו אנדרסון (לעיל הערה 14) וקראוס (לעיל הערה 16) בפירושיהם. או "דרך נבואה" (ראב"ע, רד"ק, המאירי), ואין צורך: אמונתו של המתפלל ברורה, ואין צורך לא בנבואה ולא באורקל.

38. רד"ק.

39. ראב"ע.

40. ראו חכם בפירושו (לעיל הערה 13).

41. לשון ברכה מקבילה ללשון ישועה. וכן: "לה' הישועה על-עמך ברכתך סלה" (תה' ג 9). השוו' חכם (שם).

כפי שמצינו במזמורים נוספים בתהלים.⁴² כיוון שהתפלל על עצמו, סיים את תפילתו בבקשה, שיושיע כל ישראל⁴³ ויברכם – בדומה לברכה, הנאמרת בדב' ז 12-16.⁴⁴ ואולי, הושרו החרוזים הללו בפי המקהלה וכל העם.

ונראה, כי **נחלתך** מקבילה ל**עמך**, ואין הכוונה לארץ עצמה.⁴⁵ כך – בדב' ט 26: "והם עמך ונחלתך". ובהקבלה: "כי חלק ה' – עמך, יעקב – חבל נחלתך" (דב' לב 9). וייתכן לפרש 'נחלתך' – ישראל, שלקחת לך לנחלה.⁴⁶ יש לציין, כי צירוף-המלים: 'עם – נחלה' מציין את עם ישראל כולו.⁴⁷ ישראל וארצם הם נחלת-ה'.⁴⁸

נדמה לנו, כי כאן עלינו להסביר, מדוע לא כללנו את הצלע השלישית בפסוק 9 ("ורעם ונשאם עד-העולם") במבנה הקדקודי, וכך קטענו את הפסוק.

ראשית, עלינו לזכור, כי החלוקה לפסוקים מאוחרת היא. ברור, כי המונדעות לקיום הדגם מסייעת באיתור ראשיתה ואחריתה של יחידה ספרותית ובהבנת משמעותה. לעתים ייתכן, כי הדגם מופיע כחלק מן היחידה הספרותית. מחברו המקורי של מזמור כלשהו יכול היה לבנות מזמור או חלקים ממנו על בסיס צורה ידועה, קונבנציונלית, כגון המבנה הקדקודי, בלא שדבר זה יחייבו להמשיך ולהשתמש באותם יסודות בשאר חלקי המזמור. כך מצינו מבנים קדקודיים נוספים במזמורי תהלים, המתחילים או נפסקים באמצע הפסוק: לה 27-29א,⁴⁹ נו 5-24ב, קא 8-5א,⁵⁰ קד 10ב-18.⁵¹ כך גם מצינו דוגמאות נוספות בפרוזה המקראית.⁵² לדוגמה, פעולת הפלשטים לאחר ניצחונם על בני-ישראל מתוארת בשמואל א לא 8-10, אך רק פסוקים 9-10 כלולים במבנה הקדקודי. בכל המבנים הללו ובמבנים נוספים – אין הדבר פוגם במשהו במבנים עצמם.

באיבר השני מצינו כתוב: **"ה' עזי ומגני"** בו בטח לבי ונעזרתי⁵³ (7).

42. מזמור נו, וביתר שאת ג 9: "לה' הישועה על עמך ברכתך סלה", לאחר היבט אישי לחלושין במזמור.
43. ר' ישעיהו מטראני, **פירוש נביאים וכתובים**, ב, ירושלים תשנ"א.
44. השו' אנדרסון (לעיל הערה 14).
45. כמו "וברכו את נחלת ה'" (שם"ב כא 3). והשוו' מלול בפירושו (לעיל הערה 11).
46. מצודת דוד, מלב"ם, תהלים, ירושלים תשנ"ח.
47. ראו מ' ויינפלד, **משפט וצדקה בישראל ובעמים**, ירושלים תשמ"ה, עמ' 138.
48. ראו ש"א ליונשטאם, **מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה**, ירושלים תשכ"ה, עמ' 50. והשוו': שמות טו 17; דב' ד 20; ט 26; 29; שמ"א י 1; שמ"ב כ 19; מל"א ח 51, 53 ועוד.
49. ראו נ' קלאוס, 'תהלים ל"ה: ז-ח: המבנה הקדקודי', **מועד**, טו (תשס"ה), עמ' 23-15.
50. ראו נ' קלאוס, 'תהלים ק"א, ה-ח – המבנה הקדקודי', **מגדים**, מט (תשס"ט), עמ' 47-60.
51. ראו נ' קלאוס, 'תהלים ק"ד 10ב-18', **בית מקרא**, 48, ג (תשס"ג), עמ' 238-259.
52. ראו קלאוס, Pivot (לעיל הערה 5), עמ' 245-248.
53. בריגס (לעיל הערה 14) סבור, כי מלת "ה'" כאן באה להדגשה, לאחר שהזכירה כבר בפס' 6. הוא משווה לכך את פס' א: "אליך ה' אקרא, צורי, אל תחרש ממני..." ללא חזרת שם ה'.
54. דאהוד (לעיל הערה 14) סבור, כי "עזי ומגני" הם "שניים שהם אחד", ('הן-דיא-דיאון'), ופירושם: מגן חזק.
55. דאהוד (שם) מפרש פועל זה כנפעל דנומינטיבי (שנגזר משם) מ-עז"ר באוגריתית, שפירושו: לוחם, בחור, ועניינו: חודשו נעורי – כמו ישע' מ 31; תה' קג 5; איוב לג 25. דאהוד מסתמך על גיזבורג (לעיל הערה 17) (J.B.L., 57 (1938), p. 211), ואנדרסון נוטה לקבל דעה זו. אך נדמה, כי זו מופקפקת, שהרי אינה מתאימה להקשר, וסמיכות-הכתובים במזמור קיח 13-14 ("דחה דחיתני לנפל, וה' עזרני. עזי וזמרת יי, ויהי-לי לישועה", ר"ל מיד לאחר ציון – העזרה למתפלל, הוא מודה ומשבח את ה') – מחזקת את דעתנו.

שנתון *plē* – תשס"ט – כרך י"ד

המשורר מביע את ביטחונו באל בסגנון, שמצינו בנבואת ירמיהו: "ה' עזי ומעזי ומנוסי ביום צרה" (טז 19). ובמקביל לתחילת המזמור: 'צורי' (1) או 'מעוז-חיי' (כז 1) או: "אלהי, בך בטחתי" (כה 2) ולפיכך (זו, כנראה, המשמעות של הוי"ו במלה 'ונעזרתי') עזרני ה'.⁵⁶ הרגשת-ביטחון זו היא הגורמת לו לשיר שיר-תודה לאל. דברי-המתפלל משקפים את מצב-המצוקה, שהיה שרוי בו, וממנו ניצל.⁵⁷

באיבר הרביעי, המקביל לַשֵּׁנִי, כתוב: "ה' עז-למו, ומעוז ישועות"⁵⁸ משיחו⁵⁹ הוא⁶⁰ (8).

יש הרואים בפסוק זה את תוכן שיר ההודיה, הנזכר בפסוק הקודם.⁶¹ אחרים רואים פה הרחבת ישועת היחיד – לְכָלֵל, והדבר דומה להתרחבות הפרספקטיבה מן היחיד אל הכלל, שמצינו במזמור כב 22 ואילך.⁶² הרקע הוא המקדש בירושלים, אשר בו נמצא היחיד, המהלל את האל בקהל 'ומתפלל על ישראל, שלא יִכָּךְ לבס במלחמה, ויתן להם ה' עז במלחמתם, ויגברו על אויביהם'.⁶³

אם באיבר השני במבנה היה ה' עוז ומגן **למשורר** ('עֲזִי'), הרי באיבר המקביל ה' הוא עֹז **לעמו** (וכן 'מעוז ישועות'). כנראה, זו הקריאה הנכונה של 'למו' בנה"מ⁶⁴ (על-פי תה"ש, הפשיטא ושמונה כתבי-יד), המזכירה, כמובן, את המשפט הדומה: "ה' עז לעמו יתן" (תה" כט 11).⁶⁵ וייתכן לפרש 'למו' בנה"מ – על ישראל,⁶⁶ ללא צורך בשינוי. ואולי 'למו' – שלא פירש למי, כי הדבר ידוע וברור: ה' עז לכל הבוטחים בו.⁶⁷

נראה, כי המלה **משיחו** בצלע השניה בפסוק מציינת את **עמו** של ה',⁶⁸ – כמקבילה לכתוב בצלע הראשונה, המשוחזרת. ובדומה לתקבולת: עם – משיח, שמצאנו בחבקוק: "יצאת לישע עמד, לישע את-משיחך" (ג 13). ויש המפרשים 'משיחו' – תואר למלך-ישראל,⁶⁹ והכוונה: ה' מושיע את המלך הבוטח בו.

56. יש המשמיטים את הוי"ו בפועל 'ונעזרתי' – כך קיטל בפירושו (לעיל הערה 16).

57. השוו קראוס (לעיל הערה 16). וראו תה" ג 3-5.

58. דאהוד (שם) מפרש ישועות = מושיע, כמו במזמורים מב 6, 12; מג 5, או כריבוי של כבוד – *Pluralis Majestatis*, והכוונה – לאלהים. ההקבלה לשמות טו 2 ברורה: "עזי וחמרת-יה, ויהי-לי לישועה", וראו תה" כא 2.

59. מעוז ישועות משיחו – הביטוי מזכיר את לשון: "ה' מעוז-חיי" (כז 1).

60. יש המשמיטים את המלה 'הוא' בגלל היותה גלוסה, לדעתם. ראו בריגס (לעיל הערה 14), א"ב ארליך (מקרא כפשוטו, ברלין תרנ"ט-תרס"א) ואוסטרלי (לעיל הערה 16), אך נראה, כי זו הטעמה מיוחדת: רק הוא.

61. רש"י, חכם (לעיל הערה 13).

62. השוו מלול (לעיל הערה 11).

63. רד"ק.

64. ונבלעה ע' כמו "בכו (=בעכו) אל תבכו" (מיכה א 10), ובצורה ברורה יותר של קרי וכתוב: ונשקה > ונשקעה (עמוס ח 8). השוו קיטל (שם).

65. וכן תה" סח 36 ושם"א ב 10. ושים לב לביטוי דומה: "אלהים לנו מחסה ועז" (תה" מו 2). השוו דאהוד (שם).

66. כך ראב"ע, מצודת דוד, מלבי"ם – (לעיל הערה 46); י' כולי, ילקוט מעם לועז, ירושלים תשכ"ז; ח"ד רבינוביץ, דעת סופרים, תהלים, ירושלים תשכ"ב.

67. ראו חכם (לעיל הערה 13).

68. ולא נראה לפרש 'משיחו' – על המשורר (דוד), שכך כינה עצמו – כדעת הפרשנות המסורתית: רש"י, ראב"ע, רד"ק, ר' ישעיהו מטראני, כולי, רבינוביץ.

69. כמו במזמורים ב 2; יח 51 (חכם (שם)). ולפיכך יש סוברים, כי המזמור נתחבר בתקופת המלוכה, וכי מזמור מלך הוא.

כפי שאמרנו קודם לכן, יש הרואים⁷⁰ בדברים אלה וידוי של כלל האנשים שניצלו (ולא רק וידוי של היחיד), אנשים, שקשורים לפולחן המלכותי.

במרכזו של המבנה הקדקודי מוצאים אנו דברים שזכו לתיקונים ולשינויים:

ויעלו לבי ומשירי אהודנו⁷¹

על סמך הגרסה של תה"ש ופשיטא יש שהציעו לקרוא⁷² שני חרוזים אלה כך:

נעזרתי ויחלף שארי ומלבי אהודנו

לפי גישה זו, הביטוי 'ויחלף שארי' (ויש מתקנים: משירי <בשרי)⁷³ – שיעורו: ה' החיה וחיידש את בשרי,⁷⁴ אך קשה לקבל גרסה זו ולחשוב, כי היא עדיפה על נה"מ.⁷⁵

"ויעלו לבי" מקביל ל-"בטח לבי" באיבר השני.⁷⁶ הלב הוא משכן הביטחון⁷⁷ וגם משכן השמחה.⁷⁸ ושמחת-הלב היא תגובה על התשועה, אשר המתפלל זכה לה.⁷⁹ ויש המוצאים בשמחה זו שירת-הודיה לה' – בהקבלה לנאמר בצלע הבאה ('ומשירי אהודנו'), והביטוי קרוב לנאמר בשירת-חנה: "עלץ לבי בה" (שמ"א ב 1) ולנאמר בתהלים: "ויעלצו בך אֲהֲבֵי שִׁמְךָ" (ה 12).

לאחר שלב המשורר עלו – הוא אומר: "ומשירי אהודנו", ר"ל הבטחה לעתיד או הווה תמידי, ושיעורה: אני מודה לאל כל הזמן.⁸⁰ ויש שפירשו: אחבר שיר מיוחד להלל את האל,⁸¹ או כי המשורר יבחר אחד משיריו, או מחוץ לשירו⁸² – כדי לשיר לאל. ויש מי שקורא 'בשירי'⁸³ (תמורת 'משירי'), בהסתמך על תרגומי סומכוס והפשיטא. אך נדמה, כי יש לקבל את נה"מ: משירי – באחד משירי,⁸⁴ או לקבל את דעת דאהוד⁸⁵ הטוען, כי על פי האוגריתית היו בעברית שני שמות

70. ראו בוטנווייזר וקראוס (לעיל הערה 16).

71. צורה ארכאית באימפרפקט של הפעיל, ששימרה את ה' הבניין (שכרגיל נופלת: "יהורם-יורם; יהונתן-יונתן), ובדומה לכך: 'יהודוך' (מה 18), יהושיע (קטז 6). ובמשחק מלים ברור: "יהודה אתה יודוך אחיך" (ברא' 8). ועיינו גזניוס – W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, Oxford 1963, p. 53.

72. ראו דוהם (לעיל הערה 14), גונקל ואוסטרלי (לעיל הערה 16). אוסטרלי (שם) סובר כי תה"ש הסתמך על טקסט עברי בעל נוסח 'טהור' יותר ומדויק.

73. דוהם וגונקל (שם), ולא נראה. קשה להבין, כיצד נשתנה הטקסט של נה"מ.

74. והשוו: "יחליפו כח" ביש' מ 31; מא 1. וראו פירוש בכיוון דומה של דאהוד ל'פעל' 'נעזרתי' (7).

75. השוו קראוס (לעיל הערה 16).

76. חכם ומלול (לעיל הערות 13 ו-11).

77. ראו משלי לא 11: "בטח בה לב בעלה".

78. שמ"א ב 1; תה' קה 3 ועוד.

79. מלול (לעיל הערה 11).

80. מלול (שם). ושים לב לקשר בין הכתובים: ביום ההוא יִשְׁבֵּר הַשִּׁיר-הַזֶּה. עיר עַז-לִנּוּ יִשְׁוֹעָה יִשִּׁית חוֹמוֹת וְחַל (יש' כו 1) ויעלו לבי וּמִשִּׁירֵי אַהֲדֹנִי הָ עַז לִמּוֹ וּמַעַזֵּי יִשְׁוֹעָה מִשִּׁיחוּ הוּא (8-7).

81. חכם (לעיל הערה 13).

82. B.D.B.: על אתר. (C.A. Briggs, S.R. Driver and F. Brown, eds. *W. Gesenius, Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1906).

83. ראו ראב"ע וכן גלסטון: A. Gelston, 'A Note on the Text of Psalm 28, 7b', V.T., 25 (1975), pp. 214-216.

לפנינו כאן – חילופי העיצורים השפתיים מ-ב.

84. רש"י. לפי"ז יש כאן מ' פרטיביט.

מקבילים: שיר = משר. או אז הכוונה בכתובנו היא: (באשר) משירי... ציון המושא, המקדים את הפועל. שימוש הרגיל בתהילים⁸⁶ כמו: "שירו לנו משיר ציון" (קלז 3).

לסיכום: המבנה שלפנינו מורכב מחלקו השני של מזמור כח, פס' 6-9, אשר בו מביע המשורר את ביטחונו בה' ושר לו שיר-תודה, לאחר שהיה נתון בסכנה מאויביו. לאחר שהוא חש, כי ה' מושיעו, הוא מברך את האל ומודה לו. דברים אלה מובאים-מובעים במבנה קדקודי.

בתחילת המבנה ובסיומו מבקש המשורר **לברך**:

באיבר א' הוא מברך את ה': "ברך ה' כי-שמע קול תחנוני"

ובאיבר האחרון מבקש המשורר מה': "וברך את-נחלתך (עמך)".

באיברים ב' ו-ד' שוב בא לידי ביטוי הפן האישי והפן הלאומי, הכרוכים יחדיו ביחידה הספרותית שלפנינו. לפי איבר ב' – ה' הוא עזר ומגנו של המשורר. לפי איבר ד', ה' הוא עזר למו (=לעמו) ומעוז למלכו (=משיחו).⁸⁷ לשם הידוק הקשר של איברי-המבנה נדרש המשורר למלים בעלות שורש זהה באיברים ד'-ה': ישועות – הושיעה, ובמלה זהה – לָבִי – באיברים ב' ו-ג'.

במרכז המבנה הקדקודי, בשיאו – מוצאים אנו, כי המשורר מודה לה' בשירו.

'הלל' לה' הוא מוטיב מנחה במזמורי תהילים, ועדות לכך היא מספר הפעמים הרב, ששורש זה מופיע בספרנו. יתר-על-כן, שיאו של המבנה בא להעיד, כי המשורר מודה לאל ומהללו, ודברים אלו אף באים בשיאם של שני מבנים קדקודיים נוספים בס' תהילים:

1. נו 4-5, השיא-הקדקוד: באלהים א ה ל ל דברו

2. עא 16-17, השיא-הקדקוד: ועד-הנה אגיד נפלאותיך

בכל המזמורים הללו באו דברי התודה וההלל בהקשר של מזימות האויבים, המתנכלים למשורר ורוצים לפגוע בו. המשורר חש, כי ה' מושיעו, ואז פוצח בדברי תודה והלל. בשיא המבנה!

85. M. Dahood, 'Ugaritic "msr", "song", in Psalms 28, 7 and 137, 3', *Biblica*, 58, 2 (1977), pp. 216-217. (לעיל הערה 14) מקבל דעה זו.

86. וכך גם: "חרב תאכלו" (יש' א 20)

87. כִּרְכָּם שְׁנִיָּהִם יַחֲדָיו. השוו בריגס וקרייג' (לעיל הערה 14).

חכמי שפיירא ויצירתם הרוחנית

תקציר

בשפיירא (בגרמנית: SPEYER), בוורמייזא ובמגנצא (קהילות שו"ם) – שכו מרכזי-התורה העקריים, וחכמיהן היוו סמכות רוחנית עליונה לכל קהילות-ישראל במערב-אירופה.

לקהילת-שפיירא, המאוחרת בשלוש הקהילות, עברה ההגמוניה הרוחנית אחרי גזרות תתנ"ו, אשר נפגעו בהן קהילות וורמייזא ומגנצא, גדול היה כוחם של חכמי-שפיירא בהתקנת תקנות שו"ם, שעיצבו את פני היהדות האשכנזית לדורות רבים. הכנס העיקרי להתקנת תקנות שו"ם – התקיים בשפיירא בשנת 1223.

במאמרנו התמקדנו בחמישה מחכמי-שפיירא הגדולים, שפעלו במאה ה-12:

- א. **ריב"א (ר' יצחק ב"ר אשר)** – נחשב לראשון בעלי-התוספות בגרמניה ומפורצי-דרכם החדשה בלימוד-התלמוד.
- ב. **ר' שמריה ב"ר מרדכי** – תלמיד-חבר לריב"א. ב"ספר הישר" של רבנו תם – נמצא מו"מ הלכתי ביניהם.
- ג. **ר' יהודה בן קלונימוס (ריב"ק)** – נצר למשפחת קלונימוס הידועה, שבניה היו מחשובי חכמי גרמניה במשך דורות רבים. מספרו הגדול: "סדר ייחסי תנאים ואמוראים" – לקסיקון תלמודי מקיף בסדר א"ב – לא נותרו שרידים רבים. הוא שוחזר חלקית בידי הרב מימון (ירושלים תשכ"ג).
- ד. **ר' שמואל "החסיד" בן קלונימוס** – נתפרסם בזכות בנו, ר' יהודה החסיד. פרסומו העיקרי נבע מעיסוקו בסודות-התפילה ותיקוניה ברוחם של "חסידי-אשכנז".
- ה. **ר' שמחה ב"ר שמואל** – נחשב לגדול חכמי הדור. תלמידיו הידועים הם ר' יצחק, בעל "אור זרוע", ור' ישעיהו מטרנאני (העיר האיטלקית), בעל "פסקי-הרי"ד". ספרו: "סדר עולם", המסודר לפי סדר מסכתות הש"ס, ויש בו הצעת המקורות וניתוחם עד לפסקי-ההלכה – אבד, לצערנו. בדורנו נעשים מאמצים לשחזרו על-פי מקורות מתקופתו. גדולי-תורה אלה הצטיינו הן בגדולתם בהוראה ובפסיקה והן בהתנהגותם האישית בחסידות ובפרישות ברוחם של "חסידי-אשכנז".

מילות מפתח: גזרות-תתנ"ו; שפיירא; וורמייזא; מגנצא (שו"ם); בעלי-התוספות; חסידי-אשכנז; תקנות-שו"ם; חכמי-שפיירא.

שנתון "ale" – תש"ע – כרך ט"ו

מבוא

הכינוי "קהילות שו"ס" או "חכמי שו"ס" ידוע, מן הסתם, לרבים, שמגלים עניין בתולדות קהילות ישראל באשכנז בימי הביניים. הכינוי שו"ס הוא ראשי-תיבות של שלוש ערים (שפיירא, וורמייזא, מגנצא), שבהן שכנו מרכזי-התורה העיקריים במאות ה-11-14, והחכמים ששכנו בהן היו סמכות רוחנית עליונה לכל קהילות ישראל במערב-אירופה בתקופה זו: צרפת, אנגליה, גרמניה, בוהמיה, הונגריה וכו'. בשלוש קהילות אלה נתרכזו בתקופות שונות חכמי-תורה בעלי שיעור קומה, שהיו גדולי-התורה בתקופתם. לצערנו, בחלוף-השנים ניטשטשה דמותם, ונתמעטה תרומתם לספרות הרבנית, אך לאמיתו של דבר, מן הבחינה ההיסטורית, יש להדגיש, כי בקהילות אלו היו ישיבות מפורסמות, שמשכו אליהן תלמידים מכל הקהילות, וגדולי-תורה שימשו בהן מורים, רבנים ודיינים. באותן ישיבות צמחו גדולי-התורה של יהדות-אשכנז, דור אחר דור, במשך דורות רבים.

במאמר זה רוצים אנו לשפוך אור על דמותם ועל יצירתם הרוחנית של חכמי-העיר שפיירא *Spyer* ולייחד אותה מבין שלוש ערי שו"ס. בחרנו להתמקד דווקא בחכמי עיר זאת בגלל העובדה, שעיר זו וחכמיה ידועים פחות מחכמי שתי הערים האחרות. מגנצא ידועה יותר בשל היותה, כנראה, מרכז-התורה הקדום ביותר בגרמניה, וכן בזכותו של רבנו גרשום מאור-הגולה (הכינוי "מאור-הגולה" ניתן לו, כנראה, לראשונה, על-ידי רש"י), הידוע בזכות תקנותיו בעניינים שונים, ובעיקר – בענייני אישות. תקנות אלו עיצבו את פניה של יהדות-אשכנז לדורות הבאים. גם קהילת וורמייזא ידועה מעט יותר, ואולי – בזכות השרידים הפיזיים, שנותרו בה עד היום הזה, שרידים, המעידים על עברה היהודי המפואר. בקשר לכך אפשר להזכיר את בית-הקברות שלה, שהוא העתיק ביותר, ששרד עד היום באירופה, (מצבותיו הראשונות – מאמצע המאה ה-11), ובו טמונים גאוני-עולם. כמו-כן ידועים בית הכנסת שלה (לפי הכתובת שמעליו הוקם לראשונה בשנת 1034), וכן – בית-המדרש שֶׁבֶּה המיוחס לרש"י.¹ נוסף על כך, ידוע "מחזור וורמייזא", שיש בו ציורים בעלי-ערך אומנותי רב. מחזור זה הובא לירושלים, והוא נמצא ברשות בית-הספרים הלאומי.

בגלל עובדות אלה נגרע חלקה של העיר שפיירא. לא רבים שמעו את שמעה, ולא רבים טורחים לבקר בה, ובעיקר – ללמוד על תולדותיה ועל חכמי-התורה ששכנו בה.

במאמר זה מבקשים אנו לשפוך מעט אור על תולדות שפיירא היהודית, להזכיר כמה מגדולי-התורה שחיו בה, ולנסות לתאר, עד כמה שהמקורות מגלים לנו, מעט מיצירתם הרוחנית (שברובה אבדה). כמו-כן נשתדל להצביע על העובדה, שבתקופות מסוימות, דווקא לקהילת שפיירא היה מעמד-בכורה בין שלוש הערים.

1. בית הכנסת בוורמס העומד כיום הוא משוחזר, אך, כאמור, יסודותיו הונחו כבר בשנת 1034. מאז נהרס ונבנה פעמים רבות. המבנה הקטן הצמוד אליו, הידוע בשמו "בית-המדרש של רש"י", מיוחס בטעות לרש"י, וקרוב לוודאי, שיש ליחסו לר' אלעזר בר' יהודה, הנודע בספרו "הרוקח" הוא היה חכם, שחי במאה ה-13. ראו על כך בספרו של י' זימר, *מנהגים דק"ק וורמייזא לר' יוזפא שמש ז"ל*, ירושלים תשמ"ח, עמ' 57.

א. התיישבות יהודים בשפיירא – רקע היסטורי

העיר שפיירא (כך הוא במקורות העבריים, בגרמנית: *Spyer*) שוכנת במערב-גרמניה בעמק נהר הריין (במקורות העבריים: ריינוס) ונבנתה על שפת הנהר. העיר הסמוכה ביותר אליה היא היידלברג. כיום היא עיר-שדה קטנה בגרמניה, וכמעט לא נותר בה דבר, שיזכיר את תפארת עברה. לעומת זאת, בימי הביניים הייתה זו עיר חשובה מאוד – הן מבחינת מעמדה הפוליטי והכלכלי והן מבחינת היותה אחת מן הערים, ששימשו מרכזים רוחניים לכל יהדות מערב אירופה. העיר שוכנת בלב אזור ה"ריינלנד", אזור, שגם כיום וגם בימי הביניים שימש מקום גידול-גפנים ותעשיית-יין.² מיקומה על הריין עשאה מקום אידאלי למסחר בין ולשינועו בספינות לשאר חלקי גרמניה ולארצות אחרות. מסתברת ההנחה, כי מעלותיה אלה של העיר עשאוה אבן שואבת להתיישבות יהודים כבר בתקופה קדומה מאוד, ויהודים, כך למדים אנו ממקורות רבים, היו מעורבים מאוד בגידול היין ובמסחר בו.

יש סיפורים שונים על התחלת התיישבות היהודים בשפיירא, ויש מהם, המקדימים התיישבות זו כבר לתקופת הרומאים, אך כאן נתרכז בעדויות הממשיות שיש בידינו: נשתמרה תעודה משנת 1084, שמחברה הוא הבישוף רודיגר (*Ruodiger*), אדון העיר, המזמין יהודים לבוא ולהתיישב בחלקה העליון של העיר הקרוי *AltSpyer*. הבישוף נימק את הזמנת היהודים להתיישב בעירו "כדי להגדיל את כבוד העיר אלף מונים". הוא הקצה ליהודים רובע-מגורים מיוחד ואף העניק להם אדמה מאדמות-הכנסייה לשימוש כבית-קברות. היהודים הורשו גם לבנות חומה סביב הרובע לשם הגנה.

באיגרתו מבטיח הבישוף רודיגר ליהודים חופש מסחר ואוטונומיה פנימית. אי-אפשר שלא להצליב ידיעה זו עם ידיעה אחרת מאותו זמן, המספרת, שבשנת 1084 פרצה שרפה גדולה במגנצא, שכילתה חלק גדול מבתי-העץ של העיר. היהודים הואשמו בגרימתה של השרפה, ובעקבות כך פרצו מהומות ופרעות, ויהודים נרדפו ונרצחו בהיקף לא ידוע לנו. ייתכן, שחלק מיהודי מגנצא, שברחו בעקבות המהומות, החליטו שלא לשוב לעירם והחליטו להתיישב בשפיירא. כך הפכה שפיירא להיות השלישית מקהילות שו"ם – לצד אחיותיה הוותיקות יותר: מגנצא, שהידיעות על יישוב היהודים בה – מגיעות אלינו מתחילת המאה התשיעית, וורמייזא, אשר בה התיישבו יהודים מעט מאוחר מתקופה זו. מגנצא וורמייזא היו ידועות כבר אז כמקומות-תורה מרכזיים וכמקומות-מושבים של חכמי-התורה הגדולים והמפורסמים ביותר בגרמניה ובצרפת. אפשר להניח, כי עם התבססות היישוב בשפיירא – הפכה גם עיר זאת, בהדרגה, למרכז-תורה חשוב. יש להוסיף, כי תעודת הפריבילגיות של הבישוף רודיגר קיבלה חיזוק בתעודה נוספת, שמחברה הוא הקיסר הגרמני, היינריך הרביעי (1056-1108). בתעודה הקיסרית משנת 1090, שהופנתה ל-3 מיהודי שפיירא: ר' יהודה בן קלונימוס, ר' דוד בן משולם ור' משה בן יקותיאל – מעניק הקיסר ליהודים חופש מסחר בכל רחבי הקיסרות ומבטיח להם הגנה על חייהם ועל רכושם. בכך הורחבה הפריבילגיה של הבישוף רודיגר מתעודה מקומית – למסמך קיסרי רשמי, הִתְקַף בכל הקיסרות הגרמנית.

בית-הכנסת נבנה בשפיירא בשנת 1096, ובשכנותו הוקם המקווה המפורסם, ששרד עד היום; זה

2. על תעשיית-היין ומקומה המרכזי במבנה הכלכלי והחברתי של צרפת וגרמניה בימי הביניים – ראו ח' סולובייצ'ק, **ינים**, תל-אביב תשס"ג, עמ' 32-40.

הוא המקווה השמור והשלם ביותר ממקוואות ימי-הביניים בכל מערב-אירופה. ידיעות ראשונות על המקווה הגיעו אלינו משנת 1125.

באביב ובקיץ של שנת 1096 יצא מסע הצלב הראשון לדרכו לארץ ישראל. תנועה זו היתה מונעת, ללא ספק, ברוח דתית עמוקה מאוד (אך אין להכחיש את קיומם של גורמים נוספים: פוליטיים, כלכליים וחברתיים). היא גרמה לעליית-המתח הדתי בתוך האוכלוסיה כולה. מכאן, שניתן היה לצפות לסכנה מסוימת לקהילות-ישראל, ששכנו בלב האוכלוסיה הנוצרית, כשהן מעורבות בתוכן. מהאבירים, שיצאו לארץ-ישראל והיו מאורגנים במחנות מסודרים ונתונים לפיקוד ומשמעת צבאיים – לא נשקפה סכנה, אך אווירת האקסטזה הדתית גרמה לכך שלמחנה העיקרי יסתפח גם "מחנה האיכרים", שהיה מורכב מאיכרים או מאנשים ממעמד נמוך, והיה מונהג (אם אפשר לקרוא לכך בשם זה) בידי אצילים נמוכים וכמרים מדרגה נמוכה. לפי עדויות של כותבים מהזמן ההוא, הייתה במחנה זה הסתה חריפה כנגד היהודים. באחת הרשימות מוצג העניין כך: לפני שאנו הולכים להילחם עם אויבי-האלוהים, המוסלמים, השוכנים רחוק מאתנו, עלינו להיפרע מאויבי-האלוהים וצולבי-ישו היושבים כאן, והם היהודים.

כך מחנה זה, שהונהג על-ידי רוזן ששמו אמיכו, שנספח אל מחנות האבירים – פתח במסע הרג ואבדן בקהילות-ישראל, ובייחוד – ביהודים, ששכנו באיזור הריין. יש לציין, כי ברוב המקומות אדוני-הערים, ואפילו הבישופים המקומיים, התנגדו לכך, ובכמה מקומות אף עשו מאמצים ניכרים למלט את היהודים ולהגן עליהם, אך קצרה ידם מהושיע. ידוע, למשל, על הבישוף של מגנצא, שמילט את יהודי-העיר לטירתו בצורה, והיהודים התבצרו בטירה והשיבו מלחמה שעה כלפי תוקפיהם עד שהוכרעו. אך לרוב, לא הועיל הדבר, ומסעות שפיכות-הדמים נמשכו כל תקופת האביב והקיץ של שנת 1096. במקורות היהודים ידועים מאורעות אלו בשם: "גזרות-תנ"ו". מתקופה זו יש בידינו ספרי-זכרונות אחדים, שנכתבו סמוך למאורעות (כ-30-40 שנים אחריהן) בידי אנשים בני אותה תקופה, שהיו עדים בעצמם או שקיבלו עדויות ישירות מפי הנוכחים במסע הרצח הזה.³

מן הרשימות הללו עולה תמונה מחרידה:

היהודים בכל מקום לא היו מוכנים בשום פנים להיענות לדרישת הפורעים להינצל על-ידי טבילה, והם אחזו בנשק ונלחמו עד שהוכרעו; במקרים רבים הם הרגו את עצמם, ואף – את נשיהם וילדיהם, כדי שלא ייפלו בידי הפורעים. כך קיבל מושג "קידוש-השם" היהודי משמעות חדשה, אקטיבית יותר: לא עוד קידוש-השם התלמודי של יהודי, שכופים עליו לעבוד עבודה זרה, ואז – ייהרג ואל יעבור, אלא אף הריגת עצמו ובני-משפחתו כלולים במושג זה. עניין זה

3. את ספרי הזכרונות הללו, שנכתבו במשך תקופת מסעי הצלב, יחד עם קינות וסליחות – אסף והוציא לאור א"מ הברמן, בספר **גזירות אשכנז וצרפת**, ירושלים תש"ו.

מחזירנו לסיפור מה שאירע במצדה בשנת 73, כפי שסיפרו יוספוס פלביוס, שכאשר ראו הנצורים, כי אבדה תקוותם, המיתו את עצמם בהמוניהם.

ניתוח זהיר של המאורעות מצביע על כך שהקהילות, שנפגעו ביותר מן המאורעות, היו קהילות מגנצא (1100 קורבנות – כמעט כל הקהילה) וורמייזא (800 קורבנות), ולצידן – קהילות נוספות – כמו קלן ורגנשבורג. שתי הקהילות הראשונות, היו, כאמור לעיל, מרכזי-התורה לכל קהילות אשכנז, ובין ההרוגים היו רבים מחכמי-הדור ומהתלמידים בישיבות. מסתבר, שזו אחת מן הסיבות, שמתחילת המאה ה-12 אנו עדים לעובדה, שההגמוניה הרוחנית עוברת לשפיירא, מאחר שהיא נפגעה פחות מכל הקהילות האחרות, וזאת – בעקבות התנגדות תקיפה של הבישוף, יוהן (יורשו של רודיגר הנזכר לעיל), שיצא בראש המיליציה שלו ונלחם בפורעים ביד חזקה, ובכך מנע שפיכות-דמים מרובה.

ב. סקירה על חכמי-שפיירא הידועים ביותר

1. ר' יצחק בן אשר הלוי (=ריב"א)

ר' יצחק בן אשר הלוי הוא מראשוני חכמי שפיירא ומגדוליה. הוא חי במחציתה השנייה של המאה ה-11 ובתחילת המאה ה-12. הוא היה בערך בן-זמנו של רש"י. נמצאת בידו רשימת-יוחסין, שמחברה הוא ר' שלמה לוריא (=מהרש"ל), הגדול בחכמי פולין, שחי בלובלין ובמקומות אחרים בתחילת המאה ה-16. ר' שלמה לוריא, שהיה צאצא ישיר של רש"י דור אחר דור, ידוע כמי שהיו ברשותו מִסְוֹרוֹת מדויקות ומבוססות על רשימות-יוחסין עתיקות של חכמי-אשכנז וצרפת הראשונים. ברשימה זו,⁴ אשר בה הוא מזכיר את ריב"א, הוא מספר עליו, כי בתקופה מסוימת הלך לבית-מדרשו של רש"י בטרואה שבצרפת ולמד לפניו, "ואחרי כן שב למקומו".⁵ הוא היה חתנו של ר' אליקים בן ר' משולם הלוי,⁶ חברו של רש"י, ושניהם למדו יחד לפני רבותיהם: ר' יעקב בר' יקר, ר' יצחק הלוי ור' יצחק בר' יהודה, תלמידי רבנו גרשום מאור-הגולה בישיבות מגנצא וורמייזא. תלמידו הידוע ביותר של ריב"א הוא הראב"ן, ר' אלעזר בן נתן, הנודע בזכות ספרו "אבן העזר" (או כפי שקרוי בחלק מן המקורות: "צפנת פענח") שנדפס בפרג בשנת ש"ע. על מעמדו המרכזי בין חכמי-גרמניה תעיד העובדה, כי חכמים רבים פנו אליו בשאלות, ולשאלותיהם צירפו תוארי-כבוד מופלגים ביותר. במיוחד רגיל בכך ר' אליעזר בר' נתן

4. הרשימה נמצאת בספר תשובות מהרש"ל, לובלין של"ד, סימן כט.

5. המילים המדויקות של רש"ל בתשובתו הן אלו: "ובשנת תתס"ה (1105) נפטר גר ישראל רש"י ומלך אחריו ר' שמואל בר' מאיר וכו' ורבי יב"א בא לשמש לפניו ושב למקומו". ראו א"א אורבך, בעלי התוספות⁴, ירושלים תשמ"ו, עמ' 166, שהתקשה במשפט זה והציע להגיהו. אך נראים יותר דבריו של א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 444, שמשפט זה חוזר אל רש"י עצמו: "בא לשמש לפניו" – לפני רש"י.

6. על דמותו ויצירתו – ראו א' עפשטיין, ספר היובל למשה שטיינשניידר, לייפציג 1896, עמ' 125. וראו עוד עליו ועל התוספות שלו למסכת יומא, ששרדו והוצאו לאור בדורנו – במהדורת י' גניחובסקי לפירוש מסכת יומא לר' אליקים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 9-49.

(הראב"ן) הנזכר לעיל, שבספרו "אבן העזר" יש שאלות רבות, שהפנה אל ריב"א, ומתוכן ניכרת הערכה גדולה מאוד כלפיו.

ריב"א נחשב לראשון בעלי התוספות בגרמניה. הוא עצמו, ואולי תלמידיו שישבו לפניו – כתבו תוספות לרוב מסכתות התלמוד, כפי שנהגו בעלי-התוספות בצרפת, נכדיו וניניו של רש"י, אך רק מעט מאוד מהן שרדו עד היום. בתוספות שלנו בדפוסים המצויים כיום⁷ – נזכרים הרבה מקושייתיו ומתירוציו, וניכר, כי בבתי-המדרש של בעלי-התוספות בצרפת היה נחשב לחכם ידוע ומקובל שתורתו ידועה. יש גם לזכור, כי לפעמים הוא הוחלף עם חכם מאוחר יותר מבעלי-התוספות, ר' יצחק בר' אברהם (=ריצב"א, אחיו של ר' שמשון, הידוע בכינוי "הר"ש משאנץ") – בשל נוהגם של הסופרים לכתוב את שם החכם בראשי-תיבות (ריב"א או ריצב"א). שמו של ר' יצחק בר' אברהם, שהיה מאוחר לר' יצחק בר' אשר בשני דורות, נכתב לפעמים: ריצב"א, ולפעמים: ריב"א, וכך נגרס בלבול בין שני האישים.

רבנו תם, נכדו של רש"י וראש-החכמים בדור שאחריו (נפטר ב-1171), הרבה להביא מתורתו ומחידושיו של ריב"א ב"ספר הישר"⁸ שלו. בשל אופיו התקיף של רבנו תם ובשל כך שהוא ראה עצמו כראש חכמי הדור, שכולם צריכים להיות כפופים לו – לא תמיד הסכים עם דברי הריב"א. הוא תירץ את העובדה, שהוא חולק על חכם בעל-עמדה כמותו – בטענה, כי הדברים המצוטטים בשמו נכתבו, למעשה, בידי תלמידיו של הריב"א, ולא בידי הרב עצמו, ולכן אין לסמוך עליהם. הרבו להביא מחידושיו גם חכמים מאוחרים יותר – כמו ר' יצחק בר' משה מוינה (מחבר הספר "אור זרוע") וגם ר' מאיר מרוטנבורג, שהיה גדול-הדור בדור האחרון של בעלי-התוספות (נפטר ב-1293). כל אלה מעידים על מעמדו החשוב של הריב"א בעיני החכמים בדורות שאחריו. ידוע עליו, שכתב פסקי-הלכות בענייני הלוואות ובענייני ריבית, אך יצירתו העיקרית היא תוספות, לרוב מסכתות התלמוד, שכתב או שנכתבו לפניו. בתוספות שבדפוסים שלנו נזכרות במיוחד תוספותיו למסכתות: שבת, פסחים, חולין, בבא בתרא, עבודה זרה, גיטין וכתובות. קובצי-התוספות שבדפוסים שלנו היום נערכו בדור האחרון, או לפני האחרון של בעלי-התוספות (במחצית השנייה של המאה ה-13), ומשום כך רוב תורתו וחידושיו של ריב"א אבדו ולא הגיעו לידינו. במיוחד הרבה להביא מתוספותיו ומפסקיו – ר' יהודה בן קלונימוס (=ריב"ק, ראו עליו להלן), ומתוך דבריו מצטיירת דמותו של ריב"א כחכם תקיף, שעומד על דעתו גם כשרבו החולקים עליו, וכמי שאיננו מיראי-הוראה.

עוד כדאי להזכיר מעשה הקשור לריב"א, שהמסורת עליו מאוחרת, לאחר זמנו. בספר "פסקי

7. כולם דפוס-צילום מהוצאת-האלמנה והאחים ראם, וילנא 1880-1886.

8. ראו יעקב בן מאיר, ספר הישר לרבינו תם: חלק החידושים, מהדורת ש"ש שלזינגר, ירושלים תשי"ט.

רקאנטיי⁹ לר' מנחם רקאנטי (סימן קסו), כותב המחבר: "ושמעתי כי ריב"א חלה חוליו שמת בו וחל יום הכיפורים באותם הימים ואמרו לו הרופאים אם לא תאכל ודאי תמות ואם תאכל שמא לא תחיה והוא ז"ל אמר ברי ושמא ברי עדיף ולא רצה לאכול ומת".

דומה, שמעבר לערך ההיסטורי של סיפור זה – יש ללמוד ממנו על אוירת הפרישות והחסידות, שנהגו בה גדולי חסידי אשכנז.

2. ר' שמריה בן מרדכי

אף הוא היה מחכמי שפיירא הגדולים, אך הידיעות עליו מועטות ביותר. הוא חי במחצית השנייה של המאה ה-12 והיה, כנראה, תלמיד או תלמיד-חבר של הריב"א ואף כתב לפניו "פסקים ונימוקים"¹⁰. רבנו שמריה שהה, כנראה, זמן מה בבית-מדרשו של רבנו תם.¹¹ על-פי זאת יש להסביר את מה שמספר ר' יצחק בר' משה, בעל "אור זרוע", שבדין ממון מסוים נסתפק רבנו תם, אם יכול התובע לעכב את קבורתו של הנתבע, עד שיפרע לו את חובו. ונמלך רבנו תם ברבי שמריה, והשיב לו, שמן הדין ראוי התובע לעכב את קבורתו.¹² על יחסיהם של שני אישים אלה, ניתן ללמוד מהעובדה, כי באחת משאלותיו של רבי שמריה לרבנו תם הוא תמה על קולותיו של רבנו תם בענייני יין נסך,¹³ אך עם כל זאת, רבנו שמריה מקבל עליו את מרותם וסמכותם של חכמי צרפת, ובלשונו: "לא מלאונו (=מלאנו) לבנו להפליג מדעת רבותינו שבצרפת אשר מימיהם אנו שותים".¹⁴

תלמידו המובהק של רבנו שמריה הוא רבי יהודה בן קלונימוס¹⁵ (=ריב"ק, ראו עליו בהמשך מאמר זה). הוא, וגם חכמים אחרים מכנים אותו "בעל מעשים", כנראה, משום שצירף לפסקיו גם מעשים, שעשה בעקבות פסקיו, ולדעתו "גדול כח מעשה". אופייני לדרכו זאת הוא מעשה, שסיפר בעל "אור זרוע":¹⁶ "ופעם אחת אירע פסח בשבת ושכח רבנו שמריה ולא עירב עירובי חצרות מבעוד יום. ואחר שקראו קריאת שמע בבית הכנסת אמר לעומדים לפניו לא עירבתי הריני יוצא ומניח עירוב חצרות. ורצו להתווכח עמו ואמר בדרבנן עובדין עובדא והדר שילינן (=בדין, שהוא מדברי חכמים, קודם – עושים מעשה, ואח"כ – שואלים). ויצא ועירב. ולמחר

9. ראו ר' מנחם רקאנטי, פסקי רקאנטי, בולגוניה 1538.

10. ב"הגהות מיימוניות" (הערות של תלמידי מהר"ם מרוטנבורג על הרמב"ם), הלכות איסורי ביאה סימן ה' נאמר: "וכן כתוב בפסקי ר' שמריה שכתב מפי ריב"א". ובדומה לכך כתב ר' אלעזר בן יהודה ממגנצא בספרו ספר רוקח (סימן ק): "מנימוקי רבינו שמריה מפי מריב"א".

11. מקור לכך – ראו יצחק בן משה, מוינה, אור זרוע, ז'טומיר תרכ"ב, בבא בתרא, סימן קצט.

12. ראו אור זרוע (שם). וראו גם אורבך (לעיל הערה 5), עמ' 190.

13. אור זרוע (שם), פסקי עבודה זרה, סימן רטו. וראו עוד הרחבת דברים בעניין ויכוח זה – בספרו של סולובייצ'יק (לעיל הערה 2), סימן קכא, עמ' 185.

14. ראו א' קופפר, תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"ג.

15. ראו ר' יהודה בן קלונימוס, יחוסי תנאים ואמוראים, מהדורת הרב י"ל מימון, ירושלים תשכ"ג, ח"א, דף לד ע"א.

16. אור זרוע (שם), חלק ב' סימן יא.

נתווכחו עמו התלמידים, מקצתם התירו לערב לאחר קבלת תוספת שבת וכו' ומקצת התלמידים אסרו וכו' ולמחר חזר הרב והביא ראיה מתוספתא" וכו'.

3. ר' יהודה בן קלונימוס

חכם זה הוא בן למשפחת קלונימוס הנודעת, שמילאה תפקיד מרכזי ביהדות-אשכנז של ימי-הביניים בתחומים שונים. כבר הוזכרה לעיל מסורת-היוחסין של גדולי-התורה באשכנז, שמסר לנו ר' שלמה לוריא (=מהרש"ל).¹⁷ במקור זה נמצאת ידיעה חשובה ביותר, הנוגעת למשפחת קלונימוס ולתפקידה ביסוד מרכזי-התורה הקדומים בגרמניה. ידיעה זו נקראת בעולם-המחקר "סיפור ההגירה" של משפחת קלונימוס, ולפיה "המלך קרלא" (כנראה, אחד מן הקיסרים הגרמניים בני השושלת הקרולינגית) הוא שהביא עמו את ראשוניה של משפחת קלונימוס מלוקא שבאיטליה והושיבם במגנצא. הידיעה מספרת על תהליך ההגירה בתחילת המאה ה-10. ראשוני המשפחה הם הסב, ר' משה הזקן, בנו, ר' קלונימוס, ובן-בנו, ר' משולם הגדול.¹⁸ חוקרים שונים רואים באירוע זה נקודת-מפנה לקראת הפיכתה של מגנצא, ואחריה – וורמזא ושפיירא, למרכזי-תורה ראשוניים במעלה לכל יהדות גרמניה ומערב-אירופה. בניה של משפחה זו לענפיה השונים מופיעים במשך שלוש מאות השנים הבאות בתפקידים מרכזיים כרבנים, כדיינים, כפרנסים, כפייטנים, כמחברי ספרי הלכה, ובעיקר – כנושאי מסורת תורת הסוד האשכנזית וכחברים מובילים בתנועת "חסידי אשכנז".

ר' יהודה בן קלונימוס הוא אחד מבניה הנודעים ביותר של משפחה מפוארת זו. הוא חי בשפיירא במחציתה השנייה של המאה ה-12 ונחשב בזמנו לאחד מגדולי-הדור ההוא. אין להחליף בינו לבין חכם אחר בעל אותו השם, ר' יהודה בן קלונימוס ממגנצא, שגם הוא היה חכם ופייטן, ונודע בעיקר כאביו של ר' אלעזר בר' יהודה, בעל "ספר הרוקח", שמהווה אחת מאבני-היסוד של תורת-הסוד האשכנזית.

כאן עוסקים אנו בר' יהודה בן קלונימוס משפיירא, שכינויו בפי חכמים בני הזמן הוא ריב"ק – בראשי-תיבות. כאמור, הוא נחשב לאחד מגדולי-הדור ההוא והיה רבם של כמה מגדולי-הדור הבא, שמרבים למסור מתורתו וממסורותיו ההלכתיות (ראו להלן): אביו, ר' קלונימוס, היה מפרנסי-הדור, ורבותיו היו ר' אברהם בן שמואל, אחיו של ר' יהודה החסיד, ר' אפרים מרגנסבורג, מבעלי-התוספות, וכנראה, גם ר' שמריה בר' מרדכי. עיקר פרסומו בא לו בזכות ספרו הגדול "סדר ייחוס תנאים ואמוראים". (שם זה לספר ניתן בידי בעל רשימת כתבי היד שבספריית אופנהיימר, אך אפשר, ששמו המקורי היה "סדר תנאים ואמוראים"). ספר זה הוא לקסיקון תלמודי רחב-יריעה, המסודר בסדר אלפא-ביתי על-פי שמות התנאים והאמוראים.

17. ראו ש' לוריא, שו"ת מהרש"ל, לובלין של"ד, סימן כט.

18. ראו י' מלחי, 'ראשוני משפחת קלונימוס (הסב, האב והנכד) והגירתם מלוקא – למגנצא', שאנן, יא (תשס"ו), עמ' 83-94.

המחבר אינו מסתפק בציון שם החכם ובדבריו, אלא מרחיב את דיונו על מקומו של המאמר בתוך הסוגיה התלמודית, ומביא את המשא ומתן התלמודי בעניין – תוך הבאת דעות פרשניות שונות ודחייתן וכו'. בסופו של דבר, הופך הספר בדרך זו להיות פירוש נרחב לתלמוד. הספר, כפי שהוא מצוי בידינו כיום, הנו חסר, והוא כולל רק חלק מן היצירה. הוא יצא לאור על-פי שלושה כתבי-יד, שכולם אינם שלמים: האחד נמצא כיום בבית המדרש לרבנים בניו יורק והיה שייך בעבר לקהילת פרידבורג. הוא כולל את הערכים מ"בר ליואי" עד הערך "כרוספדאי". שני כתבי-היד האחרים נמצאים בספריית-הבודליאנה באוקספורד, וכוללים ערכים מהאות ב' עד האות י'. חלק מן הספר נדפס לראשונה בידי ר' נ"נ רבינוביץ (ליק, תרכ"ד), ואחריו ההדיר הרב י"ל מימון את הספר. במהדורה זו כלולים הערכים מהאות ב' עד האות ט' (ירושלים, תשכ"ג). להוצאה זו נוסף מבוא נרחב, שכתב הרב מ' קצנלבוגן. כתב-היד מגיע רק עד השם "כרוספדאי", ולא ברור, אם היו ערכים נוספים במקור או שמא ריב"ק לא הספיק לכתוב עוד ערכים. כאמור, הספר הוא לקסיקון רחב-יריעה, ונראה, שבגלל היקפו הרב – נמנעו הסופרים בימי הביניים להעתיקו. משום כך הוא שרד רק בכתבי-יד מעטים, שאף הם אינם שלמים. על תכונתו של הספר ניתן לומר דבר מעניין: מצד אחד, ריב"ק הוא עצם מעצמה ובשר משרה של תנועת "חסידי אשכנז". מתוכו עולה דמותו של החכם האשכנזי – חסיד ופְּרוֹשׁ. הספר מלא בתובנות ובפירושים ברוח זו, ובולטת בו האווירה של חסידות, פרישות ותורת-הסוד, כמעט בכל שורה. ואכן גם מבחינה משפחתית קרוב היה ריב"ק לראשיהם של חסידי אשכנז: אמו הייתה בתו של ר' יהודה בן קלונימוס הזקן ובת-אחיו של ר' שמואל החסיד (אביו של ר' יהודה החסיד). ריב"ק מרבה לצטט מתורתו של ר' אברהם בן שמואל החסיד, ובמקרה אחד מביא ציטוט בשם ר' יהודה החסיד עצמו. כמו-כן הוא מביא הרבה מדברי אחיו הבכור, ר' מאיר בן קלונימוס, וכן דברים בשם ר' דוד ממינצברג, הפוסק הידוע ומתקן התקנות (אפשר, שגם ר' דוד זה היה אחיו). אחד מרבותיו המובהקים היה ר' אפרים מרגנסבורג, ואחד מתלמידיו היה קרובו, ר' אלעזר בן יהודה בן קלונימוס, בעל "ספר הרוקח" – ספר מלא רמזים וסודות ברוחם של חכמי-אשכנז.

מצד שני, ספרו של ריב"ק אינו נעדר רוח ביקורתית ודיון מלומד. פעמים רבות הוא דן בנוסחה הנכונה של הטקסט – תוך שהוא משווה מקורות מקבילים מתוך כתבי-יד שונים שהיו ברשותו. כמו-כן הוא מצטיין באבחנה היסטורית, והוא מעיר על פרטים היסטוריים, שמצא במקורות שונים.¹⁹ יש אפוא לפנינו שילוב מעניין של ספר, שמצד אחד – ספוג באווירה דתית ורוחנית, סגפנית וחמורה ברוחה של החסידות האשכנזית, ומצד שני – ספר, שיש בו מידה ניכרת של ביקורתיות בתחומי-הנוסח, ההיסטוריה והראליה. ספר אחר של ריב"ק הידוע לנו, שהיה קיים

19. דוגמה מעניינת לכך יוכל לשמש הסברו מדוע לאחר שמרד ירבעם בן נבט במלך שלמה, הוא ברח למצרים.

ולא שרד עד ימינו, הוא "ספר האגרון", שהוא כעין מילון תלמודי, שעוסק בראליה וכולל שמות של בעלי-חיים, צמחים, חומרים וכו', שהיו מצויים בימי חכמי התלמוד. כמו-כן במקורות שונים מוזכרים ספרים של ריב"ק בענייני ברכות, וכן – תוספת, שכתב לכמה מסכתות (במיוחד – מסכת ביצה ומסכת סוכה). בשל אבדן ספריו – במשך הדורות ניטשטשה דמותו של חכם גדול זה, אך אפילו מן המעט ששרד מתורתו – יכולים אנו להעריך, שאכן היה מגדולי חכמי אשכנז בזמנו.

4. ר' שמואל ("החסיד") בן קלונימוס

חכם זה, מחכמי שפיירא הגדולים במאה ה-12, ידוע בעיקר בזכות בנו המפורסם, ר' יהודה החסיד, בעל "ספר חסידים", אך באמת הוא עצמו היה חכם חשוב ובעל-מסורות הן בהלכה והן בתורת-הסוד. אפשר להחשיבו כאחד ממנהיגיה וממורי-דרכה הראשונים של תנועת חסידי אשכנז. אביו, ר' קלונימוס, היה בן מגנצא, ולאחר גזרות-תתני"ו (1096), שבהן נכחדה כמעט כל הקהילה, עקר משם והתיישב בשפיירא. ר' קלונימוס נפטר בשנת 1126, ובנו, שמואל, שהיה עוד נער, נמסר להשגחתו ולחינוכו של ר' אליעזר, בן ר' משולם חזן, שאף הוא היה מחכמי-שפיירא ונודע בשערים. לו מסר ר' קלונימוס את "תיקון התפילות ושאר סודות" וציווהו, שימסרם לבנו לאחר שיגדל.²⁰

לאחר שגדל, הפך ר' שמואל להיות אחד מגדולי חכמי שפיירא – בפרט, ומגדולי חכמי אשכנז – בכלל במחצית הראשונה של המאה ה-12. בדמותו אנו מבחינים לראשונה בשילוב אישיות בעל-הלכה ופוסק ברוחם של חכמי-צרפת – מצד אחד, עם אישיות החסיד ופרוש ונוהג בסיגופים ברוחם של חסידי-אשכנז – מצד שני. בני-דורו כינו אותו "חסיד" ו"נביא", ונאמר עליו שעלה לרקיע. החלק הראשון ב"ספר חסידים" של בנו, ר' יהודה, הוא, כנראה, מְשָׁל האב, ר' שמואל. זאת – למדים אנו מאחד מכתבי-היד של "ספר חסידים", כת"י פרמה, אשר בו מעיר הסופר, שחלקו הראשון של הספר, העוסק בענייני יראת ה', הוא מְשָׁל ר' שמואל.²¹ ייתכן, שגם חלקים נוספים מן הספר הם מְשָׁלו ושולבו בספר בידי בנו, ר' יהודה החסיד.

דוגמה לפרישות ולחסידות שנהג היא ידיעה, שמביא בן-זמנו, הרב"ן, ר' אליעזר בר' נתן ממגנצא:²² "אמר לי ר' שמואל בר' קלונימוס כי זקני וקציני נרבונוא ופרובנצא (=ופרובנס) נוהגין איסור ללבוש עורות מכוסות בבגד צמר". הידיעה מעניינת מפן אחר, כי אם נפרש, ששמע זאת מפייהם, נוכל ללמוד מכאן, שגלה מביתו ונדד למרחקים (אולי – בשל סיגופים וגלות שנהג בעצמו).

20. ראו א' עפשטיין, **כתבים**, א, ירושלים תשי"א, עמ' רמז-רסח.

21. ראו י' פריימן, 'מבוא לספר חסידים', יהודה בן שמואל, חסיד, **ספר החסידים**, מהדורת י' ויסטיניצקי, פרנקפורט תרפ"ד, עמ' יב-יג.

22. רב"ן, אבן העזר (פראג, ש"ע), סימן קטז.

אך, כאמור, אין לטעות בו ולראות בו רק את דמות-החסיד, העוסק בתורת-הסוד בלבד. בבית-מדרשו בשפיירא למדו גדולי חכמי אשכנז ועסקו שם בענייני הלכה באותן שיטות של ניתוח-הסוגיות וביקורת-הטקסט, כפי שעסקו בהן חכמי הדור בצרפת ובמרכזי-תורה אחרים. ר' שמואל מבדיל עצמו מחכמים אחרים בדברים אלה:²³ "ולא שאני חכם מבני דורי, כי קטן אני במעשים טובים ובתורה, כי יש בדורי חכמים בתורה ובכל חכמה ומעשים ובעלי יראה יותר ממני, אלא מרוב חכמתם מפלפלים בתלמוד אשר אין קץ לחכמה(ה)תו... על כן ערכתי ספר היראה".

מדברים אלו ניתן לשמוע מעין נימת-ביקורת סמויה על חכמים, שהשקיעו את כל מאמציהם בפלפול-התלמוד והזניחו את "תורת היראה". מצד אחד, נראה, שהוא מחשיב במיוחד את תורת-הסוד, והוא מתרכז בעיקר בה, ומצד שני, בגיליונות של ספר "המרדכי הקצר"²⁴ אנו מוצאים פסק-הלכה שלו, ארוך ומנומק, המסתמך על מקורות שונים ומגוונים, בשם "הנביא, רבנו שמואל החסיד, בן קלונימוס, שקיבל מרבו, ר' אליעזר", על אודות חלוקת-נכסים בין יורשים, אחרי שנהרגו מורישיהם ביום הרג רב (כנראה, בגזרות תתנ"ו, 1096), אם כן, לפנינו דמות מושלמת של החסיד האשכנזי, אשר מצד אחד – עוסק "בתורת-הנגלה בפלפול ובעומק העיון, ומצד שני – נוהג בפרישות וחסידות ועוסק ב"תורת-היראה" ובתיקוני-תפילה.

באותו חלק ראשון של "ספר חסידים" המיוחס לו הוא כותב:²⁵ "אהוב לך את המצווה הדומה למת מצווה, שאין לה עוסקים, כאשר תראה מצווה בזויה שאין לה עוסקים, כגון שתראה שבני עירך לומדים סדר מועד וסדר נזיקין ואתה תלמד סדר קדשים".

אפשר, שבשל כך אנו מוצאים רמזים לכך שהוא עסק בפירושם של ספרים, שבני-זמנו לא עסקו בדרך כלל בפירושם. יש שרידים לפירושיו לתורת-כהנים (=ספרא), וכמה מהם נזכרים בפירושיו של ר' שמשון משאנץ המצוי בידינו. בכת"י מינכן 59, המכיל פירוש אנונימי לספרא, נאמר בראש כתב-היד כך: "פירוש ספרא לרבנו שמואל, פירוש שעשה מורי הרב רבנו שמואל על ספר הנקרא "ויקרא רבא".²⁶ שמו נזכר בגוף הפירוש כמה פעמים. כמו-כן הראה א' עפשטיין,²⁷ ששמו נזכר כבעל פירוש למכילתא. וכן, בפירוש, המיוחס לראב"ד למסכת תמיד – מובאים "פתרוני הרב ר' שמואל" בכמה מקומות.²⁸ כנראה, כתב גם פירושים לתורה, שכן בתוספות שלנו, בשני מקומות

23. ספר חסידים (לעיל הערה 21), סימן א.

24. כת"י בודליאנה (אוקספורד), 672 דף 28 ע"א.

25. ספר חסידים (שם), עמ' 2.

26. ראו אורבך (לעיל הערה 5), עמ' 194.

27. ראו עפשטיין (לעיל הערה 20), עמ' רנו.

28. רשימת המקומות – ראו אצל אורבך (שם), שם, הערה 71.

מובאים פירושים בשמו: האחד – בענין רבקה, שהייתה בת יד (שנים) כשנישאה ליצחק,²⁹ והשני – בענין תיבת-הגומא, אשר בה הושם משה.³⁰ ר' יהודה בן קלונימוס (ראו לעיל) בספרו "ייחוס תנאים ואמוראים" מביא כמה פעמים פירושים שלו בענייני אגדה, וגם הראב"ה (ר' אליעזר בן יואל הלוי, שחי בדור שאחריו) בספרו "אבי העזרי" מביא פירוש בשמו לסדר התפילות.³¹ יש המייחסים לר' שמואל את "שיר הייחוד", הנאמר בליל יום הכיפורים, ואת ההושענא "כחושעת אב המון", הנמצאת במחזור בני אשכנז,³² וכן – את הפירוש לדברי-הימים המיוחס לרש"י.³³

5. ר' שמחה בן שמואל

אין אנו יכולים לתת שיעור ומידה לגדולתם בתורה ולמידת-חכמתם של חכמים קדמונים, אך דומה, שלא נטעה, אם נאמר, שרבי שמחה בן שמואל היה גדול שבחבורת חכמי שפירא ואחד מגדולי-החכמים, שחיו בתקופת בעלי התוספות בכלל. כבר הצבענו לעיל על כך שהסיבות להתפשטותם של ספרים בימי-הביניים ולהיעלמותם של ספרים אחרים – אינן מעידות כלל וכלל על גדולתו של המחבר.³⁴ במקרים רבים הישרדות או חוסר הישרדות של יצירות – תלויה במקרה, במזל, או בסיבות טכניות (גודלה של היצירה, האם היו יצירות מקבילות בעלות מאפיינים דומים וכדומה). כך הוא לגבי ר' שמחה בן שמואל: גדולתו הרבה מסתברת מתיאורים, שתיארוהו תלמידיו וחכמים בני-זמנו. אף על-פי כן מעט מאוד מתורתו שרד, ומה ששרד – נמצא בכתבי-יד מפורזים, ואין שום ספר שנדפס בשמו.

ר' שמחה חי במחצית השנייה של המאה ה-12 ובתחילת המאה ה-13. רבו המובהק היה ר' יהודה בן קלונימוס, שנכתב עליו לעיל במאמר זה. חכמים אחרים, שמהם למד תורה, הם ר' אליעזר ממיץ (בעל "ספר יראים"), ר' אברהם בן שמואל החסיד, ר' יצחק בן אשר החור (נכדו של ר' יצחק בן אשר – הריב"א, המופיע לעיל). באחת מתשובותיו ששרדו הוא מזכיר את ר' אברהם ואת ר' יצחק בר' אשר – כמוריו בהלכה.³⁵ בספר "ייחוס תנאים ואמוראים" של ר' יהודה בר' קלונימוס – מובא שטר, שהוא מעשה בית דין דיני-ממונות, שעליו חתומים ריב"ק, ר' נתן בר' שמעון, מחכמי שפירא, ור' שמחה בר' שמואל.³⁶ מכאן למדים אנו, שהרב, אשר הכיר בערכו ובחכמתו של תלמידו, צירפו אליו לשבת כדין בבית-הדין של שפירא.

חכמים בני-זמנו, שאתם החליף שאלות ותשובות בהלכה הם הראב"ה (ר' אליעזר בן יואל הלוי)

29. תוספות יבמות סא ע"ב ד"ה וכן. זאת – בניגוד למה שנאמר בספר "סדר עולם" הקדמון, שהייתה בת שלוש.

30. תוספות סוטה יב ע"א ד"ה חמר.

31. ספר ראב"ה, מהדורת א' אפטוביצר, ניו יורק תשמ"ג, חלק ב, עמ' 232.

32. ראו א"מ הברמן, שירי הייחוד והכבוד, ירושלים תש"ח.

33. ראו י"ג אפשטיין, Revue Des Etude Juives - REJ, נה, עמ' 189.

34. ראו אורבך (לעיל הערה 5), עמ' 411.

35. אור זרוע (לעיל הערה 11), חלק א', סימן תשס.

36. ראו ר' יהודה בן קלונימוס (לעיל הערה 15), חלק ג', רי"ז ע"א.

ממגנצא, שנדד בגרמניה בערים שונות ולבסוף קבע מושבו בבונא, ובסוף ימיו – בקולוניה (=קלן). קובץ שלם של התכתבויות בין שני חכמים אלה נמצא ב"ספר ראבי"ה", שההדיר א' אפטוביצר (הוצאה חדשה, ניו יורק תשמ"ג). כמו-כן מעניינת חליפת-מכתבים בינו לבין ר' יהודה החסיד,³⁷ אשר בה מתגלה השואל כחסיד ופרוש, הרוצה להחמיר גם במקום שאין ההלכה דורשת כן, ואילו המשיב, ר' שמחה, מתגלה כגדול בתורה, העומד על שורת-הדין.

מבין תלמידיו נציין במיוחד שניים: הראשון הוא ר' יצחק בר' משה מוינה, בעל "אור זרוע", שהוא, יותר מכל חכם אחר, הרבה להביא מפירושו ומפסקיו של ר' שמחה בספרו הגדול "אור זרוע"; השני הוא החכם האיטלקי, ר' ישעיה דטראני, שלימים היה לראש החכמים באיטליה, וכנראה, בצעירותו למד תורה מפי ר' שמחה בשפיירא. דברי-ההערצה שבפיו הם עדות נאמנה להערכה, אשר ר' שמחה זכה לה גם מחוץ לגבולות אשכנז. מתלמידיו נציין גם את ר' אברהם בן עזריאל, (את ספרו "ערוגת הבושם" הוציא לאור א"א אורבך, ירושלים תרצ"ט-תשכ"ג), שכלל בספרו תשובות רבות של ר' שמחה,³⁸ וכן – את החכם, ר' אביגדור כהן צדק מוינה. מדברי ר' אביגדור ניתן ללמוד, כי לעת זקנתו חלה ר' שמחה ולקה במאור-עיניו, והתלמיד מצרף לשאלתו תפילה לשלום רבו ולרפואתו.³⁹

לציון מיוחד ראוייה תשובה אחת של ר' שמחה בעניין, שהיה שנוי במחלוקת במשך דורות רבים, ובו מתגלה החכם במלוא שיעור-קומתו הרוחנית, ובתקיפות גדולה הוא יוצא להגנת החלש והעשוק:

העניין הוא עניין רגיש ביותר: הכאת נשים בידי בעליהן (תופעה רווחת בעת העתיקה ובימי-הביניים), ואין פוסק, שיצא בחריפות כה רבה כנגד תופעה זו.

וכך כותב רבנו שמחה בתשובה ארוכה שמצטט תלמידו, ר' יצחק בר' משה, ב"אור זרוע":⁴⁰ "ונשאל מו"ר רבנו שמחה וכו' זה לשונו... אחר כותבי קְּתָב ראשון קבל לפנינו ר' ירמיה על חתנו שהיה מכה את בתו תדיר ומבזה אותה בפריעת ראשה שלא כדת היהודים וכו' ועל כל הכאה עובר בבל יוסף ועונשו גדול מְּמִכָּה חֲבֵרוֹ כי היא יושבת לבטח איתו ודמעתה מצויה וכו' ואם דברים (=הדברים) אמיתיים, תקנסהו קנס חמור בין בגופו בין בממונו וכו' אמנם צריך כפרה גדולה ותכבדו עליו להבא וכו' ותטילו שלום ביניהם, שלום מקוֹם ומסוֹם, ותבררו (=ותבחרו) שניים או שלשה שיהיו מוכיחים ביניהם וכו' ואם לא יעמוד הבעל בקיום השלום שיוסיף להכותה ולבזותה אנו מסכימים אחריכם להיות (=שיהיה) מנודה בבי"ד העליון ובבי"ד התחתון

37. ראו קופפר (לעיל הערה 14), עמ' 8.

38. ראו אורבך (לעיל הערה 5), עמ' 416, הערה 29.

39. הגהות מיימוניות על הרמב"ם, הלכות שבת פרק כא, הלכה כז.

40. אור זרוע (לעיל הערה 11), חלק שלישי, פסקי בבא קמא, סימן קסא.

ויעשוהו (=ויכפו עליו) ע"י גויים לתת גט וכו' כי כן הסכמתי עם חבריי שיהא גט מעושה שכזה ע"י גויים כדין וכו' אם יעלה חפץ ה' בידכם להשלים ביניהם, תתירו לו החרם שקיבל עליו עד זמן מרווח: אם תראו בתוך הזמן שינהג עמה כשורה, תתירו לו לגמרי, ואם נראה בעיניכם שאין עצת שלום מתקיים ביניהם תפייסוהו לגרש מרצונו, ואם לא יאבה, יקוב הדין את ההר, ותעשוהו כתורת יעשה (=ותכפוהו כדין, הנוהג בבתי-דין של ישראל, שכופים את הבעל לגרש). שמחה בר' שמואל."

כאמור, איש מחכמי ישראל שלפניו (ואולי גם לאחריו) – לא כתב דברים כה חריפים והיה מוכן להשתמש באמצעים כה קיצוניים כלפי בעל המכה את אשתו.

כאמור לעיל, מה ששרד מתורתו ומתשובותיו הוא המיעוט, ורוב תורתו אבדה. (תופעה דומה ראינו אצל רב, ר' יהודה בר' קלונימוס). משום כך נתעמעמה דמותו במשך הדורות. בספרו של תלמידו, בעל "אור זרוע"⁴¹, נזכר פירושו לתורת-כוהנים, ובתוספות שלנו למסכת הוריות⁴² נמצא דיון הלכתי בשמו, דבר שרומז, שעסק גם בכתיבת תוספות. נדגיש, שיצירתו העיקרית הייתה ספר רחב-יריעה ובעל היקף גדול מאוד, שקרא לו "סדר עולם". כנראה, ספר זה היה מסודר לפי סדר מסכתות הש"ס (כמו ספר הראב"ה, בן-זמנו) ובו – הצעת המקורות וניתוחם בדרך ארוכה, מעין תוספות ארוכות, המקיפות סוגיות שלמות.⁴³ בספר נכללו גם תשובות שהשיב לשואליו. השם "סדר עולם", כנראה, לא היה מקובל כל כך, ור' יצחק בר' משה, בעל "אור זרוע", המביא עשרות פעמים מתשובותיו, מזכיר רק במקום אחד את שם הספר "סדר עולם". שאר החכמים, המביאים מפירושו ומפסקיו, מזכירים סתם: "כתב ר' שמחה" או "לשון ר' שמחה", "פסקי ר' שמחה" וכדומה. בשל גודלו של הספר ובשל העובדה, שחכמי-הדור הרבו לצטט מתשובותיו – חדלו הסופרים להעתיקו, ובשל כך אבד.

זכינו לכך שבדורנו קמו גואלים למקצת מתורתו האבודה של ר' שמחה, ונתגלו קטעים נוספים מספרו "סדר עולם": בשנת תשל"ג הוציא לאור א' קופפר בירושלים ספר, ששמו "תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת". הספר יצא לאור על-פי כת"י בודליאנה מס' 692. כתב-יד זה הוא מסוג "ספרי הליקוטין", שהיו רווחים בימי-הביניים. סופרים, לרוב – אנונימיים, היו כותבים ליקוטים מתוך ספרי-הלכה ופסקים, שהיו רווחים בזמנם ולפני-זמנם. חלקו הראשון של כתב-יד זה מכיל פסקי-הלכה, שנכתבו על-ידי מחברים בני המאה ה-15, אך החלק השני, שנכתב על-ידי חכם בשם ר' שמואל, מכיל חיבורים, שהועתקו בשנים 1315-1317.⁴⁴ במקום אחד

41. אור זרוע (לעיל הערה 11), הלכות מקוואות, סימנים שג, שו.

42. תוספות למסכת הוריות ד' ע"א ד"ה קרי ביה ונעלם, ובו קטע שמתחיל: "הקשה ריב"ק בר' מאיר וכו' ובסופו: ע"כ מפירוש הר' שמחה".

43. ראו אורבך (לעיל הערה 5), עמ' 417-418.

44. ראו קופפר (לעיל הערה 14), עמ' יא.

מנה הסופר את החיבורים שהעתיק, ובכללם – קטעים מספר "סדר עולם" לר' שמחה משפיירא. ואכן חלק נכבד מן הספר מכיל חומר חדש מפירושו, מחידושו ומפסקיו של ר' שמחה, מהם – בפתחה מ"סדר עולם" או בפתחה "כתב הש"ר" (רבנו שמחה) בספרו" או תשובות בחתימת-ידו "שמחה בר' שמואל". כך זכינו, שהתגלו דברים נוספים של רבנו שמחה, ויש לקוות, שיתגלו קטעים נוספים בעתיד – עם הקלת הגישה לכתבי יד בשל ההתקדמות הטכנולוגית בימינו. בכך נזכה, שתתגלה במלוא זוהרה דמותו של ענק-רוח זה.

ג. חלקם של חכמי שפיירא בהתקנת "תקנות שו"ס"

תקופת-הזוהר של שפיירא כמרכז רוחני ראשי לכלל יהדות-גרמניה ומערב-אירופה הייתה במאה ה-12 ובמחציתה הראשונה של המאה ה-13. הסיבות לעליית-קרנה של שפיירא דווקא בתקופה זו הן משולבות: מצד אחד, קהילות מגנצא וורמייזא, מרכזי-התורה העתיקים – הוכו מכה רבה בגזרות תתנ"ו (1096), רוב בני הקהילה נהרגו בידי הפורעים או התאבדו, ומה שחשוב יותר, רוב חכמי התורה שבקהילות אלו יחד עם תלמידיהם בישיבות נרצחו (מספר ההרוגים במגנצא היה 1100 נפשות, כמעט כל בני הקהילה, ובוורמייזא היה מספר ההרוגים כ-800).⁴⁵

מצד שני, שפיירא – נהנתה מגיבוי תקיף של הבישוף המקומי (הבישוף יוהן, יורשו של רודיגר הנזכר לעיל), ואף-על-פי שגם היא הותקפה ביום ח' באייר תתנ"ו, הרי מספר ההרוגים בה לא עלה על אחת עשרה נפשות. כך נשמר מבנה הקהילה, בתי-המדרש נשארו עומדים על תלם, ואליהם הצטרפו פליטים, שברחו מקהילות הריין שחרבו. כך, למרבה הפרדוקס, קהילת שפיירא נבנתה, במידה מסוימת, מחורבן של מגנצא וורמייזא. גורם נוסף לפריחת-הקהילה היה, שדווקא בתקופה זו קמו בשפיירא תלמידי-חכמים בעלי שיעור קומה, גדולים בהלכה ובפסיקה וגם בתורת-הסוד, ואלה יכולים היו ליטול על עצמם את עול ההנהגה הרוחנית.

במחציתה הראשונה של המאה ה-12, בתקופת פעילות רבנו תם ברומרו ובטרווייז (הוא נולד ב-1100 ונפטר ב-1171) לא היו עוררין על גדולתו בתורה ועל מעמדו הבלתי-מעורער כגדול-הדור ומנהיגו, שהכל סרים למרותו. בתי-המדרש בצרפת (בהנהגת אחיינו, ר' יצחק בר' שמואל, הוא הר"י, מבעלי-התוספות, ותלמידים אחרים של רבנו תם), באנגליה ובמקומות אחרים – פרחו, ותנועת בעלי התוספות הגיעה לשיא השפעתה. כל החכמים במערב-אירופה קיבלו את מרותם של "רבתינו שבצרפת" ללא עוררין, והכל ראו בהם את הסמכות העליונה באותו הדור.

מצב זה הורע לקראת סוף המאה ה-12: מצבם המדיני, החברתי, הכלכלי, ובעיקר – המצב המשפטי של יהודי-צרפת הורע מאוד, וגם לא קמו גדולי-תורה ברמתם של רבנו תם והר"י.

45. ראו הברמן (לעיל הערה 3).

בהדרגה החלה ההנהגה הרוחנית חוזרת לקהילות שו"ם, וביניהן תפסה קהילת שפיירא מקום נכבד.

מסע-הצלב הראשון (1096) – מצא את קהילות צרפת וגרמניה בלתי-מוכנות – הן בהיבט של שמירת-החיים והרכוש והן בהיבט של הבעיות ההלכתיות, שגרמו אירועים אלה. הורגש צורך בפעולה משותפת של קהילות-ישראל בצרפת ובגרמניה – להכנה לפורענות נוספת, שעלולה לבוא עליהם, ולהתקין תקנות, הנוגעות להסדר חיי-הצבור והיחידים ולשמירת מבנה הקהילות. בתקופה זו אנו שומעים על כינוסי-חכמים בקהילות לצורך התקנת תקנות. כינוסים אלו נערכו, כרגיל, בערים, אשר בהן נערכו ירידים מסחריים גדולים. בזמנים אלה נאספו יהודים רבים למקומות אלה. בערך בזמן מסע הצלב השני (1146) נערך כינוס כזה בטרואה בשנת 1150. הדמות הבולטת בו הייתה רבנו תם. מכינוס זה יצאו "תקנות טרוייש" או "תקנות שתקן רבנו תם באגודת בני צרפת",⁴⁶ ואף חכמים מגרמניה כמו ר' אליעזר בר' נתן (הראב"ן) ממגנצא ור' אליעזר בר' שמשון מקולוניה (=קלן) – השתתפו בו. חלק מהתקנות עסקו ביחסי-היהודים עם בתי-המשפט הלא-יהודיים ועם פקידי-המלכות. תקנות אחרות עסקו בהסדרים הפנימיים של הקהילות עצמן.

כינוס נוסף של רבנים נערך בטרוייש בסביבות שנת 1160. ייתכן, שגם בגרמניה נערכו כינוסים אלה, אך הם לא הגיעו לידיעתנו.

כאשר בשנת ה-90 של המאה השתים-עשרה, הגיעו לאירופה הידיעות על נפילתה של ממלכת ירושלים הצלבנית בידי צלאח-א-דין, נתארן מסע הצלב השלישי, שמטרתו הייתה הקמתה מחדש של הממלכה הצלבנית. מסע צלב זה, החשוב מכל קודמיו בשל השתתפותם האישית של קיסר גרמניה, פרידריך ברברוסה, פיליפ, מלך צרפת, ומלך אנגליה, ריצ'רד "לב-הארי" – חייב שוב התארגנות מוקדמת של קהילות-ישראל בגרמניה ובצרפת. כיוון שמעמדה של יהדות צרפת היה בנסיגה, נערכו כינוסים אלו בקהילות שו"ם בערך בשנת 1220. אנו יודעים על קיומם של שלשה כינוסים כאלה, שמהם יצאו תקנות שו"ם.⁴⁷ השתתפו בהם חכמי-גרמניה מן הדור שאחרי רבנו תם והר"י. בין החכמים הנודעים, שהשתתפו בכינוסים אלו, היו ר' שמחה בר' שמואל משפיירא, יחד עם אחיו, ר' אלעזר, ר' אלעזר בר' יהודה מוורמייזא (בעל "ספר הרוקח"), ר' אליעזר בר' יואל הלוי (הראב"ה, בעל הספר "אבי העזר") מבונא ור' ברוך בר' שמואל ממגנצא בעל "ספר החכמה" (שלא הגיע לידינו), ועוד חכמים נוספים.⁴⁸

46. מאיר בן ברוך, מרטנברג, שו"ת מהר"ם, דפוס פראג בודפשט תרנ"ה, סימן קנ"ג (דף כג ע"ב) וסימן תתרכב (דף קנ"ח ע"א). על תקנות טרוייש – ראו מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 634-636.

47. על תקנות שו"ם – ראו אלון (שם), עמ' 636.

48. רשימה שלמה של החכמים, החתומים על תקנות שו"ם, נמצאת בשו"ת מהר"ם (לעיל הערה 46), עמ' קנט.

שני הכינוסים הראשונים נערכו במגנצא, והשלישי, החשוב מכולם, שממנו יצאו תקנות שו"ם במתכונתן הסופית – נערך בשפיירא בשנת 1223. ברשימת המשתתפים בולטים חכמי-שפיירא. דבר זה מעיד על מעמדה של העיר – כמרכז רוחני ראשי בין ערי שו"ם. כינוס נוסף נערך בשפיירא בערך בשנת 1250, ובו נתקנו תקנות נוספות; אלו נתקבלו על-ידי קהילות-המערב – כתקנות מחייבות לדורות הבאים. מעמד-ההנהגה של קהילות שו"ם נמשך גם במהלך המחצית הראשונה של המאה ה-14 – עד גזרות המגפה השחורה (1343).

סיכום

במאמר זה השתדלנו לתאר את תולדותיה של קהילת שפיירא במאות ה-12 וה-13, להצביע על תפקידה כמרכז רוחני ראשי לכל יהדות גרמניה ומערב-אירופה לצד אחיותיה, קהילות מגנצא וורמייזא, ובעיקר להזכיר – כמה מחכמיה הידועים ביותר ולספר משהו על יצירתם הרוחנית. תקופה זו של מסעי-הצלב, ביניהם ואחריהם, הייתה תקופה קשה ביותר ליהדות-צרפת וגרמניה. למרות כל זאת, קמו ליהדות זו מנהיגים דגולים, בעלי הלכה-ובעלי-יראה, וכן אנשים בעלי כושר הנהגה, שהשכילו לעמוד בפרץ ולהנהיג את עדתם בנסיבות הקשות של התקופה. מאותה תקופה ידועות לנו בעיקר "תקנות-שו"ם" בענייני-אישות, היחסים עם השלטונות הנכרים וההנהגה הפנימית. תקנות אלו עיצבו את פניה של היהדות האשכנזית לדורות רבים.

במאמרנו השתדלנו להאיר גם את יצירתם הרוחנית של חכמים אלה בפסיקה, בפירושים לתורה ולתלמוד ובתחום הסוד ותיקוני-התפילה. לצערנו, רוב יצירתם של החכמים הגדולים מתקופה זו – לא שרד, פרט לקטעים בודדים, המפוזרים בכל רחבי-הספרות הרבנית. רק בדורנו הולכים ומתגלים שרידים נוספים מתורתם של החכמים בני התקופה, אך די גם בשרידים אלו להצביע על גדולתם ורוחב-דעתם של גדולי-תורה אלו.

אישיותו ומעמדו של הצדיק במשנת ר' קלמן-קלונימוס בספרו "מאור ושמש"

תקציר

תורת הצדיק של ר' קלונימוס-קלמן עפשטיין – כוללת בחלקה נושאים, שכבר הכרנום אצל קודמיו, כמו קשר הצדיק לבני קהילתו כאחראי לתחום הגשמי והרוחני של עדתו. הצדיק, המשמש כצינור לשפע האלוהי השופע לעולם, הוא עצמו צריך להיות נקי וחף מכל פנייה אישית, שכן רק כך יוכל למלא את תפקידו. על הצדיק להעמיד את עצמו בכל פעם מחדש למבחן חוזר, האם הוא עומד בדרישות המחמירות של היותו "צדיק". לעתים נאלץ הצדיק לוותר על רמתו האישית ולרדת אל העם כדי להעלותם מתהום נפילתם. ירידה זו – סכנתה בצדה, שכן הצדיק עלול ליפול במלוא-קומתו ולאבד את רמתו. לשם כך הוא זקוק לסייעתא דשמיא. אולם המחבר, שחי מאוחר יותר מדור המייסדים, כשחצרות חסידיות כבר היו דבר מוכר בזמנו – מעמידנו על היבט נוסף, שלא מצינו אצל קודמיו: מוסד הצדיקות בעיניו של החסיד. החסיד, הבא אל הצדיק, מתמלא יראת-הרוממות, אולם גם חשש כבד, שמא יגלה הצדיק את חטאיו ואת קלונו. בנסיעתו לצדיק הוא אפוף ציפייה ותקווה להישאב לתוך אווירה זו של יראת-שמים ועבודת-ה' ולהתמזג בתוכה. בכך יזכה החסיד לא רק לידיעת ה', אלא גם לתחושת מציאותו ונוכחותו – בחינת "לית אתר פנוי מיניה"

ר' קלמן-קלונימוס עפשטיין נולד בשנת 1751 בקרקוב, שלא היתה עיר חסידית, ונפטר ב-1823. באחד מביקוריו של ר' אלימלך מליז'נסק בעיר קרקוב – פגש אותו ר' קלמן-קלונימוס, והושפע ממנו מאוד. במשך הזמן התקרב לחסידות ונעשה לתלמידם של ר' אלימלך ושל תלמידו, החוזה מלובלין. ר' קלמן-קלונימוס כתב את ספרו "מאור ושמש", שנעשה כעין ספר מייצג של החסידות הפולנית ליז'נסק ולובלין. הספר, שכולל ציטוטים מאמרותיהם של אדמו"רים רבים, יצא לאור בשנת 1842, ונעשה מקובל וחשוב, עד כדי כך שהכניסוהו ל"מקראות גדולות" – יחד עם הפרשנים הקלסיים של ימי-הביניים. במאמר זה ננסה לעמוד על תורת הצדיק, כפי שעולה מתוך ספרו "מאור ושמש".

אחד הרעיונות המרכזיים בתורת החסידות הוא תפיסת-מעמדו של הצדיק – כמי שניחן בכוחות רוחניים, המאפשרים לו להתקשר לעולמות עליונים. דבר זה מטיל עליו אחריות כבדה, המחייבת אותו לדאוג לבני קהילתו – בפרט, ולעולם כולו – בכלל.

מילות מפתח: חסידות; צדיק; העלאת-ניצוצות; שפע שופע; איתערותא דלעילא; איתערותא דלתתא; נוכחות הבורא; שבירה; צמצום.

מעמדו ותפקידו של הצדיק הם חידוש של התקופה :

עד כה הכירה היהדות צדיקים, המסייעים לבני עמם בתפילתם, אולם תופעת-הצדיק, שאחראי לבני-קהילתו בחומר וברוח, שממַצֵּעַ בין בני-קהילתו לעולמות עליונים, שמעלה את תפילותיהם השמימה ומוריד שפע מלמעלה – למטה, הוא חידוש של החסידות. כוחו של הצדיק מתבטא במיוחד במעלת הדבקות, המושגת על ידו, אולם לשם מילוי תפקידו וייעודו – עליו לקיים מגע גם עם העולם השפל ועם החוטאים. משום כך, הצדיק עולה ויורד חליפות ממרום-דבקותו לשפל-המדרגה, ועובדה זו עלולה להשפיע עליו ולפגום במעמדו.¹ הקשר של החסיד לצדיק – מבוסס על זיקה אישית, אשר לפיה הצדיק אחראי לתחום הגשמי והרוחני של חסידיו. זיקה זו מושתתת על מבנה של קהילה, החיה בדיבוק-חברים וביחסי-קרבה ורעות. תוכן המאמר התלמודי: "חיי, בני ומזוני – לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא"² – נתפס בהגותו של ר' אלימלך מליז'נסק כתחום, הנתון לאחריותו של הצדיק: "ונראה דכבר כתבנו דהצדיק הוא המשפיע לישראל את שלש אלה: בני, חיי ומזוני"³.

לר' קלמן-קלונימוס – משנה נרחבת וסדורה בנושא מעמדו ותפקידו של הצדיק ; הקב"ה בכבודו ובעצמו מסתייע בצדיק – כדי לגלות את אלוקותו ולחזק את האמונה בו, וכל זאת – באמצעות הצדיק :

"השם יתברך הופיע רוח-קדשו על צדיקי הדור בשביל התגלות אלוקותו להתחזק האמונה. גם כוונת הצדיק הוא בשביל דבר זה, ולא לכבוד עצמו הוא דורש לבני אדם, הן לקרב לבם להשם יתברך, להשתרש האמונה והבטחון בלבם, כי אין רצונו של הצדיק הוא להיות מפורסם, כי זאת הוא ביטול להצדיק מתורה ותפילה מחמת טרדות בני אדם המטרידים אותו... אך הכוונה של הבורא ברוך הוא בהתפרסמותו להצדיק, להתגלות אלוקותו להתחזק האמונה והבטחון אליו יתברך שמו"⁴.

מבחינה זאת, הצדיק מגלם באישיותו את שיא מעמדו של האדם בעולם. המחבר מעמידנו על כך, שכאשר הצדיק נוסע ממקום מסוים, הקב"ה הולך לפניו. גם אם הוא איננו יודע באיזו דרך ללכת, הוא הולך בביטחון אחרי הקב"ה :

"ובזאת יבחנו הצדיק אם הוא הדרך הנכון לפניו, באם הצדיק ההוא אינו נפסק מדביקותו בהבורא ברוך הוא, באותו הדרך ההולך, אזי ידע שזה הוא הדרך הנכון לפניו. אמנם כשיראה שנפסק ממנו הדביקות, אזי יעמוד ולא ילך עוד בו"⁵.

1. ראו י' תשבי, 'חסידות', האנציקלופדיה העברית, יז, עמ' 779-780.

לנושא ה"צדיק" בחסידות – ראו עוד: י' ווייס, 'ראשית צמיחתה של הדרך החסידית', ציון, טז (תשי"א), עמ' 46-105 ; ר' שץ-אופנהיימר, 'למהותו של הצדיק בחסידות: עיונים בתורת הצדיק של ר' אלימלך מליז'נסק', מולד, יח (תש"ך-תשכ"א), עמ' 365-378 ; ע' אטקס, 'הצדיק: זיקת הגומלין בין דפוס חברתי למשנה רעיונית', ע' אטקס ואחרים (עורכים), במעגלי חסידים: קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 287-297 ; ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 253-257.

2. בבלי, מועד קטן כח ע"א.

3. ראו ר' אלימלך מליז'נסק, נועם אלימלך, ירושלים תש"ך, עמ' ט.

4. ראו ק"ק אפשטיין, מאור ושמש, ירושלים תשנ"ב, ח"א, עמ' קיד.

5. אפשטיין (שם), ח"א, עמ' עז. המחבר מדבר על נושא ה"דבקות" בכמה מקומות בחיבורו, כגון ח"א, עמ' ד, קמג, שסד. וראו עוד ג' שלום, דברים בגו, ב, תל-אביב תשל"ו, עמ' 331 ; ע' אטקס, 'הבעש"ט כמיסטיקן ובעל בשורה בעבודת ה'", ד' אסף (עורך), צדיק ועדה, ירושלים תשמ"א, עמ' 142 ; מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 67-75 ; מ' פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות: ענווה, אין, ביטול מציאות ודבקות במחשבתם של ראשי החסידות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 150-178.

מעמדו הרם הוא אפוא תוצאת דבקותו הרבה בקב"ה וקשריו בעולמות העליונים. מעמד זה גורם לכך שהצדיק מהווה צינור לשפע האלוהי, היורד דרכו לבני-אדם עלי-אדמות:

"והענין הוא כך, שדבר זה מפורסם מפי ספרים ומפי סופרים, שיש ביד הצדיקים שהולכים בדרך הנביאים, למשוך ברכות מעולמות העליונים למי שרוצים, וכן למשוך קללות על שונאי ישראל, כדמצינו בתנאים ואמוראים, ובפרט החבריא החכמי הזוהר ותלמידי הרשב"י. וכן מדור לדור יש צדיקים אנשי מופת שיש בהם זה הכח, כידוע ומפורסם זאת בדורינו. וכן יש כח ביד הצדיק למסור זאת לתלמידו".

המחבר מסביר גם באיזה תנאי:

"ואיש אשר נותן דעתו בכל עת ורגע להיות אלקות שורה בו, מוסר לו גם כן זה הכח, שהיה יכול למשוך ברכות למי שירצה".⁶

המחבר משיא כמה עצות ואזהרות לאדם הפשוט, העומד לדבוק בצדיק:

העצה הראשונה היא הריחוק מעצבות. ידועה דרכו של הבעש"ט על העבודה באמצעות סיגופים, המביאה בסופו של דבר לידי עצבות. גם המחבר מזהיר מכך:

"אך הענין הוא דהנה יסוד גדול בעבודת ה' להרחיק עצמו מעצבות ומרה שחורה רחמנא ליצלן, ככל האפשרות, שמצינו בזהר הקדוש שעצבות היא שמץ עבודה זרה... על כן צריך להתרחק מהעצבות מאד מאד, כי הוא מביא את האדם לידי עבירות... ולתת עצות לנפשו להתגבר על יצרו, לשבר תאות היצר, אי אפשר, כי אם שידבק עצמו לצדיקים, ומהם ילמוד ארחות חיים".⁷

העצה השנייה היא, להיזהר ממצב, אשר לפיו אדם חושב את עצמו לצדיק ולאיש-המעלה, ומשום כך נמנע מלהתקרב אל הצדיק האמיתי וגורם בכך רעה לעצמו. אדם זה חושב את עצמו לאיש-המעלה, שאיננו זקוק לזולתו:

"הנה האיש אשר כזה גורם רעה לעצמו ולכל העולם כולו. כי הצדיק על-ידי יחודיו שהוא מיחד כל העולמות והעשר קדושות, מתתא לעילא ומעילא לתתא, הוא מתדבק באין סוף ברוך הוא וממשיך המוחין עילאין אל המידות, ועל-ידי זה שופע עליו אור כל העשר קדושות, וממשיך השפעות טובות על כל העולם כולו. והאיש הלזה אשר חושב שהוא גדול הערך ורוצה ליטול את השם שהוא צדיק, אז לא די שלא פעל כלום בתשובתו וסיגופיו, אלא לפגום נפשו יותר...".

המחבר מטעים, שעל-ידי התנשאותו "הוא מדיח את הקדושה השופעת על הצדיק האמיתי, שלא תושפע ביושר על הצדיק ושתושפע לצדדין...".⁸

העצה השלישית היא אזהרת המחבר מפני עושי-מופתים, שאינם נחשבים לצדיקים במעשים אלו:

"דהנה מדרך המון עם, כששומעין אומרים על אחד שעושה איזה או מופת, תיכף הם נוסעים אליו ומאמינים לו כל מה שיאמר להם, הגם שלא היו מכירים אותו מכבר (=משחר) נעוריו, מה טיבו ומה הנהגתו. אבל באמת זה אינו כלום, כי (מטרת) הנסיעה להצדיק הוא שנלמוד את עצמו מארחותיו. להיות (=מכיוון) שנודע מכמה וכמה שנים הנהגותיו וצדקותיו וחסידותיו, אזי

6. ראו אפשטיין (לעיל הערה 4), ח"ב, עמ' תקעה. וראו עוד מ' אידל, **החסידות בין אקסטזה למאגיה**, ירושלים תשס"א, עמ' 235.

7. ראו אפשטיין (שם), ח"ב, עמ' תכא.

8. שם, ח"ב, עמ' תרא.

נוסעים אליו ללמוד ארחותיו... אבל לא לעשות עיקר מאותות ומופתים".⁹
המחבר מצטט מדברי ר' אלימלך מליז'נסק, שאמר כי הבוחר לו צדיק להתדבק בו, יראה את הקפדתו על דברי-תורה ועל מצוות דרבנן:

"ובתוך לבו הוא יקד אש ביחודים, ומחשבתו ניכר מתוך מעשיו, (את) זה יבחר לו לרב".¹⁰
המחבר מוסיף עוד, שאדם, שמחפש דרך נכונה לעבוד את ה' בתפילה וכו' והולך בהכנעה אל הצדיק, גורם לאותו צדיק עלייה, שְׁכָן הצדיק רואה את הכנעתו של אותו אדם ומחזק את עצמו להיות כמוהו, מתוך חשש, שאולי הוא אף עולה עליו.¹¹

במרוצת-הדורות קמו בחסידות "צדיקים", שהנהיגו חצרות, שהצטיינו בפאר והדר. המטרה הייתה להעלות ניצוצות קדושים, השקועים באותה חומריות מפוארת, אולם המחבר מזהיר, שרק מי שזיכך את תאוותו הגשמית יכול להרשות לעצמו לסלסל עצמו במוצרי מותרות, שְׁכָן מי שלא הגיע לרמה זו, נתון לסכנת נפילה למעמקי התהום:

מצד אחד, "באחוז הצדיק דרכו לקשר הכל בבורא יתברך שמו, על-ידי תורתו ותפילתו הקדושים, בהזדככות חומרו, אז גם אחר לימודו ותפילתו, יוכל לאכול גם כן בקדושה ולהלביש (=וללבוש) מלבושים טובים ויקרים ולדור בדירות נאות. כי יוכל לקשר הכל בהבורא ברוך הוא ולהעלות ניצוצות קדושות שבהם. אבל אם חס וחלילה אינו עובד ה' באמת בדביקות גדול וכו', ורוצה ליקח לעצמו מדריגה זו להעלות ניצוצות קדושות ממדריגות תחתונים, מאכילה ושתיה ודירות נאות, ועדין לא הזדכך חומרו מכל וכל, וממילא לא יוכל להיות דבוק כל כך שיוכל להעלות ניצוצות קדושות ממדריגת התחתונים, ועל-ידי זה יכול ליפול חס וחלילה לעומקא דתהומא".¹²

מצד שני, צריכים הצדיקים להיזהר מדבקות-יתר ומהתעלות-יתר, המרחיקים אותם מהעולם הזה, כמעט ללא יכולת לחזור:

"ונראה לי כי הנה ידוע מִסְפָּרִים קדושים, גם בעיני ראיתי זאת מצדיקים בעת שבאו לדביקות גדול והם מדבקים עצמם בעולמות עליונים, עד שכמעט היו מתבטלים ממצאותם ולא היו יכולים כמעט להשאר בעולם הזה, עד שהיו צריכים להגשים את עצמם באיזה דבר גשמי, שיביטו על איזה דבר או חפץ להשתעשע בו, או שישתכלו באיזה איש, ובוה יתגשמו עצמם (=יבליטו את הצד הגשמי שלהם) מעט ויוכלו להוריד עצמם מדביקותם להשאר בזה העולם....".¹³

המחבר מסביר, שהצדיק בודק את עצמו בכל עת, אם הוא ברמה הראויה, ואפילו אם יש לו ספק קל, אולי נפגם במשהו במידת-הביטחון או באמונה, מיד הוא עושה תשובה ומחזק את עצמו במידה זו.¹⁴ אבל יש תחומים, שאף הצדיקים זקוקים לסיוע של עם ישראל, שְׁכָן אין הצדיק לבדו פועל בחלל הריק, אלא בתוך קהילתו:

9. ראו אפשטיין (לעיל הערה 4), ח"ב, עמ' תקפג.

10. שם, ח"ב, עמ' תקצה.

11. שם, ח"ב, עמ' תקכז.

12. שם, ח"א, עמ' יח. המחבר מרחיב את הדבור בנושא העלאת ניצוצות, כגון בח"א, עמ' א, ה, ח, קעז, שנג. ח"ב, עמ' תפד, תקצט, תרכא, תשיט. עוד בנושא זה ראו ר' אליאור, **תורת אחדות ההפכים**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 90-91.

13. ראו אפשטיין (שם), ח"א, עמ' מ-מא.

14. שם, ח"ב, עמ' תקכא. ראו גם ח"א, עמ' רטז.

"והנה הגם שיש כח בצדיקים למשוך מַפְלָא עליון נסים גדולים, אף-על-פי-כן, לקרב (את) הגאולה אין בידם לבדם. רק בזמן שיהיה עת רצון, שכל ישראל יעשו בעת אחד תשובה שלימה..."¹⁵.

הצדיק קשור אל בני-קהילתו ומושך עליהם שפע שמימי:

"כי הנה ידוע מִסְפָּרִים הקדושים, שהשם יתברך ברוך הוא, משפיע כל מיני השפעות טובות: בני, חיי ומזוני על-ידי הצדיקים, שהם על-ידי מעשיהם הטובים, מקבלים השפע מהשם יתברך ומשפיעים לכל העולם..."¹⁶.

יושם לב להשקפה, שהשפע השמימי השופע – זקוק לכלים נכונים כדי לקולטו. בהעדר כלים מתאימים – ילך השפע לאבדון. הצדיק נחשב כצינור המעביר את השפע, בעוד שעם ישראל הוא הכלי לקבלתו, אולם הוא ייעשה כלי הגון לכך באמצעות מעשיו הטובים.

הצדיק, הקשור אל בני עדתו ומעלה אותם לדרגה גבוהה, צריך לרדת לעתים ממדרגתו שלו – כדי להגיע אל אלה המצויים בשפל-המדרגה. הדבר דומה למשא, שכדי להרימו – צריך להתכופף. לפיכך, חשש רובץ לפתחו של הצדיק, פן בירידתו ייפול הוא עצמו ממדרגתו.

הרב עדין אבן-ישראל היטיב להגדיר זאת:

"הנפילה של הצדיק איננה מקרה. היא אינה תאונה שְׁקוּרִית לצדיק, אלא חלק מעבודתו, ובמובן מסויים היא אף חלק מהגדרתו של הצדיק. הצדיק הוא זה ששבע יפול וקם [מליצת משלי כד, טז]. זה הסימן של הצדיק שהוא נופל וקם, שיש לו לבטים, שיש לו עליות וירידות. אדם, שדרכו היא דרך ישרה, שהוא אינו נופל, צריך לחשוש שמא אין זו דרך של צדיקים. הנפילה אינה סימן לפגם במהות, הנפילה היא רק סימן להתקדמות"¹⁷.

בנושא זה דן גם המחבר, ר' קלמן-קלונימוס:

"ונראה בזה, דהנה כשבאו אנשים לאיזה צדיק שיפעל להם איזה דבר הצריך להם, העיקר הוא שהצדיק יקשר ויקרב נשמתו למקום שרשן, להבורא יתברך שמו, והדבר ההוא ממילא נפעל. והצדיק כזה צריך להיות עולה ויורד, דהיינו, שהוא צריך להיות תמיד דבוק בהשם יתברך בדביקות נפלאה. ואם הוא צריך לדבר עם אנשים, צריך לירד קצת מדביקותו, אך לא לגמרי. אלא גם אז צריך להיות דבוק בהשם יתברך. אך בעת לימודו ובעת תפילתו, צריך להיות דבוק יותר בהשם יתברך, ואז יגיע תועלת לאיש ההוא שמדבר עמו. אבל אם ידבר עם איזה איש ולבו לא נכון ודבוק בהשם יתברך, לא די שלא יגיע תועלת לאיש ההוא שמדבר עמו, אלא אפילו ישחית עבודתו חלילה"¹⁸.

משנה-חשיבות נודע לדבריו הבאים של המחבר, המעמידנו על הצורך של הצדיק, המשמש צינור לשפע האלוקי, להיות בעצמו נקי וטהור, שלא תהיינה בו חסימות ומעצורים. הכוונה היא, שלא תהיינה לו כל פניות אישיות וכל שום טובת-הנאה אישית. מקור דעה זו מצוי בדברי ר' אלימלך מליז'נסק, מורו של בעל "מאור ושמש":

15. ראו אפשטיין (לעיל הערה 4), ח"ב, עמ' תנב.

16. שם, ח"א, עמ' כז.

17. ראו ע' אבן-ישראל, **ביאור תניא - שער היחוד והאמונה**³, ירושלים תשנ"ג, עמ' 24.

18. ראו אפשטיין (שם), ח"א, עמ' רטו-רטז.

"והנה הצדיק המשפיע, ברצותו לקבל השפע מלמעלה, צריך להקטין עצמו בהכנעה גדולה... וצריך הצדיק להקטין ולהכניע עצמו בעת קבלתו, כמו שנאמר: "והחכמה מאין תמצא" [איוב כ"ח, יב]. פירוש, מי שהוא בעיניו כאין, בצדיק הזה תימצא חכמה לקבל משם השפע".¹⁹

וכן כותב בעל "מאור ושמש":

"וצדיקי הדור הם נקראים יסוד העולם, כי הם במדריגת מדת יסוד, אשר על-ידי מעשיהם הטובים הם משפיעים כל הטובות בעולם, והם הם הצנור והשביל אשר על ידם באים כל ההשפעות, וממילא באים ההשפעות עליהם. והם מסתפקים את עצמם במועט ההסתפקות ומחלקים ההשפעות וכל טוב לכנסת ישראל. כמו שמצינו ב' חנינא בן-דוסא':²⁰ "כל העולם ניזון בשביל חנינא בני, רצה לומר, על-ידי השביל והצנור שלו, וחנינא בני די לו בקב חרובים. רצה לומר, שמסתפק את עצמו במועט ההסתפקות".²¹

המחבר דן בנושא "העלאת-הניצוצות" – בזיקה למעמדו ולתפקידו של ה"צדיק". נושא זה שמקורו – בקבלה, ברעיון "השבירה" הלוריאני, קיבל בחסידות תפנית, הקושרת אותו לאדם. "העלאת ניצוצות" איננה אפוא אלא גאולת האדם, שנפל לתהום מבחינה רוחנית, והוא זקוק להעלאה, לגאולה. ניצוצות שנפלו הם נשמות קדושות של אנשים, ששורש נשמתם קרוב לשורש נשמתו של הצדיק, ועל-ידי התקרבותם אליו הוא מעלה אותם לשורשם. המחבר מטעים, שכוונת הקב"ה בבריאת-העולם הייתה להוציא את הניצוצות הקדושים מכל דבר ולהעלותם למעלה:

"והניצוצות הם הנשמות הקדושים השייכים לשורש נשמתו דוקא. לכן יש לכל צדיק אנשים הנוסעים אליו להתדבק עצמם עמו והם ענפים משורש נשמתו. ועל-ידי התקרבותם אליו, הוא מעלה ומקשר את נשמתו בשורשן למעלה...".²²

עוד מבאר המחבר, שכאשר אדם מתקן את עצמו, אז ממילא באים אליו כל הניצוצות, השייכים לשורש נשמתו, המצויים בכל מיני דברים בעולם, כמו מאכלים ומשקים וכו'. המחבר מזהיר, ש"צריך הצדיק לשמור את עצמו מאד מאד מאותם בני אדם שאינם משורש נשמתו, לרחק מהם".²³

אמנם קיימת מצווה לאהוב כל אדם מישראל, אולם אין להתייגע בהעלאת-אנשים, שאינם משורש נשמתו, כי הדבר עלול להזיק לו.

ר' קלונימוס-קלמן היה, כזכור, תלמידו של ר' אלימלך מליז'נסק, אשר עסק רבות בתורת הצדיק בחסידות, ואשר בספרו "נועם אלימלך" הביא נושא זה – לכלל משנה סדורה. תלמידו, ר' קלונימוס-קלמן, ממשיך את דרכו בתחום זה, כשהוא מביא מדברי רבו ומוסיף עליהם.

לשם הבנת דרכו – נסכמה בקיצור:

הקב"ה משרה שכינתו על הצדיק – כדי לגלות באמצעותו את אלוקותו ולחזק את האמונה בו. דרכו הנכונה של הצדיק היא ההליכה בביטחון אחרי הקב"ה, אולם אם מתעוררים אצלו ספקות

19. ראו ר' אלימלך מליז'נסק (לעיל הערה 3), עמ' לה.

20. בבלי, תענית י ע"א.

21. ראו אפשטיין (לעיל הערה 4), ח"א, עמ' פט.

22. שם, ח"ב, עמ' תנז.

23. שם, ח"ב, עמ' תנח.

בדבר נכונות דרכו, הרי האמצעי לבדוקה הוא לראות, אם נפסקת דבקו בה' בדרך זו, ואם אכן כך – הרי דרך זו איננה נכונה.

יתר על כן, המחבר מזהיר את הצדיק מפני הפרזה במידת הדבקות, העלולה לנתק אותו מהעולם הזה. לפיכך צריך הצדיק לאחוז במשהו גשמי, לבל יאבד את חיבורו לעולם הזה. הצדיקים, שרוח אלוקים שורה עליהם, ניחנו בכוח מיוחד למשוך בַּכּוֹחַ מעולמות עליונים, ולהבדיל – למשוך קללות על שונאי-ישראל. בכך הם משמשים צינור להורדת השפע האלוקי, אולם לשם כך הם צריכים להיות צינור נקי מכל פנייה אישית ובקשת טובת-הנאה אישית. אך טבעי, שבצדיקים כאלה – יבקשו בני-אדם לדבוק. הצדיק, מצדו, צריך להקפיד שלא להעריך את עצמו כצדיק, אם איננו כזה, לבל יפגום בנפשו. ככלל, קובע המחבר, שהצדיק האמיתי נבחן במידת הקפדתו על תורה ומצוות דרבנן. המחבר מעמידנו על שיתוף-הפעולה שבין הצדיק לחסידיו, שֶׁכֵּן, הגם שיש ביכולתם של הצדיקים לחולל ניסים, הרי אין באפשרותם לקרב את הגאולה ללא סיועו של עם ישראל החוזר בתשובה. יש באפשרותו, וזוהי גם חובתו של הצדיק, לקרב את גאולתן של נשמות תועות. אחת ממשימות אלו היא להעלות נשמות שנפלו לתהום, אולם במעשה זה אורבת סכנה לפתחו, שמא תוך כדי ירידה אל אותן נשמות, יפול אף הצדיק עצמו אתן. לשם כך צריך הוא לשמור על דבקות רבה בקב"ה.

יושם לב לכך, שבמסגרת שרטוט קווי-אפיו של הצדיק – מטעים המחבר את הצורך בעבודה אישית של הצדיק, הכוללת שמירה על טוהר-המידות ועל ניקיון-כפיים, על הקפדה על קיום מצוות מדאורייתא ומדרבנן ועל דבקות מתמדת בה'. כל זאת – לצד תפקידיו כלפי בני-עדתו. הוא חייב לדאוג להעלאת נשמות נופלות ולהוריד את השפע השמימי.

כל זה מצאנו גם אצל גדולי-חסידות אחרים, אולם משנת הצדיק של ר' קלונימוס-קלמן בנידון דידן – כוללת היבט נוסף, שאיננו קשור לצדיק עצמו, אלא ל"תחושת הצדיק", שחש החסיד בהיותו בקרבת הצדיק: בימיו של ר' קלונימוס-קלמן כבר נתכוננו ברחבי מזרח אירופה חצרות חסידיות מיסודם של תלמידי-המגיד ממזריטש ותלמידיהם, והתופעה של חסידים, הנוהרים לחצרות-הצדיקים, נעשתה רווחת. המחבר משתדל להכניס תופעה זו לתוך מסגרת רעיונית ולספק הסברה והדרכה למי שלקחו בה חלק. המחבר דן בשאלת בחירת-הצדיק האמיתי ובהשפעתו על חסידיו, אבל ראש לכל, הוא דן בשאלה למה צריך בכלל ללכת לצדיק:

"וַיֵּיכָא לְבָאָר עַל-פִּי פְּשׁוּטוֹ עַל-פִּי מַה שֶּׁשִּׁמְעֵתִי... שְׁעִנִּי נְסִיעַת אֲנָשִׁים אֶל הַצַּדִּיקִי הַדּוֹרוֹת הֵם עַל כִּמָּה פְּנִים (=יש להם מטרות שונות): מֵהֶם מִי שֶׁנּוֹסֵעַ לְלִמּוּד שִׁיּוּכָל לְהִתְפַּלֵּל בְּדַחִילוֹ וּרְחִימוֹ כְּרֵאוֹי. וּמֵהֶם מִי שֶׁנּוֹסֵעַ עֲבוּר לִימּוּד תּוֹרָה לְשִׁמְהָ. וּמֵהֶם מִי שֶׁנּוֹסֵעַ לְלִמּוּד מִמְּנוּ מִדְּרִיגוֹת. וְאוֹלָם כֹּל זֶה אֵינוֹ הַכִּיּוּן הָעֵיקָרִי, וְהַנְּסִיעָה הָעֵיקָרִית הִיא לְבַקֵּשׁ אֶת ה' לִידָע וּלְהַנְדֹּעַ מִמִּצִּיאוֹת אֱלֻקוֹתָיו יִתְבָּרֵךְ. וְדָבָר זֶה אֵין לוֹ שְׁעוֹר וְעֶרֶךְ כֹּלָל, וְכֵן אֲשֶׁר תּוֹסִיף לְהַנְדֹּעַ מִהִשְׁגַּת מִצִּיאוֹתָיו יִתְבָּרֵךְ, יוֹסִיף לִידָע שְׁעֵדִין לֹא הִשִּׁיג כֹּלָל, וְלֹא יוֹסִיף כֹּל יוֹם לְבַקֵּשׁ אֶת ה' יוֹתֵר וְיוֹתֵר."²⁴

המחבר מציג כמה סיבות לנסיעה אל הצדיק, אולם החשובה ביותר היא הנסיעה כדי לדעת את ה' ולהכיר את מציאותו. החסידות מטעימה את המציאות האלוקית, הקיימת בכל מקום בעולם – למרות היותה נסתרת ונעלמת. שאיפת החסיד היא לגלות מציאות נסתרת זו ולחוש בקיומה. נראה, שלדעת המחבר אפילו תורה ותפילה – אין די בהם להביא להשגת מטרות, ויש צורך

24. ראו אפשטיין (לעיל הערה 4), ח"ב, עמ' תרכח.

בסיועו של הצדיק. יצוין, שהמחבר מטעים את ידיעת ה' השכלית לצד ידיעת ה' האינטואיטיבית, היינו תחושת-מציאותו וקרבתה.

במציאות, אשר מצויות בה כמה וכמה חצרות-צדיקים, טבעי הדבר, שחסידי יתלבטו בשאלה מי הוא הצדיק האמתי, אשר ראוי לבוא אליו וללמוד מאורחותיו. המחבר מורה אפוא דרך לנבוכי-הזמן:

"שצריך לידע ולהודיע לבני אדם המחברים את עצמם לצדיקים, שלא ילמדו את עצמם לעשות כתנועותיהם והנהגותיהם כמצות אנשים מלומדה, היינו מפני שהצדיק הוא עושה כך, יעשה גם הוא כן כמוהו, כי זה הוא לא טוב מאד. רק שילמד לעשות כפי שכלו באמת לאמתו לעבוד את השי"ת בלב נכון".²⁵

צדיקים מסוימים היו מפורסמים בעשיית-מופתים – דבר, שמשך את ההמונים. המחבר מזהיר מפני נהירה אל צדיק בעל-מופתים, כיוון שאין זה חיבור אל פנימיותו של הצדיק, אלא אל מעשה חיצוני. אין הצדיק האמיתי נבחן בעשיית-מופתים, אלא באורחותיו, בהנהגותיו ובחסידותו.²⁶

בעל-מופתים איננו בהכרח צדיק אמתי, אלא להיפך, מי שהוא צדיק אמתי, שאורחות חייו בקדושה ובטהרה, הוא שיכול לעשות מופתים, לבטל גזרות, ואף – להטיל פחד בלב הגויים:

"כל זה הוא למתדבק ביראה עילאה ובחכמה עילאה ומקשר את עצמו לשורשו על-ידי קדושתו וטהרתו, ועל-ידי זה יוכל לפעול שעשה ניסים ונפלאות... וצדיק אשר כזה כל העמים מתפחדים ממנו ונותנים לו כבוד ויקר...".²⁷

הדרכה נוספת נותן המחבר לחסידים – בהסבירו, שהקב"ה משרה רוח-קודשו על צדיקי-הדור כדי לחזק את האמונה. כאשר רואים בני הדור, שהצדיק מרפא חולים, הם נוכחים ברוח-קודשו, וכך מתחזקת אמונתם:

"ועוונותינו הרבים גרמו כל אלה, שאין לנו נביאים ולא בת קול. אך זאת נשאר לנו קשקוש פעמוני קודש שמשרה רוח קדשו על צדיקי הדור בכל דור ודור, הכל הוא בשביל התחזקות האמונה כנ"ל... שעל-ידי שהצדיק הדור עושה פעולתו על-ידי תפילתו הזכה, שעל ידה נתרפא החולה ונפקדה העקרה אשר היה מתפלל עליהם, על-ידי זה נראה לעין הבני דורו התגלות אלוקותו ששומע לתפילת הצדיק המעתייר אליו ונשרש(=ומשתרש) האמונה בלב כל אחד ואחד. גם צדיק הדור צריך שלא לחשוב ח"ו איזה דבר גשמיות בהתפעלו איזה דברים הצריכים לבני אדם, רק כוונתו יהיה שיתגלה על ידו אלוקותו ית' ויתחזק האמונה, כי זולת זה אינו נחשב לצדיק כלל".²⁸ נראה לי, שבדברי-הקדמתו לקטע זה מבליע המחבר רמז על היות הצדיק – כעין ממשך דרכם של הנביאים, ומכאן נובעת סמכותו. פרט להדרכה לחסיד, כיצד "להעריך" את הצדיק – פונה המחבר גם אל הצדיק עצמו ומזהירו, שכל כוונתו בתפילה תהיה לגלות את האלוקות, המסתתרת בכל דבר בעולם, וחלילה לו לחשוב על איזו טובת-הנאה לעצמו.

בפירושו לשיר השירים מציג המחבר את הצדיק, העוסק בתורה ובעבודת-ה', כמי שגופו – בעולם הזה, אולם נשמתו – בגן עדן, ונשמות ישראל המקשיבות לו – מתבשמות באמצעותו מריח גן

25. אפשטיין (לעיל הערה 4), ח"א, עמ' לה.

26. שם, ח"ב, עמ' תקפג.

27. שם, ח"א, עמ' רפג.

28. שם, ח"א, עמ' קיג.

עדן. בכך בונה המחבר נדבך נוסף בתשובתו על השאלה למה צריך לבוא אל הצדיק, שכן הבא אל הצדיק איננו רק לומד מדרכיו, אלא זוכה באמצעותו להריח מריח גן עדן:

"לריח שמניך טובים שמן תורק שמך על כן עלמות אהבוך" [שה"ש א, ג] – יש לרמוז בזה על-פי הזוהר הקדוש על הפסוק: "היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך" [שם ח, יג], כי הצדיק העובד את ה' בקומו בחצות הלילה לעבודת בוראו יתברך ועוסק בתורה, הוא יושב בגן עדן, ונשמות ישראל מקשיבים לקולו. וזהו "היושבת בגנים", שהוא יושב אז בגן עדן, "חברים מקשיבים וגו'", שהנשמות מקשיבים קולו (=מקשיבות לקולו). וכמו כן מי שחננו ה' דעה ובינה ונפקחו עיניו, אז בבואו אל הצדיקי הדור יכול להריח אצלם מריח גן עדן וכל מיני בשמים".²⁹

בפירושו לפרשת דברים³⁰ מתאר המחבר את היראה והחרדה, האופפות את החסיד, הנוסע אל הצדיק וחושש, שמא יגלה הצדיק את חטאיו. אולם גדולתו של הצדיק היא, שאיננו אומר דבר לאותו אדם, אלא במקום זה הוא מספר סיפור: כל אחד ואחד מהשומעים – סבור, שהצדיק פונה אליו ומתייחס בסיפורו אליו ואל מעשיו.

המחבר מעמידנו על היבט נוסף ביחסי הצדיק והחסיד, המצביע על שיתוף-הפעולה וההשפעה ההדדית ביניהם: כשם שהצדיק משפיע על החסיד, כך הוא גם מושפע ממנו, ונמצא ששניהם נשכרים:

"דהנה האיש אשר הולך ומחזיר ומסבב איך לעבוד הש"י ואינו יכול להשיג אותה ויש לו מִסְכָּים ומבדילים ואינו יכול ללמוד ולהתפלל כראוי, ולבו מתמרמר עליו, והולך בהכנעה ובמרירות לבו אל איזה צדיק, אולי ימצא משם מרגוע לנפשו, ויהיה לו תועלת אצל הצדיק בעבודת ה', אז גורם לצדיק גם כן הכנעה. כי כשהצדיק רואה איך הוא משים כל מגמתו שיוכל לעבוד להשי"ת ורואה הכנעה שלו, אז נראה לצדיק שהוא טוב יותר ממנו, ועל-ידי זה הצדיק מתנשא בעבודת ה', ועבודתו אז גבוה מעל גבוה, ואז יוכל הצדיק להנשא (=לנשא, לרומם) את ראש האיש ההוא בעבודת ה', ונמצא מגיע לשניהם תועלת גדול".³¹

היבט נוסף שמציג המחבר הוא ההשפעה החיובית של "ברוב עם – הדרת מלך": החסיד, המגיע לחצרו של הצדיק, רואה שם ציבור מגוון, מהם – יראים ושלמים במידות; מהם – צעירים, המתאמצים בעבודת ה'; מהם – עשירים, ומהם – עניים, וכיו"ב, וכולם – לבם נשבר בפני הצדיק. אז לא רק שלבו נמס כמים, אלא הוא אף מתמלא באהבה כלפי אותם יהודים אלו, וכל זה גורם לו עלייה בעבודת ה'.³²

דוגמאות אלו מאירות את השקפתו של ר' קלמן-קלונימוס על הצדיק – באור חדש, שונה מזה של גדולי-החסידות בדור שלפניו. דור המייסדים, תלמידי המגיד ממזריטש, שהקימו את החצרות החסידיות הראשונות והפכו את החסידות מתנועה אוטורית לתנועה המונית – שקדו גם למלא את המסגרות הנוצרות בתוכן רעיוני. בדור זה, שמעמד הצדיק נבנה בו, נסב עיקר המאמץ על בניית דמותו של ה"צדיק" – כמנהיג, כמשפיע, כאיש-המעלה, הממצע בין קהילתו לעולמות עליונים.

29. אפשטיין (לעיל הערה 4), ח"א, עמ' שמו.

30. שם, ח"ב, עמ' תקכד.

31. שם, ח"ב, עמ' תקכז.

32. שם, ח"ב, עמ' תקח.

לא כן – בדור הבא, דורו של המחבר, אשר בו כבר עוצבה דמותו של ה"צדיק", ומוסד ה"צדיקות" כבר היה מוכר. בדור, אשר בו נרכש כבר ניסיון מסוים בקיום חצר חסידית, המרכזת בתוכה המוני חסידים, הצובאים על שעריה – מְחַדֵּשׁ מחבר "מאור ושמש" עיון נוסף, הסובב סביב השפעת ה"צדיק" על החסיד, כשהוא מתואר מנקודת-מבטו של החסיד. המחבר דן בנושא, כשהוא משלב בין מתן ייעוץ לחסיד, הבא בשערי חצר רבו, לבין תיאור פסיכולוגי של תחושות החסיד, על חששותיו ולבטיו לנוכח המפגש עם אישיות כה נעלה כמו ה"צדיק". יושם לב לכך שהמחבר – כתלמידו של ר' אלימלך מליז'נסק, שהקדיש את ספרו "נועם אלימלך" לתיאור תורת ה"צדיק" – עוסק בהרחבה באותם נושאים, שהעסיקו את בני הדור הקודם, דור המייסדים – בדבר מעמדו של הצדיק בקהילה, לצד נושאים חדשים כפי שהצגנו. שילוב זה נוצר כתוצאה מהיותו של המחבר "איש-הביניים", היינו, עומד בדור-המעבר, כאשר שורשיו עדיין נטועים בדור-המייסדים ובנושאים שהעסיקו אותם, ונופו נוטה כבר לדור הבא, אשר בו הייתה כבר החסידות לנחלת-המונים, וחצרות-הצדיקים – לדבר מקובל.

התפתחות מעמד ה"צדיק" בחסידות היא, כאמור, חידוש של התקופה, תופעה, שלא הייתה מוכרת בעם ישראל לפני-כן. מעמד ה"צדיק" התפתח בעיקר בדור תלמידי-המגיד ממזריטש, שר' אלימלך מליז'נסק היה אחד מהם, ובעקבותיו הולך גם תלמידו, ר' קלמן-קלונימוס.

מדוע קרה הדבר דווקא בדור זה?

חוקרים התלבטו בבעיה: האם הייתה החסידות בראשית דרכה תנועת גאולה לאומית-משיחית. חלקם מגיעים למסקנה, שאכן החסידות החלה כך את דרכה – אולם בעקבות מספר אירועים – כמו ביטול נסיעתו של הבעש"ט לארץ ישראל, ובעקבות אכזבה מחישובי-קצין שונים, ובמיוחד כאשר נתקלה התנועה החסידית הצעירה בהתנגדות עזה מצד מי שחשדו בה כממשיכת השבתאות – הועם זוהרה של הפעילות הגאולתית-לאומית-משיחית.³³

נראה לענ"ד, כי גדולי-החסידות בראשית דרכה – מצאו במעמדו של ה"צדיק" כעין תחליף בזעיר-אנפין לדמותו של המשיח. העיסוק בגאולה הלאומית המשיחית שנחלש והומעט – פינה את מקומו לעיסוק בגאולת-הפרט. לפיכך, דמותו של המשיח כגואל לאומי – הומרה במידה רבה ב"צדיק", הקשור לבני קהילתו ואחראי לגאולתם הנפשית, ובמידה רבה – גם הגשמית. לדעה זו שותף גם מנדל פייקאז':³⁴ הוא מציין, ש"הצדיק שתול בגלות על-ידי ההשגחה העליונה כמקדש מעט, או אם נרצה – כמשיח מעט". בין השאר הוא אומר:

"בדרשותיו של ר' אלימלך מרושתת השקפה צדיקית, שְׁפָה בלועים מעמדה הרוחני של הגלות ותפקידו העיקרי של הצדיק בתוכה. התנגדות ליומרות משיחיות אקוטיות, והוראות שלא להחציף פנים כלפי השלטונות, אלא לחלוק להם גינוני הכנעה".

ר' קלונימוס-קלמן עפשטיין היה, כזכור, תלמידו של ר' אלימלך מליז'נסק, שהוא הוגה-הדעות הפורה ביותר בתחום "תורת הצדיק". העובדה, שנושא "תחושת הצדיק" אצל החסיד – נעדר כמעט לחלוטין בספר "נועם אלימלך",³⁵ יכולה ללמד על ההתפתחות ההיסטורית, שחלה בחסידות במעבר מהדור השלישי, דור תלמידי המגיד, לדור תלמידיהם. כאשר ר' אלימלך הגה

33. לנושא זה ראו מ' אלטשולר, הסוד המשיחי של החסידות, חיפה תשס"ב; א' מורגנשטרן, מיסטיקה ומשיחיות: מעלית הרמח"ל עד הגאון מוילנה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 180-208.

34. ראו אטקס (לעיל הערה 1), עמ' 13.

35. פרט לדברים כלליים בדף לב ע"א ו-נט ע"ב.

את תורת הצדיק, עוד לא היו חצרות חסידיות או שהיו בראשית התהוותן. כדי לתאר את תחושת-החסיד, המגיע אל הצדיק ויושב בחצרו בקרב חסידים רבים ובדיבוק-חברים – לא די להיות הוגה-דעות תאורטיקן. לשם כך צריך ניסיון היסטורי – דבר, שחסר היה לר' אלימלך ולגדולי-החסידות בני-דורו, אולם היה בידי דור התלמידים – כבעל ה"מאור ושמש". בימיו הפכה כבר החסידות לתנועה עממית רחבה, אשר היו לה צדיקים וחצרות, והוא יכול היה לבחון את מעמדו של הצדיק לא רק מנקודת-המבט של הצדיק על עצמו, אלא גם מנקודת-הראות של השפעתו על בני-קהילתו. לפיכך יכולים אנו לראות בר' קלונימוס-קלמן עפשטיין הוגה-דעות חסידי ראשון, אשר הגה את תורתו על רקע קיומה של החסידות כתנועה גדולה וממוסדת.³⁶

סיכום

פרט לאמור עד כה, נראה לנו, כי העיון במעמדו של הצדיק במשנתו של ר' קלונימוס-קלמן עפשטיין – חושף בפנינו עוד שני היבטים:

הדיון בבדיקת תחושת החסיד ובחינת מוסד ה"צדיקות" דרך עיני החסיד, המבקר בחצר רבו – מעידים על צניעותו ועל רמתו המוסרית של הכותב: הצדיק קשוב לרחשי-לבו של החסיד לא רק בתחומים המפורסמים של בני, חיי ומזוני, אלא גם בתחום הפסיכולוגי של תחושתו, של חששותיו, של ציפיותיו ושל תקוותיו – בבואו בשערי חצר רבו. תשומת-לב זו מסייעת לצדיק לבחון גם את מעמדו שלו ביחס לחסידיו: האם הוא עומד בציפיותיהם, האם הוא מקדם אותם בעבודת ה', האם הוא עומד בקריטריונים הראויים ל"צדיק", הניצב בראש קהילתו ומייצג אותה כלפי שמיא, וכיו"ב.

היבט נוסף, קשור להיווצרות מעמד ה"צדיק" בחסידות:

פרט לרעיון, שכבר ראינו, בדבר מעמד הצדיק, שהתפתח כתוצאה מירידת הפעילות המשיחית-הלאומית – נראה לנו, שמעמד זה התפתח גם כתוצאה מהתפתחות היסטורית:

החסידות החלה את דרכה כתנועה אזוטריה, כחבורה של אישים תלמידי-חכמים, גדולי-תורה ומוסר, שנמשכו לחצרו של המגיד ממזריטש – כדי ללמוד דרכים חדשות בעבודת-ה' מבית-מדרשו של הבעש"ט ותלמידיו. אישים אלו נתלקטו בחצר המגיד לצורך תיקון עצמי, לשם שיפור עבודת-ה' שלהם, ולא דווקא – מתוך מגמה להכשיר את עצמם לשמש מנהיגי-קהילות. הם הפכו למנהיגים – כתוצאה מהתפתחות היסטורית, אשר לפיה החסידות הפכה במהירות רבה לתנועה של המונים. אישים אלו מצאו את עצמם, הן בשליחות רבם והן כתוצאה ממצב נתון שנקלעו אליו – כמנהיגי הקהילות החסידיות החדשות. הפער הגדול שבין מעמדם הרוחני של אישים, כמו ר' שניאור-זלמן מלאדי, ר' לוי-יצחק מברדיטשוב, ר' זאב מזיטומיר, ר' אהרון מקרלין, ר' מנחם-נחום מטשרנוביל ואחרים, לבין ההמונים שהצטרפו לתנועתם – הוליד ואף פיתח את מעמד ה"צדיק" כמתווך בין העולמות: עולם עליון ועולם תחתון.

יתר על כן, בבית-מדרשו של הבעש"ט ושל המגיד ותלמידיו – נוסדה ונתגבשה אידאולוגיה חסידית ותורה חסידית, שהייתה רחוקה מאד מעולמם ומיכולת תפיסתם של המוני-העם. גדולי-חסידות אלו נעשו לנושאי תורת החסידות ולמייצגיה בעיני העם הפשוט, הצמא לדבר ה' בהתאם

36. אמנם גם החוזה מלובלין שייך לדור זה, אולם כתביו כתובים בתמציתיות ובקיצור, וקשה לראות בהם דגם מייצג.

לרמתו וליכולתו. ר' קלונימוס-קלמן עפשטיין, בחיבורו "מאור ושמש" – משקף תהליכים מורכבים אלו ושילובם לתנועה חסידית – אידאולוגית וחברתית.

איזהו חכם?

על השכלה וערכים במשנת שמעון בן זומא

תקציר

המאמר עוסק בסגנונה הפיוטי של המשנה במסכת אבות – בכלל, ובמשנת בן-זומא – בפרט. התייחסות לסגנון הספרותי המיוחד משמשת בסיס להוראה מושכלת ומשובחת של המשנה. ההתייחסות לתבנית השירית של המשנה יוצרת את הזיקה בין דברי בן-זומא במשנה – לבין פסוקים בספר ירמיהו. בן-זומא מגלה זווית-ראיה מקורית על מושגים רווחים – כמו חכם, גיבור, עשיר ומכובד.

הקדמה

מאמר זה מבקש להציג ניתוח של אחת ממשניות מסכת אבות – מנקודת-מוצא של תפיסת המשנה כשיר, והבהרת ההשלכות הדידקטיות הנגזרות מכך. משניות רבות במסכת אבות נחשבות לשירה דידקטית.¹ שירת מסכת אבות היא שירה מחנכת, שירה פדגוגית, אשר ראויה לתשומת-לב במיוחד בהקשר של הוראת משנה לתלמידים. בשנים האחרונות התרחב העיסוק בשירת המשנה וביסודות הספרותיים המתלווים לניסוחיה. יש המבקשים לקרוא את המשנה כיצירה ספרותית פיוטית, ולא רק כאוסף מקורות או כקודקס חוקים.

מילות מפתח: הסגנון הפיוטי של המשנה; צורה ותוכן במשנה; משנת ר' שמעון בן-זומא; חכם, גיבור, עשיר, מכובד.

1. שירה דידקטית היא שירה מלמדת, המכוונת להרצאת רעיון או תורה כל-שהם, כשהם משובצים בנוי של פיוט או דמיון. מכמה בחינות שימשה ההוראה בצורה זו אמצעי יעיל ביותר. (ראו א' שאנן (עורך), **מילון הספרות העברית והכללית**, תל-אביב תשי"ט, עמ' 937).

נציג מספר דעות שהובעו בנידון:

משה קליין² מזהה תבנית ספרותית גם בפרק שלם, ולא רק במשנה הבודדת. לדעתו, פרקי-המשנה נבנו על יסוד שיקולים ספרותיים, הקושרים בין הצורה לבין התוכן. הצגת המבנה הראוי של דברי התנאים בתוך פרק המשנה – מאפשר, לדעתו, ללמוד באופן משמעותי את המשנה כדרכה.

לדעת אברהם וולפיש,³ זיהוי ההיבטים הספרותיים שבמשנה הוא כלי רב-ערך לפרשנותה של המשנה.

יעקב נגן פרסם לאחרונה חיבור, המטפל בעולמה הפנימי של המשנה – תוך כדי בירור המבנה הספרותי שלה ותוך כדי חשיפת גישתם של עורכי-המשנה להלכות שבה, גם בהקשר הספרותי.⁴ כאמור, הדברים אינם מצטמצמים לפרשנות עיונית בלבד, אלא המבנים הספרותיים והיסודות הפיוטיים – מוצעים כבסיס להוראה משוכללת ומשובחת של המשנה.⁵

א"א ריבלין מציע להתחשב בעיצוב הדיקטטי של דברי חז"ל – תוך תשומת-לב לכל האמצעים הספרותיים כמו חזרות ותקבולות, שאלות רטוריות, פתגמים ריתמיים ועוד.

"לכל אמצעי ההבעה הספרותיים הללו יש ערך מתודי נוסף על ערכם האסתטי".⁶

ריבלין מציע ללמד את מסכת אבות תוך כדי שימת דגש חזק בביטויים הפיוטיים. דבריו עשויים לשמש מודל להוראת המשנה כולה, שהרי יסודות פיוטיים אינם מאפיינים את מסכת אבות בלבד, אלא את המשנה כולה.

"טיבו של מאמר (במסכת אבות – י"ש) שהוא קצר וחסכוני במילים... בתוכנו – המאמר הוא תמצית רעיונית יהודית או אוניברסאלית, בסגנונו ובלשונו הוא משופר ומבריק. היטב ניכרים בו סממני מקצב ומצלול, חזרות על מילות מפתח, חדות של הפכים, צימוד ולשון נופל על לשון...".⁷

לדעת ריבלין, המאמר הבודד במסכת אבות, הוא סוג של ביטוי פיוטי. לדעתו, ביטוי מרוכז ושירי כזה מחייב את המורים לפרש מלים ומבעים, ולחשוף בפני הלומד את זיקת הצורה והתוכן. כדי לזהות את ההיבטים הפיוטיים – יש לעמוד על לשון נופל על לשון...".⁷

2. ראו מ' קליין, 'מה נאה משנה זו', **עמודים**, 438 (תשמ"ב), עמ' 306.
- ראו מ' קליין, **המשנה כדרכה**, אוזור ב-7 בפברואר, 2010, מתוך <http://chaver.com/hebrew%20index.html>
3. ראו א' וולפיש, 'שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעויותיהם', **נטועים**, א (תשנ"ד), עמ' 33;
- ראו א' וולפיש, 'שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב.
4. ראו י' נגן, **נשמת המשנה**, עתניאל תשס"ז, עמ' 9-12.
- על שירת המשנה – עיינו גם במבוא של א' היידו, **מגדל הפורה באוויר**, ירושלים תשל"ט.
5. ראו י' שורץ, 'הוראת שירת המשנה', **שמעתין**, 27, 100 (תש"ן), עמ' 264-267 ובהערות-השוליים שם.
- ראו י' שורץ, 'הגישה הספרותית-תבניתית בהוראת משנה', **דפים**, 13 (תשנ"א), עמ' 71-75.
- ראו י' שורץ, "יהי ביתך..." שירה ומטפורה במשנה והשימוש בהם בהוראתה, **שמעתין**, 43 (163) (תשס"ו), עמ' 102-108.
- ראו י' שורץ, 'פואמה פדגוגית על הנייר על היין ועל הקנקן', **מכלול**, 25 (תשס"ח), עמ' 153-165.
- ראו י' שורץ, 'סייג לחכמה', על חכמת השירה של ר' עקיבא במסכת אבות, **שאנן**, יד, עמ' 129-144.
6. ראו א"א ריבלין, "**כנגד כולם**": **פידאגוגיה של חז"ל**, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 16.
7. ראו א"א ריבלין, **מבחר מאמרים-פתגמים-משלים מתוך פרקי אבות: להוראה בבית הספר העברי בתפוצות**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 19.

שנתון "מל" – תש"ע – כרך ט"ו

יש כבר בסיס להוראה משובחת.

ב"משנה סדורה" מבקש אליהו דורדק להקל על הלומדים, המשננים את המשנה – באמצעות הצגת התבנית הספרותית הפנימית של כל משנה ומשנה, תבנית הדומה לשירה.

"הצורה שהדפסנו את המשנה, דומה מאד לזו של שירה... צורת השירה, תעודד את הלומדים בעל פה להמשיך בעמלם".⁸

במאמר זה אני מבקש להדגים את הסגולות הפיוטיות שבמשנה ואת השלכותיהן על ההוראה, באמצעות משנה אחת ממסכת אבות, תוך כדי הצגת הזיקה שבין הצורה לתוכן במשנה, ותוך כדי פרשנות ספרותית, אשר מעצימה את המסרים ההשכלתיים והערכיים שבמשנה. השקפתי היא, שדוגמה זאת יכולה לשמש פינה ויתד לפיתוחה של מתודה ספרותית פדגוגית, אשר תסייע בהוראת משניות במסכתות שונות לתלמידים בשלבי גיל שונים.

א. משנת בן-זומא

המדובר במשנת אבות פרק ד' משנה א'. כאמור לעיל, כבר העימוד הטקסטואלי מספק הדרכה להוראה יעילה. במשנתנו – העימוד כמעט מתבקש מאליהו. לפנינו "שיר – משנה" בן ארבעה בתים, כשלכל בית – מבנה משולש. המבנה המשולש מקביל בכל הבתים.

עימודה של המשנה יראה אפוא כך:

בן-זומא אומר:

1	2	3
א. איזהו חכם?	הלומד מכל אדם,	שנאמר: מכל מלמדי השכלתי, כי עֲדֹתִיךָ שיחה לי.
ב. איזהו גבור?	הכובש את יצרו,	שנאמר: טוב ארך-אפים – מגיבור, ומושל ברוחו – מלוכד עיר.
ג. איזהו עשיר?	השמח בחלקו,	שנאמר: יגיע כפיך כי תאכל. אשריך וטוב לך: אשריך – בעולם הזה, וטוב לך – לעולם הבא.
ד. איזהו מְכַבֵּד?	המכבד את הבריות,	שנאמר: כי מכבדי אכבד, ובוֹזִי יִקְלוּ.

ארבעת הבתים בשיר בנויים בתבנית לשונית זהה: שאלה, תשובה, פסוק.⁹ כאמור, זוהי התבנית המתבקשת, אם כי בהדפסות השונות של המשנה תבנית זו אינה בולטת בצורתה הראויה.

8. ראו א' דורדק, **משנה סדורה: משניות עם פירוש קב ונקי**, א-ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 4 בהקדמה. דורדק הדפיס את כל ששת סדרי המשנה בצורה תבניתית. הדפסת המשנה במבנה שירי – עשויה לספק למורים הזדמנויות פדגוגיות מיוחדות במינה.

9. **במשנה סדורה** (שם) – מבליטה הדפסת המשנה את חלוקת המשנה לארבע שאלות, אבל העורך אינו מבליט את המבנה המשולש ואת הצירוף: "שנאמר". לעניות-דעתי, העתקת "**משנה סדורה** מספקת רק תמונה חלקית על שירת משנתנו.

ב. המשנה ואומרה

נקדים לעיון במשנה את הצגת התנא, בעל משנתנו. להצגה זו יש חשיבות הן מבחינת-פרשנותה כחלק ממכלול ושיטה, והן להצגתה בפני התלמידים.

שמעון בן-זומא¹⁰ חי בדור השלישי לתנאים (110-135 למניינם), היה תלמיד-חבר של ר' עקיבא,¹¹ וכנראה, הושפע גם מסגנונו של ר' עקיבא ומכוחו הפיוטי.¹² הוא לא זכה לסמיכת-חכמים, ולכן לא נקרא רבי. כוחו היה גדול במדרש-הכתובים, והוא היה מומחה בקישור הלכות, שנמסרו במסורת עם התורה הכתובה, ובמציאת מקורות מקראיים להלכות.¹³ הוא נמנה עם הארבעה שנכנסו לפרדס,¹⁴ ועליו נאמר ש"הציץ ונפגע"; ככל הנראה, נשתבשה דעתו עליו.

גישתו החלוצית העקרונית לדרשת-הכתובים – זכתה להסברים:

יהודה שביב סבור, כי בשל המהפכנות שבדבריו – נזקק בן-זומא לאילנות גבוהים להיתלות בהם, ולכן הוא הפך למומחה לדרשת-הכתובים, כי חיפש לסמוך את דבריו על המקורות הקדומים.¹⁵

פן אחר של מה שנראה כשיטתו של בן-זומא – עולה מדבריו של ר' מתתיהו היצהרי:¹⁶

"ויען ראה בן-זומא וקיבל, שאין הנבואה שורה אלא על חכם, גיבור עשיר ועניו,¹⁷ ראה לפרש רשומן".

לפי פירוש זה, ביקש בן-זומא לתת הנחיה מעשית להבנת התנאים להשגת הנבואה. לדעתו, אין להבין את דברי הגמרא בנדרים כפשוטם, דהיינו חכם, גיבור ועשיר במובן המקובל, אלא במובן המיוחד, שהוא מייחס למושגים אלה.¹⁸

ברוך ישר כתב, כי בן-זומא התכוון להשראת-השכינה, ועל כן הוא הסביר במשנתו את המושגים, שהשראת-השכינה תלויה בהם: חכם, גיבור, עשיר ועניו. בן-זומא קובע, שאין פירושם של מושגים אלה, כפי שהעולם מבין: חכמה יוונית, עושר ונכסים, גבורה גופנית, ענווה מעושה, אלא יש להם משמעות אחרת.¹⁹

במשנתו ניתן לעמוד על כוחו של בן-זומא בניסוח המשנה, על כישרונו הפיוטי ועל גישתו בנוגע לקישור היגדים רעיוניים ומוסריים עם פסוקי-המקרא.

10. ראו ש"ש שלזינגר, 'בן זומא', **אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים**, א, עמ' 174-176; ב' נתניהו (עורך), 'בן-זומא, שמעון', **האנציקלופדיה העברית**, ט, עמ' 106.

11. עיינו חגיגה יד ע"ב.

12. על שירת ר' עקיבא – ראו: שורץ, 'סייג לחכמה...' (לעיל הערה 5).

13. לדוגמה, משנה ברכות פרק א' משנה ה': "מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר ר' אלעזר בן-עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי, שתיאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן-זומא, שנאמר..."

14. ראו בבלי מסכת חגיגה (יד ע"ב): "תנו רבנן: ארבעה נכנסו בפרדס. ואלו הם: בן-עזאי ובן-זומא, אֶתְר ורבי עקיבא. ... בן-עזאי הציץ ומת ... בן-זומא הציץ ונפגע... אֶתְר קיצץ בנטיעות, רבי עקיבא יצא בשלום."

15. ראו י' שביב, **בדרך אבות: עיונים במסכת אבות**, בעריכת י' ברט, אלון שבות תשס"ו, עמ' 166.

16. ראו מתתיהו, היצהרי, **פירוש מסכת אבות לרבי מתתיהו היצהרי**, מהדורת י"ש שפיגל, ירושלים תשס"ו, עמ' 166.

17. נדרים לח ע"א: "אין השכינה שורה אלא על חכם, גיבור, עשיר ועניו."

18. קשה להלום פרוש זה, כי נראה, שהגמרא בנדרים דיברה על המושגים האלה כפשוטם.

19. ראו ב' ישר (שליכטר), **מסורת ועקרונות במסכת האבות**, ירושלים תשס"ז, עמ' 125.

הזיקה לפסוק בירמיהו:

דומה, כי להנחה, שבן-זומא סומך את דבריו במשנה על הפסוק בירמיהו, המזכיר את החכם, הגיבור והעשיר – יש על מה לסמוך.²⁰

כך נאמר בירמיהו ט 22-23:

כה אמר ה':	אל יתהלל	חכם בחכמתו,
	ואל יתהלל	הגבור בגבורתו,
	אל יתהלל	עשיר בעשרו,
	כי אם בזאת	יתהלל המתהלל:
הַשִּׁפְלֵנִי אֹתִי,	כי אני ה' עושה חסד,	משפט וצדקה בארץ,
	כי באלה חפצתי – נאם ה'.	

פסקה קצרה זאת היא מעין מכתם²¹ (שיר קצר בעל אופי מחנך). נראה, שירמיהו היה למוד להשמיע לעם היגדים קצרים כאלה, כדי שייחרתו על לוח-לבם, ואולי יהרהרו בתשובה.

בארגון תבניתו של דבריו – קובע הנביא ירמיהו, כי אין ערך של ממש

לא בחכמה שהיא פקחות,

ולא בגבורה, שהיא אומץ-לב במלחמה,

ולא בעושר, שהוא ריבוי נכסים חומריים,

שכן אף אחד מאלה אינו תכלית-החיים. חשיבות של אמת מתבטאת רק בידעת-ה', כלומר האדם צריך להבין, שה' עושה חסד, משפט וצדקה, ושהוא, האדם, חייב להידבק במידותיו אלה של הקדוש ברוך הוא.

פשוטו של מקרא מבוסס על הנוהג שבעולם: בני-אדם רואים את החכמה, את הגבורה ואת העושר או את שלושתם כאחת – כתכלית העליונה בחיים, וכשאדם משיג אותם, הוא מתפאר בהם. הנביא שולל את הגישה הרווחת ואומר, שאין להשתבח בהישגים אלה, שכן יש בחיים ערכים העולים עליהם, ר"ל הערכים: חסד, משפט וצדקה.

גם דבריו של בן-זומא הם מעין מכתם, דהיינו שיר מחנך. הפסוק בירמיהו תופס את החכם, את הגיבור ואת העשיר – כפשוטם. הוא אינו מבהיר את מהותם, אלא הוא סומך על ההבנה המקובלת שלהם בקרב בני-האדם. משנת בן-זומא באה להבהיר את המושגים האלה באור אחר, והיא נותנת להם משמעות חדשה.

על כל פנים, נראה, כי הפסוק בירמיהו עומד ברקע – דבריו של בן-זומא, וכן עולה מפרשנויות שונות:

למשל, על יסוד פירושי ברטנורא ותוספות יום טוב – טוען פינחס קהתי, כי משנת בן-זומא באה לומר בהשראת-הפסוק, כי אדם יכול להתהלל בחכמה, בגבורה ובעושר, אם הם יהיו כהגדרתה

20. כך ציינו מפרשים רבים. למשל רבנו יונה: "ושלש המידות האלו סִדְקָן בן-זומא כסדר ירמיהו הנביא עליו השלום..." וכן – שמעון בן צמח דוראן (הרשב"ץ) בפירושו מגן אבות.

21. על-פי פירוש "דעת-מקרא". גם המשך פירוש הפסוק מבוסס על "דעת-מקרא".

של המשנה, ולא כפי שהם מתפרשים בדרך כלל על-ידי בני-האדם.

"ובא בן-זומא ללמד, שיש חכמה, גבורה ועושר, שראוי לו לאדם להתהלל בהם, לפי שהם בכלל השְׂכָל וידוע אותי".²²

דומה, כי כל-כולה של משנת בן-זומא היא אנטיטזה לאדם המתהלל; כל-כולה – צניעות, ענווה וכיבוש-היצר. קשה לקבל את הפירוש, שבן-זומא בא להציע דרך, אשר בה האדם כן יכול להתפאר בתכונותיו הטובות. בן-זומא מזכיר את החכם, את הגיבור ואת העשיר בהשראת-הפסוק, אולם הוא מבקש לפרש אותם בכיוון השונה מהמקובל בדרך כלל על בני-אדם.²³ את הזיקה העקרונית בין דברי חז"ל במשנה לבין הפסוקים בתנ"ך – מכנה יעקב נגן "זיקה אינטרטקסטואלית":

"השפעתו של המקרא על עיצוב המשנה אינה רק משום שהתורה שבכתב היא התשתית של התורה שבעל פה, אלא משום שהתנ"ך הוא הספר המרכזי, שהיה ידוע לחכמי-המשנה וללומדיה, ולפיכך נשאבו ממנו פעמים רבות מוטיבים, רעיונות ואסוציאציות".²⁴

המשנה שלנו היא דוגמה ראויה לדבריו של נגן.

יש לציין, כי בן-זומא לא מזכיר כלל וכלל במשנתו את הפסוק מירמיהו, אלא הוא נשען על פסוקים אחרים ומוצא בהם סימוכין לדבריו בדרך מדרשית.

ג. הפרשנות הקלסית למשנה

נעבור לפירושה של המשנה לפי פרשניה הקלסיים. נדון במיוחד בפירושים, המבליטים את ההתבוננות הספרותית, ואשר יש בהם כדי ללמד על זיקת הצורה והתוכן במשנה. יש פירושים, העולים בקנה אחד עם המבנה הספרותי של המשנה, ויש כאלה, אשר לא הולמים את התבנית. נציג את שני סוגי הפירושים.

כזכור, מגמתנו העיקרית היא להציג מתודה פדגוגית, שתסייע בהבהרת המשנה לתלמידים, ותעשיר את הוראתה.

מתוך ההתבוננות במבנה המשנה, כפי שהצגנו לעיל – נקל לגלות, כי היסוד הספרותי העיקרי במשנתנו הוא התחכום היוצר הפתעה – על-ידי שאלה, שהיא, לכאורה, טריביאלית בראש כל בית, והצגת תשובה, שיש בה משום איפכא מסתברא. השאלה בכל בית נראית מעין שאלה רטורית, שאינה זקוקה כלל לתשובה, כי כל אחד מכיר את התשובה המקובלת. כבר בשאלה מובלעת התשובה הרגילה, וזאת היא התזה הרווחת. בתשובותיו של בן-זומא בחלק השני שבכל בית – יש משום הפתעה בהצגת האנטיטזה למחשבה הרווחת.

שמעון שרביט מנסח את היחס בין השאלה והתשובה של בן-זומא כך :

22. קהתי – במבואו לביאור משנתנו.

23. יש להודות, שבן-זומא מוסיף סעיף רביעי על שלושת הסעיפים שבפסוק מירמיהו: הוא מוסיף את ה"מכובד". שמא ניתן לתלות גם את הסעיף הרביעי הזה בהיגד שבסוף הקטע – "השכל וידוע אותי", דהיינו המכובד שבפסוק הוא זה שידוע את ה'. ויש עוד להרהר בפירוש זה.

24. ראו נגן (לעיל הערה 4), עמ' 10.

"מאמר המכיל ארבע שאלות ותשובות על דרך הפרדוקס",²⁵ דהיינו אמירות יוצאות-דופן, הסותרות, לכאורה, את השכל הישר, והן מנוגדות למקובל ולמוסכם.

התפקיד של החלק השלישי, דהיינו הפסוק שבכל בית, הוא תפקיד המחייב הסבר. הפסוקים אינם מזכירים בכלל את הביטויים: חכם, עשיר ומכובד. רק בבית השני מוזכר ה"גיבור" במפורש, אולם גם בבית זה לא ברור, כיצד מתייחס הפסוק לטענה של התנא.²⁶ השאלה היא, האם הפסוק כפשוטו מחזק את ההבנה הרווחת לפירוש המושגים: חכם, גיבור, עשיר ומכובד, או שמא הפסוק מביא ראיה לעמדה המפתיעה של התנא, או אולי הפסוק בא בכלל ללמד דבר מה אחר. הדילמה הזאת באה לידי ביטוי, למשל, בפירושו של רבנו יונה לבית השלישי:

"שנאמר יגיע כפיך כי תאכל. אין מזה הפסוק ראיה לדבר שהשמח בחלקו נקרא עשיר..."

לדעת ר' יונה, יש בפסוק רק אסוציאציה לדבריו של בן-זומא, אבל לא מקור או הוכחה.

הבנת התפקיד של כל פסוק בכל אחד מהבתים הוא לימוד מעניין בפני עצמו.

על-פי דרכנו, התבנית, אשר בה עימדנו את המשנה, מסייעת למורה להציג בפני התלמידים את השאלות המעניינות, שיש לדון בהן. התלמידים יתקשו לגלות בעצמם שאלות כאלה – תוך כדי התבוננות בנוסח המשנה בדפוס הרגיל – ללא העימוד המיוחד שהצענו. בעצם ההתבוננות בתבנית של המשנה – כבר מתרחשת פעילות דידקטית מן המעלה הראשונה: התלמיד מזהה את חלקי המשנה, את החלוקה המרובעת של הבתים ואת החלוקה המשולשת שבתוך כל בית. הוא דרוך להרהר בהיבטים המפתיעים שבמשנה, אם בתוכן של כל בית, אם בסדר הבתים זה אחר זה, ואם בזיקת הפסוקים לעיקר דבריו של התנא.

הרמב"ם דן בקצרה במשנתו ואומר:

"זה מבואר, וכבר הזכרנו עניינו בפרקים הקודמים".

במהדורתו לפירוש הרמב"ם²⁷ למשנתו, מציין הרב שילת, כי הרמב"ם רומז באמירה קצרה זו – לדבריו בהקדמתו לפירוש מסכת אבות (שמונה פרקים) לפרק ז': הרמב"ם הסביר שם שני בתים מתוך משנתו במסגרת תיאורו את התנאים להשגת הנבואה על-פי הגמרא בנדרים לח.²⁸

"ועשיר הוא ממעלות המידות, רצוני לומר: ההסתפקות, לפי שהם יקראו (את) המסתפק בחלקו – עשיר, והוא אומרם בגדר העשיר: איזהו עשיר? השמח בחלקו, כלומר שהוא מסתפק במה שהמציא לו הזמן (=הגורל – לפי שילת), ואינו מצטער על מה שלא המציא לו. וכן גיבור הוא גם כן ממעלות המידות, רצוני לומר, שהוא ינהיג כוחותיו לפי הדעת.... והוא אומרם: איזהו גיבור? הכובש את יצרו".²⁹

25. ש' שרביט, **לשונה וסגנונה של מסכת אבות לדורותיה**, באר שבע תשס"ו, עמ' 21.

26. ראו שביב (לעיל הערה 15), שם.

27. י' שילת, **פירוש הרמב"ם למסכת אבות**, מעלה אדומים תשס"ח, עמ' סג.

28. ראו לעיל הערה 17.

29. דברי הרמב"ם הולמים את ביאורה של משנתו, אבל ההנחה, שהגמרא בנדרים, בדבריה על התנאי לנבואה: היות האדם חכם, גיבור ועשיר, מתכוונת לפירושו של בן-זומא – צריכה עיון, כי נראה, שהגמרא מדברת על גיבור ועשיר במשמעותם הרגילה.

דומה, כי גם אחרי העיון בדברים אלה של הרמב"ם על משנתנו – יש לשוב ולבאר אותה, והרמב"ם השאיר לפרשנים אחרים בקעה רחבה להתגדר בה.

ד. פרשנות הבתים

בית א' – איזהו חכם?

רבנו יונה כותב:

"איזהו חכם – אמרו חכמי-האומות, כי היודע כל החכמות – אם אינו אוהב החכמה, אינו חכם, אלא טיפש הוא, אחר שאינו אוהב החכמה, כי היא הדעת. אך האוהב אותה ומתאוה אליה, אף על פי שאינו יודע כלום, הרי זה נקרא חכם... ועל זה אמר בן-זומא: איזהו חכם? הלומד מכל אדם, שכל כך אוהב החכמה ומתאוה אליה, ששואל לכל אדם, ואף מי שאינו יודע אלא דבר אחד בלבד, ילמוד ממנו, ואז יצליח את דרכיו ואז ישכיל..."

על-פי פירושו של רבנו יונה, בן-זומא בא להציע הצעה פרקטית להשגת השלמות האינטלקטואלית, בהתאם לתפיסה הפילוסופית של אהבת-החכמה, והוא אינו דן בכלל בהיבט המוסרי-ערכי. לפי פירוש זה, אין שום פרדוקס או איפכא מסתברא בדבריו אלה של בן-זומא, אלא אדרבה, הוא בא ללמד מה הוא החכם הרגיל והמקובל.

דברים דומים כתב ר' שמעון בן צמח דוראן בפירושו מגן אבות:

"...איזהו חכם – וכבר אמרו חכמי האומות, כי היודע החכמות ואינו אוהב אותן, אינו חכם. ולזה (=ולכן) קוראין בלשון יון אל (=את) החכם – פילוסוף... ור"ל באותו לשון: אוהב-החכמה".

הלומד מכל אדם הוא-הוא אוהב החכמה, לפי פירוש הרשב"י.³⁰

לפי ברטנורא, הלומד מכל אדם הוא הלומד אפילו מן הקטנים ממנו:

"ניכרים הדברים, שחכמתו היא לשם שמים, ולא להתייחר ולהתפאר בה".

לפי ברטנורא, הצעת בן-זומא היא הצעה מוסרית-דתית: הלומד מן הקטנים מוכיח, שהוא לא מחפש בלימודו את קידומו האישי ואת תפארתו, אלא הוא מבקש לעשות נחת-רוח לקונו.

לפי תפארת-ישראל, הצעת בן-זומא באה לצורך פרקטי: היא באה להציע מתודה לימודית יעילה, ולא היבט מוסרי או דתי. התנא מבקש לתת עצה טובה, דהיינו רק מי שלומד מכולם, ולא מעצמו בלבד – הופך באמת לחכם.

ובהשלמות (בועז) מוסיף בעל תפארת-ישראל להבהיר, כי בגדר הלומד מכל אדם – נכלל מי שלומד מטעויות של אחרים או ממעשים שליליים של בני-אדם. האדם מבין מתוך כך מה לא לעשות – ואז הרי הוא חכם. הוא מדגיש, כי החכם לומד במיוחד מאויביו, המבקרים אותו בצורה קיצונית או המחניפים לו בצורה מלאכותית. החכם מגיע לביקורת עצמית דווקא מתוך דברי שונאיו, וכך הוא לומד לתקן את עצמו.

לפנינו שני כיווני פרשנות להבנת דבריו של בן-זומא: כיוון פרקטי-אינטלקטואלי וכיוון מוסרי.

30. הרשב"י כותב דברים זהים לדבריו של רבנו יונה, כמעט מילה במילה – בלי שהוא מזכיר אותו. (רבנו יונה חי בשלהי המאה השתים עשרה, והרשב"י – בתחילת המאה הארבע עשרה).

הכיוון המוסרי עולה בקנה אחד עם המבנה הספרותי של המשנה, מבנה, שמתוכו מתגלה הגישה המפתיעה והמיוחדת של בן-זומא. הכיוון הפרקטי-אינטלקטואלי מעמיד את תשובת בן-זומא כהרחבה לוגית לגישה הרווחת, שחכם הוא איש-הדעת המשכיל. גישה זו אינה עולה בקנה אחד עם ממד-ההפתעה שבדברי בן-זומא בתשובותיו במשנה.

הפסוק, החותם את הבית הראשון, הוא מתהילים קיט 99 (פרק תמניא אפי, אות מ'):

"מכל מלמדי השכלתי, כי עֲדוּתִיךָ שיחה לי"

ב"דעת-מקרא" נכתב על הפסוק:

"דרכי ללמוד שכל (בינה ודעת) מכל המבקש ללמדני, כי עדוותיך... שהרי אני

מהרהר ומדבר בעדותיך, במצוותיך, וכל הַנְּאוֹת לשוחח עמי על עדוותיך – אני

לומד ממנו..."

ושם בהערה 90:

"פירוש זה קרוב לדבריו של בן-זומא..."

פירוש אחר – המי"ם היא מי"ם היתרון, כלומר מתוך ששקדתי ללמוד תורה,

רכשתי לי שכל וידיעות יתר על כל מלמדי..."

המפרש בדעת-מקרא הבין את דברי בן-זומא – כמכוונים לכך שהחכם לומד מכל מי שמוכן ללמד אותו. דומה, כי בן-זומא מדגיש דווקא את העובדה, שהחכם לומד מכל אדם, ובמיוחד – מהפשוטים הנחותים ממנו. הפירוש השני, המובא בהערת דעת-מקרא, אינו הולם את משנתו.

בית ב' – איזהו גיבור?

מה משמעות כיבוש היצר, שאליו מתכוון בן-זומא?

לפי תוספות יום טוב, הכוונה היא ליצר הרע, ולא ליצר הטוב, כלומר אין במשנתו המלצה לצמצום הכוחות החיוביים של האדם, אלא לשליטה בדחפים השליליים, בכוחות בעלי פוטנציאל שלילי.

אפרים אלימלך אורבך כותב ביחס למשנתו:

"המנצח את היצר הרע ממליך את עצמו על איבריו, ועליו אמר התנא בן-זומא:

איזהו גיבור? הכובש את יצרו, שנאמר: טוב ארך-אפים – מגיבור ומושל ברוחו –

מלכוד עיר. הפסוק המובא על-ידי בן-זומא מוכיח שמזהה הוא את היצר – ללא

שם תואר רע – עם הנטייה לכעס ולקוצר-רוח"³¹.

לדעת אורבך, משמעות "הכובש את יצרו" הוא שליטת האדם על זעמו והימנעות מהתפרצויות בלתי-מרוסנות, ואין הכוונה ליצר, הגורם למעשה העברות.

מכל מקום, ההפתעה בדבריו של בן-זומא היא, שהגיבור איננו זה המפגין כוחו כלפי חוץ, אלא זה המצליח לשלוט בכוחותיו הפנימיים ולרסן את עצמו.

פירוש דבריו של בן-זומא תלוי גם בהבנת הפסוק שבסוף הבית.

בפסוק במשלי טז 32 נאמר:

31. א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 417.

חומריים, הוא לדעת בן-זומא, מישוהו אחר לגמרי: זה הוא אדם, שאינו מתהלל ואינו מציג לראווה את עצמו, אלא הוא אדם, המסתפק במה שיש לו – בלי להתמסר לאיסוף נכסי-חומר.

רבנו יונה מפרש בית זה כך:

"האומר: די לי בחלקי אחר שאני יכול לפרנס את עצמי ואת ביתי ולעסוק בתורה... על כן היא מידה טובה עד מאד להיות שמח בחלקו, והוא נקרא עשיר, אחר שה' יתברך נתן לו במה שיתפרנס ויעסוק בתורה ובמצוות..."

שאלה עקרונית היא, האם התנהגות זאת של הסתפקות במועט נכונה רק לגבי נכסי-חומר, או גם לגבי נכסי-רוח. במשנה-תורה הלכות-דעות פרק ב' הלכה ז' – כותב הרמב"ם:

"... וכן לא יהא בעל נפש רחבה, נבהל להון,

ולא עצל ובטל ממלאכה, אלא בעל עין טובה,

ממעט בעסק ועוסק בתורה,

ואותו המעט שהוא חלקו – ישמח בו..."

הרמב"ם מודע לכך שהמלצה על הסתפקות במועט – יש בה משום כיבוש האנרגיה ההישגית של האדם, שהיא מנוע מרכזי של הפעילות האנושית. לכן מציע הרמב"ם דרך, שיש בה איזון בין רדיפת-הישגים לבין עצלות ובטלה.

באשר להשגת נכסי-רוח – יש להציע מאמץ מתמיד, ולא הסתפקות במועט, שהרי מצוות לימוד-תורה היא מצווה מתמשכת בכל גיל ובכל מעמד, אבל גם בתחום זה על האדם לשמוח בהישגיו ולמצוא את האיזון בין המתח הכרוך בהישגיות – לבין הרוגע, הנובע מהשלמה עם מה שמצוי ביד האדם.

הפסוק, המצוטט בסוף הבית, הוא תהילים קכח 2:

"יגיע כפיד כי תאכל, אשריך וטוב לך".

הפסוק מפרש מקצת מדרכי ה' ושכרן³³ אם תתפרנס מיגיע כפיד, ולא מן הגזל (יגיע-כפיד – משמע: פירות האדמה, שיגעת לעובדה בכפות-ידיך, או שכר שהשתכרת בעבודתך) – אשריך וטוב לך – תהא פְּרוֹי בהצלחה ובטובה.

וב"דעת מקרא" נאמר בהערה 2: "...ועוד יש במשמעות הכתוב, שדרכו של ירא ה', שהוא נהנה מיגיע-כפיו, והוא הוא אושרו וטובו ועוד אמרו: איזהו עשיר? השמח בחלקו..."

לפי פירוש זה, הפשט איננו מה שבן-זומא מפרש במשנתו, שהרי הוא מוציא את הפסוק מפשוטו. כוונת הפשט היא, להדגיש, שאשרי האדם, שנהנה מיגיע-כפיו. לעומת זאת, לפי בן-זומא, העשיר הוא מי ששמח בחלקו, במה שיש לו, ואין הדגשה של הנהנה מיגיע-כפיו.

התוספת המדרשית: "אשריך – בעולם הזה, וטוב לך – לעולם הבא" אינה מופיעה בחלק מהנוסחאות.³⁴ תוספת זאת לא ברורה בהקשרה של המשנה, ודומה, שאין אלה דבריו של בן-זומא. התבנית הממושגת של המשנה כולה – מעידה, כי מדובר על תוספת מאוחרת, ויש לתת את הדעת על הסיבה, שבגללה נכנסה הפסקה למשנה, ואין כאן המקום להרחיב.

33. על-פי פירוש "דעת-מקרא".

34. ראו ש' שרביט, מסכת אבות לדורותיה: מהדורה מדעית, ירושלים תשס"ד, עמ' 148.

פרשנותו של בית זה עולה בקנה אחד עם המבנה הספרותי, שהרי תשובת בן-זומא חורגת מן המוסכמות החברתיות, והיא מציגה עמדה שונה ומפתיעה מבחינה ערכית.

בית ד' – איזהו מכובד?

הבית האחרון של המשנה עוסק באדם המכובד. כאמור, הפסוק בספר ירמיהו לא הזכיר אלא את החכם, את הגיבור ואת העשיר, והתוספת של הדיון במכובד היא תוספת של בן-זומא. ברטנורא מבאר, כיצד משלים בית רביעי זה את הבתים הקודמים:

"לפי ששלושה דברים טובים הללו שזכרו לעיל, שהם החכמה, הגבורה והעושר – הזוכה בהם הוא נכבד מעצמו בעיני אלוקים ואדם, ואף אם הבריות לא יכבדוהו בעבורם, לכך חיבר התנא לזה ואמר: מי שיש בו המידות הללו, והוא נכבד בעצמו – מה יעשה ויהיה מכובד מאחרים? יכבד את הבריות."

לפי פירוש זה, המשנה נותנת עצה טובה לאדם הראוי לכך, כיצד להשיג את הכבוד. דומה, שפירוש כזה עולה בקנה אחד עם רוחה ועם תבניתה של המשנה, שהרי ה"מכובד" של המשנה אינו מבקש את הכבוד, אלא להיפך: הוא בורח מהכבוד.

בעל "תפארת-ישראל" מציין, כי דרך הטבע הוא, שהמכובד הוא זה שמכבד אחרים.

גם הערה זאת חורגת מדרכו של בן-זומא בכל המשנה, שהרי המכובד בדרך הטבע הוא מי שכולם מכבדים אותו. חידושו של בן-זומא הוא בהצגת גישה הפוכה, שהמכובד באמת הוא מי שאיננו זקוק לכבוד, אלא זה המכבד אחרים, אבל לא לצורך קבלת כבוד בחזרה, אלא כביטוי להיותו איש-המעלה.

רבנו יונה מפרש את הבית בצורה דומה, וגם דבריו אינם עולים בקנה אחד עם הפרדוקס הפנימי שבמשנה:

"ועוד הוסיף בן-זומא מידה רביעית ואמר: איזהו מכובד? המכבד את הבריות. המכבד את חברו, לעצמו הוא מכבד – לא לחברו. ומה תועלת לאיש שיעשו לו כבוד, אם נכבד הוא... נמצאת אומר, כי כל כבוד, אשר יעשה אדם לבריות – לעצמו הוא מכבד שגורם להם, שבעל-כרחם יכבדוהו..."

הפסוק שבסוף הבית לקוח מספר שמ"א ב 30. נוסח הפסוק בהקשרו המלא הוא:

"לכן נאם ה', אלוקי-ישראל: אָמַר אֲמַרְתִּי: בֵּיתָךְ וּבֵית אֲבִיךָ יִתְהַלְכוּ לִפְנֵי עַד עוֹלָם. וְעַתָּה נֹאם ה': חֲלִילָה לִי – כִּי מַכְבְּדִי אֶכְבֵּד, וּבּוֹזִי יִקְלוּ."

איש-האלוקים מודיע לעלי, שה' חשב שמשפחתו תתמיד בתפקיד הכהונה לעולם, אבל בגלל התנהגות בניו והתנהגותו שלו – תילקח מהם הכהונה.

כי מכבדי אכבד – כלומר ה' מכבד את מי שמכבדים אותו, ומי שמבזה את ה' – יקלו, כלומר יהיו קלים ונבזים.³⁵

לפי פירוש זה של הפסוק, ההקשר שלו במשנה הוא, שאם ה' מכבד את המכבדים אותו, ודאי נכון הדבר לגבי-אדם, שמכבד את המכבדים אותו. לפיכך המכובד הוא מי שמכבד אחרים,

35. עיינו "דעת-מקרא".

וממילא הם משיבים לו כבוד. לפי פירוש זה, קשה לראות את האיפכא מסתברא בדברים של בן-זומא בבית זה, שהרי בן-זומא מבקש דווקא לקבוע, ש"המכובד" הוא מי שבורח מכבודו שלו עצמו, ודואג לכבודם של האחרים, ולא כפי שרווח בציבור, שהמכובד הוא זה, שכולם מכבדים אותו.

ברטנורא מוסיף:

"והדברים קל וחומר: ומה הקב"ה... מכבד את מכבדיו, קל וחומר – לבשר ודם".

גם פירוש זה מעמיד את המכובד – כמי שזקוק לכבוד ודואג לקבל אותו, על-ידי כך שהוא מכבד אחרים. דומה, שלא זאת תבניתה ורוחה של המשנה. המכובד הוא זה המכבד את אחרים – לא לשם תועלתו שלו, אלא משום שכך נאה וכך ראוי לברוח מן הכבוד ולכבד אחרים.

פירוש דבריו של בן-זומא על-פי התבנית הספרותית הוא, שהכבוד האמיתי של האדם, לא זה המזויף, הכרוך בהעמדת-פנים וחנופה, הוא כבוד, שאיננו מתבטא בהתנהגות החברה כלפי המכובד, אלא הכבוד הזה הוא ערך אינטימי של האדם בינו לבין עצמו. המכבד את הבריות הוא מכובד באופן פנימי, ולא באופן מוחצן.

ה. סדר המושגים במשנה

לכאורה, ניתן לקבוע, שבן-זומא סומך על הסדר בפסוק שבירמיהו: חכם, גיבור, עשיר. הוא רק מוסיף את המכובד.

ניתן להציע הסברים שונים לסדר זה:

ניתן להציע סדר היררכי: ראש לכל היא החכמה, המובילה לגבורה, והמכשירה להשיג עושר, וסוף הכבוד – לבוא.

ניתן גם להציע מבנה מעגלי: מהמעגל הפנימי – אל המעגל החיצוני.

מעין דבר זה כתב רבנו יונה:

"...הקדים חכמה לגבורה, מפני שהיא מעלה אמיתית, ובנפש השכלית ובגוף שוכנת, ולא כן הגבורה, שאיננה כי אם בגוף בלבד, אך כי היא מעולה מן העושר, שהגבורה היא בגופו... והעושר חוץ לגוף..."

גם הרשב"ץ מציין הדרגתיות זאת: החכמה היא בנשמה, הגבורה היא בגוף, והעושר הוא בנכסים החיצוניים, מחוץ לגופו של האדם.

יהודה שביב סיכם סדר זה בתיאור הבא:

חכמת-אדם	היא חלק מהויתו הפנימית;
גבורה	הויתו החיצונית;
עושר	שייך לאדם, אבל זה כבר מחוץ לגופו;
כבוד	מוקרן אל האדם מבחוץ, מן החברה. ³⁶

36. על-פי שביב (לעיל הערה 15), שם.

ו. השוואת ההיגדים של בן-זומא למקבילות בספרות-חז"ל

המקבילה הראשונה, שיש לעסוק בה, היא המקבילה באבות דר' נתן, קובץ, שהוא מעין תוספתא או מדרש על מסכת-אבות שבמשנה.

במהדורת-שכטר³⁷ בנוסחה א' פרק כג (עמ' 75) נאמר:

"בן-זומא אומר: איזהו חכם? הלומד מכל אדם, שנא' מכל מלמדי....

איזהו עלוב שבעלובים? זה שהוא עלוב כמשה רבנו, שנא'....

איזהו עשיר שבעשירים? זה ששמח בחלקו, שנא' יגיע כפיך...

איזהו גיבור שבגיבורים? זה הכובש את יצרו, שנא' טוב ארך-אפים...

וכל הכובש את יצרו – מעלין עליו, כאילו כבש עיר מלאה גיבורים".

בנוסחה ב' פרק לג (שם, עמ' 72) נמצא נוסח זהה למשנתנו, אלא שהסדר של הבתים הוא חכם, מכובד, גיבור, עשיר. ניתן להסביר סדר זה שבנוסחה ב', השונה מהסדר בפסוק בירמיהו בכך, שהתנא פתח בצמד מושגים רוחניים, ואחר כך הציג צמד מושגים חומריים.

באשר לנוסחה א' מדובר בנוסח, השונה משמעותית ממשנתנו. המכובד לא נמצא, ובמקומו נמצא העניו. כמו-כן מדובר לא על עשיר וגיבור סתם, אלא על עשיר שבעשירים ועל גיבור שבגיבורים.

אין כאן המקום לדון בזיקת-אבות דר' נתן למשנת-אבות בכלל, אבל ניכר, כי המבנה התבנית-פיוטי נשמר גם באבות דר' נתן. נציין כאן רק את הסיפא של נוסחה א': נאמר בה, כי הכובש את יצרו דומה לכובש עיר מלאה גיבורים, כלומר עצמתו של מי שמתאפק מלכעוס ולהתפרץ – דומה לעצמתו של הגיבור שבגיבורים, המסוגל לכבוש בעצמו עיר שלמה.

המקבילות בספרות-חז"ל לכל היגד של בן-זומא בנפרד הן כדלקמן:

איזהו חכם?	-	הלומד מכל אדם	(במשנתנו).
	-	המבין דבר מתוך דבר	(חגיגה יד.).
	-	המקיים תלמודו	(ספרי דברים פסקה יג).
	-	הרואה את הנולד	(תמיד לב.).

ההגדרה של בן-זומא במשנתנו שונה באופן מהותי מההגדרות האחרות:

בן-זומא מתאר את החכם כאישיות מוסרית, שיש בה יכולת ענווה והתבטלות. לדעת בן-זומא, יכולת זאת היא הבסיס לחכמה של אמת.

ההגדרות האחרות מתארות את החכם כאישיות אינטלקטואלית, בעלת-יכולת התמדה, הברקה וחיזוי.

השוואת הגדרתו של בן-זומא להגדרות האחרות – מחזקת את הערכתנו, כי בן-זומא מבקש להפתיע על-ידי הגדרה של איפכא מסתברא. הוא אינו נוקט הגדרה קונבנציונאלית, הרווחת בעולם-החכמה המקובל.

37. אבות דרבי נתן, מהדורת ש"ז שכטר, ווינא תרמ"ז.

איזהו גיבור? הכובש את יצרו (במשנתנו).
כל שחבריו מתיראין ממנו מפני גבורתו (קידושין מט:).
איזהו גיבור שבגיבורים? מי שעושה שונאו – אוהבו.
(אבות דר' נתן, מהדורת
שכטר, נוסחה א' פרק כג,
עמ' 75).

הגדרת מסכת קידושין היא הגדרה, הרווחת בין בני אדם.
הגדרת בן-זומא במשנתנו והגדרת אבות דר' נתן הן הגדרות מוסריות, שיש בהן העצמה של
הכוחות הפנימיים של האדם, הכוחות המוסריים וכוחות השליטה העצמית שלו.
איזהו עשיר? השמח בחלקו (במשנתנו)
כל שיש לו נחת-רוח בעושרו...
...כל שיש לו מאה כרמים ומאה שדות, ומאה עבדים שעובדין בהן.
...כל שיש לו אישה נאה במעשים.
...כל שיש לו בית הכסא סמוך לשולחנו (שבת כה:).

הגדרתו של בן-זומא שונה באופן עקרוני מההגדרות האחרות, כי מדובר בדבריו על עושר רוחני,
ולא על עושר גשמי, כפי שנראה מההגדרות שבמסכת שבת. בהגדרה, הקשורה לאישה הנאה
במעשים – יש גם היבט רוחני, אף שמדובר גם כאן על עושר, הנובע מבעלות על "נכס", ולא
מעושר, הנובע מסיפוק פנימי ממתנת-ה'.

איזהו מכובד? המכבד את הבריות. (במשנתנו)
לא מצאנו מקבילות להגדרה זאת.

מהשוואת דברי בן-זומא למקבילות השונות – ניכר, כי בדבריו יש תחכום רעיוני מפתיע וניסוח
תבניתי מורכב, הנושא אופי פיוטי. ההגדרות האחרות עומדות בפני-עצמן, הגדרה-הגדרה
במקומה – ללא זיקה לתבנית מורכבת.

ז. הציץ ונפגע

בתיאור תולדות-חיינו של שמעון בן-זומא בתחילת-מאמרנו (לעיל סעיף ב) – הזכרנו, כי הוא
"הציץ ונפגע", דהיינו הוא ניסה את כוחו בכניסה ל"פרדס", ולא יצא בשלום.
על דרך שאלותיו של בן-זומא ניתן להציע שאלה נוספת:
איזהו בריא בנפשו? זה שאיננו מציץ מעבר לגבולה של הנפש ומעבר לראוי לו.
בן-זומא היה חכם בעל-כישרונות יוצאי-דופן, בעל שאיפות גבוהות ובעל-יכולת יצירתית לחידוש
בהבנת-התורה, אבל משהו השתבש בסימון הגבולות או בקביעת האיזונים בין חלקי הפרד"ס.

מתבקשת השוואה בין בן-זומא שנפגע – לבין ר' עקיבא שיצא בשלום, בין מי שביקש הישגים מעבר לראוי – לבין מי שהעריך נכוחה את כוחותיו. האיזון הנכון בין כוחות מנוגדים וסותרים בחיי האדם הוא המפתח להבנת משנתו של בן-זומא.³⁸

ח. הוראת משנת בן-זומא

ראש לכל, ראוי להציע את עימודה של המשנה, כפי שהצענו בפסקה א' לעיל. תבניתה של המשנה מדברת בעד עצמה, והיא הבסיס לעיון ראשון של התלמידים במשנה. מכאן ניתן לעבור לעיון אופקי בכל בית על שלושת חלקיו, ולדון ביחס שבין השאלה, לבין התשובה ובין הפסוק. ניתן גם להתחיל בעיון אנכי ולהתבונן קודם-כל בכל ארבע השאלות תוך כדי ניסיון לענות עליהן – על-פי המקובל בין בני-אדם. אחר-כך ניתן להתבונן בכל התשובות שבחלק השני שבכל בית, ולחשוף את האיפכא מסתברא שבכל תשובה. לבסוף ניתן לעיין בפסוקים שבחלק השלישי ובזיקתם להיגדים הראשונים שבכל בית. יש מקום לדון בזיקת-המשנה לפסוק בירמיהו, וכן יש מקום לעסוק בסדר הפנימי שבמשנה ובזיקה ההדדית של המושגים, שהיא דנה בהם. יש לתת את הדעת על המקבילות השונות לדבריו של בן-זומא בספרות חז"ל – תוך כדי דיון בהבדל בין דבריו לדברי החכמים האחרים. קרוב לודאי, שעיון מעין זה – יביא לשינונה של המשנה בפיהם של התלמידים ולידיעתה בעל-פה, שהרי בכל מהלך העיון במשנה – עומדת התבנית שלה לנגד עינינו, והתלמידים מעיינים וחוזרים ומעיינים, עד שבלי-משים הם יודעים בעל-פה את המשנה. העיון במפרשי-המשנה הוא פרק בפני עצמו: בהצעתנו ציינו פירושים, אשר ניתן להשוות ביניהם או להתווכח עמם (בכל הדרך-ארץ הראויה כלפי מפרשים קדמונים!!!), וזאת – על יסוד המבט התבניתי ועל יסוד מגמתה הכללית של המשנה. הלקח החינוכי של המשנה הוא עשיר ומגוון. היחס הראוי לנכסי-רוח ולנכסי-חומר בחיי-האדם – עשויים להתברר ולהתלבן באמצעות העיון במשנה זאת. המורה מוזמן להוסיף ולברר עם תלמידיו פתרון של שאלות נוספות בדרכו של בן-זומא כמו:

איזהו ישר?

איזהו טוב?

איזהו ירא-שמים?

איזהו עובד-ה'?

וכל כיוצא בזה.

שערי היצירתיות של כל מורה לא ננעלו, ויש לשקוד על גיוון, על העשרה ועל הרחבה³⁹ – בעת

38. תודתי נתונה לרופאה הפסיכיאטרית, ד"ר רננה שורץ-איתן, העוסקת ברפואת-הנפש, שהעירה את ההערה, שנרשמה בפסקה זאת.

הוראת המשנה הזאת. בסיסם של הדברים ועמוד-השדרה שלהם הוא בהכרח, כי לפנינו טקסט פיוטי עשיר ומפתיע.

חתימה

העיון במשנתנו לא ללמד על עצמו יצא, אלא על הוראת המשנה כולה. באמצעות משנתו של בן-זומא ביקשנו להדגים את הסגולות הספרותיות של המשנה ואת הערך הגדול, שיש בסגולות אלה בהוראה. אכן אינה דומה משנת ברכות, כתובות, או בבא קמא למשנת אבות, מבחינת התכנים, אולם יש קווים רבים, המשותפים לכל המסכתות מבחינת הסגנון והמבנה, מבחינת עולם-הדימויים וצורת-הניסוח.⁴⁰ את זאת ראוי לו למורה לנצל בכל משנה ומשנה, כדי להשביח את ההוראה ולהביא את התלמידים לאהבת-תורה – בכלל, ולאהבת-המשנה – בפרט.

39. על גישת ההרחבה בלימוד משנה עיינו: ד' רפל, 'הוראת המשנה על צד ההרחבה', **נתיבות**, 15, עמ' 109. ועיינו גם במאמר הערכה על מאמרו של רפל: י' שורץ, 'הוראת המשנה על צד ההרחבה: פדגוגיה או אידיאולוגיה', ש' גליק (עורך), **זכור דבר לעבדך: אסופת מאמרים לזכרו של פרופ' דב רפל**, ירושלים תשס"ז, עמ' 207.

40. שמעון שרביט ניסח מצב זה כדלקמן: "...החוקרים חשפו כללים ועקרונות שונים בעריכת המשנה, ובתוכם יסודות מבניים ויסודות פואטיים. אין מדובר רק במימרות, בפתגמים ובמשלים, אלא אף בחלקים ההלכתיים ממש...". ראו שרביט (לעיל הערה 25), באר שבע תשס"ז, עמ' 20. שרביט מזכיר את היסודות הפיוטיים הבאים הרווחים במשנה: ניסוח בדרך החיוב והשלילה, שאלות ותשובות, משל ודימוי, תקבולות, שרשור, משקל ומקצב, מְסָפֵר ועוד.

סמלים מכוננים בסיפור "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו": 'מקדש מעט', גריסים וקלויז של חייטים

נר לזכרו של ידידי ורעי,
סמ"ר מאיר שנוולד,
איש-הספר והרוח,
ששירת-חייו כללה תחומים
שונים ומנוגדים.
נפל בעת שירותו הצבאי
כפר דרום, ט' בניסן תשנ"ה.

תקציר

בסיפור 'שני תלמידים שהיו בעירנו' מביא ש"י עגנון את סיפורם של שני תלמידי חכמים: ר' שלמה ור' משה-פנחס.

מצד אחד, בולטת ההדגשה, כי לפנינו שתי דמויות, שיש להן צדדים שווים: ידיעת התורה, שקידה על תלמודה, מגורים באותה העיר, ואף תואר משותף: 'תלמיד חכם', אך מצד שני, למרות הדמיון – דרכי שני החכמים נפרדות בנקודה מסוימת של מחלוקת, ואין הם נפגשים עוד.

הקושי המרכזי בנקודת-מחלוקת זו היא אופייה הדיספרופורציוני, המקרין על המשך הסיפור כולו. אין המדובר כאן בסוגיה, הקשורה לעניינים הרי-גורל כסוגיות, שלגביהן מוטלת החובה 'ייהרג ואל יעבור' (בבלי, סנהדרין עד ע"א) וכדומה. עם זאת, מחלוקת זו יוצרת אסון ופירוד נורא בין שני תלמידי-חכמים אלה.

במאמר זה אנו עומדים על שלושה סמלים מכוננים, העומדים בבסיסו של סיפור זה: 'מקדש מעט', גריסים וקלויז של חייטים.

ר' משה-פנחס דוגל בגישה, שלפיה בית-הכנסת הנו 'מקדש מעט', ואילו ר' שלמה רואה את בית-הכנסת כבית-העם. מתוך הבנת מחלוקת עקרונית זו – מובנת המחלוקת ביניהם על סתימת הגומחה בבית-הכנסת, ואף התנהלותם השונה ביחס לציבור. הסמלים הנותרים: 'גריסים' ו-'קלויז של חייטים' – פותחים צוהר אל עולמו של ר' משה-פנחס, עולם של תורה, שנלמדה בעמל וביגיעה רבה, אך מפוזרת קרעים-קרעים בתוך נשמתו.

מילות מפתח: ש"י עגנון; סמלים; בית-כנסת; 'מקדש מעט'; לימוד-תורה.

1. מבוא

שני תלמידי חכמים, הדרין בעיר אחת, ואין נוחין זה לזה בהלכה – אחד מת, ואחד גולה (בבלי, סוטה מט ע"א)

בסיפור 'שני תלמידים שהיו בעירנו' מביא ש"י עגנון את סיפורם של שני תלמידי חכמים: ר' שלמה ור' משה-פנחס.

מצד אחד, בולטת ההדגשה, כי לפנינו שני אנשים, אשר יש להם צדדים שווים: ידיעת-התורה,¹ שקידה על תלמודה, מגורים באותה העיר, ואף תואר משותף: 'תלמיד חכם'. אך מצד שני, למרות נקודות-דמיון אלו – דרכי שני החכמים נפרדות בנקודה מסוימת,² ואין הם נפגשים עוד.³

וכך כותב א"א אורבך:⁴

...קווי האופי הם קשרים של קיימא הקושרים את ישותו של האדם, מכוונים את צעדיו וקובעים את מעשיו. אותם חיי התורה מחדדים ומחריפים את קנאותו ואת עקשנותו של משה פנחס, כשם שהם מעדנים ומעלים את ותרנותו וחסידותו של ר' שלמה למדרגה שאין למעלה הימנה.

נקודת-המחלוקת שנוצרת ביניהם הופכת גם לנקודת אל-חזור. כל ניסיונות הפיוס עולים בתוהו, ואף הציפייה מצדו של הקורא לסוף טוב ולהשלמה – איננה מתרחשת. זאת – בניגוד למאמר חז"ל הידוע, כי 'תלמידי-חכמים מרבים שלום בעולם' (בבלי, ברכות סד ע"א ומקבילות), ובניגוד לתחושה בתחילת-הסיפור, הרואה את 'החברה בשלמותה היחסית ובאחדותה הפנימית',⁵ ואת רוחו של בית-המדרש, השורה בעיירה יהודית זו.⁶

הקושי המרכזי בנקודת-מחלוקת זו הוא אופייה הדיספרופורציונלי, המקרין על המשך הסיפור כולו. אין המדובר כאן בסוגיה, הקשורה לעניינים הרי-גורל – כסוגיות, שלגביהן מוטלת החובה 'ייהרג ואל יעבור' (בבלי, סנהדרין עד ע"א) וכדומה.⁷ עם זאת, מחלוקת זו יוצרת אסון ופירוד נורא בין שני תלמידי-חכמים אלו.

במאמר זה נדון בנקודת-המחלוקת המרכזית שבין שני תלמידי חכמים אלו, במשמעותה של האמרה, שאומר ר' שלמה לר' משה-פנחס (ברגע המחלוקת), ובישיבתו של ר' משה-פנחס

1. ראו א"א אורבך, 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו', ד' סדן וא"א אורבך (עורכים), **לעגנון שי: דברים על הסופר וספריו**, 2012, ירושלים תשכ"ו, עמ' 10.
2. ראו ש' ביאלובוצקי, 'בעלי תשובה בסיפורי עגנון', ב' קורצווייל (עורך), **יובל שי, רמת-גן תשי"ח**, עמ' 127. המחבר טוען, כי לזו הסיפור שלפנינו הוא המאבק שבין הלמדן העממי אל מול הלמדן האריסטוקרט, אך נראה, כי היפוך מגמות יש לפנינו, ודווקא הלמדן העממי הנו אריסטוקרט בגישתו. וראו בהמשך.
3. בהמשך העלילה מציע ר' שלמה לקהילתו לקחת את ר' משה-פנחס כרב במקומו, אך כשנדע הדבר לאחרון, הוא יורד באמצע הדרך (ש"י עגנון, **שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו ועוד סיפורים**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 41 [מכאן ואילך נציין לסיפור זה במספרי עמודים בגוף המאמר]), ומדגיש בכך, כי דרכיהם (ולו גם בנפרד) אינן משותפות.
4. ראו אורבך (לעיל הערה 1), עמ' 24.
5. ראו י' פרידלנדר, 'הכלל והפרט בסיפורי עגנון', ב' קורצווייל (עורך), **יובל שי, רמת-גן תשי"ח**, עמ' 61.
6. ראו פרידלנדר (שם), עמ' 68.
7. ראו א' ליפסקר, 'טרנסגרסיה ומאגיה רדומה בסיפורו של ש"י עגנון "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו"', **אלפיים**, 32 (תשס"ח), עמ' 133.

שנתון "מל" – תש"ע – כרך ט"ו

בקלויז החייטים.⁸

מספר חוקרים כבר עמדו על העובדה, שבספרות-ההשכלה במאות הי"ח-י"ט שימשו לעתים סוגיות הלכתיות, כמעין חומר היולי, העומד בבסיסה של היצירה הספרותית.⁹ דומה, כי בעניין זה הסיפור 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו' ממשיך קו זה, ומעמיד במרכזו את שאלת מעמדו של בית-הכנסת העירוני כ'מקדש מעט' או כ'בית עס'. זהו הבסיס לתפיסת ה'קדושה' ומשמעותה גם בחיי היום-יום של תלמידי-חכמים אלה.

2. 'מקדש מעט' או 'בית-העס'

נקודת-המחלוקת בין ר' שלמה לבין ר' משה-פנחס – מתגלית, כשבאים ימי-החורף, וגובר הקור בבית-הכנסת העירוני.¹⁰ חמו של ר' שלמה תרם סכום נאה לבית-הכנסת לתיקונים שונים במבנה, וכן – לצורך עצים להסקה, אך העבודה לא בוצעה. החס, שהיה אדם זקן, סבל מהקור, שהיה חודר לתוך בית-הכנסת. לכן כשבא האומן לתקן את הדרוש תיקון, מבקש ממנו החס לסתום מגרעת שלפני החלון, ובכך למנוע מרוחות הקור להיכנס.

כשסיפרו את הדבר בקלויז עמד למדן אחד ואמר, תמה אני אם ראשים לעשות כן, שהרי מיעטו את חלל קדושת המקום. נכנס ר' שלמה. אמר אותו למדן, נשמע דעתו של רבי שלמה. קפץ משה פנחס ואמר, אסור לשנות חלל בית הכנסת ולמעטו אפילו כדי אצבע אחת, שיש בזה משום לא תעשון כן לה' אלקיכם. ביקש ר' שלמה לשתקו בנעימה ולומר לו, אף אני אמרתי כן, וכבר עשו את צעריכין לעשות. כיון שהביט על אותו בחור זקן שהוא מקפץ וצועק ומגבב ראיות על גבי ראיות ניענע לו בידו דרך ביטול ואמר לו דרך הלצה...

(עמ' 17-18)¹¹

המחלוקת ביניהם דנה בשאלה הלכתית, הקשורה לבניינו של בית-הכנסת, וכדי להבינה – יש להציג שני מודלים, הקיימים בחז"ל לגבי מהותו של בית-הכנסת;

'ואהי להם למקדש מעט בארצות אשר באו שם' (יחזקאל יא 16). דרש רבי שמואל בר יצחק: אלו בתי-כנסיות ובתי-מדרשות (ילקוט שמעוני ליחזקאל רמז שני"א).

מדרשה זו עולה, כי בית-הכנסת נתפס כמודל מוקטן של בית-המקדש בירושלים, ולכן יש לשמור בו על סממנים, הקשורים לבית המקדש כגון נטילת-ידיים,¹² איסור אכילה ושתייה,¹³

8. לחשיבות הבנת המשמעויות, הנלוות לעלילת הסיפור הקונקרטי אצל עגנון – ראו למשל ה' ויס, פרשנות להמישה מסיפורי ש"י עגנון, תל-אביב תשל"ד, עמ' 23.

9. ראו י' פרידלנדר, 'סאטירה בין יהודים: השכלה, תלמוד והלכה', א' זיו (עורך), הומור יהודי, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 110. לתפקידן של הלכות עגונה בסיפור 'והיה העקוב למישור' (ועל הערכתם של הרב קוק מזה וי"ח ברנר מזה לסיפור זה), ראו י' פרידלנדר, בין הלכה להשכלה, ירושלים תשס"ד, עמ' 325-335.

10. לדיון בתפילה ובמעמדה ביצירת עגנון – ראו ש' ורסס, ש"י עגנון כפשוטו: קריאה בכתביו, ירושלים תש"ס, עמ' 57-85.

11. באמירה, שאמר ר' שלמה לר' משה-פנחס בסוף קטע זה – נדון בסעיף הבא.

12. "ואם בעוונותינו הרבים בית אין לנו, מקדש מעט יש לנו וחייבים אנו לנהוג בקידוש ובמורא שנאמר 'ומקדשי תיראו'. לפיכך התקינו הראשונים בכל חצירות בתי כנסיות כיורות של מים חיים לקידוש ידיים ורגלים" (מ' מרגליות, הלכות ארץ ישראליות מן הגניזה, ירושלים תשל"ד, עמ' קלא-קלב).

ועוד. עם זאת, חשוב לציין, כי אין להעתיק סממנים אדריכליים מובהקים מבית-המקדש לבית-הכנסת.¹⁴ בית-הכנסת נתפס כאן יותר כביתו של האל עצמו, ואילו האדם המאמין בא ומבקר בבית-האל, נכנס לצורכי-תפילה ויוצא ממנו עם תום התפילה.

המודל השני הוא 'בית-העם':

צירוף זה נזכר לראשונה בספר ירמיהו (לט 8):

ואת בית-המלך ואת בית-העם – שרפו הכשדים באש, ואת חומות ירושלים נתצו.

ישנם חוקרים, הסבורים כי 'בית-העם' כאן אינו אלא בית-כנסת, אך ש' ספראי כבר דחה זיהוי זה כזיהוי היסטורי.¹⁵ לעצם העניין, נראה מהבבלי שבת (לב ע"א), כי כינוי זה לבית-הכנסת היה מקובל בתקופת-התלמוד:

תניא רבי ישמעאל בן אלישע אומר: בעוון שני דברים עמי הארץ מתים – על שקורין לארון הקודש ארנא, ועל שקורין לבית-הכנסת בית העם.¹⁶

מכינוי זה עולה, כי בית-הכנסת שימש בתפקיד בית-העם, כלומר כמקום התכנסות לקהילה כולה ולשימושים רבים ומגוונים, כגון התכנסויות קהילתיות, מושב בית דין, גביית-צדקה ועוד,¹⁷ כאשר התפילה וקריאת-התורה תופסים בו מקום מסוים, אך הם אינם המרכיבים הבלעדיים. על-פי מודל זה, בית-הכנסת הוא ביתם של האנשים הבאים אליו, כאשר גישה זו יוצרת לעתים זלזול בקדושת-המקום, כפי שעולה מהבבלי בשבת. אם אכן זהו ביתו של העם, אין להתפלל על תופעות, הקשורות באופן טבעי להתקהלות של אנשים, כדוגמת שיחות-החולין בבית-הכנסת,¹⁸ כפי שעולה מדבריו של הסמ"ק מצוריד(=מציריד):

אוי להם למדברים דברים בטלים או עושים שחוק וקלות ראש בב"ה (=בבית-הכנסת) בשעת תפלה ומונעים בניהם מחיי עה"ב (=עולם הבא), כי יש לנו לעשות ק"ו בעצמינו מעובדי אלילים, אשר אינם מאמינים: עומדים כאלמים בבית חרפותם. כל שכן אנו העומדים לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה... ע"כ כל אחד יתן אל לבו להיות ירא וחרד לפני בוראו, ולא ידבר בשעה שהחזן אומר שמונה עשרה לכל הפחות... (סמ"ק מצוריד [יום א' סוף מצוה יא])

גישתו של הלמדן וכן של ר' משה-פנחס, המחרה-מחזיק אחריו, היא, שהמודל הרצוי לבית-הכנסת הוא זה של מקדש מעט, כלומר הבית הוא ביתו של האל, וקדושתו מתפשטת על כל שטחו של בית-הכנסת. מכאן ברור, כי ה'מגרעת' האנושית אמנם תוקנה, אך במחיר גריעה של קדושת בית הכנסת. מי שמוסיף סתימה מצדו הפנימי של בית-הכנסת – גורע ממקום ההתפשטות של הקדושה בבית-הכנסת, ועל-ידי כך ממעט את קדושתו.

13. תוספתא מגילה (ב 18, עמ' 353).

14. ראו למשל במאירי לרה"ש, עמ' 181.

15. ראו ש' ספראי, **בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 144.

16. והשוו לדברי הראי"ה קוק, **אורות הקודש**, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' קסח: "...הקריאה לארון הקדש ארנא ולבית הכנסת בית עם מורה על ההכרה בעניינם רק מצד הערך השמושי ולא מצד הערך הסגולי".

17. לפירוט ראו ז' ספראי, 'התפקידים הקהילתיים של בית הכנסת בא"י בתקופת המשנה והתלמוד', ש' שמידט (עורך), **ספר זכרון למרדכי ויזר**, ירושלים תשמ"א, עמ' 230-248.

18. ראו מ' חלמיש, 'שיחות חולין בבית הכנסת – מציאות ומאבק', **מלאת**, ב (תשמ"ד), עמ' 225-252.

מקומם של בני-האדם בבית-הכנסת הוא לצורכי-תפילה בלבד וכאדם המתארח בבית חברו, ועל-כן גם החם, עם כל רצונו הטוב, הוא אורח בבית-הכנסת, לכן אין למעט קדושה מבית-הכנסת בעבור אחד מאורחיו, ולו גם יהיה זה עשיר ונכבד.

תשובתו של ר' שלמה לסיטואציה זו היא מורכבת:

בהתחלה הוא טוען: 'אף אני אמרתי כן', כלומר קיימת הסכמה עקרונית בין שני החכמים בנושא זה, אך בהמשך אומר ר' שלמה 'וכבר עשו את שצריך לעשות', כלומר מה שנעשה לבסוף הוא הדבר הנכון והראוי.

בכך מציג ר' שלמה את עצמו כדבק במודל, הרואה את בית-הכנסת כבית-העם. לכן, אם הקור יוצר בעיה למתפללים, ניתן אף למעט את חלל המקום, כדי שלאותם המתפללים יהיה קל ונוח יותר להתפלל. גישה זו נובעת מהרעיון, שעיקר הקדושה בבית-הכנסת נובעת מעשרת המתפללים המצויים בו – כדברי הרמב"ן:¹⁹

יחיד שיחד לעצמו בית לתפילתו אין בו קדושה כדין של רבים, לפי שאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה, ובית הכנסת כשמה (=כשמו).²⁰

גישה חיובית זו לממד החברתי – חוזרת אצל ר' שלמה במספר מקומות נוספים:

דיבורו בנחת והילוכו מתוך ישוב הדעת (עמ' 15), הוא חולק כבוד 'לקטני קטנים' (עמ' 18), ועוד, אפילו לאחר העלבונות, שספג מר' משה-פנחס, האיר לו פנים 'הראה לו חיבה גמורה מתחילתו ועד סופו' (עמ' 30). גם בשעה שהוא יושב בקהילתו, הוא איננו רב של קבוצה מסוימת, אלא מתקין 'כמה תקנות טובות לעשירים ולעניים, לגדולים ולקטנים, לאנשים ולנשים' (עמ' 48). באופן טבעי קבוצות אלה לא רק שונות זו מזו, אלא בעלות אינטרסים מנוגדים. ר' שלמה יודע להבין את צרכיה האמיתיים של כל קבוצה, ולהתאים לה את התקנות הראויות לה.²¹

ר' משה-פנחס איננו מקבל גישה זו: לדידו, עיקר הקדושה בבית-הכנסת היא היותו מקדש מעט, מקום השראת שכינתו של האל, ולכן הממד החברתי איננו קיים בו. לכן, גם בשיבתו בקלויז, בהיותו רווק, הוא אינו נענה להזמנות לסעודות בית חברי הקהילה (עמ' 13), ואינו 'שח עם כל אדם' (עמ' 15).²²

עקב קשיים כלכליים נאלץ ר' משה-פנחס ללמד בשכר, אך גם כאן בוחר לו ר' משה-פנחס 'שלשה ארבעה תלמידים גדולים' (עמ' 20) בלבד. הוראה של תלמידים יכולה להפוך למפתח של השפעה רוחנית, כאשר תלמידים גדולים מעבירים את תורת-הרב לתלמידים נוספים. מה שהתחיל כהוראה לשם פרנסה – יכול להתפתח ליחסי רב – תלמיד, וליצירת 'בית-אב' לתורתו של ר' משה-פנחס. אך ר' משה-פנחס מוותר על אפשרות זו, ולאחר חתונתו 'מאחר שחמיו סיפק לו כל צרכיו שילח את תלמידיו וחזר ללמוד ביחידות...' (עמ' 21).

נקודת-מפנה אפשרית ביחסו של ר' משה-פנחס לבריות באה עם הצעת הרבנות שהוא מקבל –

19. חידושי הרמב"ן למגילה כו ע"ב, מכון נהרדעא תשנ"ה.

20. כדוגמה לקשר המעגלי, שקיים בנקודת-החיבור שבין נוכחות-האל ונוכחות המתפללים – ניתן להביא את דברי אשתו של ר' משה-פנחס לגבי מידת הכנסת האורחים שלו 'בית שבעל הבית אינו מצוי בתוכו אין אורחים מצויים לבוא אצלו' (עמ' 37).

21. בכך מדגיש עגנון את יכולתו של ר' שלמה 'לראות' את סביבתו, בניגוד למוטיב העיוורון בסיפור זה (ראו ויס (לעיל הערה 8), עמ' 36-31), המשווה לר' משה-פנחס ולהתנהלותו החברתית.

22. ומעניין לציין, כי יציאתו מעצמו אל הזולת היא דווקא בביקוריו אצל ר' שלמה (עמ' 15-16), לפני המחלוקת הגדולה.

בעקבות המלצתו של ר' שלמה. לאחר קבלת כתב הרבנות – מכינה חמותו סעודות רבות 'ובכל סעודה וסעודה אמר ר' משה-פנחס חידושים נפלאים, מה שלא היה נוהג כן עד עכשיו, שלא סח עם כל אדם... (עמ' 39). ההכרה במעמדו, המתבטאת בעצם הפנייה אצלו – גורמת לו לשנות את דפוס-התנהגותו, אך לא לזמן רב.

ברגע שנודע לר' משה-פנחס, שהצעת הרבנות באה מכיוונו של ר' שלמה, הוא יורד מהמרכבה וחוזר אל דפוס-התנהגותו הקודמת (עמ' 41). לכן עצם הוויכוח חושף לא רק דיון הלכתי מצומצם ומתוחם, אלא שאלה הגותית חובקת כל: מהי הקדושה, וכיצד היא מתבטאת בממד החברתי-אנושי? במה היא מתבטאת בבית-הכנסת: האם במבנה המקודש כשלעצמו או שמה בעשרת המתפללים ועוד?

לדעת ר' שלמה, עיקר הקדושה נובעת מהממד האנושי, ולכן בית-הכנסת הנו בית-העם. לעומתו, ר' משה-פנחס רואה בבית-הכנסת 'מקדש מעט', ולכן על הממד החברתי בו להצטמצם למינימום ההכרחי. הבדלי גישות אלה, משתקפים גם ביחסו של כל אחד מתלמידי-חכמים אלה לחברה הכללית, ולכן מחלוקת זו, העוסקת במקורה בסתימת גומחה בבית-הכנסת, מהווה במקרה שלפנינו מחלוקת עקרונית ומהותית על היחס שבין הקדושה ובין הממד החברתי-אנושי בחיים.

3. 'א בחור מאכ"ט א קידוש אוי"ף א גרוי"פ'

תרגומו של משפט זה, שנאמר לר' משה-פנחס, בסיומה של המריבה הוא, שבחור שאיננו נשוי אינו מקדש בלילי שבת וחג על יין, אלא על גריסים.²³ משפט זה נאמר בהלצה, אך הטיל רושם כבד על הצדדים, עד שר' משה-פנחס 'נרתע לאחוריו וחזר למקומו והיה יושב ומתלש בקמצי זקנו'²⁴ מתוך עגמת נפש (עמ' 18).

מה היא משמעותו של משפט זה, ומדוע נוצרה פגיעה כה קשה אצל ר' משה-פנחס? ברובד מסוים יש כאן פגיעה ועלבון מצד מי שנשוי ויש לו ילדים (ואף בעקבות אבי-אשתו התחילה מחלוקת זו) – כלפי מי שטרם זכה למצוא את זיווגו האמיתי, ועדיין נסמך על שולחן אמו האלמנה.²⁵ מיותר לציין את החשיבות הגדולה, שרואה ההלכה היהודית בבניית-המשפחה, ומעין דוגמה לכך (אחת מני רבות) ניתן לראות בדרשתו של רבי יהודה (המובאת במשנה יומא [א, א]): "אף אשה אחרת מתקנינם לו שמא תמות אשתו שנאמר בעדו ובעד ביתו; ביתו – זו אשתו". ר' שלמה מעורר כאן את כישלוננו של ר' משה-פנחס בהקמת ביתו הפרטי.

ברובד נוסף ניתן לשער, כי היין היה נחשב למוצר יקר יותר מן הגריסים, ובכך מדגיש ר' שלמה את הפער הכלכלי-מעמדי שבינו לבין ר' משה-פנחס (ושוב גם כאן בעקבות אבי-אשתו העשיר – התחיל הדיון שלפנינו). גם אם בלימוד-התורה קיים שוויון ביניהם,²⁶ הרי שברובד הכלכלי הפער בולט, ופער זה ילך ויתעצם גם בהמשך.

23. Die Graupen - גריסים ('א לביא, מילון שימושי עברי-גרמני, גרמני-עברי, תל-אביב 2002, עמ' 54), וראו גם ורסס (לעיל הערה 10), עמ' 117-116.

24. עגנון מדגיש, כי גם קמצים אלה 'לא נתחברו' (עמ' 12), וראו בהמשך.

25. ראו ורסס (שם), עמ' 117-116.

26. ראו בפרק המבוא.

בנוסף לכך, הדמות הבולטת במסורת היהודית המוקדמת, שהייתה בעלת מעמד בולט הן בתחום התורני והן בתחום הכלכלי-מעמדי, הייתה רבי יהודה הנשיא, שאצלו היו 'תורה וגדולה במקום אחד'.²⁷ ייתכן, כי ר' שלמה המחיש לר' משה-פנחס את הפער ביניהם: האחרון חכם בתורה, אך הוא עולה עליו 'זוכה שגם אצלו 'תורה וגדולה' ידורו בכפיפה אחת – כרבי יהודה הנשיא.

עד כאן הפגיעות שתוארו (ובמיוחד – הראשונה) מתארות מצב, שהוא בר-חלוף: נישואין לאישה, או קבלת רבנות במקום זה או אחר.²⁸ שינוי מעין זה יוכל לשנות את המצב המשפחתי והכלכלי, אך הפגיעה המוחלטת והקשה, שכל ניסיונות-הפיוס של ר' שלמה לאחריה מתנפצים בזה אחר זה, מלמדת, כי הפגיעה כאן לא נגעה ברובד החיים החיצוני, אלא זו אמירה, הדנה בעצם אישיותו של ר' משה-פנחס, ואכן יש כאן, כביכול, 'נבואה עיוורת, דיבור הרואה ללב העניין בלא שהעניין יראה לדובר'.²⁹

כשבאים ומתבוננים בשני החומרים: יין – מזה, וגריסים – מזה, הרי מוצאים, שההבדל המרכזי ביניהם הוא יחסם של הפרטים זה לזה: היין איננו מורכב מחלקים, אלא זורם כאחת לכיוון, שאליו מטים את הבקבוק או הכוס; כוח הזרימה יכול להיות איטי, אך גם מהיר ביותר. לעומת זאת, הגריסים הנם אוסף של חלקים קטנים, שהחיבור ביניהם איננו מוחלט, הם מפורדים, וקשה להניע אותם במרוכז לכיוון אחד. הגריס כפרט מוטיפי, איננו חייב להילקח למחוזות עלומים של מגיה ועסקי נסתרות,³⁰ אלא כמשל וכאבן-בוהן לאישיותם של תלמידי-חכמים אלו.

נראה, כי על דרך הלצה ואמירה לא מחייבת – מספק ר' שלמה אבחנה פסיכולוגית מעמיקה של ר' משה-פנחס, וכנגדה הוא מעמיד את עצמו באבחנה פסיכולוגית הפוכה. שני תלמידי-החכמים הללו לומדים תורה, אך זה – תורתו משתמרת, וזה – תורתו מתברכת.³¹ אצל ר' משה-פנחס התורה מורכבת מפרטים-פרטים,³² הנובעים משקדנות גדולה ועצומה, אך הם אינם מתחברים למהלך אחד. לכן גם בוויכוח ההלכתי הנוסף ביניהם לאחר דרשתו של ר' שלמה בעירו החדשה – מעלה ר' משה-פנחס שלל טענות ומענות, אך לכלל ריכוז כל הטענות לטענה אחת חזקה, שתכריע את הכף – לא הגיע.

גם ר' שלמה למד תורה הרבה, אך הוא מסוגל לרכז את עוצמתו בנקודה אחת, כאותו היין שנשפך כולו לאותו המקום בורם חזק.³³ הדבר מתבטא בעמידתו מול ר' משה-פנחס ומול למדנים אחרים, המנסים לפורר את בניין-השיעור שהכין, אך השיעור נותר עומד על תלו. אף

27. בבלי, גיטין נט ע"א. לתיאור דמות של רבי יהודה הנשיא – ראו ע' מאיר, **רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבבל**, תל-אביב תשנ"ט; א' אופנהיימר, **רבי יהודה הנשיא**, ירושלים תשס"ז.

28. ואכן בהמשך המעשה אנו קוראים על כך ועל השינוי במעמד, שעשוי לנבוע מקבלת משרת הרבנות.

29. ליפסקר (לעיל הערה 7), עמ' 141.

30. כדבריו של ליפסקר (שם), עמ' 135-147.

31. כגרסת בבלי, ברכות לב ע"ב לעומת גרסת ירושלמי, ברכות ה, א, וראו את דברי הרא"ה קוק, **אורות התורה**, בעריכת הרצי"ה קוק, ירושלים תשמ"ה, עמ' לו.

32. ינוי, שמכונה בו ר' משה-פנחס, הוא 'דער וואכינדיקער בחור' – הרווק של ימות החול (עמ' 13), ואף כאן מתבטאים הפירוד וההבדלה של ימות-החול – בניגוד לאחדותה של השבת.

33. עד שהתורה הופכת לו לעיקר, ואילו שאר החכמות השונות, כגון חכמת הלשון והרטוריקה באות מכותו של עיקר זה (ראו עמ' 23). והשוו לדברי הרב קוק: "כשעושים את התורה למקצוע מיוחד בחיים, אזי נתבעים כל המקצועות שבחכמות העולם, כדי להשלים את האישיות השלמה כוללת..." (הרא"ה קוק, **אורות הקודש**, א, ירושלים תשנ"ב, עמ' נא).

המקורות השונים מתאחדים להם ליצירה גדולה ומקיפה 'וקולו הולך מבבלי – לירושלמי, ומירושלמי – לאלפס, ומאלפס – לרמב"ם וכו' (עמ' 25-26), תורה אחדותית וכוללת. אך דומה, שתכונה זו מתבטאת בעיקר בהנהגת-הציבור שלו, וביכולתו לראות את האדם שמולו, ולרכז מולו את כל יכולותיו הלימודיות, ההתנהגותיות ועוד.

ברובד נוסף יכול ר' משה-פנחס לשמוע כאן רמז למקומו החברתי:

אביו של ר' משה-פנחס היה טוחן כפרי, ועסק בטחינת-תבואה לפרנסתו. אמנם ר' משה-פנחס טען, כי התורה אינה ירושה,³⁴ וכך התיישב במקום קבוע בקלויז העירוני, שהיה שייד, ככל הנראה, לאדם אחר (עמ' 11). אך ניכר, כי אנשי הקלויז לא קיבלו טענה זו, ולא מחו בידו רק משום שלא היו מעוניינים להסתכסך עמו. לעומתו, ר' שלמה הנו מבני-בניו של השל"ה הקדוש 'אומרים כ"ו דורות ממנו ולמעלה, ויש אומרים ל"ו דורות לא פסקה מהם תורה'.³⁵ באזכור הגריסים מעלה ר' שלמה בפני ר' משה-פנחס את טענת-הירושה וההמשכיות; תורתו של ר' שלמה הולכת וזורמת מאב לבן במשך דורות רבים, ואילו תורתו של ר' משה-פנחס עשויה חלקים-חלקים. הוא אכן לומד תורה וזוכה לתואר 'תלמיד חכם', והוא כבן אצל התורה (עמ' 36), אך אין לדעת, לאן יפנו גרגיריו-בניו אחריו.

זו הסיבה, שר' משה-פנחס איננו מוצא את היכולת לסלוח לר' שלמה, גם בחלוק זמן רב, ולמרות ניסיונות פיוס שונים. הוא איננו מסוגל לרכז את פירווי אישיותו למקום אחד, 'לפרוס טלית'³⁶ – כמעשה של איחוד,³⁷ ולהתמודד עם הזרם הקולח ובעל-העוצמה של ר' שלמה.

מנקודת-המחלוקת שביניהם ואילך – עוברת הסערה לגור בתוך נפשו של ר' משה-פנחס,³⁸ והמלחמה הפנימית בתוכו אינה פוסקת. גרגירי אישיותו נותרו מפורדים, ואין הם מסוגלים להתאחד ולהציב תמונה שלמה, גם לא כלפי-חוץ. כך ר' משה-פנחס גם כעבור שנים רבות נותר אדם, המסוכסך עם עצמו ועם סביבתו,³⁹ הנוקט גישה של שב ואל תעשה – עדיף. קהילת-המתפללים איננה נתפסת בעיניו כיחידה אורגנית, השוטפת בתפילתה כלפי בורא-עולם, אלא כבודדים העומדים ומתפללים. הסתכלות זו מגבירה את הדילמות בין הפרטים השונים, ולא נותנת מקום להפיכת היחידים לקהילה, לקהילת-התפילה – כתיאורו של הגרי"ד סולובייצ'יק:⁴⁰

קהילתה של היהדות איננה קהילה תפקודית-תועלתנית, אלא ישותית (אוטולוגית). הקהילה אינה רק קיבוץ אנשים הפועלים בצוותא למען רווחתם ההדדית, אלא ישות מטפיסית היא, אישיות פרטית מעין שלמות חיה...

34. כמאמר המשנה באבות ב, יב.

35. שם, עמ' 14. אך עגנון מדגיש, כי היה ראוי לכתרה של תורה בזכות-עצמו (שם).

36. שהיא סימנו המובהק של אדם נשוי (שם, עמ' 16).

37. בניגוד לר' שלמה ה'מתעטף בטלית חדשה ובירך שהחיינו' (עמ' 25), בתחילת דרשתו. למוטיב הטלית והתפילין ביצירת עגנון – ראו ח' באר, 'מ'טליתמן' ו'תפילנסקי' לטלית ותפילין: על פרשה אחת ב'תמול' שלשום', ח' עמית, א' הכהן וח' באר (עורכים), **מנחה למנחם**, תל-אביב תשס"ח, עמ' 407 ואילך.

38. כדעת אורבך (לעיל הערה 1) שתובא בסעיף הבא.

39. ולכן דומה, שנקודת-ההשוואה לרבי אליעזר בן הורקנוס היא דווקא לר' משה-פנחס – שלא כדברי ויס (לעיל הערה 8), עמ' 46.

40. ראו י"ד סולובייצ'יק, **דברי הגות והערכה**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 225.

4. 'קלויז של חייטים'

ר' שלמה הנו מצאצאיו של ר' מרדכי יפה, שחיבר עשרה ספרים וקרא להם בשם 'לבוש מלכות', ולכן קרוי ר' מרדכי יפה בספרות ההלכה: 'בעל הלבושים' (עמ' 14). אך דומה, כי ייחוס זה בסיפורו של עגנון איננו רק ייחוס תורני, אלא גם הגדרה של סגנון-לבוש. ר' שלמה לבוש בבגדים, ההולמים את המעמד של 'תורה וגדולה' במקום אחד. גם בהגיעו לקהילה לקראת סוף הסיפור – טועה המון העם לחשוב, שהוא 'שר וגדול' (עמ' 58), מחמת המרכבה, שהוא נוסע בה, וכן – בשל בגדיו המהודרים.

ר' משה-פנחס, לעומתו, לבוש בבגדים רגילים ובלויים (עמ' 39), ונקודת-מפנה אפשרית בסגנון לבושו באה לאחר המריבה עם ר' שלמה. ר' משה-פנחס קובע את המקום החדש ללימודו ולתפילתו ב'קלויז' של החייטים, ואף קובע את מקום-מגוריו בביתו של אחד החייטים (עמ' 20-21). לאחר המריבה והגדרתו כמי שאמור לקדש על גריסים – מגיע ר' משה-פנחס למסקנה, כי עליו להתחיל ולתפור את חוטי חייו לכדי אריג שלם, להפוך את הקצוות השונים לכלל יצירה אחת, ובכך לגבש לעצמו זהות אחת. עיקרה של זהות זו יהיה החיבור, שיאפשר לרכז כוחות בנקודה מסוימת, ובכך יוכיח ליריבו, כי הוא עדיף עליו, וכי דבריו עליו אינם נכונים.

המחזה הדרמטי בדמותו של הדו-קרב ההלכתי ביניהם⁴¹ – מסתיים אף הוא בכישלונו של ר' משה-פנחס, וחוטי-חייו מתחילים שוב להיפרם, ומכאן ואילך 'נעשתה עתה התנגשות פנימית בנפשו של ר' משה-פנחס, היא ההתנגשות בין היצר לבין ההכרה'.⁴² מדו-קרב פנימי זה לא מצליח ר' משה-פנחס לצאת, כשידו על העליונה, והמאבק בנפשו פנימה – נמשך והולך.

נקודת-מפנה אפשרית נוספת היא הצעת-הרבנות. לקראת היציאה לדרך דואג לו חותנו לבגדים חדשים, שיהלמו את תפקידו החדש, ואכן 'נשתנתה צורתו' (עמ' 39). אך מסתבר, כי הבגדים הנאים, רצונם של הורי אשתו, ומהירותם וזריזותם של החייט וחבריו – לא שינתה משהו בתמונת-עולמו הקרועה והשסועה של ר' משה-פנחס. לכן, לאחר עצירת המרכבה, וטענת חותנו – ר' משה-פנחס 'פשט את איצטלתו ואמר, טול והנח לי' (עמ' 41). מכאן אתה למד, כי שינוי זה היה חיצוני, ולא פנימי; דומה היה בגד זה בעיניו – כסוג של תחפושת, ולכן הסירה באותה המהירות והזריזות ש'לבשה. פשיטת-הבגד מסמלת את סוף הניסיון לאחות את הקרעים, ולאחד את החוטים הנפרדים. מכאן ואילך – תהליך ההתפוררות ילך ויתעצם עד שעת מותו של ר' משה-פנחס.

41. ראו אורבך (לעיל הערה 1), עמ' 13.

42. ראו אורבך (שם), עמ' 15. וראו גם ביאלובלוצקי (לעיל הערה 2), עמ' 127. סליחתו של ר' שלמה איננה מתקבלת, מכיוון שאין כאן 'חבירו' – אחד, היכול לקבל סליחה או לדחותה, אלא אוסף של כוחות, שכל אחד מושך לכיוון שונה.

5. סיכום

נקודת-המוצא של שני תלמידי חכמים אלו הייתה משותפת – לימוד-התורה, אך כל אחד ואחד מהם הריק את התורה לכלי אחר, ומתוך כך גם נשתנו מהלכי-חייהם:

ר' שלמה היה לאורך כל חייו איש האחדות, המזהה את צורכי-קהילתו ומתאים את עצמו אליה – כנוזל, המתאים את עצמו לכלי-קיבול שונים.

ר' משה-פנחס, לעומתו, דבק בתורתו בשקידה עצומה ונוראה, עד שלא נהנה מחיי העולם הזה – עלמא דפירודא, אך הפירוד חדר עמוק אל תורתו, ולמרות ניסיונותיו השונים לאחות את הקרעים ולחבר את המוצק בקשר אמיץ – נותרו נפשו ונשמתו שסועות ומפולגות. לפיכך גם את ניסיונות הסליחה והכפרה של רעו משכבר הימים, ר' שלמה – לא היה בכוחו להכיל.

מעשי-הצדקה של נשים כאירועים מכוננים בשלוש אגדות תלמודיות

תקציר

המאמר דן בשלוש אגדות תלמודיות, שבמרכזן – שלוש נשים, הבולטות ברגישותן לזולת העני.

בדרך כלל, במסגרת החברתית הרחבה, המוצגת בספרות התלמודית, היו גבולות ברורים בין גברים לנשים, אשר ניתקו את האישה מהחברה והכניסו אותה לבין ארבעת קירות ביתה. לעומת זאת, כשמוביל אותנו המספר התלמודי לביתן של הנשים פנימה, והוא מציג לפנינו את יחסיהן עם הגבר המצוי במרכז עולמו – נקבעים מעמדה וההערכה אליהן באופן אינדיבידואלי לפי מעשיהן ואישיותן.

זוהי, למעשה, נקודת-המוצא של המאמר, הדן ביחסי נשים עם בעליהן או אביהן: אמנם האישה אינה במרכז עשייתם היומיומית של הגברים, אולם היא מפלסת לעצמה דרך ומגיעה להישגים ניכרים. שלוש הגיבורות בסיפורים הנדונים – בולטות בדעתנותן, והן מצליחות להתעלות במעשיהן על הגברים הקרובים אליהן.

מבוא

האגדות: "אשת מר עוקבא והכבשן", "אשתו של אבא חלקיה והורדת הגשמים" ו"בתו של רבי עקיבא והנחש", הנדונות במאמר זה – עוסקות בדרכים שונות של מתן-צדקה, שיש בו משום אירוע מכונן.

הדרך, המאפיינת את מתן-הצדקה של הנשים, היא הכנסת-האורחים, שעליה נאמר: "גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני שכינה" (שבת קכז ע"א).

בהשוואה לגברים סביבן – אין קיום המצווה כרוך רק במה שניתן, אלא גם בדרך שבה ניתן: היא מלווה בקבלת העני בסבר-פנים יפות – באהבה, במוכנות להקשבה ובהענקת תחושה, כי הוא רצוי בביתה.

בכל אחת מהאגדות מוצגת אישה כדמות מרכזית, המשפיעה ברגישותה, ברגשנותה ובחכמתה על רצף ההתרחשויות בסיפור. שלוש הנשים פעילות בסיטואציה מורכבת מבחינה אידאית, אשר נקלעו לתוכה. מי שיצרו את הסיטואציה הם גברים, שלא היו להם היכולות המתאימות להתמודד עמה או להתמודד עמה לבדם, ולעומתם, הנשים הצליחו לא רק להתמודד עם מורכבות זו, אלא גם לפעול ולהביא להתרתה.

מילות-מפתח: אגדה; נשים בתלמוד; הורדת-גשמים; הכנסת-אורחים; פרשנות אינטרטקסטואליות; מרחב זמן.

שנתון "lee" – תש"ע – כרך ט"ו

כל סיפור נדון מנקודת-מבט שונה :

ב"אשת מר עוקבא והכבשן" מוצגות שתי תפיסות, המתייחסות למתן-צדקה, כשכל אחת מהן משתלבת בטקסט במסגרת שונה של זמן ומרחב.

ב"אשת אבא חלקיה והורדת גשמים" – משורטטת דמות האישה, נותנת-הצדקה, באמצעות דיאלוג אינטרטיקטואלי, המתרחש בין דפי-התלמוד, שיש בו משום העתקת הדמות מן הטקסט – אל המופשט והמייצג.

ב"בתו של רבי עקיבא והנחש" – מתנהל רצף ההתרחשויות בסיפור כבמעין תהליך של פענוח: הוא מתחיל בהצגת שתי גישות פילוסופיות על גורלו של אדם וממשיך בסיפורה הפרטי של בת רבי עקיבא, המתמודדת עם גזרת-המוות, התלויה מעל לראשה – באמצעות מתן אוכל לעני מוזנח ונשכח ביום חתונתה. נושא הגזרה מהווה את נקודת-החיתוך בין שני צירים אלה, המשלב אותם לסיפור אחד.

שלוש האגדות מסופרות בצמצום רב ללא סטייה כלשהי מהעלילה. אין הגיבורות מופיעות בשמותיהן, אף לא כהוויה מלאה, אלא במסגרת של קטעים טקסטואליים לצורך ביצוע פעולה, אולם אין הדבר פוגם בייחודיותן ובמרכזיותן בסיפורים, שכן מה שמייחד את הסיפור אינו הפעולה, תהא נעלה עד כמה שתהיה, אלא הדמות – כסך-הכול של תכונותיה ומעשיה.

דעות שונות על מעמדה של האישה בתקופת המשנה והתלמוד

רק מראשית שנות השמונים החלו חוקרים לעסוק במעמד-האישה וביחס אליה בספרות-חז"ל ובספרות-ההלכה.

מבין החוקרים הבולטים עוסקת טל אילן¹ ביחס-האפליה של חז"ל כלפי הנשים, ואילו דניאל בויארין² טוען, כי גישתם של חכמים לנשים אינה אנטי-נשית.

יהודית האופטמן³ רואה דווקא את רצונם של החכמים בטובתה של האישה, אף שרצון זה לא נבע מתוך ניסיון להשוות בינה לבין הגברים.

במחקרה של פרנסס רדאי⁴ בולטת המסקנה, כי כמעט בכל התחומים שנבדקו – ניכרת התייחסות פטרנליסטית כלפי האישה, הגורמת לה לחוש לכודה בתוך מערכת, שאינה מבקשת את טובתה, ושהיא עצמה לא ביקשה.

לפי שולמית ולר⁵, התייחסותם של חכמים לאישה באופן כללי אינה נובעת מעמדה אנטי-נשית, ועובדה היא, שקיימות דעות שונות בנוגע להפרדה בין שני המינים, וביניהן, למשל, זו הרואה בהפרדה אמצעי לבלימת-היצרים אצל הגבר. היא מוסיפה ומציינת, כי גם בתנאי-הפרדה כאלה לא הייתה האישה כלואה בבית.

1. T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status*, Tübingen 1995.

2. D. Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmud Culture*, Berkeley 1993.

3. J. Hauptman, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*, Colorado 1998.

4. פ' רדאי, *מעמד האישה בחברה ובמשפט*, ירושלים 1995, עמ' 19-27.

5. ש' ולר, *נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד*, תל-אביב 2000, עמ' 78-79.

ולר בחרה דווקא להציג דמויות רבות של נשים, המוזכרות בספרות התלמודית כעצמאיות ובוטחות בעצמן, כבעלות-תושייה וכמצליחניות הן במסחר, הן בהופעתן בבתי-דין, ובכלל – בחלקן בעשייה בחברה. מציאות זו מלמדת, לדעתה, על פתיחות ועל יחס חיובי לגבי מעורבותה של האישה בחברה.

אפשר אם כן לומר, כי בדרך כלל היו גבולות ברורים בין גברים לנשים, ואלה גרמו לעתים לניתוקה של האישה מהחברה ולדחיקתה אל בין ארבעת קירות ביתה. עם זאת, בחיי היום-יום הפרטיים מתוארים יחסיה עם הגבר כקרובים ושוויוניים, ולאור יחסים אלה נקבעים מעמדה וההערכה אליה באופן אינדיבידואלי לפי אישיותה ומעשייה.

התלמיד-חכם ואשתו⁶

היחסים בין התלמיד-חכם לאשתו, כפי שהם מוצגים בתמונות ראיסטיות במחרוזת-סיפורים במסכת כתובות סב – מתוארים בדרך כלל כבעלי-מתח רב, הנובע מהניגוד בין בית-המדרש לבין הבית. הנושא המרכזי, הנדון בסיפורים אלה, עוסק בבעייתיות, הנוצרת בעקבות עזיבת התלמיד-חכם את ביתו לתקופה ארוכה: זניחת אשתו לשם לימוד-תורה ודחיקת משפחתו אל שולי-חיו.

תלמידי-חכמים אלה יצרו מציאות לא נורמלית, אשר בה נאלצו בני משפחתם לחיות.

ההיעדרות הממושכת השפיעה, למשל, על פוריות-האישה, על נשיותה ועל כלכלתה.

מחרוזת-הסיפורים המוזכרת מבקרת את התנהגותם של תלמידי-חכמים אלה ומאותתת, כי עצם לימוד-התורה אינו תנאי לגדלות רוחנית. באמצעות-הסיפורים אף ניתן להבין, כי אין לראות בלימוד התורה אידאל, המועדף על פני חיי-משפחה תקינים והמכפר על הפיכת בני-המשפחה לאומללים.

במחרוזת-הסיפורים קיימת מטרה: השבת הַסֵּדֶר שעוות – על כנו, אולם בחלק גדול מהמקרים היא משדרת לנו, כי הקרע בין החכם לאשתו כה עמוק, עד שכמעט אין אפשרות לאחות את הקרעים.

עם זאת, אנו שומעים בתלמוד על נשים ידעניות, שהיו מעורבות בעשייה בתחומים שונים של החיים.⁷ קשה להניח, שדיווחים כאלה צמחו בחלל ריק.

מהטקסט התלמודי עצמו ניתן אפוא להסיק, כי הנשים הפעילות חיו בסביבה תרבותית, אשר בה העריכו מאד את פעילותן ואת כישוריהן. דבר זה מוכיח, כי קיימת בתלמוד תפיסה מסוימת של שוויוניות.⁸

הסיפורים הנדונים במאמר זה מאירים דווקא את יחסי-הקִרְבָּה שבין הגיבורות לבעליהן או לאביהן, ומציגים שותפות של חיים, המבוססת על כבוד והערכה.

שלוש הנשים בסיפורים: "אשת מר עוקבא והכבשן", "אשתו של אבא חלקיה והורדת הגשמים"

6. על כך ראו: י' פרנקל, **עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה**, תל-אביב תשמ"א, עמ' 99-115, וכן ולר (לעיל הערה 5).

7. ראו תלמוד בבלי, מגילה יח – על המשרתת, שידעה עברית טוב יותר מתלמידי-חכמים.

8. חולין מד ע"ב, קט ע"ב.

ו"בתו של רבי עקיבא והנחש" – מוצגות בטקסט כשותפות שוויוניות לגיבורים בעשייתן היומיומית. יתר על כן, נראה לי, שהמספר התלמודי מעדיף דווקא את הנשים בהתנהלותן הצדקנית על פני בעליהן.

אשתו של מר עוקבא

תלמוד בבלי, כתובות סז ע"ב (מתורגם מארמית)

מר עוקבא – היה עני בשכנותו,
שהיה רגיל לזרוק לו ארבעה זוזים בתוך חור הדלת.
יום אחד אמר: אלך ואראה, מי עושה לי אותה טובה.
אותו יום התאחר מר עוקבא בבית-המדרש.
באה אשתו אתו.
כיוון שראו שֶׁמָטָה את הדלת, יצא (העני) אחריהם.
ברחו מלפניו ונכנסו לכבשן, שהייתה בו אש גרופה.
היו רגליו של מר עוקבא נשרפות.
אמרה לו אשתו: הרם רגליך, ושים על רגלי.
חלשה דעתו.
אמרה לו: אני מצויה בתוך הבית – וקרובה הנאתי! ...

ההתרחשויות בזמן ובמרחב

מר עוקבא⁹ – היה עני בשכנותו,
שהיה רגיל לזרוק לו ארבעה זוזים בתוך חור הדלת.
כך מסתכמת תקופה ממושכת, אשר בה נתן מר עוקבא צדקה לעני מסוים, ומתכווצת לשני משפטים, שהפרטים בהם מהווים בהמשך את עיקר העלילה.
בהשוואה לפרק זמן זה – הרי בקטע השני של הסיפור מתרחש תהליך הפוך:
המספר מתרכז בהתרחשויות של אחד מאותם ימים בתקופה הממושכת המצוינת לעיל, המספר על משך זמן מוגבל – על שעות בודדות באותו יום אחד ומיוחד.
בקטע זה קיימת התאמה בין הצגת-האירועים לבין הסדר הלינארי של התרחשותם:
א. אותו יום התאחר מר עוקבא בבית-המדרש.
ב. באה אשתו אתו.
ג. כיוון שראו שמטה את הדלת, יצא אחריהם.

9. מר עוקבא היה אמורא בבלי בדור הראשון. הוא היה ראש-גולה וכן ראש בית דין חשוב, שנודעה לו סמכות מכרעת אצל חכמי-בבל. הוא היה גם מפורסם במעשי-צדקותיו: היה נוהג לתת צדקה בסתר.

ד. ברחו מלפניו ונכנסו לכבשן, שהייתה בו אש גרופה.

ה. היו רגליו של מר עוקבא נשרפות.

ו. אמרה לו אשתו: הרם רגליך, ושים על רגלי.

ז. חלשה דעתו.

באותו יום, שבו מתחיל סיפורנו, הגיע מר עוקבא ואשתו אל ביתו של אותו עני, וכשיצא העני כדי להכיר סוף סוף את מיטיבו, ברחו השנים ממנו – כל עוד נפשם בם.

כיוון שהעלילה תמציתית מאוד, אין הקורא מקבל אינפורמציה על המניעים להתרחשויות אלה:

מדוע החליט העני לשנות את התהליך הרגיל והמקובל של קבלת צדקה בסתר, ובמקום זה – לחכות באותו יום למיטיבו כדי לראות מיהו:

אולי הייתה זו סקרנות בלבד?

אולי רצה להודות לאיש?

אולי רצה לבקש, שמיטיבו יגדיל את התרומה?

אולי היה קָמָה לדבר אתו – לספר לו את צרותיו?

מה גרם לשינוי משמעותי זה? בל נשכח, שהחלטה זו מניעה בסופו של דבר את האירועים, שֶׁכָּן בעקבותיה נכנסו שני בני הזוג להיחבא בכבשן, ושם נשארו עד סוף הסיפור.

ושוב, בגלל תמציתיות העלילה – אין הקורא מקבל מידע לגבי הפעולה התמוהה, כביכול, של בני-הזוג בהיכנסם לכבשן.

אנו רוצים להבין:

מדוע נהגו בני-הזוג כפי שנהגו?

האם יש משמעות כלשהי למעשה מעין זה?

ובכן, כאמור, המשכו של סיפורנו מתרחש בכבשן – שני בני הזוג שוהים שם, אולם רק רגליו של מר עוקבא נכוות באש-הכבשן.

השאלה, מדוע הוא נכווה, ולא אשתו – מעסיקה מאוד את מר עוקבא. הוא חושב, שכוויתו מסמלת עונש, אולם אין הוא מבין את סיבתו:

הרי הוא זה שנותן צדקה באופן קבוע, ובכל זאת אינו זוכה לנס, שאשתו זוכה לו. הוא מבין, שהנס הוא איתות מגבוה, המשקף את ההערכה, אשר לה זוכה האשה, ולא הוא.

"חלשה דעתו" של מר עוקבא: הוא כואב גם בגלל הרגל שנכוותה וגם בגלל האכזבה הגדולה שלו. למעשה, הוא חושב רק על עצמו: אין הוא מודע כלל במחשבותיו לעוצמה, הטמונה במתן הצדקה של אשתו, אף שהיא אינה עושה זאת בקביעות כמוהו.

מר עוקבא מקבל תשובות על תמיהותיו באמצעות שתי סיטואציות:

א. באמצעות התנהגותה של אשתו:

אשתו מציעה לו להניח את רגליו על רגליה, והיא עוזרת לו להתגבר על כאביו.

רגישותה, אהבתה ורחמיה – מצביעים על קווים חשובים בדמותה, ובכאבו הוא נעשה מודע למיוחדות שבאשתו.

ב. בסוף הסיפור הוא מבין, כי הדרך, אשר בה נותנת אשתו צדקה היא הקובעת, ולא ההרגל לעשות זאת באופן קבוע. היא עצמה מסבירה לו את ההבדל בינה ובינו:

”אמרה לו: אני מצויה בתוך הבית – וקרובה הנאתי”.

הווה אומר, אני בדרך כלל נמצאת בבית, וכשבא עני, אני מגישה לו אוכל, ולא כסף. לכן הם נהנים מהצדקה שלי יותר מאשר מתרומת הכסף, שאתה נותן בקביעות.

מדבריה מסתבר, שבדומה לבעלה היא נותנת צדקה לעתים קרובות, אולם עשייה זו אינה נעשית מתוך הרגל, אלא מתוך חוויה: ביתה פתוח לפני העניים, היא פוגשת את הנזקקים ומשוחחת אתם, היא מכירה אותם ורגישה לצורכיהם. לכן עשייה זו היא ייחודית, אף שהיא חוזרת על עצמה ואינה הופכת להרגל.

אמרה לו: אני מצויה בתוך הבית – וקרובה הנאתי.

במשפט האחרון של הסיפור חוזר המספר ומכווץ פרק זמן ממושך בחייה של אשת מר עוקבא – למשפט קצר אחד, המתאר את צדקתה, כפי שעשה בתחילת הסיפור לגבי הרגליו של מר עוקבא. כך, למעשה, נוצרת אחדות בין תוכן לצורה בסיפור הקצר הזה, כאשר המתח בין שתי הגישות בא לידי ביטוי גם במבנה הסיפור.

זווית-הראייה, שהסיפור מסופר בה

דומה, כי זווית-הראייה, שבאמצעותה מסופר הסיפור, היא של אשת מר עוקבא.

קיימת הערכה רבה למר עוקבא בקשר לדרך, אשר בה הוא מממש את המצווה. הקביעות שבמתן-הצדקה מצביעה על עולמו הערכי של האיש, המודע לחשיבותו של מתן-צדקה בסתר בחברה היהודית. אולם אל תוך תחושת-שביעות-רצון זו – מתגנבת ביקורת מוסווית: מתן ארבעה זוזים לעני באופן קבוע ללא שום תנאי או ללא שינוי בתנאים – מלמד על חסר בתשומת-לב וברגישות:

אולי העני זקוק ליותר?

ואולי יש פעמים, שאין הוא זקוק כלל לצדקה?

המספר-המבקר יודע להתבונן בעין בוחנת בהתרחשויות. הוא אף יודע, כי אפשר לתת צדקה באופן שונה, כשהוא מפנה את מבטו אל אשת מר עוקבא, המשווה בין מתן-הצדקה של בעלה לבין שלה, ומגיעה למסקנות:

”אני מצויה בתוך הבית – וקרובה הנאתי”

הווה אומר, אני נותנת לעני את אשר מצוי עמי בבית – מזון מוכן, למשל, וכך העני הרעב משקיט מיד את רעבונו. לכן ההנאה שלו מהצדקה היא מיידית, שלא כמו מתן-הצדקה של בעלה, הנעשית באופן קבוע כמעשה של שגרה – ללא חוויה וללא התחדשות, כשנותן הצדקה אינו מכיר כלל את המקבל ואת צרכיו המיוחדים.

המישור האידאי

לאורך ההתרחשויות בסיפור קיים מתח בין העמדות, המתאייסות לדרך קיום מתן צדקה של שתי הדמויות, ונקודת-החיתוך ביניהן היא בכבשן.

יש משום סמליות בכבשן, אשר בו נפגשו בעלי העמדות, נצרפו ונוצר מעין גשר של הבנה ביניהם. שם מסתבר למר עוקבא, כי קיום מצוות הצדקה של אשתו גרם לתנועה חיובית בין ארץ לשמים, ושם, כנראה, התקבל בהערכה רבה והביא להתהפכות כיוון התנועה משמיים לארץ, אל הכבשן ואל הצלתה של אשתו מן האש.

כפי שראינו, בתחילת הסיפור מתואר מר עוקבא כאדם ערכי ונותן צדקה לעניים, מחד גיסא, אולם, מאידך גיסא, הוא מאופיין כאדם, שאינו מעורב בחיי מקבל הצדקה.

בסופו של הסיפור מתוארת אשתו ורגישותה הרבה למקבלי הצדקה, והיא דווקא כן מעוניינת להיות מעורבת בחיי העניים: יחסה אליהם קרוב וחם וגישתה אינטימית: היא פוגשת אותם פנים אל פנים, מאכילה אותם, מאזינה לבעיותיהם וקרובה ללבם.

חשוב מאוד לציין, שגם אם העני היה אחראי למצב, שהביא את בני הזוג עוקבא לברוך מפניו, כדי שלא יזהה אותם, הרי שניהם השליכו עצמם לתוך הכבשן, כיוון שהאמינו, שחשיפת זהותם תביא להלבנת-פניו של העני.

בברכות מג ע"ב מביאה הגמרא דוגמה מהמקרא (בר' לח 25) לאיסור הלבנת פנים, ובפרקי-אבות ג, יא נאמר: "והמלבין פני חברו ברבים [...] – אין לו חלק בעולם הבא".

כדי להבין את התנהגותם של מר עוקבא ואשתו – מצטטת הגמרא את דברי רשב"י:

"נוח לו, לאדם, שיפיל עצמו לתוך כבשן האש, ואל ילבין פני חברו ברבים."

כשאדם דואג מאוד לחברו, אין הוא שם לב לקורה לו. שני בני הזוג מרגישים, שזה היה הדבר הנכון ביותר לעשותו – כדי להציל את מקבל-הצדקה מתחושת עלבון ומבוכה.

רגישותה של אשת מר עוקבא עוזרת לה להבין מה בלבו של בעלה – את מבוכתו ואת אי-יכולתו להבין, מדוע נכוו בה בשעה שרגליה, ורגליה נותרו שלמות כשהיו.

רגישותה אף עוזרת גם למר עוקבא להבין את שיעור-קומתה.

אשתו של אבא חלקיה

תלמוד בבלי, תענית כג ע"א וע"ב (מתורגם מארמית)

אבא חלקיה – בן-בנו של חוני המעגל היה.

וכשהיה צריך העולם לגשם,

היו שולחים חכמים אליו, והיה מבקש רחמים – ובא הגשם.

פעם אחת הוצרך העולם לגשם,

שלחו חכמים זוג חכמים אליו לבקש רחמים שיבוא גשם.

הלכו לביתו – ולא מצאוהו;

הלכו בשדה ומצאוהו שהיה עודר.

נתנו לו שלום, ולא הסביר להם פנים.
 בערב, כאשר אסף עצים, שם את העצים והמעדר על כתפו האחת,
 והגלימה – על כתפו האחרת.
 כל הדרך לא נעל נעליים; כאשר הגיע למים – נעל נעליים.
 כאשר הגיע לקוצים – הרים את בגדיו.
 כאשר הגיע לעיר – יצאה אשתו לקראתו כשהיא מקושטת.
 כאשר הגיע לביתו – נכנסה אשתו תחילה, ואחר-כך נכנס הוא, ואחר כך נכנסו חכמים.
 ישב ובצע פת, ולא אמר להם לחכמים: בואו ואכלו!
 חילק לחם לילדים: לגדול – אחת, ולקטן – שתיים.
 אמר לה לאשתו: יודע אני, שהחכמים – משום הגשם באו,
 נעלה לגג – ונבקש רחמים: אולי יתרצה הקב"ה ויביא מטר,
 ולא נחזיק טובה לעצמנו.
 עלו לגג. עמד הוא בזווית אחת, והיא – בזווית אחרת.
 קדמו ועלו עננים מאותה זווית של אשתו.
 כאשר ירד, אמר להם: מדוע באו חכמים?
 אמרו לו: שלחו חכמים אל אדוני לבקש רחמים על הגשם.
 אמר להם: ברוך המקום, שלא הצריך אתכם לאבא חלקיה.
 אמרו לו: יודעים אנו, שהמטר – מחמת אדוני הוא בא,
 אלא, שיאמר לנו אדוני אותם הדברים שתמיהים לנו:
 – מה טעם כאשר נתנו לאדוני שלום, לא הסביר לנו אֲדוֹנִי פניו?
 אמר להם: שכיר-יום הייתי, ואמרתי: לא אתבטל.
 – ומה טעם שם אדוני את העצים על כתפו האחת, והגלימה – על כתפו האחרת?
 אמר להם: טלית שאולה הייתה: לזו – שאלתי, ולזו – לא שאלתי.
 – מה טעם כל הדרך לא נעל אדוני נעליים, וכאשר הגיע למים נעל נעליים?
 אמר להם: כל הדרך אני רואה, במים אינני רואה.
 – מה טעם כאשר הגיע אדוני לקוצים, הרים את בגדיו?
 אמר להם: זה – מעלה ארוכה, וזה – אינו מעלה ארוכה.
 – מה טעם כאשר הגיע לעיר, יצאה אשתו של אדוני כשהיא מקושטת?
 אמר להם: כדי שלא אתן עיני באישה אחרת.
 – מה טעם נכנסה היא בתחילה, ואחר כך נכנס אדוני, ואחר כך נכנסו אנחנו?
 אמר להם: משום שאין אתם בדוקים לי.
 – מה טעם כאשר בצע אדוני פת, לא אמר לנו: "בואו וְאָכְלוּ"?
 אמר להם: משום שלא הייתה הפת מרובה, ואמרתי: לא יחזיקו לי חכמים טובה בחינם.
 – מה טעם נתן אדוני לילד הגדול פרוסה אחת, ולקטן – שתיים?
 אמר להם: זה – נמצא בבית, וזה – בבית-הכנסת.

- ומה טעם קדמו ועלו עננים מאותה זווית, שהייתה עומדת אשתו של אדוני?
– משום שהאשה נמצאת בבית ונותנת לחם לעניים – וקרובה הנאתה,
ואני נותן מעות, ואין ההנאה קרובה.
או גם (טעם אחר יש לי):
אותם בריונים, שהיו בשכנותנו –
אני ביקשתי רחמים שימותו,
והיא ביקשה רחמים שיחזרו בתשובה – וחזרו.

המישור האידאי

בתרבות היהודית הגשם לא רק מספק מים, אלא גם משקף מעין דינמיקה ביחסים של בני-אדם אל האמונה. לפי תפיסה זו, ירידת-גשמים או עצירתם תלויות במצבם המוסרי-דתי של אנשים. סיפורנו דן במתח הקיים בין היכולת להוריד גשמים לבין היכולת להיות דמות מוסרית, כשהדמויות הנדונות הן אבא חלקיה ואשתו.

הסיפור הידוע על חוני המעגל, מוריד הגשמים – עורר ביקורת רבה מצד החכם, שמעון בן-שטח, שאמר לחוני: "אלמלא חוני אתה, גוזרני עליך נידוי, שְׁאִילוּ שְׁנַיִם כֶּשֶׁנִי אֵלֶיךָ, שִׁמְפַּתְחוּ גֶשְׁמִים בִּידוֹ שֶׁל אֵלֶיךָ – לא נמצא שם שמים מתחלל על ידך?! אבל מה אעשה, שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך – כבן, שמתחטא לפני אביו, ועושה לו רצונו [...]" (תענית כג ע"א)

שמעון בן-שטח ראה בעצירת-הגשמים איתות לעם ישראל, שאינו הולך בדרך הישר, וחוני היה אמור לעזור לבני-ישראל לתקן את מצבם המוסרי ולחזור בתשובה, אולם הוא לא עשה כן, ועל כך קיימת ביקורת עליו, ובלשון הגמרא: "אבא, הולכני לרחצני בחמין, שְׁטַפְנִי בצונן, תן לי אגוזים, שקדים, אפרסקים ורימונים – ונותן לו".

שמעון בן-שטח רואה את התנהגותו של חוני כהתנהגות ילדותית, אעפ"י שהילד הזה אהוב ורצוי בעיני ה' – מבחינת האמור (משלי כג 25): "ישמח אביך ואמך, ותגל יולדתך".

אבא חלקיה – כמוהו כסבו – ידוע היה כחסיד, ולפי דברי פילון האלכסנדרוני, היה שייך לקבוצת-החסידים, שהולכים אחר הטבע ומצוותיו [...], משתעשעים במידות טובות ונוהגים כל חייהם כחג. מספרם של אנשים אלה קטן – גחלת (או ניצוץ) של החכמה, השמורה בכל עיר ועיר, כדי שלא תכבה לגמרי המידה הטובה וְתַעֲלֶם מקרב המין האנושי [...], חסידים אלה חיים בדלות, ואין להם ולמשפחתם די מחסורם. גם כשכל החברה ניזונה בשפע, הם מעדיפים לחיות ברעה ולהיזון מחסידותם. הם היו קיימים כבר בימי קדם, ויש כאלה החיים בימינו היום. הם בורחים מהמון-העם ומתמסרים לתיקון-החיים.¹⁰

רעיונותיו של פילון מבוססים על מסורת חז"ל: "צדיק נפטר מן העולם – רעה באה לעולם [...], צדיק בא לעולם – טובה באה לעולם [...]" (תלמוד בבלי, סנהדרין קיג ע"ב).

10. על חסידים אלה – ראו: י' בער, 'החסידים הראשונים בכתבי פילון ובמסורת העברית', **תרביץ**, יח (תשי"ג), עמ' 91-109.

עם זאת, אבא חלקיה שונה מסבו, חוני, ויש בדמותו משום שילוב מושלם בין איש-מופת לאיש מוסרי.

בתכונותיהם סללו אבא חלקיה ואשתו את הדרך ליכולותיהם העל-טבעיות להוריד גשמים, ותהליך זה מוצג בכתובים באופנים שונים:

למשל, בכתובות ה'ע"א נכתב על תהלים יט 1:

"השמים מספרים כבוד אל, ומעשה ידיו מגיד הרקיע" [...] ורש"י מסביר: "האי 'ומעשה ידיו' – במעשה הצדיקים כתוב, שקרויין מעשה שלהם – מעשה ידיו של הקב"ה. והכי קאמר: ומעשה ידיו, שהוא מעשה הצדיקים – מגיד הרקיע, שהרקיע מעיד עליהם לבריות שהם צדיקים, שמתפללין על הגשמים – ומטר יורד".

מסתבר אפוא לפי רש"י, שהורדת-הגשמים היא בידי האל, אולם הוא מותיר בידי הצדיקים את ההחלטה, אם להוריד אותם אם לאו. לכן יש לפנות אל היחיד להתפלל להורדת-גשמים, לאחר שבני העם צמו, ובעיקר – נוכח צמאונם של בני-אדם או הקשיים שלהם בעלייתם לרגל לירושלים בשלושת הרגלים.

אבא חלקיה יודע, שללא אשתו – תפילתו לא תיענה, ולכן הוא פונה אליה, שתעזור לו בתפילה:

אמר לה לאשתו: יודע אני, שהחכמים – משום הגשם באו...

עלו לגג, עמד הוא בזווית אחת, והיא – בזווית אחת.

קדמו ועלו עננים מאותה זווית של אשתו.

הדרך, אשר בה פונה אבא חלקיה לאשתו, מלמדת על שיתוף-פעולה ביניהם, שהוא, כנראה, מעשה שבשגרה, והתפילה המשותפת על הגג מצביעה על כוחם, הנובע משיתוף-פעולה זה.

דומה, שדינמיקה שוויונית זו ביחסי בני הזוג חלקיה – מציגה רעיון מתקדם ביותר על מקומה של האישה בחברה, הבא לידי ביטוי באופן ברור בסוף הסיפור, כאשר שואלים חכמים בפליאה:

ומה הטעם קדמו ועלו עננים מאותה זווית, שהייתה עומדת אשתו של אדוני?

ואבא חלקיה עונה בפסקנות החלטית:

משום שהאישה נמצאת בבית ונותנת לחם לעניים – וקרובה הנאתה,

ואני נותן מעות – ואין ההנאה קרובה.

שרטוט-אופייה של אשתו נעשה על-ידי אבא חלקיה בפני חכמים – כדי להבהיר את גדולתה המוסרית של אשתו, שבידה הכוח להשפיע על הורדת-גשמים: מחד גיסא, היא אישה רגישה ורגשנית, ומאידך גיסא, היא אישה צדיקה, השופטת אנשים לפנים משורת הדין, המרחמת על אנשים ומסייעת להם. היא לא רק הצילה אדם, אלא גם סייעה להחזיר אותו בתשובה – בגלל אמונתה הרבה, שתמיד יש לתת הזדמנות נוספת לאדם.

אבא חלקיה מאמין, כי אשתו, המקדישה את כל חייה לעזור לעניים – מצד אחד, ולחוטאים – מצד שני, ומשמשת להם אוזן קשבת – תוגמלה באמצעות יכולתה להוריד גשמים.

נכון הוא, ששיתוף-הפעולה בין שני בני הזוג, הביא להורדת-גשמים, אף שכל אחד מהם פעל בדרך משלו, שֶׁכֵּן כל אחד מהם מייצג תכונה, החשובה לקיום כל חברה בריאה, ורק השילוב בין השניים, שיתוף-הפעולה והיכולת לקבל זה את זה ולהאמין זה בזה – עשויים להביא ברכה לחברה, שהם חיים בה, ותיקון – לעולם כולו.

מקומו של אבא חלקיה במארג הסיפורי

אבא חלקיה נחשב בעיני בני דורו לאיש מחולל פלאים, לאיש, שבאמונתו הרבה יכול הוא להוריד בתפילתו את הגשם. הוא עצמו אינו חפץ, שיאפינו אותו כבעל-נס, שמא יחשוב הציבור, שהוא זה שמוריד גשמים, ולא הקב"ה.

בסיפורנו מעוצבת דמותו ומתעֶבֶה על סמך פרטים, המוצגים לאורך הטקסט¹¹ – באמצעות **שתי** זוויות-ראייה:

האחת של המספר היודע-כל, כל העוקב אחר מעשי אבא חלקיה, כפי שהתרחשו באופן כרונולוגי בזה אחר זה:

הוא נוהר שלא לרמות את מעסיקו ולגזול מזמנו כדי לנהל שיחה עם החכמים, שבאו לקראתו.

הוא נוהר שלא לנצל חבר, אשר ממנו שאל כלים.

הוא מודֵע לגירויים הקיימים בחוץ ונמנע מלהסתכל בפני אישה, חוץ מאשר בפני-אשתו.

הוא זהיר מאוד שלא לפגוע אף לרגע אחד ברכושו של מעסיקו, גם כשמדובר לעתים בבריאותו.

הוא מתנהג בשום-שכל, כשהוא בוחן כל צעד על-פי העיקרון: "סוף מעשה – במחשבה תחילה".

זווית-הראייה **השנייה** משתקפת באמצעות הדיאלוג בינו ובין חכמים: הם שואלים שאלות, ואבא חלקיה עונה.

בשאלותיהם ובתשובותיו של אבא חלקיה יש משום חזרה על מעשיו המוצגים, ובכך גם מודגשים קווי-האופי¹² מנקודת-מבט שונה, המעצבת את הדמות כמגשרת בין מוסריות ליכולת על-טבעיות.

אבא חלקיה יודע, שמטרת החכמים הבאים אליו היא לבקש ממנו שיתפלל לקב"ה להוריד גשמים. הוא גם יודע, שהכוח להוריד גשמים מעוגן ביכולתו להיות מודל של מופת. לכן הוא מבצע שורה של מעשים לפני החכמים, המהווים דוגמה להתנהגותו של אדם מוסרי והמביאים לידי ביטוי את האמת, המנחה אותו בחיי היום-יום, אשר מהווה בסיס ליחסים שבין אדם לחברו, שהם תנאי לקיום-החברה.

החכמים אינם מבינים את פשר המעשים האלה, ובחלקו השני של הסיפור הם שואלים, ובאמצעות תשובותיו הבהירות מבקש אבא חלקיה לשדר, כיצד על האדם להתנהג יום-יום ולהיות ראוי מבחינת ערכית, קודם שהוא מבקש מהקב"ה שיוריד גשמים.

11. R. Barthes, W. Kayser, W. Booth, C. Wayne and P. Hammond, *Poétique du récit*, Paris 1977, p. 92.

12. על-פי צ'טמן הדמות היא פרדיגמה של תכונות, כלומר קווי-אופי יציבים, ואת סדרת התכונות ניתן לתפוס כקבוצה על ציר אנכי, המצטייל עם רצף האירועים בעלילה. ראו: S. Chatman, "New ways of analyzing narrative structure, with an example from Joyce's 'Dubliners'", *Language and Style*, 2 (1969), pp. 3-36.

במילים אחרות, הוא מבקש לומר, כי התנהגות מוסרית ודתית היא תנאי להורדת-גשמים לא רק של מוריד-הגשמים, אלא גם של אלה הנהנים ממנו.

המבנה העלילתי, שבחלקו הראשון קיים רצף של התרחשויות, ובחלקו השני מופיעות שאלות החכמים ותשובותיו של אבא חלקיה – פותח את האפשרות להצגת דמותו של אבא חלקיה, מצד אחד – כגורם האמור לקבוע את אופי האירוע, ומצד שני – את האירוע כגורם, המדגים את קווי-אופיו.¹³

אם בחלקו **הראשון** של הסיפור קיימת התאמה בין רצף-מעשיו של אבא חלקיה לבין הסדר הכרונולוגי של התרחשותם, כשקצבם דינמי ומואץ, והתרחשויות אחת רודפת אחר חברתה, הרי החלק **השני** של השאלות והתשובות הוא סטטי, וכפי שצוין לעיל, הוא מקבע ומדגים את התכונות של אבא חלקיה.

דמותה של אשת אבא חלקיה – מן הטקסט אל המופשט והמייצג

למרות היותו מודל להתנהגות מוסרית – אין אבא חלקיה יכול להתפלל לבדו לקב"ה, והוא נזקק להצטרפות אשתו לתפילה. ואמנם לראשונה מופיעה אשת אבא חלקיה בסיפור – כגורם מרכזי במסגרת חשובה זו של הורדת-גשמים.

אמר לה לאשתו: יודע אני, שהחכמים – משום הגשם באו...

עלו לגג, עמד הוא בזווית אחת, והיא – בזווית אחרת.

קדמו ועלו עננים מאותה זווית של אשתו.

אשתו מופיעה בתפילתה על הגג, ולמעשה, אין הקורא יודע עליה שום דבר. באמצעות תשובותיו הפרשניות של בעלה על שאלות החכמים – למדנו, כי היא הגורם, המניע את התהליך של הורדת-הגשמים: "קדמו ועלו עננים מאותה זווית שהיתה עומדת".

אבא חלקיה מסביר את התופעה המופלאה הזו ביתרון של אשתו עליו בקיום מצוות-צדקה:

משום שהאשה נמצאת בבית ונותנת לחם לעניים – וקרובה הנאתה,

ואני נותן מעות – ואין ההנאה קרובה.

הוא מתאר את מתן-הצדקה שלה לא רק כאקט של נתינה, אלא גם כאקט של רגישות, רגשות וקירוב-לבבות בהשוואה למתן-הצדקה שלו, שאין בה למקבל הנאה מידית וקרובה.

הוא אף מוסיף ומשרטט את קווי-אופייה בהקשר לאירוע מכונן אחר, שהייתה מעורבת בו:

או גם (טעם אחר): בריונים שהיו בשכנותנו,

אני ביקשתי רחמים שימותו,

והיא ביקשה רחמים שיחזרו בתשובה – וחזרו.

13. H. James, *The art of the novel: Critical Prefaces by Henry James*, New York and London 1962, p.80.

בשרטוט קו-אופי זה: רחמני – מצד אחד, אולם תובעני – מצד שני, כשמדובר במסגרת מצוות ואורחות-חיים, הרי נוסף לתכונה המעולה של דאגה לעני מעבר למתן-מעוה, מעמיד אבא חלקיה את אשתו בדרגה גבוהה יותר מאשר את עצמו במישור המוסרי והאנושי.

ההתייחסות לאשת אבא חלקיה מבחינת פעילות עלילתית היא מצומצמת מאוד, אולם היא בעלת משקל סגולי רב:

לפי הטקסט, היא המשפיעה על הורדת-הגשמים, הווי אומר, היא חיונית לעלילה – כמבצעת הפעולה, העומדת במרכז הסיפור.¹⁴

נוסף לכך, לומד הקורא על דמותה של האישה באמצעות דברי אבא חלקיה.¹⁵ בדבריו אין הוא רק מעביר את הדמות והופך אותה למורכבת ורבת-עלילות, אלא גם מאפיין את דמותה כמעין תבנית מרחבית בעלת קשרים על-לינאריים,¹⁶ שהרי מאחורי שרטוט-דמותה של אשת אבא חלקיה ניבטות שתי נשים אחרות:

הראשונה היא אשת מר עוקבא, המעידה על עצמה, כפי שצוין בדיון לעיל: "אני מצויה בתוך הבית – וקרובה הנאתי". הווי אומר, אני בדרך כלל נמצאת בבית, וכשבא עני, אני מגישה לו אוכל, ולא כסף. לכן הם נהנים מהצדקה שלי יותר מאשר מתרומת-הכסף, שאתה נותן באופן קבוע.

שלא כמו אבא חלקיה, המבין יפה את יתרונותיה של אשתו על פניו – מר עוקבא יושב מתוסכל בכבשן ואינו מבין על מה ולמה באה עליו צרה זו, שהרי הוא התאמץ כל-כך לתת צדקה. רק לאחר הקצבה של אשתו, שחשוב לתת צדקה ברגישות ותוך אמפתיה למקבל, הוא, כנראה, מבין, אולם מסקנה זו אינה מופיעה בסיפור התלמודי הקצר, הבוחר לספר את אשר חשוב לו, ולא דווקא – לקורא.

האישה **השנייה**, במסגרת האפיון האנלוגי היא ברוריה, אשת רבי מאיר, שהייתה אחת הנשים החכמות ביותר בימיה. עליה נאמר, שהייתה לה יכולת מדהימה ללמוד שלוש מאות הלכות ביום אחד. היא גם מתגלה כאישה, המקבלת את מר-גורלה בהשלמה דתית, כאשר מתו עליה שני בניה.

אבא חלקיה מתייחס כך למעשה של אשתו, הדומה ביותר למעשה של ברוריה (ברכות י ע"א):

אותם בריונים, שהיו בשכנותו של ר' מאיר, והיו מצערים אותו הרבה –

היה מבקש ר' מאיר רחמים עליהם שימותו,

אמרה לו ברוריה אשתו:

על מה אתה מסתמך, שאתה מפרש את 'יתמו חטאים' ר"ל חוטאים רשעים – מוות פיזי, הרי

14. וכבר אריסטו ראה את חיוניותה של הדמות כמבצעת פעולה, ראו: אריסטו, **פואטיקה**, תרגום מ' הק, תל-אביב 1947.

פרופ ראה את הדמויות – ככפופות לתחומי פעולה:

Propp, V., **Morphology of the Folktale**, Austin, Texas 1968.

15. חוקר הספרות, יוסף אבן, מתייחס לאפיון ישיר ועקיף של הדמות השווה. ראו י' אבן, 'התיאוריה של הדמות בספרות: מעמדה, תפקידה ביצירה ודרכי בנייתה בסיפורת', **הספרות**, ג (1971), עמ' 10-30; וכן י' אבן, **הדמות בסיפורת**, תל-אביב 1980.

16. ראו ש' רמון-קנין, **הפואטיקה של הסיפורת בימינו ישראל**, תל-אביב 1984, עמ' 128-129.

כתוב חֲטָאִים (לשון רבים של חֲטָא), כלומר יש להתפלל לכיליונו של הַרְשָׁע, ולא של הַרְשָׁע. ועוד, כִּד לְסוֹף הַפְּסוֹק (כלומר המשך לעיין בסוף הפסוק), אשר בו כתוב: ורשעים – עוד אינם וְפָרָשׁ: שאינם עוד רשעים, כלומר בְּקֶשׁ רחמים עליהם שיחזרו בתשובה.

ביקש ר' מאיר רחמים עליהם – וחזרו בתשובה.

החיבור בין הטקסטים, שהוזכרו לעיל, הוא הכרח, ולא בחירה, כיוון שהדיאלוג ביניהם מתרחש הן במישור הדיאכרוני לגבי הטקסט הקודם והן במישור הסינכרוני בטקסט הנדון.¹⁷

באמצעות הטכניקה האינטרטקסטואלית מחבר המספר בין הסיפורים, וכך יוצר רשת של התייחסויות טקסטואליות באשר לנשים גיבורות בתלמוד, הבולטות ביכולותיהן ובתכונותיהן היוצאות דופן.

תיאור דמותה של אשת אבא חלקיה הוא דוגמה מופלאה לדיאלוג האינטרטקסטואלי, המתרחש במרחבי-התלמוד, שיש בו משום העתקת הדמות מן הטקסט – אל המופשט והמייצג.¹⁸

בתו של רבי עקיבא והנחש

תלמוד בבלי, שבת קנו ע"ב (מתורגם מארמית)

לרבי עקיבא הייתה בת.

אמרו לו הכלדיים: אותו היום, שנכנסת לבית-החֲפָה, מכיש אותה נחש, והיא מתה.

היה דואג על הדבר הרבה.

באותו היום, נטלה את המכבנה, נעצה אותה בסדק.

קרה, שישבה [=שננעצה] בעינו של נחש.

בבוקר, כשנטלה אותה, נסרך ובא הנחש אחריה.

אמר לה אביה: מה עשית?

אמרה לו: בערב בא עני, קרא בפתח, והיו טרודים הכול בסעודה, ואין שומע לו.

קמתי, נטלתי את מנתי שנתת לי, ונתתיה לו.

אמר לה: מצווה עשית.

יצא רבי עקיבא ודרש: "וצדקה תציל ממות" (משלי י 2),

ולא ממיתה משונה, אלא ממיתה עצמה.

מבנה-העלילה ונקודות-התצפית

הסיפור בנוי משני צירים עלילתיים: **האחד** מתייחס לעימות האידאי בין חכמים לכלדיים, **והשני** מתייחס לגדולתה של בת רבי עקיבא, המתגלית במעשה הצדקה שעשתה.

שני הצירים המנוגדים האלה מתארים שתי תפיסות-עולם: היהודית, המאמינה בבחירה, והנכרית, המאמינה בגִזְרָה מראש.

17. G. Allen, *Intertextuality*, London and New York 2000, p. 37.

18. על התאוריה של הדמות – ראו: רמון-קינן (לעיל הערה 16).

נקודת-החיתוך בין שני הצירים הוא נושא הגזרה, המשלב את שני הצירים לסיפור אחד, שיש בו שני מישורים: המישור המטפיזי-פילוסופי, אשר בו נערך הדיון על תפיסת האסטרולוגים, כי כל אדם הוא למעשה עבד לגורל, שנגזר עליו, והמישור הארצי-המציאותי, הבא לידי ביטוי ברצף-ההתרחשויות בחתונתה של בת רבי עקיבא, כשבמרכזן מובלטת הכלה במעשה מתן הצדקה לעני המסכן. הניגוד בין שני המישורים האלה, ועם זאת השילוב ביניהם – ממחישים לרבי עקיבא, כיצד מתממש הדיון התאורטי, המוזכר במציאות-המרחב:

אותה כלה, שהיא, למעשה, הגורם המרכזי בחתונתה, אינה מרוכזת בעצמה: היא מבחינה בעני הרעב העומד בפתח, נותנת לו את מנתה, וכך מקיימת את המצווה החשובה של מתן-צדקה. מעשה זה מצביע על רגישותה לזכויות-האומללים ואת נכונותה לסייע להם. בזכות זאת היא ניצלת מהגזרה, אשר נגזרה עליה, ומממשת את האמרה: "צדקה תציל ממוות".

דינמיקה זו משקפת תנועה דו-צדדית בין שמים לארץ – בין העולם המטפיזי-רעיוני לבין עולם-המעשה, העוסק בבני-האדם ובמעשיהם יום-יום, שעה-שעה, ומתרגם את הדיונים התאורטיים לדיונים ממשיים.

המבנה העלילתי בסיפור משתנה בעקבות השינויים בנקודות-התצפית:

בתחילת הסיפור נקודת-התצפית של האסטרולוג היא מטפיזית, והיא מציגה באופן תמציתי את האידאה של גזרה מראש, המזומנת לבת רבי עקיבא:

"אמרו לו הכלדיים: אותו היום, שנכנסת לבית-החֶפֶה, מכיש אותה נחש, והיא מתה."

נקודת-מוצא זו מעלה אפוא שאלות, אשר כבר מלכתחילה יוצרות מתח בסיפור:

האם הפילוסופיה של הכלדיים הנכריים רלוונטית לבתו של ר' עקיבא מבית-ישראל? כיצד עליה להתמודד עם גזרה כזו?

מחד גיסא, עליה להתחתן ולהקים בית בישראל, אך מאידך גיסא, היא חוששת מפני גזרת-המוות.

נקודת-תצפית זו מתחלפת בזו של המספר, העוקב אחר ההתרחשויות בחתונתה. רצף-האירועים המוצג בסיפור אינו כרונולוגי, שֶׁכֵּן הוא מתחיל בליל-החתונה, לאחר הטקס והארוחה, כשהכלה מכינה עצמה לשינה. אין זו התחלה נורמטיבית, וקרוב לוודאי, שיש בה כוונה. אולי היא מבקשת להצביע על חוסר-התעניינותו של המספר באירועים כסדרם, אלא על רצונו לדעת, מה יהיה בסוף הסיפור, ולכן הוא מתחיל את הסיפור בסופו.

סדר ההתרחשות של הסיפור:

- א. אותו היום, נטלה את המכבנה, נעצה אותה בסדק.
קרה, שישבה [שננעצה] בעינו של נחש.
- ב. בבוקר, כשנטלה אותה, נסרך ובא הנחש אחריה.

ג. אמר לה אביה: מה עשית?

ד. אמרה לו: בערב בא עני, קרא בפתח, והיו טרודים הכול בסעודה, ואין שומע לו.

ה. קמתי, נטלתי את מנתי שנתת לי, ונתתיה לו.

"מה עשית?" – שואל רבי עקיבא את בתו. וזאת – רק לאחר שראה, כי הנחש מת.

כל מה שהתרחש לפני מפנה חשוב זה – אינו מעניינו.

רק כאשר בתו עונה לאביה, למד הקורא על אירועי-החתונה, המסופרות מנקודת-מבטה.

את שאלת רבי עקיבא: מה עשית? – ניתן להבין בשתי דרכים:

א. כיצד הצלחת להרוג את הנחש?

ב. מה הציל אותך מהנחש?

הבת מבינה היטב את דרך מחשבתו של אביה, והיא עונה על שאלתו באופן ברור ביותר:

בערב בא עני, קרא בפתח, והיו טרודים הכול בסעודה,

ואין שומע לו.

קמתי, נטלתי את מנתי שנתת לי, ונתתיה לו.

רצף ההתרחשויות בסיפור מתנהל כבמעין תהליך של פענוח, המתחיל בהצגת שתי גישות פילוסופיות על גורלו של אדם: היהודית והאסטרולוגית – וממשיך בסיפורה הפרטי של בת רבי עקיבא, המתמודדת עם גזרת-המוות, התלויה מעל לראשה, באמצעות מתן אוכל לעני בערב יום חתונתה.

סופה של העלילה, מותו של הנחש – מופיע בתחילתה, וקיום המצווה של מתן-צדקה, המופיע בסוף-העלילה, מסביר את תחילתה – מות הנחש.

המישור האידאי

סיפור זה משתלב בתוך מחזור-סיפורים, המופיעים בזה אחר זה והמקובצים סביב הנושא ההלכתי, הנדון על-ידי חכמים בעקבות דעתם של הכלדיים: צירופם של כוכבים בזמן נתון – עשוי לקבוע את גורלו של אדם; זו גזרה משמים, כי גורלו של אדם נגזר מראש. הם גם ניבאו לר' עקיבא, כי בתו תמות ביום חופתה.¹⁹

לעומתם, חכמינו, וביניהם – גם ר' עקיבא מאמינים, כי "אין מזל לישראל", שכן גורלו של ישראל נקבע על-ידי הקב"ה, אשר יכול לשנות דברים בכל רגע.

המקרה המסוים המתואר בסיפורנו, הצלחה של בת רבי עקיבא מהכשת-נחש, הוא יוצא-דופן מנקודת-מבטם של האסטרולוגים, שכן לפיה אמורה הייתה להתבצע הגזרה לא בעקבות צירופם

19. הסיפורים מפרשים זה את זה, ומטרתם להמחיש רעיון מוסרי, מאורע היסטורי וכדומה. ראו: ע' יסף, סיפור העם העברי, ירושלים 1994, עמ' 578.

של כוכבים בזמן מסוים, אלא בעקבות צירופה לאירוע מסוים – חתונתה של הבת: אם תתחתן – תמות, ואם לא תתחתן – תינצל, שָׁכַן כך נגזר עליה.

תשובתם של חכמי-התלמוד לכלדיים היא, כי "אין מזל לישראל", הווה אומר, גורלו של בן או בת לעם ישראל נקבע על-ידי הקב"ה, היכול לשנות אותו בכל זמן שירצה. עם זאת, לכל אדם יש זכות לבחור את דרכו, ובחירה זו היא שתקבע את גורלו.

זה סיפור קצר ותמציתי. עם זאת, מתמיהה מאוד העובדה, שדווקא האירוע, העוסק בעניי הבא לחתונה – מפורט מאוד באופן יחסי לטקסט הקצר:

אמרה לו: בערב בא עני, קרא בפתח, והיו טרודים הכול בסעודה, ואין שומע לו.

קמתי, נטלתי את מנתי שנתתם לי, ונתתיה לו.

נראה לי, כי הניגוד הזה בין תמציתיות סיפור המעשה לבין ההרחבה באירוע המתייחס לעני – בא להבליט את הסיטואציה המבישה: איש אומלל עומד בפתח-הדלת ומבקש קצת מזון, וכל האורחים החשובים, היושבים סביב השולחן, אינם שמים לב אליו: לא המארחים: רבי עקיבא ואשתו, הטרורים סביב אורחיהם, לא האורחים, האוכלים ומשוחחים ביניהם, וביניהם קרוב לוודאי, יושבים גם חכמים חשובים, שבאו לקיים את המצווה "לשמח חתן וכלה".

אין הם רגישים די-הצורך לשים-לב לאומללותו של העני הנבוכ והמבוש, העומד בפתח.

רק הכלה רואה ושומעת, והיא גם הראשונה לפעול: אף שהיא – כמרכז השמחה – עסוקה הייתה בשמחתה האישית ובאורחיה, בכל זאת רק היא שמה-לב לעני העומד בפתח; רק היא מתקרבת אליו ודואגת לתת לו מנת-אוכל, את מנת-האוכל שלה. רק בה קיימת הרגישות לא רק לראות, אלא גם להבחין; לא רק לשים לב, אלא גם להבין את צרכיו של הזולת ולסייע לו.

על כך אומר לה אביה: מצווה עשית!

תוך כדי שמיעת ההתרחשויות – עובר רבי עקיבא עובר תהליך של למידה: מסתבר לו, כיצד בביתו תורגם על-ידי בתו – הדיון התאורטי, שהוא וחבריו החכמים – ניהלו לגבי הרעיון המטפיזי על הגורל לבין המעשה במרחב.

בעקבות התרחשויות אלה הוא מגיע למסקנה, כי מתן-צדקה מבטל את רוע-הגזרה, וכך, למעשה, נסגר הדיון בשאלה "האם יש מזל לישראל", שהופיע בתחילת הסיפור:

יצא רבי עקיבא ודרש: "וצדקה תציל ממות" (משלי י 2),

ולא ממיתה משונה, אלא ממיתה עצמה.

הווי אומר, השילוב בין בחירת האדם את אורחות-חיייו ובין הרעיון המטפיזי על גורלו – מעצב את התפיסה, כי חיי-אדם מישראל אינם עניין של מזל, שָׁכַן "אין מזל לישראל", אלא הם קשורים ומותנים ביכולתו של אדם להבין את צרכי-חברו העני ולסייע לו, ובאמצעותה – לשנות גם את גורלו שלו.

מתן-הצדקה לעני על-ידי בתו של רבי עקיבא ביום חתונתה – חיבר בין שני הניגודים: גזרת-המוות, שהייתה תלויה מעל ראשה, ובחירתה לקיים מצווה חשובה זו. המעשה הרחמני שלה העלה אותה לדרגת רוחניות גבוהה מאוד – מן הארץ אל השמים, והביאה לשינוי הזרימה

משמים אל הארץ – תוך כדי ביטול-הגזרה והחזרתה לחיים.

יש לציין, כי הנחש משתלב באווירה הגורלית של הסיפור – כדמות מיתולוגית, האורבת לבת-האדם כדי לפגוע בה. סמליות זו מגבירה את התחושה, כי בהתמודדותה של בת רבי עקיבא יש מעין חזרה על התמודדותה של חוה עם הנחש.

שלא כמו אצל חוה, שבבחירתה גזרה על עצמה ועל אחיותיה, בנות-האדם, את הגירוש מגן-עדן, הרי בבחירתה לא רק שבת רבי עקיבא הצליחה להרחיק מעליה את הגזרה, אלא שבמעשה צדקתה היא הצליחה לעלות לדרגה רוחנית גבוהה.

בחירת בתו של רבי עקיבא כמופת וכדגם חיקוי בסיפור חשוב זה, הדן בעיקרון מרכזי של הפילוסופיה הדתית היהודית – מעמיד אותה מעל ומעבר לדמויות, הלוקחות חלק בסיפור.

סיכום

כל שלושת הסיפורים הנדונים – מסופרים בצמצום רב. אין בהם כל סטייה מהעלילה, ואין בהם מילה מיותרת. אין הנשים הגיבורות מופיעות בשמותיהן, ואף לא כהוויה מלאה, אלא במסגרת של קטעי-טקסטים לצורך ביצוע-פעולה, אולם אין הדבר פוגם בייחודיותן ובמרכזיותן בסיפורים: מה שמייחד את הסיפור אינו הפעולה, תהא נעלה ככל שתהיה, אלא הדמות – כסיכום תכונותיה ומעשיה.

רק הודות לדמויות-הנשים – מקבלים הסיפורים משמעות, שֶׁכֵּן ביצוע פעולת מתן הצדקה, המהווה מישור אחד בעלילה, משתלב עם המישור האידאי ומלמד, שקיום מתן צדקה הוא מכלול של תכונות ומעשים, היוצרים דרך-חיים, שיש בה גם משום הצלת-חיים.

בכל שלושת הסיפורים מוצגת מצוות מתן צדקה של הנשים הגיבורות כתוצר של רגישות, יחסי-קרבה בין איש לרעהו ועזרה מידית לעני ולאומלל – אם בהבנת רגשותיהם, ואם בדאגה ישירה לרווחתם.

הסיפורים הנדונים מאירים דווקא את יחסי-הקירבה שבין הגיבורות לבעליהן או לאביהן ומציגים שותפות של חיים, המבוססת על כבוד והערכה.

שלוש הנשים בסיפורים: "אשת מר עוקבא והכבשן", "אשתו של אבא חלקיה והורדת הגשמים" ו"בתו של רבי עקיבא והנחש" – מוצגות בטקסט כשותפות שוויוניות לגברים בעשייתן היומיומית. יתר על כן, נראה לי, כי המספר התלמודי מעדיף דווקא את הנשים בהתנהלותן הצדקנית על פני בעליהן.

עם זאת, אין הנשים מופיעות בשמותיהן, אלא מיוחסות לבעליהן: אחד ההסברים לכך ניתן על-ידי פרל: שמן הפרטי של נשים נשואות בתלמוד – מוסתר משום הצניעות, ורק הנשים יוצאות-הדופן, שאינן יושבות-בית, מופיעות בשמן הפרטי.²⁰

ואוסף, כי לדעתי, הנשים אינן מופיעות בשמותיהן, כיוון שבתכונותיהן הבולטות הן נתפסות – כמייצגות קבוצה של נשים ייחודיות, ולא כתכונות אינדיבידואליות גרדא.

20. פרל גם מציין, כי עניין זה מובהר בתולדות התקופה הקלסית היוונית – שמותיהן של נשים נשואות הוסתר בניגוד לשמותיהן הגלויים של זונות ושפחות, ראו: ב' פרל, 'לדעת את השם', מקור ראשון, 30.10.2008.

דמויות ללא אחיזה עיון בדמויות הספרדיות והמזרחיות של א"ב יהושע

תקציר

"המפנה הספרדי" ביצירות א"ב יהושע נרמז בשני רומנים (המאהב, גירושם מאוחרים) ומתבטא במלואו בטרילוגיה הספרדית (מולכו, מר מאני, מסע אל תום האלף).

בחמשת הרומנים הללו אין דמות כל-שהיא, הנטועה באתוס של תרבות לדינו או תרבות מזרחית. במר מאני אף לא אחת מהדמויות מתוארת בהקשר של תרבות לדינו, והפרטים השונים קשורים לנושא הכיליון יותר מאשר להקשר אתני. גם ברומן מסע אל תום האלף – הדמויות המזרחיות גולות מעולמן המקורי, למעט קטעי אקספוזיציה. בשתי היצירות משכיל יהושע להפוך את החיסרון ליתרון:

במר מאני מושג אפקט סוגסטיבי יוצא-דופן על ידי הפערים הרבים שמשתקפים במונדיאלוגים; במסע אל תום האלף יוצרות ההזרות אפקט מלאכותי, המפקיע את היצירה מסבירות ראיסטית, וממקד את הדברים בניגוד בין צפון לדרום.

מבוא

שנות השבעים והשמונים, אשר בהן הופיעו ספרי א"ב יהושע: ¹המאהב, ²גירושם מאוחרים, ³מולכו ומר מאני, ⁴היו גם שנות הפריצה של התודעה הרב-תרבותית, הקשורה להתפתחויות תאורטיות בארץ ובעולם, לשינויים דמוגרפיים ולשינויים פוליטיים. זו התקופה של פעילות "הפנתרים השחורים", עליית הליכוד לשלטון, פריחה של מנהיגות מזרחית בפריפריה ובמרכז – כאחת. זו גם התקופה של היווצרות התאוריה הפוסט-קולוניאלית, מאז פרסם אדוארד סעיד את חיבורו הקלאסי אוריינטליזם בשנת 1974.⁵

מילות-מפתח: עיצוב-דמות; מונדיאלוג; מימזיס; סאגה; ראליזם; הזרה; רומן היסטורי ראיסטי; אינטר-טקסטואליות; א"ב יהושע; מר מאני; המאהב; גירושם מאוחרים; מולכו; דמויות ספרדיות; דמויות מזרחיות; סיפורת אתנית.

1. א"ב יהושע, **המאהב**, ירושלים 1977.
2. א"ב יהושע, **גירושם מאוחרים**, תל-אביב 1982.
3. א"ב יהושע, **מולכו**, ירושלים 1987.
4. א"ב יהושע, **מר מאני**, תל-אביב 1990.
5. א' סעיד, **אוריינטליזם**, תל-אביב 2000.

יהושע החל לכתוב בסוף שנות החמישים – בהיותו נער. בתקופה זו עדיין לא חדרה לישראל פוליטיקת הזהויות, והאווירה בארץ עמדה בסימנו של מוניזם פוליטי ורוחני. לא רק המזרחיות טרם נכנסה לאופנה; גם כתיבה נשית או כתיבה דתית היו בכלל זה, אף כי תמיד התקיימו בשולי העשייה הספרותית. המשורר, יוסף-צבי רימון, המשוררת, זלדה מישקובסקי, והסופר יחיאל שמי – החלו לכתוב, לפני שהאווירה הפוסט-מודרנית הפלורליסטית נתנה לגיטימציה לסוגי-כתיבה, שאינם נגזרים מהזרמים המרכזיים של השירה ושל הסיפורת. בתקופה, אשר בה החל יהושע לכתוב, הרי כל מה שלא נכלל במרכז המטפורי של מפא"י ההיסטורית – נדחק הצדה ונתפס כשולי.

במסה הידועה *בחיפוש אחר הזמן הספרדי האבוד*⁶ – תיאר יהושע את דמותו של אביו ואת יחסו שלו להיבט ה"ספרדי" וה"מזרחי" של חייו.⁷ כילד וכנער הזדהה יהושע עם האתוס השולט, ויחסו למורשתו נָבַל בבושה ובהדחקה. בהשפעת אמו, ילידת-מרוקו, שהגיעה ארצה זמן רב לפני העלויות הגדולות של שנות החמישים, התנהג כ"אשכנזי" לכל דבר, ודיבר במבטא ישראלי מקובל.⁸ זיכרונותיו של יהושע משקפים את חתירתו להשתייך לזרם המרכזי ולחבורת-ה"המקובלים". התאורטיקן הפוסט-קולוניאליסטי, באבא הומי, מדבר על הפנמת סטראוטיפים דומיננטיים – כאחד הגורמים, המכוננים את הזהות.⁹ סבו של יהושע נהג להלך בתרבוש והיה יהודי שומר-מצוות, ואלה היו שתי צורות קיום, שהמציאות דאז הדירה מהחיים המרכזיים. יהושע מספר, כי גיבורי-ילדותו היו הלוחמים הישראלים בכובעי-הגר, שלדבריו, "לא היו מחוברים לסבי, שהלך עם גלימתו השחורה והתרבוש ברחובות ירושלים".¹⁰

השינוי בפרהסיה הספרותית התבטא, בין השאר, בלגיטימציה, שניתנה לזרם האדיר והגועש של יצירות, בעיקר – שיריות, העוסקות בעולמם של בני עדות המזרח. הרקע הזה אִפְּשֶׁר את "המהלך הספרדי" ביצירתו של יהושע.¹¹ הנושא הספרדי בסיפוריו, שנעדר לגמרי או נרמז בלבד – החל להתפתח בהדרגה, החל מהמאה ה-19 דרך גירוסים מאוחרים, והגיע לשיאו בשלושה רומנים עזי-מבע.

המהלך הזה נתן אותותיו גם בהתפתחותו הפואטית של יהושע.

במאמר זה אתמקד בתופעה מעניינת בתחום בניית הדמויות הספרדיות והמזרחיות ובדרכי עיצובן. עיקר הדיון ייוחד למר מאני ולמסע אל תום האלף,¹² ספרים, המעוגנים בתרבות יהודי ספרד והמזרח.

דמויות ללא אחיזה

עיון בדמויותיו הספרדיות או המזרחיות של יהושע – חושף תופעה מוזרה ומעניינת: בשונה

6. א"ב יהושע, הקיר וההר, תל-אביב 1989, עמ' 228-241.

7. ההיבט הספרדי אינו זהה להיבט המזרחי. עם זאת, שתי מורשות אלו נחשבו זרות לזרם הישראלי המרכזי, שגובש בידי אשכנזים. מושגים אלה המתייחסים למוצא – נתונים במאמר זה בגרשיים בהיקרותם הראשונה בטקסט.

8. יהושע (שם), עמ' 230-231.

9. ראו ב' הומי, "שאלת האחר", תיאוריה וביקורת, 5 (1994 [במקור: 1990]), עמ' 144-157.

10. יהושע (שם), עמ' 231.

11. ד' משעני, בכל העניין המזרחי יש איזה אבסורד, תל-אביב תשס"ו, עמ' 134.

12. א"ב יהושע, מסע אל תום האלף, תל-אביב תשנ"ז.

מסופרים כעגנון, כעוז, כלוז, כברטוב ואחרים, השואבים את דמויותיהם ממקור ראשון, המוכר להם היטב – דמויותיו הספרדיות או המזרחיות של יהושע הן בחלקן הגדול דמויות ללא אחיזה, נטולות סביבה אותנטית של מורשת ואתוס, ואופן קיומן לוקה מאוד בחסר.

דמויות בסיפורת פועלות כחלק מ'מיליה'; כמובן, משקלה של הסביבה עשוי להשתנות בהתאם לסוגה הספרותית ומוסכמות-הכתיבה של התקופה, אך אין קיום לדמות ללא סביבה תואמת, או מנוגדת, אשר בה היא חיה וביחס אליה היא מגיבה. כך גיבוריו של בלזק – על רקע פריס או הפרובינציה, ודמויותיו של עגנון בבוצ'ץ או במקומות אחרים בגולה ובארץ. הסביבה, גם ביצירה שאינה ראליסטית – מעניקה הרגשת מלאות ומהימנות, ואת התחושה, שלדמות יש אחיזה בעולם, ויש בה אמת-חיים.

חוקרים רבים נדרשו לדמות הספרדית ביצירות יהושע:

שלושה מחקרים גדולים יוחדו לה,¹³ והיא זכתה לפרשנויות רבות ומגוונות, ואף הפכה לסמן של מתחים אתניים גלויים וסמויים. נוכח כל זאת, מדהימה התלישות שלה ממרחב-חיים אמיתיים – תלישות, המושלכת גם על דרכי-עיצובה וגם על ההיבט הפרשני.

הבה נבדוק את אופני הקיום של הדמויות הספרדיות ואת קשריהן עם סביבתן:

בהמאהב, אשר בו החל המהלך הספרדי, מופיעות שתי דמויות ספרדיות, שאין להן זיקה ממשית לעולם ספרדי: גבריאל ארדיטי מופיע כאירופי דקדנטי; ודוצ'ה השורשית מרוחקת מהמיליה המקורי שלה, וקיומה ברומן הוא נסי, לאחר שהתעוררה מתרדמתה. המשך המהלך – בגידושים מאוחרים, אשר שם מדבר קלדרון על ספרדים בהשוואה לעדות אחרות, אך מלבד השם הספרדי וציון הספרדיות – אין ביטוי לספרדיות עצמה, ואפילו לא בדמותה של האם המשוגעת, שהיא נצר למשפחת אברבנאל.

מולכו מוקדש כולו לגיבור ספרדי 'היברידי', ששורשיו – בעולם ספרדי-ירושלמי, אך חייו התרבותיים בחיפה החילונית – רחוקים מכל ספרדיות. אלי שי קושר את מולכו לחוויות האניסות, ששורשיה בעבר הרחוק מאוד.¹⁴ מולכו גר בחיפה, שרבים בה ה"יקים" של פעם, והיא מייצגת חילוניות מובהקת. זיכרונות בית אביו מעוררים בו מורא,¹⁵ ואין לו חלק ונחלה בהווה הירושלמית-הספרדית של אמו הזקנה. אם יש ספרדיות במולכו, הרי היא תלושה ומסובכת, ובעיקר – מודחקת, וחיינו מעוגנים בעולמה האשכנזי של אשתו – גם לאחר מותה, והסביבה שלו בהווה היא הדומיננטית בחייו הנפשיים והרוחניים.

בסאגה **מר מאני** מעוצבת משפחה ספרדית החל מאמצע המאה התשע-עשרה ועד שנות השמונים של המאה העשרים. במסע אל תום האלף הפליג יהושע אל מרחקי תום האלף הראשון לספירה – תוך כדי קריצה ברורה לתום האלף השני. הדמויות ה"דרומיות" משתייכות לעולם-התרבות, הקשור למרחב-השליטה המוסלמית באירופה ובאפריקה.

בדיסרטציה, שכתבה דבורה רוט¹⁶ על תרבות הלדינו בסיפורת העברית – לא נכלל מר מאני,

13. א' בלבן, **מר מולכו: הכיוון הנגדי – עיון ברומנים מר מאני ומולכו מאת א. ב. יהושע**, תל-אביב 1992; משעני (לעיל הערה 11); א' שי, 'רבי-מדיות בדמותו של הגיבור הגבולי ב'מר מאני' וברומאנים של א. ב. יהושע', עבודת דוקטור, אוניברסיטת באר-שבע, 2003.

14. ראו שי (שם), עמ' 260-266.

15. משעני רואה ביחסו של מולכו אל בית אביו – ביטוי לאבל סמוי על הספרדיות. ראו משעני, (שם), תל-אביב תשס"ו, עמ' 163-166.

16. ד' רוט, 'העיצוב הספרותי של תרבות הלדינו', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2007.

ולא בכדי: במחקרה נפרשות יצירות, שבהן מהלכות דמויות חיות על רקע של עולם לדינו עשיר ותוסס. הדמויות קיימות בתוך סביבה על מאפייניה הרבים: תרבות-אוכל, מיני בגדים, מנהגים עממיים, הווי דתי. בדוגמאות שהיא מביאה מובאות דמויות אותנטיות, הפועלות בתוך סביבה אותנטית. כאמור, רוט לא כללה את א"ב יהושע בדיסרטציה שלה, אך כללה את אביו, החוקר והסופר, יעקב יהושע, שתיעד את אורח-החיים הספרדי. ואכן, ספריו של יהושע אינם נותנים ביטוי לדמויות ספרדיות, המהלכות בעולם ספרדי מובחן.

מר מאני נחשב ליצירה הספרדית המובהקת: הוא מתאר חמישה נציגי דורות במשפחה ספרדית. העלילה נפרשת "בכיוון הנגדי", כאשר כל פרק חדש מתאר שלב קדום יותר במשפחה מאני. גם ברומן זה, מהיפים והיומרניים שברומנים של יהושע¹⁷ – הדמויות נטולות-אחיזה במורשת ובאתוס.

הבה נבדוק את הדברים על פי התגלמותם בפרקי הספר:

היצירה נפתחת בשנות השמונים של המאה העשרים ומציגה מונודיאלוג¹⁸ בין הגר לאמה, שנושאו העיקרי – התרשמותה של הגר מהשופט, גבריאל מאני, שהגיעה אליו לביקור. היסוד הדומיננטי בפרק זה הוא הנטייה האובדנית של גבריאל, והגר אף מצילה אותו מהתאבדות. הוא אמנם מופיע כספרדי, ויש בביתו חפצים עתיקים למראה, המרמזים על עולם שהיה, ואולם, מוצאו אינו מתגלה – כתופעה חיה, הקשורה לעולם תרבותי מלא, ורק נרמז פה ושם, למשל, בהליכה לבית-הקברות הספרדי:

אבל כששאלתי אותו, זה האבא שלך? הוא צחק, מופתע מאוד, מה פתאום? אף לא רואה איזו מציבה ישנה היא זו, תסתכלי טוב, זה מהמאה התשע עשרה, זה כנראה הסבא של הסבא שלי... (עמ' 63).

ובהמשך:

והרב היה ממשיך לסלסל שם בהנאה את התפילה, ואני, אמא, עמדתי כך משועשעת בצד, מרותקת אל הספרים הישנים האלה... (עמ' 64).

בפרק השני אנו צוללים לעברה של המשפחה בכרתים: שם היא מתוארת דרך עיניו של המספר, אגון, חייל בצבא-הכיבוש הגרמני במלחמת-העולם השנייה. במהלך האירועים נפגש אגון עם בני-המשפחה, אך רק בשלב מאוחר יותר הוא מזהה אותם כיהודים על סמך פרט ביוגרפי של אבי המשפחה. המוצא הספרדי של המשפחה מופיע כעובדה ספרותית, שאין לה ביטוי ממשי באורחות-חיים. גם בפרק זה, כמו בקודמו – היסוד המכוון קשור לנושא הכיליון האישי:

וחשבתי אז בתמימותי, שהוא מגזים בכניעותו, כי עדיין לא ידעתי שהיה זה רק אופן להודיע על הסתלקות גמורה ומתן רשות למוות להתקרב אליו, מוות שסימן ראשון שלו אולי כבר היבהב בתוכו כנצנוץ עין הקטר מעיקול רחוק... (עמ' 113).

ובהמשך הפרק:

17. ראו י' בסר, 'א"ב יהושע: מר מאני – "מה אני בתוך הוויכוח הגדול?"', עיתון 77, 124-125 (1997), עמ' 26-28.
18. מונודיאלוג הוא דו-שיח, שבו מוצגים רק דברי אחד המשותחים, ואילו דבריו של בן-שיחו, הקרוי "הנאלם", ניתנים לניחוש על ידי פניותיו ותגובותיו של הראשון. מושג זה מופיע לראשונה בספר בכיוון הנגדי. ראו ע' עבאדי, 'חקר השיח במר מאני – ז'אנר דיאלוג המעלים פן מפניו', נ' בן דב (עורכת), בכיוון הנגדי: קובץ מחקרים על מר מאני של א"ב יהושע, תל-אביב 1995, עמ' 90-108.

לא, עכשיו אני מבין, את רוצה להמית אותי, בקרב התאבדות על גרמניה... כמו ששלחת למוות את אגון במלחמה הראשונה... (עמ' 141).

בפרק השלישי התקופה היא מלחמת-העולם הראשונה, ונציג המשפחה הוא יוסף מאני, יהודי הרפתקן, שהתחתן עם יהודייה מרוסיה ופועל בקרב הערבים. הסתבכותו בענייני ריגול כמעט מביאה להוצאתו להורג, ולבסוף מומר העונש בגלות לכרתים. חייו של יוסף מאני משתקפים בעיניו של קצין יהודי בריטי, המגולל את קורותיו של יוסף מאני ותוהה על טיבו. המוצא מופיע כפרט ביוגרפי, ולא כאתוס בר-קיום, ודמותו של יוסף מתקשרת לסבך הנפשי, הקושר את כל בני מאני למסכת של כמיהה לכיליון:

וזה יהודי קשה, שמסרב לסניגור, ומוכן להיתלות רק כדי שישא נאום פוליטי קשה... (עמ' 194).

ובהמשך הפרק:

אבל אני יודע, אדוני, והידיעה הזאת מזעזעת וצורבת את לבי, שיש כאן סיפור אחר, והוא רוצה להתנקם במישהו רחוק, וכל הפוליטיקה כמין אובססיה שקפצה עליו (עמ' 191).

בפרק הרביעי, דור אחד קודם, בסוף המאה התשע עשרה, משה מאני בולט בחיצוניותו ובמזגו על רקע הנציגים האשכנזים של הקונגרס הציוני. הוא רופא, המנהל בירושלים בית-יולדות בעל אופי מיוחד, וכאשר הוא חוזר לירושלים, מצטרפת אליו לינקה, ואחיה מצטרף אף הוא על מנת לשמור עליה. כמו בני מאני אחרים, גם הוא מחפש את כיליונו. בפרק – תיאורים רבים של הסביבה הירושלמית, אך אין ביטוי ממשי לאתוס של קהילה, השייכת לתרבות לדינו. בתיאור סביבתו יש פרטי-חיים, אך אלה מתקשרים בעיקר לבית-היולדות, ומעט מאוד – מעבר לכך. היסוד המכונן אינו שייך לספרדיות, המופיעה כעובדה אתנית בלבד:

אולי משום שנראה לי למן הרגע הראשון אנטי-תיזה גמורה לכל הסובבים שם, אותו ירושלמי עגלגל... נמס... בעל הרעמה... נאה סבר... רופא נשים מזרחי... (עמ' 221).

בפרק החמישי מופיע אברהם מאני, אבי המשפחה: הוא ספרדי בן אמצע המאה התשע-עשרה, שחי במחוזות שונים של האימפריה הטורקית. בנו, יוסף, התחתן עם האחיינית של אשת הרב הדיה, ומצא את מותו בדרך מחרדה. כמו בפרקים האחרים, צורת-הדיווח היא מונודיאלוגית, וללא תיאורים אפיים רחבים. מונודיאלוג זה שונה מקודמיו, כי כאן מר מאני עצמו הוא המספר – בשונה ממונודיאלוגים אחרים, שבהם דמות שאינה מהמשפחה מתרשמת מבן משפחת מאני. כאשר אברהם מתאר פרטי רקע שונים, כמו ביתו של הזוג הצעיר בירושלים, יש לדברים זיקה לנושא האישות יותר מאשר לאורח-החיים הקהילתי. כמו בפרקים הקודמים, הרי גם כאן נעדרות תמונות-חיים, הקשורות לאתוס יהודי ספרדי, אעפ"י שאתוס כזה היה קיים במלוא-פריחתו בתקופה המסופרת. משהו מהווי-חיים יהודי נרמז בתיאור האישה, העושה במלאכות-הבית:

אם כן, אני מוצא את בת האחות שלה אשת-חיל, אופה את הבצק ומבשלת, ותבשיליה טעימים ויציבים [...] מאחשי כוסה וקאלאבסה, ושקשוקה לפי היום... – ביום שישי החמין עם כל החמינאדוס... (עמ' 316).

אלי שי טוען, שרמזים לעולם הלדינו – מתגלמים בשירי הקנסיונרו והרומנסרו, המשולבים

ביצירה.¹⁹ לא די בכך על מנת ליצור תמונה אפית של עולם טוטלי. בפרק נעדרים תיאורי-רקע של רחובות, בגדים או מיני מזון, ויש לזכור, שהפרק מתנהל במספר מקומות, הנכללים בעולם הגאוגרפי של תרבות הלדינו. תיאור כללי של צליינים בירושלים מתקשר לפרשת הרצח הכפול יותר מאשר לאפיונה של העיר. הדמויות במר מאני כמו פועלות בחלל הריק, כאשר הרקע האמיתי שלהן, כדברי גבריאל צורן, אינו המרחב, אלא הזמן הארכיטיפלי על המסתורין שבו.²⁰

גם מסע אל תום האלף נחשב לחלק מהטרילוגיה הספרדית, המקיפה גם את מולכו ואת מר מאני. היצירה מתרחשת במאה העשירית, באירופה ובצפון-אפריקה, כמה מאות שנים לפני גירוש-ספרד. העימות ביצירה הוא בין יהודי מטנגייר לבין יהודייה מצרפת; בין תרבות, המושפעת מהעולם הערבי, לבין תרבות, הממוקמת בחיק העולם הנוצרי. המחבר בחר כז'אנר את הרומן התקופתי-ראליסטי,²¹ אם כי יש ביצירה פרטים, החורגים מראליזם כמשמעו, ואף מעוותים במכוון את העובדות ההיסטוריות. כל הדברים הללו כבר הוזכרו בביקורת,²² ולא התעכבתי עליהם אלא כדי להטעים את העובדה, שברומן זה מפורט, רב-השהיות ותיאורים אפיים – מתגלה אותה תכונה של נתק בין גיבור לסביבתו, ויצירת דמות של גיבור ללא מיליה תואם. ביצירה הזאת בולטים אמנם האפיונים המזרחיים בדמויות, אולם הגיבורים אינם נמצאים בעולמם הם, אלא באקספוזיציה, המתארת את נסיבות המסע. יש תיאור מפורט של האנייה ואביזריה, של זוג גמלים זעירים, של סחורות וחפצים. הדמויות נמצאות בעולם מוגבל וזמני, עולמה של האנייה, ואחר כך הן נאלצות להתעמת עם עולם זר ומוזר של אירופה נוצרית ושל קהילה אשכנזית מארחת וגם עוינת. על כל פנים, הדמויות אינן חיות במחוזותיהן האמיתיים. דמות ספרדית או מזרחית בתוך עולמה היא, בתוך אתוס עשיר ומפורט, בתוך עולם אפי רב-השהיות – אינה נמצא ביצירת יהושע.

אכן זו, תופעה מתמיהה, ובמיוחד – על רקע הדגש החזק, שניתן בביקורת למהלך המזרחי-ספרדי של הסופר, שגילה את שורשיו.

נראה, שהסיבה לכך קשורה בעיקר לאי-קיומה של הספרדיות. כבר בנעוריו של יהושע הייתה הספרדיות במצב של שקיעה, והסבא הדתי בתרבוש, שמתאר יהושע במסתו, כבר לא היה תופעה שכיחה וגם לא מקור לגאווה, כמתואר שם. הידע של יהושע על הספרדיות – בא מכלי שני ושלישי, דרך מפגש עם אנשים מבוגרים בבית-הכנסת או דרך המפגש עם כתיבי-אביו, המתארים עולם שהיה ואיננו. סופר יכול לכתוב על עולם שאינו מכיר רק אם הוא מרחיק עדותו, כפי שעשה יהושע במסע אל תוך האלף, אשר לקראת-כתיבתו התכוון רבות, וצבר מגוון של עובדות על חייהם של יהודים, נוצרים ומוסלמים בימי-הביניים. אך, כאמור, במולכו ובמר מאני

19. ראו שי (לעיל הערה 13).

20. על-פי ג' צורן, 'זמן כמרחב ומרחב בזמן – מבנה ומציאות במר מאני', ב' בן דב (עורכת), בכיוון הנגדי: קובץ מחקרים על מר מאני של א"ב יהושע, תל-אביב 1995, עמ' 69-70.

21. קיימות דעות שונות על אודות ה'אנר של היצירה. עליזה מיוחס-ג'ינאו מוצאת הלימה בין הידוע מהמחקר על התקופה לבין המתואר ברומן. לפי גישתה, ניתן לראות את הרומן כהיסטורי. ראו ע' מיוחס-ג'ינאו, 'הפייטן וההיסטוריון ב'מסע אל תום האלף' מאת א"ב יהושע', ז' שמיר וא' דורון (עורכות), מסות על תום האלף, תל-אביב 1999, עמ' 50-59. יסיף, לעומת זאת, רואה ברומן סיפור-מסע גאוגרפי, הכתוב כרומן מודרני, המעצב את המתח בין העבר להווה. ראו ע' יסיף, 'מסע אל תום האלף – בימים ההם בזמן הזה', ז' שמיר וא' דורון (עורכות), מסות על תום האלף, תל-אביב 1999, עמ' 60-67. לעומת זאת, יצחקי גורס, שהסיפור האמיתי מסווה את עצמו כסיפור היסטורי-ראליסטי. ראו י' יצחקי, 'אחדות בתוך ריבוי', ז' שמיר וא' דורון (עורכות), מסות על תום האלף, תל-אביב 1999, עמ' 157-165.

22. ראו הערה קודמת.

הספרדיות קלושה, כפי שאכן הייתה בחווייתו של יהושע. הדמות הספרדית של יהושע היא רק סימון מילולי ללא כיסוי אפי, דמות, שקיומה החלקי ללא סביבה מטונימית – מעיד על המציאות שמחוץ לטקסט.²³ היפתחותו של מולכו אל הספרדיות לאחר מות אשתו היא מינורית בלבד ובעלת-אופי נוסטלגי, כיוון שהספרדיות המקורית אינה קיימת, אלא בזיכרונותיהם של הזקנים. בשונה מעגנון – יהושע אינו מנסה לשחזר את העולם האבוד, כי אין לו בסיס לשחזור כזה. תרבות לדינו אינה באה לידי ביטוי ברומנים הספרדיים של יהושע.

בעיית הדמות כמקור לדרכי עיצוב

החֲסָרִים התוכניים שבדמויות הספרדיות – משפיעים במידה רבה על טכניקת הכתיבה. במר מאני נבחרה טכניקת כתיבה מונודיאלוגית, שיש בה עניין רב, אבל היא נועדה בין השאר להסתיר את החֲסָרִים שבדמות. העברת המוקד למונולוגים שנושאת הדמות – מסתירה את הרפיפות שבדמות עצמה. במסגרת המונודיאלוגים – רק אחד מבני מאני, אברהם מאני, מדבר על עצמו במונולוג האחרון, בעוד בני-המשפחה האחרים מתוארים באמצעות דמויות, המתרשמות מהם ומספרות עליהם. ההתרשמויות הללו כמו מייתרות את הצורך בתיאורים אפיים רחבים וברקע משכנע, אך התוצאה היא דמות חלקית, הנטולה זהות ברורה. ספק, אם המבקרים הרבים, שהעלו על נס, ובצדק, את יפי הטכניקה המונודיאלוגית ואת האנלוגיות שבין המונולוגים השונים – הבחינו בפונקציית ההסתרה שלה.

הכתיבה המונולוגית משייכת, לכאורה, את הרומן לסוגה הדרמטית יותר מאשר לסוגה האפית, אולם בסוגה דרמטית אמיתית מתבטאים יסודות חוץ-טקסטואליים – כתפאורה בימתית וכהוראות-במה, שמתממשות באופן פיזי ומשמשות תחליף לתיאורים האפיים החסרים. באפיקה המובהקת יש לנו תיאורי-רקע עשירים. מר מאני הוא מעין יצור-כלאיים ספרותי: חסרה לו השלמות של יצירה אפית, והוא אף אינו טקסט דרמטי מובהק. אמנם, גם בפגמיו, רומן זה עדיין סוגסטיבי, עמוק ועוצר-נשימה, אך הנושא הספרדי מעוצב בו רק ברמזים, ועומק-הזמן מחפה על חֲסָרִים בתחום העיצוב המרחבי. ואכן, בסרט, שנעשה בעקבות היצירה, הושלמו חלק מהחֲסָרִים הללו.

חוסר-האחיזה של הדמויות במציאות הממשית – יוצר אפקט של מסתורין. המסתורין הזה הוא תוצאת הפער שבין הקיום המדומיין של הדמות לבין המידע החלקי על אודותיה והעדר סביבה מטונימית. הדמות – כמו מרחפת בחלל רגשי, ואינה משתלבת בעולם ממשי. מה באמת קרה ליוסף מאני: האם נרצח על ידי ערבים או על ידי אביו? מדוע התאבד משה מאני: האם בגלל אהבה שנקטעה, או בשל המטען הגנטי הגורלי? הדברים אינם חד-משמעיים.

אירוע עתיק השפיע על כל בני-מאני, אירוע, שטיבו המסתורי מאפשר פרשנויות רבות. אברהם מאני הוא היחיד היודע, אך גם בדבריו – רבה ההסתרה. כל בני-מאני הם מוזרים ובעלי-נטייה להרס עצמי, וכולם, פרט לאברהם מאני, מנותקים מהפשר העמוק של מעשיהם החריגים. המחבר העניק לכל דמות את ממד-העומק, הקשור לחידתיות העלומה שבה. פרטים קטנים, העולים מדברי-הדמויות המתבוננות בבני-מאני, טווים את המארג, הפועל על דמיון הקורא,

23. ראו ח' הרציג, הקול האומר: אני, תל-אביב 1998, עמ' 246.

ויוצרים דמויות חידתיות ומעניינות. יהושע כתב על דמויות בלתי-מוכרות לו עצמו, ולכן לא היה מסוגל להתמודד עמן בכלים הספרותיים, שהשתמש בהם ביצירות קודמות שלו. לכן הוא הסתפק בתיאור חלקי של הדמויות מפי אנשים, המתרשמים מזרותם וממסתוריותם, ומאפיינים אותם בעזרת פרטים שונים של חיצוניות והתנהגות, אך בלי לרדת לחידת מעשיהם. המסתורין נמשך אפוא כשרשרת מגנטית מן הסופר התוהה – אל העדים התוהים, ואל הקוראים, המנסים לגשר על הפערים, כאשר אפילו המונולוג האחרון, והראשון בזמן, של אברהם מאני, אינו פותר את החידה אלא באופן חלקי בלבד. המסתורין הזה יוצר אפקט רב-עוצמה של הפעלת הדמיון, והתוצאה היא ספר סוגסטיבי ומרגש.

שונים הדברים ברומן *מסע אל תום האלף*. כאן הרשה לעצמו יהושע פירוט אפי רב. פירוט זה נתאפשר רק משום שיהושע הרחיק עדותו – בדמיונו עולם מלפני אלף שנה. אולם גם בספר ססגוני וראליסטי זה – בולטים היבטים של הזרה ואבסורד, שאינם מאפשרים לנו לקרוא את הרומן כפשוטו. מכאן אולי פנייתו של יהושע אל הרמיזה האינטרטקסטואלית, המפוזרת לרוב במרחבי הרומן, ומעניקה לו אופי של מודעות פוסט-מודרנית. גם ברומן כמו-ראליסטי זה נראים מרחבי-הקיום הרגשי הרבה יותר ממשיים ממרכיבי-הסיפור העלילתי. חלק מהאירועים, כמו המשפט המאולתר ביקב,²⁴ נראים מופרכים מבחינת-המציאות, ששלטה באותה עת. בפתיחה לרומן מציין הסופר את אי-היכולת של האדם המודרני לחזור באמת אל עומק העבר. הסופר, היודע, שהדמויות זרות לו מבחינות רבות – בוחר בטכניקת-כתיבה, המדגישה את אופיו המלאכותי של התיאור האפי. לכאורה, הטכניקה מימטית, אך במימוזיס אמיתי ניתנת לקורא תחושה של עולם אמיתי. ברומן זה קשה להימלט מתחושת המלאכותיות.

שתי היצירות כאחת – מזמינות פרשנות אידאית. דומה, שהפגמים במימוזיס יצרו פערים תובעי-השלמה, וזימנו פירושים אידאיים ואלגוריים. למרות "הנושא הספרדי" הידוע בציבור – נוטים רוב המבקרים להתייחס לדמויות הספרדיות – כמשקפות הווה אידאית מופשטת:

כך – הלל ויס, הרואה בנושא המזרחי רק מעטה חיצוני לנושא שבממד העומק.²⁵ כך – גם יצחקי, המכחיש את הנושא הספרדי גם *במולכו* וגם *במר מאני*.²⁶ הכחשה מסוג אחר נמצא אצל אירית אהרני, המתייחסת אמנם ליסודות מזרחיים צורניים ברומן, אך רואה בהם הסחה צבעונית.²⁷ דומה לתפיסה זו גישתה של דורית זילברמן, שאף היא כופרת במרכזיות הנושא המזרחי.²⁸ גישה אידאית נמצא גם אצל יורם בק²⁹ ואצל חנה הרציג.³⁰

24. יהושע (לעיל הערה 12) עמ' 143-126.

25. ראו ה' ויס, 'עורו המזרחים (והמתנחלים)', *נקודה*, 112 (תשמ"ז), עמ' 20-19, 44.

26. ידידיה יצחקי טוען, שחולשתו של מולכו אינה קשורה לספרדיותו ואינה שונה במהותה משוליותם של גיבורים אחרים, שאינם שייכים לזרם המרכזי של החיים בישראל – כמו, למשל, גיבורי אפלפלד. ראו י' יצחקי, 'מעט יושר אינטלקטואלי בבקשה', *עיתון*, 77, 146 (1992), עמ' 11-10.

27. הנושא האמיתי, לפי אהרני, הוא הקנאות האידאולוגית, הגורמת לסיכון חייהם ואושרם של בני-אדם. ראו מסתה: א' אהרני, 'מסע אל תום האלף או מעשיות אלף לילה ולילה', *מאזניים*, עג, 1 (1998), עמ' 45-47.

28. לפי זילברמן, הנושא האמיתי הוא מיניות הגבר מנקודת-מבט של גברים, ולכן שייך רומן זה לקטגוריה של 'רומן גברים' על משקל 'רומן נשים'. ראו ד' זילברמן, 'דוח יהושע - על מיניות הגבר', *מאזניים*, עא, 7 (1997), עמ' 7-4.

29. יורם בק רואה במר מאני יצירה על עוצמת הממד ההיסטורי בחיי-היחיד ועל הרצון להיות "אדם נטו" – ללא עול התודעה ההיסטורית. הוא אינו בטוח, שהרומן אכן אומר דבר כלשהו על הספרדיות. ראו י' בק, 'משא ההיסטוריה', *נתיב*, ג, 6 (1990), עמ' 68-70.

30. חנה הרציג רואה במר מאני יצירה, העוסקת בבעיית הזהות, ובבני מאני – תמצית הספרדיות בדרך של הקצנה פרודית. ראו הרציג (לעיל הערה 23), עמ' 253-235.

דמויותיו של יהושע אמנם אינן מעוצבות בשלמות אפית, אולם עצמתן הסיפורית נובעת מדרכי-העקיפין שבחר המחבר, ואשר מתאימות למגבלות שנוצרו, כאשר כתב על הבלתי-מוכר לו מחויותיו, ורק על מה שהגיע אליו ממקור שני או שלישי: מאביו וזיכרונותיו ומאנשים קשישים שהכיר. העברת המוקד למרחבי-הנפש במר מאני באמצעות המונודיאלוגים והאנלוגיות ביניהם; השילוב של ראיזם והזרות יחד עם רמיזות ספרותיות במסע אל תום האלף – מהווים אמצעים עוקפים, שתרמו לעיצוב דמויות עמוקות, מרתקות ובלתי-נשכחות. המגבלה הספרותית הולידה הישג ייחודי באפיון הדמות הספרדית. הפגמים בכינון הדמות ועולמה במר מאני – אפשרו לו להשיג הישגים יוצאי-דופן מבחינת האפקט הסוגסטיבי של הדמות, אפקט, שמקורו – בפערים הרבים ובהתרשמות הרגשית של הדמות המשוחחת. לעומת זאת, במסע אל תום האלף נוצרה מסכת פוסט-מודרנית של הזרות על רקע ראלי, והנתק בין הדמות ועולמה כמתואר לעיל – ממקד את תשומת-הלב אל הקרע שבין מזרח למערב.

מר מאני ומסע אל תום האלף הם רומנים שונים באופיים, אך בשניהם הגיע המחבר לאפקט מיוחד – כתוצאה מהצורך להתגבר על בעיית המרחק שבינו לבין דמויות פרי-דמיונו, שמקורן אינו בעולמו הממשי. ברומנים האחרים, שבהם מופיעות דמויות ספרדיות (המאהב, גירושים מאחרים, מולכו) – לא נדרש המחבר להתגבר על פערים כגון אלו, ולכן עיצוב הדמויות הספרדיות אינו שונה מהותית מדרכי העיצוב של הדמויות האחרות ברומנים אלו.

'תורה לשמה' – להלכה ולמעשה

שאלת 'תורה לשמה' והשלכותיה על עיצוב דרכי לימוד הגמרא והחינוך בישיבות בדורות האחרונים

תקציר

במאמר זה נבקש להוכיח את קיומו של קשר בין מטרות-הלימוד לבין מאפייניו הפדגוגיים השונים. במהלך הדברים נבקש להתחקות על היחס בין תפיסות הגותיות שונות בדבר מהותה ותכליתה של מצוות תלמוד תורה – לבין דרכי הלימוד והחינוך שבפועל.

הדיון מבקש להתבונן בשתי סוגיות מעשיות:

א. דרכי הלימוד:

בתחום זה נכללים חומרי-הלמידה, שיטות-הניתוח, מטרותיו המוצהרות של הלימוד ותחומים נוספים, הנוגעים לתחום 'תכנית-הלימודים' בישיבה.

ב. דרכי החינוך:

בתחום זה נדון ביחס אל התלמיד ואל עולמו הפנימי, בתפיסת המשמעת במהלך לימוד התורה ובמידת ההתחשבות של המחנך בנטייתו האישיות של תלמידיו.

על אף ההקשר העכשווי, שנכתב בו המאמר, אין המאמר עוסק בשיטות-לימוד, המתחדשות בימינו אלה בכיוונים שונים ומגוונים, אלא הוא מבקש לבחון את היחס בין הצהרת התכלית לבין הביצוע בפועל של שיטות-לימוד 'קלאסיות', שנהגו במרוצת-הדורות, ומתוך כך להעניק חומר למחשבה למורה העכשווי.

מילות מפתח: לימוד-תורה; תורה לשמה; דרכי הוראת תושב"ע; שיטות-לימוד; דרכי-הוראה; בריסק; וולוז'ין; חסידות; ר' חיים מוולוז'ין; ר' חיים סולובייצ'יק; האדמו"ר מפאסצ'נה; האדמו"ר מסוכטשוב; הרב עובדיה יוסף.

1. גישות ב'תורה לשמה'

ברבים ממאמרי חז"ל מופיע המונח 'תורה לשמה', המציין את האופן הראוי, אשר בו יש לעסוק בתלמוד-תורה.¹

ממאמרים אלו עולה, כי ישנם שני אופנים לקיום מצוות תלמוד תורה: אופן ראוי וחיוני, המכונה 'לשמה', ואופן שלילי, המכונה 'שלא לשמה'. ברם, הגדרת המושגים עצמם איננה ברורה כל-צורכה מתוך האמור.

מהו אותו תלמוד-תורה אידאלי? באיזה אופן יש ללמוד – כדי להיחשב לומד 'לשמה'?²

שאלות פרשניות אלו מובילות את הפרשן לדיון ערכי בדבר מהותה העקרונית של מצוות תלמוד תורה, ומחייבות הגדרות ברורות בתחומים אלו, כאשר הגדרות אלו קשורות לתכליתו של לימוד-התורה.

מבחינת ההיבט הפדגוגי³ ניתן לחלק את השיטות השונות בדבר מהותו של לימוד-תורה לשמה – למספר גישות:

א. תכלית חיצונית לאדם:

בקבוצה זו ייכללו הגישות, הבוחנות את טיב הלימוד על-פי השפעתו בעולמות מופשטים, שאינם תלויים בלומד עצמו. כך תיכלל כאן הגישה המיסטית, הרואה בלימוד תיקון של ההווה, וכן – הגישה השכלית-כללית, הרואה בלימוד – העשרה והרחבה של מאגר הידע התורני.

1. אבות ו, א; תענית ז, א.

2. בחלק ממאמרי חז"ל ניתן למצוא הגדרה שלילית, כלומר: מה נחשב 'שלא לשמה'. וכפי שמופיע בספרי עקב פסקה מא: 'לאהבה את ה' אלוקים: שמה תאמר הריני לומד תורה, בשביל שאקרא חכם, בשביל שאשב בישיבה, בשביל שאאריך ימים לעולם הבא...'. ובסמוך למאמר זה: ר' אליעזר ב"ר צדוק אומר: עשה דברים לשם פעולתך, ודבר דברים לשמן'. אולם, צמידות מאמרים אלו איננה מוכיחה בהכרח על קשר פרשני ביניהם.

3. נחום לאם בספרו **תורה לשמה: במשנת רבי חיים מוולוז'ין ובמחשבת הדור** (ירושלים תשל"ב, עמ' 133 והלאה) מונה שלש גישות פרשניות למושג תורה לשמה:

הגישה השכלית: גישה, הרואה את מהות לימוד התורה – בהשגות השכליות הנרכשות בו. את הביטוי 'תורה לשמה', ניתן להחליף לפי שיטה זו בביטוי 'לשם ידיעת התורה'.

הגישה הרליגיוזית: גישה זו רואה את מהות הלימוד כדבקות בנותן-התורה. הביטוי 'לשמה' מתפרש כאן כ'לשם שמים' 'לשם ה' וכדומה.

הגישה השימושית: גישה זו רואה את מהות לימוד התורה – כתנאי, המאפשר את שמירת-המצוות המעשיות. הביטוי 'תורה לשמה' מתפרש כך: 'לימוד תורה לשם קיומה'.

ברם, חלוקה זו איננה מועילה לנידון כאן, מכיוון שהדיון בפירוש המושג 'לשמה' מכיל בקרבו עיסוק הן בתחום המטרות, והן בתחום טוהר המוטיבציה. כך, בחלק מהמקרים – הוגה, שנתפס אצל לאם כנוקט אחת הגישות שלעיל, שייך לגישה זו במובן הפרשני בלבד, שכן לדידו המושג 'תורה לשמה' עוסק בתחום המוטיבציה, אך בשאלות המטרות ייתכן, שאותו הוגה ינקוט גישה אחרת, ללא הזכרת המושג 'לשמה'. כך נראה, למשל, משיטת הרמב"ם, המדגיש ב'יד החזקה' את חשיבות-הלימוד מאהבה, אך איננו עוסק בהגדרת המטרה, כי אם בטוהר המוטיבציה של הלומד. וראו אצל לאם, עמ' 148-152.

כמו-כן, ייתכן, כי מספר הוגים, הנכללים בגישה אחת בחלוקתו של לאם, ויוגדרו אצלו כ'תת-גישות', יהיו שייכים לאותה גישה במובן הפרשני בלבד, ואילו ביחס לשאלת התכלית יהיו ביניהם פערים משמעותיים ביותר.

תופעה זו בולטת בדבריו בגישה הרליגיוזית (עמ' 152-153): כאשר מנתח לאם את היחס בין הגישה הקבלית, הרואה בלימוד – מעשה מיסטי בתיקון-העולם, לבין הגישה החסידית, המציבה את מוקד-הלימוד בלומד עצמו ובחוויותיו. שתי גישות אלו נכללות בגישה ה'דתית', אך מבחינה פדגוגית ייתכנו הבדלים רבים בין שתי גישות אלו, באשר הגישה הקבלית תיצור תכנית-לימודים, שמטרתה תיקון-עולם ותגזור את תוכני-הלימוד על פי הבחינות הטעונות תיקון, ואילו הגישה החסידית תיצור תכנית, שמטרתה – רוממות נפש הלומד, ותגזור תוכני-לימוד, ההולמים מטרה זו. וראו להלן.

ב. תכלית פנימית לאדם:

בקבוצה זו ייכללו הגישות, הבוחנות את טיב הלימוד על-פי פעולתו בעולמו של האדם. כך תיכלל כאן הגישה החווייתית בלימוד, וכן – הגישה השכלית-אישית, אשר לפיה ייעוד הלימוד הוא לימוד קניית ידע של הפרט.

ג. תכלית שימושית:

גישה זו רואה את התלמוד – כמכשיר לחיי-המעשה.

להלן נציג את הגישות השונות באמצעות הדגמתן במקורות אחדים, כאשר דגש חזק יושם בהגדרות של תכלית-הלימוד. כן ננסה להגדיר לפי הגישות הנדונות את המדד, שעל פיו תיבחן תכנית-לימודים, שתממש את מטרת הלימוד הנדונה.

א. תכלית חיצונית לאדם

'תיקון העולם' – תורת הסוד

בעלי הסוד והקבלה נטו לראות בתלמוד התורה – מעשה, הפועל בעולמות עליונים, אשר תכליתו 'תיקון-עולם' במובן המיסטי והטרנסצנדנטי.

הזוהר רואה את מטרת לימוד התורה ואת הגדרת המושג 'לשמה' – כחלק ממכלול תיקון-העולם המיסטי, שביסודו החזרת-השכינה וקירוב-הגאולה.

כך נאמר בזהר:

אלין דאיתמר בהון אדם כי ימות באהל דודאי בהון אתקיימא שכינתא ועתיד קב"ה לאחייא לון בה כמה דאוקמוה כל המקיים את התורה מעוני – סופו לקיימה כו'. ...

ודא שכינתא דבגינה איתמר באלין דמשתדלין בה לשמה ורבים מישיני (= מִישְׁנֵי) אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם. [דניאל יב 2], ואלין דלא משתדלין בה לשמה יהון לחרפות ולדראון עולם [שם].

[תרגום (חופשי): אלו שנאמר בהם: 'אדם כי ימות באהל', שוודאי בהם תקום השכינה ועתיד הקב"ה להחיות אותם בה, כמו שהעמידוה: כל המקיים את התורה מעוני – סופו לקיימה מעושר.

וזו השכינה, שעליה נאמר באלו שמשתדלים בה לשמה – 'ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם' (דניאל יב), ואותם שלא משתדלים בה לשמה יהיו לחרפות ולדראון עולם].⁴

תפיסה זו אף מהווה אחת מן המטרות המוצהרות של הלימוד במשנת ר' חיים מוולוז'ין:

ולזאת עיקר חיותם ואורם וקיומם של העולמות כולם על נכון, הוא רק כשאנחנו עוסקים בה כראוי, כי קודשא בריך הוא ואוריתא וישראל כולא חד...

והאמת בלתי שום ספק כלל שאם היה העולם כולו מקצה עד קצהו פנוי חס וחלילה אף רגע אחד ממש מהעסק והתבוננות שלנו בתורה, כרגע היו נחרבים כל העולמות, עליונים ותחתונים, והיו לאפס ולתוהו חס ושלוש.⁵

4. זוהר חדש – תיקונים, כרך ב, סג, ב. הסבר העניין כולו – ראו אצל לאם (לעיל הערה 3), עמ' 152-153 ובהערות 63-65 שם.

5. ראו חיים בן יצחק, מוולוז'ין, 'יראת ה' לחיים', מהדורת יששכר דב רובין, בני ברק תשמ"ט, שער ד, פרק יא, עמ' רכה-רכז.

במשנת ר' חיים – תפקידו של לימוד-התורה הוא להחזיק ולקיים את העולם. לפיכך ההגדרה 'למען התורה', אשר בה פותח ר' חיים את הדיון 'בשער התורה' (שער ד) שבספרו אינה אלא 'למען קיום התורה'. ומכיוון שעל-פי תורת הסוד קיום-התורה הכרחי לקיום-העולם, הרי שללימוד-התורה יש משמעות עליונה לעצם קיומו של העולם.

לפי תפיסה זו, יש לבחון את לימוד-התורה על-פי פעולתו על העולם, ולאור קריטריון זה יש לגזור את דרכיו של הלימוד עצמו, מבחינת תוכני-הלימוד, דרכי-הלימוד, ואולי – אף מצד זמני-הלימוד.⁶

'לשם חקר התורה'

גישה זו רואה את תכליתו של הלימוד כפעולה 'למען טובת האובייקטיבית של הגוף המיסטי הקרוי תורה',⁷ כפי שניסח היטב הגר"ד סולובייצ'יק:

כיבוש תכנים ואידאות חדשים היא תכלית הלימוד. הוא (הלומד, ע.ב.) צריך לצקת את חידושו בדפוסים משלו ולהטביע עליהם את חותם מחשבתו.⁸

תפקידו של לומד-התורה הוא לממש את המפגש המחודש בין התורה לבין נפשו ושכלו האישיים, ובכך לתרום את הפן הייחודי והאישי שלו לעולם התורה המתחדש והמתרחב. התורה, שתרומה מפגשים מגוונים ככל שניתן עם מספר לומדים מרובי, תפרה ותרבה ותתעצם מאד.⁹

לפי גישה זו, יש לבחון את הלימוד על-פי מידת תרומתו להגדלת-התורה ולהאדרתה, ובכך לממש את הפעולה 'למענה' באופן מלא. על כן, הנוקטים גישה זו יבקשו לגזור את תכניות-הלימודים על-פי צרכי תחום-הידע הקרוי 'תורה' ולבקש להדגיש תחומים, שלימודם מועיל יותר ומרחיב יותר את הידע התורני הגלובלי. ייתכן, שבעלי גישה זו יעסקו דווקא בתחומים תורניים, שנותרו מוזנחים במשך השנים – כדוגמת סדרי קדשים וטהרות.

ב. תכלית עצמית פנימית לאדם

חוויה דתית

בתחומי גישה זו נכללים מקורות והוגים, הרואים בתלמוד-התורה מטרה במסגרת העולם הדתי של האדם – כחלק מעבודת-ה' שלו. גישה זו תופסת את לימוד-התורה – כמעשה, הפועל בתחום שבין אדם למקום, כחלק ממערכת-המצוות, שניתן להגדירן כ'פולחניות'.

6. ראו: **יראת ה' לחיים** (לעיל הערה 5), שער ד, פרק כה: 'אבל אם היה ח"ו העולם פנוי לגמרי אפילו רגע אחד ממש מעסק והתבוננות עם סגולה בתורה הקדושה, תכף כרגע היו כל העולמות נחרבים ונבטלים מציאות לגמרי ח"ו'. גישה זו תחייב עיסוק בתורה בכל הזמנים כולם, ואולי דווקא בזמנים, אשר בהם רוב העולם נמנע מלימוד. וראו אצל ש' שטמפר, **הישיבה הליטאית בהתהוותה**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 92, בעניין המשמרות, שנהגו בישיבת וולוז'ין במשך כל שעות היממה. וראו להלן.

7. ראו לאם (לעיל הערה 3), עמ' 172.

8. ראו י"ד סולובייצ'יק, **דברי הגות והערכה**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 83.

9. גישה דומה מופיעה אף בכתבי הרב קוק: 'ענין תורה לשמה - לשם התורה. כי מציאות החכמה הוא רצון השי"ת שתהיה בפועל... והנה כל הלומד תורה הוא מוציא מהכתב אל הפועל את מציאות חכמתה מצד נפשו ובודאי אינו דומה האור המתחדש מצד חיבור התורה לנפש זו לאור הנולד מהתחברותה לנפש אחרת, ואם כן הוא מגדיל התורה ממש בלימודו... ומכל שכן לחדש בתורה שהוא ודאי הגדלת התורה ממש באור כפול' (א"י קוק, **אורות התורה**, ירושלים תשמ"ה, פרק ב, א).

לפי זה, מטרת הלימוד זהה למטרתן של התפילה ושל עבודת-הקרבנות, הנוגעות לקשר שבין אדם למקום באופנים שונים. וכפי האמור בספרי: 'וכשם שעבודת מזבח קרויה עבודה – כך תלמוד קרוי עבודה'.¹⁰

תפיסה זו היא תפיסתה של החסידות הקלסית,¹¹ כפי שבאה לידי ביטוי בדברי המגיד ממזריטש: יחשוב האדם כשלומד כי הקב"ה צמצם עצמו בד' אמות של הלכה וא"כ הלא הוא שורה כאן במקום שהוא לומד, ולכן ראוי לעשותו בשמחה ביראה ובאהבה.¹²

היות והאדם הלומד נפגש בלימודו עם הקב"ה, כביכול, ולימוד-התורה משרה את השכינה על הלומד ועל עולמו הפנימי, הרי ממילא, יש לו ללומד ליתן דעתו על כך, ולכוון את ליבו לחוות את חווית הדבקות באופן מלא בזמן הלימוד. תפיסה זו אף הביאה לתביעה שלא להסיח את הדעת מן הדבקות בזמן הלימוד – בניגוד לנטייה הטבעית לשקוע בעמקות בלימוד,¹³ כפי שמוכח ע"י המובאות להלן מתוך צוואת הריב"ש (=הבעש"ט):

בעת הלימוד כשמדבר צריך שלא לחשוב מחשבה אחרת (אלא) רק דביקות הבורא ית'. ובעת הלימוד צריך לחשוב מחשבות הלימוד, ומכאן זה דבוק באלוהות כראוי.¹⁴

וכשלומד צריך לנוח מעט בכל שעה כדי לדבק עצמו בו יתברך, ואעפ"כ צריך ללמוד. אעפ"י שבעת הלימוד אי אפשר לדבק את עצמו בו יתברך, מ"מ צריך ללמוד (משום) שהתורה מצחצחת נשמתו, והיא עץ-חיים למחזיקים בה, ואם לא ילמוד, בָּטָל דביקותו. ויחשוב שכמו בעת השינה אינו יכול להיות דבוק, וכן כשנופלין המוחין שלו, כן לא יהיה בעת שעת הלימוד גרוע מהם. רק מ"מ צריך לישב עצמו בכל שעה ורגע בדביקות הבורא יתברך.¹⁵

הנוקטים גישה זו יבקשו לעצב תכנית לימודים, המכילה תכנים לימודיים, שאכן גורמים לרגשי התעלות ודבקות אצל הלומד, ואף ישתמשו במתודיקה, המובילה לחוויה זו.¹⁶

'לשם ידיעת התורה': דבקות מתוך ידיעת התורה

אחת מהגדרות ה'לשמה', המופיעות אצל בעל התניא, קושרת את מהות הלימוד עם העצמת הידע התורני האישי של הלומד:

10. **ספרי על ספר דברים**, מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, פיסקה מא', 'ולעבדו'. וכן בסיפור המובא בגמרא (ברכות ה, ב): 'רבי אלעזר חלש. על לגביה רבי יוחנן. חזא דהוה קא גני בבית אפל, גלייה לדרעיה ונפל נהורא. חזייה דהוה קא בכי רבי אלעזר. אמר ליה: אמאי קא בכית? אי משום תורה דלא אפשר – שנינו: אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשמים!'. כדי לישב את דעתו של ר"א מצטט ר' יוחנן משנה, העוסקת במובהק בדיני הקרבנות (מנחות י, א), תחום מובהק בין אדם למקום. תפיסה זו מניחה, כי העיקר בלימוד הוא הרצון וכוונת-הלב, כפי שזהו העיקר בתחום הפולחני של עבודת-ה' שבמקדש ובתפילה.

11. ראו לאם (לעיל הערה 3), עמ' 157.

12. ד"ב בן אברהם, **אור האמת**, ז'טומיר תרס"א, עמ' 28.

13. לאם (שם), עמ' 155, הערה 80.

14. **'צוואת הריב"ש'** (=ר' ישראל בעל שם טוב), אות ל. ראו עוד שם, אות קיא: 'וכי אפשר להדבק בו יתברך? ותירץ הקצק במידותיו, פירוש במלבושיו, באותיות, פ"י כי זה אפשר תמיד להיות במחשבתו לחשוב באותיות התורה, והתורה היא לבושו יתברך.

15. צוואת הריב"ש כט, ל.

ניכר עוד, כי כנגד גישה זו יוצא ר' חיים מוולוז'ין בפתח-דבריו בשער ד: עניין עסק התורה לשמה האמת הברור כי לשמה אין פרושו דבקות כמו שסוברים עתה רוב העולם. (**יראת ה' לחיים**) (לעיל הערה 5), שער ד, פרק ב, עמ' רט).

16. לכן העדיפה החסידות את הלימוד "בדברים שיבוא לו יראת שמים על ידם, כמו ספרי מוסר או שולחן ערוך לדעת הדינים על בוריי". עיינו י"י בן צבי הירש מפולנאה, **תולדות יעקב יוסף**, ירושלים תשמ"ה, פרשת בשלח.

לשמה היינו כדי לקשר את נפשו לה' על ידי השגת התורה איש כפי שכלו.¹⁷

גישה זו מופיעה אף במשנת ר' חיים בגוונים שונים :

לפי שעיקר הלימוד לא (=איננו) לעסוק רק בדביקות כי אם להשיג על ידי התורה והמצוות והדינים ולידע כל דבר ודבר שעל בוריו כלליו ופרטיו וכו'... כדי להבין ולהוסיף לקח ופולפל...

כי גם בעסקו בגפ"ת ועיונו בהם ובכל הפלפולים הכל הוא נדבק בקב"ה כי הכל מסיני – קב"ה ואורייתא חד הוא והדבוק בתורתו דבוק בו ית"ש.¹⁸

לפי דרך זו, יש לעצב את תכנית-הלימודים ואת דרכי-הלימוד באופן שיאפשרו רכישת ידע באיכות ובכמות על הצד הטוב והיעיל ביותר. מבחנו של הלמדן בדרך זו הוא רוחב ידיעותיו התורניות והיקפן בגמר תהליך הלמידה.

תכלית שימושית

גישה זו רואה את לימוד-התורה כהכנה הכרחית לשמירת-המצוות באופן מלא. ללא לימוד תורה באופן מעמיק – לא ניתן לשמור את המצוות כראוי, שכן פרטי-הדינים והגדרותיהם השונים טעונים עמל ויגיעה רבים. אמנם, לפי גישה זו לימוד-התורה איננו מהווה תכלית בפני עצמה, כי אם כלי להשגת התכלית המעשית הנכספת. אשר על כן, את הביטוי 'תורה לשמה' – יש לבאר לפי גישה זו כ'תורה לשם קיומה' – עצמה. לפי דרך זו, יש להפריד את המונח 'לימוד' מהצמד 'תורה לשמה', באשר תיבת 'לשמה' מתייחסת אל התורה כשלעצמה, ולא אל מעשה הלימוד בפני עצמו, כלומר, תכלית לימוד התורה איננה הלימוד עצמו, כי אם התורה, שהיא ספר חוקים ומשפטים מעשיים. ממילא, הלימוד המלא הוא לימוד, המשרת מטרה זו, שהיא ביצוע ומימוש של חוקי-התורה.¹⁹

ספר חסידים²⁰ עוסק בתיאור אופן לימוד התורה הראוי, ובין היתר כותב כך :

אם חשב אדם ללמוד לשמה כיצד יחשוב בלבו כשילמוד : כל מה שאלמוד – אקיים.²¹

הדובר המרכזי של גישה זו מבין חכמי ימינו הוא הרב עובדיה יוסף. במספר מקומות בכתביו ההלכתיים הוא דן בשאלת דרכי הלימוד ומטרתן, אשר, לדידו, עניינן – פסיקת-ההלכה והתמודדות עם בעיות המציאות והאקטואליה :

ומכללן של דברים יש ללמוד כי חובה קדושה מצד גדולי ישראל וראשי הישיבות ד' בכל אתר ואתר, להדריך את לומדי הישיבות, בהדרכה מתאימה והשגחה יתרה על סדר לימודיהם, ולכלכל דבריהם במשפט ולחנכם בנתיבות ההוראה, ובארחות העיון הישר, להבין ולהורות, לשעה ולדורות. שעל זה אמרו (קידושין מ:): 'גדול

17. ליקוטי אמרים, פרק ה. משנתו של בעל התניא שונה ממשנתה הקלסית של החסידות, מכיוון שלטעמו מושגת הדבקות באמצעות ההשגה השכלית, ולא באמצעות החוויה הלימודית. בגישה זו מתקרב הוא במקצת לחלקים במשנתו של ר' חיים מוולוז'ין, כפי שנראה להלן. וראו אצל לאם (לעיל הערה 3), עמ' 156-157.

18. רוח החיים, עמ' י, פרק א, משנה א. יש להעיר, כי אין זו הבחינה המלאה של לימוד 'לשמה' אצל ר' חיים, שהצגנו חלקים אחרים שלה לעיל, וראו לאם (שם), עמ' 171-172.

19. על מקורות והוגים, הנוקטים גישה זו – ראו לאם (שם), עמ' 145.

20. ספר חסידים, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשי"ז, עמ' שסא, סימן תתקמד.

21. ביחס למשנתו של ר"י החסיד – ראו א' קניאל, 'רבי יהודה החסיד - קווים לדמותו ולתורתו החברתית', שנה בשנה (תשס"א), עמ' 225-313, וכן לאם (שם), עמ' 145, הע' 12.

תלמוד שמביא לידי מעשה' ולעסוק בהלכות הנדרשות מידי כל רב בישראל.

ומה מאד יש להצטער בראותינו כמה מבחירי בחורי ישראל המבלים כל זמנם רק בפלפולים של הבל, מבלי להבחין אם יכוננו דבריהם על-פי ההלכה והסברה הישרה, וחבל מאד על כשרונותיהם המזהירים, שהיה אפשר לנצלם לידיעת וליבון הלכות ובעיות אקטואליות, ותחת זאת משקיעים את כל מרצם בפלפולי סרק, המקנים חֲדָת נפש בת חלוף, ועליהם יאות להמליץ, 'עוזבים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה (שבת י)', ולאיש אשר לו קרוב לוודאי כי גם כשיצטרך לפסוק דין וְטָה דרך כרמים ללכת באורחות עקלקלות.²²

הרב עובדיה מניח כאן יסודות ברורים לתכנית-לימודים מעשית, הן בקביעת מטרתו של הלימוד, 'שמביא לידי מעשה', והן בקביעת תוכני-הלימוד 'ההלכות הנדרשות מידי כל רב בישראלי, וידיעת וליבון הלכות ובעיות אקטואליות'.²³

תפיסתו השימושית את תלמוד התורה – מובהקת עד כדי כך שהוא מטיח ביקורת חמורה בלימוד הישיבתי השכלתני כ'פלפולי-סרק'.

לפי דרך זו, יש לייחד את הלימוד לתחומים, הקשורים לחיי-המעשה ולפסיקת-הלכה, ולהשתמש בשיטות-לימוד המועילות לכך.

2. יישומים

תכנית-הלימודים בישיבות

במהלך יותר מאלף שנות ישיבה נהגו שיטות-לימוד רבות ומגוונות, וכמות החומר בנושאים אלו רבה ביותר. לאחרונה ריכוז וסיכום חומר זה פרופ' מרדכי ברויאר ז"ל²⁴ בשלושה פרקים רחבים ביותר.

בשל קוצר-היריעה – אבקש לבחור מתוך מגוון השיטות ודרכי הלימוד שלושה מודלים עקרוניים של בתי-מדרש. מודלים אלו ישמשו להדגמת הקשר בין תפיסת תכלית לימוד התורה לבין הביצוע שבפועל בתוך בתי-המדרש.

במסגרת זו ישנה עדיפות לבתי-מדרש, אשר פעלו במוצהר לאור תפיסת-עולם עקרונית של מהות הלימוד, באופן שהקשר בין תפיסה זו לדרכי הלימוד יהיה ניכר וברור.²⁵

אנו נבקש להעריך את השיטות השונות בדבר חומרי הלמידה, ולנסות לשייכן לפי תפיסת התכלית המנחה אותן.

22. ראו ע' יוסף, **שאלות ותשובות יביע אומר**, ירושלים תשמ"ו, חלק א', או"ח סימן א, אות ו.

23. ראו עוד אצל ב' לאו, **ממין עד מרח**, תל-אביב תשס"ה, עמ' 201.

24. מ' ברויאר, **אוהלי תורה: הישיבה תבניתה ותולדותיה**, ירושלים תשס"ד, עמ' 83-231.

25. היחס בין מטרת הלימוד לבין חומרי הלמידה – מתמצה בדברי המגיד מפולוצק, ר' פנחס ב"ר יהודה, מתלמידי הגר"א: 'ועתה בני ותלמידי אם כוננת לימודך הוא רק כדי לקיים מצות למוד כמי שמקיים מצות לולב, אז באמת כל הסדרים וכל הלימודים שווים לפניך... אך אם כוננת לימודך על מנת לעשות לידע הדין והמעשה, התנהג כאשר הורתיך (=הוריתך) וזה סדרך... בתחילה תלמוד מסכת ברכות ואח"כ סדר מועד כולו וסדר נזיקין ואח"כ המסכתות הנוהגים בזמן הזה מסדר נשים הנצרכים למעשה ולהוראה...' (**ראש הגבעה**, וילנה תק"פ). וראו אצל ברויאר (שם), עמ' 506, פסקה לא.

'תורה לשמה' – להלכה ולמעשה – שאלת 'תורה לשמה' והשלכותיה על עיצוב דרכי לימוד הגמרא והחינוך בישיבות בדורות האחרונים בתנועות הלמדניות השונות, ומתוך בחינה של שני נושאים אלו – נוכל לצייר קווי-יסוד של תכניות-הלימודים השונות.

ישיבת-וולוז'ין וממשיכות-דרכה²⁶

חומרי הלימוד

ר' חיים מוולוז'ין, אבי הישיבות הליטאיות, קובע את סדר העדפתו ביחס לחומרי-הלימוד: 'ולא זו היא הדרך הישרה שחננו ה' בינה לדלות ממעמקי דברי הש"ס, אשר כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש – הכל נכלל בדבריהם הקדושים. וצדיקים ילכו ביושר דרכם, להיות עיקר הוראתם מן הש"ס. ולימוד הש"ע הוא להיות להם למזכרת לזכור הדינים, כי היא הסולת בשיטות הש"ס'.²⁷

ר"ח מעמיד בראש סולם העדיפות את לימוד התלמוד הבבלי, באשר הוא היסוד והשורש לכל ספרות התושב"ע. בישיבת וולוז'ין נהגו ללמוד את כל הש"ס מתחילתו ועד סופו במסגרת השיעור הרשמי; עם זאת, בחרו הבחורים ללמוד בעיון על-פי רצונם האישי.²⁸ תפיסה זו רואה ערך בלימוד התלמוד כולו כמות-שהוא – ללא העדפה של נושאים על-פי מפתח תועלת כלשהו. ואם בחרו בישיבה להעדיף תחומים אחדים על פני תחומים אחרים, נבע הדבר מצרכים טכניים, ולא מתוך תפיסה מהותנית.²⁹

דרכי הלימוד

בעניין זה נדון בשתי שיטות-לימוד, המהוות את השלד הבסיסי ללימוד-התורה בישיבות הליטאיות:

ראשית, נבחן את דרכו הלימודית של הגר"א והמשכה בישיבת וולוז'ין בדרכם של ר' חיים מוולוז'ין והנצי"ב. לאחר מכן נבחן את דרכו של ר' חיים מברסק, אבי שיטת הניתוח המתקדמת, שכבשה את הלימוד הישיבתי במאה השנים האחרונות.

המשותף לשתי דרכים אלו הוא העיסוק **בכל** תחומי התושב"ע, ללא הבחנה בין נושאים שונים, אולם, אופן הניתוח וצורת החשיבה שונה בתכלית, כפי שמתחייב מהגדרתם השונה את תכלית הלימוד.

משנת הגר"א: 'לשם תיקון העולם'

את דרך לימודו של הגר"א מתאר הגרש"י זווין:

התרחקות מפלפולים מסובכים מצד אחד ומכיווצים וצימוקים של 'כלומרים' ו'דוקים'. מצד שני, לימוד יסודי בהיקף, ברוחב ובעומק. היקף כל המקורות והסוגיות השייכות לענין, רוחב

26. על ישיבת וולוז'ין – פרט, ועל הישיבה הליטאית בכלל – ראו שטמפר (לעיל הערה 6).

27. הקדמה לביאור הגר"א. ראו ש"ק מירסקי, 'ישיבת וולוז'ין', ש"ק מירסקי (עורך), **מוסדות תורה באירופה בבנינים ובחורבנם**, ניו יורק תשט"ז, עמ' 81-1.

28. ברויאר (לעיל הערה 24), עמ' 89.

29. כך נהגו להתמקד במסכתות מסוימות בלימודי ה'עיון' בשל 'סגוליותה' של פרשה תלמודית לשמש בסיס לניתוח שיטות ומושגים' (ברויאר (שם)).

'תורה לשמה' – להלכה ולמעשה – שאלת 'תורה לשמה' והשלכותיה על עיצוב דרכי לימוד הגמרא והחינוך בישיבות בדורות האחרונים

הסוגיא עצמה לכל נתיבותיה ושבייליה המתפשטים ומסתעפים ועומק חודר להבנת הפשט לפי כל שיטותיה-ראשונייה של הסוגיא.³⁰

וכן:

לא הקושיה והתירוץ הם הקובעים ולא פלפולים מחודדים הם הדרך. ההבנה הישרה של הסוגיא היא המטרה, והחיפוש אחר האמת, לא אחרי החריפות, היא השאיפה.

על-פי דברים אלו ניתן לאפיין את דרך לימודו של הגר"א במספר נקודות:

א. בירור שיטות והסברן.

ב. התייחסות לנושא כולל כאל חטיבה עצמאית.

ג. שימת דגש בהסברים 'פשוטים' והתרחקות מ'פלפולים'.³¹

מדברים אלו ניכר, כי השאיפה הלימודית אצל הגר"א ותלמידיו היא הבנה בסיסית של המקורות הנלמדים – מתוך רצון לתור אחר האמת הטקסטואלית של מקורות התושב"ע. גישה זו מתרחקת במוצהר מן הרצון ליצירה ולחדשנות בלימוד, ומבקשת להסביר ולהבין את הקיים והמצוי בטקסט כשלעצמו. דבר זה משתקף אף בכך שהגר"א הרבה להגיה ולתקן את נוסח התלמוד.³²

לפנינו אפוא גישה, הרואה חשיבות בלימוד התורה כולה ללא הבחנה בין נושאים השונים, כאשר מגמתה הנה פרשנית-טקסטואלית. כפי שמבואר בדברים הבאים:

בישיבות ליטא התעמקו בלמוד 'על אתר', בעיון ובניתוח שכלי על-פי חוקי ה'גאון'. טרם רצו להבין דבר מתוך דבר, התאמצו להבין את הדבר עצמו. ויותר ממה שרצו לחדש – עמלו לרכוש את הקיים, לרדת לסוף דעתם של חכמי התלמוד, 'לתפוס' את מחשבתם ולכוון את כוונתם, כדברי רבי אלחנן ווסרמן, הר"מ דבאראנווויץ:

יואין אנו יכולים "לעשות" תורה, די לנו אם נבין את התורה...³³

דרך זו מהווה מימוש של התפיסה, הרואה את תכלית לימוד התורה במעשה הלימוד הבסיסי עצמו, ולא במסקנותיו ובתוצאותיו. כך מגמת הלימוד הנה פרשנית וצמודת-טקסט ביותר, כאשר אלמנט היצירה והחידוש איננו מרכזי. לימוד באופן זה מהווה מימוש של תפיסתו של ר' חיים מוולוז'ין, המדגיש את צד המעשה בלימודו – כמעשה, המקיים את העולמות, וממילא ממעיט בחשיבות החידוש ופיתוח החשיבה התאורטית.

30. ש"י זיוון, **אישים ושיטות**², תל-אביב תשי"ז, עמ' 195.

31. ביחס לשיטת הפלפולים – ראו אצל ברויאר (לעיל הערה 24), עמ' 194-231.

32. ברויאר (שם), עמ' 207.

33. ה' זיידמן, 'ישיבת חכמי לובלין', ש"ק מירסקי (עורך), **מוסדות תורה באירופה בבנינים ובחורבנם**, ניו יורק תשט"ז, עמ' 393-414.

שיטת בריסק: ³⁴ 'לשם חקר התורה'

את חידושו של ר' חיים מבריסק בלימוד מציג נכדו, הגר"ד סולובייצ'יק, בדברים הבאים:

כיצא בזה במקצועות האיסור והיתר. בני-תורה היו נוהגים 'ביטול' בעוסקים בהוראה. רק המתכשרים לרבנות עסקו במקצוע זה. מי נחש כי יבוא יום, ועניינים אלה ישתחררו מכבלי העובדות, הסברי חוץ וסברות בעלי-בתיות וייעשו דברי הגות מופשטים ומושגים מסודרים, המצטרפים לשיטה אחידה בעלת רציפות ועקיבות. פתאום נעלמו מהלכות בשר וחלב – הכפות והקדירות, הבצלים והצנון; מהלכות תערובת – המים הרותחים והשמן שנפל לתוך היין והעכבר שנפל לתוך השמן; מהלכות מליחה – הדם והשמונית, המלח והשפוד. ענייני איסור והיתר הוסטו מן המשק הביתי ונעתקו לספרה אחרת של הלכה אידיאלית שהכול בה מתגלגל בתכנים מחשבתיים. הכל נהפך למציאות הלכית, והכל נקלט לתוך מערכת מושגים מופשטת... שוב חידש ר"ח דפוסי מחשבה והבעה מקוריים, כדי שִׁפְנוּת ההגדרה והניסוח העצמיים לא תפגם.³⁵

ר' חיים חידש את היכולת להתבונן על ההלכה במבט אובייקטיבי מופשט, הרואה את כל דיני התורה כישויות משפטיות בעלות קיום בעולם המושגים האידאלי.

מגמת-הלימוד בשיטת בריסק היא תיאור וניתוח של הנושא ההלכתי המופשט, באשר המקורות השונים מהווים מסגרת בלבד לתוכן זה.³⁶ על כן, הדגש המרכזי הושם בהבנה השכלית המופשטת – על חשבון הניתוח הטקסטואלי המדוקדק. ר' חיים מבריסק ביקש להפוך את כל התורה כולה לאידאות משפטיות מופשטות אשר יש לנתח בעולם האידאות על-פי כלים, המתאימים לניתוח מעין זה. מגמה זו באה לידי ביטוי מובהק בכך שר' חיים כתב את חידושו דווקא סביב היד החזקה לרמב"ם, ולא סביב התלמוד, באשר ספר זה, המסודר על-פי נושאים, מהווה בסיס אידאלי לעיסוק נושאי בגופי-התורה. באופן דומה אף מעידים על ר' חיים שהיה קורא בשיעוריו את דף הגמרא במרוצה כקורא את 'אשרי',³⁷ שכן ניתוח טקסטואלי של הגמרא איננו עיקר הלימוד לשיטתו.³⁸

היות ומגמת הלימוד הנה נושאת-מופשטת, שאיננה חותרת להבנה מדעית בטקסט, הרי שהיסוד היצירתי בלימוד מודגש ביותר, שהרי מטרת הלומד היא לתרום את תרומתו האישית

34. יש ליתן את הדעת להבדלים וניואנסים שונים, המבחינים בין נושאי השונים של גישה זו, אולם לצורך הדיון נוכל להתייחס לבית-בריסק כמקשה אחת, היות שרוב הדומה על השונה. ניתוח הניואנסים השונים – ראו אצל א' קרומבין, 'מר' חיים מבריסק והגר"ד סולובייצ'יק ועד "שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין" – על גלגוליה של מסורת לימוד, **נטועים**, ט (תשס"ב), עמ' 94-51.

35. ראו סולובייצ'יק (לעיל הערה 8), עמ' 80.

36. מגמה זו מתוארת בבהירות בדברי הרב ליכטנשטיין: 'חיבורו של ר' חיים עלול להוליך אותנו שולל בהקשר זה. לכאורה, נקודת המוצא של כל קטע היא קושיה 'מקומית', סתירה בת חלוף בין דברי הרמב"ם לסוגיית התלמוד, או בין שני מקומות שונים בחיבורו. אמנם, לאמיתו של דבר, המוקד הבסיסי של תורת בריסק נטוע דווקא בבעיות היסוד, בשיתין, בשאלות הבסיסיות ביותר: הכרת התופעה ההלכתית, ניתוחה, ניסוחה והגדרתה, מיונה וסיווגה. כל אלה, בתוך עולם רצוף קטגוריות משפטיות והלכתיות מופשטות'. ראו א' ליכטנשטיין, 'כך היא דרכה של תורת הרב – לדרך לימודו של הגר"ד סולובייצ'יק', **עלון שבות בוגרים**, ב (תשנ"ד), עמ' 108.

37. שטמפר (לעיל הערה 6), עמוד 110.

38. 'הרב ליכטנשטיין עצמו, בסוקר את "הגישה הקונספטואלית ללימוד תורה", מדגיש את הזיקה לנושא מסוים, על חשבון הזיקה לטקסט ספציפי. כאן הכוונה לארגון סדר הלימוד, מקורותיו ואופיו: כך, למשל, הלומד מביא מקורות מכל רחבי הספרות התלמודית, הנחוצים לבירור הנושא הנדון. אך ההתמקדות במערכת המושגית באה גם על חשבון הדקדוק בטקסט. הרב ליכטנשטיין עצמו עומד על הנטייה הבריסקאית להתעלם מן הטקסט ול'לשעבד' אותו לדיון המשפטי-מושגי. הוא אף מעיר, ש"תפישת זו אינה בלתי פרובלמטית", ועומד על הצורך ביתר מודעות לתחום זה, אך עיון בשיעוריו יוכיח, שהוא עצמו נוקט דרך זו, וממעט לעסוק בדיוקים טקסטואליים. במאמר, המוקדש לגישה המושגית ללימוד תלמוד, מושה הרב ליכטנשטיין את העדפת הִסְבָּכָה על פני פשט הטקסט בגישה הבריסקאית – לפרשנותו של הרמב"ם להיגדים האנתרופומורפיים במקרא, ולדרשות הפסוקים של האמוראים, ראו אצל ח' נבון, 'תלמוד תורה בהגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין', **אקדמות**, יז (תשס"ו), עמ' 169-153.

לאותה תורה מופשטת.³⁹

מסקנות אלו הולמות את הגישה, הרואה בלימוד – לימוד 'לשם חקר ופיתוח התורה', האופיינית לבית בריסק ומנוסחת בתמציתיות בדברי הגרי"ד סולובייצ'יק: 'כיבוש תכנים ואידאות חדשים היא תכלית הלימוד'.⁴⁰

הישיבות החסידיות

כפי שראינו לעיל, יש לחלק את הגישות החסידיות ללימוד התורה לשתי גישות מרכזיות: גישתו של הבעש"ט ותלמידיו, הרואה בלימוד חלק מחוויותיו הדתיות של האדם, וגישתם של חסידי חב"ד ופשיסחא, הרואים את הלימוד כדבקות בה' באמצעות השכל. מסתבר, כי יש לבחון בנפרד את דרכי-הלימוד של כל אחת מהגישות הללו – הן ביחס לחומרי הלמידה, והן ביחס לדרכי החשיבה והניתוח.

יש לציין, כי בנושאים אלו ישנו חוסר משמעותי בידעיות ובעדויות, שכן כותבי תולדות החסידות לא הרבו לעסוק ביחס ללימוד התורה העיוני, אלא בצדדים אחרים של התנועה. מעובדה זו כשלעצמה אפשר – במידה מסוימת – לציין את מקומו הזניח יחסית של ה'לימוד' בחוגים אלו, באשר מרכז-הכובד הרוחני הועתק אל מחוזות אחרים.

לפיכך, האמור להלן מבוסס על מקורות מועטים – תוך ניסיון להסיק מסקנות כוללניות, הרחבות מעט יותר מהאמור במקורות עצמם.

הלימוד כחוויה דתית: הבעש"ט ותלמידיו

הבעש"ט קובע, כי הלימוד עצמו הנו חלק מחוויות הדבקות של האדם, בדומה לשאר עבודת ה' שבלב:

יחשוב האדם כשלומד כי הקב"ה צמצם עצמו בד' אמות של הלכה, וא"כ הלא הוא שורה כאן במקום שהוא לומד, ולכן ראוי לעשותו בשמחה, ביראה ובאהבה.⁴¹

חומרי-הלימוד

במסגרת התקפותיו של ר' חיים מוולוז'ין על תפיסת הדבקות החסידית את לימוד-התורה, הוא מעלה כלפיהם מספר טענות טקסטואליות, כפי שראינו לעיל, אולם, טענתו החשובה לענייננו של ר' חיים היא טענת-השלילה האחרונה, הקשורה בנושא תכנית הלימודים באופן מובהק:

שהרי כמה הלכות מרובות יש בש"ס שְׁפָּעָה אשר האדם עוסק בהם הוא צריך לעיין ולהעמיק

39. כפי שמתואר לימודו של הרב ליכטנשטיין: 'חכמי המסורה הוא קובע, "אינם רק משמרים, או אפילו מגלים; הם - במידה משמעותית - יוצרים". הלומד אינו מתאמץ לחשוף את רצון האל המוחלט, אלא לפרש את דברו בכלים אנושיים. [...]

הלימוד הישיבתי אינו מתמקד בחכמים עצמם, אלא בתורתם; אינו מנסה לשחזר את עמדתם האישית, אלא ללמוד את דברי התורה שניסחו, מתוך מגמה יצירתית. גם אם הרמב"ם לא התכוון לכל הפירושים, שכתב עליו ר' חיים מבריסק, חידושו של ר' חיים היו גלומים בתוך משנה תורה' (ראו נבון (לעיל הערה 38)).

40. ראו סולובייצ'יק (לעיל הערה 8), עמ' 83.

41. ראו ד"ב בן אברהם (לעיל הערה 12), עמ' 28.

מחשבתו ושכלו בענייני הגשמיות שבהם כגון קניין ופתחי נידה שהן-הן גופי הלכות, או המשא ומתן בש"ס וכללי דיני מיגו של רמאות שהיה יכול הרמאי לטעון, וכמעט בלתי אפשרי שהיא (=שתהא) אצלו אז גם הדבקות בשלמות כראוי.⁴²

ר' חיים טוען לחוסר-התאמה בין תפיסת-העולם החסידית לבין חומרי-הלמידה עצמם. העיון באופיים ובעניינם של חומרי-הלמידה מגלה, כי לא ניתן כלל לקיים את תכלית הלימוד החסידית – תוך עיסוק בחומרי-הלמידה המרכזיים שבתלמוד, שֶׁכֵּן כיצד ניתן לחוות דבקות אלוֹקית בזמן העיסוק בצדדים האפלים של המציאות ובהלכותיה?

נראה, כי שיקולים אלו היו מוכרים היטב לגדולי-החסידות, ואף הנחו אותם בבחירת חומרי לימוד, ההולמים את גישתם, כפי שמתאר אלפסי את חידושה של החסידות בלימוד-תורה:

עצם הלימוד חשוב, אך העיקר בו היא הנשמה, "לא לשמה כי אם לשמו". הלימוד הוא זה המביא לידי מעשה. לכן מצוה הבעש"ט: "והעיקר לא לשכח הדברים". לכן העדיפה החסידות את הלימוד 'בדברים שיבוא (=שתבוא) לו יראת שמים על ידם, כמו ספרי מוסר או שלחן ערוך לדעת הדינים על בריין'.⁴³

נראה, כי נוכל ליישם אמירה זו אף ביחס לסוגיות ומסכתות תלמודיות: למדנים, השואפים לשלב את לימוד התלמוד בחוויית-הדבקות, ינטו לבחור סוגיות ונושאים, המרוממים את נפש האדם – תוך ניסיון להימנע מאותם תחומים, המתוארים על-ידי ר"ח מוולוז'ין כמונעי הדבקות.⁴⁴

דרכי-הלימוד

כיוון שמטרת לימוד התורה היא לזכות לדבקות אלוֹקית, ישנו צורך להקפיד על כך שהלימוד לא יהפוך למניעה ולהסחה ממטרה זו.⁴⁵ ניתן לשער, כי לנטייה זו יש השפעה משמעותית ביותר ביחס לדרכי-הלימוד והניתוח הרצויות: ניתוח שכלתני מעמיק ופלפלני – עלול לגרום ללומד לשקוע ראשו ורובו בנושא הנלמד ולהזניח לשעה את הדבקות שבמחשבה וברגש. ממילא, ייתכן, שיבקש הלומד להיעזר בשיטות-לימוד, שמחירן הדבקותי נמוך יותר: לימוד מקורות על-פי פשוטם הבסיסי – 'בקיאות'; לימוד מוכוון הלכה למעשה – 'אליבא דהלכתא', וכדומה.

42. יראת ה' לחיים (לעיל הערה 5), עמ' ריא.

43. י' אלפסי, חסידות מדור לדור, ירושלים תשנ"ה, עמ' 24.

44. מובן, כי גדולי-החסידות עסקו בפועל בכל התורה כולה על כל רוחבה. אולם, יש לשער, כי לעיסוק בתחומים שונים היו תכליות שונות: כאשר מדובר ברצון ללמוד לשמה – נטו ללמוד תחומים, התורמים לחוויית-הדבקות, ואילו עיסוק בתחומים אחרים נבע, כנראה, מסיבות אחרות, כצורכי פסיקת הלכה, צורך בבקיאות בסיסית וכדומה.

45. לפעמים מתואר הלימוד כפעולה, הפוגמת בהכרח בדבקות, אך עם זאת הכרחית: 'כשלומד צריך לנוח מעט בכל שעה כדי לדבק עצמו בו יתברך, ואעפ"כ צריך ללמוד. אעפ"י שבעת הלימוד אי אפשר לדבק עצמו בו יתברך, מ"מ צריך ללמוד, שהתורה משום מצחצחת נשמתו והיא עץ חיים למחזיקים בה, ואם לא ילמוד קטל דביקותו. ויחשוב שכמו בעת השינה אינו יכול להיות דבוק, וכן כשנופלין המוחין שלו, כן לא יהיה בעת שעת הלימוד גרוע מהם. רק מ"מ צריך לישב עצמו בכל שעה ורגע בדביקות הבורא יתברך' (צוואת הריב"ש כט, ל). ועיינו הערה 14 לעיל.

חב"ד: דבקות שכלית בה'

כפי שראינו לעיל, ר' שניאור-זלמן מלאדי, מייסד חסידות חב"ד, נקט בגישה זו באופן מובהק. לשמה – היינו כדי לקשר את נפשו לה' על ידי השגת התורה, איש כפי שכלו.⁴⁶ תפיסה זו רואה חשיבות עילאית בלימוד שכלי מעמיק ובהבנה נכונה. לתפיסה זו יש השפעה הן על חומרי הלמידה הנבחרים, והן על שיטות הניתוח והלימוד.

חומרי-הלימוד

מכיוון שהאלוקות מתגלה בפרטי תורה שבעל-פה בתחומיה השונים, הרי יש ללמוד תחומים אלו על כל גוניהם והיקפם – בכל סוגי ספרות התושב"ע. תפיסה זו אינה מבכרת תחום אחד על משנהו, ואינה מוצאת לנכון ליצור סולם העדפות בתחומי-הלימוד השונים: הקב"ה מתגלה בכל התורה, וכל לימוד והבנה שלה – מוביל לדבקות השכל בקב"ה.⁴⁷

על-פי תפיסה זו, נראה, שאין לציין נושאים תלמודיים אחדים כעדיפים על נושאים אחרים.⁴⁸ כל מסכתות-הש"ס הן לבושו של הקב"ה, והוא מתגלה בכולן בצורה שווה. אולם, עם זאת, ייתכן, כי יש לקבוע מדרג מסוים של נושאי-הלימוד על-פי יכולותיו של התלמיד ועל-פי ידיעותיו הקודמות. הדבקות השכלית בה' צריכה להיבנות באופן מסודר, באופן שידיעותיו של התלמיד יירכשו באופן היעיל והנכון ביותר, וייצרו בשכלו תפיסה מבוססת של תורת-אמת.⁴⁹ כך אכן נראה מהנחיה לימודית זו: 'והפלפול של אמת יכול להיות דווקא כשידע תחילה את ההלכה לאמיתתה באופן מסודר ובדברים ברורים'.⁵⁰

דרכי-הלימוד

הדרכת תלמידי חב"ד בדרכי הלימוד הדגישה את ההבנה וההעמקה השכלית בכל דבר ודבר – תוך רכישתו באופן מסודר ומובנה, דבר דבור על אופניו.⁵¹

לצד ההבנה והלמידה הנכונה, הודגש ביותר הצורך בשימור הידע לאורך זמן – דבר, המבטיח את קיומה העתידי של הדבקות השכלית, כפי שעולה מתוך ההרחבה הרבה בנושא השינון והזיכרון בהלכות תלמוד תורה ב'שולחן ערוך הרב':

[...] כי מצוות התורה שוות לכל נפש מישראל ולא ניתנה תורת כל אחד ואחד בידו, שיהיה זה חייב במצווה זו וזה פטור ממנה לגמרי מחמת טבעו ותולדתו, אלא כל אחד חייב לזכור

46. ליקוטי אמרים, פרק ה.

47. הדרכת חב"ד בבחירת ספרי הלימוד מתוארת בדברים הבאים: לפי בעל ה'תניא' רבי שניאור זלמן זצ"ל, מייסדה של שיטת חב"ד: "האלוקות נתגלתה בפרטי תורה שבעל פה, בפועל ממש, בסוגיה, בדבר הלכה". לפי בעל ה'צמח צדק', רבי מנחם-מנדל שניאורסון זצ"ל, הדגש הוא ב"נגלה": תורה ותפילה, לימוד ש"ס, הרמב"ם, הלכה. דבר הלכה, שיעור בגמרא ופוסקים, זוהר ותניא – אחד הם. הם ניזונים אלה מאלה ומוארים אלה מאלה. אין מחיצה בין תפילה ללימוד, בין שכל להתעוררות, בין שיעור בשולחן ערוך של "הרב" ובין ניגונו של הרבי. חב"ד מהווה גשר בין הלומדות העמקנית-הגיונית לבין סערת הלב והתעלות הנפש (ראו זיידמן (לעיל הערה 33), עמ' 40).

48. מסקנות אלו הן השערות; לא מצאתי זאת במקורות מפורשים.

49. בכך שונה גישה זו מהגישה ה'ולוח'ינית', שכמעט אינה מתחשבת בצרכיו הלמדניים של הפרט, ומתמקדת בעיסוק המתמיד בתורה כולה.

50. זיידמן (שם), עמ' 342.

51. 'העיקר הוא לעיין ולהעמיק בכל דבר, וכל מימרא וכל סברא פרטית לא יחשוב אשר הבנתה השטחית זה כולה, כי אם יש בה עומק ועומק לעומק, ודרושה יגיעה גדולה, יגיעת הנפש ויגיעת-בשר ושכל ישר והתקשרות טובה, ועל כולם שירצה את האמת דווקא.

[...] כשיגמור תוכן כל סוגיה ותהיה ברורה ומסודרת אצלו יעמיק דעתו בכללות נושא הסוגיה, ויברר וילבן הדבר בעיון שכלי ויראה אם כל הפרטים מתאימים המה... – ראו זיידמן (שם), עמ' 342.

דברי תורה בלבו כפי יכולתו והשגתו כח זכרוננו, אם מעט ואם הרבה
ד"ת...⁵²

זכירת דברי התורה מתוארת כאן כחובה ממש – כחלק ממצוות תלמוד-תורה.
מדברים אלו עולה, כי שיטת הלימוד הרצויה מכילה שני מרכיבים: א. הבנה שכלית מסודרת
ומעמיקה. ב. שינון וזכירה לטווח ארוך.
שני מרכיבים אלו הנם הגורמים, המאפשרים ללומד להגיע לתכלית הלימוד הנכספת 'לקשר את
נפשו לה' על ידי השגת התורה' (מדברי בעל התניא).

תכלית שימושית: עיון 'אליבא דהלכתא'

חומרי-הלימוד

כפי שראינו לעיל, המייצג המרכזי של גישה זו בימינו הוא הרב עובדיה יוסף. בתשובה נוספת
פורש הרב עובדיה את תכנית-הלימודים הראויה לפי דרכו:

ודעת לנבון נקל שתכלית הלימוד ועיקרו הוא בכדי לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, להלכה
ולמעשה. וכמו שאמרו חז"ל: תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה. ולכן עיקר הלימוד
צריך להיות בענייני אורח חיים ויורה דעה הנוהגים למעשה גם בזמן הזה, כדי שידע
לקיים המצות כהלכתן, וגם להמנע מלהכשל באיסורי תורה ואיסורים דרבנן.⁵³

ככל הנראה, תפיסה זו מאפיינת אף את בתי-המדרש בארצות-האסלאם בדורות קדומים, שראו
את הישיבה כמרכז להכשרת-רבנים ודיינים. באופן זה נקטו תכנית לימוד מדורגת:⁵⁴

בתחילה למדו תורה וסידור (סידור רס"ג), שזהו הידע הבסיסי וההכרחי לחיים היהודיים
ולהשתתפות פעילה בבית-הכנסת (קריאת-התורה ותפילה). בשלב הבא למדו את שאר המקרא
עם פירושים ואת הלכות הרי"ף אלפס, שזהו קורפוס ההשכלה היהודית הבסיסי. ולבסוף,
תלמידים, שנשארו במסגרת הלימודית, למדו תלמוד ומפרשיו – ידע, המאפשר ללומד לשמש
דיין ופוסק עצמאי. הגישה השימושית מבצבצת מתכנית זו במלוא עוצה.

דרכי-הלימוד

הדרכתו של הרב עובדיה יוסף בדרכי הלימוד היא נגזרת ברורה של תפיסתו את מטרת הלימוד:
הנה דרכי ההוראה ונתיבותיה, על-ידי ההיקש והגיון הברור לדמות מילתא למילתא, ולהבין
ולהשכיל אחרית דבר מראשיתו ועל-פי המידות שהתורה נדרשת בהן, וכללי הגמרא והפוסקים.
וגם כשיש מקום לחילוקים, הסברה הישרה מכרעת (את) הפסק על-פי דרכי העיון המקובלים
(יביע אומר לעיל).

כאשר מטרתו המוצהרת של הלומד היא הסקת-המסקנות ההלכתיות מתוך התלמוד, הרי עיקר
מעייניו נתונים להבנה פשוטה ומדויקת של המסקנות, העולות מן הדברים, אשר תשמש לו בסיס

52. שולחן ערוך, ניו-יורק תשמ"ז. הלכות ת"ת פרק ב סעיף ח, וכן – בכל הפרק.

53. יוסף (לעיל הערה 22), או"ח א סי א. על הנושא כולו – ראו בריאר (לעיל הערה 24), עמ' 83-97, ולעניין הגישה השימושית – עיינו
עמוד 83 שם ובהערה כז.

54. ש"ד גויטיין, סדרי החינוך בימי הגאונים ובימי הרמב"ם, ירושלים תשכ"ב, עמ' קמח-קמט.

'תורה לשמה' – להלכה ולמעשה – שאלת 'תורה לשמה' והשלכותיה על עיצוב דרכי לימוד הגמרא והחינוך בישיבות בדורות האחרונים

לדיון מפותח יותר בספרות הפוסקים.⁵⁵ לימוד כזה איננו מבקש הבנה או הסבר בנושאי-הלימוד, פרט למשמעותם המעשית המקובלת להלכה.⁵⁶

יחסי מחנך-חניך

לשאלת תכליתו ומטרתו של הלימוד ישנן נגזרות נוספות – נוסף על עיצוב תכניות הלימודים ודרכי-הלימוד שנידונו לעיל. אחת ההשלכות המשמעותיות ביותר על כך נוגעת לדמותו של התלמיד: היחס לעולמו הפנימי, נוקשות המסגרת הלימודית, הגדרת גבולות שונים במסגרת זו, וכדומה.

עניינים אלו מושפעים במידה רבה מהגדרות-היסוד של מטרות הלימוד ותכליתה, כפי שנראה להלן.

בפרק זה נבחן קשר זה באמצעות שתיים מהגישות שנידונו לעיל:

הגישה הראשונה, הרואה את מטרת הלימוד – **כחיצונית** לאדם, המיוצגת על-ידי תלמידי וולוז'ין, ובעיקר – במסורות בית בריסק, והגישה השנייה, הרואה את מטרת הלימוד – **כפנימית** לאדם, ומיוצגת על ידי מלמדים חסידיים. גישה זו תיבחן להלן לאור הנחותיו של האדמו"ר מפיאסצ'נה, בעל 'חובת התלמידים'.

בגישה השלישית – הגישה השימושית – לא נעסוק במסגרת זו, שכן, כמדומני, שבעניין זה אין אמירה מיוחדת לגישה זו בדיוק, ויכולה היא להצטרף לכל אחת מהגישות שלעיל.

ראשית, נבקש לנסח על-פי כל גישה את מקומו ואת תפקידו של התלמיד במהלך-הלימוד, ולאחר מכן נבקש להדגים זאת על-פי עדויות והנחות חינוכיות הידועות לנו.

משמעת בלימוד: ישיבת וולוז'ין ובית בריסק

לעיל, נוכחנו לדעת, כי הן הגר"ח מוולוז'ין והן הגר"ד סולובייצ'יק – הגדירו את מטרת לימוד התורה כמטרה **חיצונית** לאדם. המשותף לשתי גישות אלו היא העובדה, שמטרתו של הלימוד מצויה מחוץ לעולמו הפנימי של האדם, ובשל כך על האדם הפרטי להתמסר ולבטל את נטיותיו

55. כפי שמונה בדברי-ביקורת אלו על הלימוד הרווח באשכנז: 'ולא ישתדל לעיין בחידושי וכתוספות וזולתם אשר חברות אנשים רבים מתחלפים במספר כי כולם קבלי זמן האדם הן בהבל ורעות רוח והכל מותר, אין תועלת בו אל תכלית המכוון מהתלמוד: 'פירוש המצוות ופסקי המשפטים והדינים וההוראות' מאת ר' יהודה ב"ר שמואל אבן עבאס, (הובא אצל ברויאר (לעיל הערה 24), עמ' 174).

56. מרדכי ברויאר סיכם את דרכי-הלימוד הספרדיות בדברים הבאים: 'דרך הלימוד בישיבות ספרד הייתה בעיקרה שינון טקסט הגמרא וידעית ההלכה הנובעת ממנה... ניתן לומר כי דרך הלימוד הספרדית התמקדה בסקירת תוכן הסוגיה, בסיכומה ובתמצות מסקנותיה...'. ראו ברויאר (שם), עמ' 179.

יש להעיר, כי דברי ברויאר לוקים במידת-מה בהכללה, שכן ידוע לנו כיום, כי התפתחה בספרד, בעיקר במאה ה-15, שיטת-לימוד שונה לחלוטין – שיטת העיון הספרדי מיסודו של ר' יצחק קנפנטון. (ראו על כך אצל ד' בויארין, **העיון הספרדי: לפרשנות התלמוד של מגורשי ספרד**, ירושלים תשמ"ט).

ככל הנראה, יש לקבל את המסקנה, כי בספרד רווחו שתי שיטות לימוד מקבילות: **האחת** בעלת אופי דומה ללימוד הספרדי, המתואר על ידי ברויאר, היינו העיון התכליתי למטרת פסיקת ההלכה, ואילו **השנייה** עסקה בניתוח מעמיק של הטקסט התלמודי עצמו על פי עקרונות העיון הקנפנטוניים. וראו: י"מ תא-שמע, 'לידיעת מצב לימוד התורה בספרד במאה ה-14 וה-15, ובעקבות הגירוש המשיכה בהתפתחותה באקלים תרבותי-חברתי שונה לחלוטין, ולהשערת, תוך השפעה מסוימת של הקבלה. בשל כך קשה להגדירה כ'שיטה' מובחנת וברורה לעניין הדיון כאן.

האישיות למען השגת מטרה נאצלת זו. גישה זו מובילה לנטייה של מוסדות הלימוד והמחנכים להתייחס לתלמידיהם – כאל 'נתינים' ו'משרתים' של התורה, ולהנהיג את הישיבות בתקיפות ובמשמעת רבה.

אולם, בין שתי תפיסות אלו ישנם הבדלים משמעותיים:

בעוד שלפי הגר"ח מוולוז'ין עיקר מטרתו של הלימוד הוא קיום-התורה ופעולתה בעולמות העליונים, באופן שמדגישים את מעשה הלימוד עצמו, ולא את הישגיו, הרי אצל הגר"ד סולובייצ'יק מדגישים את הלימוד, שמטרתו – פיתוח וחידוש בתורה, ולפיכך ישנה משמעות רבה להישגיו הלימודיים של הלומד.

הבדלים אלו מחייבים ניסוח של דרישות שונות מציבור-התלמידים, והגדרה שונה של האסור, המותר והרצוי ביחס לתלמידים. כך, ניווכח, כי המשמעת בוולוז'ין – הדגישה נושאים שונים לחלוטין מזו שהשתררה בחדרי-השיעורים של רבני בית-בריסק לדורותיהם.

ישיבת וולוז'ין

מכיוון שלדעת הגר"ח מוולוז'ין, מטרת-הלימוד היא הדאגה להתמדת קיומו של העולם על ידי העיסוק המתמיד בתורה, הרי שיש לצפות, כי המסגרת שבנה בישיבתו תפעל למען השגת מטרה זו.

ראשית, סדר היום בישיבה תוכנן כך שלא יהיה רגע פנוי, אשר בו אין חבורת לומדים פעילה בבית-המדרש. הלימוד מקיים את העולם, ואוי לו לעולם, אם ייפסק לימוד-התורה אפילו לרגע קט.⁵⁷

לא רק סדר היום תוכנן כך, אלא אף שנת הלימודים כולה, כפי שמשתקף אף בעובדה, שלא נהגו כלל ימי חופשה רשמיים במהלך שנת הלימודים.⁵⁸

ביטוי נוסף לחשיבותו של עצם הלימוד יש לראות ביחס העקרוני למסגרת השיעור בישיבה:

בוולוז'ין היה השיעור מעין קרבן תמיד [...] כל יום [...] מעולם לא ביטלו את השיעור. היו מקרים, שבביתו של הרב שכב חולה מסוכן, [...] אך משהגיעה שעת השיעור נכנס הר"מ לבית הישיבה, הגיד את השיעור – כמוכן הפעם בלא חידושי תורה – עבר על הדף עד תומו ומיהר לצאת ולשמוע (את) מסקנות הרופאים. את השיעור לא ביטלו.⁵⁹

דומה, שאף המשמעת הנוקשה, ששררה בישיבת וולוז'ין, סבבה סביב שאלת מיצוי הזמן וההתמדה במעשה לימוד התורה:

מטרת ההנהלה היתה לדאוג בעיקר לעצם הלימוד, ופחות – לתוצאותיו, קרי לידע שרכשו התלמידים או להתקדמות בלימוד. על תלמידי הישיבה היה להקדיש כל רגע אפשרי ללימוד תורה. [...] היו כאלה שרצו להקדיש מזמנם לעיסוקים אחרים. במקרים כאלה ראתה לעתים

57. כך מתואר סדר היום: 'מתשע שעות בבוקר עד תשע שעות בערב למדו בה כל התלמידים כולם בצוותא חדא. ומתשע שעות בערב עד תשע שעות בבוקר היו בה חילופי גברי וחילופי משמרות: שלוש שעות ראשונות – משמר ראשון; שלוש שעות שלאחריהן – משמר שני; וכך הלאה: משמר נכנס ומשמר יוצא. משמרות אלו היו חובה, ולא רשות. כך וכך ספסלים היום וכך וכך ספסלים מחר. ומי שידע בעצמו שאין הוא יכול למלא את חובתו בלילה שמשמרו חל בו היה מחליף את משמרו באחר. א' בלושר, 'ביאליק בוולוז'ין', מאזניים, ד (תרצ"ה), עמ' 120-136. (הובא אצל שטמפר (לעיל הערה 6), עמ' 92)

58. שטמפר (שם), עמ' 44.

59. שטמפר (שם), עמ' 94.

ההנהלה צורך להתערב.⁶⁰

באופן דומה יש להעריך את מדרג הַעֲבָרוֹת והענישה שנהג בישיבה :

המכנה המשותף לחטאים החמורים שהוזכרו הוא בזבוז זמן. מוסד, שבנוי על הישגים, לא יקפיד כל-כך על בזבוז-זמן. אבל במוסד, שמדגיש דווקא את פעולת הלימוד, נוגד בזבוז-זמן את כל מהות המוסד, וגם עלול לפתות תלמידים אחרים.⁶¹

יוצא אפוא, כי מסגרת השיעורים, לוח-השנה, המשמעת והענישה בישיבת וולוז'ין – התמקדו בדבר אחד : עיסוק מתמיד בלימוד-התורה, תוך ניצול מקסימלי של הזמן לכך.⁶²

מסורות בית בריסק

שניים מתלמידיו המובהקים של הגר"ד סולוביצ'יק מתארים את הנהגותיו של רבם במהלך-הלימוד וביחסו כלפי תלמידיו.

הרב צבי שכטר מעיד, כי –

רבינו... לפעמים אף כעס עלינו... ואנחנו תלמידיו בשעת השיעור תמיד היינו כולנו בבחינת 'תלמיד ששפתו נוטפות מור עובר'. כי דרכו של רבינו היה לזרוק מרה בתלמידיו, והלימוד אצלו תמיד היה בבחינת 'חכמה שלמדתי באף'... ואף הנהגה זו קיבל מרבו הגר"מ (=ר' משה סולוביצ'יק) שֶׁכֵּן היה נוהג בלמדו עם בניו... ולפעמים היה רבנו צועק בכעס על התלמידים, על שלא הכינו היטב (את) הגמרא עם התוספות, או שלא הקשיבו היטב להבין על (=אָל) נכון את דבריו הנחמדים. ואף הזכיר פעם באחת מדרשותיו שהרצה בחג הסמיכה, שאין בדעתו לבקש מחילה מאלה מהתלמידים שבייש בשעת השיעור, כי עפ"י דין רשאי ומחוייב הרבי לנהוג כן, אם כוונתו בזה לתועלת ולתכלית הלימוד, שידקדקו התלמידים יותר בהכנה ובהקשבה.⁶³

עדות חשובה נוספת העיד הרב אהרן ליכטנשטיין, חתנו וממשיך דרכו של הגר"ד :

ראינו לא מעט קפדנות במרוצת השיעור, הן ביחסו לתלמידים, הן בדרך הצגת הדברים על ידו. הייתה נימה מורגשת היטב של הטלת מורא, מתח ולחץ שהיו מורגשים באויר. הכרתי לא תלמיד אחד ולא שניים, שלא היו מסוגלים לאכול לפני השיעור, מפני שחששו לבריאותם הפיזית והנפשית... משנתו של הרב בעניין זה הייתה מושרשת היטב בבית אבא ובבית סבא. במידה מסוימת היא תאמה את המסורת שעליה נתחנך ונתגדל.⁶⁴

מתוך עדויות אלו עולות מספר מסקנות :

א. הגר"ד נהג בתקיפות רבה ביחס לדרישותיו הלימודיות.

ב. הנהגה זו נבעה מתוך השקפת-עולם עקרונית, כפי שהרצה הגר"ד ב'חג הסמיכה' בישיבה.

60. 'לכן נחשב משחק הקלפים לעברה כה חמורה. הוא שימש באופן מופגן דרך להעברת הזמן ללא כל תוכן ואף ללא חידוד השכל. יתר על כן, למשחק בקלפים מתמכרים בקלות, וקשה מאוד להפסיק לשחק בו'. ראו שטמפפר (לעיל הערה 6), עמ' 116.

61. שטמפפר (שם), עמ' 119.

62. עוד – אצל ע' אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ב, עמ' 58.

63. בהמשך הדברים מובא תיאור מפי אחי הגר"ד על אופן הלימוד שלו ושל אחיו עם אביהם, ר' משה סולוביצ'יק, שהיה כרוך אף בעונשים פיזיים במקרים של חוסר הבנה. על כל העניין – עיינו צ' שכטר, נפש הרב, ירושלים תשנ"ט, עמ' ט-י.

64. א' ליכטנשטיין, 'הקפדן כמלמד', עלון שבוע בוגרים, כא (תשס"ו), עמ' 73-98.

ג. זו הייתה מסורת בית-בריסק, שנהגה אף בבית-אביו, ר' משה, ובבית-סבו, ר' חיים. דומה, כי עדויות אלו מדברות בעד עצמן, ומתארות היטב את דרכם של המחנכים לבית-בריסק. מתוך סיפורים אלו עולה בבירור, כי עיקר מגמתם של רבני-בריסק בהנהגתם התקיפה הייתה שימור המתח הלימודי והעמידה בדרישותיהם האינטלקטואליות המחמירות. העונשים והכעסים שמסופר עליהם אינם תגובה על בזבז-זמן וביטול-תורה, כי אם על פגמים בתפיסתם השכלית של התלמידים. כך ר' משה כעס על בנו הגרי"ד וסטר לו על חוסר-הבנתו, וכך הגרי"ד עצמו כעס על תלמידים, שלא הכינו היטב את הסוגיה לקראת השיעור. ועוד, בניגוד מובהק למתואר בישיבת וולוז'ין – נוהג היה הגרי"ד אף לבטל את השיעור לעיתים(!), כאשר נתקל בחוסר-מוכנות מצד התלמידים.⁶⁵ גישה חינוכית זו מתאימה בבירור למטרת הלימוד, המנחה את בית בריסק, אשר לפיה – 'כיבוש תכנים ואידאות חדשים היא תכלית הלימוד'.⁶⁶ ומכיוון שתכלית הלימוד מצויה מחוץ לאדם, הרי שהתלמיד צריך לראות את עצמו כמשרת נאמן ומסור לתכלית זו. על-פי גישה זו לומד התורה איננו עוסק בחוויותיו האישיות וביחס שבין עולמו הפנימי לחומרי-הלימוד. כל-כולו מוקדש ומתמסר למטרתו הנכספת – להגדיל תורה ו"להטביע עליה את חותם מחשבתו". שאיפתו של התלמיד היא לבטל את נטיותיו האישיות ולנהל את לימודו על-פי צרכיה של התורה המופשטת, ולא על-פי צרכיו האישיים, ושאפתו של המחנך היא לשעבד ולעצב את התלמיד בהתאם לרוח זו.

הנהגות המלמדים החסידיים: משנת האדמו"ר מפיאסצ'נה

המשותף לגישות החסידיות ביחס ללימוד-תורה הוא ההנחה, כי תכלית הלימוד מצויה היא בלומד עצמו. בין בעולמו הרגשי – בדמות חוויית הדבקות, המתרחשת במהלך הלימוד, כמקובל אצל ראשוני החסידות,⁶⁷ ובין בעולמו השכלי – בדמות הדבקות השכלית של הלומד בתורה ובנותנה, כפי השקפת אדמו"רי חב"ד ושיטת פשיסחא. בשל כך, ניצב הלומד במרכזו של תהליך לימוד התורה, כאשר תהליך זה עוסק במוצהר בעולמו הפנימי באופנים שונים.⁶⁸ דומה, כי אין דוגמה מובהקת יותר לגישתם של המחנכים החסידיים – מאשר משנתו החינוכית של האדמו"ר מפיאסצ'נה, בספרו 'חובת התלמידים'.⁶⁹ בחלקו הראשון של הספר 'שיח עם המלמדים ואבות הבנים' – פורש האדמו"ר את משנתו החינוכית ואת יחסו אל החניך.

65. 'וזכרנו היאך שבשנת תשיח למדנו בישיבה תחילת מס' סנהדרין, ויום אחד התחלנו ללמוד את דברי הגמ'... וכשקרא התלמיד את דברי התוס' שמה, שאלו רבנו – האם עיינת במהרש"א, וכשהשיב שלא עיין, שאל לשני וגם לשלישי, וכעס מאד על כך שג' התלמידים הראשונים ששאל לא הכינו על נכון לעיין במהרש"א, והפסיק מלומר את השיעור ולא המשיך הלאה באותו היום'. שכטר (לעיל הערה 63), עמ' י', הע' 9.

66. ראו סולובייצ'יק (לעיל הערה 8), עמוד 83.

67. ראו לעיל בהערות 11, 13, 14 מה שהובא בשם המגיד ממזריטש והבעש"ט.

68. 'כפי שמתואר, היה החינוך בישיבות לובביץ' אינדיבידואלי, המתאים לסגולותיו הייחודיות של התלמיד. ה"משפיעים" בקיאים היו בחכמת-הנפש, צללו לנשמתם של התלמידים, חיפשו וגילו כשרונות ותכונות ופיתחו אותם בכיוון חב"ד. הם הסתכלו בכל יחיד כמו הרבים, משום שכל יחיד יכול – וצריך – להשפיע על רבים, לכן טיפלו בכל תלמיד ובהתמסרות ובתשומת-לב מיוחדת – כדי לשבץ את אופיו ונטיותיו במסגרת כללית ולכוונם בקו חב"ד'. ראו זיידמן (לעיל הערה 33).

69. ק"ק שפירא, חובת התלמידים, תל-אביב תשנ"ב.

תפיסתו העקרונית מתמצית הדברים הבאים:

אבל המחנך שרוצה לגלות את נשמת התלמיד הטמונה והגנוזה בו לגדלה ולהבעירה שתבער באש של מעלה למרום וקדוש וכולו אף כוחות גופו בקדושה יתגדלו ולתורה ה' ישתוקקו, מוכרח הוא להרכין את עצמו אל התלמיד המתחנך על ידו ולחדור אל תוך קטנותו ונמיכותו עד אשר יגיע אל ניצוץ נשמתו הגנוזה אף נעלמה להוציאה להצמיחה ולגדלה.⁷⁰

בדברים אלו מסוכמות הן הגישה העקרונית של המחנך אל תלמידיו, והן דרכי פעולתו. מטרתו של המחנך היא 'לגלות את נשמת התלמיד הגנוזה בו', לפעול בתוך עולמו הפנימי של המתחנך. ממילא דרכי-הפעולה הנגזרות מכך הן דרכים סובייקטיביות, השואפות להתאים את עצמן לתכונותיו ולכוחותיו של המתחנך.

דומה, כי אין ניגוד מובהק יותר לגישה הליטאית והבריסקאית המתוארת לעיל – מאשר תפיסתו החינוכית-פרטנית של האדמו"ר.

כאמור, גישה זו נובעת מתוך תפיסת-עולם עקרונית, הרואה את תכליתו של לימוד התורה – בפרט, ואת עבודת-ה' – בכלל, כפעולה אימננטית לאדם ועולמו, בניגוד לתכלית הטרנסצנדנטית, המאפיינת את הגישות ה'ליטאיות' השונות.

סיכום: בין הלכה למעשה

התנהלותו של אדם בעולם נובעת בדרך כלל מתפיסת-עולם כלשהי, העומדת ברקע ההרגלים והנורמות השונות, האופפים את חייו. על-פי רוב, יסודותיה ההגותיים של מערכת נורמטיבית נתונה הם סמויים ומצויים בתחום האמונות, המצויות בתת-ההכרה של התרבות. כך, אף-על-פי-כן שציבורים גדולים חיים ופועלים באופן ההולם הגות מסוימת, אין הם מודעים להגות זו, ולא רק שאין הם מכירים את תכניה, וודאי לא – את נושאה המרכזיים, אלא אף ייתכן, כי כאשר ייחשפו לראשונה לתכנים אלו, הרי יביעו חוסר-הסכמה, ואולי – אף זרות מוחלטת לעולם רוחני זה.

באופן זה, ייתכן, שברמה העקרונית ישרור מתח בין אורח-חיינו בפועל של האדם – לבין השקפתו ומערכת-אמונותיו, מתח, שאיננו מודע ושאיןנו מוכר.

אולם, כבכל מתח שבתת-ההכרה, אף מתח תרבותי זה צף על פני השטח בהזדמנויות שונות, ועשוי לגרום לאי-סדרים ולסתירות פנימיות בחיי האדם.

החינוך לחשיבה ביקורתית ולהעמקה רוחנית – מרגיל את החניך לבחון היטב-היטב את ההנחות הסמויות הלא-מוכרות, המצויות בבסיסן של נורמות ומוסכמות חברתיות. כך, מסוגל האדם הביקורתי לבסס את חייו על יסוד השקפה ברורה ועקבית ולבחון את מעשיו והכרעותיו לאור משנה סדורה – תוך שקיפות הגותית מְרִבִּית.

מאמר זה בא להדגיש את הצורך בשקיפות בתחום דרכי הלימוד בבית-המדרש. הידיעה וההכרה בתפיסות-העולם, העומדות בבסיסן של דרכי-לימוד שונות, עשויות לכוון את הלומד להערכה ברורה יותר של דרכים אלו, ולסייע לו בבחירת הדרך, ההולמת את עולמו הפנימי.

70. שפירא (לעיל הערה 69), עמ' ט.

מעתה, אין התלמיד בוחן את דרך לימודו לפי סממנים חיצוניים בלבד – כדוגמת העניין שבלימוד, שיקולי-נוחות, אתגריות, תועלתיות וכדומה, אלא יש ביכולתו לבחון את דרכו הלמדנית לפי תוכנה הפנימי ולפי רמת הזדהותו עם העולם ההגותי, המשתקף בשיטה זו. כך, הלימוד מואר באור הגותי כללי ונתפס בעולמו של הלומד – כחלק מההקשר הרחב של תפיסת-עולמו הכללית.

באופן זה ניתן להפוך את לימוד-התורה לחוויה כוללת ושלמה יותר, הקשורה באופן מהותי לתפיסת-עולמו הדתית של הלומד.

שלשות פיתגוריות – "תבלינים מתמטיים" – מעולמה הקסום של המתמטיקה

תקציר

שלשות פיתגוריות מהוות אבני-יסוד באלגברה ובהנדסה, ונעשה שימוש בהן בתחומי-תכנון שונים. מוצגות שתי דרכים לבניית שלשות פיתגוריות, שהראשונה היא מקרה פרטי של הדרך השנייה. מובאים מאפייני המספרים, המרכיבים את השלשות הפיתגוריות היסודיות, כולל ההוכחות האלגבריות של מרביתן. מודגש הקשר שבין השלשות הפיתגוריות לבין משפט-פיתגורס. בסיום המאמר מוצגות בעיות אחדות של מציאת שלשות פיתגוריות מסוימות – בצירוף פתרונותיהן.

הקדמה

שלשות פיתגוריות ומשפט-פיתגורס (ויקיפדיה, 2010) מהווים אבני-יסוד באלגברה ובהנדסה מאז ימי המתמטיקאים הקדמונים – החל מהמאות האחרונות שלפני הספירה. שימוש בהן נעשה בכל תכנון הנדסי של מבנה – הן בשטחים חקלאיים והן בבניית דרכים. תלמידים נפגשים לראשונה עם שלשות פיתגוריות ועם משפט-פיתגורס כבר בכיתות הגבוהות של בית הספר היסודי – כחומר לימודי, ולפחות, כחומר העשרה לתלמידים מתקדמים. בשלבי-הלימוד בבית הספר התיכון, בכל הרמות של בחינות-הבגרות במתמטיקה – מופיע השימוש במשפט-פיתגורס בכל התחומים: אלגברה, הנדסת-המישור, הנדסת-המרחב, הנדסה אנליטית, טריגונומטריה וחדו"א.

מילות מפתח: שלשות פיתגוריות; יסודיות ותולדות; מאפייני שלשות פיתגוריות; משפט פיתגורס.

לשם השבחה והעשרה של הידע המתמטי – הצגנו במאמר זה שתי "מכונות" לבניית שלשות פיתגוריות יסודיות וקבלת התולדות של שלשות אלה, והבאנו הוכחות למאפיינים השונים של שלשות פיתגוריות יסודיות. לשם הבלטת יופייה של המתמטיקה – שילבנו במאמר משימות אחדות למציאת שלשות פיתגוריות מסוימות. לחלק מהמשימות ניתנו פתרונות מלאים או הדרכות ורמזים.

שלשות פיתגוריות

שלשה מספרים טבעיים (a, b, c) , שביניהם קיים הקשר $a^2 + b^2 = c^2$, נקראים שלשה פיתגורית.

מבחינים בין שני סוגי שלשות פיתגוריות: שלשה פיתגורית יסודית (פרימיטיבית) ושלשה פיתגורית, שהיא תולדה של שלשה פיתגורית יסודית.

שלשה פיתגורית יסודית היא שלשה של מספרים זרים (a, b, c) , שלא ניתן לחלק את איבריה במספר טבעי כלשהו שונה מ-1.

לדוגמה: $(5, 12, 13)$ היא שלשה פיתגורית יסודית, ואילו השלשה $(20, 48, 52)$ היא תולדה שלה, והיא התקבלה על-ידי הכפלת איברי השלשה היסודית ב-4.

ישנן אינסוף שלשות פיתגוריות יסודיות. הכפלת איברי שלשה פיתגורית יסודית במספר טבעי כלשהו (גדול מ-1) נותנת תולדה שלה, וכך ניתן לקבל אינסוף שלשות תולדות לכל שלשה יסודית. כלומר, אם (a, b, c) היא שלשה פיתגורית יסודית ו- k מספר טבעי $(k > 1)$, אז (ak, bk, ck) היא תולדה של השלשה הפיתגורית היסודית, כי אם $a^2 + b^2 = c^2$, הרי מתקיים גם: $(ak)^2 + (bk)^2 = (ck)^2$.

בניית שלשות פיתגוריות

דרך א'

נבחר שני מספרים טבעיים, שההפרש ביניהם הוא 2. סכום המספרים, מכפלת המספרים ומכפלת המספרים בתוספת 2 – מהווה שלשה פיתגורית. כלומר,

השלשה, הנבנית מזוג המספרים $(n, n+2)$ באופן הבא:

$n(n+2)$, $n(n+2)+2$, $(n+n+2)$, מהווה שלשה פיתגורית. על-ידי פעולה אלגברית של פתיחת-סוגריים וכינוס-איברים – ניתן להראות בקלות את השוויון הבא:

$$[2(n+1)]^2 + [n(n+2)]^2 = [n(n+2)+2]^2$$

להלן מספר דוגמאות:

זוג המספרים	השלשה המתקבלת
(1, 3)	(3, 4, 5)
(2, 4)	$(6, 8, 10) \Rightarrow (3, 4, 5)$
(3, 5)	(8, 15, 17)
(4, 6)	$(10, 24, 26) \Rightarrow (5, 12, 13)$
(5, 7)	(12, 35, 37)
(6, 8)	$(14, 48, 50) \Rightarrow (7, 24, 25)$
(7, 9)	(16, 63, 65)
(8, 10)	$(18, 80, 82) \Rightarrow (9, 40, 41)$
(9, 11)	(20, 99, 101)
(10, 12)	$(22, 120, 122) \Rightarrow (21, 60, 61)$

הערה:

כאשר n -אי-זוגי, מתקבלת שלשה יסודית בהפרש 2 בין שני מספריה האי-זוגיים (כי שני מספרים אי-זוגיים עוקבים הם תמיד זרים). אם n -זוגי, אז מתקבלת שלשה לא-יסודית, שכל איבריה זוגיים. חלוקת איבריה ב-2 נותנת שלשה יסודית בהפרש של 1 בין איבריה הגדולים.

בדרך א' מתקבלות שלשות פיתגוריות יסודיות או תולדות שלהן, אך לא מתקבלות כל השלשות היסודיות האפשריות. למשל, את השלשות $(20, 21, 29)$ ו- $(33, 56, 65)$ לא ניתן לבנות באמצעות דרך א'.

דרך ב'

נבחר שני מספרים טבעיים כלשהם: n ו- m כאשר $n > m$. השלשה $(n^2 - m^2, 2mn, n^2 + m^2)$ מהווה שלשה פיתגורית. גם כאן על-ידי פעולה אלגברית פשוטה – נוכל להוכיח את השוויון הבא: $(n^2 - m^2)^2 + (2mn)^2 = (n^2 + m^2)^2$.

להלן מספר דוגמאות:

זוג המספרים	השלשה המתקבלת
(2, 5)	(20, 21, 29)
(2, 6)	$(24, 32, 40) \Rightarrow (3, 4, 5)$
(3, 8)	(48, 55, 73)
(4, 9)	(65, 72, 97)

קיימת הוכחה (ויקיפדיה, 2010), שעל-ידי שימוש בדרך ב', תוך בחירת שני בני זוג זרים, שאחד מהם מספר זוגי והשני מספר אי-זוגי – ניתן לקבל את כל השלשות הפיתגוריות היסודיות האפשריות.

ראוי לציין, שבעזרת נוסחאות קשר אפשר להראות, כי דרך א' היא מקרה פרטי של דרך ב'.

מאפיינים של שלשות פיתגוריות

* אין שלשות פיתגוריות, שבהן שני המספרים הקטנים הם אי-זוגיים.

לפי בניית שלשות בדרך א':

$$2(n+1), n(n+2), n(n+2)+2$$

הוא תמיד זוגי. אם n הוא מספר זוגי, גם האיברים $n(n+2)$ ו- $n(n+2)+2$ יהיו מספרים זוגיים.

לפי בניית שלשות בדרך ב':

$$(n^2 - m^2, 2mn, n^2 + m^2)$$

של m או n .

אם n **וגם** m הם מספרים אי-זוגיים, אז האיברים $(n^2 - m^2)$ ו- $(n^2 + m^2)$ הם מספרים זוגיים (לפי תכונת חיבור וחיסור של מספרים אי-זוגיים), כלומר במקרה זה כל השלשות מורכבות ממספרים זוגיים, והן אינן שלשות יסודיות, באותו אופן אם n ו- m הם מספרים זוגיים, תהא השלשה מורכבת רק ממספרים זוגיים, ולא תתקבל שלשה יסודית.

אם n מספר זוגי ו- m מספר אי-זוגי (או להפך), יהיו האיברים $(n^2 - m^2)$ ו- $(n^2 + m^2)$ מספרים אי-זוגיים (לפי תכונת החיבור והחיסור של שני מספרים בעלי זוגיות שונה).

את האפיון הנ"ל של השלשה הפיתגורית, המתקבלת בדרך ב' – נוכל לנמק בדרך קצרה יותר: לביטויים $(n^2 - m^2)$ ו- $(n^2 + m^2)$ ישנה אותה זוגיות, ולכן בשלשה היסודית הם חייבים

להיות אי-זוגיים.

מסקנה: כדי לקבל שלשה יסודית – הכרחי (אך לא מספיק), ש- m ו- n יהיו שונים בזוגיות. מהתבוננות בערכי המספרים המרכיבים את השלשות היסודיות – מבחינים במאפיינים הבאים:

1. בכל שלשה יש מספר זוגי אחד שמתחלק ב-4.
2. בכל שלשה יש מספר אחד המתחלק ב-3.
3. בכל שלשה יש מספר אחד המתחלק ב-5.
4. ישנן שלשות, שבהן אחד המספרים בלבד הוא ראשוני, ושני האחרים פריקים (לדוגמה: $(9, 40, 41)$).
5. ישנן שלשות, שבהן שניים מהמספרים הם ראשוניים, ואילו השלישי פריק (לדוגמה: $(11, 60, 61)$).
6. ישנן שלשות יסודיות, שכל אחד מהמספרים שלהן הוא פריק (לדוגמה $16, 63, 65$), אך הם זרים זה לזה, כי מדובר בשלשות יסודיות.

הוכחת המאפיין, שבכל שלשה – מספר אחד בלבד מתחלק ב-5

- מספר n המתחלק ב-5 – צורתו $5k$ (מספר טבעי).
 - מספר n , המתחלק ב-5 ונותרת שארית 1 – צורתו $5k+1$.
 - מספר n , המתחלק ב-5 ונותרת שארית 2 – צורתו $5k+2$.
 - מספר n , המתחלק ב-5 ונותרת שארית 3 – צורתו $5k+3$.
 - מספר n , המתחלק ב-5 ונותרת שארית 4 – צורתו $5k+4$.
- נציב ערכים אלו באיברי השלשות (דרך א' ודרך ב') של "המכונות" לשם יצירת שלשות פיתגוריות.

בדרך א' איברי השלשה הם: $(2(n+1), n(n+2), n(n+2)+2)$

- עבור $n = 5k$ האיבר האמצעי מתחלק ב-5.
- עבור $n = 5k+1$ האיבר הימני, שערכו $25k^2 + 20k + 5$, מתחלק ב-5.
- עבור $n = 5k+2$ האיבר הימני, שערכו $25k^2 + 30k + 10$, מתחלק ב-5.
- עבור $n = 5k+3$ האיבר האמצעי, שערכו $5(5k+3)(k+1)$, מתחלק ב-5.
- עבור $n = 5k+4$ האיבר השמאלי, שערכו $10(k+1)$, מתחלק ב-5.

ניתן להראות בקלות, ששני האיברים האחרים עבור כל אחד מהמקרים אינם מתחלקים ב-5.

אנו מוכיחים, שבשלשות הפיתגוריות, הנבנות בדרך א', קיים תמיד איבר יחיד המתחלק ב-5.

בדרך ב' איברי השלשה הם: $(n^2 - m^2, 2mn, n^2 + m^2)$

רושמים את השלשה בצורה הבאה:

$$((n+m)(n-m), 2mn, n^2 + m^2)$$

○ עבור n א m , המתחלקים ב-5 ללא שארית – האיבר האמצעי מתחלק ב-5.

○ עבור n ו- m הבאים, כאשר k ו- l מספרים טבעיים

$$n = 5k + 1 \text{ וגם } m = 5l + 1 \text{ נותנים שארית 1 בחלוקה ל-5.}$$

או

$$n = 5k + 2 \text{ וגם } m = 5l + 2 \text{ נותנים שארית 2 בחלוקה ל-5.}$$

או

$$n = 5k + 3 \text{ וגם } m = 5l + 3 \text{ נותנים שארית 3 בחלוקה ל-5.}$$

או

$$n = 5k + 4 \text{ וגם } m = 5l + 4 \text{ נותנים שארית 4 בחלוקה ל-5.}$$

בקיצור, אם m ו- n משאירים אותה שארית בחלוקה ב-5, זאת אומרת,

ש- $(n-m)$ מתחלק ב-5, ואז הביטוי השמאלי מתחלק ב-5.

○ עבור $n = 5k + 1$ וגם $m = 5l + 3$ (גם ההפך מבחינת השאריות) – הביטוי הימני

מתחלק ב-5, כי

$$n^2 + m^2 = (5k + 1)^2 + (5l + 3)^2 = 5(5k^2 + 2k + 5l^2 + 6l + 2)$$

○ עבור $n = 5k + 2$ וגם $m = 5l + 4$ (גם ההפך מבחינת השאריות) – הביטוי

הימני מתחלק ב-5, כי

$$n^2 + m^2 = (5k + 2)^2 + (5l + 4)^2 = 5(5k^2 + 4k + 5l^2 + 8l + 4)$$

○ האפשרויות האחרות הן:

$$n = 5k + 1 \text{ וגם } m = 5l + 4 \text{ (גם ההפך מבחינת השאריות) } n = 5k + 2 \text{ או } n = 5k + 1 \text{ וגם } m = 5l + 3$$

בשני המקרים הללו הסכום של

$$n + m \text{ מתחלק ב-5, ולכן הביטוי השמאלי יתחלק ב-5.}$$

מכאן אנו מוכיחים, כי בכל השלושות הפיתגוריות, הנבנות בדרך ב', קיים תמיד איבר המתחלק ב-5.

הוכחת המאפיין: בכל שלשה – מספר אחד בלבד מתחלק ב-3

בדרך א' איברי השלשה $(2(n+1), n(n+2), n(n+2)+2)$

- עבור $n = 3k$ האיבר האמצעי יתחלק תמיד ב-3.
- עבור $n = 3k + 1$ האיבר האמצעי מתחלק ב-3, כי הגורם $n+2$ מתחלק ב-3.
- עבור $n = 3k + 2$ האיבר השמאלי מתחלק ב-3.

הערה: האיבר הימני – תמיד אינו מתחלק ב-3.

בדרך ב' איברי השלשה $((n+m)(n-m), 2mn, n^2 + m^2)$

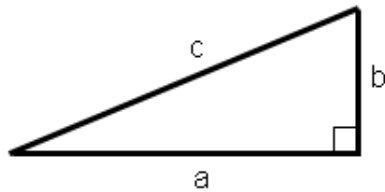
- עבור $n = 3k$ או $m = 3l$ האיבר האמצעי מתחלק ב-3.
 - עבור $n = 3k + 1$ וגם $m = 3l + 1$
 - עבור $n = 3k + 2$ וגם $m = 3l + 2$
- (או בניסוח: אם m ו- n משאירים אותה שארית בחלוקה ב-3)
- הגורם $n - m$ שבאיבר השמאלי מתחלק ב-3.
- עבור $n = 3k + 1$ וגם $m = 3l + 2$ (וגם ההפך מבחינת השאריות) – הגורם $n + m$ שבאיבר השמאלי מתחלק ב-3.

אנו מוכיחים, שבכל השלשות הפיתגוריות, הנבנות בדרך א' או בדרך ב', קיים מספר אחד המתחלק ב-3.

את ההוכחה, שבכל שלשה קיים מספר המתחלק ב-4, אנו משאירים לקורא.

חשיבות השלשות הפיתגוריות

לפי משפט פיתגורס (בערך 490-570 לפה"ס), המספרים של השלשה הפיתגורית הם אורכי הצלעות של משולש ישר-זווית. שני המספרים הקטנים הם אורכי הניצבים, והמספר הגדול ביותר בשלשה הוא אורך היתר.



קשר זה היה ידוע לפני מאות שנים ושימש בתכנון חלקות חקלאיות ואף בתחומי בנייה.

משימה:

האם ייתכנו שני משולשים ישרי-זווית, שאינם חופפים, אך הם שווי-שטח, וצלעותיהם הן שלשות

פיתגוריות?

פתרון:

לפנינו השלוש הפיתגוריות (a, b, c) ו- (d, e, f) .

אנו מחפשים שלשות, המקיימות $S_{\Delta} = \frac{a \cdot b}{2} = \frac{d \cdot e}{2}$, כלומר, מחפשים שני זוגות מספרים

(a, b) ו- (d, e) , שכל אחד מהם שייך לשלשה פיתגורית, באופן שפירוק המכפלה $a \cdot b$ למספרים ראשוניים יהיה זהה לפירוק המכפלה $d \cdot e$.

ברור, שאין לחפש מכפלות שוות, כאשר d זר ל- a וגם b , וכן e זר ל- a וגם b .

מבדיקת 25 השלוש הפיתגוריות היסודיות הקטנות ביותר – מתברר, שנמצא זוג אחד של שלשות, ההולמות את הדרישה. השלוש הן: $(20, 21, 29)$ ו- $(12, 35, 37)$, אשר למשולשים

$$S_{\Delta} = \frac{12 \cdot 35}{2} = \frac{20 \cdot 21}{2}$$

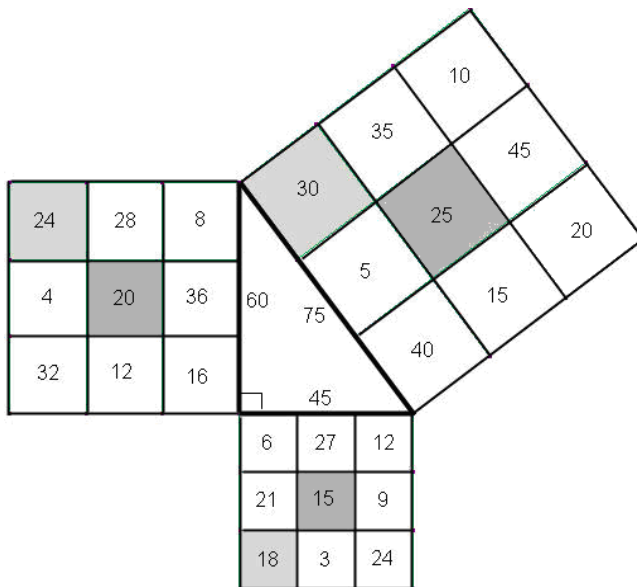
ישרי-הזווית המתאימים להן, ישנו אותו שטח:

המסקנה נותרת לקורא!

משולש ישר-זווית, שאורכי צלעותיו מהווים שלשה פיתגורית, ועליהן בנויים

ריבועי קסם מסדר 3X3

(מיטב, 2004, עמ' 474).



על משולש ישר-זווית, שאורכי צלעותיו הם 45, 60, 75 יחידות אורך, נבנו ריבועי-קסם, שהסכום האחד של המספרים בכל שורה, בכל עמודה ובאלכסונים הראשיים – שווה לאורך הצלע, שהוא בנוי עליו.

מעוררת התפעלות היא העובדה, שהמספרים המתאימים בשלושת ריבועי הקסם מהווים אף הם שלשה פיתגורית.

המספרים בשלושת התאים, הצבועים בצבע אפור בהיר, ובשלושת התאים, הצבועים בצבע אפור כהה – מהווים שלשות פיתגוריות.

ההתאמה בין התאים המתאימים בשלושת הריבועים מתבלטת, כאשר הם מונחים באופן הבא:

6	27	12
21	15	9
18	3	24

²

8	36	16
28	20	12
24	4	32

²

10	45	20
35	25	15
30	5	40

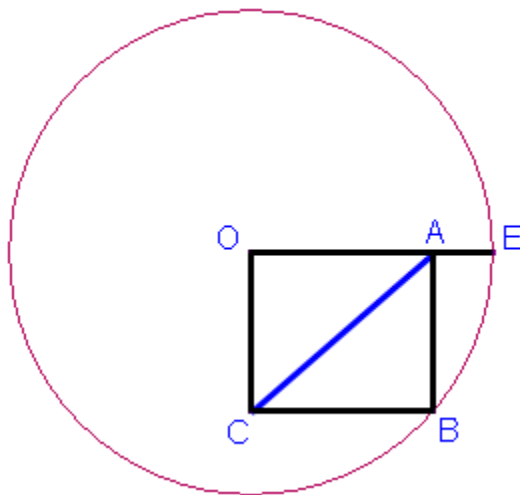
²

מתקבלות 9 שלשות פיתגוריות של השלשה היסודית (3, 4, 5) והתולדות שלה. נוסף לכך, אם מחברים את הסכום של מספר משבצות כלשהו באחד הריבועים ומבצעים פעולה זו בתאים המתאימים בשני הריבועים האחרים, מקבלים שלושה מספרים, המהווים שלשה פיתגורית.

למעשה, יש 511 אפשרויות לבחור קבוצה של תאים ולחבר אותם לפי הנוסחה:

$$C_9^1 + C_9^2 + C_9^3 + \dots + C_9^9 = 511$$

משימות של מציאת שלשות פיתגוריות מסוימות



א. $OABC$ הוא מלבן בתוך עיגול, באופן שקדקודו O הוא מרכז המעגל, והקדקוד B מצוי על היקף המעגל. נתון, שאורך אלכסון המלבן AC הוא 73 מ"מ, ואורכי צלעות המלבן ואלכסונו – מהווים שלשה פיתגורית (למה השלשה יסודית?).

מצא את אורכי צלעותיו של המלבן.

ניתן להקל על התמודדות עם פתרון המשימה על-ידי מתן (לא חייבים) שני רמזים בהדרגה.

רמז א':

בכל שלשה פיתגורית יסודית – אחד ממספרי השלשה מתחלק ב-3, ואחד תמיד מתחלק ב-5 (יש לזכור, שלפעמים זה אותו מספר (לדוגמה בשלשה (28, 45, 53)).

רמז ב':

אם עדיין לא נמצא הפתרון, נבקש לקבוע את רדיוס המעגל ולהיעזר בנתון:
 $AE = 25$ מ"מ.

ב. נבחר שני מספרים חד-ספרתיים. נעלה כל אחד מהם בריבוע, ואת התוצאות נצמיד למספר אחד. ידוע, שקיבלנו מספר 4 ספרתי, שהוא ריבוע של מספר טבעי. מצא את זוג המספרים (a, b) , החולמים את הדרישה.

פתרון בדרך א' – ניסוי וטעייה

היות ומדובר במספרים חד-ספרתיים, שלאחר העלאתם בריבוע והצמדתם זה לזה – מתקבל מספר ארבע-ספרתי, הרי כל אחד מהמספרים a ו- b חייב לקבל $a, b \geq 4$, כדי לקבל מספר דו-ספרתי לאחר העלאה בריבוע. למעשה, מה שנדרש הוא $a^2 b^2 = n^2$, כאשר n מספר טבעי. היות ו- $4 \leq a, b \leq 9$ הרי $16 \leq a^2, b^2 \leq 81$, ולכן האפשרויות ל- a^2 ו- b^2 הן הבאות:
 $a^2, b^2 = 16, 25, 36, 49, 64, 81$

מספר האפשרויות להצמיד זוג של מספרים אלה הוא $A_6^2 + 6 = 30 + 6 = 36$, כאשר A_6^2 הוא מספר האפשרויות להצמיד שני מספרים שונים, כגון 1636, או להפך 3616. המספר 6 הוא מספר האפשרויות להצמיד שני מספרים זהים, כגון 3636^1 . למעשה, יש לבנות את כל 36 המספרים השונים, להוציא לכל אחד מהם את השורש הריבועי ולמצוא את המספר או המספרים, שהשורש שלהם הוא מספר טבעי.

בניסוי וטעייה מתקבל המספר $1681 = 41^2$, כלומר $a = 4$ ו- $b = 9$, והשלשה הפיתגורית היא $(40, 9, 41)$.

1. האם ייתכן מצב, ש- $a = b$, כלומר $a^2 a^2 = n^2$? נניח מצב, ש- $a^2 = cd$ הוא מספר דו-ספרתי, המתקבל מהעלאה של a בריבוע. עם ההצמדה – מתקבל מספר ארבע-ספרתי $cdcd$. ערכו של מספר זה הוא $1000c + 100d + 10c + d = 101 \cdot (10c + d)$. מספר זה מורכב ממכפלה של שני מספרים: הראשון 101 הוא מספר ראשוני, ועל-כן הוא בלתי-פריק, ואילו המספר השני $10c + d$ קטן מ-100. לכן אי-אפשר, שמכפלתם תהיה ריבוע של מספר טבעי.

פתרון בדרך ב' – אלגברית

פעולת הצמדת ריבועי המספרים שנבחרו – פירושה: הזזת המספר a^2 בשתי ספרות (לספרת המאות והאלפים). הזזה זו שקולה להכפלת a^2 ב-100, המשוואה היא $(10a)^2 + b^2 = n^2$.
לכן $(b, 10a, n)$ מהווה שלשה פיתגורית.

$$\text{מכאן: } 0 < b^2 = n^2 - (10a)^2 = (n + 10a) \cdot (n - 10a) < 100$$

כלומר, אנו מחפשים זוג מספרים טבעיים, שמכפלת סכומם בהפרשם קטנה מ-100 וגדולה מ-0.

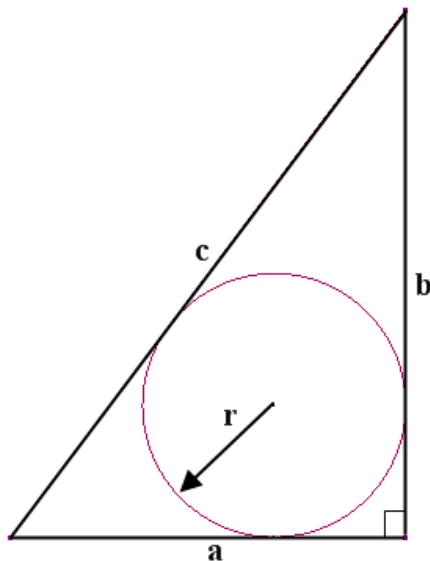
אם $n - 10a = 1$, אז $n + 10a < 100$ ומקבלים $a < 4.95$, אך היות ו- $a \geq 4$, לכן התשובה היא $a = 4$.

מכאן: $0 < b^2 = n^2 - 1600 < 100$ או $1600 < n^2 < 1700$. המספר היחיד, ההולם את הדרישה הזאת, הוא $n = 41$, דהיינו אנו מקבלים $b = 9$, ואכן $1681 = 41^2$.

עבור $n - 10a = 2, 3, 4, \dots$ מקבלים $a < 4$. דבר זה הוא בלתי-אפשרי.

משימה דומה (ללא פתרון)

נבחר שני מספרים חד-ספרתיים, ונעלה אותם בריבוע. ערכי הריבועים שלהם – מספר דו-ספרתי ומספר חד-ספרתי. נהפוך את סדר הספרות במספר הדו-ספרתי, ונצמיד לו את הריבוע השני. מתקבל מספר תלת-ספרתי, שהוא ריבוע של מספר טבעי. מה הם המספרים, ומה הקשר לשלשה פיתגורית?



ג. הוכיחו, שערך הרדיוס על המעגל החסום במשולש ישר-זווית יהיה מספר שלם, אם צלעותיו של המשולש מהוות שלשה פיתגורית.

הוכחה:

ידועה הנוסחה לחישוב הרדיוס של המעגל החסום במשולש כלשהו (אם הנוסחה אינה מוכרת, נוכל להוכיח אותה בקלות).

$$r = \frac{S_{\Delta}}{p}, \text{ כאשר } S_{\Delta} \text{ הוא שטח המשולש,}$$

ו- p מחצית היקף המשולש.

$$r = \frac{\frac{a \cdot b}{2}}{\frac{a+b+c}{2}} = \frac{2 \cdot a \cdot b}{2 \cdot (a+b+c)} \text{ מכאן,}$$

את ערך הביטוי $2 \cdot a \cdot b$ ניתן לרשום כ- $(a+b)^2 - (a^2 + b^2)$. כאשר נשתמש במשפט פיתגורס $a^2 + b^2 = c^2$, נקבל,

$$2ab = (a+b)^2 - (a^2 + b^2) = (a+b)^2 - c^2 = (a+b+c) \cdot (a+b-c)$$

$$r = \frac{a+b-c}{2} \text{ הצבת הקשר בנוסחת הרדיוס נותנת}$$

אם כל מרכיבי השלשה (a, b, c) זוגיים (שלשת תולדה), הרי הביטוי $a+b-c$ יהיה זוגי ו- r יהיה מספר שלם. אם השלשה (a, b, c) יסודית, רק a או b זוגיים, ואילו c אי-זוגי כפי שהוכח. גם במקרה זה הביטוי $a+b-c$ יהיה זוגי, ו- r יהיה מספר שלם. מ.ש.ל.

עוד על שלשות פיתגוריות – ניתן למצוא במאמר שפירסם עות'מאן (2005) בחוברת של כתב-העת עליה.

ביבליוגרפיה

מיטב, אי' (2004). מתמטיקה ארבע יחידות. גבעת שמואל: שורש.

מכללה ירושלים (2010). חידות. אלף אפס. אוחר ב-13 במרץ, 2010, מתוך <http://alefeses.macam.ac.il>

משפט פיתגורס (2010). ויקיפדיה: האנציקלופדיה החופשית. אוחר ב-13 במרץ, 2010, מתוך http://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A9%D7%A4%D7%98_%D7%A4%D7%99%D7%AA%D7%92%D7%95%D7%A8%D7%A1

עות'מאן, עי' (2005). שברי יחידה, שלשות פיתגוריות ומספר המחלקים של מספרים טבעיים. עליה, 34, עמ' 21-24.

חקירת נגזרות בעזרת ניתוח קומבינטורי של רכיבי הפונקציה

תקציר

כאשר נתונה פונקציה מורכבת מהצורה $h(x) = f[g(x)]$ ורוצים לקבוע אם הנגזרת שלה מסדר n מתאפסת בנקודה $x = x_0$ או את סימנה של הנגזרת ה- n -ית, על-ידי גזירה של n פעמים והצבה – נתקלים בקשיים בחישוב ערך הנגזרת מסדר n בנקודה הנ"ל. במאמר מוצעת שיטה אלטרנטיבית, המאפשרת לחקור את הנגזרת מסדר n של הפונקציה $h(x)$ וזאת – על סמך החקירה של הפונקציות $g(x)$ ו- $f(x)$ בלבד. למטרה זו נוסחו והוכחו שתי תכונות קשר בין הנגזרות של $h(x)$ לבין הנגזרות של הפונקציות $g(x)$ ו- $f(x)$. הובאו מספר דוגמאות המיישמות את המסקנות של תכונות הקשר.

הקדמה

כאשר נתונה פונקציה $f(x)$, אשר ניתנת לגזירה פעמים רבות, מתעורר במקרים רבים הצורך לענות על השאלות הבאות:

- (i) האם הנגזרת ה- n -ית של הפונקציה $f(x)$ מתאפסת בנקודה x_0 ?
 - (ii) מהו הסימן של הנגזרת ה- n -ית של הפונקציה $f(x)$ בנקודה x_0 או בקטע $[a, b]$?
- התשובות על השאלות הללו חשובות בתחומים רבים.

כך, למשל:

א. משפט מפורסם בחדו"א, הנלמד כבר בתיכון, אומר: "אם $n-1$ הנגזרות הראשונות של הפונקציה $f(x)$ מתאפסות בנקודה x_0 , והנגזרת ה- n -ית לא מתאפסת, אז אם n אי-זוגי, הנקודה x_0 היא נקודת פיתול, ואם n זוגי, הנקודה x_0 היא נקודת קיצון" (גורן, 1991, עמ' 71).

ב. כאשר מחפשים שורש של משוואה $x = \varphi(x)$ בשיטת האיטרציה $x_{n+1} = \varphi(x_n)$, הרי המספר של הנגזרת הראשונה, שלא מתאפסת בשורש, קובע את סדר ההתכנסות (Dahlquist and Bjorek, 1974, פרק 6.5).

ג. כאשר נחשב קירוב לאינטגרל בעזרת אינטגרציית Gauss על n נקודות, נקבל ביטוי לשגיאה:

מילות מפתח: תכונות של נגזרות מסדר גבוה; איפוס נגזרות.

$$E_n[f] = \frac{f^{(2n)}(\xi)}{(2n)!} \int_a^b w(x) \left[\prod_{i=1}^n (x - x_i) \right]^2 dx.$$

(Dahlquist and Björck, 1974, פרק 7.4).

סימן השגיאה נקבע לפי הסימן של הנגזרת $f^{(2n)}(\xi)$, כאשר $\xi \in (a, b)$.

נציג את החשיבות של קביעת סימן השגיאה על-ידי **הדוגמה הבאה**:

רובוט, המסוגל להרים עד 10 ק"ג, נשלח למשימה, שבה הוא צריך להרים מסה. המשקל של המסה מחושב בעזרת אינטגרציה *Gauss* על 8 נקודות. נניח שקיבלנו, כי המשקל המקורב הוא 10 ק"ג. האם הרובוט יהיה מסוגל לבצע את המשימה? אם נצליח לקבוע, כי הנגזרת ה- $f^{(16)}$ שלילית בקטע, המכיל את נקודת-הדגימה, אז נדע, כי הסטייה שלילית, והרובוט מסוגל להרים את המסה.

ד. שימוש נוסף הוא בגאומטריה דיפרנציאלית (Bruce and Giblin, 1992, פרק 2.1). כאשר מדובר בפונקציה אלמנטרית בסיסית, קל יחסית לענות על השאלות הללו. במקרה הגרוע ביותר – יש לגזור n פעמים ולהציב את x_0 . אך מה נעשה, כאשר נתונה פונקציה מורכבת $f(g(x))$?

לפי כלל השרשרת וכלל המכפלה, מספר המחברים שיש לגזור – גדל בצורה אקספוננציאלית-מעריכית (ללא כינוס אברים).

לדוגמה:

איזו נגזרת של $f(x) = (\cos x - 1)^4$ אינה מתאפסת בנקודה $x = 0$?

באמצעות גזירה ופישוט הביטוי בעזרת כינוס אברים – נקבל:

$$f'(x) = -4(\cos x - 1)^3 \sin x$$

$$f''(x) = 12(\cos x - 1)^2 \sin^2 x - 4(\cos x - 1)^3 \cos x$$

$$f'''(x) = -24(\cos x - 1) \sin^3 x + 36(\cos x - 1)^2 \cos x \sin x + 4(\cos x - 1)^3 \sin x$$

$$f^{(4)}(x) = 24 \sin^4 x - 144(\cos x - 1) \cos x \sin^2 x - 48(\cos x - 1)^2 \sin^2 x +$$

$$36(\cos x - 1)^2 \cos^2 x + 4(\cos x - 1)^3 \cos x$$

$$\begin{aligned}
 f^{(5)}(x) &= 240 \cos x \sin^3 x + 240(\cos x - 1) \sin^3 x - 360(\cos x - 1) \cos^2 x \sin x - \\
 &\quad 180(\cos x - 1)^2 \cos x \sin x - 4(\cos x - 1)^3 \sin x \\
 f^{(6)}(x) &= -480 \sin^4 x + 1080 \cos^2 x \sin^2 x + 1800(\cos x - 1) \cos x \sin^2 x + \\
 &\quad 192(\cos x - 1)^2 \sin^2 x - 360(\cos x - 1) \cos^3 x - 180(\cos x - 1)^2 \cos^2 x - \\
 &\quad 4(\cos x - 1)^3 \cos x \\
 f^{(7)}(x) &= -5880 \cos x \sin^3 x - 2184(\cos x - 1) \sin^3 x + 2520 \cos^3 x \sin x + \\
 &\quad 5040(\cos x - 1) \cos^2 x \sin x + 756(\cos x - 1)^2 \cos x \sin x + 4(\cos x - 1)^3 \sin x \\
 f^{(8)}(x) &= 8064 \sin^4 x - 30240 \cos^2 x \sin^2 x - 18144(\cos x - 1) \cos x \sin^2 x - \\
 &\quad 768(\cos x - 1)^2 \sin^2 x + 2520 \cos^4 x + 5040(\cos x - 1) \cos^3 x + \\
 &\quad 756(\cos x - 1)^2 \cos^2 x + 4(\cos x - 1)^3 \cos x
 \end{aligned}$$

רק בסוף על-ידי הצבת $x = 0$ בכל הנגזרות שקיבלנו – נקבע, כי שבע הנגזרות הראשונות מתאפסות, ורק הנגזרת השמינית שונה מאפס.

מה נעשה, אם נצטרך לקבוע באיזו נגזרת $f(x) = (\cos x - 1)^{10}$ לא מתאפסת? במאמר זה נציע דרך חלופית להתמודדות עם בעיות מסוג זה. נראה, כי כאשר גוזרים לפי כלל השרשרת ולפי כלל המכפלה, כל המחברים שמתקבלים מהגזירה – מקיימים תכונות "קשר". בעזרת תכונות "קשר" הללו וחקירה של פונקציות $f(x)$ ו $g(x)$ **בנפרד**, נוכל לענות על חלק גדול מהשאלות שהצגנו.

תכונות הקשר של הנגזרות בפונקציה מורכבת:

עבור פונקציה מורכבת $f(g(x))$ הנגזרת הראשונה היא: $f'(g)g'(x)$, והנגזרת השנייה היא: $f''(g)g'(x)g'(x) + f'(g)g''(x)$ וכו'.

קל לראות, כי כל הנגזרות הן סכום של מחברים, כאשר כל מחובר מכיל גורם $f(g(x))$ בודד בנגזרת מסוימת, ומספר גורמי $g(x)$ בנגזרות מסוימות.

תכונה 1:

בנגזרת ה- k של הפונקציה $f(g(x))$, הרי בכל מחובר סכום של מספר גזירות לפי $g(x)$ הוא k .

הוכחה:

נוכיח באינדוקציה:

בסיס: בנגזרת הראשונה $(f'(g)g'(x))$ יש גזירה אחת לפי $g(x)$.

צעד: נניח, כי בנגזרת ה- $k-1$ בכל מחובר יש $k-1$ גזירות לפי $g(x)$. כדי לקבל את הנגזרת ה- k , הרי לפי כלל המכפלה גוזרים כל מחובר לפי כל הגורמים שלו.

אם גוזרים מחובר לפי הגורם $g^{(m)}$ (הנגזרת ה- m -ית של g), נקבל מחובר חדש, שבו כל הגורמים נשארו ללא שינוי, ורק $g^{(m)}$ יוחלף ב- $g^{(m+1)}$. לכן בהסתמך על הנחת האינדוקציה במחבר החדש – יש k גזירות לפי g .

אם גוזרים מחובר לפי הגורם $f^{(n)}(g)$, נקבל מחובר חדש, שבו כל הגורמים נשארו ללא שינוי, ורק $f^{(n)}(g(x))$ יוחלף ב- $f^{(n+1)}(g)g'(x)$. לכן בסה"כ מספר הגזירות לפי g גדל ב-1. בהסתמך על הנחת האינדוקציה במחבר החדש – יש k גזירות לפי $g(x)$.

תכונה 2:

בכל מחובר, שבו הגורם $f(g)$ מופיע בנגזרת ה- n -ית (זאת אומרת מופיע כ- $f^{(n)}(g)$), יהיו בדיוק n גורמים, שהם נגזרות של $g(x)$ (כלומר, בדיוק n גורמים מהצורה $(m \in N; g^{(m)})$).

הוכחה:

נוכיח באינדוקציה:

בסיס: בנגזרת הראשונה $(f'(g)g'(x))$ יש גורם אחד מהצורה $(m \in N; g^{(m)})$ (הגורם $g'(x)$).

צעד: נניח, כי בנגזרת ה- $k-1$ בכל מחובר, שבו מופיע גורם $f^{(n)}(g)$ ($n \in N$) יש בדיוק n גורמים מהצורה $(m \in N; g^{(m)})$.

כדי שנקבל את הנגזרת ה- k -ית לפי כלל המכפלה, נגזור כל מחובר לפי כל הגורמים שלו. אם גוזרים מחובר לפי הגורם $g^{(m)}$, נקבל מחובר חדש, שבו כל הגורמים נשארו ללא שינוי, ורק $g^{(m)}$ יוחלף ב- $g^{(m+1)}$, כלומר מספר גורמי $g^{(m)}$ לא ישתנה. לכן לפי הנחת האינדוקציה מספר גורמי $g^{(m)}$ שווה לנגזרת, שבה מופיע הגורם $f^{(n)}(g)$.

אם נגזור את המחבר לפי הגורם $f^{(n)}(g)$, נקבל מחובר חדש, שבו $f^{(n)}(g)$ יוחלף ב- $f^{(n+1)}(g)g'(x)$. לכן גם הנגזרת של $f^{(n)}(g)$ וגם מספר גורמי $g^{(m)}$ גדלו ב-1, ולפי הנחת האינדוקציה, במחבר החדש – מספר גורמי $g^{(m)}$ שווה לנגזרת, אשר בה מופיע הגורם $f^{(n)}(g)$.

פתרון בעיות בעזרת תכונות הקשר וחקירה של פונקציות $f(y)$ ו- $g(x)$ בנפרד:

התאפסות הנגזרת בנקודה x_0 :

מקרה א'

נניח, כי מחקירה של הפונקציות $f(y)$ ו- $g(x)$ קיבלנו: $g(x)$ מתאפסת בנקודה x_0 ב- $q-1$ הנגזרות הראשונות, ולא מתאספת, בנגזרת ה- q . $f(x)$ מתאפסת בנקודה $g(x_0)$ ב- $p-1$ נגזרות ראשונות, אבל אינה מתאפסת בנגזרת ה- p .

מסקנה (א) לגבי $f(g(x))$: הנגזרת מתאפסת בנקודה X_0 ב- $pq-1$ נגזרות ראשונות ואינה מתאפסת בנגזרת ה- pq .

שנתון "me" – תש"ע – כרך ט"ו

הוכחה: כל הנגזרות של $f(g(x))$ מורכבות מסכום של מחוברים, כאשר בכל מחובר מופיע הגורם מהצורה $f^{(n)}$ ומכפלה של נגזרות שונות של $g(x)$.

נשים לב, כי בכל מחובר, שבו הגורם $f^{(n)}$ מופיע, כאשר $n < p$ הנגזרת תתאפס, וכן בכל מחובר, אשר בו הגורם $g^{(m_i)}$ מופיע, כאשר $m_i < q$ הנגזרת תתאפס. עלינו להוכיח:

(i) $f(g(x))$ מתאפס בנקודה x_0 ב- $(pq-1)$ נגזרות הראשונות.

(ii) $f(g(x))$ לא מתאפס בנקודה x_0 בנגזרת ה- pq .

כדי להוכיח את (i) נוכיח, כי כל המחברים המופיעים בנגזרת – מתאפסים.

נתבונן בנגזרת ה- k ית כאשר $k < pq$. בכל מחובר: אם הגורם $f^{(n)}$ מופיע, כאשר $n < p$, אז המחובר מתאפס. אם הגורם $f^{(n)}$ מופיע, כאשר $n \geq p$, אז לפי תכונה 2, במחובר זה יש n גורמי $g^{(m_i)}$.

לפי תכונה 1, מספר הגזירות לפי גורמי $g(x)$ שווה ל- k .

קיבלנו, כי יש $n \geq p$ גורמי $g^{(m_i)}$, ובסה"כ $k < pq$ גזירות לפי $g(x)$. לכן במחובר קיים גורם $g^{(m_i)}$, המופיע בנגזרת הקטנה מ- q ($m_i < q$), ולכן גורם זה מתאפס.

כדי להוכיח את (ii) נוכיח, כי

(א) בנגזרת ה- pq יש גורמים, שצורתם $f^{(p)} \underbrace{g^{(q)} g^{(q)} \dots g^{(q)}}_p$ שלא מתאפסים.

(ב) אין גורמים מהצורה השונה מ- $f^{(p)} \underbrace{g^{(q)} g^{(q)} \dots g^{(q)}}_p$ שלא מתאפסים, ולכן כל הנגזרות

ה- pq תמיד לא מתאפסת.

(א) לפי כלל המכפלה, בכל שלב בגזירה – גוזרים כל מחובר לפי כל הגורמים שלו. לכן בשלב ה- p יהיה גורם, שצורתו $f^{(p)} \underbrace{g' g' \dots g'}_p$. עבור כל g' צריך עוד $q-1$ נגזרות נוספות, כדי

שיגיע לנגזרת ה- q ית (כלומר ל- $g^{(q)}$), ובסה"כ בשלב ה- pq יופיע מחובר, שצורתו $f^{(p)} \underbrace{g^{(q)} g^{(q)} \dots g^{(q)}}_p$ שלא מתאפס.

(ב) בנגזרת ה- pq , אם מחובר שונה מ- $f^{(p)} \underbrace{g^{(q)} g^{(q)} \dots g^{(q)}}_p$, אז אם הגורם $f^{(n)}$ מופיע,

כאשר $n < p$, ברור, שהמחובר מתאפס; אם הגורם $f^{(n)}$ מופיע, כאשר $n = p$, אז

משום שהמחובר שונה מ- $f^{(p)} \underbrace{g^{(q)} g^{(q)} \dots g^{(q)}}_p$

יש גורם $g^{(m_1)}$, המופיע בנגזרת השונה מ- q , מכיוון שלפי תכונות 1 ו-2 יש p גורמי $g^{(m_1)}$ ובדיוק pq נגזרות לפי גורמי $g(x)$, ולכן אם יש גורם $g^{(m_0)}$, כאשר $m_0 > q$, אז קיים גורם $g^{(m_1)}$ כאשר $m_1 < q$, והדבר מביא להתאפסות המחובר.

אם הגורם $f^{(n)}$ מופיע, כאשר $n > p$, הרי במחובר זה יש n גורמי $g^{(m)}$ ו- pq נגזרות לפי גורמי $g(x)$, ולכן קיים גורם $g^{(m_0)}$, כאשר $m_0 < q$, ולכן המחובר מתאפס.

דוגמה: נחזור לשאלה שהצגנו בהקדמה. הפונקציה $(\cos x - 1)^4$ היא פונקציה מורכבת, כאשר

$$f(y) = y^4, g(x) = \cos x - 1$$

נחקור את $f(y)$ ואת $g(x)$ בנפרד:

$$g'(0) = -\sin 0 = 0 \Leftarrow g'(x) = -\sin x$$

$$g''(0) = -\cos 0 = -1 \Leftarrow g''(x) = -\cos x$$

קיבלנו, ש- $g(x)$ מתאפסת בנגזרת הראשונה ולא מתאפסת בנגזרת השניה (כלומר, $q=2$). בנקודה $x=0$, $\cos x - 1 = 0$, קל לראות, כי בשלוש הנגזרות הראשונות $f(y)$ מתאפסת בנקודה $g(0)$ ובנגזרת הרביעית נקבל $4! = 4^{(4)}(0)$ (כלומר, $p=4$).

לפי מסקנה (א) נסיק, כי $(\cos x - 1)^4$ מתאפסת ב- $4 \cdot 2 = 7$ נגזרות הראשונות, ולא מתאפסת בנגזרת ה- $8 = 4 \cdot 2$. $pq = 4 \cdot 2 = 8$. (השווה למאמץ שהשקענו בהקדמה כדי להגיע לתוצאה זו).

מקרה ב'

ניח, כי מחקירה של הפונקציות $f(y)$ ו $g(x)$ קיבלנו: $g(x)$ לא מתאפסת בנקודה X_0 ב- $q-1$ נגזרות ראשונות. $F(y)$ לא מתאפסת בנקודה $g(x_0)$ ב- $p-1$ נגזרות ראשונות. בנוסף קיבלנו כי $g(x)$ מתאפסת בנקודה X_0 בנגזרות מ- q עד $(p-1)(q-1)+1$, וכן $f(y)$ מתאפסת בנקודה $g(x_0)$ בנגזרות מ- p עד $(p-1)(q-1)$.

(כאשר $f(x)$ וכל הנגזרות שלה חיוביות בנקודה $g(x_0)$, וכן $g(x)$ וכל הנגזרות שלה חיוביות בנקודה x_0)

מסקנה (ב) לגבי $f(g(x))$: לא מתאפסת ב- $(p-1)(q-1)$ נגזרות ראשונות, ומתאפסת בגזרת $(p-1)(q-1)+1$.

הוכחה: כל הנגזרות של $f(g(x))$ מורכבות מסכום של מחוברים, כאשר בכל מחובר מופיע הגורם מהצורה $f^{(n)}$ ומכפלה של גורמי $g(x)$ בנגזרות מסוימות.

אם גורם ה $f^{(n)}$ מופיע בנגזרת הגדולה או שווה ל- p ($n \geq p$), הרי כל המחובר מתאפס.

נניח, כי הגורם $f^{(n)}$ מופיע בנגזרת הקטנה מ- p . לפי תכונה 2 במחובר זה יש n גורמי $g^{(m)}$ ($n < p$) ולכן מספר גורמי $g^{(m)}$ הוא $p-1$ לכל היותר. לפי תכונה 1 בנגזרת ה- k של $f(g(x))$ יש בדיוק k גזירות לפי גורמי $g^{(m)}$.

כאשר $k = (p-1)(q-1) + 1$ לפי עקרון "שובך היונים", נקבל, כי קיים גורם $g^{(m)}$, המופיע בנגזרת הגדולה או שווה ל $\left\lceil \frac{(p-1)(q-1)+1}{n} \right\rceil$ (הסימן $\lceil \cdot \rceil$ הוא החלק השלם העליון).

$$\left\lceil \frac{(p-1)(q-1)+1}{n} \right\rceil \geq \left\lceil \frac{(p-1)(q-1)+1}{p-1} \right\rceil = q$$

לכן קיים גורם $g^{(m)}$, המופיע בנגזרת הגדולה או שווה ל- q , ולכן המחובר מתאפס.

קיבלנו, כי בנגזרת ה- $(p-1)(q-1) + 1$ כל המחוברים מתאפסים, ולכן הנגזרת מתאפסת.

בנגזרות הקטנות מ- $((p-1)(q-1)+1)$ קל לראות, שאם נגזור את $f(g(x))$ לפי הגורם $f(x)$ לכל היותר $p-1$ פעמים, ואז נגזור לפי כל גורמי ה- $g^{(m)}$, שמופיעים במחובר בזה אחר זה, נקבל מחובר, שבו הגורם $f^{(n)}$ מופיע בנגזרת הקטנה מ- p וכל גורמי ה- $g^{(m)}$ מופיעים בנגזרות הקטנות מ- q , ולכן מחובר זה לא מתאפס.

הערה: אם ההנחה לגבי החיוביות של $f(x)$ ו- $g(x)$ אינה מתקיימת, ייתכן, שגם נגזרת, הקטנה מ- $((p-1)(q-1)+1)$ תתאפס.

דוגמה:

איזו נגזרת של $(\ln(\frac{1}{1-x}) + 2 - \frac{x^4}{4} - \frac{x^5}{5} - \frac{x^6}{6} - \frac{x^7}{7})^2$ מתאפסת בנקודה $x = 0$?

זו פונקציה מורכבת, כאשר: $g(x) = (\ln(\frac{1}{1-x}) + 2 - \frac{x^4}{4} - \frac{x^5}{5} - \frac{x^6}{6} - \frac{x^7}{7})$ ו- $f(y) = y^2$

נבדוק את ערכי הנגזרות של $g(x)$ בנקודה $x=0$ ואת ערכי הנגזרות של $f(y)$ בנקודה $g(0)$

$$g'(0)=1 \Leftarrow g'(x) = \left(\frac{1}{1-x} - x^3 - x^4 - x^5 - x^6\right)$$

$$g''(0)=1 \Leftarrow g''(x) = \left(\frac{1}{(1-x)^2} - 3x^2 - 4x^3 - 5x^4 - 6x^5\right)$$

$$g'''(0)=2 \Leftarrow g'''(x) = \left(\frac{2}{(1-x)^3} - 6x - 12x^2 - 20x^3 - 30x^4\right)$$

$$g^{(4)}(0)=0 \Leftarrow g^{(4)}(x) = \left(\frac{6}{(1-x)^4} - 6 - 24x - 60x^2 - 120x^3\right)$$

$$g^{(5)}(0)=0 \Leftarrow g^{(5)}(x) = \left(\frac{24}{(1-x)^5} - 24 - 120x - 360x^2\right)$$

$$g^{(6)}(0)=0 \Leftarrow g^{(6)}(x) = \left(\frac{120}{(1-x)^6} - 120 - 720x\right)$$

$$g^{(7)}(0)=0 \Leftarrow g^{(7)}(x) = \left(\frac{720}{(1-x)^7} - 720\right)$$

קיבלנו, כי שלוש הנגזרות הראשונות של $g(x)$ לא מתאפסות, אבל בנקודה $x=0$ הנגזרות 4-7

מתאפסות (כלומר $q=4$).

$$g(0) = \left(\ln\left(\frac{1}{1-0}\right) + 2 - \frac{0^4}{4} - \frac{0^5}{5} - \frac{0^6}{6} - \frac{0^7}{7}\right) = 2$$

קל לראות, כי בנקודה $g(0)$ שתי הנגזרות הראשונות של $f(y)$ לא מתאפסות, וכל הנגזרות

החל מהנגזרת השלישית – מתאפסות (כלומר $p=3$).

לפי מסקנה (ב) נסיק, כי $(p-1)(q-1) = (4-1)(3-1) = 6$ הנגזרות הראשונות של

$$\left(\ln(1-x) + 2 + \frac{x^4}{4} + \frac{x^5}{5} + \frac{x^6}{6} + \frac{x^7}{7}\right)^2$$

מתאפסת. $(p-1)(q-1) + 1 = (4-1)(3-1) + 1 = 7$

האם הנגזרת חיובית או שלילית?

מקרה א'

נניח, כי מחקירה של הפונקציות $f(y)$ ו- $g(x)$ קיבלנו:

סימן הנגזרות	בנקודה	הפונקציה
+	$x = x_0$	$g(x)$
+	$y = g(x_0)$	$f(y)$
+	$x = x_0$	$f(g(x))$

כל הנגזרות של $g(x)$ חיוביות בנקודה x_0 ,

וכל הנגזרות של $f(y)$ חיוביות בנקודה $g(x_0)$.

מסקנה לגבי $f(g(x))$:

בנקודה x_0 כל הנגזרות של $f(g(x))$ חיוביות.

הוכחה:

בכל נגזרת של $f(g(x))$ יופיעו מחוברים, המורכבים ממכפלת נגזרות של $f(y)$ ושל $g(x)$, ולכן כל מחובר מכיל רק גורמים חיוביים, ולכן המשמעות היא, שגם הנגזרת של $f(g(x))$ חיובית.

מקרה ב'

נניח, כי מחקירה של הפונקציות $f(y)$ ו- $g(x)$ קיבלנו:

הפונקציה	בנקודה	סימן הנגזרות	
		הזוגיות	האי-זוגיות
$g(x)$	$x = x_0$	-	-
$f(y)$	$y = g(x_0)$	+	-
$f(g(x))$	$x = x_0$	+	+

בנקודה x_0 כל הנגזרות של $g(x)$ שליליות.

בנקודה $g(x_0)$ הנגזרות הזוגיות של $f(y)$ הן חיוביות, והנגזרות האי-זוגיות הן שליליות.

מסקנה לגבי $f(g(x))$: בנקודה x_0 כל הנגזרת

$f(g(x))$ חיובית.

הוכחה:

כל נגזרת של $f(g(x))$ היא סכום של מחוברים, כאשר בכל מחובר מתקיים:

- (i) אם הגורם $f^{(n)}$ מופיע בנגזרת זוגית (כלומר n זוגי), אז אנו יודעים שהוא חיובי. לפי תכונה 2 הרי במחובר זה יש גם מספר זוגי n של גורמים מהצורה $g^{(m)}$ (תמיד שליליים), ולכן מכפלתם חיובית, ובסה"כ: חיובי $(f^{(n)}) \times$ חיובי (מכפלת גורמי $g^{(m)}$) = חיובי.
- (ii) אם הגורם $f^{(n)}$ מופיע בנגזרת אי-זוגית (n אי-זוגי), אז אנו יודעים שהוא שלילי. לפי תכונה 2, המחובר מכיל גם n (אי-זוגי) גורמי $g^{(m)}$ (תמיד שליליים), ולכן מכפלתם

שלילית, ובסה"כ שלילי \times שלילי = חיובי.

מסקנה: בכל הנגזרות של $f(g(x))$ כל המחברים חיוביים, ולכן כל הנגזרות חיוביות.

דוגמה:

נחקור את סימן הנגזרות של הפונקציה $\cosh(-\frac{1}{\sqrt{1-x}})$ בנקודה $x=0$.

זו פונקציה מורכבת, כאשר: $f(y) = \cosh y$; $g(x) = -\frac{1}{\sqrt{1-x}}$

נתבונן בנגזרות של הפונקציות: $g'(x) = -\frac{1}{2(1-x)^{\frac{3}{2}}}$, $g''(x) = -\frac{3}{4(1-x)^{\frac{5}{2}}}$

$$f'(y) = \sinh y, \quad f''(y) = \cosh y$$

לא קשה לראות, כי כל הנגזרות של $g(x)$ שליליות בנקודה $x=0$, והנגזרות של

$f(y) = \cosh y$ מחליפות סימן בנקודה $g(0) = -\frac{1}{\sqrt{1-0}} = -1$, כאשר הנגזרות הזוגיות הן

חיוביות, והאי-זוגיות הן שליליות.

לפי מסקנה (ב) נסיק, כי כל הנגזרות של $\cosh(-\frac{1}{\sqrt{1-x}})$ חיוביות בנקודה $x=0$.

מקרה ג'

נניח, כי מחקירה של הפונקציות $f(y)$ ו- $g(x)$ קיבלנו:

סימן הנגזרות		בנקודה	הפונקציה
האי-זוגיות	הזוגיות		
-	-	$x = x_0$	$g(x)$
+	-	$y = g(x_0)$	$f(y)$
-	-	$x = x_0$	$f(g(x))$

בנקודה x_0 כל הנגזרות של $g(x)$ שליליות.

בנקודה $g(x_0)$ הנגזרות הזוגיות של $f(y)$ הן שליליות, והנגזרות האי-זוגיות של $f(y)$ הן חיוביות.

מסקנה לגבי $f(g(x))$:

בנקודה x_0 כל הנגזרות של $f(g(x))$ הן שליליות.

הוכחה: בכל מחובר מתקיים:

(i) אם הגורם $f^{(n)}$ מופיע בנגזרת זוגית (n זוגי), או יודעים שהוא שלילי. לפי תכונה 2,

במחבר זה יש n (מספר זוגי) גורמי $g^{(m)}$ (תמיד שליליים), ולכן מכפלתם חיובית, ובסה"כ

שלילי \times חיובי = שלילי.

(ii) אם הגורם $f^{(n)}$ מופיע בנגזרת אי-זוגית (n אי-זוגי), או יודעים שהוא חיובי. לפי תכונה 2,

במחבר זה יש n (מס' אי-זוגי) גורמי $g^{(m)}$ (תמיד שליליים). לכן מכפלתם שלילית, ובסה"כ חיובי \times שלילי = שלילי.
מסקנה: בכל הנגזרות של $f(g(x))$ כל המחברים שליליים, ולכן כל הנגזרות שליליות.

דוגמה:

נחקור את סימן הנגזרות של הפונקציה $\arcsin(\frac{1}{e^x-3})$ בנקודה $x=0$.
 זו פונקציה מורכבת, כאשר: $g(x) = \frac{1}{e^x-3}$; $f(y) = \arcsin(y)$.
 ניתן להציג את $g(x)$ באופן הבא: $g(x) = -\frac{1}{3} \cdot \frac{1}{1-\frac{e^x}{3}} = -\frac{1}{3}(1 + \frac{e^x}{3} + \frac{e^{2x}}{9} + \dots)$
 מהצגה זו קל לראות, כי כל הנגזרות של $g(x)$, הן שליליות, ובפרט – בנקודה $x=0$.
 כמו-כן ברור מהפיתוח הבא $\arcsin(y) = y + \frac{1}{6}y^3 + \frac{3}{40}y^5 + \frac{5}{112}y^7 + \frac{35}{1152}y^9 + \dots$,
 כי עבור כל $y \in (-1, 0)$ (ובפרט – עבור $y = g(0) = \frac{1}{e^0-3} = -\frac{1}{2}$) הנגזרות הזוגיות של $f(y)$ הן שליליות, והנגזרות האי-זוגיות הן חיוביות.
 לפי מסקנה (ג) נסיק, כי כל הנגזרות של $\arcsin(\frac{1}{e^x-3})$ שליליות בנקודה $x=0$.

מקרה ד'

נניח, כי מחקירה של הפונקציות $f(y)$ ו- $g(x)$ קיבלנו:

סימן הנגזרות		בנקודה	הפונקציה
האי-זוגיות	הזוגיות		
–	+	$x = x_0$	$g(x)$
+	+	$y = g(x_0)$	$f(y)$
–	+	$x = x_0$	$f(g(x))$

בנקודה x_0 הנגזרות הזוגיות של $g(x)$ חיוביות, והנגזרות האי-זוגיות שליליות.
 בנקודה $g(x_0)$ כל הנגזרות של $f(y)$ הן חיוביות.

מסקנה לגבי $f(g(x))$:

בנקודה x_0 כל הנגזרות הזוגיות של $f(g(x))$ הן חיוביות, וכל הנגזרות האי-זוגיות הן שליליות.

הוכחה:

ננתח את הנגזרת ה- k -ית של $f(g(x))$. לפי תכונה 1 מספר הגזירות לפי $g(x)$ בכל מחובר שווה ל- k . נוכיח, כי הסימן של כל מחובר נקבע לפי הזוגיות של k .

כל מחובר מכיל גורם $f^{(n)}$ (תמיד חיובי), ולפי תכונה 2 גם מכפלה של n גורמי $g^{(m)}$. לכן k הגזירות לפי $g(x)$ מתחלקות בין n גורמי $g^{(m)}$ הללו. כל גורם $g^{(m)}$ מופיע בנגזרת ראשונה, לכל הפחות, ולכן ניתן להציג את מכפלת גורמי $g^{(m)}$ באופן הבא:

$$g^{(1+r_n)} \cdot g^{(1+r_{n-1})} \cdot \dots \cdot g^{(1+r_1)} = k, \text{ כאשר } \sum_{i=1}^n (1+r_i) = k$$

נתון, כי לכל שתי נגזרות עוקבות של פונקציה $g(x)$ יש סימנים שונים, כאשר $g'(x)$ שלילית. לכן הסימן של גורם $g^{(1+r_i)}$ נקבע לפי r_i החלפות סימן, כאשר מתחילים מסימן $g'(x)$. את הסימן של המכפלה (*) ניתן לקבוע לפי הסימן של המכפלה $\underbrace{g' \cdot \dots \cdot g'}_n$ (**), ואז החלפתו

$$\sum_{i=1}^n r_i = k - n \text{ פעמים.}$$

(i) אם k זוגי בכל מחובר מתקיים הכלל: אם n זוגי, אז המכפלה (**) חיובית, ו- $k - n$ מספר זוגי. לכן לאחר $k - n$ החלפות סימן, המכפלה (*) תהיה חיובית. אם n אי-זוגי, אז המכפלה (**) שלילית, ו- $k - n$ מספר אי-זוגי. לכן לאחר $k - n$ החלפות סימן – המכפלה (*) תהיה חיובית.

(ii) אם k אי-זוגי בכל מחובר, מתקיים הכלל: אם n זוגי, אז המכפלה (**) חיובית, ו- $k - n$ מספר אי-זוגי. לכן לאחר $k - n$ החלפות סימן – המכפלה (*) תהיה שלילית. אם n אי-זוגי, אז המכפלה (**) שלילית, ו- $k - n$ מספר זוגי. לכן לאחר $k - n$ החלפות סימן, המכפלה (*) תהיה שלילית.

דוגמה:

נחקור את סימן הנגזרות של הפונקציה $e^{\frac{x}{x-1}}$ בנקודה $x = 2$.

זו פונקציה מורכבת, כאשר: $g(x) = \frac{x}{x-1}$; $f(y) = e^y$.

עבור $|x| > 1$ ניתן להציג את $g(x)$ באופן הבא: $g(x) = \frac{1}{1 - \frac{1}{x}} = 1 + \frac{1}{x} + \frac{1}{x^2} + \frac{1}{x^3} + \frac{1}{x^4} + \dots$

ומכאן: $g'(x) = -\frac{1}{x^2} - \frac{2}{x^3} - \frac{3}{x^4} - \dots$; $g''(x) = \frac{2}{x^3} + \frac{6}{x^4} + \frac{12}{x^5} + \dots$ וכו'.

קל לראות, כי עבור $x > 1$ (ובפרט – עבור $x = 2$) הנגזרות הזוגיות של $g(x)$ הן חיוביות, והנגזרות האי-זוגיות הן שליליות. כל הנגזרות של $f(y) = e^y$ חיוביות, ומכאן לפי מסקנה (ד), נסיק, כי בנקודה $x = 2$ כל הנגזרות הזוגיות של $e^{\frac{x}{x-1}}$ הן חיוביות, וכל הנגזרות האי-זוגיות הן שליליות.

נראה את נכונות המסקנה על-ידי חישוב ישיר :

$$\begin{aligned} \left(e^{\frac{x}{x-1}}\right)' &= \left(\frac{1}{x-1} - \frac{x}{(x-1)^2}\right) e^{\frac{x}{x-1}} \Rightarrow \left(e^{\frac{x}{x-1}}\right)'_{x=2} = -7.389 \\ \left(e^{\frac{x}{x-1}}\right)'' &= \left(\frac{1}{x-1} - \frac{x}{(x-1)^2}\right)^2 e^{\frac{x}{x-1}} + \left(\frac{2x}{(x-1)^3} - \frac{2}{(x-1)^2}\right) e^{\frac{x}{x-1}} \Rightarrow \left(e^{\frac{x}{x-1}}\right)''_{x=2} = 22.167 \\ \left(e^{\frac{x}{x-1}}\right)''' &= \left(\frac{1}{x-1} - \frac{x}{(x-1)^2}\right)^3 e^{\frac{x}{x-1}} + 3\left(\frac{2x}{(x-1)^3} - \frac{2}{(x-1)^2}\right)\left(\frac{1}{x-1} - \frac{x}{(x-1)^2}\right) e^{\frac{x}{x-1}} + \\ &\quad + \left(\frac{6}{(x-1)^3} - \frac{6x}{(x-1)^4}\right) e^{\frac{x}{x-1}} \Rightarrow \left(e^{\frac{x}{x-1}}\right)'''_{x=2} = -96.057 \end{aligned}$$

מקרה ה'

נניח, כי מחקירה של הפונקציות $f(y)$ ו- $g(x)$ קיבלנו:

סימן הנגזרות		בנקודה	הפונקציה
האי-זוגיות	הזוגיות		
–	+	$x = x_0$	$g(x)$
–	–	$y = g(x_0)$	$f(y)$
+	–	$x = x_0$	$f(g(x))$

בנקודה x_0 הנגזרות הזוגיות של $g(x)$ הן חיוביות, והנגזרות האי-זוגיות הן שליליות.
בנקודה $g(x_0)$ כל הנגזרות של $f(y)$ הן שליליות.
מסקנה לגבי $f(g(x))$: בנקודה x_0 כל הנגזרות הזוגיות של $f(g(x))$ הן שליליות, וכל הנגזרות האי-זוגיות הן חיוביות.

הוכחה :

ההוכחה דומה להוכחה של מקרה (ד), כאשר בכל מחובר – הגורם $f^{(n)}$ מופיע עם סימן "–", ולכן הסימן של כל המחברים מתחלף. נקבל, שאם k (הנגזרת של $f(g(x))$) זוגי, כל המחברים הם שליליים, ולכן הנגזרת היא שלילית. אם k אי-זוגי, כל המחברים הם חיוביים, ולכן הנגזרת היא חיובית.

דוגמה:

נתבונן בפונקציה $\frac{-1}{\sqrt{2 - \cosh x}}$ בנקודה $x = -1$.

זו פונקציה מורכבת, כאשר: $g(x) = \cosh x$; $f(y) = \frac{-1}{\sqrt{2-y}}$.

כבר הראינו, כי עבור $x < 0$ (ובפרט – עבור $x = -1$) הנגזרות של $g(x) = \cosh x$ מחליפות סימן, כאשר הנגזרות הן הזוגיות חיוביות, והאי-זוגיות הן שליליות.

קל לראות, כי הנגזרות של: $f(y) : f'(y) = -\frac{1}{2} \cdot \frac{1}{\sqrt{(2-y)^3}}$

$$\dots f''(y) = -\frac{3}{4} \cdot \frac{1}{\sqrt{(2-y)^5}}$$

שליליות לכל $y < 2$, ובפרט – בנקודה $y = \cosh(-1) = 1.543$.

לכן לפי מסקנה (ה) נסיק, כי בנקודה $x = -1$ כל הנגזרות הזוגיות של הפונקציה $\frac{-1}{\sqrt{2 - \cosh x}}$

הן שליליות, וכל הנגזרות האי-זוגיות הן חיוביות.

הערה: לגבי המקרה, שבו הנגזרות של $f(y)$ עם סימן קבוע והנגזרות הזוגיות של $g(x)$ שליליות, והנגזרות האי-זוגיות חיוביות, לא ניתן לקבוע את הסימן של $f(g(x))$.

מכפלת גורמי $g^{(m)}$ בנגזרת ראשונה היא חיובית לכל מספר של הגורמים. לכן מספר חילופי הסימן נקבע גם על-ידי הנגזרת של הגורם $f^{(n)}$ וגם על-ידי הנגזרת של $f(g(x))$ (קובע את מספר הגזירות לפי גורמי $g^{(m)}$).

בכל מחובר אין תלות בין הנגזרת של $f^{(n)}$ לבין הנגזרת של $f(g(x))$, ולכן לא ניתן לקבוע את סימן הנגזרת.

מקרה ו'

נניח, כי מחקירה של הפונקציות $f(y)$ ו- $g(x)$ קיבלנו:

סימן הנגזרות		בנקודה	הפונקציה
האי-זוגיות	הזוגיות		
+	-	$x = x_0$	$g(x)$
-	+	$y = g(x_0)$	$f(y)$
-	+	$x = x_0$	$f(g(x))$

בנקודה x_0 הנגזרות הזוגיות של $g(x)$ הן שליליות, והנגזרות האי-זוגיות הן חיוביות. בנקודה $g(x_0)$ הנגזרות הזוגיות של $f(x)$ הן חיוביות, והנגזרות האי-זוגיות הן שליליות.

מסקנה לגבי $f(g(x))$: בנקודה x_0 כל הנגזרות הזוגיות של $f(g(x))$ הן חיוביות, וכל הנגזרות האי-זוגיות הן שליליות.

הוכחה:

בנגזרת ה- k ית של $f(g(x))$ כל מחובר מורכב מגורם $f^{(n)}$ בנגזרת מסוימת ומכפלה של גורמי $g^{(m)}$. נתון, שכאשר n זוגי, $f^{(n)}$ חיובי, וכאשר n אי-זוגי, $f^{(n)}$ שלילי. לפי תכונה 1 מכפלת גורמי $g^{(m)}$ מכילה k גזירות לפי $g(x)$. כמו שהוסבר בהוכחה (ד), הסימן של מכפלת גורמי $g^{(m)}$ נקבע לפי הסימן של $\underbrace{g' \cdot \dots \cdot g'}_n$, ואחר כך $k - n$ החלפות סימן. מהנתון נובע, כי g' חיובית, ולכן המכפלה $\underbrace{g' \cdot \dots \cdot g'}_n$ היא תמיד חיובית. מכאן, שבכל מחובר – הסימן של

מכפלת גורמי $g^{(m)}$ נקבע לפי הזוגיות של $k - n$ באופן הבא:

מתחילים מסימן "+" : כאשר $k - n$ זוגי, יהיה מספר זוגי של החלפות סימן, ולכן מכפלת גורמי $g^{(m)}$ תהיה חיובית. כאשר $k - n$ אי-זוגי, יהיה מספר אי-זוגי של החלפות סימן, ולכן מכפלת גורמי $g^{(m)}$ תהיה שלילית.

נוכיח, כי סימן הנגזרת ה- k ית של $f(g(x))$ נקבע לפי הזוגיות של k .

- (i) אם k זוגי: אם n זוגי, אז $k - n$ זוגי, ולכן $f^{(n)}$ חיובי, וגם מכפלת גורמי $g^{(m)}$ חיובית. סימן המחובר הוא: חיובי \times חיובי = חיובי. אם n אי-זוגי, אז $k - n$ אי-זוגי, ולכן $f^{(n)}$ שלילי, וגם מכפלת גורמי $g^{(m)}$ שלילית. סימן המחובר הוא: שלילי \times שלילי = חיובי.
- מסקנה:** כאשר k זוגי, כל המחברים הם חיוביים.
- (ii) אם k אי-זוגי: אם n זוגי, אז $k - n$ אי-זוגי, ולכן $f^{(n)}$ חיובי, ומכפלת גורמי $g^{(m)}$ שלילית.

סימן המחובר הוא: חיובי \times שלילי = שלילי. אם n אי-זוגי, אז $k - n$ זוגי, ולכן $f^{(n)}$ שלילי, ומכפלת גורמי $g^{(m)}$ חיובית. סימן המחובר הוא: שלילי \times חיובי = שלילי.
מסקנה: כאשר k אי-זוגי, כל המחוברים הם שליליים.

דוגמה:

אנו מעוניינים לקבוע את סימן הנגזרות ה-13 ו-22 של $(\sinh x)^{100}$ בנקודה $x = -1$.
 זו פונקציה מורכבת, כאשר: $g(x) = \sinh x$; $f(y) = y^{100}$.
 מהנגזרות $g'(x) = \cosh x$; $g''(x) = \sinh x$ אנו רואים, כי עבור $x < 0$ (ובפרט – עבור $x = -1$) הפונקציה $g(x)$ וכל הנגזרות הזוגיות שלה הן שליליות, והנגזרות האי-זוגיות הן חיוביות.
 קל לראות, כי לכל $y < 0$ (ובפרט – בנקודה $y = \sinh(-1) = -1.175$) עד הנגזרת ה-100 כל הנגזרות הזוגיות הן חיוביות, והנגזרות האי-זוגיות הן שליליות.¹
 לפי מסקנה (ו), נסיק כי בנקודה $x = -1$ הנגזרת ה-13 של $(\sinh x)^{100}$ היא שלילית, והנגזרת ה-22 היא חיובית.

מקרה ז'

נניח, כי מחקירה של הפונקציות $f(y)$ ו- $g(x)$ קיבלנו:

סימן הנגזרות		בנקודה	הפונקציה	בנקודה x_0 הנגזרות הזוגיות של $g(x)$ הן שליליות, והנגזרות האי-זוגיות הן חיוביות. בנקודה $g(x_0)$ הנגזרות הזוגיות של $f(y)$ הן שליליות, והנגזרות האי-זוגיות הן חיוביות.
האי-זוגיות	הזוגיות			
+	–	$x = x_0$	$g(x)$	מסקנה לגבי $f(g(x))$: בנקודה x_0 כל נגזרות הזוגיות של $f(g(x))$ הן שליליות, וכל נגזרות האי-זוגיות הן חיוביות.
+	–	$y = g(x_0)$	$f(y)$	
+	–	$x = x_0$	$f(g(x))$	

1. במקרה זה הדרישה להחלפת סימן של $f(y)$ מתקיימת רק עבור 100 הנגזרות הראשונות. עובדה זו אינה גורמת לבעיה, כי אנחנו מעוניינים בסימני הנגזרת ה- k (כ-100) של $f(g(x))$, וברור, כי בכל נגזרת ה- k ית-הנגזרת המקסימלית, שבה יופיעו גורמי $g^{(m)}$ ו- $f^{(n)}$ היא k .

הוכחה:

בנגזרת ה k -ית של $f(g(x))$ בכל מחובר מתקיים הכלל הבא: כאשר n זוגי, $f^{(n)}$ שלילי, וכאשר n אי-זוגי, $f^{(n)}$ חיובי. הנתונים לגבי הפונקציה $g(x)$ זהים למקרה (ו), ולכן מתקבלות אותן מסקנות על הסימן של מכפלת גורמי $g^{(m)}$, כלומר כאשר $k - n$ זוגי, מכפלת גורמי $g^{(m)}$ היא חיובית; כאשר $k - n$ אי-זוגי, מכפלת גורמי $g^{(m)}$ היא שלילית.

(i) אם k זוגי: אם n זוגי, אז $k - n$ זוגי, ולכן $f^{(n)}$ שלילי, ומכפלת גורמי $g^{(m)}$ היא חיובית.

סימן המחובר הוא: שלילי \times חיובי = שלילי. אם n אי-זוגי, אז $k - n$ אי-זוגי, ולכן $f^{(n)}$ חיובי, ומכפלת גורמי $g^{(m)}$ היא שלילית. סימן המחובר הוא: חיובי \times שלילי = שלילי.

מסקנה: כאשר k זוגי, כל המחוברים הם שליליים.

(ii) אם k אי-זוגי: אם n זוגי, אז $k - n$ אי-זוגי, ולכן $f^{(n)}$ שלילי, וגם מכפלת גורמי $g^{(m)}$ שלילית. סימן המחובר הוא: שלילי \times שלילי = חיובי. אם n אי-זוגי, אז $k - n$ זוגי, ולכן $f^{(n)}$ חיובי, ומכפלת גורמי $g^{(m)}$ חיובית. סימן המחובר הוא: חיובי \times חיובי = חיובי.

מסקנה: כאשר k אי-זוגי, כל המחוברים חיוביים.

דוגמה:

נחקור את סימן הנגזרות של הפונקציה $\frac{x^2}{1-x^2} e^{\frac{x^2}{x^2-1}}$ בנקודה $x = 1.5$.

זו פונקציה מורכבת, כאשר: $g(x) = \frac{x^2}{1-x^2}$; $f(y) = ye^{-y}$.

עבור $|x| > 1$ ניתן להציג את $g(x)$ באופן הבא:

$$g(x) = \frac{-1}{1 - \frac{1}{x^2}} = -\left(1 + \frac{1}{x^2} + \frac{1}{x^4} + \frac{1}{x^6} + \frac{1}{x^8} + \dots\right)$$

$$g'(x) = \frac{2}{x^3} + \frac{4}{x^5} + \frac{6}{x^7} + \dots; \quad g''(x) = -\frac{6}{x^4} - \frac{20}{x^6} - \frac{42}{x^8} - \dots$$

מהנגזרות הזוגיות הן שליליות, והנגזרות האי-זוגיות הן חיוביות.

$$f'(y) = (1-y)e^{-y}; \quad f''(y) = (y-2)e^{-y}$$

$$f'''(y) = (3-y)e^{-y}; \quad f^{(4)}(y) = (y-4)e^{-y}$$

אנו רואים, כי לכל $y < 0$ (ובפרט – בנקודה $y = g(1.5) = \frac{1.5^2}{1-1.5^2} = -1.8$) כל הנגזרות הזוגיות של $f(y) = ye^{-y}$ הן שליליות, וכל הנגזרות האי-זוגיות הן חיוביות.

לפי מסקנה (ז) נסיק, כי בנקודה $x = 1.5$ הנגזרות הזוגיות של $\frac{x^2}{1-x^2} e^{\frac{x^2}{x^2-1}}$ הן שליליות, והנגזרות האי-זוגיות הן חיוביות.

הערה: לגבי המקרה, שבו הנגזרות של $f(y)$ מחליפות סימן, והנגזרות הזוגיות של $g(x)$ חיוביות, והנגזרות האי-זוגיות שליליות – לא ניתן לקבוע את הסימן של $f(g(x))$.

נסכם את התוצאות לגבי התאפסות הנגזרות של הפונקציה המורכבת:

מסקנה לגבי $f(g(x))$:	נניח, כי מחקירת הפונקציות $f(y)$ ו $g(x)$ קיבלנו
$f(g(x))$ מתאפסת בנקודה x_0 -ב- ($pq - 1$) נגזרות ראשונות, ולא מתאפסת בנגזרת ה- pq .	$f(y)$ מתאפסת בנקודה $g(x_0)$ -ב- p -ל נגזרות ראשונות, ולא מתאפסת בנגזרת ה- p . $g(x)$ מתאפסת בנקודה x_0 -ב- l -ל נגזרות ראשונות, ולא מתאפסת בנגזרת ה- q .
בנקודה x_0 כל הנגזרות של $f(g(x))$ הן חיוביות.	כל הנגזרות של $f(y)$ הן חיוביות בנקודה $g(x_0)$, וכל הנגזרות של $g(x)$ הן חיוביות בנקודה x_0 .
בנקודה x_0 כל הנגזרות של $f(g(x))$ חיוביות.	בנקודה $g(x_0)$ הנגזרות הזוגיות של $f(y)$ הן חיוביות, והנגזרות האי-זוגיות של $f(y)$ הן שליליות. בנקודה x_0 כל הנגזרות של $g(x)$ הן שליליות.
בנקודה x_0 כל הנגזרות של $f(g(x))$ שליליות.	בנקודה $g(x_0)$ הנגזרות הזוגיות של $f(y)$ הן שליליות, והנגזרות האי-זוגיות של $f(y)$ חיוביות. בנקודה x_0 כל הנגזרות של $g(x)$ הן שליליות.
בנקודה x_0 כל הנגזרות הזוגיות של $f(g(x))$ הן חיוביות, וכל הנגזרות האי-זוגיות הן שליליות.	בנקודה $g(x_0)$ כל הנגזרות של $f(y)$ הן חיוביות. בנקודה x_0 הנגזרות הזוגיות של $g(x)$ הן חיוביות, והנגזרות האי-זוגיות הן שליליות.
בנקודה x_0 כל הנגזרות הזוגיות של $f(g(x))$ הן שליליות, וכל הנגזרות האי-זוגיות הן חיוביות.	בנקודה $g(x_0)$ כל הנגזרות של $f(y)$ הן שליליות. בנקודה x_0 הנגזרות הזוגיות של $g(x)$ הן חיוביות, והנגזרות האי-זוגיות הן שליליות.
בנקודה x_0 כל הנגזרות הזוגיות של $f(g(x))$ הן שליליות, וכל הנגזרות האי-זוגיות הן חיוביות.	בנקודה $g(x_0)$ כל הנגזרות של $f(y)$ הן שליליות. בנקודה x_0 הנגזרות הזוגיות של $g(x)$ הן חיוביות, והנגזרות האי-זוגיות הן שליליות.
בנקודה x_0 כל הנגזרות הזוגיות של $f(g(x))$ הן שליליות, וכל הנגזרות האי-זוגיות הן חיוביות.	בנקודה $g(x_0)$ כל הנגזרות של $f(y)$ הן שליליות. בנקודה x_0 כל הנגזרות של $g(x)$ הן שליליות.

מסקנה לגבי $f(g(x))$:	נניח, כי מחקירת הפונקציות $f(y)$ ו $g(x)$ קיבלנו
של $f(g(x))$ הן חיוביות, וכל הנגזרות האי-זוגיות הן שליליות.	חיוביות, והנגזרות האי-זוגיות הן שליליות. בנקודה x_0 הנגזרות הזוגיות של $g(x)$ הן שליליות, והנגזרות האי-זוגיות הן חיוביות.
בנקודה x_0 כל הנגזרות הזוגיות של $f(g(x))$ הן שליליות, וכל הנגזרות האי-זוגיות הן חיוביות.	בנקודה $g(x_0)$ הנגזרות הזוגיות של $f(y)$ הן שליליות, והנגזרות האי-זוגיות הן חיוביות. בנקודה x_0 הנגזרות הזוגיות של $g(x)$ שליליות, והנגזרות האי-זוגיות חיוביות.

סיכום

בתחומים רבים במתמטיקה החל מחקירת פונקציות הנלמדת בתיכון (מציאת נקודות קיצון ופיתול) וכלה בנושאים מתקדמים באנליזה נומרית ובגאומטריה דיפרנציאלית – חשוב לענות על השאלות הבאות :

- (i) האם הנגזרת ה- n -ית של הפונקציה $h(x)$ מתאפסת בנקודה x_0 ?
- (ii) מהו הסימן של הנגזרת ה- n -ית של הפונקציה $h(x)$ בנקודה x_0 או בקטע $[a, b]$?
- אם $h(x)$ היא פונקציה מורכבת ($h(x) = f(g(x))$), הרי מציאת התשובות על השאלות הללו כרוכה במאמץ רב, שכן בגזירת מספר פעמים של פונקציה מורכבת – מתקבלים ביטויים ענקיים. במאמר זה אנו מציגים שיטה אלטרנטיבית, שלפיה הרבה יותר קל לענות על השאלות הללו. לצורך זה אנו מנסחים ומוכיחים שתי תכונות, המקשרות את הנגזרות של הפונקציה המורכבת $h(x)$ עם הנגזרות של מרכיביה $g(x)$ ו- $f(y)$.
- אנו מדגימים ומוכיחים, כיצד בעזרת התכונות הללו וחקירת הנגזרות של הפונקציות $g(x)$ ו- $f(y)$ בנפרד – ניתן לענות על השאלות הנ"ל בקלות. בנוסף, כולל המאמר מספר גדול של דוגמאות, המדגימות שימוש בכל המסקנות המתקבלות.

ביבליוגרפיה

- ברגר, ש', הרצמן, י', לוי, א', סמט, ד' ופיטובסקי, א' (1984). *חשבון אינפיניטסימלי II: כרך ד יחידה 6* (מהדורה מתוקנת). תל-אביב : האוניברסיטה הפתוחה.
- ברגר, ש', הרצמן, י', לוי, א', סמט, ד' ופיטובסקי, א' (1985). *חשבון אינפיניטסימלי II: כרך ג יחידה 5* (מהדורה מתוקנת). תל-אביב : האוניברסיטה הפתוחה.
- ברגר, ש', הרצמן, י', לוי, א', סמט, ד' ופיטובסקי, א' (1989). *חשבון אינפיניטסימלי II: כרך ה יחידות 7, 8* (מהדורה מתוקנת). תל-אביב : האוניברסיטה הפתוחה.
- גורן, ב' (1991). *חשבון דיפרנציאלי ואינטגרלי (4 ו-5 יחידות לימוד)*. תל-אביב : המחבר.

גינזבורג, א' (1994). *מתמטיקה דיסקרטית: IV. קומבינטוריקה* (מהדורה מתוקנת). תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

Anton, H. (1995). *Calculus with analytic geometry* (5th ed.). New York: Wiley.

Bruce, J. W., & Giblin, P. J. (1992). *Curves and singularities* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Dahlquist, G. L., & Bjorck, A. (1974). *Numerical methods* (N. Anderson, Trans.). Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

חכם ו"תינוק": בין הורות רוחנית להורות ביולוגית

עיון בסיפור חז"ל "התינוק השבוי"

(תוספתא, הוריות ב, ו; תלמוד ירושלמי, הוריות פ"ג ה"ז, מח ע"ב)

תקציר

מטרת מאמר זה היא לבחון את מרקם היחסים בין החכם לתינוק בסיפור חז"ל, המתאר מפגש בין החכם לתינוק, על-פי שתי מקבילות מהמסורת הארץ-הישראלית. על-פי המאפיינים הספרותיים והקשר הסיפורי נמצא, כי מערכת-היחסים בין החכם לתינוק – נעה על ציר ההורות: בין הורות רוחנית – לבין הורות ביולוגית.

מהסיפור בתוספתא משתמע, כי ההורות הרוחנית שהחכם מייצג – משמעותית מאוד בחיי-התלמיד ודוחקת את מקומה של ההורות הביולוגית, שמייצגים האב והאם. אותו גרעין של רעיון ההורות, שהחל לפרוח בתוספתא, מועצם במקבילה הסיפורית, המובאת בתלמוד הירושלמי. פעולותיו של החכם, המייצג את ההורות הרוחנית, מתפרסות גם לגבולות סמכויותיה של ההורות הביולוגית.

בהתאם לטיבה של מערכת-היחסים בין החכם לתינוק, מתפתחת גם דמותו של התינוק בסיפור: בתוספתא – דמותו של התינוק מובאת כחוסה בצלו של החכם: על התינוק לשמש כלי-קיבול ללימודו של החכם, לשמוע, ללמוד ולהבין, ואילו בתלמוד הירושלמי, במקביל להתפתחות במאפייני-ההורות של החכם – אנו עדים גם להתפתחות דמותו של התינוק. דמות התינוק הופכת בסיפור להיות דמות משמעותית, בעלת עוצמות חיצוניות ופנימיות.

מילות מפתח: חכם; תינוק; ילדות; הורות רוחנית; הורות ביולוגית; סיפור חז"ל; מעשי-חכמים; תוספתא; תלמוד ירושלמי.

מבוא

מטרת מאמר זה היא לבחון את מרקם-היחסים בין החכם לתינוק לאור סיפור חז"ל, המתאר מפגש בין חכם לתינוק. מהשית, המתנהל בין שתי הדמויות, מהמאפיינים הספרותיים ומההקשר, שהובא בו הסיפור – נוכל ללמוד על טיבה של מערכת-היחסים בין החכם לתינוק, ומתוך כך נוכל גם להסיק מה דמותו של התינוק, על-פי תפיסת עולמו של חז"ל, כפי שהיא משתקפת בסיפור זה.¹

ההתייחסות אל התינוק ומעמדו היא פרי שינויים חברתיים: הספרות, כחלק מתרבות, המושפעת מהלכי הרוח של התקופה – מבטאת בעמדותיה ובמבנה היצירה את התמורות החברתיות המתחוללות בקרבה.

סיפורי-חז"ל – כחלק מהספרות הכללית – משקפים את הצד הטבעי,² את המציאות היום-יומית.³ בדרכם הרעיונית והספרותית הם משרטטים את תפיסותיהם האנושיות ואת הרגישויות של כותביה.

החכמים השתמשו בסיפור ככלי רטורי ודידקטי, אשר באמצעותו קיוו להשפיע על העם ולחנכו, ועל כן, עיקר חשיבותם של הסיפורים – בהבעת רעיונות ואידאלים דתיים וחברתיים, שונים ומגוונים.⁴

לסיפורי חז"ל קיימים שני ז'אנרים: האחד – סיפורים דרשניים, והשני – **סיפור מעשי חכמים**,⁵ אשר בו יעסוק מאמר זה. חלקם של הסיפורים מספר על מפגשיו של החכם עם מגוון דמויות: תלמידיו, חכמים אחרים, ציבור, עם-הארץ, שלטון.⁶ נדגיש, ששום חוקר לא ראה בתינוקות קבוצה חברתית, שיש לדון בה בהקשר של יחסי חכם – תינוק.⁷

התינוק בספרות חז"ל:

המילה תינוק נגזרת מהשורש י.נ.ק, המבטא את פעולתו העיקרית של היצור הקטן. מקורות חז"ל, המשתמשים בכינוי 'תינוק', משקפים טווח גילאים רחב, החל מיום הלידה, וכלה – במקרים קיצוניים עד לבגרותו של האדם, גיל שמונה עשרה.⁸

בספרות המחקר של חז"ל לא נמצאו מחקרים, המתמקדים בדמותו של התינוק, אולם כן נמצאו מחקרים על אודות דמותו של הילד. תחילתו של מושג הילדות – בספרות חז"ל בתקופת-

1. סיפור זה נמצא במקבילות נוספות: איכה רבה ד 2; תלמוד בבלי, גיטין נח ע"ב (כת"י מינכן, עמ' 95). מאמר זה יתמקד במקורות ארץ-ישראליים (בתוספתא ובתלמוד הירושלמי) ובהתפתחות המוטיב הרעיוני של ההורות.
2. בניגוד להלכה, המייצגת את הצד המשפטי המחייב.
3. חיי היום-יום של תקופת חז"ל מצטיירים לפנינו בבהירות מתוך החומר הספרותי של תקופת חז"ל. עיינו ע' יסף, **סיפור העם העברי**, ירושלים 1994, עמ' 84.
4. י' פרנקל, **סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה**, תל-אביב 2001, עמ' 23, 238; יסף (לעיל הערה 3), עמ' 92-93.
5. סיפורים על מעשיהם של חכמים ובני דורותיהם (לעומת סיפורים, המספרים מחדש את סיפורי המקרא). עיינו י' פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, א, רמת-גן 1996, עמ' 235.
6. ע' מאיר, 'הדמויות הפועלות בסיפורי התלמוד והמדרש', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז, עמ' 190-227.
7. בנוסף למילה תינוק שנידונה לעיל, אין אזכורים לגבי סיפורים אחרים, שמשמשים בהם במושגים שונים לציון דמות התינוק, כגון: קטן, ינוקא.
8. "רבי יוסי בן כיפר אומר: שנת עשרים, שנכנסו ממנה שלשים יום – מונין אותה שנה שלמה. הורה רבי בלוד על **תינוקת בת שמונה עשרה**, שנכנסו הימנה ל' יום, שתהא כתינוקת בת שמונה עשרה ויום אחד לכל דבר". (תוספתא, נידה ו, ג).

שנתון "מל" – תש"ע – כרך ט"ו

התנאים. מושג הילדות החל בעצם בחירת הקטגוריה המשפטית של הקטין: 'קטן'. לקראת סוף תקופת התנאים התרחבה הגדרת ה'קטן' והפכה לכללית יותר. הקטין הוגדר על-פי סימנים בגופו; בהמשך – תורגמו סימנים אלה לגיל ספציפי: שנים עשרה שנים ויום אחד – לבנות, ושלוש עשרה שנים ויום אחד – לבנים.⁹

לילד ולילדה היהודיים בארץ ישראל במאות הראשונות לספירה הייתה חווית ילדות יותר מאשר לקודמיהם, ויותר מאשר לחבריהם מהעמים השונים.¹⁰

הדבר מתבטא בפרמטרים הבאים:

בכינויי השונים של הילד:

במקרא השתמשו במונחים פרוזאיים: ילד,¹¹ נער או בן. לעומת זאת, ספרות חז"ל המירה מילים אלה במילים חמימות ואינטימיות: תינוק וקטן, אולם בהלכות שחוקקו החכמים – משתקף הילד הקטן כיצור רפה, התלוי בדעת אחרים; אין לו זכויות ולא חובות, והוא אינו בר-אחריות. גילת,¹² שפרסם מחקרים רבים על מקומו של הילד בהלכה, סיכם את גישת ההלכה אל הילד במספר מילים: "רוב הילדים הנם קטנים, חסרי-דעת וחסרי-ניסיון...".

לעומת תפיסת הילד בתחום ההלכה, הרואה בילד יצור רפה – דמותו של הילד במקורות, העוסקים בתחום **החינוך**, יותר אוהדת,¹³ אולם למרות השיפור בגישה לילד – הרי אם ננסה לקרוא את דברי-חז"ל, כשדמות הילד נלגד עינינו, ניווכח לראות, כי גם בתחום החינוכי – קולו של הילד כמעט ואינו נשמע. נושאים רבים מועלים לדיון, אולם דמותו של הילד, התלמיד, היא שולית ביחס לנושאים האחרים. נוסף לכך, גם דמותו אינה עצמאית, אלא תלויה ברצון מוריו והוריו.

גם במקורות נוספים של חז"ל, שעניינם המובהק הוא עיסוק של ילדים – **תחום המשחק**, נמצא הילד בשולי הדיון, וקולו אינו נשמע: עגלה של קטן, משחק בכדור ומשחקים בחפצים מזדמנים,¹⁴ משחק סוציודרמטי – חיקוי מעשה החכמים.¹⁵ מספרם המצומצם של המשחקים, וכן ההימנעות מייחוסם לילדים, מצביע על יחסם המזלזל של חז"ל למשחקים – בכלל, ולילדים – בפרט.¹⁶

לסיכום

דמות החכם מהווה דמות מרכזית בז'אנר "מעשי החכמים". לעומתה, דמות התינוק היא דמות

9. ע' טרופר, 'חובת האב לזון את ילדיו בעת העתיקה', **ציון**, עב, ג (תשס"ז), עמ' 297, הערה 98.

10. מ' בר-אילן, 'הילדות ומעמדה בחברה המקראית והתלמודית', **בית מקרא**, מ (1994), עמ' 19-32.

11. המונח ילד בספרות-חז"ל משמש לציון גיל צעיר מאוד, אולם יש מקורות, המצביעים על כך שהוא מתייחס רק למי שעבר את גיל שלוש עשרה. ראו ע' שרמר, **זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים 2003, עמ' 74, הערה 7.

12. י' גילת, **דיני משפחה: יחסי הורים וילדים**, רמת-גן 2000, עמ' 45.

13. י' שפרן, **פרקי עיון בתולדות החינוך היהודי**, ירושלים תשמ"ג, עמ' כא.

14. י' שוורץ, 'עגלה של קטן', **תרביץ**, סג, ג (תשנ"ד), עמ' 375-389; הנ"ל, 'המשחק בכדור בחברה היהודית בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד', **ציון**, ס, ב (1995), עמ' 247-276; הנ"ל, 'יחסי יהודים ונכרים בתקופת המשנה והתלמוד לאור גישתם לתרבות המשחק ומעשי שעות הפנאי', א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), **יהודים ונכרים בארץ-ישראל בימי הבית השני, המשנה והתלמוד**, ירושלים תשס"ג, עמ' 132-141. הוא מדגים אגוזים (בבלי, חולין יב ע"ב), בע"ח – חגבים (משנה, שבת ט, ז; בבלי, שבת צ ע"ב).

15. ירושלמי, מגילה א, ט; יב עב; בראשית רבה, א, 11, ד"ה: בראשית ברא אלהים.

16. מ' בר-אילן, 'מישחקי ילדים בעת העתיקה', **דברי הקונגרס העולמי ה-11 למדעי היהדות**, ב 1 (תשנ"ד), עמ' 23-30.

שולית בספרות חז"ל. ההבדלים בין שתי דמויות, השונות במהותן זו מזו ומנהלות שיח ביניהן, ימשו קרקע פורייה למאמר זה על יחסם של חז"ל לתינוקות.

שאלות המחקר והמתודולוגיה המחקרית:

- מה טיבה של מערכת היחסים שבין החכם לתינוק?
- כיצד מצטיירת דמות התינוק, כפי שהיא משתקפת בסיפור?

תהליך ניתוח הסיפור יתבצע בשני שלבים:

א. ניתוח תוכן הסיפור וזיהוי אמצעים ספרותיים:

מהותה של יצירה ספרותית מתבטא בעובדה שהיא מעוצבת, כלומר בעלת צורה, המתאימה לתוכן היצירה. על כן, נחפש את המבנה הספרותי שבסיפור:¹⁷ מצד אחד, משמעות הסיפור מניעה את עיצובן של הדמויות, של העלילה וגם של תוכן דעות המושמעות. מצד שני, גם משמעות הסיפור נוצרת מהם.¹⁸ בהתאם לכך ייבחנו האמצעים האומנותיים של הסיפור – כדי לחשוף את הגרעין הרעיוני במשמעותו של הסיפור.

ב. הקשר הסיפור:

ההקשר הספרותי, שנוצר בשלב העריכה של הקבצים, מלמד על השפעת ההקשר על הסיפור שמובא במסגרתו ועל השקפת-העולם המשתמעת ממנו.¹⁹ עבודתו של העורך מתבצעת בשני היבטים: "האחד – משבצם בתוך יחידות הטקסט שהוא יוצר – ובכך טמונה משמעות מבחינת סדרם ויחסם אלו לאלו. השני – מעבד אותם על-ידי שינוי או על-ידי תוספת פירושים, הערות ותגובות". אותו סיפור עשוי להיות מסופר בהקשרים שונים, ואלה עשויים לשנות את משמעותו.²⁰ עיון במקומו של הסיפור ובהקשר, אשר בו הוא נכתב, יוביל לחשיפת השקפת-העולם המתבטאת בסיפור.

17. פרנקל (לעיל הערה 5), עמ' 242, 260.

18. ע' מאיר, **הסיפור הדרשני בבראשית רבה**, תל-אביב 1981, עמ' 51-61.

19. ע' מאיר, 'השפעת מעשה העריכה על השקפת העולם של סיפורי האגדה', **טורא**, 3 (1994), עמ' 67-84.

20. נ' זהר, **בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות**, ירושלים 2007, עמ' 145.

פרק א'

תוספתא (הוריות ב, ו) ²¹

<u>אקספוזיציה</u>	1. מעשה שהלך רבי יהושע ²²	
<u>מערכה א': שורות 4-2</u>	2. ואמרו לו יש כאן תינוק אחד ירושלמי	
	3. יפי(=יפה) עינים וטוב רואי	
	4. ועומד לקלון.	
<u>מערכה ב': שורות 15-5</u>	5. והלך ר' יהושע לבדוקו.	
<u>תמונה 1: שורות 9-5</u>	6. כיון שהגיע לפתח	
	7. אמי' (ר) המקרא הזה:	
	8. מי נתן למשיסה יעקב	
	9. וישראל לבוזים.	
<u>תמונה 2: שורות 12-10</u>	10. נענה אותו תינוק ואמי' (ר):	
	11. הלא ה' זו חטאנו לו	
	12. ולא אי' (בו) בדרכיו (הלוך).	
<u>תמונה 3: שורות 15-13</u>	13. באותה שעה אמי' (ר) ר' יהושע	
	14. מעידני עלי שמים וארץ	
	15. שאיני זו מיכאן עד שאפדה אותו.	
<u>מערכה ג': שורות 17-16</u>	16. פדאו בממון הרבה	
	17. ושיגרו בארץ (=לארץ) ישרא' (ל).	
	18. ועליו אמי' (ר) "בני ציון היקרים המסולאים בפז" (הוספת העורך – איכה ד 3).	

פרנקל טוען, ²³ כי תפיסתם הדתית של חז"ל משפיעה על אחדות-העלילה. ההשקפה היא, שיש שכל ועונש למעשהו של היחיד ושל הציבור, וההשגחה משמים היא המכוונת את רצף-המאורעות בקנה-מידה של שכל ועונש. לפיכך, חז"ל מתעלמים בסיפוריהם מהאירועים, הנלווים אל רצף המאורעות של חיי-האדם, ומתארים רק אותם אירועים, שהם חלק מן האחדות הדתית של רצף המאורעות. תפיסה זו מהווה את הנחת-היסוד למאמר זה. בעזרת האמצעים האמנותיים נרקמת אחדותה של העלילה, והם שיעזרו לנו לפענח את מגמת המספר.

ניתוח הסיפור וזיהוי אמצעים אמנותיים ²⁴

שורה 1 היא האקספוזיציה, ובהמשכה – שורות 4-2 הן הרקע להתרחשות. מדובר בתקופה שלאחר חורבן הבית השני: ²⁵ כיבוש-ירושלים וחורבן-המקדש פגעו קשות בעם היהודי בארץ

21. מהדורת צוקרמאנדל עפ"י כתב-יד ערפורט, עמ' 476.

22. בכת"י וינה מצויין שם המקום – רומי, וכן – בנוסח בירושלמי.

23. פרנקל (לעיל הערה 5), עמ' 238.

24. הסיפור הובא בתחילה לפי הנוסח בתוספתא, שהיא קדומה מהתלמוד הירושלמי.

25. המעשה מסופר על ר' יהושע, דור ראשון-שני של התנאים (70-130 לסה"נ). ראו מ' מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, ב, תל-אביב תשל"ג, עמ' 453.

ובתפוצות. רבים מהיהודים נפלו חללים, ואחרים נלקחו בשבי על-ידי הרומאים;²⁶ חלקם נמכרו לעבדים, או נשלחו לעבודות-פרך באניות ובמכרות.²⁷ בגלל הצורך לשרוד בו – זימן השבי בפני השבוי אתגרים, אשר אילצו אותו להתמודד עם שאלות של זהות: עד כמה הוא דבק באופן אותנטי בהשקפת-העולם של קהילתו, בקודים החברתיים-תרבותיים שלה וברצונו להמשיך ולהשתייך אליה גם בעתיד עם שחרורו.

בעיקר מר היה גורלם של הילדים "עולליה הלכו שבי לפני צר" (איכה א 5).²⁸ יתומים רבים, שהוריהם נהרגו במלחמה, נפלו בשבי או נמכרו לעבדים.²⁹ עדות אישית על צמצום מספרם של הילדים באותה תקופה מובאת בצורה קיצונית בזיכרונות-הילדות של ר' שמעון בן גמליאל השני (מתקופת החורבן). "אלף ילדים היו בבית אבא... ולא נשתייר מהם אלא אני כאן ובן אחי..." (בבא קמא פג ע"א).

גם התינוק בסיפורנו נלקח בשבי לרומא. לר' יהושע (להלן – ר"י) ששהה ברומא – הגיעה ידיעה על אודות תינוק ירושלמי, יפה-תואר. תיאורו של התינוק מזכיר את תיאורו של דויד המלך: "וישלח ויביאהו והוא עם יפה עינים וטוב ראי". ויאמר ה': קום משחחו, כי זה הוא" (שמואל א' טז 12-13). שמואל נשלח לבית ישי הלחמי כדי להמליך מלך חדש. דוד, הבן הקטן, יפה-התואר – נבחר למלוכה.

ר"י שומע על המקרה ומחליט, כי עליו לבדוק את התינוק. בקריאה ראשונית נראה, כי ר"י שמע על תינוק בודד, ובוודאי גלמוד, שמצוי בקלון, ועל כן, מן הראוי לבדוק את שלומו של התינוק, ולהתעניין במצב-בריאותו. אולם לפי המשך התנהגותו של ר"י ניוכח לראות, כי מטרת הבדיקה הייתה שונה: ר"י אינו הולך שולל אחר המידע המפורט על אודות יופיו החיצוני של התינוק; הוא רוצה לבדוק, אם תוכו – כברו, ולכן הוא מחליט לבחון דווקא את פנימיותו של התינוק.

ר"י פותח בחציו הראשון של הפסוק: "מי נתן למשסה יעקב, וישראל – לבוזזים?" (ישעיה מב 24) וממתין לתגובתו של התינוק, שאמור להשלים את חציו השני של הפסוק: "הלוא ה', זו חטאנו לו, ולא אבו בדרכיו הלוך, ולא שמעו בתורתו".

לשם מה משתמש ר"י בפסוק המקראי?

לכאורה, מדובר במעין שפת סתר, הבאה להטעות את האויב, שאינו יכול להבין את הנאמר. ושלא זו, בחינה של יָדַע: האם לא שכח התינוק את תלמודו, שהרי תינוקות למדו לצטט פסוקי-מקרא.³⁰

אולם אפשרויות אלו אינן עולות בקנה אחד עם דבריו של המספר "והלך ר' יהושע לבדוקו". כלומר, ר"י רוצה לבדוק דבר-מה, לבחון, לדעת מה מקומו של התינוק הירושלמי היפה בקלון,

26. יוספוס מדרוה על 97,000 שבויים שנשבו במצור על ירושלים. ראו ג' אלון, **תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ב, תל-אביב 1975, עמ' 34, 53; י' גילת, **פרקים בהשתלשלות ההלכה**, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 148-160; S. Liberman, 'Roman Legal Institution in Early Rabbinics and in Acta Martyrum', *Jewish Quarterly Review*, 35 (1944-1945), pp. 1-57.

27. ש' ספראי, 'התאוששות היישוב היהודי בדור יבנה', צ' ברס, ש' ספראי, י' צפריר ומ' שטרן (עורכים), **ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 18-19.

28. ארץ ישראל ישיבה על אם-הדרכים האסטרטגיות: מצרים, ארם, אשור, בבל, יוון, רומי ופרס. במסעי-מלחמה של עמים גדולים, הם השתלטו על עמים קטנים וחלשים ודיכאו באכזריות-רצחנית כל ניסיון לפריקת עול מצדם. הנפגעים העיקריים במלחמות היו הילדים. ראו נ' מוריס, **תולדות החינוך של עם ישראל**, תל-אביב 1960, עמ' 285.

29. א' ביכלר, **מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים 1967, עמ' 124.

30. ראו פרנקל (לעיל הערה 5), עמ' 248.

האם הוא נהנה מיופיו, ותפקידו שם מוצא חן בעיניו, או שומר הוא על דמותו היהודית. לשם כך פותח ר"י בשאלה מספר ישעיהו, אשר עוסקת בהבנת מעשה החורבן, ומצפה לראות, אם יקבל את תשובת הנביא מפי התינוק.

נבחן עתה את משמעותם של הפסוקים:

בחירת הפסוק אינה אקראית: פסוק זה, המהווה חלק מאחדותה של העלילה, טומן בחובו משמעות עמוקה, ולא בכדי נבחר להוות את ליבת המפגש בין התינוק לחכם.³¹

פסוקי המקרא משמשים בסיפורנו בשני תפקידים:

א. לפרש את מהלך העלילה הכללית של הסיפור: החורבן, המשיסה³² והבושת, שבאו בגלל חטא העם.³³

ב. לבדוק, אם חל שינוי בתפיסתו העצמית של השבוי את זהותו, ולעמוד על מידת נאמנותו לקהילה היהודית.³⁴

ר"י עומד מול המקום שהתינוק מוחזק בו, וחי את פסוקי המקרא – כיסוד לעלילה האנושית.

"והוא עם בזוז ושסוי, הפח בחורים כלם, ובבתי כלאים קחבאו, היו לבז – ואין מציל,

מְשָׁסָה – ואין אומר: השב. מי בכס יאזין זאת, יקשיב וישמע לאחור!?"

מי נתן למשסה יעקב, וישראל – לבוזים? הלא ה',

זו חטאנו לו, ולא אבו בדרכיו הלוך, ולא שמעו בתורתו" (ישעיהו מב 22-24).

ר"י נזכר בפסוקים, המתארים את המציאות, שמתגלית עתה לפניו: בתחילה מתאר הפסוק את בושות הבחורים בבתי-הכלא, ואין מציל שיגאלם מצרתם, אך המשך הפסוקים מעורר תקווה; מי שמבין את המציאות העגומה הזאת כבאה כעונש משמים – ייתכן, שלא תחול עליו הקללה: "היו לבז – ואין מציל".

את טיבה של אותה בדיקה נבחן לאור דבריה של מור בדבר נקודת-המוצא לפרשנותה של המציאות ולהערכת מידת אמונתם של השבויים.³⁵ לטענתה, הסמלים, שמהווים אבני-בניין פרטיקולריות בשפת התרבות היהודית, הם משמשים אבן-בוהן. לפיכך, עלינו להעמיק ולבדוק, מהו אותו מבחן, שערך ר"י לתינוק. בהתאם לכך ר"י עושה שימוש מתוחכם בפסוקי-המקרא; כך יוכל לבדוק בו-זמנית מספר היבטים ביחס למצבו הנפשי-רוחני של התינוק:

31. על מרכזיותם וחשיבותם של פסוקי המקרא להבנת אגדות-חז"ל – ראו אצל י' בן-פז, 'חשיפת ההקשר המקראי והמדרישי כאמצעי להבנת אגדות חז"ל, השתלשלותן והתפצלותן לוורסיות שונות', **חמדעת**, ו (תשס"ט), עמ' 47-71.

32. משיסה – שלל (מ"צ קדרי, **מילון העברית המקראית**, רמת-גן תשס"ו).

33. טרופר מציין, שתמותת הילדים הגבוהה באותה תקופה הטרידה את הרבנים והוליקה אותם לחפש תובנות בתורת האלוהים, חיפוש אחר הסיבה לעונש הקשה. A. Tropper, 'Children and Childhood in Light of the Demographics of the Jewish Family in Late Antiquity', **JSJ**, 37 (2006), pp. 319-320.

34. מור מצאה, כי קיימים הבדלים בין סוגי המבחנים, שהעמידה הקהילה בפני השבוי הגבר לעומת השבויה האישה: המבחן, שהועמדה בו שבויה, ביקש לעמוד על נאמנותה לקהילה באמצעות התייחסות לשאלת נאמנותה המינית – האם נבעלה או לא, האם נתנה עצמה להיבעל או ניסתה להילחם על תומתה. לעומת זאת, המבחן, שהועמד בפני השבוי, ביקש לעמוד על נאמנותו – תוך שהוא מתייחס לשאלת נאמנותו הדתית: מצבו המנטלי, אמונתו בקב"ה, צידוק-הדין ותרומו העתידית לתרבות ולקהילה היהודית. עיינו ש' מור, 'מבחני נאמנות לשבויים בספרות חז"ל – תפקידה של התרבות ככלי יוצר וככלי מפרש מציאות', **מועד**, יד (תשס"ד), עמ' 49-69.

35. מור (שם).

א. שפיות

יכולתו של התינוק להשלים את הפסוק – מורה על כשירותו הנפשית. התינוק זוכר את תלמודו, והדברים מתקשרים אצלו באופן הגיוני. עובדה זו מוכיחה, כי ההתבהמות הגופנית שעבר התינוק – לא פגמה עדיין בכשירותו המנטלית.

ב. תודעת זהות דתית-לאומית

השלמת הפסוק אינה מהווה רק אישור חיצוני לזהותו של התינוק, שהרי לצורך כך יכול היה ר"י להציג מבחן אובייקטיבי לחלוטין – מציאותו של סימן ברית המילה בגופו של התינוק. יכולת ההשלמה מהווה אישור, כי זהות זו לא ניטשטשה ושמרה על גרעינה התמים גם ב"היטמעותו של התינוק בין הגויים".

ג. תמימות האמונה

ר"י אינו בוחר בפסוק מקרי, שכן המבדק נועד לבדוק את מצבו האישי של התינוק כבן-ישראל הנתון למשיסה. האם התינוק נמצא שם בעל-כורחו או שמא הוא מרוצה ממצבו? שואל החכם: "מי נתן למשסה יעקב, וישראל – לבוזים?" מי, לדעתך, אחראי למצב, שאתה נמצא בו? עצם נוכחותך בקלון היא גזרה מן השמים, ואין לנו רשות להרהר אחריה בתקופה של הסתר-פנים, ולכן קבל את הדין, ושא את ייסוריך באהבה. ואכן, חלקו השני של הפסוק שמשלים התינוק – מבטא השקפה של צידוק-הדין ביחס לסיטואציה, המשתקפת בחלקו הראשון של הפסוק: "הלא ה', זו חטאנו לו, ולא אבו בדרכיו הלך". אני נמצא כאן בעוונתי.

תשובתו של הילד, לא זו בלבד שאינה כופרת בקיומו של האל, אלא היא אף מטמיעה את אחריותו של האדם למצבו – במקום להטילה על האל. למרות מצוקתו האישית – לא פגה אמונתו בנותן התורה ובצדקת דרכו, המשתקפת ב"גמול", במצב שהוא שרוי בו, הגלית ישראל מארצו ופיזורו בין העמים, עונש מידי שמים על חטאי-האומה.

מסופו של הסיפור, מסתבר, שהתינוק נשאר תוכו – כברו, התינוק היהודי נשאר נאמן לדתו. וכששומע ר"י, כיצד מבין התינוק את מצבו הרוחני של עם ישראל, את תשובתו, וכן את גישתו לתיקון מעשי העם, הוא מחליט להצילו ממקום כלאו ולפדותו אפילו בעבור "ממון הרבה".

המבנה הספרותי של הסיפור – מבנה כיאסטי

חלק א: (שורה 1) מקביל לקטע 6 (שורות 16-17)

הסיפור פותח במקום לא נודע מחוץ לארץ-ישראל, אולם מסיים בארץ-ישראל. מצבו העגום של התינוק בקלון מתרחש ברומי,³⁶ אולם ברגע שפודים אותו – חובה להשיבו לארץ-ישראל, שהרי היא המרכז הרוחני, המפיץ תורה ואורה בתפוצות-הגולה.³⁷ לפיכך, מקומו של הילד רק בארץ-ישראל, אשר בה יוכל להתחנך על ברכי-התורה והמצוות.

חלק ב': קטע 2 (שורות 2-4) מקביל לקטע 5 (שורות 13-15):

בקטע 2 מתואר מראהו החיצוני של התינוק, תיאור מדומה של שלוה, תינוק יפה "עם יפה עיניים", אולם בניגוד ליופי החיצוני של הדמות היא שרויה בסביבה של כיעור "ועומד לקלון". לעומת זאת, קטע 5 הוא תגובתו של החכם על מצבו של התינוק: הוא נשבע, שלא יזוז ממקומו,

36. לפי כתב וין (וינה) של התוספתא וכן – בסיפור המקביל בירושלמי.

37. מ"א טנבלאט, פרקים חדשים לתולדות ארץ ישראל ובבל בתקופת התלמוד, תל-אביב 1966, עמ' 16.

עד שיצליח לשחרר את התינוק מהכיעור, שהוא שרוי בו. בשל מצבו הקשה של התינוק – מתחייב החכם בשבועה לפדותו ולהצילו אפילו ב"ממון הרבה".

חלק ג': קטע 3 (שורות 5-9) מקביל לקטע 4 (שורות 10-12):

קטע 3 הוא הכנה לקטע 4 ומהווה את נקודת-השיא של הסיפור.

המשפט המרכזי – מוקד העלילה, האם התינוק יענה לר"י כנדרש, ואכן, **"נענה התינוק ואמר:"** התינוק עונה בדיוק, כפי שמצפים מתינוק יהודי: הוא מודה, כי מצבו נגרם כעונש משמים על חטאיו. המספר משתמש בפועל **נענה** לציון תגובת התינוק. משמעות הפועל נענה בנפעל – השיב **בחיוב** על שאלה, נעתר, להבדיל מהפועל ענה, בבניין קל, המשמש תשובה על שאלה, ורק לעיתים – משמעו: קבלת הסכמה.³⁸

הדמויות בסיפור והיחסים ביניהן

להלן נבחן את דמויות החכם והילד ואת דרכי-עיצובם הספרותי:

ר' יהושע בן חנניה

מגדולי-התנאים בדור השני, שרד אחרי חורבן בית-המקדש והשכיל להבין, שאין בכוח היהודים לעמוד בפני הרומאים. לאור ריבוי המקורות, המתארים את מפגשיו של ר"י עם הקיסר ושירו – ניתן לשער, שר"י רגיל היה לנסוע לרומי. חכמתו הרבה עזרה לו בוויכוחיו הרבים עם הקיסר אדריינוס ועם פילוסופים.³⁹ אולם להבדיל מוויכוחיו הקודמים, שנעשו פנים אל פנים – הרי בסיפורנו דו-השיח בין ר"י לתינוק אינו מתנהל פנים מול פנים. ר"י נותר בפתח, משום שאינו רוצה להיכנס ולראות את המקום הבזוי, שהתינוק שוהה בו על כל התועבה המתרחשת בתוכו. "הגיע לפתח". הוא נשאר בחוץ. באופן סימבולי, בניגוד לתינוק חסר-האונים הנמצא בפנים, בשפל המדרגה – ר"י עומד בחוץ, באור הטהור.

את עמידתו של ר"י בכניסה ניתן לפרש במספר אופנים:

1. ר"י, איש-רוח, חכם גדול, יודע היטב מה מתרחש בתוך המבנה, ששוהה בו התינוק: זנות, זוהמה, עולם-הבהמיות – עולם-החומר. על כן הוא ניצב בפתח גם כדי שלא יצטרך לחטוא במראות לא כשרים וגם כדי שרוחו לא "תיטמא".

2. כדי להשאיר לתינוק את חופש-הבחירה – הוא אינו יוצר מגע מחייב. אם אתה בוחר בהכחשת אמונתך, תישאר במקום, שאתה נמצא בו, בפנים, במעמקי ההתבזות האנושית, ואני אשמור על טהרתי ואשאיר בחוץ. אולם אם תוכיח, כי אמונתך עדיין קיימת, אני נמצא ממש לידך, בפתח – כדי לקלוט אותך לחיקי. אני – בכניסה, אולם אתה צריך לעשות את הצעד הראשון – כדי לצאת מהזוהמה, שאתה נמצא בה, כדי שתוכיח, כי נשאת נאמן לאמונתך.

אולם הריחוק הוא ריחוק פיזי בלבד: מבחינה רגשית ר"י קשור לתינוק בחבלי התורה. על אישיותו של ר"י אנו למדים גם מבחירת חלקי הפסוקים, שהוא בחר להציג בפני התינוק. ר"י, בעל גישה אמפתית ומתחשבת, אינו פותח בציטוט הפסוק, הקודם לשאלת הנביא – בגלל

38. א' אבן-שושן, **המלון החדש**, ירושלים תשנ"ז.

39. מרגליות (לעיל הערה 25), א', עמ' 181-183; בבלי, ברכות נו ע"א; עירובין קא ע"א; חגיגה ח ע"ב; סנהדרין צ ע"ב; חולין ס ע"א; שבת קיט ע"א; חולין נט ע"ב; נדה ע"ב; בכורות ח ע"ב; שבת קנב ע"א.

התיאור הקשה והפסימי שמובא בו: "והוא עם בזוי ושסוי, הפח בחורים כלם, ובבתי כלאים החבאו. היו לבו – ואין מציל, משסה – ואין אִמֶר: השב... (ישעיהו מב 22). סיומו של הפסוק אינו משאיר תקווה לתינוק הירושלמי, אם אכן **הפסוק** הוא המפרש את המציאות, ולכן הוא נוהר בדבריו ומביא בפני התינוק את המשך הנבואה, דווקא את החלק, שיש בו תקווה.

תשובתו של התינוק מהווה את נקודת-השיא של הסיפור: מכאן מתהפכים היוצרות, ונוצרת תפנית בסיפור. בתחילה עומד ר"י ממרחק, הוא אינו רוצה להתקרב לתינוק, שמא "ידבק" בתועבה הרומאית. ועתה, לאחר שנוכח לדעת, כי התינוק שבוי בעל-כורחו, ולמרות המציאות שמסביבו הוא נשאר נאמן לעמו, קושר החכם את עצמו לגורלו של התינוק, ומחליט לפרוש את חסותו על התינוק, חסות מלאה עד שיצילו "איני זו מיכן עד שאפדנו".

חזן-רוקם מסבירה את התנהגותו של ר"י – כדמות של **אב חזק**, המציל את בנו. דווקא רגישותו של ר"י כלפי התינוק היא שהביאה את הגאולה. המדרש רוצה להציג דגם התנהגותי, שבו **יחס של אמפתיה הוא מקור הגאולה**.⁴⁰ ומי היא הדמות שבחרו חז"ל לייצג כמביאה את הגאולה? **דווקא דמותו של החכם, המייצגת את עולם החכמים, היא הדמות, שתביא את הגאולה.**

ר"י מצליח לשחרר את התינוק ולשולחו מיד לארץ-ישראל. "ושיגרו בארץ (= לארץ)-ישראל". החכם מממש את הגאולה במלואה, השבת האובדים לארץ-האבות.

דמות התינוק

היבט קוגניטיבי

ההיבט הקוגניטיבי הוא ההיבט המרכזי, הבא לידי ביטוי בסיפור זה.

מציטוט הפסוק אנו למדים, כי התינוק הכיר, כנראה, את ספר ישעיהו ושלט בתוכנו – דבר, שאפשר לו לזהות את תחילת הפסוק ולדעת לצטט את המשכו. מדובר בתינוק נבון, בעל ידע תורני, שלמרות הימצאותו בשבי הרומי, בסביבה בזויה ומלאת-חטאים, הוא נשאר נאמן לדתו (לפי תשובתו) ומסוגל להשתמש בחומר שלמד בצורה מושכלת.

מגמת הסיפור היא לברר, האם נותר התינוק נאמן לדתו, שהרי זו הפונקציה, שתינוק צריך למלא: לימוד-תורה ושמירת-מצוותיה, ומתוך כך, המשפט היחיד שאומר התינוק הוא ציטוט פסוק בהתאם לנדרש.

היבט רגשי

התינוק שוהה במקום, שהוא אנטייתזה לתמימות הילד: "עומד לקלון". התינוק חווה את זוהמת החברה, את הסטייה החברתית. אין ספק, כי חוויות קשות אלו משאירות משקעים בנשמתו של התינוק. למרות זאת, אין בסיפור כל מידע על מצבו הרגשי של התינוק: איננו שומעים כלל על מצוקתו של התינוק ועל תחושותיו הקשות.

הדברים היחידים, המובאים בשמו של התינוק, הנם ציטוט פסוקים: "הלוא ה' זו חטאנו...", ציטוט דבריו של נביא מהעבר. אלו אינם דברים טבעיים, היוצאים מלבו של ילד קטן, המבודד מהוריו ומסביבתו המוגנת, ובעיקר – מלבו של תינוק המצוי בקלון. לסיכום, ניתן לומר, כי אין כל מידע על רגשותיו של התינוק.

40. ג' חזן-רוקם, **רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל**, תל-אביב 1996, עמ' 153-254.

היבט סוציולוגי

1. התינוק מהווה חלק משמירה על רציפות-התורה בשרשרת-הדורות. ספרות-חז"ל מלאה ביטויים של דאגה לאומית וקוסמית מתמדת מפני השכחה, האורבת ללומדי-התורה, דאגה לשימורה של התורה, שבזכותה מתקיימים שמיים וארץ.⁴¹ ציטוט פסוקי המקרא על-ידי התינוק – מוכיח, כי לימודו מהעבר נשאר בגדר נכסי צאן ברזל: התורה, תורת-חיים, ממשיכה להתקיים גם אצל תינוק, הכלוא בבדידותו בגולה הרחוקה.
2. גורל התינוק באותה תקופה הוא פועל יוצא של התנהגות ההורים, כפי שנאמר "אבות אכלו בסר – ושני בנים תקהינה" (ירמיהו לא 28). תיאור התינוק בצורה סבילה בניגוד לריבוי המעשים של החכם – מחזק את הגישה, כי אישית התינוק אינו אחראי לגורלו, אין הוא אשם במצבו. לכן הוא ייגאל וישוחרר "מהקללה" (מהשב), ברגע שיוכח, כי הוא מודע לחומרת-מצבו של העם ולגורם, שהמיט עליו את האסון הגדול, הגלות: "הלא ה', זו חטאנו לו, ולא אבו בדרכיו הלך". חז"ל רואים בתינוק חוליה, המקשרת בין העבר לעתיד. התינוק מכיר בחטאי אבותיו ומבין, כי הגלות, שהוא נמצא בה, היא עונש על מעשי דור ההורים. אולם בשונה מהדורות הקודמים, הוא מכריז על קבלת-הדין באמונה שלמה. התינוק, התקווה לגאולת-העם, לא ישגה כמו אבותיו, אלא ישמע בקול ה' וילך בדרכיו.

תינוק כזה הוא מודל, שעל פיו ראוי לחנך את כל ילדי ישראל. הסיפור פותח בעבר – בגלות לרומי ומסיים בעתיד – ההחזרה לארץ-ישראל. **דור הילדים הוא התקווה לגאולת-העם ולהשבתו לארץ שניתנה לו, ארץ-ישראל, שיבה הביתה במובן האישי והמשפחתי, אבל גם במובן החברתי והלאומי** "ושיגרו בארץ (=לארץ)-ישראל".

קשר של ניגוד בין הדמויות

העלילה שלפנינו בנויה מניגוד בין שתי הדמויות, המשתקף לכל אורך היצירה:

- א. ר"י – אדם חופשי, המקיים קשרים הדדיים עם רומא כשווה בין שווים. לעומתו, התינוק כלוא ברומי בבית האסורים ונתון לחסדיהם של הרומאים.
- ב. ר"י נמצא מחוץ לבית האסורים, ואילו התינוק כלוא בפנים.
- ג. לכל אורך הסיפור מצויים פעלים רבים, המתארים את מעשיו ודיבוריו של ר"י: הלך, אמר, מעידני, פדאו, שיגרו.
- לעומתו, מתואר התינוק כדמות סבילה, אולם בעת הצורך, בשלב המכריע, בנקודת-השיא של הסיפור, תגובתו מתבטאת בדיבור: "נענה התינוק ואמר לו": הוא נותן את התשובה הנדרשת. חוסר-האונים של התינוק, מיעוט-דיבורו, המופיע רק בשיא הסיפור – מול מעשיו ויוזמתו של ר"י – יוצרים ניגודים, שמטרתם להדגיש את מצבו הקשה של התינוק, את עליבותו, שהם תוצאה אופיינית של כל שבוי בכלא, הנתון לקרות שוביו ואינו בעל דעה ויוזמה עצמית.
- ד. דמותו של ר"י היא הדומיננטית בסיפור. תגובתו של ר"י על תשובתו של הילד "מעידני... שאיני זו מיכאן, עד שאפדה אותו" – לעומת חוסר-המידע על תגובתו של הילד על דברי

41. י' זוסמן, 'תורה שבעל פה פשוטה כמשמעה', י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), **מחקרי תלמוד**, ג, א, ירושלים תשס"ה, עמ' 209-384. הש' אלמלא תורה – לא נתקיימו שמים וארץ (פסחים סח ע"ב).

ר"י שָׁכֵן בוודאי הוא היה נרגש מאוד משמיעת דברי-מקרא ומהמחשבה, שאולי משהו יצליח לגאול אותו מייסוריו. המספר מתעלם ממעשיו ומרגשותיו של הילד. הסיפור מסתיים במילים "בני ציון היקרים המסולאים בפז". ר"י, שרצה לבדוק אם הילד – תוכו כברו, נוכח לדעת, כי הילד יפה לא רק מבחוץ, אלא גם מבפנים.

לסיכום

המתח הדרמטי, השזור לאורך כל הסיפור – מתבטא בניגוד שבין שתי הדמויות: מתח בין יופי חיצוני – ליופי פנימי, בין טומאתו של הילד – לטהרתו של החכם, בין ייאושו של הילד – לתקוותו של החכם להצילו.

היכן נקודת ההשקה בין שתי הדמויות?

בנקודת-השיא של הסיפור, שמתחברים בה שני הקטבים: פסוקי-המקרא הם האמצעי, שמחבר את גיבורי הסיפור: ר"י פותח באמירת פסוק, והילד – בהבנה הדדית מושלמת – ממשיך את הפסוק.

משמעות הסיפור על-פי ההקשר

בהתאם לגישתה של מאיר, הטוענת כי משמעות הסיפורים שבספרות שבעל-פה היא תלוית-הַקְשָׁר, ר"ל אותו סיפור עשוי להיות מסופר בהקשרים שונים, ואלה עשויים לשנות את משמעותו – נבחן את המשמעות הסיפורית בהתאם להקשר הרחב, שהוא מובא בו.⁴²

תוספתא – ערך הלימוד (הוריות פרק ב, הלכה ה)⁴³

הדין בתוספתא בא בעקבות משנה, שעניינה: דיני-קדימה בין האיש לאישה: "האיש קודם לאשה להחיות ולהשיב אבדה, והאשה קודמת לאיש לְקָסוֹת ולחוציאה מבית השבי. בזמן ששניהם עומדים לקלקלה, האיש קודם לאשה" (הוריות ג, ז).

נמין בטבלה את דברי המשנה על-פי המקרים, אשר בהם האיש קודם – לעומת מקרים, אשר בהם האישה קודמת:

קדימות האישה לאיש

א. בכסות (אם האישה נזקקת למלבוש)

ב. להוציאה מבית השבי⁴⁵

קדימות האיש לאישה

א. במקרה של סכנת מוות

ב. אבדת האיש⁴⁴

ג. קלקלה⁴⁶

המשנה דנה הלכתית במקרים שונים, אשר בהם צריך לנקוט פעולה, ויש צורך לבחור מי קודם

42. אשתמש במתודה שהציעה מאיר (לעיל הערה 19).

43. מהדורת צוקרמאנדל עפ"י כת"י ערפורט, עמ' 476.

44. הרמב"ם בפירושו למשנתנו מבאר את הטעם: לפי שהאיש מקודש יותר מהאישה, שהאיש חייב בכל המצוות, והאישה אינה חייבת במצוות עשה שהזמן גרמן.

45. כדי שלא תבוא לידי זנות (אלבק).

46. לקלון, לטומאה בבית הסוהר, האישה – לזנות, והאיש – למשכב זכר (אלבק).

לפי דברי הירושלמי שיובאו בהמשך: מעשה זימה, זנות. האיש קודם, משום שאין דרכו בכך ובושתו רבה.

למי: איש או אישה. לפי המשנה, אין עדיפות לאחת מהדמויות על פני השנייה, אלא קדימות הדמות תלויה בנסיבות. נמצא, כי אין אחדות בסדר הקדימויות בין האיש לאישה, וההלכה משתנה בהתאם לתנאים.

עורך היחידה הספרותית בתוספתא – עטף את דברי המשנה בשני קטעים, שנושאם הוא אחד: פדיון משבי, אולם הקטע המקדים למשנה הוא הלכתי, והקטע שמובא בסיום המשנה הוא סיפורי.

יש לציין, כי ההלכות השונות המובאות במשנה, בתוספתא ובברייתות בקשר לשבי ולפדיון – משקפות את המצב בדורות שאחרי מלחמות החורבן, כשרבו השבויים היהודים בארץ ובחו"ל.⁴⁷ הדבר חייב קביעת הלכות בתחומים שונים: ענייני אישות, דרכי פדיון וסדר קדימויות.

את דברי התוספתא נחלק להלן לארבעה חלקים:

חלק א': פדיון שבויים – קדימות של אב, אם ורבו

"הוא ואביו ורבו עומדין בשבי, הוא קודם לרבו, ורבו קודם לאביו, ואמו קודמת לכל אדם.

איזהו רבו? רבו שלימדו חכמה; לא רבו שלימדו אומנות.

ואיזה זה? זה שפתח בו תחילה.

ר' מאיר אומ' (ר): רבו שלימדו חכמה; ולא רבו שלימדו אומנות.

ר' יהודה אומ' (ר): כל שרוב תלמודו – הימנו.

ר' יוסי אומ' (ר): כל שהאיר עיניו במשנתו.

חלק ב': ציטוט המשנה: קדימות בין איש לאישה בעניינים שונים

האיש קודם לאשה ולהחיות ולהשיב אבידה.

האשה קודמת לאיש לקסות ולהוציא מבית השבי.

בזמן ששניהן עומדין בקלון, האיש קודם לאשה.

חלק ג': מעשה בפדיון תינוק

מעשה שהלך ר' יהושע ואמרו לו: יש כאן תינוק אחד ירושלמי..."

חלק ד': המשנה (=שונה) לחברו כאילו יצרו

"מנין שכל המִשְׁנָה לחבירו – מעלין עליו כאלו יצרו וריקמו והביאו לעולם?

שני (אמר): אם תוציא יקר מזולל,

כפי תהיה (ירמ' טו 19) באותו הפרק,⁴⁸ שזרק בו נשמה באדם.

כך כל המכניס ביריא (=בריה) אחת תחת כנפי השמים (=השכינה) –

מעלין עליו, כאלו יצרו וריקמו והביאו לעולם; יקר – זו התורה,

שנא' (מר): יקרה היא מפנינים, וכל חפצים (במקרא: חפציד) לא ישוו בה (משלי ג 15).

47. א' בשן-שטרנברג, 'פדיון שבויים בחברה היהודית בארצות הים התיכון מימי הביניים עד הזמן החדש', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשל"א, עמ' 10.

48. נ"א: הפה. ונוסחה זו הולמת יפה את הכתוב בירמיה.

וא' (ומר): יש זהב ורב-פנינים, וכלי קר שפתי דע' (שם כ 15).
מעיון ראשוני עולה, כי בתוספתא מצטרפת לדיון דמות נוספת, שלא הוזכרה במשנה, דמות-הרב. בהתאם לכך, אף משתנה מוקד הדיון בתוספתא, כשדמות הרב מהווה את הציר המרכזי של הדיון.

בחלק א' – נידון סדר קדימויות של פדיון-שבויים:

הדיון פותח בדירוג סדר עדיפויות של שלוש דמויות: הוא, אביו ורבו, ורק אחר כך, מתווספת דמות האם. אולם מיד נעצר הדיון בעניין הקדימויות – כדי להגדיר "איזהו רבו"? התוספתא מוסיפה דמות נוספת על הכתוב במשנה, **רבו**, ואף מעמידה את פדיון הרב לפני אביו. בעקבות תוספת זו, מתקיים דיון קצר לגבי מהות החומר שהרב מלמד: אין מדובר ברב המלמד אומנות, אלא ברב, המלמד את חכמת-התורה. כלומר, מעשיו של הרב כמלמד תורה לתלמידיו – מקנים לו את הזכות, להיות ראשון לפדיון, אפילו לפני אביו.

בחלק ב' – נפסק הדיון בעניין רבו, ומצוטטת המשנה, הדנה בקדימות פדיונם של איש ואישה אנונימיים. במקרה זה, האישה קודמת לאיש, פרט למצב של קלון, שכן אין דרכו של האיש להיבעל.

חלק ג' – בהקשר אסוציאטיבי למילה "הקלון" – מובא מעשה פדיונו של תינוק ששהה בקלון, וניצל על-ידי החכם – בזכות אמירת פסוקים מתאימים.

המערכת המשפחתית הטבעית, הבסיסית – מורכבת מאב ומאם, אולם בעניין פדיון-שבויים משלבת התוספתא דמות נוספת, **רבו**. שילובו של הרב כחלק טבעי מהמערכת המשפחתית – מצריך עיון בטיבם של היחסים בין הרב לתלמיד, כפי שמשקף במשנה ובתלמוד.

בשתי משניות נוספות מצאנו הכרזה על העדיפות, שניתנת לרב על פני האב:

1. "...אבדת אביו ואבדת רבו – **שלרבו קודמת**,

שאביו הביאו לעולם הזה, **ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא**.

ואם אביו חכם, שלאביו קודמת.

היה אביו ורבו נושאים משאוי – **מניח את של רבו**,

ואחר כך מניח את של אביו.

היה אביו ורבו בבית השבי –

פודה את רבו, ואחר כך פודה את אביו.

ואם היה אביו חכם,

פודה את אביו, ואחר כך פודה את רבו". (בבא מציעא ב, יא)

2. "...וכן – בתלמוד תורה: אם זכה הבן לפני הרב, **הרב קודם את האב בכל מקום**,

מפני שהוא ואביו חייבין בכבוד רבו". (כריתות ו, ט)

שני הסברים מובאים במחקרים בדבר קדימותו של הרב על פני האב והעלאתו למקום ראשון בהורות:

הסבר א': נימוק ראליסטי

המציאות יצרה מצב, אשר בו הרב מילא באופן טבעי את מקומו של האב. רוב התלמידים היו גולים ממקומותיהם וממשפחתם, וביתו של הרב היה משמש תחליף לחיק המשפחתי. הרב היה נוהג בתלמידיו אלה, כאילו היה אביהם ממש, ומצדם הרגישו התלמידים את עצמם – כבנים, המחויבים לכבד את רבם.⁴⁹

הסבר ב': נימוק אידאולוגי – הורות רוחנית

בניסיונו להבין את מניעיה של המשנה בבא מציעא – טוען בלידשטיין,⁵⁰ כי המשנה מדברת בזכות "ההורות הרוחנית" של הרב: "מביאו לחיי העולם הבא", והמסקנה היא, כי התורה הרוחנית מועדפת על פני הלידה הפיזיולוגית. בלידשטיין אף מסתמך על מקורות נוספים – כדי לקבוע באופן חד-משמעי את גישתה של ספרות התנאים:

"אידאל שמציב את הרב המלמד במרכז החיים, הרב המלמד נעשה אב לתלמידו, והתלמיד נעשה בן לרבו".⁵¹ אין חז"ל שואפים לעקור את המשפחה ממקומה או להינתק ממנה, ולכן מכירים הם בעדיפות הרב רק במקרים של התנגשות, כשהמצב דורש הכרעה מבחינה עניינית ממשית, כמו – במקרה דנן, במצב של פדיון-שבויים. משנתנו מוסיפה את ההורות הרוחנית לזו הפיזית, שהיא הראשונה בזמן, אך לא במעלה.⁵²

עתה נחזור לתוספתא ונעיין שנית במעגל ההקשרי הרחב יותר:

אתוס זה משתקף בברייתת התוספתא, המוסיפה על ההוראה, כי אם "הוא ואביו ורבו עומדין בשבי, הוא קודם לרבו, ורבו קודם לאביו, ואמו קודמת לכל אדם". הקדמת אמו לרבו נובעת מעצם היותה אישה. הברייתא מקדימה חובת פדיון נשים מן השבי לפדיונם של גברים. הדבר מוכיח, כי מעמד הרב אינו אבסולוטי, אינו עדיף תמיד, על צורכי ההורה, אלא נבחן לאור המציאות.

בלידשטיין מסיים את מאמרו בהכללות לגבי ההבדל בין נאמנות לרב לבין נאמנות להורה:

נאמנות לרב –

ביטוי לזיקת היהודי לתורה ולנותנה – נאמנות ישירה לאל.

נאמנות להורה –

ביטוי לנאמנות אנושית יסודית, המבטאת גם את קיום מצוות האל – נאמנות עקיפה לאל.

ברצוני להסתמך על מעשה העריכה של הברייתא שלפנינו – כדי להצביע על המתח התמידי, הקונפליקט בין נאמנות התלמיד לרב – לבין נאמנות הבן להוריו, ובהתאם לכך – להצביע על מגמות הסיפור הנידון.

49. מ' אברבך, החינוך היהודי בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים 1982, עמ' 100.

50. י' בלידשטיין, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, ירושלים 2004, עמ' 87-100.

51. ראו אברבך (שם), עמ' 95. מהספרות הנוצרית הקדומה, בתקופה המשנה והתלמוד, שנכתבה בארץ-ישראל באותן שנים, שבהן נוצרו רבדי המשנה הקדומים – מתבררת תמונה קיצונית יותר: במשנת ישו – ההורות הרוחנית באה להחליף את ההורות הביולוגית, ואף – לעקור אותה.

52. בלידשטיין (לעיל הערה 50).

חלק א' – הורות רוחנית קודמת להורות ביולוגית (הדמויות: אביו, רבו ואמו)

בחלק זה באה לידי ביטוי חשיבותו של הרב, הן מבחינה התוכן, המסר: **"ורבו קודם לאביו"**, והן מבחינת היקף הלימודים **"איזהו רבו?"** – דיון על אודות מהות תפקידו של רבו. לאחר ההלכה משתלשל הדיון על הכמות ועל האיכות של החומר, שרב צריך ללמד את תלמידו, כדי שיהפוך לעמוד בראש סולם העדיפויות לפדיון מהשבי.

העדפת רבו על פני אביו וכן התפתחות הדיון לעניין תפקידו של הרב – מצביעות שתיהן על מגמתיות של העדפת ההורות הרוחנית, רבו – על פני ההורות הביולוגית, אביו.

חלק ב' – הורות ביולוגית (הדמויות: איש ואישה)

קטע זה הוא ציטוט מהמשנה, הן בעניין קדימויות שונות בין האיש לאישה. במקרה דנן, דמות הרב נעדרת מהדיון, והקורא נותר עם שתי הדמויות, המהוות את ההורות הביולוגית – אביו ואמו.

חלק ג' – אסמכתא לתרומתה של ההורות הרוחנית (הדמויות: רב ותינוק)

בחלק זה מובא סיפור, המספר על חכם, המציל תינוק מהשבי – בזכות אותם פסוקי-מקרא, שלמד התינוק בעבר מפיו של רבו.⁵³ הודות לזיכרון פסוקי מקרא, שלימד הרב את התינוק בעבר, וכיום זוכר לומר אותם, במקום כלאו ובמלוא עוזו – זוכה התינוק להצלה ולהפחת-חיים מחודשים. הרב, שלימד את התינוק, תרם תרומה ממשית בעיצוב זהותו הרוחנית של התינוק.

הברייתא מחזירה בעקיפין, את התוקף לעדיפותו של רבו באמצעות סיפור התינוק השבוי. **תפקידו של סיפור התינוק השבוי הוא להוות אסמכתא**, חיזוק לתרומתו הגדולה של הרב המלמד – כמשפיע וכמציל של חיי היהודי. זיכרון פסוקי המקרא, שלימד הרב את התינוק בינקותו, הם שהצילוהו מהשבי.

לאור זאת, ניתן לנסות ולטעון, לפי גישתו של בלידשטיין, בהסתמך על המתח שבין ההורות הביולוגית להורות הרוחנית: **בברייתא, יש נטייה לצדד ברבו, כלומר בהורות הרוחנית, שהרב מייצג אותה. הבאת הסיפור, המעלה על נס את לימוד-התורה כמצילה חיים, וכן מעשהו של הרב, המוציא את התינוק ממקום של חטא ומשיבו לארץ ישראל, ומפיח בו נשמה יהודית – מחזק את התפיסה, הרואה ברב דמות משמעותית בעיצוב נפשו הרוחנית של התינוק.**

חלק ד' – העצמתה של ההורות הרוחנית

בחלק זה, אף הגדיל עורך היחידה לעשות לטובת רבו של אדם. ייחודה של ההורות הביולוגית היא בהבאת בריות לעולם ובנפיחת נשמה בהן.⁵⁴ אולם, אפילו הזכות הביולוגית הבלעדית, השמורה רק להורים הביולוגיים מכוח הטבע – יצירת ברייה, הופקעה מידי ההורים לטובת הרב. **"כל המְשֻׁנָּה לחברו – מעלין עליו כאלו יצרו וריקמו והביאו לעולם... שזרק בו נשמה באדם"**. על-ידי יצירת שוויון בין שתי **"ההוריות"** הרי השימוש במאפיין הבלעדי של ההורות הביולוגית והשלכתו על ההורות הרוחנית – ביטל סופית את ההורות הביולוגית לטובת ההורות הרוחנית, אשר אותה מייצג עולם החכמים. נטילת המאפיין הבלעדי של ההורים – נפיחת-חיים, והענקתו לכל המלמד לחברו, מצביע על מגמת התוספתא: **העצמת ההורות הרוחנית על פני**

53. בניסיון לבנות תמה – איחודי שתי דמויות שונות מתקופות שונות, האחת אנונימית מהעבר, והשנייה של ר"י, כדי לנסות וליצור תפיסה אחידה לגבי החכמים.

54. "שלושה שותפין הן באדם: הקב"ה, ואביו ואימו... (קידושין ל"ב): ההורים מוציאים את מעשה היצירה מהכוח אל הפועל.

ההורות הביולוגית.

גם מוטיב ספרותי משותף – תורם אף הוא לחיבור בין חלק ג', אגדת התינוק השבוי, לחלק ד', והוא מילה משותפת: המילה "יקר" – דבר חשוב ונכבד. הסיפור (חלק ג') מסתיים במשפט "בני ציון היקרים המסולאים בפז", ובהמשך – מובאים פסוקים ואמרות (חלק ד'), המשלבים אף הם את המילה: "אם תוציא יקר מזולל", יקר – "זו התורה שנאמר, יקרה היא מפנינים", "יש זהב ורב פנינים וכלי יקר" (משלי כ 15) – אין הכוונה לומר, שהחכמה עולה הרבה כסף, שהרי החכמה קוראת בחוץ וברחובות (משלי א 20), וכל אחד יכול לבוא וללומדה חנם, אלא, הכוונה היא, שהחכמה היא חשובה ובעלת-ערך יותר מרכוש חומרי.

לאור העדפתו של הרב על פני ההורים הביולוגיים – משתקפת התשתית הרעיונית, שעליה ממוקם המבנה החברתי במשנה ובתוספתא. יש כאן מבנה היררכי, אשר דמות הרב עומדת בו בראש הסולם החברתי – בשל היותה מחויבת להורות העם.

עורך היחידה בתוספתא טבע את חותמו באופן עיצוב היחידה. מקומה של ההורות הביולוגית נדחק לקרן-זווית, והודגשה ההורות הרוחנית – רבו שלימדו חכמה, תורה. במקרה של פדיון-שבויים – מחויבותו של התלמיד כלפי רבו קודמת למחויבותו כלפי אביו. דמותו של הרב עולה לראש הסולם החברתי בשל תפקידה המשמעותי. הרב, המלמד את תלמידו תורה, מתואר כנופח נשמה באדם.

עורך היחידה משתמש בשלושה תחומים שונים כדי לחזק את התפיסה הרואה ברב – ראשון במעלה:

א. **הלכה**: קדימות הרב בפדיון-שבויים – מתוך הכרה בתרומתו הרוחנית-התורנית.

ב. **סיפור**: הצלתו של התינוק מהשבוי – בזכות אמירת פסוקים שלמד.

ג. **אמרות**: מי שמלמד את חברו – כאילו יצרו, זרק בו נשמה.

היחידה שומרת על מגמתיותה לאורך כל הסוגיה ומביאה הוכחה לתרומתו של הלימוד: רבו, המלמדו תורה – זוכה לעדיפות בפדיון; תינוק, השולט בפסוקי-מקרא – זוכה להצלה, וכן המלמד – מגלגלים עליו זכות "נופח נשמה באדם".

דמות התינוק לאור מעשה העריכה

התינוק, תלמידו של החכם – דמות משנית לדמות החכם

דמותו של התינוק בסיפור נמצאת בצלו של החכם: החכם משמש הורה רוחני לתלמידיו, ועל-כן, הוא פורס את חסותו על התינוק; הוא הקובע את השתלשלות העניינים, הוא המחליט על תוכן התקשורת, על זמנה ועל אופן התנהלותה. תפקידו של הרב מתבטא בדאגה להשכלתו התורנית של התינוק. התקשורת בין שתי הדמויות מתנהלת בקוד, השייך לעולם-החכמים המאופיין ברוחניות, ציטוט פסוקי מקרא.

ומה מקומו של התינוק על רקע ההורות הרוחנית?

על הילד לשמש כלי-קיבול ללימודו של החכם, לשמוע, ללמוד ולהבין. גם דבריו המועטים של התינוק, השלמת הפסוקים, הם פועל יוצא של שאלת החכם.

ערך הלימוד הוא הבסיס לכל קיומה של האומה. הוא צריך להתחיל כבר מגיל הילדות, כפי שבא לידי ביטוי בסיפורנו. כבר בצעירותו אמור התינוק ללמוד פסוקים ולהבינם, שהרי שליטתו בפסוקים היא שהביאה להצלחתו מהשבי.

פרק ב':

תלמוד ירושלמי (הוריות פ"ג ה"ז, מח ע"ב)⁵⁵

1. מעשה ביר' (=ברבי) יהושע
2. שעלה לרומי.
3. אמרו עליו, על תינוק אחד ירושלמי,
4. שהיה אדמוני עם יפה עינים וטוב רואי,
5. וקווצותיו מסודרות לו תלתלים,
6. והוא עומד בקלון.
7. והלך רבי יהושע לבודקו.
8. כיון שהגיע (לבדקו) לפתחו,
9. נענה ר' יהושע (ו)אמי(ר) לו :
10. "מי נתן למשיסה יעקב, וישראל לבוזזים? הלא ה'!"
11. נענה התינוק ואמי(ר) לו :
12. "זו חטאנו לו, ולא אבו בדרכי(ו) הלך,
13. ולא שמעו בתורתו."
14. מיד זלגו עיניו דמעות
15. ואמי(ר) :
16. מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ,
17. שאיני זו מיכן עד שאפדנו!
18. ופדאו בממון הרבה
19. ושילחו לארץ יש' (ראל).
20. וקרא עליו הפסוק הזה :
21. "בני ציון היקרים" וגו' (איכה ד 2).

משמעות הסיפור על-פי ההקשר

כמו בתוספתא, גם בתלמוד הירושלמי, סיפור התינוק השבוי בא בעקבות דיון על דברי המשנה בהוריות,⁵⁶ העוסקת בקדימות בין איש לאישה בעניינים שונים. כמו-כן, גם בירושלמי נוספה לדיון דמות הרב.

מהות הדיון על סדר הקדימויות בין שלוש הדמויות, שהחל בזעיר-אנפין בתוספתא, התרחב והתעצם בתלמוד הירושלמי ובא לידי ביטוי במספר דרכים :

55. כת"י ליידין, מהדורת י' זוסמן, טור 1429.

56. תוספתא, הוריות ג, ז.

תרומת הרב לתלמידו :

1) תרומתו הגדולה של הרב: עדיפותו של הרב על פני האב – נובעת מזכויותיו של רבו בשל תרומתו לעתיד תלמידו "שאביו הביאו לחיי העולם הזה, ורבו שלימדו חכמה הביאו לעולם הבא" (משנה, בבא מציעא ב, יא). בשונה מהתוספתא – בחר העורך הירושלמי של סוגיה זו להביא במהלך הדיון את המשנה, המעניקה עליונות לרב, משום שהעניק לתלמידו אפשרות כניסה לחיי העולם הבא.

חובת התלמיד כלפי רבו :

2) הרחבת מעגל החיוב של התלמיד כלפי הרב: לאחריות ישירה לגופו של רבו, פדיון רבו מהשבוי "הוא ואמו ורבו ואביו עומדים בשבי, הוא קודם לאמו, ואמו – לרבו, ורבו – לאביו", מוסיף התלמוד גם אחריות עקיפה לא רק לגופו של הרב, אלא גם לחפציו הגשמיים של רבו, לאבדת רבו "אבדת אביו ואבדת רבו, שלרבו קודמת". אבדת רבו קודמת לאבדת אביו, כל זמן שרוב תלמודו – מרבו "רבו הוא שיקדום או עד שיהא כל תלמודו הימינו".

הבאת דוגמאות לכיבוד רב: בירושלמי נוספו עדויות מחייהם של התלמידים בדבר יחסם לרבים: הם עשו מעשים, השמורים מבחינה הלכתית רק לקרוביו של האדם. "ר' לעזר קרע על שפתח לו תחילה". "שמואל חלץ על שהאיר עיניו..." קריעת הבגד לאות אבל כשהרב נפטר – כפי שנוהגים לעשות בני-משפחה קרובים לנפטר – מוכיחה את הכבוד, שרחשו תלמידים לרבים, ומתוך כך, נבין את מחויבותו של התלמיד בפדיון רבו תחילה. מבחינתם של אותם תלמידים – רבים היווה להם דמות משמעותית, הוא היה להם כאב.

אותו גרעין של רעיון, שהחל לפרוח בתוספתא, על אודות חשיבותו של הרב,⁵⁷ לאור תרומתו בעיצוב אישיותו של האדם – צובר תאוצה בתלמוד הירושלמי. מקומו המרכזי של הרב בחיי תלמידו, ומתוך כך, מחויבותו של התלמיד כלפי רבו – שזורים לאורך כל הסוגיה הירושלמית. העמקת הקשר בין הרב לתלמיד – מעידה על מגמה של דחיקת רגליה של ההורות הביולוגית לטובת ההורות הרוחנית.

לאור זאת, נשאלת השאלה: מה מקומו של סיפור התינוק השבוי בסוגיה הירושלמית?

נעיין תחילה בקטע, הקודם לסיפור התינוק השבוי.

בקטע זה חוזר הדיון לקדימות בין האיש והאישה: ציטוט הסיפא של המשנה "שניהם עומדין בקלון – האיש קודם לאישה" (הוריות ג, ז). שואל התלמוד: "למה?" מדוע במקרה של קלון – האיש קודם לאישה? ומשיב: "שהאשה דרכה לכן, והאיש אין דרכו לכן". וכהמשך ישיר לכך, מובא סיפור התינוק השבוי, שחותם את הסוגיה. היינו מצפים, כי הסיפור שיובא בהמשך יהיה על דמותו של האיש ויהווה אסמכתא לנאמר, אולם באופן פתאומי נכנסת לסוגיה דמות חדשה,

57. גם המחקר התייחס למקומם של החכמים לאחר חורבן הבית: ספראי מעצים את מקומם של החכמים לאחר החורבן ומסביר, כי מספרם גדל, ותלמידים רבים היו באים לבתי-המדרש מהסביבה ואף ממרחקים. החכמים, שראו את תפקידם כמפיצי התורה, לא הסתפקו בהוראה בעירם ונדדו על פני עיירות (משנה, עירובין ג, ה). הלימוד אף לא הצטמצם בין כותלי בית-המדרש ובית-הכנסת, אלא יצא החוצה מפתחי בית-המדרש. השוו' ש' ספראי, התאוששות היישוב היהודי בתוך א"י מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, ירושלים 1982, עמ' 36-37. לזוין, שחקר את מעמד החכמים במאות השלישית והרביעית (זמן כתיבת התלמוד הירושלמי), ממשיך גישה זו ומסביר, כי גם בשנים אלו החכמים לקחו על עצמם תפקידים קהילתיים, בעיקר בתחומים רוחניים-חברתיים: חינוך, צדקה ומשפט. השוו' ל' לזוין, מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 132.

שכלל לא עלתה לדיון בעניין קדימות הפדיון – דמות התינוק.

א. מילה מקשרת – קלון: קלוננו של האיש הזכירה לדוברים סיפור על תינוק ששהה בקלון. לפי רצף העניינים, ניתן להקיש מכך, כי התינוק מייצג את דמות האיש: כמו שהאיש קודם לאישה במצב של קלון, משום שאין דרכו בכך, כך גם התינוק הוא דמות, שאינה רגילה בכך, ולכן, דינו כדין האיש – פדיון מדי.

ניסיון להסבר נוסף יובא להלן לאור התמה, שהוצגה עד כה: **הענקת עדיפות להורות הרוחנית על פני ההורות הביולוגית:**

ב. הרחבת תחומי פעילותו של החכם: מעבר להוראת התורה – מתרחב תפקידו של החכם מעבר למקום ולזמן. בנוסף לתפקיד ההוראה, שצוין בתחילת הסוגיה, יוצא החכם מבית-המדרש, ופועל בנחישות – כדי לפדות מהשבי את התינוק היהודי ולהשיבו לארץ-ישראל.

הרחבת תפיסת תפקיד החכם משתקף גם בשינויי-הגרסאות שבין התוספתא לירושלמי. נעין בשינויי-הגרסאות מהתוספתא לירושלמי – כדי לחזק את הטענה בדבר מגמת המוטיב הרעיוני של ההורות.

הבדלים בנוסח הסיפור

תוספתא, הוריות ב, ו (כת"י ערפורט, מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 476)	תלמוד ירושלמי, הוריות פ"ג, ה"ז, מח ע"ב (כת"י לייזן, מהדורת י' זוסמן, עמ' 1429)
מעשה שהלך ר' יהושע ואמרו לו: יש כאן תינוק אחד ירושלמי, יפה-עינים וטוב-רואי ועומד לקלון. והלך ר' יהושע לבדקו כיון שהגיע לפתח, אמ' (ר) המקרא הזה: מי נתן למשסה יעקב, וישראל – לבוזזים? נענה התינוק ואמ' (ר) לו: <u>הלא ה' זו חטאנו לו, ולא א(בו) בדרכיו.</u> באותה שעה אמ' (ר) ר' יהושע: מעידני עלי שמים וארץ, שאיני זו מיכאן, עד שאפדה אותו! פדאו בממון הרבה ושגרו בארץ (=לארץ) ישראל. ועלי אמ' (ר): בני ציון היקרים המסולאים בפז.	מעשה ביר' יהושע שעלה לרומי. אמרו עליו, על תינוק אחד ירושלמי, שהיה אדמוני עם יפה-עינים וטוב-רואי, וקוצותיו מסודרות לו תלתלים והוא עומד בקלון. והלך רבי יהושע לבדקו. כיון שהגיע (לבדקו) לפתחו, נענה ר' יהושע (ו)אמ' (ר) לו: מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים? <u>הלא ה'!</u> נענה התינוק ואמ' (ר) לו: זו חטאנו לו, ולא אבו בדרכיו (ו) הלוך, ולא שמעו בתורתו. מיד זלגו עיניו דמעות. ואמ' (ר): מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ, שאיני זו מיכן עד שאפדנו! ופדאו בממון הרבה ושלחו לארץ יש"א(ל). וקרא עליו הפסוק הזה: בני ציון היקרים וגו'.

בסיפור הירושלמי, יש שלושה שינויים מרכזיים מהנוסח של התוספתא:

1. הוספה בפירוט מראהו החיצוני של הילד.

2. שינוי בחלוקת הפסוק בישעיהו.

3. ביטוי פיזי להבעת התרגשותו של ר' יהושע.

1. **פירוט מראהו של הילד:** כבר ברישא של הסיפור מוסיף התלמוד הירושלמי על התוספתא, שני מאפיינים חיצוניים לגבי מראהו של התינוק: "שהיה אדמוני" וכן "וקוצותיו מסודרות לו תלתלים". הרחבה בתיאורים חיצוניים תמוהה, לאור גישתו של התלמוד לצמצם בתיאורים.⁵⁸

להלן נבחן מהן תרומתן של תוספות אלו על-ידי עיון במקור, שהפסוקים הובאו ממנו: השימוש בשני פסוקים שונים כדי לתאר דמות אחת – בא לחדד את הגורם לכל התסבוכת, שהתינוק שרוי בה – יופיו החריג.⁵⁹

הפסוק הראשון: "וישלחו ויביאהו והוא **אדמוני עם יפה עינים וטוב רואי**. ויאמר ה': קום משחור, כי זה הוא" (שמואל א' טז 12-13). שמואל נשלח לישי בית הלחמי כדי להמליך אחד מבניו. דוד; יפה-התואר, נבחר למלוכה ע"י הקב"ה.

הפסוק השני הוא משיר השירים. אומות-העולם שואלות: "מה דודך מדוד, היפה בנשים?...". עונה כנסת-ישראל: "...דודי צח ואדום, דגול. מרבבה, ראשו כתם פז, **קוצותיו תלתלים** שחורות כעורב" (שיר-השירים ה 9-11). הדוד האהוב, שהוא אלוהי-ישראל, מתואר כבעל-תלתלים.

כדי לתאר את מראהו של התינוק – משתמש החכם במונחים, השייכים לעולמו הרוחני המוכר והבטוח – עולמה של תורה. החכם נעזר בדימויים אישים מהמקרא: דוד המלך, וכן – הדוד משיר-השירים.

אולם בהשוואת-הפסוקים למקורות שצוינו לעיל – נמצא, כי בסיפור שלפנינו נוספה מילה שלא כתובה במקורות: **מסודרות**. הוספת מילה זו באה לרמוז על התערבות של גורם חיצוני, גורם זר, שניסה לשפר את מראהו של התינוק: שערותיו לא נשארו במצבן הטבעי, אלא סודרו באופן מלאכותי (ולא על-ידי הילד בעצמו, אלא, כנראה, על-ידי שוביו) – תוך ניסיון לפגוע בטוהר הילדי של התינוק היהודי. נראה, כי מטרת ההקפדה על מראהו של הילד היא הדגמת חומרת-מצבו של התינוק, סיפוק יצריהם האפלים של הרומאים. התינוק שרוי בקלון, הוא בית-בושת, אשר בו שימשו גם נערים. ומסביר רש"י "ילדים למשכב זכור, וילדות – לפילגשים" (רש"י לבבלי, גיטין נז ע"ב).

תיאורו החיצוני המפורט של התינוק המובא בירושלמי הוא התפתחות של הגרסה הכתובה בתוספתא. הניגוד, שהשתקף בזעיר-אנפין בין דמותו של החכם לדמותו של התינוק בתוספתא – התעצם והפך לניגוד זועק מעל דפי הירושלמי. החכם, שכל-כולו עוסק בענייני-רוח, פוגש בדמות, שכל-כולה מבטאת את עולם החומר – במראה, במעשים ובמקום, שהיא נמצאת בו.

החכם רואה את העולם באמצעות תיאורי-המקרא: היופי, שהביא לשבייתו בקלון על-ידי

58. תיאור זה יוצא דופן בסיפורי-אגדה, שכן סיפורי-האגדה אינם בעלי אופי אפי, ולכן לא מקובל לתאר חפצים, תמונות-נוף או מראה בני אדם. ראו פרנקל (לעיל הערה 5), ב, עמ' 624, הערה 72.

59. לפי דעתו של ש' קרויס, **קדמוניות התלמוד**, ב, 2, תל-אביב תש"ה, עמ' 284: "קצוות הסדורות תלתלים" היו סימן ליופי הרואי בזמן המקרא ובלתי מצוי בתקופת התלמוד.

הרומאים, נראה בעיני החכם – כמראה של טוהר, מראה של קדושה (עצם השוואתו לדמות הדוד משיר השירים), ומתוך כך, הוא ממשיך את ייעודו – עיסוק בעניינים תורניים. לפיכך, הוא בוחר דווקא בפסוקים – כדי לתקשר עם אותה דמות, השבויה בעל-כורחה בשבי-האויב, על-ידי תקשורת, הבנויה מפסוקי-מקרא. החכם, מנסה ליצור גשר בינו לבין התינוק: הוא בוחן בכלים המוכרים לו את מצבו של התינוק, הבאת חלקו של פסוק וְהִתְנַחֵהּ להשלמתו על-ידי התינוק השבוי. **פסוקי-המקרא הם האמצעי, שמחבר את גיבורי הסיפור. ר"י פותח באמירת פסוק, והתינוק – באופן טבעי – ממשיך את הפסוק. התקשורת בין שתי הדמויות, המבוססת על פסוקי-מקרא, כשהאחד הוא רב, והשני הוא התלמיד – מבטאת את מהותו של הקשר בין הרב לתלמיד: הרב הוא שהניח את היסודות לבניין האמונה של התינוק.**

2. **חלוקת הפסוק:** חלוקת הפסוק בין שני גיבורי הסיפור שונה בין שתי המקבילות:

<u>תוספתא</u>	<u>ירושלמי</u>
"מי נתן למשסה יעקב, וישראל – לבוזזים? לבוזזים?"	"מי נתן למשסה יעקב, וישראל – לבוזזים? הלא ה'!"
נענה אותו תינוק ואמר:	נענה התינוק ואמר לו:
הלא ה', זו חטאנו לו, ולא אבו בדרכיו זו חטאנו לו, ולא אבו בדרכיו הלוך."	הלא ה', זו חטאנו לו, ולא אבו בדרכיו זו חטאנו לו, ולא אבו בדרכיו הלוך."

נסביר שינוי זה על-פי הקשר הסיפור, אולם בהדגשים שונים: הבדיקה, שמציג ר"י בפני התינוק, לפי התלמוד הירושלמי, היא בדרגת-קושי גבוהה יותר ביחס לשאר המקורות: לפי נוסח התוספתא, "הלא ה'" – נאמר מפי התינוק, אך בירושלמי מילים אלו נאמרות מפי ר"י השואל את השאלה: מי גרם למצב, והתינוק נותן תשובה של צידוק הדין: זו גזרת ה' כיוון שחטאנו. הפסקת ציטוט הפסוק במקום שונה – משפיעה על רמת הקושי של הבדיקה.

לפי הנוסח שבירושלמי, ר"י הוא זה אומר "הלא ה'" – דבר, שמעלה את רמת הבדיקה. ר"י מנסה בדרך פסיכולוגית לפתות את התינוק ולהביאו להתריס כנגד ה'. החכם מנסה "למשוך בלשונו" את התינוק הרך – כדי לבחון, עד כמה הוא מודע, מבין ומקבל את המצב, שהוא שרוי בו: "מי נתן למשסה יעקב, וישראל – לבוזזים? הלא ה'!" בשאלה זו יש התרסה: אם ה' הוא זה שגרם למצבך, למה לך להמשיך ולהחזיק בנאמנותך לה'! התינוק אינו מכזיב: באמונה שלמה הוא מודה: "זו חטאנו לו, ולא אבו בדרכיו הלוך" אמנם ה' הביא למצבי הקשה, אך הכל – באשמתנו. וכפי שמפרש הרד"ק: שלא יאמר מקרה הוא היה לנו, אלא שהקב"ה עשה זה בחטאתנו.

במקביל להעצמת דמותו של החכם – אנו עדים לניסיון העצמת אמונתו של התינוק במקור הירושלמי.

3. **"זלגו עיניו דמעות":** בנוסח הירושלמי מתוארים רגשותיו של ר"י, המתפרצים לאחר גילוי המשמח של ר"י את דבקו של התינוק באמונתו. ניעזר בניתוח ספרותי כדי להבין את המשמעות, שפרץ דמעותיו של החכם מבטא בסיפור.

המילה **עיניים** מובאת בסיפור פעמיים: הפעם הראשונה – בתיאור התינוק השבוי "יפה-עינים וטוב-רואי", ובפעם השנייה – בתיאור תגובתו של ר"י עם היוודע דבר דבקתו של התינוק באמונת-ישראל. בפעם הראשונה, מופיעות העיניים של התינוק בקונטציה שלילית – העיניים היפות הן שהובילו את התינוק לקלון, ולכן התינוק לכך צריך שיהיה באמצעות העיניים, ובמיוחד – באמצעות עיניו של החכם. בפעם השנייה פרץ דמעותיו של ר"י הן חיוביות, דמעות, הממרקות את נפשו של התינוק. רק אח"כ יכול ר"י להודיע על פדיונו של התינוק בכל מחיר.

בשעה שר"י שומע את תשובתו של התינוק, את ההצהרה, כי הוא נענש בחטאי אבותיו, שלא הלכו בדרך ה', מגיב ר"י בפורקן רגשות: "מיד זלגו עיניו דמעות" – תגובה, המבטאת יחס של אמפתיה למצבו של הילד.

התיאור הסנטימנטלי שלפנינו חריג בספרות התלמודית: "ההתרפקות האישית על הרגש הפרטי, אין לזה מקום בעולם המחייב והממושם של יוצרי הספרות התלמודית".⁶⁰

לאור גישה זו נשאלת השאלה, לשם מה תוארה ההתרפקות הרגשית של ר"י?

המגמה בירושלמי, הרואה את דמות החכם – כדמות נשגבת בעלת תכונות אנושיות, משתלבת היטב עם ההקשר של הסיפור בירושלמי:

בסוגיה הירושלמית (לעומת התוספתא) אנו עדים להעצמת דמותו של הרב: דמותו של ר"י צוברת תאוצה לא רק בהיבט הקוגניטיבי, אלא גם בהיבט הרגשי: הרב פורץ בבכי – מתוך רגש של אמפתיה וחרדה לאחר. כך מתבטא חיזוק מעורבותו של הרב בחיי תלמידיו. מבנה הסוגיה מוביל את הקורא לראות את מערכת-היחסים בין החכם לאחר – כמערכת דו-סטריית. הרב, אינו חוסך במאמצים, באמפתיה: "מיד זלגו עיניו דמעות", ומתוך אחריות אישית, הוא דואג לפדות את האחר, ומתוך כך, הפרט-התלמיד מחויב אף הוא לדאוג לרבו ולשחררו משביו בעת הצורך.

מערכת-היחסים בין החכם לתינוק, המשתקפת בגרסת הירושלמי, מצביעה על מעבר מיחסי חכם-ילד, המושתתים על התחום הקוגניטיבי – ליחסים, המושתתים גם על התחום הרגשי, רגשות ויצרים, הפועלים מתוך קירבה, אהדה והזדהות, המביאה את החכם לנטילת-אחריות לתינוק ולנקיטת יוזמה להצלתו.

תחום אחריותו של החכם כלפי תלמידו – מתרחב: לא עוד חכם, הפועל רק במסגרת בית-המדרש, בעולם-הרוח התורני, אלא חכם, הרואה את עצמו אחראי גם למתרחש מחוץ לבית-המדרש, הורות רוחנית, המתפרסת גם לגבולות סמכויותיה של ההורות הביולוגית.

דמות התינוק לאור מעשה העריכה

התינוק – תלמידו ו"בנו" של החכם

בגישה המוצגת בתוספתא – מהווה התינוק דמות, הנתונה תחת חסותו של המבוגר. עיקר ההערכה על בקיאותו של התינוק נתונה לחכם, שאחראי להשכלתו התורנית. על התינוק לשמש כלי-קיבול, לשמוע, ללמוד ולהבין. אולם לפי ההקשר, שמובא בו סיפור זה בגרסה הירושלמית,

60. ראו פרנקל (לעיל הערה 5), ב, עמ' 379-380.

אנו עדים להתפתחות בתפיסת תפקידו של התינוק בעולם התורני.⁶¹

שני שינויים עיקריים בתיאור דמותו של התינוק – יכולים אף הם להצביע על כך: **א. היבט חיצוני-פיזיולוגי:** יופיו של התינוק מדומה לדמויותיהם של דויד המלך והקב"ה, תינוק בעל מראה עילאי.

ב. היבט פנימי-קוגניטיבי-רוחני: תינוק נבון בעל אמונה מושרשת. הבחינה, שמעמיד בה החכם את התינוק, עולה בדרגת הקושי. לתינוק קיימת אפשרות בחירה בין טוב לרע. הוא מצליח לא להתפתות לניסיונותיו של החכם להכשילו, והוא מצהיר בפה מלא, כי חטאי העם הם שהביאו להימצאותו בגלות ובשבי.

דמות התינוק, המשתקפת בתלמוד הירושלמי, הופכת להיות דמות משמעותית, בעלת עוצמות, המשפיעה גם על דמות החכם שנפגש עמה. לפי הירושלמי, מראהו החיצוני של התינוק מתואר באריכות יחסית לנוסח התוספתא. הוא מצטיין בחשיבה עמוקה, ויש לו תפיסת-עולם תורנית ויציבה, שאינה מתערערת אפילו לאחר ניסיונותיו של החכם, המתבטאת בבחירת חלקי הפסוק – כנתינת מענה לחכם. מאפייניה החדשים של דמות התינוק משנים גם את יחסו של החכם כלפיה: מערכת-יחסים שבין חכם לתלמיד, מערכת דו-סטריית, אשר בה החכם משלב כישורים קוגניטיביים וכישורים רגשיים, הפועלים יחדיו זה לצד זה. החכם מתייחס לתינוק כאל דמות אנושית, הנמצאת במצוקה וזקוקה להגנה, ובעיקר – להצלה, ודמות זו מעוררת בחכם התפרצות רגשית. לימודו המסור של הרב – הוטבע עמוק בנבכי-נפשו של אותו תינוק, והוא שהיווה זָכָר להצלתו ממקום שבו.

התנהגותו של ר"י משמשת מנוף להעצמה ולהארה של מצוקת התינוקות באותה תקופה. תיאור בכיו של ר"י – זועק מעל דפי הגמרא את זעקתם של כל הילדים, שנלקחו מהוריהם, מסביבתם, כשהם כלואים ברומא מאחורי סורג וברית. זעקה זו נוצרת בגלל עוצמת תשובתו של התינוק ובשל אישיותו הרגישה של ר"י.

סיכום

הודות לאמצעים האמנותיים ולמבנה הכיאסטי של הסיפור – נרקמה אחדותה של העלילה. עלילתו של הסיפור התעצמה על-ידי השימוש באמצעים אמנותיים, שחידדו את הניגוד שבין שתי הדמויות: החכם והתינוק. קיים מתח בין יופי חיצוני – ליופי פנימי, בין טומאתו של הילד – לטהרתו של החכם, בין ייאושו של הילד – לתקוותו של החכם להצילו. היכן נקודת ההשקה בין שתי הדמויות?

בנקודת-השיא של הסיפור, אשר בה מתחברים שני הקטבים. פסוקי-המקרא הם האמצעי, שמחבר את גיבורי הסיפור: ר"י פותח באמירת פסוק, והילד – בהבנה הדדית מושלמת – ממשיך את הפסוק.

61. טרופר מתאר את תפיסת החינוך בעיני האוכלוסייה במאה השלישית. לטענתו, התושבים ראו בחינוך הפורמלי מעמסה כלכלית: הוצאות שכר לימוד, וכן – הפסד כוח העבודה של הילד. לעומת זאת, החכמים הדגישו את חשיבותו של ערך הלימוד על פני הפסד כספי צפוי. ראו טרופר (לעיל הערה 33), p. 326.

החכם נחלץ לעזרתו של תינוק ירושלמי ומשתמש בפסוקי המקרא – כדי לבחון את מידת אמונתו של התינוק. פעולת החקירה מאפיינת את מנהיגותו הרוחנית של החכם – כדבריו של אורבך⁶² על אודות תחומי התייחסותו של החכם לעם. מאפייני-הסיפור, האמצעים האמנותיים וניתוח הקשר הסיפור – הצביעו על יחסי קירבה בין החכם לתינוק, המאפיינים יחסי הורות בין אב לבן. בכך מתעצמת מנהיגותו הרוחנית של החכם והופכת להורות רוחנית.

בשני המקורות הארץ-ישראליים שנבדקו – נמצאה מגמה אחידה בדבר ההורות הרוחנית המשווית לחכם. אולם בחינת הסיפור לאור ההקשר הרחב, שהוא שובץ בו, הוסיפה ממד נוסף לסיפור, מתח תמידי בין ההורות הרוחנית לבין ההורות הביולוגית. מתח זה גם השפיע על יחסו של החכם לתינוק, ובהתאמה לכך, גם השפיע על עיצוב דמותו של התינוק בסיפור. הדבר החל להשתקף במקור הקדום יותר – התוספתא, והלך והתעצם במקור המאוחר יותר – התלמוד הירושלמי.

בתוספתא

עורך היחידה בתוספתא טבע את חותמו בדרך עיצוב היחידה. לאור בדיקת המעגל ההקשרי הרחב יותר, שהסיפור שובץ בו, נמצא, כי מקומה של ההורות הביולוגית נדחק לקרן-זווית, והועדפה ההורות הרוחנית, רבו, שלימדו חכמה-תורה. לחיזוק התפיסה, הרואה את הרב – כדמות משמעותית בעיצוב נפשם הרוחנית של התלמידים – שובץ הסיפור הנידון, המעלה על נס את לימוד-התורה כמציל חיים, וכן – את מעשהו של הרב, המוציא את התינוק ממקום של חטא ומשיבו לארץ ישראל, כלומר, מפיח בו נשמה יהודית.

לאור העדפתו של הרב על פני ההורים הביולוגיים – משתקפת התשתית הרעיונית, שעליה ממוקם המבנה החברתי במשנה ובתוספתא. קיים מבנה היררכי, אשר בו דמות הרב עומדת בראש הסולם החברתי – בשל היותה מחויבת להורות את העם. הרב, המלמד את תלמידו תורה, מתואר כנופח נשמה באדם, ועל ידי כך מעדיף את ההורות הרוחנית על ההורות הביולוגית.

דמותו של התינוק בסיפור נמצאת בצלו של החכם: החכם משמש הורה רוחני לתלמידיו, ועל כן הוא פורס את חסותו על התינוק; הוא הקובע את השתלשלות העניינים, הוא המחליט על תוכן התקשורת, על זמנה ועל אופן תפקודה. תפקידו של הרב מתבטא בדאגה להשכלתו התורנית של התינוק. התקשורת בין שתי הדמויות מתנהלת בקוד, השייך לעולם החכמים, המאופיין ברוחניות ומתבטא בציטוט פסוקי-מקרא.

מה מקומו של התינוק על רקע ההורות הרוחנית?

על הילד לשמש כלי-קיבול ללימודו של הרב, לשמוע, ללמוד ולהבין. גם דבריו המועטים של התינוק, השלמת הפסוקים, הנם פועל יוצא של שאלת החכם.

בתלמוד הירושלמי

אותו גרעין של רעיון, שהחל לפרוח בתוספתא, על אודות חשיבותו של הרב, לאור תרומתו בעיצוב אישיותו של האדם – צובר תאוצה בתלמוד הירושלמי.

62. ראו א' אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות⁴, ירושלים תשל"ח, עמ' 569.

בתלמוד הירושלמי אנו עדים להעמקת הקשר שבין הרב לתלמיד באמצעות ההלכה, המרחיבה את מעגל החובות של התלמיד כלפי הרב, וכן – באמצעות עדויות על מעשי-חכמים, שנהגו כלפי רבם, כפי שדורשת ההלכה לנהוג כלפי הורים ביולוגיים. מגמה זו מעידה על תהליך של **דחיקת רגליה של ההורות הביולוגית והעדפת ההורות הרוחנית**.

בהתאם להרחבת מעמד ההורות של החכם בחייהם של תלמידיו – מתרחבים גם תחומי-האחריות של החכם לתינוק בסיפור הנידון. לא עוד חכם, הפועל רק במסגרת בית-המדרש, בעולם הרוח-התורני, אלא חכם, הרואה את עצמו אחראי גם למצבו הפיזי והנפשי, דואג לפדיון התינוק מהשב, המלווה בפרץ רגשות סוער. **קיימת כאן הורות רוחנית, המתפרסת גם לגבולות סמכויותיה של ההורות הביולוגית**. מערכת-היחסים בין החכם לתינוק, המשתקפת בגרסת הירושלמי, מצביעה על מעבר מיחסי חכם – ילד, המושתתים על התחום הקוגניטיבי, ליחסים המושתתים גם על התחום הרגשי: "זלגו עיניו דמעות" – רגשות ויצרים, הפועלים מתוך קירבה, אהדה והזדהות, המביאה את החכם לנטילת-אחריות לתינוק ונקיטת יוזמה להצלתו. הרב פורץ בבכי – מתוך רגש של אמפתיה וחרדה לאחר – דבר, שמצביע על חיזוק מעורבותו של הרב בחיי-תלמידו. מגמה זו של האדרת דמותו של החכם – מאפיינת את ספרות חז"ל, שכן כותבי החומרים השתמשו בסיפורים – כדי להחדיר רעיונות אידאליים, דתיים וחברתיים.

דמותו של התינוק בסיפור במקביל להתפתחות במאפייני ההורות של החכם – אנו עדים גם להתפתחות דמותו של התינוק במקור הירושלמי. דמות התינוק הופכת להיות דמות משמעותית, בעלת עוצמות חיצוניות ופנימיות, המשפיעה גם על דמות החכם שנפגש עמה. מתרחב תיאורו החיצוני של התינוק, ודמותו נראית לנו כדמות בעלת חשיבה עמוקה ותפיסת-עולם תורנית יציבה, שאינה מתערערת אפילו לאור העלאת דרגת הקושי בבדיקת התינוק על-ידי החכם.

לסיים, חשוב גם להשוות את דמותו של התינוק בסיפור לדמותו של הילד, המצוי בעולם ההלכה. נמצאו לכך הן קווי-דמיון והן קווי-שוני:

- 1. היחס לילד:** ההלכה רואה את הקטן-כיצור, הזקוק להגנה משפטית, כשהאחריות העיקרית לדאגה לשלומו חלה על האב. כך – גם בסיפור הנידון: התינוק השרוי בשבי, הוא יצור, הזקוק לחסדיו של המבוגר, שיבוא ויגאל אותו מייסוריו. אולם בשונה מההלכה, אשר לפיה האב אחראי לצרכיו של הילד, בסיפור הנידון החכם הוא האחראי להצלתו של התינוק ולפדיונו המלא מהשב והשבתי בבטחה ובשלום לארץ-ישראל.
- 2. דמות-הילד:** הבדל משמעותי אחר נמצא בתפיסת דמותו של הילד. בשונה מההלכה, הרואה בילד יצור "חסר-דעת" – מפגין התינוק השבוי ידע ובקיאאות בפסוקים מהמקורות, בקיאאות, שבוודאי מתבססת על לימודו מהעבר, בטרם הוגלה ונכלא. יתר על כן, בעצם אמירת הפסוקים – הילד מוכיח גם רמת הבנה קוגניטיבית: הילד מודה, כי גורלו המר בא עליו בשל חטאי אבותיו.

ממצאים אלה משתלבים במציאות החברתית-הדתית, שרווחה בארץ בתקופת ההתרחשות הסיפור, חורבן הבית השני: דמות החכם ודמות התינוק, כל אחת משתי דמויות אלה, השונות במהותן זו מזו, פועלות כל אחת מהן בדרכה היא, ברגישות ובנחישות – כדי להתגבר על פגעי החורבן ולנסות להשיב לאומה המוכה והבוכייה מעט אור ותקווה:

החכם מאמץ לעצמו את תפקידי ההורות הרוחנית לצד ההורות הביולוגית ודואג להציל תינוק יהודי ולהשיבו לארץ ישראל, ואילו ה**תינוק** שימר את זיכרון פסוקי התורה גם בעת משבר, ובאמונה שלמה מכריז בקול גדול על צידוק-הדין וקבלת עול מלכות שמים.

Druze Identity, Religion – Tradition and Apostasy

Abstract

The total number of Druze worldwide is two millions. Most Druze live in three Mediterranean countries: Syria, Lebanon and Israel. Their main characteristic is their religion which is secret and known only to a very small group, not more than about a fifth of the population. The Druze have no nationalistic values of their own and no distinctive culture. In our age their cultural-traditional framework which characterized the Druze community over the one thousand years, is losing its grip. This is due to the more liberal, open society in Israel and to the fact that most of their young men are drafted to compulsory army service and thus exposed to external influences which weakens their attachment to the community and affects the typical hierarchy of their society. The community elders are no longer able to give satisfactory answers to the identity questions of the younger generation. This is partially due to the secrecy of their religion.

This identity crisis is apparent today. The number of youngsters who try to cover up their affiliation to the community is on the rise. There is a certain tendency to intermarry with non Druze girls although this is still a rather rare phenomenon.

The goal of our research is to analyze the Druze identity and their tendency to marry out, a symptom that had never existed before. The paper contains statistics concerning this phenomenon and analysis the social and religious aspects, while trying to predict future developments.

Keywords: *Druze Identity; Marriages; Druze Religion; Conversion; Mix Marriages*

Chapter One:

Druze Religion and Society

Lifestyle and appearance of the Druze people have been a mystery to many. Their great similarity in language, food and outward signs of their culture to their Arab-Muslim surrounding is obvious. The Qur'ān is one of their holy books and they celebrate the Feast of Sacrifice ('Īd al-Adḥa) just like their neighbors. They have similar practices for other lifecycle ceremonies, like circumcision of their sons, engagement, weddings etc.

The sages of the Cairo Al-Azhar University – the most important university of the Islamic world, conducted in the 1950s a research to determine the religious identity of the Druze and came to the conclusion that they do belong to the Muslim religion. Many other Muslim and non-Muslim circles continue to make similar claims today.

Contrary to this approach, others sharply oppose any recognition of the Druze as Muslims. For example, Jalāl al-Dīn al Suyyūfī (1445-1505), one of the greatest sages of Islam of all times, strongly argued that no trust should be placed in Druze who claim they are Muslims, and that their external behavior, as believers in Islam, is merely a pretense. He declared that according to the Islam, Druze should be treated as infidels of the worst type (Murtaddūn), whose property may be confiscated and who may even be subject to a sentence of death, such befitted those Muslims who renounced Islam.

Firstly, let us examine the Druze attitude towards the five fundamental commandments of Islam in practice:

Based on many years of research and close contacts with Druze, the following can be stated:

- The Druze do not perform the commandments of the Ḥajj, the pilgrimage to Mecca, required by the Islamic faith.
- They do not obey the commandment of the Fast of the Ramaḍān.
- They do not obey the commandment of charity according to a predetermined system of rules as the Sharī'a instructs.
- They do not pray five times a day. In fact the concept of prayer, as it is known in other monotheistic religions, is non-existent among the Druze.
- Especially problematic is the principle of Shahāda (testimony), which is considered an essential foundation of the Islamic faith, involving belief in a single god and in Moḥammad as the last of the prophets. In fact, as we shall see, the Druze deviate sharply from the Muslim approach to these two elements. This matter will be elucidated further on.

To stress the gap between Druze and Muslim, with all regards to the practical performance of the five fundamental commandments, let us look at the 7 principals which are the foundation of the Druze faith and their family structure:

The Druze basic religious book is entitled "Kutub al-Ḥikma" or "Rasā'il al- Ḥikma" (The Book of

Wisdom, or the Epistles of Wisdom). This book is considered secret and only religious sages ('Uqqāl) are permitted to peruse its six volumes. Religious sages constitute no more than 25% of the sect. The majority of the Druze are considered "secular" (Juhhāl) and are not permitted to study religious books or participate in religious assemblies that take place on Sunday and Thursday evenings. "Kutub al- Hikma" is written in Arabic and publication in print is forbidden. These texts are copied by religious sages and calligraphers, to ensure that the books be carefully guarded from perusal by unauthorized persons.

The "Kutub al-Hikma" books define the seven foundations of faith:

- The **first** element is **restraint of speech** (Ṣidq al-Lisān), emphasizing several speech-related issues: observance of promises, recognition of an error by the erroneous party, avoiding gossip and profanity, speaking the truth, bearing pain with composure, maintaining secrets, etc.
- The **second** element is defined as "**guardianship of brothers**" (Ḥifẓ al-Ikhwān). According to this tenet, Druze are required to show solidarity to other sect members who experience distress when advocating a righteous issue. Druze are required to uphold the dignity of other sect members and avoid assuming a stance of conceit towards any other sect member.
- The **third** element is the **ban on idol worship** (Tark... 'ibādat al'adam wal-buhtān), including the erection of statues, bowing to statues or exhibiting any expression of adoration of "sacred" stones etc. The Druze faith, contrary to Islam and Judaism, recognizes personification, i.e. tangible manifestation of God. This is justified by the human difficulty to perceive an abstract god and therefore, God, in his infinite compassion to people, assumes human form to facilitate man's perception of God.
- The **fourth** element is defined as **disassociation from the demon and evil deeds** (Al-barā'a min al-'Abālisa wal-Tughyān). The demon is defined as the anti-thesis of any positive deed – in the realm of faith and in the realm of morals. Any righteous deed or act of charity, hospitality, etc. keeps the devil away.
- The **fifth** element is defined by the **belief in the uniqueness of God** (Tawḥīd al-Mawla). This, in fact, is the most important of the seven religious instructions of the Druze faith and therefore warrants clarification. The Druze faith recognizes Fatimid Caliph, Al-Ḥākim bi-'Amr Allāh, who reigned in Egypt between 996 and 1021 as the embodiment of the divine spirit. This concept, defined in the Druze faith as the "Kashf" (revelation), stands in complete contradiction to the Islamic concept of monotheism. Nevertheless, the Druze insist that they alone are worthy of the term Muwaḥḥidūn (Unitarians, monotheists) because they alone were allowed to recognize the visible god.
- The **sixth** element is the **willing acceptance of the acts of God** (Al-Riḍā bi-fi'lihi Kayfa mā Kan). Everything from God must be accepted submissively and God must be blessed for all acts, even if they involve great tragedy, because God's deeds are beyond human

understanding. The extreme example appearing in "Kutub al-Hikma ", illustrates this idea: If God asks you to kill your child, you are obligated to do so without hesitation nor sense of compulsion, otherwise you will receive no reward for it. In this context, we note that Druze do not mourn their dead or obey rites of mourning.

- The **seventh** and final element is defined as **total submission to God's decrees** (Al-Taslim li-'Amrihi). At the basis of this faith lies the concept of fatalism. In other words, blind faith in an unalterable fate predetermined on all humans . In this context we note that the Druze are strong believers in reincarnation, and defilement of dead bodies is considered a negligible matter. This also explains the neglect found in Druze cemeteries or the burial customs of mass graves in many Druze villages.

Family Laws

Considerable differences exist between Druze and Muslims concerning family laws, especially with regards to women's status. In Islam, men may be simultaneously married to four women. In contrast, Druze, are strictly monogamous. Muslim law permits marriage of a female minor, whose consent is not necessary for the process. In contrast, Druze laws define the minimum age of seventeen as a condition for a young woman's marriage, and her consent in advance of the marriage is required.

There is also a great difference concerning divorce. According to Islam, a husband may divorce his wife and accept her return three times. According to the Druze law, divorce is eternally final and irrevocable. The divorced couple is required to avoid any contact, even the most trifling conversation. The most prominent difference concerns the Druze woman's ability to apply to the Druze religious courts to receive a ruling that effectively separates her from her husband. This option does not exist in Islam, which endows the husband with the exclusive right of divorce.

In addition, several unique Druze laws stand in contrast to Muslim laws. For example, Juhhāl are not permitted to assume any role in religious ceremonies, including assemblies that take place in a special place called the Khalwa (site of isolation). In this context, we note a unique phenomenon concerning woman's religious status: In contrast to Islam, Druze women take an active part in these religious assemblies and may even attain senior status in the religious hierarchy. Such a case occurred in Lebanon, two generations ago, when a woman named Sitt Nazīra served as the religious leader of the Druze in Lebanon.

Summary

In our brief review, we examined several of the important elements that distinguish the Druze in the areas of religion and family law. In both areas, an enormous difference between Muslim and Druze laws is evident, a fact that serves to highlight the question posed at the beginning of our

discussion: Even though they are not Muslims, why do the Druze frequently present themselves as such?

The answer is related to the fact that the Druze renounced Islam in the tenth century and consolidated a faith that stands in contradiction to Islam, leading to their being persecuted by Islam. In order to save themselves the Druze faith advocates taqqiya (dissimulation), a practice whereby the Druze conceal their true belief and outwardly (Zāhir) accept the dominant religious faith, while inwardly (Bāṭin) they continue to be true to the unique Druze faith, the belief in al-Ḥākim as the embodiment of god etc. This, of course, is the obvious explanation for the similarity of Druze and Muslims customs in all lifecycle ceremonies, circumcision, engagement, marriage and death, which are inherently public in their nature. In contrast, the intimate assemblies of Sunday and Thursday evenings are not similarly open to strangers and are entirely subject to the control of the Druze.

The Druze faith stresses the uniqueness of the Druze, who have gained what no other believers have been privileged to achieve: a serene view of the divinity, who assumes the image of a human being. The Druze are allocated extra-special rights – not available to non-Druze. The privilege of being counted among the members of this faith is given only to someone born to a Druze father and mother. No Druze can ever free himself of this.

"Whoever is born a Druze – will die a Druze, and any act of deceit, fraud, or estrangement toward this community cannot change this fact, because the Druze religion is immutable and incontrovertible (al-dīn al-durzī la yaqbal al-taghyīr wal-tabdīl).

However, the facts of life, i.e. the environment of the Jewish state and Muslim neighbors have led to members of the Druze community to go astray in spite of the fact that the Druze community has a decidedly negative view of those who stray. Let's view some of the statistics and developments regarding Druze who abandoned their fold, and of those who eventually returned:

Chapter Two:

Religious Conversions of Druze in Israel¹ – Period 1952-2009

Based on official data received from the Druze religious courts, during the said period we know of 145 cases of Israeli Druze who turned their back on their religion and left the Druze faith (to be called those who "strayed").² This straying took two forms: either a formal act of religious

-
1. The information for this chapter originates principally in the case files of the Druze Religious Courts and various publications (scholarly and general – as well as in interviews initiated by the author with several of the community's leaders and several of those who "went astray" themselves.
 2. The study for this chapter was carried out in the full knowledge that the basic data are relatively small. It should be remembered, however, that these statistics form the entire corpus of "straying" that occurred in this period; therefore, they definitely enable an exhaustive study of the characteristics of the phenomenon.

conversions, or setting up a family with a non-Druze spouse, which is of no lesser religious significance than conversion and at times even worse. The religions to which these Druze converted are shown in table 1.

Table 1. Religions to which Druze converted

Target Religion ³	No. of cases	%
Islam	63	43.5
Judaism	55	38
Christianity	13	9
Baha'i	2	1.5
Unknown	12	8
Total	145	100

The 145 who strayed may be classified into sub-groups of common straying characteristics:

- 32 converted in a formal religious act and became Muslims because of purely political motives⁴
- 54 converted in order to avoid religious differences in the family that they had established with a non-Druze spouse
- 59 strayed by setting up a dual-religion family, whether through a civil marriage or by living together without a formal marriage.

Of the total population of those who strayed, at least 65 (45%) are known to have returned to their original faith, either by a formal act of re-conversion or by dissolving the family framework with the non-Druze partner. These will be called "those who returned to the fold". In the later years of our survey, in fact, this return accelerated, apparently because of the intervention of Druze Religious Court judges.

3. This refers both to the new religion to which the individual chose to belong by formal act and to the religion of the non-Druze spouse, for in the latter case there is a tendency for the couple and their children to assume a non-Druze way of life and to adopt the tradition of the non-Druze partner.

4. See the section "Straying in the Direction of Islam".

Settlements of Origin and Destination of "Strayers"**Table 2** Breakdown by settlement origin of the 145 who left the fold

Region	Town	No.
The Carmel region (al-Karmil)	Dāliyat al-Karmil	11
	'Isifya	17
Western (al-Sāhil) and Lower Galilee	Jūlis	7
	Yarkā	18
	Abū Sinān	4
	Kafr Yāsīf	1
	Shefar'am (Shafā'amr)	15
	Sājūr	7
The Galilee (al-Shāghūr)	Rāma	15
	'Ayn al-'Asad	1
	Mughār	12
	Bayt Jann	13
Upper Galilee (al-Jabal)	Jathth	2
	Yānūḥ	0
	Buqay'a	3
	Kafr Sumay'	5
	Kisrā	1
	Ḥurfaysh	4
	Majdal Shams	3
	Mas'ada	1
Golan Heights (Haḍabat al-Jūlān)	'Ayn Qinyā	1
	Buq'āthā	0
	Unknown	4
Total		145

A comparison of the frequency of the phenomenon in any one town in relation to the size of the Druze population in that settlement shows four striking exceptions: More than 13% of the Druze population of Israel live in the village of Dāliyat al-Karmil, but the scope of the straying phenomenon here is only 7.5% of all cases. The opposite trend marks the neighboring village of 'Isifya, which has only 7% of the Israeli Druze population, but represents 12% of the conversions from the Druze faith. A similar phenomenon is revealed in Shefar'am. This city has 5% of all Israeli Druze, but the "straying" rate here is 10%. The most striking asymmetry is found in Rāma,

where the Druze constitute 2.5% of the town, but the scope of straying stands at full 10%.⁵

This is easily explained by the fact that in Shefar'am and Rāma the Druze are a minority population and tend more to mix with the Muslim majority. (In Rāma over 50% of the population are Christian, and the rest Muslims). As of 'Isifya, it turns out that most of the converts have their origin in Syria, a fact that influences their way of life socially and religiously.

The Druze community has a decidedly negative view of those who stray. Consequently, the converts are forced to leave their home village and exile to distant non-Druze places. This is especially true when the defection involves marriage to a non-Druze partner. The preferred destinations of these converts are cities like Greater Haifa, Jerusalem and Karmiel. In some cases Muslim villages were preferred. Some converts even migrated to villages in Samaria and Judea and a few even further like emigration to Canada and the USA.

Strayers and Straying; 1977-1982

In the studies of the 145 cases of straying recorded between 1952 and 2002, the period 1977-1982 was exceptional in that it saw 40 such cases. This wave apparently was related to the debate among the Druze public at that time concerning the national and religious identity of the Druze. One manifestation of this debate was a letter sent by two Druze brothers to the Ministry of Defense on May 23, 1977, in which they defined themselves as "Palestinian Arabs ... Muslims, Druze",⁶ and therefore requested exemption from compulsory army service. The matter came up before the courts.⁷ The two brothers asked the Supreme Court, sitting as the High Court of Justice, and the Haifa District Court, to instruct the Ministry of the Interior to change the Nationality Entry in their ID cards from "Druze" to "Arab". The District court, on February 15, 1979, rejected the request, stating that the two brothers had not come to court "innocently and with clean hands".⁸

"Straying" towards Judaism

55 of the 145 cases of straying (or 38%) were in favor of Judaism. There are two categories:

- (a) 32% of the cases were full religious conversions, usually followed by marriage with a Jewish female partner in a Jewish religious ceremony.

5. The village of Rāma is a very developed settlement and is active politically. See ha-Mizrah he-Hadash, 11 (1961), p. 252.

6. In order to strengthen their argument, the appellants presented declarations of support for their position from Shaykh Farhūd Farhūd of Rāma, who for a time had served as chairman of the "Druze Initiative Committee" (see below, section "Becoming Muslim from Political Motives"); the poet Samīḥ al-Qāsim; Dr. Sulaymān Bashīr; and Aharon Cohen.

7. High Court of Justice 436/77, Kayyūf v. Ministry of the Interior; also Case No. 318/78/3 in the Haifa District Court.

8. The significance of the rejection of the Kayyūf brothers' appeal lay in the fact that they, along with a group of young Druze who were backing them, were disappointed in their attempt to escape IDF service. This seems to be the explanation for the wave of conversions and its drop to a "normal level" after a few years.

- (b) 68% of the cases were family frameworks created with Jewish women, either by a civil marriage ceremony or by openly living together.

32% of these relationships proved unstable. More than 40% of the families set up without religious conversion broke up. There were only two divorce cases among the Druze who had converted to Judaism. This is characteristic to divorce rates in traditional societies, also where no dual religious past is involved.

Another interesting finding was that in almost all cases of "straying to Judaism" the Druze party was forced to abandon his original residence. The couples mostly moved to a predominantly Jewish destination, e.g. Tel Aviv, Haifa, southern region of Israel, the North district or Judea-Samaria. Only three couples chose to live in an Arab-Muslim village.

"Straying" in the Direction of Islam

Islam was the target religion for 63 of the 145 cases of straying (43.5%). There are 3 categories:

- (a) 51% of the cases became Muslims because of political motives, and they were inspired by a leftist political Druze body called "The Druze Initiative Council".
- (b) 43% converted because of marriage to a Muslim spouse.
- (c) 6% set up a family with a Muslim wife without becoming Muslim or without formal marriage.

(a) Becoming Muslim for Political Reasons

Those Druze who converted to Islam due to political motives did so with the declared or implied intention to escape army service. This group is characterized by their young age – an average of 20.9 years, compared with the average age of the entire group of those who strayed i.e. 30.5 years. It is interesting to note that most of those who strayed in the direction of Islam are related in one way or another.

Another common characteristic of this particular group is that they refrained from leaving their residence, despite having converted in a formal religious act in a *Shar'ī* court. It is even more interesting that 75% of these young adults – after a period of time – appealed to the Druze Religious Court to be accepted back into their original community. Their wish to return to the fold usually coincided with the date of their discharge from the army or when they intended to marry a Druze girl. Only 6 of these people did not return to the Druze faith in spite of the fact that their motive had been political. They had either not yet married or had strayed after marriage to a Druze woman who had not converted to Islam.

We can learn a lot about the state of mind of these people who had adopted Islam from an excerpt from a verdict handed down by the Druze Religious Court in reply to an application to return to the fold:

...from personal motives, without any deep thought ... The appellant expressed

his sorrow for what he had done... said that he had not left his [Druze] faith, and that this had been a unreasonable act (ḥibr 'ala waraq), and nothing more. He had stayed a Druze in his blood, his thought and his heart... He had not gone to the mosque and had not kept any commandments of the religion he had joined (Islam)...⁹

Another young Druze clearly declared in the court his motives for becoming a Muslim:

It became clear to this court that the appellant did not at all change his place of residence ... and that the purpose of his act had been to avoid army service. However, he failed in this and was forced to serve in the IDF, and now has been discharged from the army..."¹⁰

In this group of converts with political motives were 10 residents of Yarkā. This was no coincidence since the (pro-Arab) Druze Initiative Committee conducts widespread activity in this town and serves as a source of inspiration to those defined as "political strays" and others who promote the committee's views.

The Druze Initiative Committee

The Druze Initiative Committee (*Lajnat al-Mubādara al-Durziyya*) was set up in 1972 by a group holding Arab nationalist opinions. Some of the members were Raqah (The Israeli Communist Party at that time) party activists. Chairing the committee in its early years was Shaykh Farhūd Farhūd of Rama, who had been among the founders of the committee and was considered its spiritual father.

The desire of the Initiative Committee to strengthen as far as possible the affinity of the Druze to the Arab nation was manifested in protracted, bitter activity against the idea of teaching Druze pupils about their community's history as a valuable "Druze heritage", so as to strengthen their special consciousness as Druze. From time to time the committee would recruit clerics, parents' committees and other bodies to support its stand.¹¹

(b) Marriages with Muslim Spouses

The other group of those who strayed towards Islam is a group of people, including six women, who overtly converted in order to marry a Muslim. What is striking about this group is the

9. Druze Religious Court Case 64/88. It should be noted that the appellant had declared at the time of his becoming a Muslim in the Shar'i Court in Haifa that his request to convert was being done "of his own free will and that he had taken it upon himself to be a Muslim in every sense of the word." After less than a month, however, he appealed to the Druze Religious Court to come back to his community. Similarly, see Case 175/88.

10. Case 113/89. For a similar situation, see the verdicts of Druze Religious Court Cases 156/81, 110/82, 169/82, 63/83, 64/83, 131/83, 146/83, 194/83, 191/86, 175/88, and 208/88.

11. See, for example, Ittiḥād, September 11, 1991.

relatively mature age of those who strayed. Like Druze who converted to marry Jewish women, the average age of this group is 30.

Another prominent characteristic is the very short time between their conversion and their marriages, and before the couples leave to settle in a non-Druze area. The settlements to which these couples moved are divided as follows:

13 couples settled in mixed towns.

2 couples moved to Muslim villages.

4 couples stayed in their village of origin.

The places of residence of the other couples are unknown.

Women who "Strayed"

One of the most striking findings arising from the statistics collected was the minimal number of straying women and the cases of Druze women marrying out. The Druze attitude toward Druze women who "marry out" is one of utter hostility. The act is not only a serious infringement on the religion; it also arouses feelings of contempt and humiliation, which the woman's family is unable or unwilling to bear.

Only six of the 145 known cases straying involved women, all of whom changed to Islam. Two of the women converted because of social-religious pressures. Three other Druze women underwent conversion because they wanted to return to their former Druze husbands, from whom they had been divorced. Since Druze law forbids taking back a divorced woman these couples had no choice but to convert.¹²

"Straying – and returning to the Fold"

A striking finding was the *return* of 65 of those who went astray (45%), some after a period of but one day – other up to a span of thirty years. As table 3 shows, 30 of these returned to the Druze community after establishing a family with non-Druze women and even producing offspring.¹³ Of particular note is the fact that two-thirds of the families that broke up were Druze-Jewish families. It should be stressed that the dissolution of a family framework in such a case meant not only dissociation from the non-Druze partner, but a declared commitment to break off all contact even with joint offspring.

12. Case 136/83. See also Cases 188/84 and 5/86.

13. The remaining cases of returning to the fold involved youth who converted to Islam for political motives, as discussed above in section "Becoming Muslim from Political Motives."

Table 3: Those who returned to the Druze community after intermarriage

Religion of Spouse	After Religious Marriage	After Civil Marriage	After living Together	Total
Muslim	7	---	1	8
Jewish	3	14	2	19
Other	1	2	1	4
Total	11	16	4	31

Offspring of strays who return to the fold

As was mentioned above, even the offspring of Druze who marry non-Druze cannot be counted among the members of this faith – neither with regular status or with a lower status. In this regard, it makes no difference whether the mixed marriage involves a male or female non-Druze.¹⁴ Attitude toward a dual-religion family and the status of the offspring has been discussed several times and in different circumstances at both levels of the Druze Religious Courts.

In 1979, the subject came up in regard to the rights of the offspring of a non-Druze woman who had been the common-law wife of a Druze killed in a road accident. She appealed to the court on her own behalf and that of her five children, to recognize her and her children as heirs of the deceased. The Qāḍī, Shaykh Nūr al-Dīn Ḥalabī, rejected her request, arguing that

What transpired to the appellants (the women and her children) will serve as a lesson the every "lover" (heaven forbid) or woman, regardless of her religion, not to marry except with a proper marriage contract and in a marriage bond that is recognized religiously and officially.... Such a (non-proper) marriage can only end in tragedy and misfortune for the unfortunates, who have committed no sin.¹⁵

The court rejected the woman's and the children's request and placed the blame on the parents, including the woman, "who should have anticipated these consequences."¹⁶

The Qāḍī was also asked about the idea of a common-law wife and ruled that, according to Druze custom and law, such a relationship was tantamount to prostitution (*zina*), and that because the "fruit" of such a relationship is the result of a deed that contradicts the foundations of the Druze

14. Contrary to his assertion, Salmān Falāḥ, Toldot, pp. 110-11, contends that "the woman (non-Druze married to a Druze man) cannot become a Druze; but her children are indeed Druze. According to Druze law, the children follow the father (and not the mother). So long as the father is a Druze, his children are Druze in the eyes of Druze law." Salmān Falāḥ adds that all the children of mixed marriages with Jewish women are considered Druze according to Druze law, and Jewish according to Jewish law. The writer of this article does not agree with Falāḥ and is of the opinion, according to Druze religious law, that the offspring of a mixed marriage are not considered Druze.

15. Case 56/79.

16. Ibid.

faith and because the decisions of the Druze Religious Court are committed to the fundamentals of the Druze religion, therefore it (the court) cannot recognize the illegal fruit or results of anti-religious actions or make any decision on their behalf.¹⁷

In 1986 and 1987, the subject came up again for decision and Qāḍī Naʿīm Hinū took a similar stand. He condemned the common-law phenomenon in the sharpest terms, holding that this relationship was nothing but "the gratification of animal appetites",¹⁸

*...which blinds one's eyes and leads (the Druze male) to serious sin (kabīr), contradicting custom and the noble Druze tradition... A relationship with a woman without a legal marriage contract is considered harlotry... and this court cannot give recognition to such relations...*¹⁹

The most serious incident brought before the court dealt with a Druze man who abandoned his wife and children and lived in common-law marriage with a non-Druze woman. The affected Druze wife turned to the Druze court, which granted her request for a divorce and awarded her far-reaching material rights in regard to their joint property. In reasoning the court's verdict, the Qāḍī said, among other things:

*The husband's deed is worthy of punishment, considering the social dangers and ruin of the family unit inherent in the act: deserting children and in effect making them orphans, ruining the woman's purity ('afāf al-mar'a), her innocence, her dignity, her glory and her nobility... Protecting the family from prostitution is a basis on which the wholeness of society and home and the children's happiness is built... There is here (in the husbands' action) contempt and violation of the sanctity of marriage and family relations.*²⁰

Druze religious law makes almost no distinction between a Druze who sets up a family with a non-Druze woman by way of marriage (religious or civil) and one who sets up a family in a common-law relationship. Still, one can sense that the attitude toward a family that is not established through marriage is much more severe. The first incidence of a mixed marriage between a Druze man and a non-Druze woman and the fate of their offspring being brought before a Druze court was in 1977, when four of the offspring of this marriage requested that they be recognized as Druze.²¹ In a precedent-making decision, signed by all Qāḍīs members of the two Religious

17. Ibid.

18. Shahwa bahīmiyya...ghazīra ḥawāniyya.

19. Cases 232/86, 222/87.

20. Case 131/89. See Article 43 of the Law of the Status of the Druze Man.

21. The father of the family came from Syria in 1949 and in a civil marriage wed a woman who was not Druze; all his life, however, he educated his children to maintain their Druze religious and national heritage. It should be mentioned that the few Druze who set up a family framework with a non-Druze wife came from either Syria or Lebanon.

Appeals Counts, the request was rejected outright.²² The decision reads as follows:

1. The Druze community is known for its tolerance (*tasāmuh*) toward and love of all mankind. Its tenets call for brotherhood and cooperation with all communities and religions for the general good.
2. From the time of its establishment to the present time, the Druze community has lived for the preservation of its fundamentals, its religion, its independence, and its very existence thanks to the devotion of its sons to their values and religion.
3. Since its establishment, the Druze community has condemned and rejected any intervention on anybody's part in its internal and religious affairs. Similarly the Druze community as invalidated all mixed marriages in order to preserve the unity of the community, its religious fundamentals, and its continued existence.
4. In recent years, to our great sorrow, there has been an increase in mixed marriages between members of the Druze community and members of other communities. If, heaven forbid, this situation continues, it might bring great damage to the Druze community. Therefore, we must act to put an end to marriages of this sort, and to their increasing number, for the good of the Druze community.
5. The Druze community cannot recognize as Druze children who are born from a marriage involving a non-Druze partner. We see their fathers and mothers as those who have brought this crime upon them.²³

The anger of the Druze leadership was vented on the intelligentsia (layers, academics etc.) who had dared argue that the Druze faith was a branch of Islam, and some of whom, on the basis of that contention, had even become Muslims or had married Muslim women and produced Muslim offspring. Dr. Sulaymān Bashīr, a prominent figure in this group, viewed himself as an Arab-Muslim, even while still a Druze,²⁴ and for several years had tried to convince others of this idea.²⁵ After some ten years he decided to return to the fold, divorced his Muslim wife, and expressed deep sorrow for his past acts to the Druze Religious Court.²⁶

22. This resolution carried great weight because the head of the Druze Religious Court of Appeals and his associates, who also signed the verdict, also served in the role of chairman and members of the Druze Religious Council, which is the highest spiritual authority of the Druze community in Israel.

23. Signing this decision were Shaykh Amīn Ṭarīf, spiritual had of the Druze community and head of the Druze Religious Court of Appeals; Shaykhs Aḥmad Khayr and Kamāl Mu'addī, members of the Druze Religious Court of Appeals; the Qāḍis Labīb Abū Rukn and Nūr al-Dīn Ḥalabī; and also Adv. Z. Kamāl, at the time director of the Druze Religious Courts. See Appeals Case 118/77.

24. Case 408/78 of the Shar'ī Court in Acre.

25. Among others, a declaration was submitted in his name on the matter of changing the "Nationality" item in the identity card (Case 318/78/3). The matter was discussed in the Haifa District Court; see notes 7 and 8 above. This declaration stated forefully that "the Druze are a Muslim religious sect of Shī'ite-Isma'īlite roots, and they are also Arabs culturally-nationally."

26. Case 207/89. For similar cases, see Cases 60/88 and 208/88.

Policy of the Druze Leaders towards Straying

The picture that emerges from the statistics about Druze who have strayed from their religion is similar, in effect, to the general process that is occurring in this area in the Western world today: a questioning of the role of religion in a modern society.

In Western society, religious uniqueness is becoming more and more blurred. Very generally speaking, a similar process may be distinguished among the Druze. On the one hand, the data points to a very restricted rate of "straying". On the other hand, the community in Israel has been recently experiencing unfamiliar phenomena: scores of cases of full acts of religious conversion and scores more of family frameworks being formed with a non-Druze partner. It should be stressed that the cases presented here still concern a minority group comprising only 1.7% of the Israeli population, but one known for its seclusion, religious orthodoxy and spiritual immunity.

An interesting phenomenon discovered in the course of this study relates to the "target religion" of Druze conversions. On the face of it, one might think that because Jews represent the majority culture in Israel, the number of strays to Judaism would be much larger than that to Islam, a religion toward which the Druze faith bears some animosity. Nevertheless, almost half the cases of Druze conversions were to Islam. Several factors may account for this:

1. The young Druze who stray are not entirely familiar with their religion and its hostility toward Islam.
2. The "majority culture" in their eyes is the Arab-Muslim culture, for they speak its language and are familiar with it from the environment in which they live - their home, leisure, education and work – much more than with Jewish culture.
3. In contrast to Muslim society, there is a natural tendency among Jews to refrain from personal communication with Arabs (or with those who appear to be Arab), for nationalistic reasons.

Conclusion

It can be learned from the above expose that the Druze religion is very different from the Islam, although from the cultural aspect, the Druze population has many striking similarities. Most of the basic Druze religious rules are not open to the majority of the younger generation. The phenomenon of intermarriage is only one of the trends apparent from the identity crisis which is characteristic of the Druze youth. If this tendency will continue – and it appears that this is the case in the immediate and more distant future - the Druze society will soon be very different from what it has been for the last one thousand years.

bibliography

- Atashi, Z. (1955). *Druze & Jews in Israel: A shared destiny*. Brighton: Sussex Academic Press.
- Azzam, F. (1980). Druze identity – A problem demanding solution. In N. Dana (Ed.), *The Druze: A religious community in transition* (pp. 113-120). Jerusalem: Israel Economist.
- Ben-Dor, G. (1979). *The Druzes in Israel: A political study*. Jerusalem: Magnes Press.
- Bryer, D. (1976). The origins of the Druze religion. *Der Islam*, 52, 48-84, 239-262; 53, 5-27.
- Dana, N. (2003). *The Druze in the middle east*. Brighton: Sussex Academic Press.
- Firro, K. (1999). *The Druzes in the Jewish state*. Leiden: Brill.
- Layish, A. (1985). Taqiyya among the Druzes. *Asian and African Studies*, 19, 245-281.

Self-efficacy appraisal and performance of low and high TEFL college achievers: a mixed method study

Abstract

Learner-centered approaches to language teaching assign a central role to self-efficacy. Self-efficacy is the belief in one's ability to organize and execute the courses of action required to produce a given attainment. This paper compares self-efficacy appraisals to performance of high and low achievers in the context of an English Mastery Program in an academic teacher education college. Twenty-seven students aged 21-40 participated in the study. Results showed that low achievers' self-efficacy was significantly higher than performance, and high achievers' self-efficacy was significantly lower than performance. The difference found between self-efficacy and performance of low achievers was two times higher than the difference found between self-efficacy and performance of high achievers, in opposite directions. These differences strongly fit the types of self-efficacious people dealt with in the literature. We recommend developing self-efficacy skills in order to gain more realistic and accurate self-appraisals of self-efficacy that will contribute to better attainments.

Keywords: *Self-efficacy; Self regulated learning; Performance; Self-efficacy appraisal; Low achievers; High achievers; Analytic rubric*

Introduction

Self-efficacy refers to thoughts and feelings of a person about his or her own ability to perform an action. It is the belief in one's ability to organize and execute the courses of action required to produce a given attainment (Bandura, 1997). As one of four components of motivation, self-efficacy, task value, anxiety and emotions, self-efficacy has the strongest effect and contributes most to performance. Self-efficacy entails constant work of personal evaluation of abilities, which involves drawing conclusions and reaching a final appraisal. Efficacy beliefs influence the courses of action people choose to pursue, how much effort they put into a given endeavor, and how long they will persevere in the face of failure. People who doubt their capabilities in particular domains of activity shy away from difficult tasks in those domains, find it hard to motivate themselves, and give up quickly in the face of obstacles. In contrast, people who have strong beliefs in their capabilities approach difficult tasks as challenges to be mastered rather than as threats to be avoided and invest a high level of effort in what they do (Pintrich and DeGroot, 1990). Self-efficacy is a thinking process, a generative capability in which cognitive, social, emotional and behavioral sub-skills are organized and effectively orchestrated to serve innumerable purposes. Self-efficacy operates as a key factor in a generative system of human competence (Bandura, 1997). As long as people continue to believe in their abilities to perform a given activity, they act habitually on that belief.

Efficacy beliefs are constructed from four principal sources of information: (a) enactive mastery experiences that serve as indicators of capability, (b) vicarious experiences that alter beliefs through transmission of competencies and comparison with the attainments of others, (c) verbal persuasion that one possesses certain capabilities, and (d) physiological and affective states from which people judge their capableness. Efficacy beliefs are a product of cognitive processing of diverse sources of efficacy information. Once formed, they contribute to the quality of human functioning in diverse ways.

Lately, more attention has been paid to the issue of calibration of students' efficacy beliefs in relation to their actual performance. The self-efficacy appraisal-performance relationship generates four different types of self-efficacious people according to Bandura. The first is the realistic type of people, whose efficacy appraisals correspond to their performance level. Under cautious realistic self-appraisals, people rarely set aspirations beyond their immediate reach, nor do they mount the extra effort needed to surpass their ordinary performances (Bandura, 1997).

The second and the third are the unrealistically low or high efficacious types whose beliefs are exaggeratedly lower or higher than their actual performance. Those who exaggeratedly underestimate what they can do will be averse to trying tasks and thereby preclude skill development. Those who overestimate their capabilities may try many tasks and fail, which can decrease motivation. Both types act on faulty self-efficacy judgments and might suffer adverse consequences. The inaccuracy of efficacy judgment is a significant problem because it deters learners from learning properly (Bandura, 1997; Schunk and Pajares, 2004). The fourth is the

optimistic type, whose efficacy beliefs are slightly higher than their performance. This type is the best according to Bandura as such beliefs aid in motivating and helping one overcome difficulties. A fifth type of self-efficacious people is those whose beliefs are slightly underestimated in relation to their performance. This type is not dealt with by Bandura (Katz, 2001).

In this age of information, the explosion of knowledge and the need for technical skills has posed tremendous new burdens on our schools, families and communities. The traditional view of education as an activity for the young is being increasingly supplanted by contemporary demands for lifelong learning and high-order thinking (Zimmerman, Bonner and Kovach, 1996). Researchers in the field have revealed the essential role of specific self-regulatory activities that achieving students use to learn (Zimmerman, 2004; Birenbaum, 2000). Academic self-regulation refers to self-generated thoughts, feelings, and actions intended to attain specific educational goals, such as analyzing, or judging. We believe that all students have the power to become "smart learners" if they use self-regulatory processes to study more effectively. Self-regulation is designed to enhance not only students' learning but also their perception of self-efficacy or control over their learning process. Learner centered approaches to language teaching, especially those that seek to develop learner autonomy (Schunk and Pajares, 2004; Zimmerman, 2004), require the learner to take decisions concerning the goals, content and methods of learning.

Compared to low achievers, high achievers report setting more specific learning goals for themselves, using more strategies to learn, self-monitoring learning progress more frequently, and more systematically adapting their efforts on the basis of learning outcomes. (Zimmerman, 2004). Self-monitoring is the deliberate observation of covert and overt aspects of one's performance outcomes on a given task, such as comprehending while reading. High achievers compared to low achievers feel self-efficacious and personally responsible for their control of the academic learning process.

This study is an attempt to examine self-efficacy compared to actual performance of high and low achievers within the context of the English Mastery (EM) Program of the English Department at an academic teacher education college.

The EM Program entails assessment of students' language proficiency in practice teaching and courses given within the framework of the English Department, thereby impacting L2 teaching and learning across the board. The program was designed by the English staff taking both construct and method into account. The EM construct, based on the *Professional Standards for English Teachers* (2004), entails (a) knowledge of how the language is structured, functioned and compared to other languages, and (b) demonstration of proficiency in spoken and written English in social and academic contexts. Method entails the use of multiple assessment strategies and tools, which is in accordance with current thinking which favors "multiplism" in assessing advanced language proficiency (Shohamy, 2006).

From the time that the EM Program was launched, variance due to multiple assessments led

teachers and students to question reliability and accountability. The wide range of grades could not be explained merely by environmental and affective factors, e.g. student-teacher interaction, differing expectations. Close checks showed that teachers assessed according to different standards. This problem was addressed by developing an analytic rubric, an efficient qualitative device for authentic, deep, wide and complicated performance assessment. Its use demands that the assessor invest more thought, and expend greater effort for a more accurate, fair and authentic assessment (Birenbaum, 2000).

In view of students' tendency to overestimate their performance and to complain that their efforts are underestimated, we hypothesized that high achievers' self-efficacy would be lower than performance and low achievers' self-efficacy would be exaggeratedly higher than performance.

Methodology

Subjects

Twenty seven students took part in the study. Fourteen were continuing education students who had teaching experience (mean age 35). Of this group ten had no prior academic education, four held academic degrees. The second group consisted of thirteen pre-service students, who had no teaching experience and no prior academic education (mean age 21). The sample was divided into two groups according to students' attainments in all courses; students whose mean score was 84 or higher were considered high achievers, and students whose mean score was lower than 84 were considered low achievers. Ten teachers participated in the study.

Research design and data analysis

The present study is a mixed method design that uses a qualitative tool, an analytic rubric, to assess EM of students, and quantitative tests to check the differences between group scores (Greene, 2006; Katz, 2007). Results were analyzed by paired t-tests to reveal differences between SE and students' performance.

Process and tool description

According to Bandura, the measure of efficacy must be tailored to domains of functioning and represent gradations of demands and clear definitions of the activity within these domains (Bandura, 1997). Analytic rubrics, that clearly define levels of performance, meet this requirement. Therefore, an analytic rubric was chosen for assessing students' self-efficacy of EM, in this study. The EM Rubric was developed by the college staff in a year-long process entailing consultations with teachers, students and experts, trial assessments, and revision. The EM rubric was distributed to teachers and students to assess students' EM. Teachers participated in training sessions to maximize interrater reliability. The EM Rubric defines three proficiency domains sub-divided into ten dimensions, and each dimension defines four levels of language performance: competent, emergent, marginal, and below standard. Weights are assigned to each dimension, which add up to one-hundred percent:

שנתון "שאק" – תש"ע – כרך ט"ו

- I Language output, Spoken Language:
 - 1. Grammar (15%)
 - 2. Vocabulary (15%)
 - 3. Pronunciation (10%)
 - 4. Interaction (10%)
- II Language output, Written Language:
 - 5. Grammar (15%)
 - 6. Vocabulary (13%)
 - 7. Text organization and personal voice (8%)
 - 8. Spelling, punctuation, typing, and handwriting (9%)
- III Approach, Students' Personal Input:
 - 9. Linguistic and cognitive awareness (2%)
 - 10. Student effort and strategy use (3%).

The following is an excerpt from the EM Rubric that describes the four levels of performance for the tenth dimension: Student Effort and Strategy Use.

Competent:

Student queries and reflects upon language input. She rehearses and monitors her language output, uses dictionaries, reliable grammar reference books and computer editing tools regularly, e.g. the spell checker, where she checks and cross-checks spelling and her choice of words. Student frequently seeks, initiates and maximizes opportunities to use English, e.g. reading for pleasure, talking with friends, writing poems, limericks, short stories or a diary.

Emergent:

Student is curious about language issues. Her efforts to increase her vocabulary and/or monitor and edit her language output are evident. She follows up on language input received in natural and instructional settings, uses computer tools, such as the spell checker. She is aware of and employs language learning and communication strategies, e.g. mnemonics to remember words and negotiating meaning to clarify ambiguities. Student consistently seeks help and initiates opportunities to use English, e.g. talking English, reading for pleasure and writing for fun.

Marginal:

Student notices, writes down and tries to remember new words. She carries out language tasks regularly and follows up on teacher input and feedback, e.g.

revising papers when given the opportunity to do so. Student seeks help and exploits opportunities to use English from time to time, especially when asked to do so.

Below standard:

Student apparently does not accept responsibility for improving her English. She neglects to revise corrected assignments when given the opportunity to do so. She does not plan, schedule or complete assigned language tasks punctually. Her writing may reflect misuse of a bilingual dictionary. She often responds in Hebrew when addressed in English and seldom exploits opportunities to use English.

The EM Rubric has the potential for further revisions according to changing goals, environment, or people.

Actual performances are measured in several ways. This study uses Teacher Assessment to measure students' performance of pre- and in-service students aiming to become qualified EFL teachers (Zimmerman, 2004).

Results:

The analyses generated the following results:

a. High achievers' self-appraisal mean score was significantly lower than teacher assessment: Mean score ($t(13) = -3.186^{**}$, $p < .01$), in Spoken ($t(13) = -1.962^*$, $p < .05$), and Written Language ($t(13) = -3.000^{**}$, $p < .01$), but not in students' Personal Input.

(See Table 1).

b. Low achievers' self-appraisal mean score was significantly higher than teacher assessment: mean score ($t(12) = 3.928^{**}$, $p < .01$). That was a 6 point difference, twice the difference found between self-appraisal and teacher assessment of high achievers. Hence these differences were correspondingly significant in every dimension (See Table 1).

c. The self-appraisal mean score of all students was found to be significantly higher than the teacher assessment mean score regarding the effort students invested ($t(26) = 1.848^*$, $p < .05$) (See Table 1).

Table 1

Mean Self-Appraisal (SA) and Teacher Assessment (TA) for English Mastery and t values for paired-samples of student groups ($n = 27$)

<i>Student Group</i>	<i>SA mean</i>	<i>TA mean</i>	<i>t</i>	<i>df</i>	<i>N</i>
High Achievers' Output and Input	86.21	89.33	-3.186**	13	14
High Achievers' Spoken Language	87.13	89.65	-1.962*	3	114
High Achievers' Written Language	85.64	88.93	-3.000**	13	14

<i>Student Group</i>	<i>SA mean</i>	<i>TA mean</i>	<i>t</i>	<i>df</i>	<i>N</i>
High Achievers' Personal Input	86.00	87.49	-1.005	13	14
Low Achievers' Output and Input	80.80	74.61	3.928**	12	13
Low Achievers' Spoken Language	81.02	76.37	2.408*	2	113
Low Achievers' Written Language	81.48	73.15	5.256***	2	113
Low Achievers' Personal Input	82.19	74.18	3.269**	12	13
All Students' Personal Input	84.17	81.09	1.848*	26	27

(sig. 1-tailed) $p < .05^*$ $p < .01^{**}$ $p < .001^{***}$

- d.** Teacher Assessment significantly differentiated between Spoken Language and Written Language ($t(26) = 2.084^*$, $p < .05$), while students' self-appraisal did not. The teachers assessed students' spoken English higher than their written English (See Table 2).
- e.** Teacher Assessment significantly differentiated between Spoken Language and students' Personal Input ($t(26) = 1.727^*$, $p < .05$), unlike student appraisals. (See Table 2).

Table 2Mean Spoken Language, Written Language and students' Personal Input, and t values for paired-samples of research groups ($n = 27$)

<i>Group</i>	<i>Spoken Language</i>	<i>Written Language</i>	<i>Students' Personal Input</i>	<i>t</i>	<i>df</i>	<i>N</i>
TA	83.25	81.33		2.084*	6	27
SA	84.19	83.64		1.008	26	27
TA	83.25		81.09	1.727*	26	27

TA = Teacher assessment, SA = Self-appraisal

(sig. 1-tailed) $p < .05^*$

Discussion

Self-efficacy compared to performance of EM shows differential significant differences: the low achievers' self-efficacy is exaggeratedly higher than Teacher Assessment, and the high achievers' self-efficacy is slightly lower than Teacher Assessment. The difference found between self-efficacy and teacher assessment of low achievers is two times higher than the difference found between self-efficacy and teacher assessment of high achievers, in opposite directions. The dichotomous difference between the high and the low achievers fits two of the five types of self-efficacious people dealt with in the literature: those who exaggeratedly overestimate their

appraisals in relation to performance and those who slightly underestimate their appraisals in relation to performance.

Researchers have found that positive unrealistic appraisals are common and that over-confidence is a frequent problem with most students in the western countries. Yet, teachers know little about how well students can self-evaluate their own learning despite the fact that this skill is critical for appropriate learning (Bandura, 1997; Katz, 2001; Schunk and Pajares, 2004; Zimmerman, Bonner and Kovach, 1996).

The low achievers fit this type. Slightly underestimated efficacy beliefs that were accompanied by motivation expressions raise the question of whether Bandura's optimistic type is the most desirable. This question should be carefully examined, as evidence was found showing that efficacy appraisals that are slightly lower than performance may result in high performance (Katz, 2001). The high achievers in our study fit this type.

The significance of this double bias for the teacher educational system is the possibility of deepening understanding and studying strategies that suit the different types of self-efficacy. The insights gained will open new avenues for nurturing and regulating student' self-judgments throughout their professional development. Discussions of self-abilities and progress over a learning program course have been shown to be useful in many fields of higher education (Tedick, 2006). It is hoped that these findings will contribute to discussions of self-efficacy in foreign language education in terms of developing a better understanding of its processes and of the ways it might be used to enhance students' learning experiences.

As a formative strategy self-efficacy appraisal is a means by which students continuously monitor, evaluate, and improve their efficacy-beliefs and learning processes. The educational system will benefit if self-efficacy appraisal becomes an integral part of learning, and if it plays an essential role in any teacher's program, enabling student-teacher interaction, time investment and mental creative effort that will force students to rethink and repeatedly revise their appraisals in order to fulfill personal standards of quality. Appraisals of self-efficacy as a habit, e.g. reflection, student-teacher discussions and feedback will increase the students' strengths and enable them to become self-regulated learners, which will contribute to better performance (Birenbaum, 2000).

We recommend teaching students self-efficacy techniques, such as check lists, rating scales, questionnaires, and diaries. Zimmerman, Bonner and Kovach (1996) recommend a method of monitoring students' self-efficacy by rating their self-appraisals on the graph that their actual test results are plotted. In this way, students immediately see when they have misjudged their own competence and can adjust their standards the next time they appraise their ability to perform a task. Monitoring self-efficacy would make students' appraisals more accurate. Hanlon and Schneider (1999) used a method of students' predictions that were later compared with actual scores. On investigating the different types of students' self-efficacy judgments, Katz (2001) found that the combination of skill-training and self-efficacy appraisal were the best training for the overestimating students, and that self-efficacy appraisal alone was the best training for the fifth

type, the people whose beliefs are slightly underestimated in relation to their performance, to enhance performance (Katz, 2001).

Students' self-appraisals were found significantly higher than performance regarding the effort students invested. For students to increase their investment of effort in language learning, we recommend raising their self-efficacy by supplying successful mastery experiences, positive models, verbal persuasion, and pleasant physiological and affective states that serve as indicators of capability. If we assign a central role to self-efficacy skills, learners will be motivated to look at their strengths and weaknesses, and gain more accurate appraisals that will generate better attainments (Tedick, 2006). Research offers therapeutic benefits as well as knowledge about self-efficacy developmental processes.

We must acknowledge the fact that this study is limited by the small sample size, which was the size of our department at that time. Our growing English Department population is accompanied by a process of constant research throughout its professional development. Teaching, which is accompanied by research, contributes to the improvement of educational processes and outcomes.

The significant difference found between spoken and written language in actual performance was not found in the students' efficacy-appraisals. This reflects the teachers' professional perspective, which the students should and hopefully will acquire in their future training in the College. The analytic rubric is a tool that trains students to assess their efficacy in a professional way, as it demands high order thinking (Perkins and Swartz, 1992): comparing, contrasting, evaluating, drawing conclusions, and being accurate. It means assessing against standards and learning the results. It also means educating people to reflect on processes. It involves constructing and reconstructing rubrics according to changing needs, all of which comprise professionalism.

Self-efficacy appraisals, being an integral part of learning procedures encourage learners' responsibility and promote the development of learner self-regulation. Equipping students with intellectual tools as well as with efficacy beliefs and intrinsic interests to educate themselves throughout a lifetime are the key factors of human agency (Bandura, 1986). Educational interventions that nurture optimistic self-efficacy or regulate unrealistic efficacy-appraisals of TEFL students will support a success orientation, that will contribute to English language proficiency.

References

- Bandura, A. (1997). *Self-efficacy: The exercise of control*. New York: W.H. Freeman and Company.
- Birenbaum, M., & Dochy, F. (2000). *Alternatives in assessment of achievement learning processes and prior knowledge*. Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Greene, J. C. (2006, May 4-6). *Mixed-method social inquiry: Possibilities and strategies*. Paper presented at the second international congress of qualitative inquiry, University of Illinois, Urbana-Champaign.
- Hanlon, E. W., & Schneider, Y. (1999, April 19-23). *Improving math proficiency through self-efficacy training*. Paper presented at the annual meeting of the AERA conference, Montreal, Canada.
- Katz, S. (2001, April). *Effect of reflection on appraisal of Self-efficacy in regulating audience adaptation writing activities*. Paper presented at the AERA Meeting, Seattle, USA.
- Katz, S. (2007). Mixed method social inquiry: Possibilities and strategies. *Shaanan College Annual*, 13, 1-11. (In Hebrew)
- Perkins, D., & Swartz, R. (1992). The nine basics of teaching thinking. In A. L. Costa, J. L. Bellanca & R. Fogarty (Eds.), *If minds matter: A foreword to the future* (Vol. II, pp. 53-69). Palatine IL: Skylight Publications.
- Pintrich, P. R., & DeGroot, E. V. (1990). Motivational and SRL components of classroom academic performance. *Journal of Educational Psychology*, 82, 33-40.
- Schunk, D. H., & Pajares, F. (2004). Self-efficacy in education revisited: Empirical and applied evidence. In D. M. McInerney & S. V. Etten (Eds.), *Big theories revisited: Research on sociocultural influences on motivation and learning* (pp. 115-138). Greenwich, CT: Information Age Publishing.
- Shohamy, E. (2006). Rethinking advanced language proficiency. In H. Byrnes, H. D. Weger-Guntharp & K. Sprang (Eds.), *Educating for advanced foreign language capacities: Constructs, curriculum, instruction, assessment* (pp. 188-208). Washington, DC: Georgetown University Press.
- Ministry of Education, Culture and Sport, Pedagogical Secretariat. (2004). *Professional standards for English teachers: Knowledge and performance*. Jerusalem: Author.
- Tedick, D. C. (2006). *Proficiency-oriented language instruction and assessment: Standards, philosophies, and considerations for assessment*. Regent of the Minnesota University. Minneapolis, MN: University of Minnesota.
- Zimmerman, B. J., Bonner, S., & Kovach, R. (1996). *Developing self-regulated learners: Beyond achievement to self efficacy*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Zimmerman, B. (2004). Sociocultural influence and students' development of academic self-regulation: A social-cognitive perspective. In D. M. McInerney & S. V. Etten (Eds.), *Big theories revisited: Research on sociocultural influences on motivation and learning* (pp. 139-164). Greenwich, CT: Information Age Publishing.

Druze Identity, Religion – Tradition and Apostasy

Abstract

The total number of Druze worldwide is two millions. Most Druze live in three Mediterranean countries: Syria, Lebanon and Israel. Their main characteristic is their religion which is secret and known only to a very small group, not more than about a fifth of the population. The Druze have no nationalistic values of their own and no distinctive culture. In our age their cultural-traditional framework which characterized the Druze community over the one thousand years, is losing its grip. This is due to the more liberal, open society in Israel and to the fact that most of their young men are drafted to compulsory army service and thus exposed to external influences which weakens their attachment to the community and affects the typical hierarchy of their society. The community elders are no longer able to give satisfactory answers to the identity questions of the younger generation. This is partially due to the secrecy of their religion.

This identity crisis is apparent today. The number of youngsters who try to cover up their affiliation to the community is on the rise. There is a certain tendency to intermarry with non Druze girls although this is still a rather rare phenomenon.

The goal of our research is to analyze the Druze identity and their tendency to marry out, a symptom that had never existed before. The paper contains statistics concerning this phenomenon and analysis the social and religious aspects, while trying to predict future developments.

Keywords: *Druze Identity; Marriages; Druze Religion; Conversion; Mix Marriages*

Chapter One:

Druze Religion and Society

Lifestyle and appearance of the Druze people have been a mystery to many. Their great similarity in language, food and outward signs of their culture to their Arab-Muslim surrounding is obvious. The Qur'ān is one of their holy books and they celebrate the Feast of Sacrifice ('Īd al-Adḥa) just like their neighbors. They have similar practices for other lifecycle ceremonies, like circumcision of their sons, engagement, weddings etc.

The sages of the Cairo Al-Azhar University – the most important university of the Islamic world, conducted in the 1950s a research to determine the religious identity of the Druze and came to the conclusion that they do belong to the Muslim religion. Many other Muslim and non-Muslim circles continue to make similar claims today.

Contrary to this approach, others sharply oppose any recognition of the Druze as Muslims. For example, Jalāl al-Dīn al Suyyūfī (1445-1505), one of the greatest sages of Islam of all times, strongly argued that no trust should be placed in Druze who claim they are Muslims, and that their external behavior, as believers in Islam, is merely a pretense. He declared that according to the Islam, Druze should be treated as infidels of the worst type (Murtaddūn), whose property may be confiscated and who may even be subject to a sentence of death, such befitted those Muslims who renounced Islam.

Firstly, let us examine the Druze attitude towards the five fundamental commandments of Islam in practice:

Based on many years of research and close contacts with Druze, the following can be stated:

- The Druze do not perform the commandments of the Ḥajj, the pilgrimage to Mecca, required by the Islamic faith.
- They do not obey the commandment of the Fast of the Ramaḍān.
- They do not obey the commandment of charity according to a predetermined system of rules as the Sharī'a instructs.
- They do not pray five times a day. In fact the concept of prayer, as it is known in other monotheistic religions, is non-existent among the Druze.
- Especially problematic is the principle of Shahāda (testimony), which is considered an essential foundation of the Islamic faith, involving belief in a single god and in Moḥammad as the last of the prophets. In fact, as we shall see, the Druze deviate sharply from the Muslim approach to these two elements. This matter will be elucidated further on.

To stress the gap between Druze and Muslim, with all regards to the practical performance of the five fundamental commandments, let us look at the 7 principals which are the foundation of the Druze faith and their family structure:

The Druze basic religious book is entitled "Kutub al-Ḥikma" or "Rasā'il al- Ḥikma" (The Book of

Wisdom, or the Epistles of Wisdom). This book is considered secret and only religious sages ('Uqqāl) are permitted to peruse its six volumes. Religious sages constitute no more than 25% of the sect. The majority of the Druze are considered "secular" (Juhhāl) and are not permitted to study religious books or participate in religious assemblies that take place on Sunday and Thursday evenings. "Kutub al- Hikma" is written in Arabic and publication in print is forbidden. These texts are copied by religious sages and calligraphers, to ensure that the books be carefully guarded from perusal by unauthorized persons.

The "Kutub al-Hikma" books define the seven foundations of faith:

- The **first** element is **restraint of speech** (Ṣidq al-Lisān), emphasizing several speech-related issues: observance of promises, recognition of an error by the erroneous party, avoiding gossip and profanity, speaking the truth, bearing pain with composure, maintaining secrets, etc.
- The **second** element is defined as "**guardianship of brothers**" (Ḥifẓ al-Ikhwān). According to this tenet, Druze are required to show solidarity to other sect members who experience distress when advocating a righteous issue. Druze are required to uphold the dignity of other sect members and avoid assuming a stance of conceit towards any other sect member.
- The **third** element is the **ban on idol worship** (Tark... 'ibādat al'adam wal-buhtān), including the erection of statues, bowing to statues or exhibiting any expression of adoration of "sacred" stones etc. The Druze faith, contrary to Islam and Judaism, recognizes personification, i.e. tangible manifestation of God. This is justified by the human difficulty to perceive an abstract god and therefore, God, in his infinite compassion to people, assumes human form to facilitate man's perception of God.
- The **fourth** element is defined as **disassociation from the demon and evil deeds** (Al-barā'a min al-'Abālisa wal-Tughyān). The demon is defined as the anti-thesis of any positive deed – in the realm of faith and in the realm of morals. Any righteous deed or act of charity, hospitality, etc. keeps the devil away.
- The **fifth** element is defined by the **belief in the uniqueness of God** (Tawḥīd al-Mawla). This, in fact, is the most important of the seven religious instructions of the Druze faith and therefore warrants clarification. The Druze faith recognizes Fatimid Caliph, Al-Ḥākim bi-'Amr Allāh, who reigned in Egypt between 996 and 1021 as the embodiment of the divine spirit. This concept, defined in the Druze faith as the "Kashf" (revelation), stands in complete contradiction to the Islamic concept of monotheism. Nevertheless, the Druze insist that they alone are worthy of the term Muwaḥḥidūn (Unitarians, monotheists) because they alone were allowed to recognize the visible god.
- The **sixth** element is the **willing acceptance of the acts of God** (Al-Riḍā bi-fi'lihi Kayfa mā Kan). Everything from God must be accepted submissively and God must be blessed for all acts, even if they involve great tragedy, because God's deeds are beyond human

understanding. The extreme example appearing in "Kutub al-Hikma ", illustrates this idea: If God asks you to kill your child, you are obligated to do so without hesitation nor sense of compulsion, otherwise you will receive no reward for it. In this context, we note that Druze do not mourn their dead or obey rites of mourning.

- The **seventh** and final element is defined as **total submission to God's decrees** (Al-Taslim li-'Amrihi). At the basis of this faith lies the concept of fatalism. In other words, blind faith in an unalterable fate predetermined on all humans . In this context we note that the Druze are strong believers in reincarnation, and defilement of dead bodies is considered a negligible matter. This also explains the neglect found in Druze cemeteries or the burial customs of mass graves in many Druze villages.

Family Laws

Considerable differences exist between Druze and Muslims concerning family laws, especially with regards to women's status. In Islam, men may be simultaneously married to four women. In contrast, Druze, are strictly monogamous. Muslim law permits marriage of a female minor, whose consent is not necessary for the process. In contrast, Druze laws define the minimum age of seventeen as a condition for a young woman's marriage, and her consent in advance of the marriage is required.

There is also a great difference concerning divorce. According to Islam, a husband may divorce his wife and accept her return three times. According to the Druze law, divorce is eternally final and irrevocable. The divorced couple is required to avoid any contact, even the most trifling conversation. The most prominent difference concerns the Druze woman's ability to apply to the Druze religious courts to receive a ruling that effectively separates her from her husband. This option does not exist in Islam, which endows the husband with the exclusive right of divorce.

In addition, several unique Druze laws stand in contrast to Muslim laws. For example, Juhhāl are not permitted to assume any role in religious ceremonies, including assemblies that take place in a special place called the Khalwa (site of isolation). In this context, we note a unique phenomenon concerning woman's religious status: In contrast to Islam, Druze women take an active part in these religious assemblies and may even attain senior status in the religious hierarchy. Such a case occurred in Lebanon, two generations ago, when a woman named Sitt Nazīra served as the religious leader of the Druze in Lebanon.

Summary

In our brief review, we examined several of the important elements that distinguish the Druze in the areas of religion and family law. In both areas, an enormous difference between Muslim and Druze laws is evident, a fact that serves to highlight the question posed at the beginning of our

discussion: Even though they are not Muslims, why do the Druze frequently present themselves as such?

The answer is related to the fact that the Druze renounced Islam in the tenth century and consolidated a faith that stands in contradiction to Islam, leading to their being persecuted by Islam. In order to save themselves the Druze faith advocates taqqiya (dissimulation), a practice whereby the Druze conceal their true belief and outwardly (Zāhir) accept the dominant religious faith, while inwardly (Bāṭin) they continue to be true to the unique Druze faith, the belief in al-Ḥākim as the embodiment of god etc. This, of course, is the obvious explanation for the similarity of Druze and Muslims customs in all lifecycle ceremonies, circumcision, engagement, marriage and death, which are inherently public in their nature. In contrast, the intimate assemblies of Sunday and Thursday evenings are not similarly open to strangers and are entirely subject to the control of the Druze.

The Druze faith stresses the uniqueness of the Druze, who have gained what no other believers have been privileged to achieve: a serene view of the divinity, who assumes the image of a human being. The Druze are allocated extra-special rights – not available to non-Druze. The privilege of being counted among the members of this faith is given only to someone born to a Druze father and mother. No Druze can ever free himself of this.

"Whoever is born a Druze – will die a Druze, and any act of deceit, fraud, or estrangement toward this community cannot change this fact, because the Druze religion is immutable and incontrovertible (al-dīn al-durzī la yaqbal al-taghyīr wal-tabdīl).

However, the facts of life, i.e. the environment of the Jewish state and Muslim neighbors have led to members of the Druze community to go astray in spite of the fact that the Druze community has a decidedly negative view of those who stray. Let's view some of the statistics and developments regarding Druze who abandoned their fold, and of those who eventually returned:

Chapter Two:

Religious Conversions of Druze in Israel¹ – Period 1952-2009

Based on official data received from the Druze religious courts, during the said period we know of 145 cases of Israeli Druze who turned their back on their religion and left the Druze faith (to be called those who "strayed").² This straying took two forms: either a formal act of religious

-
1. The information for this chapter originates principally in the case files of the Druze Religious Courts and various publications (scholarly and general – as well as in interviews initiated by the author with several of the community's leaders and several of those who "went astray" themselves.
 2. The study for this chapter was carried out in the full knowledge that the basic data are relatively small. It should be remembered, however, that these statistics form the entire corpus of "straying" that occurred in this period; therefore, they definitely enable an exhaustive study of the characteristics of the phenomenon.

conversions, or setting up a family with a non-Druze spouse, which is of no lesser religious significance than conversion and at times even worse. The religions to which these Druze converted are shown in table 1.

Table 1. Religions to which Druze converted

Target Religion ³	No. of cases	%
Islam	63	43.5
Judaism	55	38
Christianity	13	9
Baha'i	2	1.5
Unknown	12	8
Total	145	100

The 145 who strayed may be classified into sub-groups of common straying characteristics:

- 32 converted in a formal religious act and became Muslims because of purely political motives⁴
- 54 converted in order to avoid religious differences in the family that they had established with a non-Druze spouse
- 59 strayed by setting up a dual-religion family, whether through a civil marriage or by living together without a formal marriage.

Of the total population of those who strayed, at least 65 (45%) are known to have returned to their original faith, either by a formal act of re-conversion or by dissolving the family framework with the non-Druze partner. These will be called "those who returned to the fold". In the later years of our survey, in fact, this return accelerated, apparently because of the intervention of Druze Religious Court judges.

3. This refers both to the new religion to which the individual chose to belong by formal act and to the religion of the non-Druze spouse, for in the latter case there is a tendency for the couple and their children to assume a non-Druze way of life and to adopt the tradition of the non-Druze partner.

4. See the section "Straying in the Direction of Islam".

Settlements of Origin and Destination of "Strayers"**Table 2** Breakdown by settlement origin of the 145 who left the fold

Region	Town	No.
The Carmel region (al-Karmil)	Dāliyat al-Karmil	11
	'Isifya	17
Western (al-Sāhil) and Lower Galilee	Jūlis	7
	Yarkā	18
	Abū Sinān	4
	Kafr Yāsīf	1
	Shefar'am (Shafā'amr)	15
	Sājūr	7
The Galilee (al-Shāghūr)	Rāma	15
	'Ayn al-'Asad	1
	Mughār	12
	Bayt Jann	13
Upper Galilee (al-Jabal)	Jathth	2
	Yānūḥ	0
	Buqay'a	3
	Kafr Sumay'	5
	Kisrā	1
	Ḥurfaysh	4
	Majdal Shams	3
	Mas'ada	1
Golan Heights (Haḍabat al-Jūlān)	'Ayn Qinyā	1
	Buq'āthā	0
	Unknown	4
Total		145

A comparison of the frequency of the phenomenon in any one town in relation to the size of the Druze population in that settlement shows four striking exceptions: More than 13% of the Druze population of Israel live in the village of Dāliyat al-Karmil, but the scope of the straying phenomenon here is only 7.5% of all cases. The opposite trend marks the neighboring village of 'Isifya, which has only 7% of the Israeli Druze population, but represents 12% of the conversions from the Druze faith. A similar phenomenon is revealed in Shefar'am. This city has 5% of all Israeli Druze, but the "straying" rate here is 10%. The most striking asymmetry is found in Rāma,

where the Druze constitute 2.5% of the town, but the scope of straying stands at full 10%.⁵

This is easily explained by the fact that in Shefar'am and Rāma the Druze are a minority population and tend more to mix with the Muslim majority. (In Rāma over 50% of the population are Christian, and the rest Muslims). As of 'Isifya, it turns out that most of the converts have their origin in Syria, a fact that influences their way of life socially and religiously.

The Druze community has a decidedly negative view of those who stray. Consequently, the converts are forced to leave their home village and exile to distant non-Druze places. This is especially true when the defection involves marriage to a non-Druze partner. The preferred destinations of these converts are cities like Greater Haifa, Jerusalem and Karmiel. In some cases Muslim villages were preferred. Some converts even migrated to villages in Samaria and Judea and a few even further like emigration to Canada and the USA.

Strayers and Straying; 1977-1982

In the studies of the 145 cases of straying recorded between 1952 and 2002, the period 1977-1982 was exceptional in that it saw 40 such cases. This wave apparently was related to the debate among the Druze public at that time concerning the national and religious identity of the Druze. One manifestation of this debate was a letter sent by two Druze brothers to the Ministry of Defense on May 23, 1977, in which they defined themselves as "Palestinian Arabs ... Muslims, Druze",⁶ and therefore requested exemption from compulsory army service. The matter came up before the courts.⁷ The two brothers asked the Supreme Court, sitting as the High Court of Justice, and the Haifa District Court, to instruct the Ministry of the Interior to change the Nationality Entry in their ID cards from "Druze" to "Arab". The District court, on February 15, 1979, rejected the request, stating that the two brothers had not come to court "innocently and with clean hands".⁸

"Straying" towards Judaism

55 of the 145 cases of straying (or 38%) were in favor of Judaism. There are two categories:

- (a) 32% of the cases were full religious conversions, usually followed by marriage with a Jewish female partner in a Jewish religious ceremony.

5. The village of Rāma is a very developed settlement and is active politically. See ha-Mizrah he-Hadash, 11 (1961), p. 252.

6. In order to strengthen their argument, the appellants presented declarations of support for their position from Shaykh Farhūd Farhūd of Rāma, who for a time had served as chairman of the "Druze Initiative Committee" (see below, section "Becoming Muslim from Political Motives"); the poet Samīḥ al-Qāsim; Dr. Sulaymān Bashīr; and Aharon Cohen.

7. High Court of Justice 436/77, Kayyūf v. Ministry of the Interior; also Case No. 318/78/3 in the Haifa District Court.

8. The significance of the rejection of the Kayyūf brothers' appeal lay in the fact that they, along with a group of young Druze who were backing them, were disappointed in their attempt to escape IDF service. This seems to be the explanation for the wave of conversions and its drop to a "normal level" after a few years.

- (b) 68% of the cases were family frameworks created with Jewish women, either by a civil marriage ceremony or by openly living together.

32% of these relationships proved unstable. More than 40% of the families set up without religious conversion broke up. There were only two divorce cases among the Druze who had converted to Judaism. This is characteristic to divorce rates in traditional societies, also where no dual religious past is involved.

Another interesting finding was that in almost all cases of "straying to Judaism" the Druze party was forced to abandon his original residence. The couples mostly moved to a predominantly Jewish destination, e.g. Tel Aviv, Haifa, southern region of Israel, the North district or Judea-Samaria. Only three couples chose to live in an Arab-Muslim village.

"Straying" in the Direction of Islam

Islam was the target religion for 63 of the 145 cases of straying (43.5%). There are 3 categories:

- (a) 51% of the cases became Muslims because of political motives, and they were inspired by a leftist political Druze body called "The Druze Initiative Council".
- (b) 43% converted because of marriage to a Muslim spouse.
- (c) 6% set up a family with a Muslim wife without becoming Muslim or without formal marriage.

(a) Becoming Muslim for Political Reasons

Those Druze who converted to Islam due to political motives did so with the declared or implied intention to escape army service. This group is characterized by their young age – an average of 20.9 years, compared with the average age of the entire group of those who strayed i.e. 30.5 years. It is interesting to note that most of those who strayed in the direction of Islam are related in one way or another.

Another common characteristic of this particular group is that they refrained from leaving their residence, despite having converted in a formal religious act in a *Shar'ī* court. It is even more interesting that 75% of these young adults – after a period of time – appealed to the Druze Religious Court to be accepted back into their original community. Their wish to return to the fold usually coincided with the date of their discharge from the army or when they intended to marry a Druze girl. Only 6 of these people did not return to the Druze faith in spite of the fact that their motive had been political. They had either not yet married or had strayed after marriage to a Druze woman who had not converted to Islam.

We can learn a lot about the state of mind of these people who had adopted Islam from an excerpt from a verdict handed down by the Druze Religious Court in reply to an application to return to the fold:

...from personal motives, without any deep thought ... The appellant expressed

his sorrow for what he had done... said that he had not left his [Druze] faith, and that this had been a unreasonable act (ḥibr 'ala waraq), and nothing more. He had stayed a Druze in his blood, his thought and his heart... He had not gone to the mosque and had not kept any commandments of the religion he had joined (Islam)...⁹

Another young Druze clearly declared in the court his motives for becoming a Muslim:

It became clear to this court that the appellant did not at all change his place of residence ... and that the purpose of his act had been to avoid army service. However, he failed in this and was forced to serve in the IDF, and now has been discharged from the army..."¹⁰

In this group of converts with political motives were 10 residents of Yarkā. This was no coincidence since the (pro-Arab) Druze Initiative Committee conducts widespread activity in this town and serves as a source of inspiration to those defined as "political strays" and others who promote the committee's views.

The Druze Initiative Committee

The Druze Initiative Committee (*Lajnat al-Mubādara al-Durziyya*) was set up in 1972 by a group holding Arab nationalist opinions. Some of the members were Raqah (The Israeli Communist Party at that time) party activists. Chairing the committee in its early years was Shaykh Farhūd Farhūd of Rama, who had been among the founders of the committee and was considered its spiritual father.

The desire of the Initiative Committee to strengthen as far as possible the affinity of the Druze to the Arab nation was manifested in protracted, bitter activity against the idea of teaching Druze pupils about their community's history as a valuable "Druze heritage", so as to strengthen their special consciousness as Druze. From time to time the committee would recruit clerics, parents' committees and other bodies to support its stand.¹¹

(b) Marriages with Muslim Spouses

The other group of those who strayed towards Islam is a group of people, including six women, who overtly converted in order to marry a Muslim. What is striking about this group is the

9. Druze Religious Court Case 64/88. It should be noted that the appellant had declared at the time of his becoming a Muslim in the Shar'i Court in Haifa that his request to convert was being done "of his own free will and that he had taken it upon himself to be a Muslim in every sense of the word." After less than a month, however, he appealed to the Druze Religious Court to come back to his community. Similarly, see Case 175/88.

10. Case 113/89. For a similar situation, see the verdicts of Druze Religious Court Cases 156/81, 110/82, 169/82, 63/83, 64/83, 131/83, 146/83, 194/83, 191/86, 175/88, and 208/88.

11. See, for example, Ittiḥād, September 11, 1991.

relatively mature age of those who strayed. Like Druze who converted to marry Jewish women, the average age of this group is 30.

Another prominent characteristic is the very short time between their conversion and their marriages, and before the couples leave to settle in a non-Druze area. The settlements to which these couples moved are divided as follows:

13 couples settled in mixed towns.

2 couples moved to Muslim villages.

4 couples stayed in their village of origin.

The places of residence of the other couples are unknown.

Women who "Strayed"

One of the most striking findings arising from the statistics collected was the minimal number of straying women and the cases of Druze women marrying out. The Druze attitude toward Druze women who "marry out" is one of utter hostility. The act is not only a serious infringement on the religion; it also arouses feelings of contempt and humiliation, which the woman's family is unable or unwilling to bear.

Only six of the 145 known cases straying involved women, all of whom changed to Islam. Two of the women converted because of social-religious pressures. Three other Druze women underwent conversion because they wanted to return to their former Druze husbands, from whom they had been divorced. Since Druze law forbids taking back a divorced woman these couples had no choice but to convert.¹²

"Straying – and returning to the Fold"

A striking finding was the *return* of 65 of those who went astray (45%), some after a period of but one day – other up to a span of thirty years. As table 3 shows, 30 of these returned to the Druze community after establishing a family with non-Druze women and even producing offspring.¹³ Of particular note is the fact that two-thirds of the families that broke up were Druze-Jewish families. It should be stressed that the dissolution of a family framework in such a case meant not only dissociation from the non-Druze partner, but a declared commitment to break off all contact even with joint offspring.

12. Case 136/83. See also Cases 188/84 and 5/86.

13. The remaining cases of returning to the fold involved youth who converted to Islam for political motives, as discussed above in section "Becoming Muslim from Political Motives."

Table 3: Those who returned to the Druze community after intermarriage

Religion of Spouse	After Religious Marriage	After Civil Marriage	After living Together	Total
Muslim	7	---	1	8
Jewish	3	14	2	19
Other	1	2	1	4
Total	11	16	4	31

Offspring of strays who return to the fold

As was mentioned above, even the offspring of Druze who marry non-Druze cannot be counted among the members of this faith – neither with regular status or with a lower status. In this regard, it makes no difference whether the mixed marriage involves a male or female non-Druze.¹⁴ Attitude toward a dual-religion family and the status of the offspring has been discussed several times and in different circumstances at both levels of the Druze Religious Courts.

In 1979, the subject came up in regard to the rights of the offspring of a non-Druze woman who had been the common-law wife of a Druze killed in a road accident. She appealed to the court on her own behalf and that of her five children, to recognize her and her children as heirs of the deceased. The Qāḍī, Shaykh Nūr al-Dīn Ḥalabī, rejected her request, arguing that

What transpired to the appellants (the women and her children) will serve as a lesson the every "lover" (heaven forbid) or woman, regardless of her religion, not to marry except with a proper marriage contract and in a marriage bond that is recognized religiously and officially.... Such a (non-proper) marriage can only end in tragedy and misfortune for the unfortunates, who have committed no sin.¹⁵

The court rejected the woman's and the children's request and placed the blame on the parents, including the woman, "who should have anticipated these consequences."¹⁶

The Qāḍī was also asked about the idea of a common-law wife and ruled that, according to Druze custom and law, such a relationship was tantamount to prostitution (*zina*), and that because the "fruit" of such a relationship is the result of a deed that contradicts the foundations of the Druze

14. Contrary to his assertion, Salmān Falāḥ, Toldot, pp. 110-11, contends that "the woman (non-Druze married to a Druze man) cannot become a Druze; but her children are indeed Druze. According to Druze law, the children follow the father (and not the mother). So long as the father is a Druze, his children are Druze in the eyes of Druze law." Salmān Falāḥ adds that all the children of mixed marriages with Jewish women are considered Druze according to Druze law, and Jewish according to Jewish law. The writer of this article does not agree with Falāḥ and is of the opinion, according to Druze religious law, that the offspring of a mixed marriage are not considered Druze.

15. Case 56/79.

16. Ibid.

faith and because the decisions of the Druze Religious Court are committed to the fundamentals of the Druze religion, therefore it (the court) cannot recognize the illegal fruit or results of anti-religious actions or make any decision on their behalf.¹⁷

In 1986 and 1987, the subject came up again for decision and Qāḍī Naʿīm Hinū took a similar stand. He condemned the common-law phenomenon in the sharpest terms, holding that this relationship was nothing but "the gratification of animal appetites",¹⁸

*...which blinds one's eyes and leads (the Druze male) to serious sin (kabīr), contradicting custom and the noble Druze tradition... A relationship with a woman without a legal marriage contract is considered harlotry... and this court cannot give recognition to such relations...*¹⁹

The most serious incident brought before the court dealt with a Druze man who abandoned his wife and children and lived in common-law marriage with a non-Druze woman. The affected Druze wife turned to the Druze court, which granted her request for a divorce and awarded her far-reaching material rights in regard to their joint property. In reasoning the court's verdict, the Qāḍī said, among other things:

*The husband's deed is worthy of punishment, considering the social dangers and ruin of the family unit inherent in the act: deserting children and in effect making them orphans, ruining the woman's purity ('afāf al-mar'a), her innocence, her dignity, her glory and her nobility... Protecting the family from prostitution is a basis on which the wholeness of society and home and the children's happiness is built... There is here (in the husbands' action) contempt and violation of the sanctity of marriage and family relations.*²⁰

Druze religious law makes almost no distinction between a Druze who sets up a family with a non-Druze woman by way of marriage (religious or civil) and one who sets up a family in a common-law relationship. Still, one can sense that the attitude toward a family that is not established through marriage is much more severe. The first incidence of a mixed marriage between a Druze man and a non-Druze woman and the fate of their offspring being brought before a Druze court was in 1977, when four of the offspring of this marriage requested that they be recognized as Druze.²¹ In a precedent-making decision, signed by all Qāḍīs members of the two Religious

17. Ibid.

18. Shahwa bahīmiyya...ghazīra ḥawāniyya.

19. Cases 232/86, 222/87.

20. Case 131/89. See Article 43 of the Law of the Status of the Druze Man.

21. The father of the family came from Syria in 1949 and in a civil marriage wed a woman who was not Druze; all his life, however, he educated his children to maintain their Druze religious and national heritage. It should be mentioned that the few Druze who set up a family framework with a non-Druze wife came from either Syria or Lebanon.

Appeals Counts, the request was rejected outright.²² The decision reads as follows:

1. The Druze community is known for its tolerance (*tasāmuh*) toward and love of all mankind. Its tenets call for brotherhood and cooperation with all communities and religions for the general good.
2. From the time of its establishment to the present time, the Druze community has lived for the preservation of its fundamentals, its religion, its independence, and its very existence thanks to the devotion of its sons to their values and religion.
3. Since its establishment, the Druze community has condemned and rejected any intervention on anybody's part in its internal and religious affairs. Similarly the Druze community as invalidated all mixed marriages in order to preserve the unity of the community, its religious fundamentals, and its continued existence.
4. In recent years, to our great sorrow, there has been an increase in mixed marriages between members of the Druze community and members of other communities. If, heaven forbid, this situation continues, it might bring great damage to the Druze community. Therefore, we must act to put an end to marriages of this sort, and to their increasing number, for the good of the Druze community.
5. The Druze community cannot recognize as Druze children who are born from a marriage involving a non-Druze partner. We see their fathers and mothers as those who have brought this crime upon them.²³

The anger of the Druze leadership was vented on the intelligentsia (layers, academics etc.) who had dared argue that the Druze faith was a branch of Islam, and some of whom, on the basis of that contention, had even become Muslims or had married Muslim women and produced Muslim offspring. Dr. Sulaymān Bashīr, a prominent figure in this group, viewed himself as an Arab-Muslim, even while still a Druze,²⁴ and for several years had tried to convince others of this idea.²⁵ After some ten years he decided to return to the fold, divorced his Muslim wife, and expressed deep sorrow for his past acts to the Druze Religious Court.²⁶

22. This resolution carried great weight because the head of the Druze Religious Court of Appeals and his associates, who also signed the verdict, also served in the role of chairman and members of the Druze Religious Council, which is the highest spiritual authority of the Druze community in Israel.

23. Signing this decision were Shaykh Amīn Ṭarīf, spiritual had of the Druze community and head of the Druze Religious Court of Appeals; Shaykhs Aḥmad Khayr and Kamāl Mu'addī, members of the Druze Religious Court of Appeals; the Qāḍis Labīb Abū Rukn and Nūr al-Dīn Ḥalabī; and also Adv. Z. Kamāl, at the time director of the Druze Religious Courts. See Appeals Case 118/77.

24. Case 408/78 of the Shar'ī Court in Acre.

25. Among others, a declaration was submitted in his name on the matter of changing the "Nationality" item in the identity card (Case 318/78/3). The matter was discussed in the Haifa District Court; see notes 7 and 8 above. This declaration stated forefully that "the Druze are a Muslim religious sect of Shī'ite-Isma'īlite roots, and they are also Arabs culturally-nationally."

26. Case 207/89. For similar cases, see Cases 60/88 and 208/88.

Policy of the Druze Leaders towards Straying

The picture that emerges from the statistics about Druze who have strayed from their religion is similar, in effect, to the general process that is occurring in this area in the Western world today: a questioning of the role of religion in a modern society.

In Western society, religious uniqueness is becoming more and more blurred. Very generally speaking, a similar process may be distinguished among the Druze. On the one hand, the data points to a very restricted rate of "straying". On the other hand, the community in Israel has been recently experiencing unfamiliar phenomena: scores of cases of full acts of religious conversion and scores more of family frameworks being formed with a non-Druze partner. It should be stressed that the cases presented here still concern a minority group comprising only 1.7% of the Israeli population, but one known for its seclusion, religious orthodoxy and spiritual immunity.

An interesting phenomenon discovered in the course of this study relates to the "target religion" of Druze conversions. On the face of it, one might think that because Jews represent the majority culture in Israel, the number of strays to Judaism would be much larger than that to Islam, a religion toward which the Druze faith bears some animosity. Nevertheless, almost half the cases of Druze conversions were to Islam. Several factors may account for this:

1. The young Druze who stray are not entirely familiar with their religion and its hostility toward Islam.
2. The "majority culture" in their eyes is the Arab-Muslim culture, for they speak its language and are familiar with it from the environment in which they live - their home, leisure, education and work – much more than with Jewish culture.
3. In contrast to Muslim society, there is a natural tendency among Jews to refrain from personal communication with Arabs (or with those who appear to be Arab), for nationalistic reasons.

Conclusion

It can be learned from the above expose that the Druze religion is very different from the Islam, although from the cultural aspect, the Druze population has many striking similarities. Most of the basic Druze religious rules are not open to the majority of the younger generation. The phenomenon of intermarriage is only one of the trends apparent from the identity crisis which is characteristic of the Druze youth. If this tendency will continue – and it appears that this is the case in the immediate and more distant future - the Druze society will soon be very different from what it has been for the last one thousand years.

bibliography

- Atashi, Z. (1955). *Druze & Jews in Israel: A shared destiny*. Brighton: Sussex Academic Press.
- Azzam, F. (1980). Druze identity – A problem demanding solution. In N. Dana (Ed.), *The Druze: A religious community in transition* (pp. 113-120). Jerusalem: Israel Economist.
- Ben-Dor, G. (1979). *The Druzes in Israel: A political study*. Jerusalem: Magnes Press.
- Bryer, D. (1976). The origins of the Druze religion. *Der Islam*, 52, 48-84, 239-262; 53, 5-27.
- Dana, N. (2003). *The Druze in the middle east*. Brighton: Sussex Academic Press.
- Firro, K. (1999). *The Druzes in the Jewish state*. Leiden: Brill.
- Layish, A. (1985). Taqiyya among the Druzes. *Asian and African Studies*, 19, 245-281.