

בפרט ובכלל

• על יהדות, ריבונות וזכויות אדם •

גיליון 2 | דצמבר 2016 • טבת תשע"ז

עורכים

חנוך דגן | שחר ליכשיץ | ידידיה צ' שטרן

רענן אייכלר • יצחק בן דוד • דן ברא"ז • איל לוינסון
מיטל נדלר • רחלי שולשטיין



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

בפרט ובכלל

על יהדות, ריבונות וזכויות אדם

גיליון 2 | דצמבר 2016 • טבת תשע"ז

עורכים

חנוך דגן | שחר ליפשיץ | ידידיה צ' שטרן

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי א־מפלגתי, מחקרי ויישומי, הפועל בזירה הציבורית הישראלית בתחומי הממשל, הכלכלה והחברה. יעדיו הם חיזוק התשתית הערכית והמוסדית של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, שיפור התפקוד של מבני הממשל והמשק, גיבוש דרכים להתמודדות עם אתגרי הביטחון מתוך שמירה על הערכים הדמוקרטיים וטיפוח שותפות ומכנה משותף אזרחי בחברה הישראלית רבת הפנים.

לצורך מימוש יעדים אלו חוקרי המכון שוקדים על מחקרים המניחים תשתית רעיונית ומעשית לדמוקרטיה הישראלית. בעקבותיהם מגובשות המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפוח חזון ארוך טווח של תרבות דמוקרטית נכונה לחברה הישראלית ולמגוון הזהויות שבה. המכון שם לו למטרה לקדם בישראל שיח ציבורי מבוסס ידע בנושאים שעל סדר היום הלאומי, ליזום רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות ולשמש גוף מייעץ למקבלי ההחלטות ולציבור הרחב.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא זוכה פרס ישראל לשנת תשס"ט על מפעל חיים – תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה.

כתב העת בפרט ובכלל: על יהדות, ריבונות וזכויות אדם רואה אור במסגרת התכנית לזכויות אדם והיהדות בראשות הפרופסורים חנוך דגן, שחר ליפשיץ וידידיה שטרן. התכנית בוחנת את מערכת היחסים הקיימת, והאפשרית, בין היהדות על שלל מופעיה – לאום, דת ותרבות – ובין תורת זכויות האדם. היא פועלת לחשיפת נקודות המתח וההשקה האפשריות בין השתיים ומציעה דרכים להעשרת השיח בין העולמות האינטלקטואליים, החווייתיים והראליים שהן מייצגות.

כרך זה רואה אור הודות לתרומתן הנדיבה של קרן משפחת רודמן ושל קרן אנונימית הפועלת בישראל.

Judaism, Sovereignty and Human Rights, Vol. 2
Edited by Hanoach Dagan, Shahar Lifshitz, and Yedidia Z. Stern

עריכת הטקסט: יהושע גרינברג
עיצוב הסדרה והעטיפה: סטודיו דוב אברמסון
סדר: נדב שטכמן פולישוק
הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

התצלום על העטיפה: Joanne, Flickr.com

מסת"ב 978-965-519-200-1 ISBN

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או
אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי
מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), תשע"ז

נדפס בישראל, 2016

המכון הישראלי לדמוקרטיה
רח' פינסקר 4, ת"ד 4702, ירושלים 9104602
טל': 02-5300888
אתר האינטרנט: www.idi.org.il

להזמנת ספרים:
החנות המקוונת: <http://tinyurl.com/idi-store>
דוא"ל: orders@idi.org.il
טל': 02-5300800 ; פקס: 02-5300867

כל פרסומי המכון ניתנים להורדה חינם, במלואם או בחלקם, מאתר האינטרנט.

בפרט ובכלל

על יהדות, ריבונות וזכויות אדם

גיליון 2 | דצמבר 2016 • כסלו תשע"ז

| | |
|---|-----|
| דבר העורכים | 7 |
| חנוך דגן, שחר ליפשיץ, ידידיה צ' שטרן | |
| תקצירי המאמרים | 9 |
| העורכים והמחברים | 14 |
| כנגדו | 17 |
| מסר השוויון המיני של סיפור גן עדן בתורה רענן אייכלר | |
| זקן ממרה ומשנת הוריות | 33 |
| בין סרבנות מצפון למרי אזרחי יצחק בן דוד | |
| טיעון מוסרי נגד סמכות מוחלטת של התורה | 79 |
| דן ברא"ז | |
| חכמים על "עם הארץ" | 102 |
| על הבניות חברתיות, ריבוד חברתי וזכויות יתר איל לוינסון | |
| "מִתְכַנְנִים אֶת הָאֲפֹסְקִים שֶׁל מָחָר עַל 'אִירוּפָּה' וְסִיגְרִיָּה בֵּיתִית" | 145 |
| לאומיות, יהדות ואוניברסליות בספרות העברית של שנות השמונים מיטל נדלר | |
| המחויבות החברתית כלפי אנשים עם מוגבלויות לאור עקרונות מצוות צדקה | 190 |
| רחלי שולשטיין | |
| From the Editors | iii |
| Abstracts | v |
| Editors and Authors | x |

דבר העורכים

למדינת ישראל תעודת זהות כפולה: היא חברה במשפחת האומות הדמוקרטיות, שתרבותן ליברלית ומערבית, ובה בעת היא מדינה יחידה במינה, מדינת הלאום של העם היהודי. השפעתם של שני ההיבטים האלה – האוניברסלי והפרטיקולרי – ניכרת היטב במרחב הציבורי הישראלי על כל רבדיו: החברתי, החינוכי, התרבותי, התקשורתי, הפוליטי והמשפטי. כל אחד ממוקדי הזהות, בפני עצמו, הוא בעל כוח משיכה ויכולת שכנוע משמעותיים לרבים מאזרחי המדינה. לקיום האליפטי, בצלם של שני המוקדים, אקלים של שניות תרבותית, שהוא מאפיין היסוד של החיים הלאומיים של היהודים בדורנו. השניות שבין תרבות המערב לתרבות היהודית המסורתית באה לידי ביטוי, למשל, בהגדרתה החוקתית של המדינה כ"מדינה יהודית ודמוקרטית". התקבלותה הרחבה של הגדרה זו בשיח הישראלי מלמדת שהיא קולעת לתחושות הרוב הגדול של אזרחי ישראל היהודים. לדידם, לריבונות הישראלית מחויבות כפולה לשני מוקדי הזהות.

לשניות התרבותית פוטנציאל מורכב: יתרונה הוא שהיא מאפשרת גיוון של מקורות התרבות כך שפרטים וקהילות יכולים לבנות את זהותם מתוך הדיאלוג שבין שני המקורות. הגיוון גם עשוי להנביט צמיחה והתפתחות של כל אחת מן התרבויות מתוך האתגר שמציבה לה התרבות האחרת. ואולם, למעשה, המתבונן בחברה הישראלית, כאן ועכשיו, איננו מרגיש את הפנים השוחקות שבגיוון, אלא את הקושי והמתח שבתחרות בין שתי ההצעות התרבותיות. סוכני ההשפעה של שתי התרבויות מעדיפים להציג אותן כחלופות זהות צרות זו לזו, הנערכות לקראת מלחמת תרבות. העימות מתחולל בחזית רחבה – השפעה רעיונית, כוח פוליטי, תקציבי ממשלה, וכיוצא באלה. המערכה נמשכת,

באופנים ובדגשים מתחלפים, מאז תחילת המהפכה הציונית, אבל בדור שלנו, מתברר, היא החריפה ביתר שאת, עם המעבר של המדינה מדמוקרטיה הסדרית לדמוקרטיה משברית.

לנוכח מציאות זו כתב העת **בפרט ובכלל**: על יהדות, ריבונות וזכויות אדם מבקש לבסס זירת דיון מחקרית שתתמקד במפגש שבין ההיבטים המיוחדים ליהדות על שלל מופעיה – לאום, דת ותרבות – לבין ההיבטים האוניברסליים של התרבות הליברלית, שביטויים העיקרי הוא המחויבות לזכויות אדם. כפי שמרמז שמו של כתב העת, אנו מעוניינים במפגש האמור הן ברמת הפרט, שהוא נושא זכויות האדם, הן ברמת הכלל, מדינת הלאום היהודית-דמוקרטית.

יש להודות כי חלק לא מבוטל מקרב הציבור בישראל קורא את מגילת זכויות האדם בעין חשדנית. הזכויות הללו נתפסות לעתים קרובות מדי כ"אחר", דהיינו ביטוי של תרבות זרה המאיימת על היהדות של המדינה. אנו סבורים כי נדרשת בחינה ביקורתית של תפיסה זו, וראוי שהיא תיעשה מפרספקטיבה בינתחומית רחבה. תקוותנו היא שמעל דפי כתב העת יסורטטו אפשרויות רבות למהלך כפול כיוון: מצד אחד – בירור יחסה של היהדות לזכויות היסוד הליברליות; ומנגד – בחינה של הזכויות והחובות הייחודיות שמציע עולמה של היהדות ומידת הרלוונטיות שלהן לדורנו, גם לפרטים וגם לכלל, שהוא מדינת הלאום היהודית והדמוקרטית.

בפרט ובכלל הוא בראש ובראשונה כתב עת של החוקרים הצעירים בוגרי התכנית "יהדות וזכויות אדם" במכון הישראלי לדמוקרטיה, שהחתומים מטה עומדים בראשה. מדובר בתלמידים לתואר שלישי, מכל האוניברסיטאות בישראל וממגוון ענפי ידע, שיחלקו עם הקוראים את פרי עמלם האקדמי בתחום התמחותם. אופיו של כתב העת הוא אפוא רב-תחומי ובינתחומי, והחיבורים שיפורסמו בו הם יצירות בתולין של חוקרים מעולים בתחילת דרכם באקדמיה הישראלית.

בעיני רוחנו אנו רואים כתב עת שמצליח לבסס את העיסוק במפגש שבין יהדות, ריבונות וזכויות אדם כתחום ידע עמוק ורבגוני. נעשה כל שביכולתנו שהוא יצמיח רעיונות ומחשבות מקוריים שיעשירו את הדורות הבאים של יהודים ואת המפעל היהודי החשוב ביותר בדורנו – מדינת ישראל.

פרופ' ידידיה צ' שטרן

פרופ' שחר ליכשיץ

פרופ' חנוך דגן

תקצירי המאמרים

כנגדו

מסר השוויון המיני של סיפור גן עדן בתורה

רענן אייכלר

התורה מציגה שני סיפורים על בריאת האדם. הסיפור הראשון (בראשית א, א – ב, ג) מקפיד להדגיש שגברים ונשים שקולים זה לזה ושהם מתחלקים בשווה בצלם אלוהים, שהוא המאפיין המהותי שלהם (א, כו; ה, א-ב). מקובל לחשוב שסיפור הבריאה השני (בראשית ב, ד – ג, כד), הנקרא "סיפור גן עדן", מבטא השקפה לא שוויונית בנוגע למינים. בקריאה טיפוסית האיש הוא העיקר כאן והאישה נוצרת רק כ"עֵצֶר" משני לו (ב, יח-כ); היא בנויה מצלעו (ב, כא-כג) ולכן היא החלק והוא השלם; והאל עצמו קובע בסוף הסיפור שהיא מיועדת להיות נשלטת בידי האיש (ג, טז). מטרת המאמר להראות שהבנה זו של סיפור גן עדן שגויה ושקריאה מדעית קפדנית בטקסט חושפת השקפה בנוגע למינים, שהיא – בדרכו רבת הניואנס והרגישות הפסיכולוגית של סיפור זה – שוויונית ביסודה.

זקן ממרה ומשנת הוריות

בין סרבנות מצפון למרי אזרחי

יצחק בן דוד

המאמר בוחן את היחס בין שני מכלולים הלכתיים, שהמתח ביניהם מובנה, בתפיסת הסמכות המוסדית של ההלכה: פרשת הזקן הממרה ומשנת הוריות. פרשת הזקן

הממרה מבססת לכאורה תפיסת סמכות חזקה המחייבת ציות מוחלט להוראות הסמכות ההלכתית המרכזית וענישה חריפה כלפי כל אדם המעז להמרות את ציוויה. משנת הוריות, לעומת זאת, מבנה סיטואציה שבה הוראת בית הדין הגדול נתפסת כהוראת טעות הסותרת את דיני התורה. במצב כזה, על פי משנת הוריות, חכם המודע לטעותו של בית הדין אינו חייב בחובת הציות, ולא זו בלבד אלא שציות מצדו נתפס כחטא דתי המחייב כפרה.

מחקרים קודמים עסקו בשאלת הסתירה בין שני המרחבים ההלכתיים הללו והציעו פתרונות שונים. מאמר זה מציג סקירה וניתוח ביקורתי של הפתרונות שהוצעו במחקר עד כה ולצדם מציע דרך חדשה מבחינה מתודולוגית לניתוח של שאלה זו. עיקרה של דרך זו קשור בניסיון לנתח את המהלכים הפרשניים היסודיים שהובילו לגיבושם החז"לי של כל אחד מגופי הלכה אלו. המאמר מצביע גם על כיוון חדש בהסבר היחס בין שתי הפרשות. פרשנות חדשה זו מבוססת בחלקה על השיח התורתי-משפטי המודרני בשאלת חובת הציות. בשיח זה ישנה הבחנה בסיסית בין שתי עילות מרכזיות המבקשות להצדיק מבחינה מוסרית אקט של סרבנות לחוק – סרבנות המצפון מחד גיסא והמרי האזרחי מאידך גיסא. בכוחה של הבחנה יסודית זו להנהיר גם את המתח הבסיסי שבו עוסק המאמר כולו – המתח בין פרשת הזקן הממרה לבין משנת הוריות.

טיעון מוסרי נגד סמכות מוחלטת של התורה

דן ברא"ז

התורה מכילה ציוויים שאינם מוסריים. לכן אין לקיים את ציוויה באופן עיוור. המאמר מנסח בפירוט את הטיעון הפשוט הזה ומגן עליו מפני תגובות צפויות. החלק הראשון עוסק באפיון העמדה העומדת לביקורת ובהבחנה בינה לבין עמדות קרובות אחרות; העמדה העומדת לביקורת היא זו המתייחסת לתורה כאל סמכות מוחלטת, ולפיה אם התורה מצווה לעשות דבר מסוים, כך יש לעשות, ושיקולים אחרים – בכללם שיקולים מוסריים – בטלים לעומת ציווי התורה. עמדה זו שונה מכל עמדה הרואה בציווי התורה שיקול כלשהו בין שיקולים אחרים לפעולה או מקור השראה בלבד. החלק השני של המאמר מביא דוגמאות לנורמות לא מוסריות בתורה. החלק השלישי מונה סוגי טעמים שבגינם עשוי אדם לקבל סמכות באופן כללי. מטעמים אלו נגזרות הסיבות שבעטיין הוא עשוי להתייחס אל התורה כאל סמכות. החלק הרביעי טוען שבשקלול הכולל, לנוכח הימצאותן של נורמות לא מוסריות בתורה, לא סביר להתייחס אליה כאל סמכות מוחלטת. בפרט נטען שכאשר התורה מצווה על נורמה שנראית לנו לא מוסרית, אין להישמע להוראותיה.

חכמים על "עם הארץ"

על הבניות חברתיות, ריבוד חברתי וזכויות יתר

איל לוינסון

המאמר בוחן את הדרכים השונות שבהן אליטה חברתית מתבוננת על "אחר פנים־קהילתי" ואת המשמעויות החברתיות הכרוכות בכך. מקרה הבוחן במאמר זה הוא האליטה הרבנית באשכנז בימי הביניים והדרכים השונות שבהן המשיגו ושעתקו הרבנים את הקטגוריה החברתית "עם הארץ". מהלך זה התבצע בשלושה אופנים שפעלו בד בבד, ליבו זה את זה ויחדיו תרמו לביסוס מעמד האליטה: הבניית תדמית שלילית של האחר הפנים־קהילתי, שהוא עם הארץ; השפלתו והדרתו ממרכזי הכוח החברתי; עיגון זכויות יתר לחברי האליטה הרבנית על חשבוננו.

תפיסות מגדריות, ובייחוד אידאל הגבריות הרבנית, שעיצבו רבני אשכנז בהשראת ספרות חז"ל וניסו להנחיל לצאן מרעיתם, תרמו לביסוס הרבנים בצמרת החברתית. רבני אשכנז תיארו את עם הארץ כחסר תרבות והשכלה, כרשע, כמלשין וכגבר אלים, והוא נחשב בעיניהם בעל מוסר מיני החורג מן הנורמה הרבנית. לעומת גבריותו ה"חייטית", האלימה והמופקרת של עם הארץ ניצב אידאל הגבריות הרבנית – תלמיד חכם המואר באורה של תורה, בעל יכולת שליטה עצמית, תקיף מחד גיסא ורחום ומפייס מאידך גיסא. לאור בחינת יחס האליטה לאחר הפנים־קהילתי והמשמעויות הנלוות לכך יוצא מאמר זה נגד קריאתו של יהודה ברנדס לחדש את הקטגוריה החברתית "עם הארץ" כמושג הלכתי־חברתי שיחליף את המושג "חילוני" המקובל בחברה הישראלית.

"מִתְכַנְנִים אֶת הָאֶפְרָסִיקִים שֶׁל מֶחָר עַל 'אִירוֹפָּה' וְסִיגְרִיָּה בִּיתִית": לאומיות, יהדות ואוניברסליות בספרות העברית של שנות השמונים

מי־טל נדלר

ספרות שנות השמונים של המאה העשרים עסקה באינטנסיביות בערעור הזהות הקולקטיבית הישראלית. המאמר מבקש להראות שאחד המאפיינים המרכזיים של ספרות זו התבטא בפירוק המרחב הממשי תוך בחינת היסודות והמנגנונים המרכיבים את מרחבי היום־יום, הבית והחוץ באמצעות הצלבת המושגים "ציוני", "יהודי" ו"דמוקרטי" ומתוך הצפה של נושאים דוגמת זהות לאומית, זהות מגדרית, רב־תרבותיות ואוניברסליות. כמקרה מבחן המאמר מתמקד בספרה של המשוררת אגי משעול, "יומן מטע" (1986).

משעול, הממקמת את הדוברת במטע בכפר מרדכי, הופכת את המטע למרחב שבו נבחנים מחדש ערכי ליבה ציוניים ומנגנונים חברתיים, מגדריים ותרבותיים. בהסתמך על ז'יל דלו ופליקס גואטרי (Deleuze and Guattari) המאמר מראה כיצד משעול מנסה

לחלץ את המטע מן המבנה הסגור שלו ולפתוח את המרחב לתנועה ריזומטית. משעול משלבת בשירים ציטוטים ממדריכים לחקלאות ולידיעת הארץ על שלל הפאונה והפלורה הישראליות, אך בה בעת היא מנסה לפרק את המטע ממערכות הסימונים שבו הוא נתון ולשחרר את הטבע ואת הלשון כדי לכונן מרחב של השתייכות וכתובה; היא "נוטעת" את עצמה במטע והופכת את המטע לנשי, אבל המטע גם "ניטע" בה כמרחב לאומי ונחרת בגופה ובמחשבותיה; היא משחזרת היסטוריה חלוצית-ישראלית של עבודה בקרקע על פי כל הערכים הלאומיים-צינוניים, אבל מציגה את האלימות שבכיבוש המרחב, את האדמה שאינה נגאלת ואת עלבון הטבע; בעבודה עם חסן הערבי מתחולל שובו של המודחק ומזכיר את חוסר יציבותם של הבית הפרטי והלאומי ואת הפער בין יליד המקום לבין המהגרת היהודייה שזהותה נחצתה. המסלולים השיריים שמשעול מסרטטת במרחב המטע יוצרים סבך של היסטוריות לא פתורות שבהן כל מסלול "מתבונן" אל מסלול אחר, סותר אותו ומסתבך בו. כך הופך המטע ל"פקעת" נרטיבים המאפשרים זהות דינמית של סובייקט נשי המעבדת את המתחים ואת הסתירות של האידאולוגיה הציונית ותרה אחר דרכים לשיקום תחושת הביתיות והשתייכות למקום באמצעות הפיכת המטע למקום אינטימי של הרהור, חלום והזיה שדרכו אפשר יהיה לכונן קול בתקופה שבה מרכיבי האוטופיה הציונית מתנגשים ונשברים זה אחר זה.

המחויבות החברתית כלפי אנשים עם מוגבלויות לאור עקרונות

מצוות צדקה

רחלי שולשטיין

המאמר מציע עיון מחודש ומעמיק ביסודות המרכזיים של הלכות צדקה ודולה מהם עקרונות מנחים לתרומה אפשרית של המורשת היהודית לעיצוב המחויבות האישית והחברתית כלפי אנשים עם מוגבלויות. המאמר מסרטט מעין תמונת-על המדגישה את המגמות ואת המאפיינים המרכזיים של מצוות צדקה ובוחרת בתוך כך את זיקתם למודלים תאורטיים מודרניים של תפיסת החברה את המוגבלות: המודל הרפואי, המודל החברתי ושיח זכויות האדם.

האופן שבו עוצבה מצוות הצדקה בשיח ההלכתי עוד מקדמת דנא מצביע על ראיית המוגבלות כתופעה אנושית וחברתית הכוללת מצבים של פגיעות, טיפול, יחסי גומלין וסיוע הדדי. עצם קיומן של שתי מערכות הצדקה, זו המוטלת על הציבור וזו המוטלת על היחיד, מאפשר לחייב את החברה לדאוג לצרכים היסודיים של אנשים עם מוגבלויות, לעורר התחשבות בצורכיהם האינדיווידואליים, המגוונים והייחודיים ולתת ביטוי לקולם כבעלי ניסיון וידע הרלוונטיים ליצירת שינוי ביחס של החברה כלפיהם ובשילובם בה.

מהקורפוס ההלכתי ניכר שרכיב יסודי ואימננטי בקיום מצוות הצדקה הוא הדיספוזיציה של המסייע, היינו חיובו לפעול במאור פנים, בחמלה ובסולידריות בעת יצירת הקשר האופקי והמתמשך עם המסתייע והדאגה לשיקומו. ההלכה מוודאת שיחסי התומך-נתמך יהיו נטולי אפיונים של מרות או שליטה, והם מעוצבים כהרחבה של מערכות היחסים הראויות לשרור בין אחים ובין רעים. באופן זה מועצמת המחויבות הבין־אישית כלפי אנשים עם מוגבלות ומצטיידת במטען חיובי.

העורכים

פרופ' חנוך דגן

עמית בכיר במכון הישראלי לדמוקרטיה ומופקד הקתדרה לחדשנות ותאוריה משפטית ע"ש סטיוארט וג'ודי קולטון בפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב, שבה שימש, בין השאר, דיקן והמנהל המייסד של מרכז צבי מיתר ללימודי משפט מתקדמים. מומחה לתאוריה של המשפט, דיני קניין, דיני חוזים ותאוריה של משפט פרטי.

פרופ' שחר ליפשיץ

עמית בכיר במכון הישראלי לדמוקרטיה ודיקן הפקולטה למשפטים באוניברסיטת בראיילן; המייסד ויו"ר משותף של הפורום לשיתוף פעולה בין בית המשפט העליון לאקדמיה המשפטית בישראל והנשיא לשעבר של האגודה הישראלית למשפט פרטי. תחומי המחקר העיקריים שלו הם דיני משפחה, דיני חוזים, משפט עברי וזכויות אדם והיהדות. עוסק רבות בניסיונות לשלב בין דיני המשפחה האזרחיים לבין האורתודוקסיה הדתית.

פרופ' ידידיה צ' שטרן

סגן נשיא למחקר במכון הישראלי לדמוקרטיה וראש המרכז "לאום, דת ומדינה" במכון; פרופסור מן המניין בפקולטה למשפטים באוניברסיטת בראיילן ולשעבר דיקן הפקולטה. תחומי מומחיותו: דת ומדינה, משפט והלכה, משפט ציבורי ומשפט מסחרי.

המחברים

ד"ר רענן אייכלר

עמית בתר־דוקטור בחוג למקרא באוניברסיטת תל אביב. את עבודת הדוקטור שלו, "הארון והכרובים", כתב בחוג למקרא באוניברסיטה העברית בירושלים ועל מחקריו זכה בפרסי הצטיינות בארץ ובחו"ל. ד"ר אייכלר עוסק בפירוש התנ"ך בהקשר של התרבות החומרית, התמונית והטקסטואלית של המזרח הקדום ובמקומו של התנ"ך בתולדות הרעיונות.

הרב ד"ר יצחק בן דוד

עמית מחקר בפקולטה למשפטים באוניברסיטת ברא"ל, ראש מדרשת עין הנצי"ב וראש בית המדרש קדמה. עיסוקו המחקרי העיקרי הוא הפילוסופיה של ההלכה, ובעיקר ניתוח תורת־משפטי של ההלכה התלמודית והחזו"לית.

דן ברא"ז

פוסט דוקטורנט במרכז לאתיקה ולפילוסופיה פוליטית באוניברסיטה העברית בירושלים. תחום מחקרו העיקרי הוא הממשק בין מטה־אתיקה לאפיסטמולוגיה.

איל לוינסון

דוקטורנט בפרויקט "מעבר לאליטה: חיי היומיום של יהודי אירופה בימי הביניים" באוניברסיטה העברית בירושלים. בעל תואר ראשון במדעי היהדות ובלימודי דתות מברוקלין קולג' ותואר שני במגדר מאוניברסיטת ברא"ל. את עבודת הדוקטור שלו על התפיסות הגבריות באשכנז בימי הביניים הוא כותב בתכנית למגדר באוניברסיטת ברא"ל. חוקר את הגבריות, המיניות וההיסטוריה החברתית־תרבותית של יהודי אשכנז בימי הביניים.

מייטל נדלר

דוקטורנטית במחלקה לספרות עברית באוניברסיטת בן-גוריון בנגב וחברה בקבוצת המחקר "נופים ומנופים: טבע, סביבה וזהות לאומית בספרות הפלסטינית והישראלית" במכון ון ליר בירושלים. בעלת תואר ראשון בפילוסופיה ולימודים בינתחומיים ותואר שני בספרות, שניהם מאוניברסיטת תל אביב. בשנים 2007-2010 שימשה דוברת תנועת "אחותי – למען נשים בישראל". זוכת פרס שר התרבות למשוררים בתחילת דרכם לשנת תשס"ח.

רחלי שולשטיין

בוגרת תואר ראשון ושני במשפטים מאוניברסיטת בר-אילן. בימים אלה שוקדת על עבודת הדוקטור שלה בנושא שילוב אנשים עם מוגבלות בחברה לאור ההלכה היהודית. מלמדת במכללה האקדמית לחינוך שאנן ובמרכז האקדמי כרמל. עוסקת בחקר ההלכה והמשפט.

נגזח

מסר השוויון המיני של סיפור גן עדן בתורה

רענן אייכלר

כידוע, התורה מציגה שני סיפורי בריאה המספרים שניהם על בריאת האדם. בסיפור הראשון (בראשית א, א – ב, ג), שאופיו תיאורי, שלא לומר יבש, התורה מקפידה להדגיש שגברים ונשים שקולים זה לזה ושהם מתחלקים בשווה בצלם אלוהים, שהוא המאפיין המהותי שלהם: "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ, זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם" (א, כז). הבהרה זו מופיעה שוב בהמשך לסיפור זה: "בְּיוֹם בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם, בְּדַמּוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ. זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָאָם, וַיִּבְרַךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם בְּיוֹם הַבְּרָאָה" (בראשית ה, א-ב). בשני קטעים אלה אנו רואים את סוג הניסוח המאוזן בזהירות שנעשה רווח בשיח המערבי בדור האחרון בערך.

סיפור הבריאה השני של התורה (בראשית ב, ד – ג, כד), הנקרא "סיפור גן עדן", סובייקטיבי ודרמטי יותר מהראשון. מקובל לחשוב שהוא מבטא השקפה לא שוויונית בנוגע למינים.¹ בקריאה טיפוסית, כאן האיש הוא העיקר והאישה נוצרת כ"עזר" משני לו

* גרסה ראשונית של מחקר זה הופיעה באנגלית: Raanan Eichler, "Gender Equality at Creation," *TheTorah.com: A Historical and Contextual Approach*, 2015

1 לקריאות של סיפורי הבריאה בתורה הקשורות למגדר, מלבד אלו המוזכרות להלן, ראו אילנה פרדס, הבריאה לפי חוה: גישה ספרותית פמיניסטית למקרא, תרגום: מיכל אלפון, תל אביב:

(בראשית ב, יח-כ); היא בנויה מצלעו (בראשית ב, כא-כג) ולכן היא החלק והוא השלם; והאל עצמו קובע בסוף הסיפור שהיא תישלט בידי האישה (בראשית ג, טז).²

מטרת מאמר זה היא להראות שהבנה זו של סיפור גן עדן שגויה ושקריאה מדעית קפדנית של הטקסט חושפת השקפה בנוגע למינים שהיא – בדרכו רבת הניואנס והרגישות הפסיכולוגית של הסיפור – שוויונית ביסודה. יודגש שאין מטרת המאמר לשכנע שהקריאה שתוצע כאן היא קריאה אפשרית אחת מני רבות אלא שזוהי הקריאה הנכונה.

א. עֵזֶר

בסיפור גן עדן, לְבִדּוּתוֹ של האדם היחיד היא המניעה את האל לברוא את האישה: "וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים: לֹא טוֹב הָיְתָה הָאָדָם לְבִדּוֹ, אֶעֱשֶׂה לוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ" (בראשית ב, יח). אחרי שלא נמצא "עזר כנגדו" בקרב כל חית השדה ועוף השמים (בראשית, יט-כ) יוצר האל לראשונה את האישה (בראשית, כא-כב).

המילה "עֵזֶר" שיחקה תפקיד חשוב בתחזוק הרעיון שלפיו האישה בסיפור זה משנית לאיש וייעודה אך ורק לסייע לו במטלותיו.³ בעברית החדשה, למשל, השורש

Kristen E. Kvam, Linda S. Schearing, and Valarie; עמ' 17-34, 1996, הקיבוץ המאוחד, *H. Ziegler, Eve & Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999
לכל אורך הספר.

2 ראו פאולוס באיגרת הראשונה אל הקורינתים יא, ז-ט; האיגרת הראשונה אל טימותיוס ב, יא-טו. דוגמה מאלפת לקריאה (עוינת) מסוג זה בימינו אפשר למצוא בדברי גרנות:

מעמדה של האשה במקרא מובע בתמציתיות במיתוס גן-העדן: האשה נבנתה מצלעו של האיש, על-כן היא עזר כנגדו ואין לה כל מעמד עצמאי. מחברי המיתוס נאלצו לשנות "סדרי בראשית" והפכו את הגבר ליולד (בהרדמה!) כדי לבסס את עליונותו על האשה. האשה חטאה חטא קדמון, ועל כן היא לנצח ב"עונש". סבלה – מכאן, ושלטון הגבר עליה – מאידך נובעים מחטאה הקדמון הזה.

3 משה גרנות, "דמות האשה במקרא", בית מקרא 2-3 (תשמ"ב), עמ' 127-132; הציטוט מעמ' 129. ראו למשל [1554] John Calvin, *Genesis*, Wheaton, IL: Crossway, 2001: "האישה מיועדת להיות עזרה לאיש, כדי שהוא יהיה לה לראש ולמנהיג" (עמ' 38); Franz Delitzsch, *A New Commentary on Genesis*, vol. 1, trans. Sophia Taylor, Minneapolis: Klock & Klock, [1888] 1978: "עוזרת בשביל מימוש ייעודו [...] עבודת גן עדן ושמירתו" (עמ' 140); שבתאי אבן בודד [ארנולד אהרליך], *מקרא כפשוטו*, כרך א, ברלין: מ. פאפפלועיערס, תרנ"ט: "שתעזור לו ותעשה לו מלאכת נשים" (עמ' 8); August Dillmann, *Genesis: Critically and Exegetically*; (עמ' 8)

עז"ר מעלה בדמיון אדם שמעמדו נמוך יחסית. מי שעובד במשק בית כשכיר ולא כשותף נקרא "העוזר" (למעשה, בשכיחות רבה יותר, אדם זה נקרא "העוזרת"). גם חלק מבעלי התרגומים העתיקים של התורה חשבו בכיוון זה. הירונימוס תרגם בוולגטה את המילה "עזר" כאן כ־ *adiutor*, שמשמעה "עוזר", בעיקר במובן סגן או משנה. בארמית, אונקלוס תרגם כ"משען" ("סמך"), ודומה לו תרגום פסאודו־יונתן ("סמך").⁴

אלא שאפשר להבין מילה זו באופנים אחרים. כך למשל תרגמו כאן השבעים $\beta\eta\theta\acute{o}\varsigma$, שמשמעו עוזר, אבל בעיקר בהקשר צבאי. התרגומים הארמיים נאופיטי, הקטעים פ', הקטעים ו' והגניזה ב' תרגמו "[בר] זוג[א]" (זוג). בן־חיים טען שהמילה באה בסיפורנו בהוראה קדומה כשם נרדף ל"נקבה־אישה".⁵

כדי להבין את הסמנטיקה המקורית של "עֶזֶר" יש לבדוק את היקרויותיה האחרות בתנ"ך. ישנן 19 היקרויות כאלה (ראו לוח 1), ואף אחת מהן אינה מתייחסת לַיִשׁוּת משנית. להפך, כמעט בכל הופעותיה היא מתייחסת לאלוהים⁶ כאשר הוא מושיע אדם

- Expounded*, vol. 1, trans. William B. Stevenson, Edinburgh: T. & T. Clark, 2005
 Samuel R. Driver, *The Book of Genesis: With Introduction and* [1897], p. 140
Notes (Westminster Commentaries), London: Methuen (2nd edition), 1904
 Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary* (OTL), ("עזר"; "a help"; עמ' 41);
 ("מסייעת" עמ' 80); trans. John H. Marks, Philadelphia: Westminster, 1961 [1956]
 "מסייעת": Ephraim A. Speiser, *Genesis* (AB), Garden City, NY: Doubleday, 1964
 ("an aid"; עמ' 15); trans. John H. Marks, Philadelphia: Westminster, 1961 [1956]
 Claus Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary*, trans. John H. Marks, Philadelphia: Westminster, 1961 [1956]
 ("an aid"; עמ' 15); trans. John H. Marks, Philadelphia: Westminster, 1961 [1956]
 J. Scullion, London: SPCK, 1984 [1974]
 ("תמיכה או עזרה" עמ' 227).
 4 וראו שלמה נאה, "עזר כנגדו", כנגד המשחיתים: משמעויות נשכחות ופתגם אבוד", לשוננו 59 (תשנ"ו), עמ' 99–117, בייחוד עמ' 105–106.
 5 זאב בן־חיים, "עזר כנגדו: הצעה", לשוננו 61 (תשנ"ח), עמ' 45–50, בייחוד עמ' 47–49, בעקבות חיים נ' שפירא, "עיונים", לשוננו 3 (תר"ץ), עמ' 35–38. הצעה זו לא נראית סבירה. השערת קיומה של הוראה קדומה זו רעועה, שכן שהיא מבוססת אך ורק על המילה הערבית עדר, שפירושה "אישה בבתוליה". אבל אפילו אם נניח שהייתה קיימת, משמעות זו אינה מתאימה להיקרות המילה בפסוק כ: פשיטא שבקרב החיות לא נמצאה אישה. וגם בפסוק יח לא ברור מדוע יבחר המספר במילה זו ולא במילה "אישה" כפי שהוא עושה בפסוק כב ובשאר הסיפור. וינפלד מעיר לטובת בן־חיים שבעלילת גלגמש, שהיא לדעתו מקבילה לסיפורנו בכמה בחינות, נאמר שִׁיקוּם לגיבור רַע אשר "ילטפנו כמו אישה ויפיע כרַע ומציל ומסייע". אבל הערה זו נראית דווקא כראיה חזקה יותר לטובת פירוש "עזר" כ"מציל" או כ"מסייע" מאשר כ"אישה". משה וינפלד, "עזר כנגדו" (בראשית ב, פסוקים יח, כ): הערה להצעת זאב בן־חיים, לשוננו 63 (תש"ס), עמ' 167–168.
 6 לא רק "בחלק מהפסוקים" ("in some passages"), כדברי טריבל (Phyllis Trible, "Eve and Adam: Genesis 2–3 Reread," in: Carol P. Christ and Judith Plaskow (eds.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Francisco: Harper

או קבוצת בני אדם מצרה, בדרך כלל מסכנת נפש. נדלג מתחילת התורה לסופה בשביל הדוגמה הראשונה, הנמצאת בברכת משה לשבט יהודה: "שָׁמַע ה' קוֹל יְהוּדָה וְאֵל עַמּוֹ תְּבַיְאֵנוּ, יְדִי רַב לּוֹ וְעֵזֶר מִצָּרָיו תִּתֶּיָּהּ" (דברים לג, ז). שתי היקריות נוספות נמצאות בתחילת מזמור מפורסם: "שִׁיר לְמַעְלוֹת, אֲשָׁא עֵינַי אֶל הַהָרִים, מֵאַיִן יָבֵא עֲזָרִי. עֲזָרִי מֵעַם ה' עֲשֵׂה שְׁמִים וְאֶרֶץ" (תהלים קכא, א-ב). בתור עֵזֶר, האל מגן במזמור זה על המתפלל מפני מגוון סכנות (תהלים, ג-ח) ואף שומר את נפשו (תהלים, ז). תפקיד האל כעֵזֶר לאדם בא לידי ביטוי גם בשמות הפרטיים יוֹעֵזֶר (דברי הימים א יב, ז), אֱלִיעֶזֶר (בראשית טו, ב; שמות יח, ד ואחרים) ובקרב ארמים שעבדו את האל הַדַּד, הַדְדֵּעֶזֶר (שמואל ב ח, ג-יב; י, טז; יט; ואחרים).

בארבעה מקרים בלבד העזר או מקור העזר אינו האל בהכרח. במקרה אחד (ישעיה ל, ה) מדובר במעצמת־העל מצרים, הנחשבת כמי שיכולה להושיע את ישראל מאויב, כנראה אשור; במקרה שני (יחזקאל יב, יד) מדובר כנראה בצבאו של מלך יהודה, הנחשב כמי שיכול להצילו מהכשדים אויבי נפשו; במקרה שלישי (הושע יג, ט) לא ברור אם מדובר באל או במלך ישראל ובשופטיו אבל העזר נחשב כמי שיכול היה להציל את ישראל מהאל עצמו בדמות חיית טרף; במקרה הרביעי (דניאל יא, לד) הכתוב אינו מציין את זהות העזר אבל הנעזרת היא קבוצה מסוימת של בני אדם, כנראה מישראל, המאוימת בידי מלך זר. בכל המקרים האלה, כמו בדוגמאות לעיל, העזר חזק מהנעזר בהקשר הנתון, והוא נקרא כך משום שיש בכוחו להציל את זה האחרון מצרה שהוא אינו יכול להתמודד אתה לבדו.⁷ אותה תמונה מתקבלת כאשר אנו בוחנים את המילים המוצבות לצד המילה "עֵזֶר" בתנ"ך באופן שנראה שיש קרבה סמנטית ביניהן. פעלים מסוג זה הם: הציל (שמות יח, ד; תהלים לג, יט; ע, ב); הועיל (ישעיה ל, ה); הושיע (הושע יג, י); סעד (תהלים כ, ג); מילט (תהלים לג, יז), כלומר, הציל; חָזַק (תהלים לג, יט); פילט (תהלים ע, ו), כלומר, הציל. שמות עצם מסוג זה הם גאוה (דברים לג, כו), כלומר, גאון או רוממות; מגן (דברים לג,

Row, 1979, pp. 74–83, & בעמ' 75), או "לעתים קרובות" ("often"), כניסוחו של סרנה Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Genesis*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989, בעמ' 21). אבל לומר ש"להיות עזר משמעו להיות בעל תכונה אלוהית" ("to be an ezer is to have a Godlike quality"), כדברי רוזנצוויג (Michael L. Rosenzweig, "A Helper Equal to Him," *Judaism* 35 (3) (1986), pp. 277–280, בעמ' 280), זו הגזמה לכיוון השני.

7 כבר בסביבות המאה השמינית לספירה העיר אנסטסיוס סינאיטה בעקבות תרגום השבעים שהעזר חזק מהנעזר. ראו Jean M. Higgins, "Anastasius Sinaita and the Superiority of the Woman," *Journal of Biblical Literature* 97 (2) (1978), pp. 253–256, בעמ' 254.

כט; תהלים לג, כ; קטו, ט, י, יא; תשועה (תהלים לג, יז; קמו, ג); ישועה (תהלים ע, ה); שומר (תהלים קכא, ג, ד, ה).

מכל האמור לעיל עולה שהפירוש הנכון למילה "עֶזְרָה" בתנ"ך הוא אמנם "עוזר", אבל במונח של "מושיע", "גואל" או "מצייל"⁸. מאיזו צרה מושיעה האישה בסיפורנו את האיש, שהיה לפני כן חסר ישע? לפי החלק הראשון של פסוק יח, התשובה היא: מהבדידות,⁹ שהיא הדבר הראשון בבריאה ובתנ"ך הנקרא "לא טוב" והמשמש בעיה רצינית דיה כדי להניע את בריאת עולם החי כולו (בראשית ב, יט-כ).

עד כה, אם כן, האישה היא החצי החזק יותר של הזוג האנושי. נראה שמעמד זה מהדהד בהמשך הסיפור, אשר בו האישה פעילה והאיש סביל לאורך תהליך האכילה מעץ הדעת טוב ורע (בראשית ג, א-ז), ובו היא גם היחידה הזוכה לפעול עם האל בכך שהיא משתתפת בלא פחות מאשר יכולתו לברוא אדם חדש: "וַתֵּהָרַת וַתֵּלֶד אֶת קַיִן, וַתֹּאמֶר: קָנִיתִי [כלומר: יצרתי] אִישׁ אֵת [כלומר: עם] ה'" (בראשית ד, א).

ב. כנגדו

אם כך, האם לפנינו סיפור המבטא שוביניזם נשי? סבורני שלא, בגלל המילה הבאה: "כנגדו". קודם שאסביר את דברי אציין שאפילו מילה זו הובנה בידי אחדים באופן שיש בו כדי לעודד תפיסה של האישה כמושנית וכטפלה לאיש, שעצם טבעה תפור למידותיו. כך למשל, בתרגום המלך ג'יימס האנגלי המילה תורגמה כ"מתאים לו" ("meet for him").¹⁰ כך פירש גם שמואל דוד לוצאטו: "מתחסם לו ומתוקן לצרכיו".¹¹ פירוש קיצוני יותר הוא

8 כדברים האלה מעיר נאה (לעיל הערה 4, בעמ' 103), ואף מייחס תובנה זו לתלמוד (הערה 20). ראו גם את פירושיהם של אלטר: "מקחיה" (Robert Alter, *Genesis: Translation*); "power"; and Commentary, New York: Norton, 1996, בעמ' 9) ושל פרידמן: "כוח" ("power"; R. David Freedman, "Woman, a Power Equal to Man," *Biblical Archaeology Review* 9 (1) (1983), pp. 56–58, בעמ' 56).

9 וכך כותב המילטון: "האישה בבראשית ב מושיעה או מציילה את האיש מבדידותו" ("The woman Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17* (NICOT), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990, בעמ' 176).

10 הבנה שגויה של תרגום זה הולידה את המילה האנגלית helpmeet וכנראה גם את helpmate בעקבותיה. ראו "helpmeet, n.", Etymology; "helpmate, n.", Etymology.

11 יונתן בשיא (עורך), פירוש שד"ל לתורה, כרך א, ירושלים: כרמל, תשע"ו [1844], עמ' 36.

זה של האמורא ר' אלעזר, הרואה במילה משמעות של עוינות או לעומתיות: "אם זכה – עזר; ואם לא זכה – כנגדו".¹²

אבל גם למילה זו ישנו מגוון פירושים. רבים הבינוה כמציינת דמיון בין האישה לאיש. כך, השבעים תרגמו אותה (בפסוק כ) "דומה לו" (ὁμοιος αὐτῷ). התרגומים הארמיים נאופיטי, הקטעים פ', הקטעים ו' והגניזה ב' תרגמו "כיוצא בו" ("כד נפ[י] ק ב[י]ה").¹³ בתרגום הסורי מופיע "כמותו" ("אכותה").¹⁴ בוולגטה – "דומה לו" (*similis eius*); בתרגום הבישופים האנגלי משנת 1568 – "כמוהו" ("like unto him"). באופן דומה פירש גם דילמן.¹⁵

רוב הפרשנים החדשים רואים במילה ציון לא רק של דמיון אלא גם של הקבלה או שוויון. כך למשל מפרש אותה דליטש: "ברייה ששווה לו, או, יותר נכון, שבגלל שוני יחסי ושוויון מהותי תהיה עבורו השלמה הולמת";¹⁶ סקינר: "מקבילה לו";¹⁷ גונקל: "כלעומתו = מקבילה לו, עמיתה שלו";¹⁸ ונהם: "תואמת לו";¹⁹ מייארס: "מול[ו]ן] או 'לעומת[ו]ן] או 'מקבילה [לו]ן] או 'בשווה [אתו]ן]";²⁰ סרנה: "מקבילה לו";²¹ המילטון: "כְּמֹלֹדוֹ, ברייה

-
- 12 יבמות סג ע"א; הערה אלמונית בבראשית רבה על אתר (מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 152). וראו נאה (לעיל הערה 4), עמ' 101-102. רש"י אימץ פירוש זה. ראו מנחם כהן, מקראות גדולות הכתר: בראשית, כרך א, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ז, עמ' 42.
- 13 בעל ה"חוקוני" הלך בעקבות תרגום הקטעים: "דומה לו בצלם ודמות ורקמה". ראו מרדכי ליב קצנלנבוגן, תורת חיים: חמשה חומשי תורה (מוגהים על פי הנוסח והמסורה של כתר ארם צובה וכתבי-יד הקרובים לו), כרך א, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ו, עמ' 50.
- 14 וראו נאה (לעיל הערה 4), עמ' 106-107.
- 15 "das gleiche Wesen kann am best helfen" (לעיל הערה 3), עמ' 140. Dillmann.
- 16 "his equal, or rather [...] one who by relative difference and essential equality should be his fitting complement" (לעיל הערה 3), עמ' 140. Delitzsch.
- 17 John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary*. "corresponding to him" (2nd edition) [1910] Edinburch: T. & T. Clark, 1930, עמ' 67.
- 18 Hermann. "wie ihm gegenüber = ihm entsprechend, sein Gegenstück" Gunkel, *Genesis*, trans. Mark E. Biddle, Macon, GA: Mercer University Press, [1901] 1997, עמ' 11.
- 19 Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15* (WBC), Waco, TX: Word. "matching him" Books, 1987, עמ' 44.
- 20 Carol. "'opposite', or 'corresponding to', or 'parallel with', or 'on a par with'" Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York: Oxford University Press, 1988, עמ' 85.
- 21 Sarna. "corresponding to him" (לעיל הערה 6), עמ' 21.

שאינה נעלה או נחותה ממנו אלא שווה לו²²; קיל: "לידו, בשוה אתו"²³; ויינפלד: "עומד מולו ומשתווה לו"²⁴.

למרבה הצער איננו יכולים לבדוק את היקריותה האחרות של הצורה המדויקת "כנגד" בתנ"ך משום שאין כאלה.²⁵ אבל כל אחד משני מרכיביה נפוץ וקל להבנה: "נגד" היא מילת יחס הנושאת את המשמעות "מול", "לעומת", "לעיני", בעוד המילית "כְּ" מציינת, כמו בעברית החדשה, השוואה ודמיון. המסקנה האינטואיטיבית היא ש"כנגדו" משמעה "כמו מולו", כלומר, "שקולה לו" או "מקבילה לו". אכן, זוהי משמעותה הרגילה של "כנגד" בעברית תלמודית. לדוגמה, באמרה "ותלמוד תורה כנגד כולם"²⁶. באופן דומה, בתנ"ך, הצורה "כְּעַל" משמעה "כמו על" (תהלים קיט, יד; דברי הימים ב לב, יט).

אם כן, הבנתם של רוב הפרשנים החדשים היא הקולעת ביותר לאמת. מחיבור מסקנה זו עם המסקנה שבחלק הקודם עולה עניין נוסף: שימוש התורה במילה "כנגדו" כאן מטרתו להבהיר שמעמד האישה, למרות היותה עזרו – כלומר, מושיעתו – של האיש, אינו בסופו של דבר גבוה מזה של האיש אלא שווה לו.

העונג המרעיד שחש האיש כאשר הוא רואה אישה בכל עוצמתה כשהיא מולו במלוא מובן המילה מובע באמצעות התיבה "נגד" בסצנת גן תנ"כית אחרת. כך נר הדוד לרעהיה: "הַסְּפִי עֵינַיָּךְ מִנְּגְדִי, שֶׁהֵם הִרְהִיבֵנִי" (שיר השירים ו, ה).²⁷

22 Hamilton. "as in front of him' neither a superior nor an inferior, but an equal" (לעיל הערה 9), עמ' 175.

23 יהודה קיל, ספר בראשית, כרך א (דעת מקרא), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ז, עמ' 63.

24 ויינפלד (לעיל הערה 5), עמ' 168.

25 יוסטן מראה שבעל התרגום הסורי לתנ"ך קרא בשמואל א טז, ו "כנגד ה' משיחו" (ותרגם את הכתוב במובן "כמו אדוני משיחו") במקום שבו בנוסחים שלנו מופיע "אך נגד ה' משיחו" (Jan Joosten, "1 Samuel XVI 6, 7 in the Peshitta Version," *Vetus Testamentum* 41 (1991), pp. 226–233), עמ' 227–228). אלא שהגרסה המוכרת עדיפה מכל בחינה ונראה שהיא המקורית.

26 משנה, פאה א, א. וראו נאה (לעיל הערה 4), עמ' 109; Rosenzweig (לעיל הערה 6), עמ' 278–279; Dillmann (לעיל הערה 3), עמ' 140.

27 יפים בעיני דבריה של אשכנזי, ברוח לוינס, שהמילה "כנגדו" נושאת גם את המשמעות של אחרות ושל מובחנות ומציינת את "האחר כאחר" שפניו קוראות לצדק ולאחריות מעין אלה שדורש האל: "שְׁוִיטִי ה' לְנִגְדֵי תְמִיד" (תהלים טז, ח). Tamara Cohn Eskenazi, "Non-Gender Equality at Creation: The 'Other' Benefits of Partners," *TheTorah.com: A Historical and Contextual Approach*, 2015 (ללא מספרי עמודים). אבל בניגוד לאשכנזי אינני רואה את ההשפעה הזאת של האישה על האיש בסיפורנו כעניין שהוא מעבר להצלחתו מהבידוד אלא כעניין הכלול בה.

ג. צלע

מרכיב נוסף בסיפורנו, הממעיט כביכול ממעמדה של האישה, הוא בריאתה מן ה"צלע" של האיש (בראשית ב, כא-כב). מפליא הדבר שכמעט כל הפרשנים והתרגומים החדשים הבינו את המילה באופן לא ביקורתי במשמע "עצם הצלע", שהיא חלק קטן בגוף. באופן טבעי, הבנה זו גררה הסתכלות על האישה בסיפור כטפלה ועל האיש כעיקר. דוגמה טובה לכך הם דברי ר' יצחק אברבנאל על המילה כאן: "היה ראוי שתהיה נכבשת ונשמעת אליו בכל אשר יצווה עליה. ובעבור זה הוצרך להיותה חלק מגופו, כי החלק יתחבר לכל ויאבה אותו ויגין בעדו. ולכן לקח השם אחת מצלעותיו של אדם".²⁸

אמנם אין זה בלתי אפשרי לחלוטין שזו משמעותה האוטנטית של המילה "צלע" כאן. בכמה היקרויות בתנ"ך, בהקשר אדריכלי, נראה שהיא נושאת משמעות כגון "קרש" (מלכים א ו, טו, טז, לד [?]; ז, ג), הדומה בצורתו לעצם הצלע.²⁹

אבל מכובד הראיות עולה שמשמעה בסיפורנו הוא "צד". בהיקרויותיה האחרות בתנ"ך (ראו לוח 2) מתייחסת המילה בדרך כלל לצד – של הר (שמואל ב טז, יג), של המשכן (שמות כו, כ, כז, כח, כט, לה [2x]; לו, כה, לא, לב), של ארון העדות (שמות כה 12 [2x] = לו, ג [2x]), של מזבח העולה (שמות כז, ז = לח, ז) או של מזבח הקטורת (שמות ל, ד = לו, כז). אין היא מתייחסת בשום מקום בתנ"ך לעצם הצלע בגוף האדם.³⁰ בהתאם לכך סברו האמוראים ר' שמואל בר נחמן ור' שמעון בר לקיש³¹ שאדם הראשון היה דו-פרצופי ושה"צלע" שנלקחה הייתה אחד משני צדדים זהים בגופו.³² השוויון בדרגה המובע במילה "כנגדו" משתקף בשקילות פיזית המובעת במילה "צלע".

28 יהודה שביב, פירוש התורה לרבינו יצחק אברבנאל, כרך א, ירושלים: חורב, תשס"ז, עמ' 170.
 29 דוגמה לפירוש בלתי-אפשרי הוא זה של זביט, שלפיו המילה "צלע" בסיפורנו מתייחסת לפין ושתיאור האיחוי בסוף הניתוח – "וַיִּסְגֹּר בְּשָׂר תַּחְתָּנָה" – בא להסביר את קיומו של תפר חיץ הנקביים, הנראה בעיקר לאורך הפן האחורי של הפין (Ziony Zevit, *What Really Happened in the Garden of Eden?*, New Haven and London: Yale University Press, 2013, עמ' 137-150). מלבד העובדה שאין זה משמע המילה "צלע" בשום מקום אחר בתנ"ך או של מילה ממוצא זהה בשום שפה אחרת, פירוש זה לא ייתכן משום שנאמר בפסוק כא שהאל לקח "אֶחָת מִצְלָעָתָיו" של האדם, בלשון רבים, ולגבר יש פין אחד.

30 במילים בשפות אחרות שמוצאן זהה לזה של "צלע" אפשר למצוא את כל המשמעויות שהוזכרו: עצם הצלע, קרש, צד.

31 לדיון בקשרים בין מדרש זה לאפלטון ולספרים החיצוניים ראו Malka Simkovich, "The Making of Adam," *The Torah.com: A Historical and Contextual Approach*, 2013

32 בראשית רבה על בראשית א, כו (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 55); ויקרא רבה על ויקרא יב, ב (מהדורת מרגליות, עמ' 296). את הדעה האמוראית מקבלים הראשונים רש"י, ראב"ע ורלב"ג. ראו כהן (לעיל הערה 12), עמ' 44-45. המילטון תומך בפירוש "צלע" כ-"צד" אבל לא ברעיון של שני צדדים שווים במקור (Hamilton) [לעיל הערה 9], עמ' 177-178).

ד. והוא ימָשֵׁל בָּךְ:

בהמשך סיפור גן עדן, אחרי שהאישה, בעצת הנחש ובניגוד לצו האלוהי (בראשית ב, יז), אוכלת מפרי עץ הדעת טוב ורע ונותנת ממנו גם לאישה (בראשית ג, א-ו), האל גוזר את דינם (בראשית, יד-יט). גזר הדין על האישה מתואר כך: "אֶל הָאִשָּׁה אָמַר: הֲרַבָּה אֲרַבָּה עֲצָבוֹנָךְ וְהֲרַבְנָה. בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים וְאֶל אִישׁךָ תִּשְׁוָקְתְּךָ וְהוּא יִמְשָׁל בָּךְ" (בראשית, טז). קוראים רבים ראו בפסוק זה קביעה של המספר שבעקבות החטא, האישה צריכה להיות נשלטת בידי האיש. בקריאה זו, המצב שלפני החטא – גם אם היה שוויוני – שוב אינו רלוונטי בעיני המספר.³³

מי שדוגל בקריאה זו יצטרך, בשביל היושר האינטלקטואלי, לקבל שגם גזר הדין על האיש, הכולל את האמירה "בְּזַעַת אֶפְיֶךָ תֹאכַל לֶחֶם" (בראשית, יט), הוא קביעה של המספר שכך צריכים הדברים להיות, ולהודות בכך שהמספר היה מתנגד לכל פיתוח הממעיט בכמות המאמץ שחייב אדם להשקיע כדי לאכול. מיותר לציין שמעטים מקוראים אלה אכן קיבלו מסקנה זו.

למעשה, גזר הדין על האישה הוא מרכיב חתרני בסיפור גן עדן, והוא אולי המרכיב הנועז ביותר בסיפור לטובת שוויון בין המינים. המצב שבו גברים מושלים בנשותיהם היה מן הסתם כמעט אוניברסלי בזמנו של המספר (ראו למשל אסתר א, יז-כב), והוא היה מוצא חן בעיני גברים רבים כפי שהוא מוצא חן בעיני גברים רבים – ואולי גם נשים רבות – באותם מקומות בעולם שבהם שורר מצב זה כיום.³⁴ מי שמעוניין לשמר את הסטטוס קוו יכול תמיד לטעון שזהו הסדר הטבעי של העולם ושמסוכן לשנותו. על רקע זה, המספר מציג את כפיפותן של נשים לגברים כמציאות מצערת ולא רצויה שיש לשנותה אם תהיה הזדמנות לעשות זאת, ממש כפי שצורך האדם להזיע כדי לאכול לחם היה מזוהה בטבעיות בידי קוראיו כמציאות מצערת ולא רצויה שיש לשנותה אם תהיה אפשרות לעשות זאת.³⁵

33 ראו למשל Martin Luther, *Luther's Commentary on Genesis*, vol. 1, trans J. Theodore Mueller, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1958 [ca. 1540]: "אילו לא הלכה האישה שולל אחר הנחש, היא הייתה שווה לאדם בכל דבר" (עמ' 55). ומכלל הן אתה שומע לאו.

34 השורש מש"ל בתנ"ך מציין ככלל שלטון פוליטי, קנייני או קוסמי, ואינני רואה בסיס להצעתה של מייירס (Meyers) [לעיל הערה 20], עמ' 116-117), ברוח רש"י (ראו כהן [לעיל הערה 12], עמ' 52), שהמילה "ימשול" בסיפורנו מתייחסת רק להקשר הפריני.

35 וראו ג'ון לוק, *המסכת הראשונה על הממשל המדיני*, פרק ה, פסקה 47:

אין כאן שום חוק המחייב אישה לשעבוד [...] אם הנסיבות של מצבה או אם ההסכם בינה לבין בעלה פוטרים אותה מכך, כפי שאין חוק האומר שעליה ללדת בעצב ובכאב אם תימצא תרופה שתמנע זאת [...] איש גם לא יחשוב, לדעתי, שהמין החלש, שקולל

מהלך דומה אפשר למצוא בתיאור כינון המלוכה בספר שמואל (שמואל א ח; י, יז-כז). העם מבקש משמואל להמליך עליו מלך. שמואל והאל רואים את הדרישה בעין רעה, אולם האל מורה לשמואל להיענות לדרישה אבל לפרט לעם קודם לכן את "משפט המלך" (שמואל א ט). מהות משפט המלך היא תיאור מציאות שבה המלך לוקח את בניו, את בנותיו, את שדותיו וכן הלאה של העם לטובת עצמו (שמואל א יא-יח). אבל אם חלק זה של הסיפור הוא ביקורת על נצלנותם של מלכים ותו לו, מדוע מכונה הדפוס המלכותי החמדני "משפט", ומדוע, לקראת סוף הסיפור, כותב שמואל את משפט המלך בספר ומניח אותו לפני ה' (שמואל א י, כה)? נראה שאכן היה מסמך כתוב בישראל בשם "משפט המלך" שהיה מונח לפני ה' (כלומר, במקדש), שפירט את לקיחת הבנים, הבנות, השדות, וכן הלאה כזכויות של המלך. המספר חתר תחת הסטטוס קוו הזה בכך שהציגו כמצב אומלל שנוצר בגלל להט הרפתקני של העם למלך ותגובה של שאט נפש מצד האל.

ה. סיכום

קריאה אחראית של סיפור גן עדן חושפת שהאישה מוצגת בו כבעלת עוצמה רבה מזו של האיש, כשווה לו בדרגה (אף שעוצמתה רבה משלו), כבנויה מחצי גופו וכמי שבמציאות רצויה לא תהיה כפופה לו. תיאור זה מתומצת בסיום חלק הבריאה של הסיפור: "עַל פֶּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אִבּוֹ וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבֶשֶׁר אֶחָד" (ב, כד). יש לשים לב לכך שפסוק זה טוען שקשר מונוגמי לאורך כל החיים הוא המימוש הטבעי של האָרוֹס האנושי ושהפסוק מתאר קשר זה באמצעות המונח השקול "דבק ב-" ולא באמצעות מונח הגמוני כגון "ולקח לו את". נוסף על כך יש לתת את הדעת לתיאור הניטרלי לחלוטין של התוצאה הסופית: "והיו לבשר אחד", ולא, למשל, "וְשָׁלְמָה [כלומר: והשלימה] את בשרו".³⁶

באמצעות המילים הללו ונגזר עליו שעבוד, מנוע מלנסות לחמוק מן הגזרה הזאת [...]. בטקסט הזה אלוהים אינו נותן, למיטב הבנתי, כל סמכות לאדם על פני חוה, או לגברים על נשותיהם, אלא רק מנבא מה יהיה גורלה של האישה, איך באמצעות השגחתו הוא יסדיר זאת כך שהיא תהיה משועבדת לבעלה, כמו שאכן נהוג ומקובל בקרב אומות ולפי חוקי האנושות. ואני מודה שיש לכך יסוד בטבע.

ג'ון לוק, *המסכת הראשונה על המשל המדיני* (עריכה מדעית, מבוא והערות: עמוס הופמן), תרגום: שונמית ליפשיץ, תל אביב: רסלינג, 2008 [1690], עמ' 110.

36 הכוכבית המופיעה בתחילת שני הקטעים האחרונים המוקפים מירכאות נועדה לציין שאלו אינם ציטוטים אלא נכתבו בידי מחבר המאמר לשם ההשוואה.

אשכנזי מעלה את האפשרות שסיפור גן עדן מתייחס לשני המינים באופן סימטרי ממש,³⁷ כפי שעושה סיפור הבריאה הראשון. אינני יכול לקבל הצעה זו, משום שלאורך כל הסיפור ברור ששתי הדמויות בו הן "האדם", הנקרא במקרים יוצאי דופן "איש" (בראשית ב, כג; ג, ו, טז. ראו גם בראשית ב, כד), ו"האשה". "האשה" היא בוודאי הנקבה, ולכן "האדם" חייב להיות הזכר. עניין זה מתבטא בבהירות בתחילת ההמשך לסיפור גן עדן: "וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתְּהַר וַתֵּלֶד [...] " (שם ד, א). אם כן, ולמרות כל מה שנאמר לעיל, אין בסיפור גן עדן סימטריות. מין אחד – הזכר – נברא ראשון; המין השני – הנקבה – נברא אחריו וכתגובה לבעייתיות שבמצבו.

היות והתמה שהחלק בסיפור המתאר את בריאת האישה עוסק בה, דהיינו, בעיית הבדידות, שהיא עניין אנושי בסיסי, היא מעצם טבעה בעיה הניצבת בפני הפרט, על הסיפור להציגה מנקודת מבטה של דמות יחידה. דמות זו חייבת להיות או הזכר או הנקבה, ואין הפתעה בכך שהסיפור בוחר בזכר, משום שנקודת המבט הזכרית מקבלת באופן כללי יחס מועדף בתנ"ך. אולם תפיסת העולם בנוגע למינים הזוכה לביטוי פה, שוויונית. תפיסה זו הייתה בוודאי רדיקלית במזרח הקדום, וגם אחרי אלפי שנים אי-אפשר ליישב את הסיפור עם תפיסה פטריארכלית בלי לעוות אותו.

משני סיפורי הבריאה בתורה, סיפור גן עדן הוא זה המוכן ללכלך ידיו ולהתעסק בדינמיקה המסובכת שבקשרים הבין-מיניים של בני האדם. יתכן שעלינו להעניק את זכות הבכורה דווקא לסיפור גן עדן כאשר אנו באים לחנך את בנותינו ואת בנינו, או, כפי שחינוך זה נקרא בתנ"ך, "מוסר אָבִיךָ" ו"תּוֹרַת אִמְךָ" (משלי א, ח).

לוח 1. "עֶזְרָ" בתנ"ך

| מקור הצורך בעֶזְרָ | הנעזר | זהות או מקור העֶזְרָ | | |
|--------------------|-----------|---------------------------|--|------------------|
| חרב פרעה | משה | אלוהים | וְשֵׁם הָאֶחָד אֱלִיעֶזֶר כִּי אֱלֹהֵי אָבִי בְּעֶזְרִי וַיִּצְלַנִּי מִחֶרֶב פְּרָעָה. | 1. שמות יח, ד |
| צרים (אויבים) | יהודה | אלוהים | וְזֹאת לִיהוּדָה וַיֹּאמֶר שְׁמַע ה' קוֹל יְהוּדָה וְאַל עֲמוּ תִבְיָאֲנֻ יָדָיו רַב לוֹ עֶזֶר מִצָּרָיו תִּהְיֶה. | 2. דברים לג, ז |
| אויב | ישראל | אלוהים | אִין כָּאל יִשְׂרָאֵל רִכֵּב שָׁמַיִם בְּעֶזְרָה וּבְגִאֲוֹתָו שְׁחֻקִים. | 3. דברים לג, כו |
| אויבים | ישראל | אלוהים | אֲשֶׁרֶיךָ יִשְׂרָאֵל מִי כְמוֹךָ עִם נוֹשֵׁעַ בַּה' מִגֵּן עֶזְרָה וְאֲשֶׁר חָרַב גִּאֲוֹתֶיךָ וַיִּכְחָשׁוּ אֵיבֶיךָ לָךְ וְאַתָּה עַל בְּמוֹתֵימוֹ תִּדְרָךְ. | 4. דברים לג, כט |
| אשור? | ישראל | מצרים | כֹּל הַבְּאִישׁ [קרי: הַבִּישׁ] עַל עַם לֹא יוֹעִילוּ לָמוֹ לֹא לְעֶזֶר וְלֹא לְהוֹעִיל כִּי לְבִשֵׁת וְגַם לְחַרְפָּה. | 5. ישעיה ל, ה |
| כשדים | מלך יהודה | צבא מלך יהודה? | וְכֹל אֲשֶׁר סָבִיבְתֵינוּ עֶזְרָה [קרי: עֶזְרוּ]. יִתְכֵן שִׁישׁ לְקִרְוֹא: עֶזְרִי וְכֹל אֲגַפִּיֹ אֶזְרָה לְכָל רוּחַ וְחָרַב אֲרִיק אַחֲרֵיהֶם. | 6. יחזקאל יב, יד |
| אלוהים (כחיית טרף) | ישראל | אלוהים/ מלך ישראל ושופטיו | שְׁחַתֶּךָ יִשְׂרָאֵל כִּי בִי [ייתכן שיש לקרוא: מי] בְּעֶזְרָה. | 7. הושע יג, ט |
| צרה | אדם יחיד | אלוהים | יִשְׁלַח עֶזְרָה מִקִּדְשׁ וּמִצִּיּוֹן יִסְעֶדְךָ. | 8. תהלים כ, ג |
| מוות, רעב | יראי ה' | אלוהים | נִפְשָׁנוּ חִפְתָּה לָהּ עֶזְרָנוּ וּמִגִּגְנוֹ הוּא. | 9. תהלים לג, כ |





| מקור הנעזר | מקור הצורך בעזר | זהות או מקור העזר | זהות או מקור העזר |
|-------------|-----------------|-------------------|--|
| אויבים | אדם יחיד | אלוהים | 10. תהלים ע, ו ואני עני ואביון אלהים חושה לי עזרי ומפלטי אתה ה' אל תאחר. |
| אויבים | דוד | אלוהים | 11. תהלים פט, כ אז דברת בחזון לחסידך ותאמר שויתי עזר [סביר שיש לקרוא: נזר] על גבור הרימותי בחור מעם. |
| גויים? | ישראל | אלוהים | 12. תהלים קטו, ט ישראל בטח בה' עזרם ומגנם הוא. |
| גויים? | בית אהרן | אלוהים | 13. תהלים קטו, י בית אהרן בטחו בה' עזרם ומגנם הוא. |
| גויים? | יראי ה' | אלוהים | 14. תהלים קטו, יא יראי ה' בטחו בה' עזרם ומגנם הוא. |
| סכנות שונות | אדם יחיד | אלוהים | 15. תהלים קכא, א שיר למעלות אשא עיני אל ההרים מאין יבא עזרי. |
| סכנות שונות | אדם יחיד | אלוהים | 16. תהלים קכא, ב עזרי מעם ה' עשה שמים וארץ. |
| אויבים | ישראל | אלוהים | 17. תהלים קכד, ח עזרנו בשם ה' עשה שמים וארץ. |
| צרות שונות | אדם יחיד | אלוהים | 18. תהלים קמו, ה אשרי שאל יעקב בעזרו שברו על ה' אלהיו. |
| מלך עוין | צדיקים מישראל | ? | 19. דניאל יא, לד ובהפשלם יעזרו עזר מעט ונלוו עליהם רבים בחלקקות. |

לוח 2. "צלע" בתנ"ך

| משמעות | נראית | | |
|--------|--|-----|-------------|
| צד | ויצקת לו ארבע טבעות זהב ונתתה על ארבע פעמתי | 1. | שמות כה, יב |
| צד | ושתי טבעות על צלעו האחת ושתי טבעות על צלעו השנית. | 2. | |
| צד | והבאת את הבדים בטבעות על צלעות הארן לשאת את הארן בהם. | 3. | שמות כה, יד |
| צד | ולצלע המשכן השנית לפאת צפון עשרים קרש. | 4. | שמות כו, כ |
| צד | ועשית בריחם עצי שטים חמשה לקרשי צלע המשכן האחד. | 5. | שמות כו, כו |
| צד | וחמשה בריחם לקרשי צלע המשכן השנית | 6. | שמות כו, כז |
| צד | וחמשה בריחם לקרשי צלע המשכן לירכתים ימה. | 7. | |
| צד | ושמת את השלחן מחויץ לפרכת ואת המנרה נכח | 8. | שמות כו, לה |
| צד | השלחן על צלע המשכן תימנה והשלחן תתן על צלע צפון. | 9. | |
| צד | והובא את בדיו בטבעות והיו הבדים על שתי צלעות המזבח בשאת אתו. | 10. | שמות כז, ז |
| צד | ושתי טבעות זהב תעשה לו מתחת לזרו על שתי צלעתי תעשה על שני צדיו והיה לבתים לבדים לשאת אתו בהמה. | 11. | שמות ל, ד |
| צד | ולצלע המשכן השנית לפאת צפון עשה עשרים קרשים. | 12. | שמות לו, כה |
| צד | ויעש בריחי עצי שטים חמשה לקרשי צלע המשכן האחת. | 13. | שמות לו, לא |
| צד | וחמשה בריחם לקרשי צלע המשכן השנית וחמשה בריחם לקרשי המשכן לירכתים ימה. | 14. | שמות לו, לב |
| צד | ויצק לו ארבע טבעות זהב על ארבע פעמתי ושתי טבעות על צלעו האחת ושתי טבעות על צלעו השנית. | 15. | שמות לז, ג |
| צד | | 16. | |





| משמעות נראית | | | |
|--------------|-----|----------------|--|
| צד | 17. | שמות לו, ה | וַיָּבֵא אֶת הַבָּדִים בְּטַבְעַת עַל צִלְעַת הָאָרֶץ לְשֵׂאת אֶת הָאָרֶץ. |
| צד | 18. | שמות לו, כו | וַיִּשְׂתֵּי טַבְעַת זָהָב עָשָׂה לוֹ מִתַּחַת לְזָרוֹ עַל שְׁתֵּי צִלְעֹתָיו עַל שְׁנֵי צַדָּיו לְבָתִּים לַבָּדִים לְשֵׂאת אֹתוֹ בָּהֶם. |
| צד | 19. | שמות לח, ז | וַיָּבֵא אֶת הַבָּדִים בְּטַבְעַת עַל צִלְעַת הַמְּזוֹבַח לְשֵׂאת אֹתוֹ בָּהֶם נֹכַח לַחֹת עָשָׂה אֹתוֹ. |
| צד | 20. | שמואל ב טז, יג | וַיִּלְךְ דָּוִד וְאֲנָשָׁיו בְּדֶרֶךְ וְשִׁמְעִי הַלֵּךְ בְּצִלְעַת הַהָר לְעִמָּתוֹ הַלֹּךְ וַיִּקְלָל וַיִּסְקַל בְּאֲבָנִים לְעִמָּתוֹ וְעַפְרָו בְּעֶפְרָו. |
| חדר צדדי? | 21. | מלכים א ו, ה | וַיִּבְנוּ עַל קִיר הַבַּיִת יְצוּעַ [קרי: יְצִיעַ] סָבִיב אֶת קִירוֹת הַבַּיִת סָבִיב לְהִיכָל וּלְדַבֵּיר וַיַּעַשׂ צִלְעוֹת סָבִיב. |
| חדר צדדי? | 22. | מלכים א ו, ח | פָּתַח הַצִּלְעַת הַתֵּיכְנָה אֶל כְּתֵף הַבַּיִת הַיְמָנִית וּבְלוּלִים יַעֲלוּ עַל הַתֵּיכְנָה וּמִן הַתֵּיכְנָה אֶל הַשְּׁלֵשִׁים. |
| קרש? | 23. | מלכים א ו, טו | וַיִּבְנוּ אֶת קִירוֹת הַבַּיִת מִבֵּיתָהּ בְּצִלְעוֹת אַרְזִים מִקְרָקַע הַבַּיִת עַד קִירוֹת הַסָּפֵן צָפָה עַץ מִבְּיַת וַיִּצַּף אֶת קְרָקַע הַבַּיִת בְּצִלְעוֹת בְּרוֹשִׁים. |
| קרש? | 24. | | |
| קרש? | 25. | מלכים א ו, טז | וַיִּבְנוּ אֶת עֲשָׂרִים אַמָּה מִיִּרְפוּתֵי [קרי: מִיִּרְפָּתֵי] הַבַּיִת בְּצִלְעוֹת אַרְזִים מִן הַקְּרָקַע עַד הַקִּירוֹת וַיִּבְנוּ לוֹ מִבַּיִת לְדַבֵּיר לְקֹדֶשׁ הַקְּדוֹשִׁים. |
| צד | 26. | מלכים א ו, לד | וַיִּשְׂתֵּי דְלָתוֹת עֲצֵי בְרוֹשִׁים שְׁנֵי צִלְעִים הַדְּלָת הָאֶחָת גְּלִילִים וְשְׁנֵי קָלְעִים הַדְּלָת הַשְּׁנִיית גְּלִילִים. |
| קרש? | 27. | מלכים א ז, ג | וּסְפֵן בְּאֲרוֹ מִמַּעַל עַל הַצִּלְעוֹת אֲשֶׁר עַל הָעַמּוּדִים אַרְבָּעִים וַחֲמוֹשָׁה חֲמוֹשָׁה עֶשֶׂר הַטּוֹר. |
| חדר צדדי? | 28. | יחזקאל מא, ה | וַיִּמַּד קִיר הַבַּיִת שֵׁשׁ אַמּוֹת וְרֹחַב הַצִּלְעַת אַרְבַּע אַמּוֹת סָבִיב סָבִיב לְבַיִת סָבִיב. |





| משמעות נראית | | |
|-----------------|--|----------------|
| חדר צדדי? | ו והצלעות | 29. יחזקאל מא, |
| חדר צדדי? | צלע | 30. |
| חדר צדדי? | אל צלע שלוש ושלשים פעמים ובאות בקיר אשר לבית | 31. |
| חדר צדדי? | לצלעות סביב סביב להיות אחוזים ולא יהיו אחוזים בקיר הבית. | 32. |
| חדר צדדי? | ז ורחבה ונסכה למעלה למעלה לצלעות כי מוסב הבית למעלה למעלה סביב סביב לבית על פן רחב לבית למעלה וכן התחוננה יעלה על העליונה לתיכונה. | 33. יחזקאל מא, |
| חדר צדדי? | ח וראיתי לבית גבה סביב סביב מיסדות [קרי: מוסדות] הצלעות מלו הקנה שש אמות אצילה. | 34. יחזקאל מא, |
| חדר צדדי? | ט רחב הקיר אשר לצלע אל החוץ חמש אמות ואשר מנח בית צלעות אשר לבית. | 35. יחזקאל מא, |
| חדר צדדי? | יא ופתח הצלע למנח פתח אחד דרך הצפון ופתח אחד לדרום ורחב מקום המנח חמש אמות סביב סביב. | 36. יחזקאל מא, |
| חדר צדדי? | כ וצלונים אטמות ותמרים מפו ומפוז אל כתפות האולם וצלעות הבית והעבים. | 37. יחזקאל מא, |
| חדר צדדי? | | 38. יחזקאל מא, |

זקן חמדה ומשנת הוריות

בין סרבנות מצפון למרי אזרחי

יצחק בן דוד

אחת השאלות המרכזיות שבהן עוסקת תורת המשפט המודרנית היא שאלת הגדרת המושג "חוק". ציר דיון מרכזי העוסק בשאלה זו מבקש להגדיר את היחס בין המרכיב המוסדי של החוק לבין המרכיב התוכני והסובסטיבי שלו. ככלל, הפוזיטיביזם נוטה לתאר את המשפט ואת החוק כמערכת נורמות שנוצרו בידי מערך חברתי-מוסדי מסוים, וככזה, החוק הוא עובדה חברתית הנוצרת בידי מערך מוסדי מוגדר המכונן אותה ככזאת.¹ אנשי משפט הטבע, לעומת זאת, או כאלו המחזיקים בגישות נון-פוזיטיביסטיות של המשפט, סבורים שהממד המוסדי אינו מצליח ללכוד ולבאר באופן מלא את התופעה החברתית והמושגית הנקראת "משפט" או "חוק". המחזיקים בעמדה זו נדרשים לספק מערכת הגדרות תוכניות² או צורניות³

-
- 1 ראו בעיקר H. L. A. Hart, *The Concept Of Law*, Oxford: Clarendon Press, 1961. עמ' 186-185. ראו גם Jules L. Coleman & Brian Leiter, "Legal Positivism," in: Dennis Patterson (ed.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Chichester: Blackwell Publishing, 2010, pp. 228-248
 - 2 ראו בעיקר John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2011
 - 3 ראו בעיקר Lon L. Fuller, "Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart," *Harvard Law Review* 71 (4) (Feb. 1958), pp. 630-672

המכוננות את מושג החוק ומתקיימות לצד הממד המוסדי של החוק ובנוסף עליו.⁴ במאמר זה אבחן היבט מסוים של שאלה כללית זו בנוגע למערכת המשפטית של ההלכה התלמודית. אעשה זאת באמצעות בחינת וניתוח היחס בין שני מוסדות משפטיים מרכזיים בהלכה, העוסקים שניהם בתפיסת הסמכות המוסדית של ההלכה, בעומק חובת הציות שהיא מטילה על ציבור נאמניה וביחס בין חובה זו לבין חובתו של האדם (או למצער: החכם) להיות נאמן לאמת ההלכתית והמשפטית שבה הוא מאמין ודוגל על פי מיטב ידיעותיו, שיקול דעתו ומצפונו.

מן העבר האחד נמצאת פרשת הזקן הממרה. פרשה זו מטילה לכאורה חובת ציות חמורה ומקיפה על היחיד להישמע להוראות המוסד המשפטי העליון של ההלכה גם כאשר הוא חלוק מבחינה עניינית על תוכן הכרעותיו.

מן העבר השני נמצאת משנת הוריות, המבקשת להחיל אחריות משפטית ומוסרית על חכם המציית להוראה שלפי שיפוטו האישי היא הוראה שגויה.

חוקרים ופרשנים שונים ניסו ליישב באופנים שונים את המתח בין שתי פרשות אלו. לאחר שאסקור את הגישות השונות שהוצעו ליישוב היחס בין שני מוסדות משפטיים אלו אציג פרשנות חדשה המבוססת על השיח התורת משפטי המודרני בנוגע לשאלת חובת הציות. פרשנות זו מבוססת על ההבחנה המקובלת בין סרבנות מצפון למרי אזרחי.

מבנה המאמר הוא כדלהלן:

בסעיף הראשון אציג את הפרשה המקראית העוסקת בדינו של זקן ממרה ואעמוד על תפיסת הסמכות המשתקפת בה. כבר בסעיף זה אתמקד הן בפרשה המקראית במקורה הן בכמה דגשים פרשניים המאפיינים את הפרשנות החזו"לית שניתנה לפרשה.⁵

בסעיף השני אציג את עיקרי משנת הוריות ואעמוד על תפיסת הסמכות החלופית המשתקפת ממנה. גם כאן אעמוד על התשתית המקראית של משנת הוריות, ומתוך כך אצביע על המגמות הפרשניות היצירתיות המאפיינות את הפרשנות החזו"לית.

4 על המיזוי היחסי של דיון תורת משפטי זה בעשורים האחרונים ראו Jeremy Waldron, "Normative (or Ethical) Positivism," in: Jules L. Coleman (ed.), *Hart's Postscript: Essays on the Postscript to the Concept of Law*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2001, pp. 410-434; Brian Leiter, "End of Empire: Dworkin and Jurisprudence in the 21st Century," *The Rutgers Law Journal* 36 (2004), pp. 165-181

5 ספרות חזו"ל דנה באופן מפורט ויסודי למדי בפרשת זקן ממרה. ראו בעיקר מדרש תנאים על דברים יז, ח-יג; ספרי דברים, קנב-קנה; משנה, סנהדרין יא, א-ד; ירושלמי, סנהדרין יא, ג-ד; בבלי, סנהדרין פו ע"ב-פט ע"א. הפניה סתמית למשנה, לתוספתא, לבבלי ולירושלמי במסגרת מאמר זה מכוונת למסכת סנהדרין.

בסעיף השלישי אסקור כמה פתרונות מרכזיים שהוצעו במחקר כדי ליישב את המתח בין שתי הסוגיות. במסגרת סקירה זו אעמוד גם על הקשיים ועל החסרונות הפרשניים והמהותיים המאפיינים כל אחד מפתרונות אלו.

הנחת העבודה הבסיסית שתלווה את הסקירה ואת הדיון בסעיפים הקודמים היא שהיחס בין פרשת זקן ממרה לבין משנת הוריות הוא יחס של מתח וניגוד. על רקע זה אצביע בסעיף הרביעי דווקא על המכנה המשותף המאפיין את הפרשנות החזו"לית לכל אחת מן הסוגיות הללו.

על בסיס הדיון בסעיף הקודם בנוגע למכנה המשותף בין שתי הסוגיות אציג בסעיף החמישי את הצעתי ליישוב המתח בין שתי הסוגיות. הצעה זו תהיה מבוססת על ההבחנה המושגית והנורמטיבית הרווחת בשיח התורת משפטי המודרני בין מרי אזרחי מן העבר האחד לבין סרבנות מצפון מן העבר השני.

לבסוף אצביע על המשמעויות הרחבות יותר של הפרשנות המוצעת בנוגע לרעיון זכויות האדם בכללותו וליחס בינו לבין רעיון הסמכות הפוליטית הריכוזית.

א. זקן ממרה

דינו של זקן ממרה מבוסס על הפרשה המופיעה בדברים יז, ח-יג. כפי שאראה, ישנו פער גדול בין הסיטואציה המקראית המקורית המתוארת בפרשה לבין האופן שבו היא עוצבה ונבנתה מחדש באמצעות הפרשנות שהעניקו לה חכמים. זה לשון הפרשה במקורה:

(ח) פִּי יִפְלֹא מִמֶּךָ דָּבָר לְמִשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לְנֶגַע דְּבָרֵי רִיבֹת בְּשַׁעֲרֶיךָ, וְקָמַתְּ וְעֵלִיתְּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ.

(ט) וּבָאתְּ אֶל הַכְּהֹנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַיָּמִים הֵהָם וְדַרְשֶׁתְּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט.

(י) וְעֵשִׂיתְּ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה' וְשִׁמַּרְתְּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יֹרֶוךָ.

(יא) עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יֹרֶוךָ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַעֲשֶׂה, לֹא תִסּוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמָאל.

(יב) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְדוֹן לְבַלְתִּי שָׁמַע אֶל הַכֹּהֵן הָעֹמֵד לְשָׁרֵת שָׁם אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ אוֹ אֶל הַשֹּׁפֵט, וּמַתְּ הָאִישׁ הַהוּא וּבְעַרְתְּ הָרַע מִיִּשְׂרָאֵל.

(יג) וְכָל הָעָם יִשְׁמְעוּ וְיִרְאוּ וְלֹא יִזְדוּן עוֹד.

הפרשה המקראית מתייחסת לסיטואציה אשר בה אדם פרטי⁶ או ערכאה שיפוטית נמוכה⁷ נתקלים בספק בנוגע לאופן היישום של דין מדיני התורה באחד התחומים המשפטיים השונים שבהם עוסקת התורה. הפרשה מדריכה אותו אדם או אותם חברי הרכב משפטי נמוך להגיע אל המקום אשר יבחר ה' כדי לקבל הדרכה מן הכהנים הלויים או מן השופט כיצד לנהוג בשאלה שבנוגע אליה נפל הספק. לאחר קבלת ההנחה המשפטית מהכהן או מהשופט מחייבת הפרשה את האדם או את הגורם המשפטי לפעול על פי ההנחה שקיבלו ולא לסור ממנה. היא מוסיפה וקובעת שמי שיסור מההנחה מתוך זדון דינו מיתה.

הפרשה מתארת שלושה צמדי מושגים המגדירים את התחומים שבנוגע אליהם התעוררה השאלה המשפטית: "בין דם לדם, בין דין לדין ובין נגע לנגע". רוב הפרשנים⁸ והחוקרים⁹ פירשו ביטויים אלו כמכוונים לסכסוכים שונים המתעוררים במפגש בין אדם

6 הפרשה מתארת את האדם שאצלו התעורר הספק בגוף שני יחיד וללא כל תואר נלווה: "פִּי יִפְלֵא". כך גם נראה מסיומה: "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְּזֶדוֹן לְבַלְתִּי שְׂמֵעַ אֶל הַכֹּהֵן". המילה "איש" מתייחסת בפשטות לאדם מן השורה ולא לגורם בעל תפקיד בתוך המערכת המשפטית המוסדית. הביטוי "דְּבַר רִיבֹת בְּשִׁעְרֶיךָ", המופיע קודם לכן באותה פרשה, אכן מלמד שזהו סכסוך בין אנשים ולא ספק הנוגד אצל יחיד בסוגיות הנוגעות אך ורק לעצמו. בכל אופן, נראה שאף אם זוהי שאלה משפטית הנוגעת ליותר מאדם אחד, הפנייה לכהנים נעשית בידי אחד האנשים המעורבים בנושא, שהוא עצמו אינו בעל אפיון או תפקיד מוסדי כלשהו. באופן דומה פירש גם פראדה את פשט המקרא במסגרת פירושו לספרי דברים (Steven D. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, Albany: State University of New York Press, 1991, עמ' 83-87). מייס גורס כי מהטקסט המקראי אי אפשר להסיק אם השופט של הערכאה הנמוכה הוא המגיע לבית הדין הגבוה או שמא הצדדים להתדיינות הם המגיעים לקבל פסק דין מן ההרכב הבכיר היושב במקום המקודש (Andrew D. H. Mayes, *Deuteronomy: Based on the Revised Standard Version*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981, עמ' 267).

7 גלסון מפרש שבת הדין המרכזי משמש מקור משפטי ודתי בעבור השופטים המקומיים (Richard D. Nelson, *Deuteronomy: A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2002, עמ' 221-222). כך פירשו גם Gerhard von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, trans. Dorothea Barton, London: SCM Pr., 1966, עמ' 117-118; Duane L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, Nashville: Thomas Nelson Publisher, 2001, עמ' 373-375).

8 מקרב פרשני ימי הביניים ראו רשב"ם, אבן עזרא ובעיקר רמב"ן. כך פירש גם שד"ל (פירוש שד"ל על חמישה חומשי תורה, תל אביב: דביר, תשל"ב, עמ' 533).

9 ראו Samuel R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1965, עמ' 207. ראו גם ההפניות אצל יצחק ברנד, "יורו משפטיך ליעקב": הכהן, החכם והרב כשופטים וכמורי הוראה", בתוך: ידידיה צ' שטרן ושוקי

לרעהו, כלומר, דינים הקשורים לתחום החוק האזרחי-כלכלי ולא לתחום הדתי-פולחני. שלישיית המושגים מתייחסת לסיטואציה של רציחה ("בין דם לדם"), דיני ממונות ("בין דין לדין"), ודיני חבלות גוף ("בין נגע לנגע"). פירוש זה עומד כנגד פירוש חלופי המופיע בעיקר במדרשי ההלכה ובתרגומים,¹⁰ אשר לפיו מושגים אלו עוסקים גם בדיני טומאה וטהרה הנובעים ממראות דמים או מנגעים.¹¹

השיקול המכריע לקבלת הפירוש הראשון הוא הופעת הביטוי "דְּבַרְי רִיבַת בְּשִׁעְרֵיךָ" בהמשך, שנראה חלק מתיאור התחומים שבנוגע אליהם התעוררה השאלה המשפטית.¹² תיאור זה מסכם ומכליל את הסיטואציות הספציפיות יותר שהופיעו לפניו. הוא מתייחס לסכסוכים אזרחיים שונים אבל אינו כולל שאלות הקשורות לתחום החוק הדתי דוגמת דיני טומאה וטהרה.¹³ הזהות האזרחית-משפטית של הנושאים המוזכרים בפרשה מחזקת את האפשרות שלפיה הגורם הפונה לבית הדין הוא ערכאה שיפוטית נמוכה ולא אדם פרטי.¹⁴ ככל אופן, גם אם הגורם הפונה לבית הדין הוא ההרכב המשפטי הנמוך, עולה מהפרשה שחובת הציות המופיעה בה נסבה בראש ובראשונה על בעלי הדין שבנוגע לסכסוך ביניהם ניתנה הוראת בית הדין הגבוה. ההנחיה המקראית עוסקת ב"אִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְּדוֹן לְבַלְתִּי שְׁמַעַ אֶל הַפֶּהוֹן". בפשטות נראה שאיש זה הוא אחד מבעלי הדין, הנדרש לציית להכרעת הדין ולא לסטות ממנה.

-
- פרידמן (עורכים), **רבנות: האתגר, ירושלים ותל אביב: המכון הישראלי לדמוקרטיה ועם עובד, תשע"א**, כרך ב, עמ' 537-598, בייחוד עמ' 540, הערה 6.
- 10 ראו ספרי דברים, קנב (מובא גם בבבלי פז ע"א). כך הוא גם בתרגום אונקלוס (עמ' 216), בתרגום יונתן בן עוזיאל (עמ' 279), בתרגום ארץ-ישראלי (עמ' 153) ובתרגום שומרוני (עמ' 353).
- 11 לניתוח מפורט יותר של העמדה החזו"לית בנוגע לפירושו של פסוק זה ראו אהרון שמש, "הלכה ונבואה: נביא שקר וזקן ממרה", בתוך: אבי שגיא וצבי זוהר (עורכים), **מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, ירושלים: מכון שלום הרטמן והוצאת הקיבוץ המאוחד, תשס"ב**, כרך ב, עמ' 923-941, בייחוד עמ' 926.
- 12 פירוש זה משתקף בתרגום שומרוני (עמ' 353) וכן בספרי זוטא, דברים (עמ' 252). כך פירשו גם אבן עזרא ורמב"ן וכך מקובל גם על רוב החוקרים. ראו Jeffrey H. Tigay, *The JPS Torah Commentary: Deuteronomy*, Philadelphia & Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1996, עמ' 164.
- 13 כפי שנראה לקמן, חז"ל פירשו ביטויים אלו באופן אחר לחלוטין, דבר שפתח את הפתח לכלול במסגרת התחומים הנוכרים בפרשה עניינים הלכתיים שאינם קשורים לתחום האזרחי-ממוני דווקא.
- 14 כאמור, וכפי שכתב מאייס (Mayes [לעיל הערה 6], עמ' 267), הפרשה עדיין איננה חד-משמעית בנוגע לשאלה אם חברי ההרכב הם המגיעים לבית הדין הגבוה או שמא אחד מבעלי הדין עושה זאת אחרי שההרכב הנמוך לא הצליח לספק הכרעה משפטית בסכסוך המדובר.

מושא הפנייה המופיע בפרשה כפי שהיא לפנינו, כפול: הכוהנים הלוויים מחד והשופט מאידך.¹⁵ כפילות זו מופיעה הן בתחילת הפרשה, בתיאור הגעת האדם אל "המקום אשר יבחר ה'", הן בהמשכה, בתיאור העונש שיוטל על מי שלא יסור להוראה. הכפילות יוצרת צרימה מסוימת במבנה התחבירי של המשפט, והחוקרים התמודדו עמה באופנים שונים.¹⁶

מרב פסוקי הפרשה עולה הרושם שהאדם אמור לפנות לקבוצת כוהנים המספקים באופן קולקטיבי את ההוראה בנוגע לספק שהתעורר. במובן זה אפשר לומר שזו פנייה לגוף מוסדי האמור לספק את ההכרעה. אולם מפסוק 12 משתמע שההוראה ניתנה מדמות יחידה ולא מקבוצה או מגוף מאורגן. אם נבקש לשמר את המבנה הרציף של הפרשה כולה יהא עלינו לומר שההוראה אכן מתקבלת בידי אדם אחד ושהפסוקים הקודמים מתפרשים גם הם בהתאם לכך (עליך לשמוע למה שיאמר לך הכוהן השייך לקבוצת הכוהנים שאליה אתה אמור לפנות). החובה היא לציית לקבוצת הכוהנים המשרתים במקום אשר יבחר ה', אבל בפועל, הפנייה היא לאחד מהם, והוא המעניק את ההוראה.¹⁷

אפשר אפוא לסכם ולומר שהפרשה המקראית מסדירה הליך ליישוב ספקות וחילוקי דעות בנוגע לאופן יישום דיני התורה ולאופן ההכרעה במחלוקות שונות המתעוררות בחברה. במרכזו של הליך זה נמצאים הכוהנים המשרתים במקום אשר יבחר ה', ואילו דמותו של השופט, כפי שראינו, היא מרכיב שולי וצדדי יותר בהרכבו של הגוף שאליו יש לפנות כדי ליישב את הסכסוך.

ייצוגה ופרשנותה של פרשה זו במסגרת ספרות חז"ל מעניקים לסיטואציה כולה דגש מוסדי ומערכתי בולט ומקיף הרבה יותר מזה המופיע בפסוקים עצמם. העיסוק בפרשת

15 כפילות דומה מופיעה גם בדברים יט 17. ראו Driver (לעיל הערה 9), עמ' 206.
 16 אפשרות אחת, שהועלתה בידי מאייס, היא שאזכור השופט הוא הוספה מאוחרת לפסוק שאינה חלק אורגני מן המבנה הבסיסי שלו (ראו Mayes [לעיל הערה 6], עמ' 267-269). בבסיס הקביעה עומדים טיעונים שונים. פסוק 12 מטעים את החומרה היתרה שבאיי-ציות לכוהן העומד לשרת שם את ה', ועל רקע זה, אזכורו של השופט צורם. אזכור השופט בפסוק 9 צורמת גם היא, שכן המשפט כולו מופיע בלשון רבים למעט אזכור השופט, המופיע בלשון יחיד. כמו כן, הביטוי "אשר יבחר ה'" מופיע רק בנוגע לשופט אבל לא בנוגע לכוהנים, מלמד גם הוא על כך שזוהי הוספה שבאה לרבות תקופות מאוחרות יותר, שבהן מילא השופט את תפקיד הכוהן (אבל ראו דברים כו 3). לנימוקים נוספים ראו Mayes, שם. ראו לעומת זאת וון רד (von Rad [לעיל הערה 7], עמ' 118), הסבור שדווקא השופט הופיע במקור ושאליו נוספו בשלב מאוחר יותר הכוהנים הלוויים. ראו גם דרייבר (Driver [לעיל הערה 9], עמ' 206-207), הרואה את שני החלקים כמקבילים מבחינת מידת האותנטיות שלהם בטקסט.

17 בהקשר זה מעניין שדמותו של השופט מופיעה כאן בלשון יחיד אף שמבחינה דקדוקית מתאים להוסיפה בלשון רבים, שכן אז יכלה להשתלב באופן חלק יותר בתוך מרקם הפסוק. נראה שנקודה זו מצביעה אף היא, ואף ביתר שאת, על כך שהפרשה עוסקת בפנייה לדמות יחידה ולא בהכרח לקבוצה מאורגנת בעלת אופי מוסדי.

זקן ממרה מופיע במשנת סנהדרין יא, ב-ד כחלק מרשימת הנידונים למוות במיתת חנק. במשנה ב מופיעה גרסת המשנה לסיטואציה המשמשת בסיס לדינו של זקן ממרה:

זקן ממרא על פי בית דין, שנאמר: כי יפלא ממך דבר למשפט וגו' (דברים יז). שלשה בתי דינים היו שם: אחד יושב על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה ואחד יושב בלשכת הגזית. באים לזה שעל פתח הר הבית, ואומר: כך דרשתי וכך דרשו חברי, כך לימדתי וכך לימדו חברי. אם שמעו, אומרים להם, ואם לאו, באין להם לאותן שעל פתח העזרה, ואומר: כך דרשתי וכך דרשו חברי, כך לימדתי וכך לימדו חברי. אם שמעו, אומרים להם, ואם לאו, אלו ואלו באים לבית דין הגדול שבלשכת הגזית שממנו יוצאת תורה לכל ישראל, שנאמר: מן המקום ההוא אשר יבחר ה' (דברים יז). חזר לעיר ושנה ולימד כדרך שהיה למד – פטור. ואם הורה לעשות – חייב. שנאמר: והאיש אשר יעשה בזדון – אינו חייב עד שיוורה לעשות. תלמיד שהורה לעשות – פטור. נמצא חומרו, קולו.

טקסט זה מכיל תמורות עמוקות ומהותיות ביותר בנוגע לטקסט המקראי העומד בבסיסו.¹⁸ ראשית, העיסוק בפרשה כולה נעשה בתוך הקונטקסט של הדיון במי שהופך להיות גיבורה: הזקן הממרה את פי בית דין.¹⁹ כפי שראינו לעיל, הפרשה המקראית אינה עוסקת בזקן או בחכם אלא באדם פרטי או בשופט הזקוק להדרכת בית הדין בסיטואציה משפטית קונקרטיה שבנוגע אליה ישנו סכסוך בין שני בעלי דין.

המהלך המשנאי הראשוני הוא עיצוב מחדש של הגורם הפונה בשאלה למקום אשר יבחר ה'. במשנה כבר לא מדובר באדם פרטי או בהרכב משפטי המתמודדים עם מקרה ספציפי אלא בחכם המגיע בראש קבוצת חכמים העוסקים בדרישה, בלימוד ובהוראה של חוקי התורה.²⁰ המחלוקת מתוארת כאן במונחים של דרשה ("כך דרשתי וכך דרשו חברי") או לימוד ("כך לימדתי וכך לימדו חברי"). כלומר, זוהי קבוצת חכמים העסוקה בפרשנות ובלימוד של חוקי התורה, אשר במהלך לימודה התעוררה בין חבריה מחלוקת בנוגע לאופן הפירוש הנכון של נושא כזה או אחר. אין כאן כל רמז לכך שהקשר ההיווצרות

18 למבט נוסף על תמורות אלו, המקביל לחלק מן הפרטים המצוינים כאן, ראו Richard Hidary, *Dispute for the Sake of Heaven: Legal Pluralism in the Talmud*, Providence, RI: Brown Judaic Studies, 2010, עמ' 297-332.

19 אהרון שמש טוען שלביטוי החזו"ל "זקן ממרא" ישנו תקדים חלקי כבר במגילות מדבר יהודה (ראו שמש [לעיל הערה 11], עמ' 925, הערה 6).

20 למעשה, המשנה מתארת לא רק את הגעת החכם היחיד אלא את הגעת קבוצת החכמים כולה. מכך אפשר להבין שזהו הרכב רשמי של בית דין מקומי כלשהו. החכם היחיד הוא הפונה באופן אישי לבית הדין ומתאר את המחלוקת מנקודת מבטו. מעניין שהמשנה בוחרת להציג כאן סיטואציה של מחלוקת בין חכם יחיד לשאר החברים ולא של מחלוקת בין שתי קבוצות. ייתכן שסיבת הדבר היא הרצון לשמר זיקה לפרשה המקראית, העוסקת כאמור בדמות יחידה הפונה לכוהן, ולא בקבוצה.

של המחלוקת הוא התמודדות עם שאלה מעשית שהחכמים נדרשו להכריע בה, וודאי שאין עוסקים בהרכב משפטי דווקא.

הבסיס הדרשני לעיצוב המחודש של הגוף הפונה לבית הדין הוא נקיטת עמדה פרשנית בנוגע לביטוי "דברי ריב"ת". המשנה מתבססת על פרשנות שלפיה הריב המופיע כאן הוא ריב כמובן של מחלוקת בין חכמים בנוגע לעניין המדובר ולא ריב בין בעלי דין שהסכסוך ביניהם הוא עילת הבירור המשפטי.²¹

המהלך הפרשני המרכזי הנוסף שנוקטת המשנה הוא אופן עיצוב המכלול המוסדי המתקיים בהר הבית. כאן ישנה מהפכה של ממש.

בעוד המקרא עוסק בכוהנים ובלויים הנמצאים במקום אשר יבחר ה', המשנה עוסקת במציאות מוסדית מגובשת ומפותחת הכוללת שלושה הרכבים שונים של בתי דין הפועלים במקומות שונים בהר הבית.

חידושה של המשנה מתפצל לשניים: ראשית, יצירת וגיבוש המערכת המוסדית המפותחת המופיעה בתיאור המשנאי; שנית, היא יוצרת נתק גמור בין המערכת המוסדית שהיא מתארת לבין הכוהנים הלויים העובדים במקדש. מן המשנה נראה שבתי הדין השונים המתוארים בה הם גופים שאינם מורכבים מכוהנים או מלויים דווקא. אלו מוסדות שיפוטיים שמבחינת מעמדם המשפטי והחברתי הם מנותקים לחלוטין ממוסד הכהונה והלווייה.

נראה שהתיאור המפורט והחגיגי המופיע במשנה נועד לחדד ולהדגיש את המבנה המוסדי המשוכלל המכיל הרכבים שונים של בתי דין וכן את המבנה ההיררכי המובהק בין המוסדות. המשנה מדגישה באמצעות אופן תיאורה גם את גבולות הסמכות ואת המסגרת התפקודית של כל אחד מבתי הדין. סמכותם של שני בתי הדין הראשונים מבוססת על כך שהם גופים האוצרים ידע ומסורות בנוגע לכללים המשפטיים. לעומת זאת, לבית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית ישנה סמכות רחבה יותר, ונראה שבסמכותו לקבל גם הכרעות חדשות שאינן מתבססות באופן ישיר על מסורת הלכתית קיימת.²²

21 דרשה מרכזית נוספת המכוננת מעתק זה היא דרשת המילים "כי יפלא – במופלא שבבית דין הכתוב מדבר" (מדרש תנאים על דברים יז, ח). דרשה זו מאלפת במיוחד, שכן בדיוק המילים המשמשות במקרא כדי להביע את חוסר הידיעה ואת הספק המקנן בלבו של הפונה לבית הדין משמשות את המדרש כדי להעמיד את הפרשה בפנייתו של חכם הסמוך להוראה דווקא. ראו גם דרשות נוספות המופיעות בברייתא: "ממך – זה יועץ [...] וקמת – מב"ד [מבית דין]" (מדרש תנאים, שם, וכן בברייתא המובאת בסנהדרין פז ע"א). דרשות אלו ממשיכות ומחזקות אותה מגמה: לפנייה לבית הדין הגדול אופי מוסדי פנימי והיא מתרחשת בתוך עולמם של חכמים ועל ידם.

22 נקודה זו אמנם אינה מפורשת במשנה, אבל משתמעת מכך שהמשנה אינה מבססת את הכרעת בית הדין הגדול על שמועה שבידו שעה שהיא מתייחסת לכך בדונה בשני בתי הדין הקודמים ("אם שמעו, אומרים להם").

שני החידושים העקרוניים הללו מרכיבים יחד את התמורה הפרשנית הנוצרת במשנה. הן עיצוב זהות הגורם הפונה לבית הדין הן עיצוב אופי הפנייה לבתי הדין הגבוהים מכווננים מחדש את משמעות ומובן הסיטואציה המשפטית שהפנייה משקפת. על פי הפרשנות המשנאית זוהי יצירת מסגרת לבירור עקרוני וכללי של ההלכה התאורטית ולא דווקא מנגנון שנועד להכריע בסיטואציה משפטית קונקרטית. על פי פרשנות משנאית זו, זוהי פרוצדורה הקרובה יותר לתהליך חקיקה או בירור ההלכה המשפטית הכללית ולא פרוצדורת שיפוט בנוגע למקרה בודד. קביעתה ובירורה של ההלכה החדשה מוצגת במשנה כתוצר של תהליך בעל אופי מוסדי וריכוזי מובהק שבמרכזו נמצא בית הדין הגדול, שהוא בעל הסמכות העליונה לכוון ולתקף את הנורמה ההלכתית המחייבת.

הכרעתו המוסדית של בית הדין הגדול בסוגיה הנדונה נתפסת כמחייבת באופן מוחלט, ועל המפר אותה בזדון מוטל עונש חריף במיוחד (מוות).

ב. משנת הוריות

משנת הוריות נפתחת בתיאור סיטואציה משפטית שבה בית הדין הגדול הורה הוראת טעות לציבור הנתון למרותו ההלכתית:

[1] הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם, בין שעשו ועשה עימהן בין שעשו ועשה אחריהן בין שלא עשו ועשה – הרי זה פטור, מפני שתלה בבית דין.

[2] הורו בית דין וידע אחד מה²³ שטעו או תלמיד ראוי להורייה והלך ועשה על פיהן, בין שעשו ועשה עימהן בין שעשו ועשה אחריהן בין שלא עשו ועשה – הרי זה חייב, מפני שלא תלה בבית דין.

זה הכלל: [2] התולה בעצמו – חייב; [1] והתולה בבית דין – פטור.²⁴

המשנה מגדירה את ההוראה שניתנה במקרה הספציפי שבו היא עוסקת כהוראה שתוכנה הנורמטיבי הוא "לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה". כלומר, לפנינו סיטואציה

23 בכ"י פארמה וכן בדפוס: "מהן". גם על פי הנוסח המובא בגוף הטקסט נראה, על פי ההקשר, שהכוונה היא לאחד מחברי בית הדין.

24 נוסח המשנה הוא על פי כ"י קויפמן A50. במקרה הצורך יובאו עדויות של עדי נוסח אחרים בהערות. נוסח התלמוד המובא במאמר הוא על פי כ"י פריז Suppl. Héb. 1337. כתב יד זה נחשב למסירה הטובה ביותר של המסכת (על פי המילון ההיסטורי). בכל הציטוטים, למעט אם צוין אחרת, סימני הפיסוק והחלוקה לפסקאות הם שלי.

שבה בית הדין, שהוא המוסד הסמכותי העליון של ההלכה, מורה הוראה שתוכנה עומד בניגוד לנורמה הכתובה בתורה או לנורמה הנובעת ממנה באמצעות המסורת או הפרשנות. סיטואציה זו מעמתת זה מול זה את שני המרכיבים המרכזיים של המערכת המשפטית: מחד, הקנון הנורמטיבי הכולל את הנורמות הכתובות או "אמורות" בתורה; מאידך, ההכרעה המוסדית של הגוף אשר לו נתונה הסמכות להורות את ההלכה.

קודם שאפנה לנתח את הסיטואציה באופן ממוקד יותר ראוי לעמוד על המשמעות העקרונית שיש לעיסוק בה. שכן היא מפרה באופן קיצוני את התמונה השגרתית שבמסגרתה הסמכות המוסדית מורה את ההלכה מתוך הקנון הנורמטיבי ועל ידו. במצב עניינים נורמלי, הסמכות המוסדית והקנון הנורמטיבי מתפקדים כשני מרכיבים במערכת אחת, המאופיינת בעקיבות בסיסית. יתר על כן, הקורפוס הנורמטיבי שעל פיו בית הדין מורה את הוראותיו הוא אחד ממקורות הסמכות ומהגורמים המכוננים את מעמדו החברתי והפוליטי של בית הדין ככזה. ההנחה הגורפת, שלפיה בית הדין מייצג תמיד את תוכן החוק שמקורו בהתגלות היא מרכיב מרכזי בשימור ובביסוס מעמדו החברתי והדתי. לאור זאת, העלאת סיטואציה שבה בית הדין מורה הוראה המנוגדת לאחת ממצוות התורה יוצרת סדק בחומת הסמכות הציבורית וההלכתית המוענקת לו. הצפת המודעות לכך שייכתן פער בין הוראת בית הדין לבין הנורמה הראויה מבחינת דין התורה משקפת את מגמת יוצרי המסכת ועורכיה לסייג ולהגביל את מעמדו הסמכותי של המוסד ההלכתי העליון המופקד על הוראת ההלכה ולכונן את נקודת המבט הביקורתית בנוגע להחלטות מסוימות של בית הדין ובנוגע לבית הדין בכלל.

ראוי לציין גם את הממד היצירתי של משנת הוריות בהשוואה לפרשה המקראית הניצבת בבסיסה. הפרשה המקראית שעליה מבוססת מסכת הוריות אינה עוסקת בהוראה מוסדית שגויה של בית הדין שגרמה לטעות קולקטיבית של העם. היא עוסקת בחטא קולקטיבי של העדה ללא התייחסות מיוחדת למניעיו או לגורמיו של חטא זה וללא כל אזכור מוסד משפטי מרכזי שטעותו בהוראה גרמה כביכול לחטאו של הציבור. הממד המוסדי של משנת הוריות וייחוס החטא הקולקטיבי להוראת טעות של בית הדין הם פיתוח פרשני יצירתי המתבסס על מדרש הכתובים ולא על פשוטם.

עם זאת, וכפי שעולה גם מניתוח מבנה המסכת כולה, מסכת הוריות לא רק בוחרת להעלות את הסיטואציה הזאת ולעסוק בה בהרחבה אלא גם מעניקה לה מסגרת ספרותית מרכזית ובלטת וממקמת אותה בפתחת המסכת כולה.²⁵ בחירה זו מורה על כך שהחכמים שנטלו חלק בעיצוב המסכת ביקשו להסתייג מהתפיסה המכוננת את מעמדו של בית הדין

25 עסקתי בכך בהרחבה בפרק השני של עבודת הדוקטור שלי. ראו יצחק בן דוד, הוראת חטא – על טעות, סמכות ואחריות בהלכה התלמודית: עיון בתהליכים הפרשניים ובמבנים הספרותיים של מסכת הוריות, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראיילן, 2016, עמ' 79 ואילך.

הגדול כגוף הלכתי ומשפטי שאיננו מסוגל לטעות ושעל כן יש להחלטותיו ולהוראותיו סמכות לא מוגבלת גם כאשר הוא מתרחק ממובנם הפשוט של המקראות. אפשר לסכם בקביעה שחידושה של משנת הוריות מורכב מארבעה נדבכים מושגיים ונורמטיביים הנבנים זה על גבי זה:

- (1) עצם ההכרה באפשרות שבית הדין הורה הוראה שאינה נכונה.
- (2) הכרה ביכולתו של חכם יחיד לזהות טעות זו.
- (3) החשבת ההוראה כהוראת טעות מבחינה נורמטיבית בלי לתלות זאת בכך שבית הדין חזר בו מהוראתו.
- (4) קביעה שחכם שציית להוראה כזאת אף שידע שהיא טעות מתחייב בקרבן בגין פעולתו בהתאם להוראת הטעות. קביעה נוספת המשתמעת מקביעה זו היא שהחכם נדרש לא לציית להוראת הטעות של בית הדין כאשר זו סותרת את האמור בתורה על פי הבנתו. כל אחד מארבעת הנדבכים הללו מבוסס אמנם על אלו שקדמו לו אבל אינו נובע מהם או מתחייב מהם באופן הכרחי.

ארבע הקביעות הללו מקבילות ומנוגדות לארבעת הטיעונים המרכזיים הרווחים במרחבים אחרים של הספרות התלמודית והבתר-תלמודית כדי להצדיק את החובה לציית להוראות בית הדין:

- (1) העיקרון שלפיו בית הדין אינו יכול לטעות במסגרת פעילותו המשפטית-הלכתית. קביעה זו עוגנה לפעמים בטענה שבית הדין זוכה למעין השראה נבואית ולרוח הקודש ולכן הוראתו אינה יכולה להיחשב הוראת טעות.²⁶

26 תפיסה זו מנוסחת במפורש בדברי הרמב"ן: "וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול" (רמב"ן על התורה, דברים יז, יא, ד"ה "ימין ושמאל"), וכן בדברי החבר בספר הכוזרי (מאמר שלישי, אות לט, מא). בספרות חז"ל זוכה סוגיה זו של מידת ההתבססות של החכמים או של המוסדות הסמכותיים של ההלכה על יסודות נבואיים ומיסטיים להתייחסות אמביוולנטית. מחד אנו מוצאים מספר רב של מקורות המכוננים נתק בין מושג הנבואה לבין החכמים ופרשני התורה ומחוקקיה (ראו ספרא, בחוקותי פרשה ח, פרק יג, אות ז [אלה המצות – אין נביא רשאי לחדש עוד דבר מעתה"]; תמורה טז ע"א); מאידך ישנם מקורות מובהקים המצביעים על פעילותם של נביאים בתוך המרחב של העברת המסורת ההלכתית כמו גם במסגרת הפעילות הפרשנית והיצירתית של התורה שבעל פה. כמה מקורות מתייחסים לנביאים כאל חלק משלשלת המסורה. ראו משנה, אבות א, א ("משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים") ובכורות נח ע"א. כמו כן, נביאים מסוימים מוצגים כאנשים שעסקו בחידוש הלכות. ראו יבמות טז ע"א. ישנם גם ביטויים של גילוי דעת שמימי כחלק מתהליך קביעת ההלכה. כך למשל, על פי המסורת הבבלי, בת הקול מתערבת כדי להכריע במחלוקת ההלכתית בין בית הלל לבית שמאי (עירובין

- (2) הטענה שלפיה גם אם ייתכן שבית הדין טעה בהוראתו אין מקום לייחס לחכם יחיד את היכולת לזהות טעות זו. כאן מדובר בהטלת מגבלה אפיסטמית וקוגניטיבית על היחיד ולא בטענה בנוגע להוראת בית הדין.²⁷
- (3) הטענה שלפיה הוראתו של בית הדין היא המכוננת את מושג האמת בהלכה, וממילא, כל זמן שבית הדין הורה את הוראתו, היא מחייבת, שכן האמת ההלכתית מוגדרת כפונקציה של הכרעת החכמים ולא להפך. על פי טענה זו, גם אם בית הדין אכן טעה בהוראתו וגם אם היחיד יכול לאתר ולזהות בוודאות טעות זו, עליו לציית להוראה משום שסמכותו של בית הדין היא בגדר סמכות יוצרת ולא משקפת בלבד.²⁸
- (4) הטענה שלפיה חכמי בית הדין אכן עלולים לטעות בהוראתם וייתכן אף שיחיד מסוים יוכל לחשוף ולגלות טעותם זאת ובכל זאת אין לו היתר לא לפעול על פי הוראת בית הדין, מפאת ההקפדה על האחידות של המעשה ההלכתי והרצון להגן על מעמדו של בית הדין בקרב הציבור ויחידיו ולבצרו.²⁹

-
- יג ע"ב). לכל העניין ראו אפרים א' אורבך, "הלכה ונבואה", מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים: מאגנס, תשס"ב, עמ' 21-49; מרדכי גולדשטיין, הסתייעות בגורמים מן השמים בהכרעת הלכה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2004, בעיקר הפרק הראשון (עמ' 9-79).
- 27 גם טענה זו משתמעת מדברי הרמב"ן שצוטטו לעיל: "וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין". היחיד נדרש כאן להטיל ספק בשיקול דעתו האישי ולהפעיל שיקול דעת מסדר שני, שלפיו גם אם הוא עצמו סבור שהוראת בית הדין מוטעית, עדיף להתייחס לסברה זו כאל סברה שגויה ולא לייחס את הטעות להוראת בית הדין. אף שהרמב"ן מבסס הטלת ספק זו על כך שחכמי בית הדין נהנים מרוח הקודש הוא אינו שולל באופן מוחלט את האפשרות של טעות בהוראתם אלא רק משתמש בטיעון זה כדי להצדיק את הטלת הספק של הפרט בנוגע לנכונות עמדתו הבסיסית החולקת על הכרעת בית הדין.
- 28 טענה זו מופיעה במשנת ראש השנה במעשה על מחלוקתם של רבן גמליאל ורבי יהושע בנוגע לקידוש החודש (ב, ח-ט). הטענה מושמעת מפי רבי עקיבא, המבקש לנמק לרבי יהושע מדוע עליו לקבל על עצמו את גזרתו של רבן גמליאל אף שזו סותרת את עמדתו ההלכתית העצמאית בנוגע לתאריך יום הכפורים: "אמר לו: יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שנאמר (ויקרא כג): אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אתם – בין בזמנך בין שלא בזמנך. אין לי מועדות אלא אלו". ראו דניאל שוורץ, "מכוהנים בימינם לנוצרים בשמאלם? לפירושו והתפתחותו של סיפור משנאי (ראש השנה ב, ח-ט)", תרביץ עד (א) (תשס"ה), עמ' 21-41, והספרות המופיעה שם בהערה 14.
- 29 מי שניסח טענה זו באופן החד ביותר בתקופת הראשונים הוא בעל ספר החינוך (מצוה תצו: "כלומר, שאפילו יהיו הם טועים בדבר אחד מן הדברים אין ראוי לנו לחלק עליהם, אבל נעשה כטעותם, וטוב לסבל טעות אחת ויהיו הכל מסורים תחת דעתם הטובה תמיד ולא שיעשה כל אחד ואחד כפי דעתו, שבזה יהיה חרבן הדת וחלוק לב העם והפסד האמה לגמרי"). בספרות חז"ל עולה טענה זו בדברי רבי דוסא בן הרכינס באותה משנה במסכת ראש השנה שהוזכרה בהערה הקודמת:

כל אחת מארבע טענות אלו, ואף שילובים שונים ביניהן, מופיעות באופן בולט ומרכזי ביצירות של אנשי הלכה רבים החל בימי הביניים ואילך, והן אף זוכות לבסיס לא מבוטל במסגרת הספרות התלמודית עצמה.

אבל בניגוד גמור למכנה המשותף בין הטענות נראה שמסכת הוריות מושקעת בפרויקט שונה לגמרי ומהופך לחלוטין בכיוונו.

בעוד מטרתו העיקרית של מקבץ הטענות שנפרסו לעיל היא לבסס באופנים שונים את סמכותו המוחלטת של בית הדין הגדול ואת תפיסת הסמכות של ההלכה המשתקפת מפרשת זקן ממרה, מסכת הוריות מבקשת דווקא לסייג ולצמצם את סמכותו הריכוזית של בית הדין הגדול ובכך לפתוח ולפתח את מרחב הפעולה והסמכות של חכמים אינדיווידואלים הפועלים במרחב המבוזר של השיח ההלכתי הדיאלוגי והיצירתי. מהלך זה מחליש ומצמצם את המאפיינים הפוזיטיביים והמוסדיים של המציאות ההלכתית ומכווץ תחתם את ההלכה כמרחב של שיח פתוח המזמין חכמים אינדיווידואלים ליטול חלק בעיצוב ובפיתוחו.³⁰

ג. גישות מחקריות ליישוב המחלוקת בין שתי הסוגיות

1. תיאור הבעיה

הבעיה היסודית הנגזרת מהסקירה ומהתיאור המופיעים בשני הסעיפים הקודמים היא שאלת היחס בין שתי המקורות שהבאתי בסעיפים אלו: פרשת זקן ממרה מחד ומשנת הוריות מאידך.

“אמר לו: אם באין אנו לדרון אחר בית דינו של רבן גמליאל צריכין אנו לדרון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו, שנאמר: ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל (שמות כד, ט). ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים? אלא ללמד שכל שלשה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה”. בניגוד לרבי עקיבא (בהערה הקודמת), המבסס את סמכותו של רבן גמליאל על התקפות המכוננת של תוכן הוראותיו, מפתח רבי דוסא את הטיעון המוסדי בנוגע לחובת הציות המוטלת על היחיד לציית להכרעות הסמכות המוסדית המרכזית במנותק משאלת התוכן הספציפי של הוראותיה.

30 משל למה הדבר דומה? להבדל בין תכנה שנוצרה והתפתחה בידי חברה ריכוזית (דוגמת אפל) לבין תכנת קוד פתוח, המתפתחת כל העת בידי משתמשים עצמאים הנמצאים במרחב הווירטואלי המבוזר. המבנה הנורמטיבי שנוצר על ידי מסכת הוריות מדגיש את השפה ההלכתית ואת הטיעונים ההלכתיים כליבת המערכת ההלכתית תחת התמקדות בהיררכיה המוסדית ובמבנה המערכתי שנגזר ממנה. באופן זה, המאפיינים הפורמליסטיים והטקסטואליים של ההלכה תופסים את המקום המרכזי על פני מאפייניה המוסדיים והפרסונליים.

מחד, הפרשה המקראית העוסקת בזקן ממרה קובעת שכל הפועל בניגוד להוראת בית הדין עובר עברה חמורה ואף מתחייב בגין כך מיתה. כפי שראינו, מעבר למקורה המקראי זוכה פרשה זו גם לייצוג ולפיתוח בספרות חז"ל על כל שכבותיה.

מאידך, משנת הוריות, המתבססת על פרשת פר היעלם דבר של ציבור, מכירה בכך שישנם מצבים שבהם הוראת בית הדין נחשבת טעות ועברה על דיני התורה, ובמקרים כאלו, החכם המודע לכך לא זו בלבד שאינו נדרש לציית להוראת בית הדין, הוא אף נדרש לא לציית לה.³¹

הפער בין תפיסת הסמכות השונה המשתקפת מכל אחד ממקורות אלו אכן הוליד אפשרויות נורמטיביות ופרשניות שונות בקרב פרשנים³² וחוקרים³³ שהתייחסו לפער זה וניסו להתמודד עמו.

בשלב ראשון אבחן שלוש עמדות עיקריות שהוצעו במחקר כדי להתמודד עם שאלת היחס בין משנת הוריות לסוגיית זקן ממרה. אציג את כיווני ההתמודדות השונים ולצד זאת אצביע גם על הבעיות הפרשניות או העקרוניות שמעורר כל אחד מכיוונים אלו.

לאחר שאסקור את הגישות השונות, הנבדלות זו מזו בפתרון הנורמטיבי המוצע ליחס בין שתי הסוגיות, אעמוד על המכנה המשותף המתודולוגי המאחד את כולן. מכנה משותף זה קשור לנקודת המבט הסינכרונית והנורמטיבית המאפיינת גישות אלו.

לאחר שאעמוד על מאפייני מתודולוגיה זו ועל חסרונותיה אציג נקודת מבט שונה להסבר היחס בין הסוגיות. אבסס את הצעתי לניתוח היחס בין שתי הסוגיות על מתודולוגיה אחרת, המדגישה את נקודת המבט הדיאכרונית והטקסטואלית-היסטורית. גישה זו עומדת על התהליכים ועל התמורות הפרשניים המאפיינים את השיח התלמודי במסגרת

31 הדבר המחריף את השאלה הוא העובדה שאינו מוצאים בספרות חז"ל התייחסות מפורשת למתח או לסתירה לכאורה בין שני המכלולים הנורמטיביים הללו. אשר על כן, כל פתרון המוצע להסבר היחס בין שתי המקורות נדרש גם להתייחס לשאלה כיצד אפשר להסביר את הימנעות חכמים מהתייחסות ישירה לשאלה יסודית זו.

32 בלידשטיין מציע סקירה וניתוח של עמדות פרשניות שונות בעיקר במסגרת הספרות הפרשנית לתלמוד, שהתמודדו עם המתח בין תפיסות סמכות שונות המשתקפות בספרות התלמודית. בלידשטיין אינו מתמקד דווקא במתח בין הוריות לזקן ממרה, אבל מתח זה תופס מקום מרכזי בסקירת הספרות הפרשנית שהוא מציע. יעקב בלידשטיין, "אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל": לעוצמת הסמכות המוסדית בהלכה וגבולותיה", בתוך: משה בר אשר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, מוגשים לכבוד הרב פרופסור מנחם עמנואל רקמן, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד, עמ' 221-241.

33 ראו לאחרונה סקירה חלקית של ההתמודדויות המחקריות עם מתח זה אצל Hidary (לעיל הערה 18), בעיקר עמ' 344-351.

עיצוב כל אחת מהסוגיות. ההתמקדות בממד הדינמי של השיח הפרשני והנורמטיבי בנוגע לשתי פרשות אלו תהיה ממד נוסף המייחד את ההסבר שאציג אל מול ההסברים האחרים שייסקרו לקמן.

2. פרשנות משנת הוריות לאור פרשת זקן ממרה

גישה אחת לניתוח היחס בין סוגיית זקן ממרה למסכת הוריות הוצעה בידי חנינה בן מנחם.³⁴ לדעתו, ההנחה שלפיה ישנו מתח הזקוק לגישור בין משנת הוריות לסוגיית זקן ממרה נובעת מפרשנות שגויה של משמעותה הנורמטיבית של משנת הוריות. משנת הוריות, לדעתו, אינה מבססת הצדקה לאי־ציות להוראות בית הדין. משנה זו מבוססת גם היא על התפיסה היסודית שלפיה לבית הדין סמכות מוחלטת להורות על פי שיקול דעתו, והוראותיו זוכות לחובת ציות מקיפה ומוחלטת.

לטענתו, על היחיד – בין הוא חכם בין לאו – מוטלת חובה מלאה ומוחלטת לציית לבית הדין. אלא שלמרות ההיתר ואף החובה לנהוג באופן זה הוא התחייב בתנאים מסוימים בחטאת לאחר שבית הדין הכיר בכך שהוראתו הייתה הוראת טעות. לאחר חזרת בית הדין מהחלטתו הראשונית התברר שהמעשה של היחיד שציית היה מעשה אסור על פי הכרעתו המוסדית הלגיטימית (המאוחרת) של בית הדין. למעשה, בן מנחם מכפיף את הפרשנות הניתנת למסכת הוריות לנורמה המכוננת של זקן ממרה. ואכן, משעה שמניחים שיש לקרוא את משנת הוריות לאור דינו של זקן ממרה מתקבלת פרשנות המצמצמת מאוד את משמעותה של משנת הוריות.

על פי גישה זו, משנת הוריות עוסקת במקרה שבו לאחר זמן בית הדין חזר בו מהוראתו הראשונית והודה שהיא ניתנה בטעות. בשלב זה הופכת הטעות של בית הדין להיות עובדה מוסדית אובייקטיבית הנקבעת מכוח החלטת בית הדין, דבר המאפשר כעת למשנה לשפוט את התנהגותם של היחידים בשלב שקדם להוראתו המתוקנת של בית הדין. על פי הבנה זו, המשנה נכתבת מנקודת המבט של בית הדין אחרי שחזר בו מהוראתו הראשונית והגדירה כהוראת טעות. רק אחרי גיבוש עמדתו החדשה של בית הדין נוצרת חובת הבאת הקרבן על החכם היחיד שציית להוראתו הראשונית של בית הדין אף שהכיר בטעותו.³⁵

34 גישה זו הוצגה בכנס בבית הספר למשפטים של אוניברסיטת הרווארד בקיץ 2012. הדברים טרם פורסמו בכתובים.

35 אפשר לתאר מציאות זו בשני אופנים: ייתכן שההוראה המאוחרת מבטלת את תוקפה המשפטי של ההוראה המוקדמת; לחלופין, ייתכן שההוראה הראשונה נותרת בתוקף ברמה העקרונית אלא שההוראה המאוחרת נתפסת כעדיפה, בין משום שהיא נתפסת כנכונה יותר מבחינה עניינית בין מפאת שיקולים פורמליים-פרוצדורליים (בדומה לעמדות השונות בנוגע לאופן הצדקת הכלל "הלכתא כבתראי"). בנוגע לתפיסת הסמכות המשתקפת בכלל זה ראו בהרחבה שי' ע' וזנר, "הלכתא כבתראי: עיון מחודש", שנתון המשפט העברי כ (תשנ"ה-תשנ"ז), עמ' 151-167. בנוגע

משמעותה העקרונית של גישה זו היא שלפיה, המסכת עוסקת במשמעותו של הציות מנקודת מבט רטרואקטיבית בלבד ואינה רלוונטית בכל הנוגע לשאלת היחס בין חובת הציות להכרעה המוסדית לבין הנאמנות לאמת ההלכתית כשלעצמה.³⁶ שהרי לפי פרשנות זו אין תוקף משפטי אובייקטיבי לעמדת החכם כל זמן שביית הדין לא חזר בו מהוראתו.³⁷ רק הקביעה המאוחרת של בית הדין מעניקה משמעות משפטית ממשית לעמדת ולהתנהגות החכם לאחר מתן ההוראה הראשונית. קודם גיבוש עמדתו החדשה אין כל פשר לתיאור הוראת בית הדין כהוראת טעות, שהרי בית הדין עצמו מגבה ומצדיק את נכונותה. עמדה פרשנית זו מוקשית ומעוררת כמה וכמה קשיים תוכניים ופרשניים. אעמוד על ארבעה קשיים שונים הנובעים ממנה.

לתחולה רטרואקטיבית של החקיקה השיפוטית של בית הדין הגדול ראו שמואל שמעוני, "ואל השופט אשר יהיה בימים ההם": על תחולתם הכרונולוגית של שינויים בהלכה", גיליון פרשת השבוע של משרד המשפטים: המחלקה למשפט עברי, פרשת שופטים תשע"א, גיליון מס' 392). גישה אחרת, שאפשר במידה רבה לראות בה הצעה מהופכת להצעתו של בן מנחם, הציע הרב אריה קלפר (אריה קלפר, "זקן ממרא כגיבור המסורת", בית יצחק 26 (1994), עמ' 76). לדעתו, הנורמה של הוריות, התובעת מהחכם היחיד אחריות על החלטתו לציית לבית הדין, מתקיימת במקביל ובכפיפה אחת עם הנורמה המורה לבית הדין להעניש בעונש מוות את היחיד שיחתור תחת הוראתו. באופן פרדוקסלי וטרגי, החכם היחיד מתחייב מיתה בגין אי-ציות שנתבע ממנו בידי המערכת המשפטית עצמה. מחד, ההלכה תובעת ממנו לא לציית להוראה שהוא רואה כטעות, ומאידך היא מחייבת את בית הדין להענישו בחומרה על מעשה זה. בראייתו של קלפר, דווקא החובה לא לציית היא החלה על החכם היחיד בשעת ביצוע המעשה, ואילו הנורמה של זקן ממרא משקפת בעיקר את התגובה הנדרשת מצד בית הדין אחרי שהזקן פעל כפי שפעל. על אף העניין שהצעה פרשנית זו מעוררת קשה לקבל את העובדה שיש מתח כה עמוק בין החובה שמטילה המערכת על היחיד לבין תגובתה העוינת על מעשה זה עצמו.

חשוב לציין שהרקע לפרשנות שבן מנחם נותן למסכת הוריות היא תזה רחבה יותר שאותה פיתח בכמה מאמרים ושלפיה המשפט העברי מחזיק בתפיסה משפטית הגורסת ששופט המכריע את הדין נהנה מסמכות רחבה ביותר שבמסגרתה הוא יכול אף לפסוק את הדין בניגוד לכללים הקיימים. על פי תפיסה זו, גם כאשר הפסק שניתן בידי ערכאה משפטית מוסמכת חורג מהכלל ההלכתי הוא נחשב לגיטימי ובעל תוקף משפטי מלא. ממילא, מגישה זו נובע לכאורה בדרך של קל וחומר שאי-אפשר לשלול מבית הדין הגדול את מרחב הסמכות ושיקול הדעת שניתן במשפט התלמודי לבתי דין מקומיים ונמוכים יותר.

על תפיסתו הכללית של חנינה בן מנחם ראו בעיקר בספרו: Hanina Ben-Menahem, *Judicial Deviation in Talmudic Law: Governed by Men, Not by Rules*, Boston: Chur, Harwood Academic Publishers, 1991. בן מנחם מציג ומפתח את התזה הזאת בכמה מאמרים, ובעיקר בשני המאמרים האלה: "יחס התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי לסטיית שופט מן הדין", *שנתון המשפט העברי* ח (תשמ"א), עמ' 113-134; "ההלך השיפוטי: בעל דין נשלט על ידי אנשים, לא על ידי כללים", *מחניים* 13 (תשנ"ו), עמ' 178-185.

2.A. ההבחנה בין יחיד לחכם

הקושי הראשון הנובע מפרשנות זו הוא ההבחנה שהמשנה עושה בין יחיד לחכם. שכן אם אכן חובת החכם בהבאת הקרבן נוצרת אך ורק אחרי שבית הדין חזר בו מהחלטתו, כלל לא ברור מהי ההצדקה להבחנה ההלכתית שעושה המשנה בין יחיד לחכם. אם אכן שניהם חייבים לציית לבית הדין בשעת נתינת ההוראה, מדוע חייב רק החכם בהבאת הקרבן? הרי גם היחיד הפשוט ביצע פעולה שמתברר בדיעבד שהייתה אסורה.³⁸

2.B. פטור מדין אנוס

קושי נוסף עולה לא מהשוואת דיני היחיד והחכם אלא מדין החכם. לא ברור מדוע יתחייב בקרבן, שהרי גם אם מעשהו היה אסור אמור היה להיכנס לקטגוריה של אנוס, שכן הוא ביצע אותו בנסיבות שבהן היה מחויב בכך.³⁹

38 בנוגע להבחנה בין יחיד לחכם יש להזכיר כאן את הצעתו הפרשנית של צבי שטיינפלד בנוגע לטיבה היסודי של ההבחנה בין הרישא לסיפא של המשנה. במאמר שהוקדש למשנתנו הוא טוען ששתי הבבות של המשנה גם יחד עוסקות ביחיד שפעל על פי הוראת בית הדין. ההבדל בין הבבות נעוץ בכך שהרישא עוסק בהוראה שיש לה תוקף משפטי מחייב ואילו הסיפא עוסק בהוראה שאין לה תוקף משפטי מכיוון שאחד מחברי בית הדין הסתייג ממנה (צבי א' שטיינפלד, "לבריורה של משנה במסכת הוריות", ברי"אילן יג (תשל"ז), עמ' 84-106, בעיקר עמ' 90-95). קביעה זו מתבססת על כמה מקורות תנאיים (משנה, הוריות א, ד; ספרא ויקרא, חובה, פרשה ד, ד; תוספתא, הוריות א, ג (עמ' 474) שמהם עולה שלהוראה שלא התקבלה מתוך תמימות דעים אין תוקף, ולכן, לטענתנו, יחיד שפעל תוך התבססות על הוראה זו נדון כיחיד התולה בעצמו, וחייב חטאת. הצעתו של שטיינפלד לוקה לדעתי בחוסר סבירות מבחינה לשונית, עניינית ומבנית. ראשית, קשה להניח שהמשנה הראשונה במסכת מתבססת כדבר פשוט על דין שעוד לא הוזכר בה ועתיד להופיע רק בהמשך הפרק. מעבר לכך, גם אם אפשר להגן על אפשרות פרשנית זו בפירוש לבבא השנייה של המשנה, היא הופכת כמעט בלתי אפשרית אם מביאים בחשבון את המקבילות התנאיות לדין המשנה המופיעות בספרא (ספרא ויקרא, חובה, פרשה ז, ח), בתוספתא (א, א, עמ' 474), ובבבלי (ב ע"ב). במקבילות אלו אין להצעתו של שטיינפלד כל היתכנות פרשנית בשל המבנה הלשוני שלהן (במקבילות אלו ברור שנושא המשפט: "והלך ועשה על פיהן", הוא החכם החולק ולא האדם היחיד). ממילא אי אפשר להגן על האפשרות שלפיה מובנה של המשנה שונה באופן רדיקלי מדין המנוסח באופן כמעט זהה בכמה מקבילות תנאיות.

39 נקודה זו, בנוגע למעמדו של מי שפועל בהיתר על סמך הוראת טעות של בית הדין, משיקה במידה רבה לדין מקביל בנוגע למי שחטא בשוגג בנסיבות שבהן לא הייתה לו כל אפשרות לדעת את הדין. מוקד הדיון נמצא בתוספתא שבת (ח, ה [עמ' 30]), במחלוקת בין מונבו לרבי עקיבא: לדעת מונבו, גר שנתגייר לבין הנוכרים וחילל שבת פטור מחטאת שכן מעולם לא הייתה לו ידיעה שהדבר אסור. רבי עקיבא מחייבו חטאת גם במקרה כזה. בסוגיית הבבלי בשבת (סח ע"ב) נחלקו בנושא רבי יוחנן ורבי לקיש מחד ורב ושמואל מאידך (בהתאמה). בסוגיית הבבלי במכות (ז ע"ב) מסווג אבי את האומר מותר כאנוס ולכן פוטרו מגלות (לכאורה על בסיס עמדתו העקרונית של

במקביל אפשר היה לצפות לכך שיחול עליו הפטור שאנו מוצאים בכמה מקומות בתלמוד, שלפיו הטועה בדבר מצווה פטור מחטאת.⁴⁰

2.ג. משנת הורו בית דין וחזרו בהן

קושי נוסף נובע מהאופן שבו המשנה מתארת את המקרה שבו היא עוסקת. שכן המשנה עצמה אינה כוללת את העובדה שחברי בית הדין חזרו בהם מהוראתם הראשונה כחלק מאפיון המקרה ואינה מתנה את הדין המופיע בה בהתקיימותה של עובדה זו.⁴¹ קושי זה מתחזק לאור העובדה שבמשנה הבאה ישנה התייחסות מפורשת למקרה שבו בית הדין

מונבו). רבה לעומתו מסווג את האומר מותר כ"שוגג קרוב למזיד" (אבל ייתכן שעמדו תקפה רק בנוגע לרציחה, אשר בה האיסור הוא איסור טבעי). ראו אהרון שמש, "שוגג קרוב למזיד: לבירור יצירתו של המושג בתורת האמוראים", שנתון המשפט העברי כ (תשנ"ז), עמ' 399-428, בייחוד עמ' 406-409. אולם למרות הדמיון אי-אפשר לדבר על זהות בין שני המצבים, שכן האומר מותר פועל מתוך הנחה שפעולתו מותרת, אבל הנחה זו מאפיינת אך ורק את מצבו התודעתי הפנימי. לעומת זאת, המציית לבית הדין פועל על בסיס מציאות נורמטיבית ממשית הנובעת מההיתר שניתן לפעולה בידי בית הדין (המצב דומה גם כאשר הוראת הטעות של בית הדין היא לאיסור). על פי הגישה המתוארת בגוף הטקסט, האדם – ואפילו הוא חכם – צריך לציית להוראת בית הדין, וממילא, ההיתר אינו הנחה סובייקטיבית שגויה אלא מציאות משפטית אובייקטיבית. ממילא, גם הדעות המחייבות את מי שאומר מותר, בחטאת, אמורות לפטור את המציית להוראת בית הדין אם מאמצים את הנחות הגישה הפרשנית המתוארת בגוף הטקסט.

40 ראו למשל ירושלמי, הוריות א, א: 'ר' חגיגי שאל לחבריה: מניין לאוכל ברשות שהוא פטור?', וראו שם בסוגיה. ראו גם בבא קמא ל ע"א ובבא מציעא ק"ח ע"ב בנוגע לפטור מי שעושה ברשות בית דין מחיוב בדמי נזיקין. על נושא זה ראו סמדר בן דוד, "האמנם ניתנה רשות למזיק להזיק", מסכת ד (תשס"ו), עמ' 195-212.

41 מעבר לכך שהמשנה אינה כוללת את חזרת של בית הדין כחלק מתיאור הנסיבות המביאות לחיוב החכם, אפשרות זו מעוררת קושי עקרוני מבחינת היכולת של הוראה מאוחרת לחול באופן רטרואספקטיבי. סוגיית הבבלי ביומא (פ ע"א) שוללת במפורש את האפשרות שהוראה מאוחרת של בית הדין תוביל לחיוב בגין מעשה שבוצע לפני נתינתה, מפאת הדרישה ל"שב מידיעתו" (כלומר, גילוי החטא נובע משינוי במציאות המנטלית והתודעתית של האדם ולא משינוי אובייקטיבי בתוכן הוראת בית הדין). מדברי רב פפא בסוגיית הבבלי בהוריות (ב ע"א) עולה שישנה אפשרות להתגבר על הבעיה, אבל הדבר תלוי כנראה במחלוקת אמוראים שם בין רב לרבי יוחנן. בנוגע לחיוב החכם לא מצינו כל התמודדות של התלמוד עם הבעיה העקרונית של חיוב על מעשה מוקדם על בסיס הוראה מאוחרת, דבר המביא למסקנה שחיוב החכם אכן אינו מותנה ואינו נובע מחזרתו המאוחרת של בית הדין. נוסף על כך, נראה שהקונסטרקציה המשפטית שמציע רב פפא בסוגיה בתחילת הוריות בנוגע לדין היחיד אינה יכולה להיות תקפה במקרה של החכם. שכן במקרה זה, חזרתו של בית הדין מהוראתו אינה דרושה לו כדי לדעת שבית הדין טעה בהוראתו. הוא ידע זאת למן ההתחלה ("הורו בית דין וידע אחד מהן שטעו"). ממילא אי-אפשר לראות את החלטתו המאוחרת של בית הדין כמאפשרת את מילוי הדרישה ל"שב מידיעתו".

חזר בו מהוראתו: "הורו בית דין וידעו שטעו וחזרו בהן, בין שהביאו כפרתן ובין שלא הביאו כפרתן, והלך ועשה על פיהן" (משנה ב).

העובדה שמשנה ב מתייחסת במפורש, במסגרת תרחיש נפרד, לאפשרות של חזרה של בית הדין, מחזקת את ההערכה שאפשרות זו אינה חלק הכרחי מהתרחיש שבו עוסקת משנה א.⁴²

2.ד. משנת "שוגגין ועשו מזידין"

אינדיקציה נוספת לכך שהגדרת הסיטואציה כהוראת טעות של בית הדין אינה תלויה בנקודת מבט מוסדית רטרואקטיבית מתקבלת מהמשנה בהמשך הפרק. משנה ו מפרטת מצבים שונים של מודעות בקרב בית הדין והציבור בשלבי נתינת ההוראה והמעשים שנעשו על פיה. בהקשר זה מופיע במשנה הדין הבא: "שוגגין ועשו מזידין – הרי אילו פטורין" (א, ה).

משפט זה של המשנה מתאר מצב שבו הוראת בין הדין הייתה בשוגג והתנהגות הציבור בעקבות ההוראה הייתה במזיד. זהו תרחיש משונה, וקצת קשה להבין כיצד הוא יכול להתרחש באופן מעשי. בפשטות, נראה כי כוונת המשנה היא שהציבור יכול לדעת את דין התורה באופן עצמאי, ללא תלות בקביעתו ההלכתית של בית הדין. במקרה זה קובעת המשנה שאין כל חיוב להביא קרבן, לא על היחידים ולא על בית הדין. החידוש הנועץ בתרחיש זה הוא בכך שהמשנה מכירה באפשרות להגדיר מעשה שנעשה בידי הציבור כעברה במזיד אף שבית הדין הוא שנתן את ההוראה המורה לבצע את המעשה.⁴³

42 חשוב להדגיש שהמשנה הבאה עוסקת בתרחיש ספציפי אשר בו היחיד מצייט לבית הדין אחרי שזה חזר בו מהוראתו. מבחינה זו אפשר כמובן לטעון שמשנתנו עוסקת במקרה שבו חברי בית הדין חזרו בהם אחרי שהיחיד או החכם צייטו להכרעתם, וזהו ההבדל בין שתי המשניות. אבל הדיוק שהצגתי בגוף הטקסט ממשנה ב אינו נובע מהיעדר היכולת להבחין בין התרחישים המופיעים בשתי המשניות אלא מנקודה סגנונית: העובדה שמשנה ב מזכירה את חזרת בית הדין כחלק מתיאור המקרה שבו היא עוסקת ומשנה א איננה כוללת אירוע זה כחלק מתיאור המקרה עשויה ללמד על כך שחזרת בית הדין מהוראתו במשנה א איננה מרכיב הכרחי של תיאור המקרה שעליו נסב הדין המתואר במשנה. גם על טענה זו אפשר לחלוק, ולטעון שבמשנה ב מופיעה חזרת בית הדין משום שהדבר מתרחש לפני פעולת הציות של האדם, והזכרת בעיתוי המדויק שבו התרחש חיונית לתיאור המקרה שעליו נסב הדין. אבל נקודה זו היא בדיוק הבסיס לטעון שהצגתי בגוף הטקסט: בעוד במשנה ב חזרת בית הדין היא חלק מהותי מתיאור המקרה ולכן מוזכרת בפירוש, במשנה א המקרה אינו תלוי בחזרת בית הדין דווקא, ולכן המשנה אינה כוללת אירוע זה כחלק מהתיאור העובדתי שעליו נסב הדין.

43 מכך עולה שלדעת המשנה ישנה אפשרות תאורטית אשר בה רוב הציבור ידע שהוראת בית הדין היא הוראה שגויה, ובמצב זה הוא ידרש לא לפעול על פיה. החידוש הטמון בתרחיש זה הוא בכך שמשתקפת כאן התפיסה שלפיה לא רק לחכם ישנה אפשרות להגיע למסקנה שבית הדין

קביעה זו מניחה את יכולתו העקרונית של הציבור לדעת באופן עצמאי שהוראת בית הדין היא הוראת טעות, שהרי בית הדין הורה את הוראתו בשוגג, ובזמן שהציבור פועל על פיה במזיד בית הדין ממשיך לסבור שזו הוראה מוצדקת ונכונה. מכאן עולה שמודעותו של הציבור לכך שהוראת בית הדין מנוגדת לתורה אינה תלויה מבחינה מושגית בידיעתו או בהכרתו של בית הדין עצמו בכך.⁴⁴

מסקנה זו מתחדדת עם סיווג הפעולה שנעשתה בידי הציבור בהתאם להוראת בית הדין כעברה במזיד. סיווג זה משקף את המטען הנורמטיבי השלילי של הפעולה בזמן שנעשתה. שכן בניגוד לעברה בשוגג, עברה במזיד חייבת להיות מוגדרת על בסיס הזמן שבו בוצעה ואי־אפשר להגדירה מנקודת מבט רטרוספקטיבית. הסיבה לכך היא שהיא מכילה שיפוט בנוגע ליסוד הנפשי השלילי של מבצע העברה. יסוד נפשי זה מתקיים בזמן ביצוע הפעולה ואינו יכול להיגזר מנקודת זמן מאוחרת יותר, אחרי שבית הדין חזר בו מהוראתו.

פירטתי עד כה סיבות ושיקולים שונים שמחמתם אני סבור שאי־אפשר לפרש את המשנה מנקודת מבט רטרוספקטיבית המתבססת על הכרתו המאוחרת של בית הדין בטעותו.⁴⁵ אפנה אפוא לבחון חלופות פרשניות.

3. זקן ממרה והוריות: מענה נורמטיבי שונה לסיטואציות שונות

בניגוד לגישה שנסקרה לעיל, המכפיפה את פרשנות מסכת הוריות לנורמה היסודית העולה מפרשת זקן ממרה, ישנה גישה מחקרית אחרת, המבקשת לתחום את גבולות הגזרה הנורמטיביות של כל אחת מפרשות אלו. גישה זו מוצגת בראש ובראשונה במאמר של אריה אדרעי המוקדש ברובו לדיון בסוגיה זו.

אדרעי, בניגוד לבן מנחם, מכיר בפער הבסיסי בין משנת הוריות להלכת זקן ממרה. הלכת הוריות אכן מכילה לדעתו עמדה שלפיה ישנם מצבים שבהם נדרש החכם היחיד

שגה בהוראתו אלא גם למעגלים רחבים יותר של הציבור. המשנה מכירה ביכולת פוטנציאלית של הציבור לדעת את הדין, ידיעה שמכוחה נולדת דרישה נורמטיבית המופנית כלפי הציבור לא לציית להוראת בית הדין. דרישה זו היא העומדת ביסוד הגדרת הציות לבית הדין כפעולה שהיא עברה במזיד של הציבור כולו.

44 כבר הרא"ש בתוספותיו עמד באופן בסיסי על משמעות זו של משנת "שוגגין ועשו מזידין". ראו תוספות הרא"ש, הוריות ב ע"א, ד"ה "הורו ב"ד": "דתנן במתניין [תין] לקמן: שוגגין ועשו מזידין – פטורין, אלמא, כיון דנראה לצבור שטעו, לא הוי הוראה" (תרגום: "ששינו במשנתנו בהמשך 'שוגגין ועשו מזידין', כלומר, כיוון שנראה לציבור שטעו, זו אינה הוראה").

45 ייתכן כמובן שחזרת בית הדין נחוצה ברמה המוסדית הפרקטית, כדי לאפשר את הבאת הקרבן למקדש וכדי להגדיר את טיב פעולת החכם. אבל מן הסיבות שצוינו בגוף הטקסט עלינו להניח שמנקודת מבט עקרונית יש משמעות משפטית לכך שהוראת בית הדין נחשבת הוראת טעות גם בשלב שקודם חזרתו מהוראתו הראשונית.

לא לציית להוראת הטעות של בית הדין, בניגוד לכאורה לנורמה שבפרשת זקן ממרה, המבססת חובת ציות חזקה להוראות בית הדין. אלא שלמרות המתח בין שתי הסוגיות הוא סבור ששני המוקדים הספרותיים הללו יוצרים עמדה מורכבת אבל עקיבה בנוגע לשאלת הסמכות המוסדית בהלכה ולחובת הציות הנגזרת ממנה.⁴⁶

ההבחנה בין שני מרחבי הדיון הללו קשורה לדעת אדרעי בתוכנה ובאופייה של ההוראה שבה עוסק כל אחד מהם. הדיון בפרשת זקן ממרה מתייחס להוראה שאינה סותרת באופן ישיר ומפורש נורמות מקובלות ומוכרות. זו הוראה שניתנה כתוצאה משאלה פתוחה שהתעוררה, הדורשת הסדרה משפטית חדשה. בהוראה כזו, תפיסתם המוסדית של חכמים אכן מבססת חובת ציות מלאה וחזקה.

לעומת זאת, מסכת הוריות עוסקת בהוראה הסותרת נורמות אשר להן מעמד סמכותי ומחייב בהלכה. מסכת הוריות נועדה להפקיע הוראה מסוג זה מן הדוקטרינה הכללית המבססת את חובת הציות.

על פי הצעתו של אדרעי, היחס בין מסכת הוריות לסוגיית זקן ממרה אינו יחס של סתירה או של ניגוד בין עמדות נורמטיביות שונות. שני המוקדים הללו הם מרכיבים שונים של תפיסה נורמטיבית סדורה ומגובשת. השוני ביניהם נובע מכך שכל אחד מהם עוסק בסיטואציה נורמטיבית שונה בתכלית. השוני בנסיבות ובהגדרת הסיטואציה המשפטית בכל אחד מהמקרים הוא המביא להסדרה המשפטית השונה בכל אחד מהם.

אצביע על שני קשיים עיקריים שמעוררת הפרשנות שמציע אדרעי:

ראשית, הן החומר התנאי הן הדיונים התלמודיים במסכת הוריות נמנעים מלתחום את גבולות הגזרה של הוראת הטעות. עובדה זו מותירה את מרחב הטעות כמרחב פתוח שאינו מוגדר באופן מלא. כמו כן, סוגיית הבבלי בהוריות מעצימה ומעמיקה את המרחב הנורמטיבי שבו מתאפשר לחכם היחיד לא לציית להוראת בית הדין. על פי מסקנתה,⁴⁷ לא רק הוראה המנוגדת באופן ישיר ומפורש לנורמה כתובה או מפורסמת מאפשרת

46 "המשניות, הן בהוריות והן בפרשת זקן ממרה, עוסקות שתייהן בתוקפה של הכרעה שניתנה על ידי בית-הדין הגדול שבירושלים, ולעניות דעתי, שתייהן נוקטות באותה עמדה, תוך שהן משלימות זו את זו. לפי הצעה זו, הציות לבית-הדין הוא אכן ערך חשוב ביותר, הן מבחינה דתית והן מבחינה חברתית, ולפיכך חז"ל מדגישים ומבססים את חובת הציות. אולם חובה זו אינה מוחלטת, והיא נסוגה לעיתים מפני ערכים אחרים החשובים יותר מן הערכים העומדים בבסיס החובה לציית לבית-הדין" (אריה אדרעי, "הוראה או טעות" על חובת הציות במחשבת ההלכה", עיוני משפט כד (2) (תשס"א), עמ' 463-517. הציטוט מעמ' 472). תפיסה דומה מאוד להבנת היחס בין זקן ממרה להוריות מוצגת גם בספרו של הידרי בפרק המוקדש לסוגיה זו (Hidary) [לעיל הערה 18], הפרק השביעי, בעיקר עמ' 351-356).

47 ראו בן דוד (לעיל הערה 25), עמ' 219 ואילך.

לחכם לטעון שהיא בגדר הוראת טעות אלא גם הוראה שהחכם חולק על נכונותה מכוח שיקול דעתו האישי בנוגע לפרשנותם של הכללים. בכך מרחיבה הסוגיה באופן משמעותי ביותר את תחום תחולת הלכת הוריות.⁴⁸ למסקנה דומה אפשר להגיע גם מניתוח סוגיית הירושלמי.⁴⁹

אדרעי אף מבקש לטעון במהלך דבריו שמשנת הוריות עוסקת במצב עניינים שבו העובדה שבית הדין טעה בהוראתו מוסכמת על הכול ואינה שנויה במחלוקת:

הטרמינולוגיה של המשנה במסכת הוריות היא "טעות", עובדה הניתנת להוכחה, ואכן, בית הדין הכיר בטעותו. מדובר בטעות אובייקטיבית פשוטה וברורה, ולכן אין תוקף להוראה. בפרשת זקן ממרה מדובר במחלוקת שכל צד בה משוכנע בצדקתו, אך אין הוא מסוגל להוכיחה.⁵⁰

תיאור זה הוא במידה רבה חדיצדדי ואינו לוכד את המורכבות המגולמת בסיטואציה שבה עוסקת משנת הוריות. ייתכן אמנם שבית הדין הכיר בשלב כזה או אחר בטעותו, אבל החכם נדרש לגבש את דרך פעולתו בשלב שבו בית הדין עדיין ממושיך ומחזיק בעמדתו החולקת. כל עניינה של המשנה היא לשפוט את מעשי היחיד כאשר אינם עולים בקנה אחד עם הוראת בית הדין, בשעה שבה בוצעו. הטענה שלפיה טענת הטעות היא טענה אינפורמטיבית פשוטה שאינה דורשת שיקול דעת מכל סוג שהוא ובגדר self evidence

48 בנקודות שונות לאורך מאמרו מנמק אדרעי את הקביעה שלפיה סוגיות הוריות וזקן ממרה מטפלות בסיטואציות נורמטיביות שונות בטרמינולוגיה המשפטית השונה הרווחת בכל אחת מהן. במשנת הוריות רווח השימוש במונחים "ונעלם דבר" ו"טעו", דבר המלמד לדעת אדרעי על כך שזו קביעה הלכתית הסותרת באופן ישיר ומפורש כלל מן הכללים. דומני שאפשר לנתח את השימוש במונחים אלו באופן אחר. תיאור החלטת בית הדין כטעות וכהוראה לעבור על מצווה ממצוות התורה אינו תיאור ניטרלי ו"שקוף" של תוכן האקט הנורמטיבי שבוצע בידי בית הדין. זו החלה של מערכת מושגים נורמטיביים מסוימת כדי לתאר את הוראות בית הדין. העובדה שהמשנה קובעת שההוראה עלולה להיות "הוראת טעות" משקפת את נקודת המבט המושגית שמבקשת המשנה לכוון בנוגע לפעולת ההוראה של בית הדין יותר מאשר תוכן נורמטיבי מובחן שניתן במסגרת ההוראה. דברים אלו נאמרים כמובן לאור העובדה שהן המשנה הן הסוגיה התלמודית שבעקבותיה נמנעות מלתחום באופן מלא את גבולות הגזרה התוכניים המאפשרים את הגדרת ההוראה כטעות. עצם העובדה שסוג ההיגדים הנורמטיביים הכלולים תחת קטגוריה זו מתוחמים באופן דינמי ומשתנה במעבר מן המשנה לסוגיה הבבלית (כפי שהראיתי בהרחבה בחיבורי [לעיל הערה 25, עמ' 219 ואילך]) מלמד על אופייה הלא יציב של טענת הטעות ועל אפשרותה לשמש מסגרת מושגית לטענות נורמטיביות שונות ומגוונות.

49 ראו שם, עמ' 230 ואילך.

50 אדרעי [לעיל הערה 46], עמ' 483.

אינה מספקת הסבר המניח את הדעת לעצם היתכנותה וסבירותה של הסיטואציה המתוארת במשנה ואינה מקיפה את מלוא משמעותה הנורמטיבית והעקרונית של סיטואציה זו.⁵¹

הדברים המובאים בפסקה הקודמת נכונים גם בנוגע לטקסט הבסיסי המתאר את הסיטואציה הנורמטיבית של הוריות, הנמצא במשנה הפותחת את המסכת. הדברים מקבלים משנה תוקף אם מביאים בחשבון את המשניות שבהמשך הפרק, ובמיוחד את הסוגיה הבבלית שהזכרתי לעיל. סוגיה זו מרחיבה מאוד את טווח המקרים שבהם יכול חכם לטעון לטעות של בית הדין ונכללים בו גם מקרים שאינם בגדר "טעות אובייקטיבית פשוטה וברורה" כניסוחו של אדרעי.⁵²

המחלוקת העיקרית שלי עם מסקנותיו של אדרעי מתבססת על השאלה כיצד יש לפרש את משמעות הטרמינולוגיה הננקטת בידי משנת הוריות. העובדה שהיא עוסקת ב"בית דין שטעו" מתפרשת בידי אדרעי כעובדה המורה על כך שזהו מקרה קיצוני של טעות ברורה ופשוטה שאין עליה עוררין. לעומתו אני סבור שבחירת מסכת הוריות ליצור ולפתח שיח טעות בנוגע להוראות בית הדין משקפת בעיקר את הפרספקטיבה שדרכה מבקשת מסכת הוריות להתבונן על הוראות מסוימות של בית הדין ואינה מתארת "באופן אובייקטיבי" את טיב הסיטואציה שבה עוסקת מסכת זו.⁵³

51 אדרעי תומך יתדותיו בין השאר בדברי הרמב"ן המפורסמים, המצמצמים באופן דרמטי את משמעותה הנורמטיבית של משנת הוריות (לדעת הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות, החכם נדרש לפעול על פי עמדתו האישית רק אם לא הביא את עמדתו החולקת לדיון בבית הדין. אבל לאחר שבית הדין שמע את עמדתו ודחה אותה הוא חייב לקבל על עצמו את הכרעתו ולפעול על פיה). אבל הסתמכות זו על דברי הרמב"ן היא במידה רבה בגדר הנחת המבוקש. שכן רק אם מניחים שהטעות שבה עוסקת המסכת היא טעות "אובייקטיבית פשוטה" של בית הדין יש אכן היגיון בסייג שמעמיד הרמב"ן למשנת הוריות. אבל בדיוק בגלל זה יש בכך הוכחה לסתור: העובדה שבמסכת הוריות (במשנה, בתוספתא ובתלמודים) אין אפילו רמז לתנאי שמביא הרמב"ן מלמדת שסוג הטעות שבה מדובר אינה בהכרח כזו הניתנת להתברר בקלות באמצעות בירור אינפורמטיבי פשוט. יתר על כן, מסוגיית הירושלמי עולה בפשטות עמדה המנוגדת לתנאי שהרמב"ן הציב. עסקתי בכך באריכות בפרק החמישי של חיבורי (בן דוד, לעיל הערה 25) בעמ' 245 ואילך.

52 בנקודות מסוימות במאמרו מתייחס אדרעי בקצרה למהלכים הפרשניים המתרחשים בבבלי ואף מצביע על מגמתם העקרונית של מהלכים אלו (אדרעי [לעיל הערה 46], עמ' 484-487, ובהערות 58, 64 שם). שעה שמהלכים אלו מערערים את הפרדיגמה הפרשנית הכוללת שמציע אדרעי, הוא עצמו מסתפק בהצבעה עליהם בשולי הדברים ונמנע מלעמוד על השלכותיהם הרחבות יותר על הבנת היחס בין פרשת זקן ממרה להלכת הוריות בעולמם של חכמים.

53 הדברים בגוף הטקסט מתייחסים לאופן תיאור הוראת בית הדין אבל תקפים גם לתיאור מעשי החכם החולק. הרטוריקה המאפיינת את פרשת זקן ממרה היא רטוריקה ביקורתית ושיפוטית כלפי אופן התנהלותו (ראו בעיקר ספרי דברים, קנה; מדרש אגדה [בובר], דברים יז, יב, ד"ה "האיש אשר יעשה בזדון"). רטוריקה זו מתארת את החכם כמי שממרה במזיד את פי בית הדין הגדול.

נקודה שנייה קשורה לאופן שבו ספרות חז"ל תופסת את שאלת המתח בין פרשת זקן ממרה למשנת הוריות ומתייחסת אליה. אדרעי קובע בראשית מאמרו שספרות חז"ל נמנעת מלהתייחס במפורש לשאלת היחס בין שני מרחבי דיון אלו.⁵⁴ הוא טוען שהיעדר התייחסות כזו מלמד שחז"ל לא חשו בסתירה בין שתי הסוגיות ולכן לא הקדישו לכך תשומת לב מיוחדת. מעבר לעובדה שאת היעדרו של דיון מפורש בשאלה זו בספרות חז"ל אפשר לפרש בדרכים שונות,⁵⁵ נראה שקביעה זו נכונה באופן חלקי בלבד. שכן אפשר להצביע על כמה הקשרים שבהם חז"ל דווקא יצרו זיקה ברורה וישירה בין שתי הסוגיות. בשני הקשרים שונים אנו מוצאים גזרה שווה בין פרשת זקן ממרה לבין הלכת הוריות, שתכליתה ליצור הקבלה בין תחום התחולה של כל אחת מהסוגיות. הקשר אחד נעוץ בדיון של הבבלי בנוגע להבחנה בין עקירת הגוף כולו לבין עקירת מקצתו:

רב אשי אמ' [ר]: גמר [למד] "דבר" "דבר" מזקן ממרא. כתי' [ב] הכא [כתוב כאן]: ונעלם דבר, וכת' [ב] התם [שם]: כי יפלא ממך דבר. מה זקן ממרא, מן הדבר ולא כל דבר, אף בהוראה, מהדבר ולא כל הגוף.⁵⁶

רב אשי דורש כאן גזרה שווה המקבילה את סוג ההוראה שבה עוסקת פרשת הזקן הממרא לסוג ההוראה שבה עוסקת משנת הוריות. בשני המקרים מדובר בהוראה העוקרת מקצת מהנורמה המקראית אבל לא את הנורמה בכללותה. הקשר נוסף שבו ישנה הקבלה דומה הוא בדיון מה הם סוגי האיסורים שבהם חלות שתי הסוגיות הללו:

לעומת זאת, מסכת הוריות מתארת אותו כמונע מן הרצון לקיים ולבצע את דרישות התורה בצורה המיטבית. תיאור שונה זה אינו מביא בהכרח מציאות עובדתית שונה אלא משקף בחירה להתייחס לאותה מציאות באמצעות מערכת מושגים שונה לחלוטין וחיובית הרבה יותר. אפשר היה לתאר גם חכם זה כמי שממרה את פי בית דין ואף עושה זאת בזדון (ראו בהקשר זה את הדיון המרתק בין רבא לאבבי בהוריות ב ע"ב), אבל מסכת הוריות בוחרת להתייחס למעשיו בצורה שונה. לסיכום: הרשת המושגית השונה המשמשת בשתי הסוגיות אינה מלמדת על כך שהן עוסקות במצבים שונים אלא בעיקר על כך שכל אחת מהן יוצרת פרספקטיבה שונה לטיפול באותה סיטואציה עצמה.

54 ראו אדרעי (לעיל הערה 46), עמ' 471.

55 בניגוד להסבר שמביא אדרעי, אפשר לפרש את שתיקת המקורות גם באופן הפוך. אם אכן מדובר בתפיסת סמכות אחידה ועקיבה הצומחת מהחיבור ומהמיוזג של שני מרחבי הדיון יחדיו כפי שטוען אדרעי, אפשר היה לצפות שספרות חז"ל תעמוד באופן כזה או אחר על ההשלמה ההדדית בין שתי הסוגיות. התייחסות שכזאת לקו התפר ביניהן חסרה לחלוטין בספרות התלמודית. במובן זה, היעדר הדיון מחליש במידה רבה את האפשרות לראות בשתי הסוגיות איברים שונים של תפיסת סמכות אחידה ומגובשת כפי שטוען אדרעי.

56 הוריות ד ע"א.

מאי טעמ' [א] דר' מאיר [מה טעמו של ר' מאיר]? יליף [הוא לומד] "דבר" "דבר". כת' [יב] הכא: כי יפלא ממך דבר, וכת' [יב] התם: ונעלם דבר, וג' [ומר]. מה להלן דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, אף כאן דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת.⁵⁷

גזרה שווה זו מקבילה בין גדרה של הוראת הטעות של בית הדין הגדול לבין הוראתו האסורה של הזקן הממרה. היא קובעת שה"דבר" שבו עוסקת כל אחת מהסוגיות הוא למעשה אותו "דבר". קביעה בסיסית זו מחלישה את הטענה שלפיה הבסיס ליישוב המתח בין שתי הסוגיות נעוץ בחלוקת גזרות נורמטיבית בין שתיהן.⁵⁸

ספרות חז"ל נמנעת אפוא אמנם מלעמת באופן ישיר ומפורש בין שתי הסוגיות אבל יוצרת הקבלה ואנלוגיה ביניהן בכמה אופנים ובנוגע לכמה נקודות מפתח בהגדרת הסיטואציה הנורמטיבית של כל אחת מהן. אנלוגיה זו מצביעה על כך שאלו סיטואציות מקבילות בתוכנן הנורמטיבי אבל נבדלות בזהות הגורם המוגדר כסוטה מן ההלכה התקפה והמחייבת: בעוד שבמסגרת פרשת הזקן הממרה, הזקן הוא הנתפס כסוטה מן ההלכה, במשנת הוריות בית הדין הגדול הוא הגורם המוצג כסוטה מן ההלכה.

4. זקן ממרה והוריות כביטויים של עמדות מנוגדות

גישה נוספת רואה בפרשת זקן ממרה מחד ובמשנת הוריות מאידך סוגיות המשקפות עמדות שונות ומנוגדות בנוגע לאופי הסמכות המוסדית בהלכה. גישה זו מאפיינת כמה חוקרים המתמקדים בעיקר בנייתו מושגי של תפיסת הסמכות והאמת של ההלכה.⁵⁹ חוקרים אלו מפתחים את התפיסה שלפיה אפשר לדבר על שני מודלים שונים של הסמכות בהלכה.⁶⁰

57 סנהדרין פז ע"א (על פי כ"י, יד הרב הרצוג – תימני).

58 במקום אחר עמדתי בהרחבה על הקבלות נוספות בספרות חז"ל בין שתי הסוגיות. ראו חיבורי – בן דוד (לעיל הערה 25), עמ' 275-277 ובהערות שם.

59 ראו בעיקר משה צ' נהוראי, *בין ידיעה לאמונה בהלכה*, ירושלים: משרד החינוך והתרבות, האגף לתרבות תורנית, תשמ"ד; ומאמריו של אבי שגיא: "בעיית ההכרעה ההלכתית והאמת ההלכתית: לקראת פילוסופיה של ההלכה", דיני ישראל טו (תשמ"ט-תש"ן), עמ' ז-לח; "על סמכות וחובת הציות", גוילין ס"ח (2) (תשנ"ד), עמ' 31-42; "עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ומשמעותם", בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), *מסע אל ההלכה: עיונים בין תחומיים בעולם החוק היהודי*, תל אביב: משכל, 2003, עמ' 221-241; Avi Sagi, "Models of Authority and the Duty of Obedience in Halakhic Literature," *AJS Review* 20 (1995), pp. 1-24; וכן ספרו: "אלו ואלו" – משמעותו של השיח ההלכתי: עיון בספרות ישראל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996.

60 שגיא מבחין בין "המודל ההכרתי" ל"מודל הציווי", ואילו נהוראי מבחין בין "אמונה" ל"ידיעה". הייחוס של המונח "אמונה" למודל הסמכותי אינו לוכד באופן מספק את מלאותה של עמדה זו, שכן מונח זה מתבסס עדיין על כך שיש תואם בין ההחלטה המוסדית לבין האמת המופשטת שאינה

המודל האחד משתקף בפרשת זקן ממרה, ולפיו ההכרעה המוסדית בהלכה מחייבת מעצם קיומה וללא תלות בתוכנה הסובסטנטיבי. לסמכות המוסדית ממד דינמי שלפיו ההכרעה מכוננת את הנורמה ולא נועדה רק לשקף או לגלות נורמה קיימת.

המודל השני, המשתקף במסכת הוריות, מכונן את מעמד ההכרעה המוסדית ככזו המשמשת כאמצעי בלבד להגעה לאמת ההלכתית הקיימת, המוגדרת במנותק ממנה. ממילא יש בסיס למתיחת ביקורת על ההכרעה המוסדית במקרים שבהם החכם היחיד סבור שהיא חורגת מהאמת האובייקטיבית של ההלכה או סותרת אותה.

על פי גישה זו, התשתית הנורמטיבית של פרשת זקן ממרה אכן אינה מתיישבת עם הלכת הוריות ויש לראות בשני מרחבי דיון אלו ביטויים לעמדות נורמטיביות ומטה-הלכתיות שונות בנוגע למובן של מושג האמת ההלכתית ושל מודל הסמכות המוסדית בהלכה. הפרדיגמה היסודית, אם כך, לדעת מחברים אלו לתיאור היחס בין הלכת זקן ממרה לבין משנת הוריות היא פרדיגמת המחלוקת: אלו שני מרחבי דיון המבוססים בעיקרו של דבר על מחלוקת בין שתי תפיסות מנוגדות בנוגע למשמעות המבנה המוסדי של ההלכה.

הקושי העיקרי הטמון בגישה זו נובע מכך שבספרות חז"ל איננו מוצאים ביטויים ישירים לכך שאכן ישנה מחלוקת בין שני מרחבי הדיון הללו. גם מהמקומות הבודדים שבהם ישנה הקבלה ואנלוגיה בין שני מרחבי הדיון לא עולה הרושם שאלו תפיסות החלוקות זו על זו אלא סוגיות שונות המתקיימות במקביל האחת לצד חברתה.

אסכם כעת בקצרה את שלוש הגישות העקרוניות שסקרתי בדברי עד כה.

הגישה הראשונה טוענת שאין כל סתירה בין משנת הוריות לפרשת זקן ממרה משום שמשנת הוריות אינה מתיימרת להנחות את החכם כיצד לפעול במצב שבו אינו מסכים עם בית הדין אלא עוסקת בשלב שבו בית הדין חזר בו מהוראתו הראשונית.

הגישה השנייה מכירה במתח הבסיסי בין שני מרחבי הדיון אבל סבורה שיש להבחין בטיב ההוראה הניתנת בידי בית הדין בכל אחד מהם: משנת הוריות עוסקת בסטייה מובהקת וקיצונית של בית הדין מדיני התורה ואילו פרשת זקן ממרה עוסקת במחלוקת פרשנית לגיטימית בין שתי עמדות הלכתיות חלוקות.

הגישה השלישית מצדדת גם היא בקיומו של מתח בין שני מרחבי הדיון אבל מבקשת להסבירו באמצעות הטענה שמרחבי דיון אלו משקפים חילוקי דעות ותפיסות מנוגדות של חכמים בנוגע לעוצמת הסמכות המוסדית בהלכה.

תלויה בהכרעה זו, ותואם זה הוא המונח ביסוד חובת הציות. אולם ביסוד התפיסה הסמכותנית ציווית יכולה לעמוד גם העמדה שלפיה לסמכות המוסדית יש הכוח לכונן את הנורמה התקפה במנותק מהלימותה של נורמה זו למושג אמת כלשהו הנמצא מחוץ להקשר המוסדי. ראו אדרעי (לעיל הערה 46), הערה 20.

אחרי שעמדתי בדברי לעיל על החולשות ועל הקשיים בהסברים אלו אציג נקודת מבט שונה בנוגע ליחס בין שתי הסוגיות. על בסיס נקודת מבט זו אציג בהמשך אפשרות שונה ליישוב המתח ביניהן.

ד. חוסדיות וחופש פרשני: המכנה המשותף בין פרשת זקן ממרה למשנת הוריות

ההסבר שאציג בהמשך הדברים דומה להסבר שנוקטת הגישה השנייה בכך שהוא מבוסס על הבחנה יסודית בין שני מרחבי הדיון. בעוד הגישה השנייה שהצגתי לעיל ממקדת את ההבחנה בין שני מרחבי הדיון באופייה ובתוכנה של הוראת בית הדין, העמדה שאציג מתמקדת באופן התנהגותו של האדם המקבל את ההוראה.

הבדל נוסף בין ההסבר שאציג להלן לבין הגישות האחרות שנסקרו עד כה נעוץ במתודולוגיה המאפיינת את ניתוח היחס בין שתי הסוגיות. במסגרת הניתוח שאציג להלן אעמוד על היחס הדינמי בין שני מרחבי הדיון ועל הקשרי ההיווצרות ההדדיים ביניהם.

1. מתודה סינכרונית או דיאכרונית

כפי שנאמר כבר לעיל, נקודת המבט המאפיינת את שלוש הגישות המחקריות הללו לשאלות שמציבה מסכת הוריות היא נקודת המבט הסינכרונית והמתודולוגיה הנורמטיבית-אידיאלית. נקודת מבט זו מתייחסת לתוכנם הנורמטיבי הפוזיטיבי של כל אחד ממרחבי הדיון הללו, ובאופן זה היא מבקשת לסרטט את גבולות הגזרה ביניהם כחלק מניסיון להצביע על עמדה נורמטיבית אחידה ועקיבה המאפיינת את מכלול המקורות העוסקים בנושא.

תחת זאת, ברצוני להתמקד בניתוחי בנקודת המבט הדיאכרונית ולבחון את המערך הנורמטיבי החז"לי על רקע תשתיתו המקראית. את ספרות חז"ל ככלל יש לנתח מתוך מודעות לכך שהיא נמצאת בלבה של התרחשות נורמטיבית ופרשנית חיה ודינמית אשר יש להצביע על כיווניה ולא רק לאפיינן את התפיסות הנורמטיביות הקונקרטריות הנמצאות בה בנקודת זמן נתונה.

אחד המאפיינים המרכזיים והייחודיים של ספרות חז"ל טמון במומנט הפרשני המבנה את רוב הקורפוסים הכלולים בה. מומנט פרשני זה מקנה לספרות התלמודית את הממד הדינמי שלה ומבנה אותה כספרות חוק הנמצא בהתהוות תמידית הנוצרת כתוצאה מן התגובה והתמורה שיוצרת כל שכבה נורמטיבית כלפי השכבה שקדמה לה. האמור כאן נכון הן כלפי המהלכים הפרשניים הנעשים בנוגע לתשתית המקראית של הסוגיות שבהן עוסקות הספרות התלמודית הן כלפי המהלכים הפרשניים הפנימיים הנעשים בין השכבות

והרבדים השונים של הספרות התלמודית עצמה. תשומת הלב למהלכים פרשניים אלו מאפשרת לעמוד על דפוסי החשיבה ועל כיווני ההתפתחות של התפיסות הנורמטיביות והתרבותיות של החכמים ולא רק על עמדות ספציפיות בנוגע לסוגיה נתונה בזמן נתון.⁶¹

עלינו לבחון אפוא כיצד חז"ל מעצבים את השיח הנורמטיבי במסכת הוריות מתוך התייחסות לתשתית המקראית של מסכת זו ולאופן התפתחותו של הדיון הנורמטיבי בה. במקביל עלינו לבחון באופן דומה את תרומתה הפרשנית והנורמטיבית של הספרות התלמודית לנורמה העוסקת בדינו של זקן ממרה, שביסודה היא נורמה מקראית. מבט זה, המתמקד בממדים הדינמיים של השיח הפרשני והנורמטיבי של החכמים, עשוי להעמיד אותנו על עמדתם בנוגע לנושאים אלו באופן מדויק ומלא יותר מאשר נקודת המבט הסינכרונית-נורמטיבית המאפיינת את הגישות שסקרתי לעיל. שכן מבט זה אינו מסתפק בנייתו המכלול הנורמטיבי המוגמר אלא מדגיש את התנועה הפרשנית שהובילה ליצירתו ולגיבושו.

אדון תחילה בדגשים שחז"ל יוצרים בגיבוש הלכת הוריות ולאחר מכן אשווה דגשים נורמטיביים אלו למהלכים הפרשניים בפרשת זקן ממרה. נקודת העוגן לניתוח זה תהיה משנת הוריות, שכן עיצובה הוא מהלך מקורי ויצירתי של חכמים, בשונה מהלכת זקן ממרה, שהיא פרשה מקראית בבסיסה.

יקל עלינו אפוא יותר לעמוד על מגמותיהם של חכמים בעיצוב השיח הנורמטיבי של מסכת הוריות מאשר על מגמותיו הייחודיות של השיח המקביל בנוגע לפרשת זקן ממרה. אחרי שאעמוד על כיווניהם ומגמותיהם של המהלכים הפרשניים המשתקפים במשנת הוריות אוכל לבחון ביתר קלות את המהלכים הפרשניים העדינים יותר הנמצאים בפרשנות שניתנה לפרשה המקראית של זקן ממרה. אני סבור שמבט כפול זה יוכל להעמידנו על תוכן תפיסתם של חכמים בנוגע למעמדו של בית הדין הגדול ובנוגע לקיומה של פלורליות נורמטיבית במסגרת השיטה המשפטית של ההלכה.

61 ההתמקדות בממד הפרשני והדינמי של ספרות חז"ל בנוגע לשכבות הנורמטיביות שקדמו לה (המקרא וספרות הבית השני) היא מוטיב מתודולוגי מרכזי בכמה מחקרים שהופיעו לאחרונה, העוסקים במוסדות נורמטיביים שונים בקורפוס החז"לי. כך למשל מחקרו של הלברטל, **מהפכות פרשניות בהתהוותן** (ירושלים: מאגנס, תשנ"ז), המוקדש לזיהוי אלמנטים מוסריים המופיעים בפרשנות חכמים במדרשי ההלכה בנוגע לפרשות שונות במקרא. לדוגמאות נוספות למחקרים המדגישים את הממד הפרשני בספרות חז"ל ראו אהרון שמש, **עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל**, ירושלים: מאגנס, תשס"ג; *Halakhah in the Making: The Development of Jewish Law from Qumran to the Rabbis*, Berkeley: University of California Press, 2009. כמו כן ראו את עבודת הדוקטור של איתמר ברנר, המוקדשת לניתוח ההיבט הפרשני בתלמוד הבבלי – מחקר הרמנויטי של ההיבט הפרשני בתלמוד הבבלי (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בריאן, 2010).

2. התנועה הפרשנית של הלכת הוריות: כינון המוסדיות וחתירה תחתיה

כפי שכבר הוזכר בדברי לעיל, עיצובה של הלכת הוריות משקף תמורות פרשניות מרחיקות לכת, ובמובן מסוים גם הבניה של סיטואציה נורמטיבית חדשה לחלוטין שלא נדונה במקרא.

הפרשה המקראית שעליה מתבססת המסכת עוסקת בחטא קיבוצי של העדה בלי לציין באופן ישיר את גורמיו ואת סיבותיו.

התמורה הפרשנית הראשונה והדרמטית של חכמים היא הטענה שחטא העדה נובע מהוראה נורמטיבית שגויה של בית הדין הגדול. מהלך פרשני זה מנכיח ומחזק את מקומו ואת מעמדו של בית הדין בכל הנוגע לקיום הדתי וההלכתי של הקהילה. הוא מבנה את התמונה שלפיה העם כולו הכפיף את שמירת ההלכה שלו להוראותיו של מוסד משפטי מרכזי, הלא הוא בית הדין הגדול.

מהלך פרשני נוסף שביצעו חכמים הוא העמדת הסיטואציה שבה אחד החכמים סבור שבית הדין טעה בהוראתו לפני הכרת בית הדין בכך ובמנותק ממנה. סיטואציה זו אינה מעוגנת בתשתית המקראית של המסכת והיא בבחינת פיתוח משפטי עצמאי של החכמים. העיסוק בתרחיש זה לא רק נכלל בדיוני מסכת הוריות אלא אף נבחר לפתוח את המסכת ולהופיע כנושאה הבלעדי של הפסקה המשנאית הפותחת את המסכת כולה.⁶²

בין שני המהלכים הפרשניים הללו ישנו מתח פנימי מובנה. מחד ישנו ניסיון להעצים את מקומו ואת מעמדו הנורמטיבי של בית הדין כגורם האמון על הכוונת המציאות הנורמטיבית בקרב הקהילה; מאידך, החכמים מתמקדים דווקא בסיטואציה שבה בית הדין מורה הוראה המנוגדת לדין התורה ואף מעמידים את דמותו של החכם כמי שיכול ואף חייב לזהות את טעות בית הדין ולפעול בניגוד לה אם על פי הכרתו ההלכתית היא מנוגדת לדין התורה. נראה שהעמדת סיטואציה זו במיקום כה מרכזי במסכת נועדה להשיג דווקא את המטרה ההפוכה: להחליש ולסייג את סמכותו הנורמטיבית של המוסד המרכזי העליון של בית הדין ולהכפיפה לדיון הפרשני הפתוח שבו נוטלים חלק פעיל גם חכמים שאינם בעלי מעמד משפטי פורמלי וודאי אינם חברים במוסד המשפטי העליון שקיבל את ההחלטה.

בכך משתקף מתח עמוק במגמותיהם המוסדיות והחברתיות של חכמים: מחד הם מבקשים להבנות ולכונן (לפחות במישור התאורטי והתודעתי) מערכת מוסדית בעלת מוסד מרכזי עליון אשר לו נתונה הסמכות להורות ולכונן את התכנים הנורמטיביים האמורים

62 תיאור נרחב של מהלכים פרשניים אלו במעבר מן המקרא ליצירת חז"ל במשנה ובתלמודים מופיע בפרק השני של עבודת הדוקטור שלי (ראו בן דוד [לעיל הערה 25]), בפרק השני, בעיקר עמ' 80 ואילך, וכן בסיומו של הפרק השלישי שם, עמ' 149).

להנחות את אורחות חיי הקהילה; מאידך, באותו מהלך עצמו הם מסייגים ומחלישים את מעמדו הסמכותי המוחלט של בית הדין בכך שהם מכפיפים אותו לביקורת אפשרית מצד חכמים העשויים לאתגר את תוכן קביעותיו והוראותיו ולטעון שהן אינן עולות בקנה אחד עם התורה. בכך מתחזק מעמדם של חכמים אינדיווידואלים שאינם שייכים למוסד המרכזי ולמרות זאת שומרים על מעמדם כשותפים בשיח ההלכתי, המאפשר להם להביע עמדות נורמטיביות שאינן עולות בקנה אחד עם העמדה המוסדית הרשמית.

על בסיס תפיסה מורכבת ואמביוולנטית זו יש לפרש ולנתח את מהלכיה של סוגיית הבבלי המבקשת לתחום את מרחב הסמכות של בית הדין ואת מרחב הביקורת הנתון לחכמים היחידים בנוגע להחלטותיו. על גבי המתח המורכב והעדין שנוצר כתוצאה מהמכלול הנורמטיבי המופיע במשנת הוריות מבקשת סוגיה זו לעצב מחדש את קווי התיחום בין הסמכות המוסדית לבין האפשרות לבקר את החלטותיה. כפי שהראיתי בהרחבה במקום אחר,⁶³ הסוגיה נוקטת קו פרשני המצמצם את מרחב התמרון של בית הדין הגדול בהוראותיו ופותחת פתח להרחבה ולהעצמה של המרחב הנורמטיבי המאפשר ביקורת עליהן. בכך היא יוצרת איזון חדש במתח בין עיצוב הסמכות המוסדית לבין ביסוס הלגיטימיות להבעת עמדות הלכתיות עצמאיות.

אפשר אפוא לסכם ולומר שבהלכת הוריות, המהלכים הפרשניים היצירתיים ובניית מסגרות השיח של חכמים מתקדמים בשני כיוונים מנוגדים. מחד, עיצוב ובניית התמונה המוסדית של ההלכה, ומאידך, החלשתה וסיוגה באמצעות הענקת לגיטימיות ואף עידוד לגיבוש עמדות נורמטיביות עצמאיות העשויות לאתגר ולערער את מעמדן המוחלט של הוראות בית הדין הגדול.

אפנה כעת לבחון ביתר הרחבה את המהלכים הפרשניים המרכזיים המאפיינים את פרשנותם של חכמים לפרשת זקן ממרה. לאור זאת אוכל להצביע ביתר חדות על היחס בין משנת הוריות לבין דינו של זקן ממרה.

3. עיצוב השיח הפרשני על פרשת זקן ממרה

בתת הסעיף הקודם עמדתי על השניות המאפיינת את משנת הוריות בנוגע למקום הממד המוסדי של ההלכה. מחד, משנת הוריות מחדדת ומדגישה את מקומו המרכזי של בית הדין הגדול בכל הנוגע לקיום ההלכתי של הציבור, אבל מאידך היא מפתחת ומעצימה את המשקל שניתן לעמדתו העצמאית של החכם החולק על המוסד ההלכתי המרכזי.

כעת אראה ששניות דומה ישנה גם בפרשנות החזו"לית על פרשת זקן ממרה.

63 ראו שם, פרק חמישי, עמ' 221 ואילך.

כבר בסעיף הראשון של מאמר זה עמדתי על העצמת הממד המוסדי והריכוזי באמצעות הפרשנות החזו"לית לפרשה המקראית של זקן ממרה. הפרשנות החזו"לית במשנת סנהדרין מתארת מכלול מוסדי משוכלל של שלושה בתי דין המקיימים ביניהם היררכיה פנימית מסודרת. תיאור זה משוכלל ומקיף פי כמה בהשוואה למופיע בפרשה המקראית המקורית. לצד מגמה זו של חיזוק והעצמת הממד המוסדי של הפרשה ישנם גם מהלכים פרשניים המשקפים מגמה אחרת ובמידה רבה אף הפוכה. מגמה זו חותרת להרחיב את מרחב הפעולה של החכם המחזיק בעמדה השונה מן העמדה הסמכותית של בית הדין. אעמוד כאן על שני מהלכים פרשניים עיקריים המשקפים מגמה כללית זו. המהלך הראשון נוגע להגדרת אופי העמדה החולקת על הוראת בית הדין, והמהלך השני נוגע לעיצוב מחודש של תחומי תחולתה של פרשת זקן ממרה.

3.א. טיבה של העמדה החולקת: בין "הוראה" ל"הוראה למעשה"

המשנה קובעת שהאיסור המוטל על החכם הוא רק להורות לאחרים לנהוג למעשה לפי עמדתו העצמאית החולקת על עמדת בית הדין:

חזר לעיר ושנה ולמד כדרך שהיה למד – פטור.

ואם הורה לעשות – חייב, שנאמר: והאיש אשר יעשה בזדון – אינו חייב עד שיורה לעשות (משנה, סנהדרין יא, ב).

עצם העלאתה של הבחנה מושגית זו בין הוראה תאורטית לבין הוראה מעשית היא חידוש מרחיק לכת של המשנה. היא משקפת את התפיסה שלפיה יש לשיח ההלכתי התאורטי מרחב קיום עצמאי החורג מן ההוראות המעשיות המחייבות.⁶⁴ הבחנה זו נובעת באופן ישיר מההעמדה שלפיה מדובר כאן בקבוצת חכמים הפונים אל בית הדין ולא באדם פרטי המגיע לבית הדין כדי לקבל הנחיה כיצד לנהוג.

מדרש ההלכה שעליו נשען הדין המחודש המופיע במשנה משקף באופן בולט את הפער העמוק בין מובנה המקורי של הפרשה המקראית לבין הפרשנות המחודשת שניתנה לה בידי המשנה.

הנורמה המקראית מחילה את העונש בגין אי־ציות למי ש"יעשה בזדון לבלתי שמע אל הכהן". על בסיס תוכנו של פסוק זה אפשר לקבוע שהוא מתייחס לאדם שהחליט לפעול בניגוד להחלטת בית הדין. מסקנה זו מתבססת הן על המונח המקראי המשמש לתיאור

64 להרחבה בנוגע להבחנה חשובה זו ראו שם, פרק ראשון, עמ' 27, וכן בנינוח סוגיית הבבלי בריש מסכת הוריות בנוגע להבחנה בין "מותרים אתם" לבין "מותרים אתם לעשות" (שם, פרק שני, עמ' 77).

הדמות שאינה מצייתת להוראה ("והאיש") הן על המונח המתאר את פעולתה של דמות זו ("יעשה").

אבל מדרש ההלכה מפקיע לחלוטין את הפסוק מתחום ביצוע הוראותיו של בית הדין ומעביר את מובנו לתחום הוראת הדין בידי החכם הפונה לבית הדין. משעה שמעבר זה מבוצע, לשון "יעשה" המופיעה בפסוק אינה מורה עוד על ביצוע בפועל אלא על סוג ההוראה אשר בה מדובר. הלשון המעשית מצביעה על קיומה של הוראה מעשית המבחינה אותה מהוראה תאורטית שאינה מכוונת לביצוע בפועל.

מעטק זה שמבצע המדרש מעצים את כוחה ואת משקלה של העמדה החולקת על בית הדין. ראשית, הוא מכונן את העובדה שישנה דעה הלכתית מגובשת החולקת על הכרעת בית הדין, בשונה מפעולה בניגוד להוראת בית הדין המופיעה בפרשה המקראית; שנית, הוא קובע שעמדה זו יכולה להמשיך להתקיים בתוך המערכת המשפטית כעמדה לגיטימית שאפשר להמשיך ולהביעה ולפרוס את נימוקיה. המגבלה היחידה (והמשמעותית) המוטלת על מי שמחזיק בעמדה זו היא האיסור להורות לתלמידיו לנהוג בפועל לפי עמדתו.

הדין הנוסף המופיע במשנה מסייג אף את תחום תחולתה של מגבלה זו. הוא קובע שאדם המוגדר כתלמיד רשאי אף להורות לאחרים לנהוג כעמדתו החולקת: "תלמיד שהורה לעשות – פטור. נמצא חומר – קולו". כיוון שהתלמיד חסר את הסמכות המשפטית להורות את ההלכה, להוראתו המעשית אין די משקל כדי להכלילה באיסור המופיע בפסוק. בכך יש משום השלמה למהלך הפרשני הדרמטי שמבצע מדרש ההלכה. בעוד הנורמה המקורית עוסקת בראש ובראשונה באדם הפשוט המסרב לציית להוראת בית הדין ולפעול בהתאם לה, המדרש מפקיע לחלוטין אדם זה מתחום תחולתה של נורמה זו. על פי הפרשנות המדרשית, הפסוק עוסק אך ורק בחכם שהוא בעל מעמד רשמי וסמכות להורות ובאיסור המוטל עליו להביע את עמדתו באופן מעשי לקהל תלמידיו. שני המאפיינים הבסיסיים של האיסור המופיע בפרשה המקראית [א] האיסור לפעול בניגוד להוראה; [ב] החלת האיסור על אדם רגיל מן השורה) הופקעו אפוא לחלוטין מתחום תחולתו של האיסור באמצעות הפרשנות המשנאית.⁶⁵

65 אפשר היה לטעון שמדרש ההלכה המשוקע במשנה, המפרש את המילה "יעשה" כמכוון להוראה לעשות ובניגוד להוראה תאורטית בלבד, אינו מבטל לחלוטין את האיסור לעשות בניגוד להוראת בית הדין אלא רק מרחיב אותו. פרשנות זו טענת שלפי המשנה כל עשייה בניגוד להוראת בית הדין אסורה, ונוסף על כך נאסר גם להורות לאחרים שיפעלו בניגוד להוראת בית הדין. פירוש זה מוקשה משתי סיבות. ראשית, עיקר חסר מן הספר: האיסור לעשות אינו מופיע במשנה ותחת זאת מופיעה רק הדרשה המטעימה את האיסור להורות באופן מעשי. הפטור שניתן במשנה לתלמיד שמורה מלמד על כך שלא עצם הגרימה לאחרים לפעול בניגוד להוראת בית הדין היא המחייבת (שהרי יכול להיות שגם הוראת התלמיד תניע אחרים לפעולה מבחינה מעשית) אלא רק מעמד רשמי ובעל תוקף של הוראה הלכתית תקפה. נקודה זו מחזקת את הטענה שלפיה מגמת המשנה היא להמיר את איסור העשייה באיסור ההוראה ולא להרחיב את איסור העשייה כדי שגם ההוראה תיכלל בו.

גם המרחב החדש שאליו הועבר האיסור במסגרת הפרשנות המשנאית, שהוא מרחבה של ההוראה, לא נאסר באופן מלא. למעשה, פעולת ההוראה אינה נאסרת כל זמן שהיא נעשית כלימוד תאורטי בלבד. האיסור תקף רק על הוראה לימודית הכוללת גם הנחיה מעשית לפעולה.

נראה אפוא שקריאה זהירה ודווקנית של המשנה מלמדת שהפרשנות המשנאית לפרשה המקראית מנטרלת כמעט לחלוטין את מרחב תקפותו של האיסור המופיע בה. האיסור אינו כולל פעולה מעשית בניגוד להוראה ואינו מתייחס לאדם הפשוט מן השורה. הוא מוגבל לאדם שנתונה לו סמכות להורות, וגם עליו הוא אוסר רק להורות באופן מעשי, אבל אינו אוסר את ההוראה הלימודית והתאורטית.⁶⁶

העמדה המשתקפת בטקסט המשנאי הייתה נתונה כנראה במחלוקת עם עמדות תנאיות אחרות המשתקפות בקבצים תנאיים אחרים. כך למשל מופיע בספרי על דברים:

אשר יעשה: על מעשה הוא חייב, ואינו חייב על הוריה.⁶⁷

הספרי על דברים משקף את העמדה המנוגדת לעמדה המופיעה במשנה. בעוד המשנה קובעת שהאיסור לא נאמר אלא על פעולת ההוראה קובע הספרי שהאיסור נסב על המעשה דווקא. על פי עמדה זו, החכם החולק על בית הדין מתחייב בעיקר בגין מעשיו האישיים המנוגדים להוראת בית הדין ולא בגין הוראתו לאחרים.

תפיסת ביניים מופיעה במדרש תנאים לספר דברים:

והאיש אשר יע' [שה] בזדון – על המעשה הוא חייב, ואין חייב על ההוריה. מיכן אמרו: אינו חייב עד שיוורה לאחרים לעשות כהוראתו או שיעשה הוא כהוראתו.⁶⁸

66 הלברטל כבר עמד בהערה קצרה על האופן שבו מצמצמת משנת סנהדרין את מרחב תחולת האיסור המקראי (Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge: Harvard University Press, 1997, עמ' 83-84). הלברטל אף ראה בכך בסיס ליישוב המתח בין משנת סנהדרין למשנת הוריות. דברי בהמשך משתלבים היטב עם דבריו הקצרים של הלברטל, שם. הוא התמקד בעיקר בפער בין הוריות לסנהדרין, ובדברי בהמשך הפרק אבקש לעמוד גם על המכנה המשותף ביניהן.

67 ספרי דברים, פרשת שופטים, פסקא קנה. ראו גם שמש (לעיל הערה 11), עמ' 928, הערה 17. שמש מבקש לטעון שגם הספרי, המחייב על "מעשה", מתכוון למעשה להוראה בעלת משמעות מעשית ולא לעשייה גרדא.

68 מדרש תנאים על דברים יז, אות יב. ראו גם בברייתא שבבבלי (סנהדרין פח ע"ב): "תנו רבנן: אינו חייב עד שיעשה כהוראתו או שיוורה לאחרים ויעשו כהוראתו". ראו לעומת זאת את דברי התוספתא, הנראים קרובים יותר למופיע במשנתנו: "זקן ממרא שהורה ועשה כהוראתו –

מדרש התנאים פותח בהצהרה הדומה לזו המופיעה בספרי, המדגישה לכאורה את המעשה ולא את ההוראה. המשך המדרש מפרש את תחילתו: מדרש התנאים מתמקד במשמעות המעשית של ההוראה אבל לא במעשה כשלעצמו. הממד המעשי של ההוראה מוצג במדרש בשני אופנים: אופן אחד הוא הוראה לאחרים, שיש בה קריאה לאחרים לנהוג באופן מעשי בהתאם להוראה; האופן הנוסף הוא מקרה שבו החכם עצמו פועל בהתאם לתוכן הוראתו העצמאית, המנוגדת להוראת בית הדין. בשני המקרים הללו ההוראה נמצאת במוקד, כאשר הממד המעשי מעמיק ומעצים את המרד של החכם, המגולם במעשה ההוראה שלו.

במובן זה, מדרש התנאים נמצא בין התפיסה המוצגת במשנתנו לבין התפיסה של הספרי על דברים: מצד אחד מחייב מדרש התנאים את החכם גם על המעשה האישי שלו אבל מצד אחר הוא מחייב על המעשה האישי רק כאשר הוא משמש גורם המתווסף לפעילותו העיקרית של הזקן הממרה ומשלים אותה – ההוראה לאחרים.

לעומת מדרשי ההלכה, כפי שראינו, הטקסט המשנאי מתעלם לחלוטין מן העשייה בפועל ומתמקד אך ורק באיסור להורות למעשה. זו הסיבה לכך שהמשנה מוסיפה את הפקעת התלמיד מגדר האיסור. משעה שמובנו של האיסור אינו אלא פעולת ההוראה בניגוד להוראת בית הדין אין מקום להכליל בו אישים שאין בסמכותם להורות לאחרים.

הפרשנות התנאית לפרשת זקן ממרה מעבירה אפוא את עיקר כובד המשקל לדמותו של החכם המורה בניגוד להוראת בית הדין, והעמדה המשנאית אף נמנעת מלאסור במפורש את הפעולה המעשית בניגוד להוראת בית הדין.

3.3. דרכים נוספות לצמצום תחום תחולת פרשת זקן ממרה

עיון בחלקים נוספים של סוגיית זקן ממרה מלמד שמסורות פרשניות מסוימות אף חתרו לצמצום נוסף של פרשת זקן ממרה, לפעמים עד כדי ביטולה בפועל. בסעיף זה אסקור ואנתח שני מהלכים פרשניים מרכזיים הכלולים בסוגיה התלמודית העוסקת בזקן ממרה. המכנה המשותף של מהלכים אלו הוא צמצום והחלשת פרשת זקן ממרה באמצעות עיצוב מחדש של הגדרים המשפטיים של דינו.

חייב; שהורה ולא עשה – פטור; הורה על מנת לעשות, אף על פי שלא עשה – חייב (תוספתא, סנהדרין יד, יב [עמ' 437]). וכן הוא בירושלמי (סנהדרין יא, ג): "זקן ממרא שהורה לעשות ועשה – חייב; הורה ולא עשה – פטור; הורה על מנת שלא לעשות – פטור; הורה על מנת לעשות אף על פי שלא עשה – חייב" (אבל ראו במראה הפנים שם, המבקש לפרש את הירושלמי בדומה למופיע בברייתא שבבבלי: "זקן ממרא שהורה לעשות ועשה חייב – או או אקאמר: או שהורה לעשות לאחרים או שעשה בעצמו כהוראתו").

1.1.3. הלכתו של רב כהנא

בסוגיית הבבלי בסנהדרין מובאת מחלוקת בין שני אמוראים, העוסקת בסוגי הטיעונים המשפטיים המאפיינים את נקודת המחלוקת בין בית הדין לבין הזקן החולק על הוראתו. עמדתו של רב כהנא במחלוקת זו מצמצמת באופן דרמטי את תחום תחולת פרשת זקן ממרה:

אמר רב כהנא:

הוא אומ' [ר] מפי השמועה והן אומרין מפי השמועה – אינו נהרג.

הוא אומ' [ר]: כך הוא בעיני, והן אומרין כך הוא בעינינו – אינו נהרג.

וכל שכן הוא אומ' [ר] מפי השמועה והן אומרין כך הוא בעינינו,

עד שיאמרו הן מפי השמועה והוא אומ' [ר] כך הוא בעיני.

תדע, שהרי לא הרגו את עקביה בן מהללאל.

ור' אלעזר אומ' [ר]: אפלו הוא אומ' [ר] מפי השמועה והן אומרין כך הוא בעינינו – נהרג, כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל.

ואם תאמ' [ר]: מפני מה לא הרגו את עקביה בן מהללאל? מפני שלא הורה הלכה למעשה.⁶⁹

על פי הלכתו של רב כהנא, בית הדין הגדול מאבד לחלוטין את עליונותו המוסדית על חכם החולק עליו. עדיפותו של אחד הצדדים במחלוקת מושגת לא באמצעות המעמד המוסדי העדיף אלא מכוח מקור המידע העומד בבסיס העמדה ההלכתית שמביע כל אחד מהצדדים. הקביעה הכללית היא שלמסורת מפורשת וברורה עליונות על פני עמדה הנשענת על סברא בלבד. קביעה זו נכונה ללא כל תלות בשאלה מיהו הגורם המבסס את עמדתו על המסורת ומיהו המבססה על סברא. לעומת זאת, במצב שבו שתי העמדות נשענות על אותו מקור מידע אין מקום להעדיף אחת על פני חברתה וממילא נוצר תיקון שאינו מאפשר או מצדיק את ענישת החכם היחיד החולק על בית הדין.

בסיכומו של דבר, הלכתו של רב כהנא מנטרלת לחלוטין את הפרמטר המוסדי ובכך נוטלת מפרשת זקן ממרה המקראית את עיקר מהותה. פרשה מקראית המכוננת מנגנון מוסדי להכרעה במקרים קשים הופכת על ידי הלכתו של רב כהנא לפרשה שלא נועדה אלא לקבוע את מקורות הידיעה הלגיטימיים לקביעות משפטיות ואת ההיררכיה הפנימית ביניהם.⁷⁰

69 סנהדרין פח ע"א (על פי כ"י יד הרב הרצוג, ירושלים).

70 ראו דיונו של הידרי בנוגע למסורת זו (Hidary) [לעיל הערה 18], עמ' 324-325), המקביל במידה רבה לדברי כאן.

מסורתו של רב כהנא משלימה ומעצימה את המהלך הפרשני המתחולל במשנה.⁷¹ המשנה הגדירה מחדש ובאופן מצמצם למדי את של האיסור המוטל על זקן ממרה, והסוגיה באמצעות דעתו של רב כהנא צמצמה במקביל עד למינימום האפשרי את המקרים שבהם יחול איסור זה.⁷²

2.3.2. סוג הדינים שעליהם חלה פרשת זקן ממרה

אחד ההיבטים המרכזיים שבהם עוסקת סוגיית זקן ממרה הוא הניסיון להגדיר ולתחום את טיבם של התחומים המשפטיים ושל סוגי הנורמות שעליהם חלה הפרשה. במסגרת עיסוק זה מובאת בסוגיה ברייתא המתארת מחלוקת משולשת בין התנאים בנוגע לסוגי הנורמות הכלולים בפרשת זקן ממרה:

ת"ר:

אין חייב אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, דברי ר' מאיר.

ר' יהודה אומ' [ר]: לעולם אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים.

ר' שמעון אומ' [ר]: אפלו דקדוק אחד מדקדוקי סופרים.⁷³

שני התנאים הראשונים, רבי מאיר ורבי יהודה, מסייגים ומצמצמים את התחום שבו חלה פרשת זקן ממרה. מגמה זו ניכרת גם במבנה הספרותי של מימרותיהם ("אין חייב אלא"; "לעולם אינו חייב אלא"). רבי מאיר מצמצם את הפרשה לאיסורים בעלי רמת חומרה גבוהה באופן יחסי, ואילו רבי יהודה מצמצם אותה בהיבט של אופי המקור הטקסטואלי של הנורמה שעליה חלק הזקן. לדבריו, רק נורמה המבוססת על הכתוב בתורה ויחד עם זאת נשענת על פירושה של חכמים לכתוב זה כלולה בגדרי הפרשה. לעומת תנאים אלו, רבי שמעון מרחיב את גדרי הפרשה וכולל בה גם נורמות המבוססות אך ורק על חקיקת

71 הרמב"ם פסק להלכה דווקא את עמדתו של רבי אלעזר (הלכות ממרים ד, א). פסיקה זו מתיישבת היטב עם הדגש המוסדי החזק המאפיין את הגותו ההלכתית של הרמב"ם בהקשרים רבים.

72 צמצום מרכזי נוסף של פרשת זקן ממרה נעוץ במהלך החז"לי שלפיו פרשה זו עוסקת בראש ובראשונה במתן בסיס לחקיקה חדשה של מצוות מדרבנן ולא במתן סמכות לבית הדין הגדול כפרשן של התורה. חז"ל השתמשו כידוע במקומות שונים בציווי "לא תסור" כמקור לגיטימציה מרכזי לסמכות שלקחו לעצמם לחוקק וליצור נורמות חדשות ועצמאיות במערכת המשפטית של ההלכה (הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם [שורש א] עמד היטב על הפער בין מובנה המקורי של פרשה זו לבין המובן שהעניקו לה חכמים). מעבר מהותי זה מסמכות פרשנית ריכוזית לסמכות יוצרת ומחוקקת יוצר תמורה עמוקה באופיו המוסדי של התהליך הפרשני.

73 סנהדרין פז ע"א.

משנה של חכמים, גם כאשר חקיקה זו אינה מתבססת על פירוש של מצוות הכתובות בתורה.⁷⁴ דברי רבי שמעון מגיבים בעיקר לשיטתו של רבי יהודה, ונועדו לבטל את הסייג הכלול בשיטתו.

גם לפי שיטות שני התנאים הראשונים, המצמצמים את תחום תחולת הפרשה, על פי ברייתא זו, פרשת זקן ממרה עדיין חלה על מכלול רחב של תחומים ושל נורמות הלכתיות. בהמשך סוגיית הבבלי מופיעה ברייתא נוספת, שעולה ממנה צמצום נוסף ומקיף הרבה יותר לפרשת זקן ממרה:

ת"ר:⁷⁵ לעולם אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים ויש בו להוסיף, וכל המוסיף גורע. ואנו אין לנו אלא תפלין ואליבא [ולפי] דר' יהודה.⁷⁶

מפירושה הפשוט של מימרה מפתיחה זו עולה שפרשת זקן ממרה מצומצמת מאוד בהיקפה. בסיסה של ההגדרה המופיעה במימרה נעוץ בשיטתו של רבי יהודה, המופיעה בברייתא הקודמת שצוטטה לעיל.

מימרה זו מוסיפה שני תנאים לאלו שצוינו בידי רבי יהודה: "ויש בו להוסיף, וכל המוסיף גורע". מעבר להוספת התנאים, מימרה זו אף מסיקה כפועל יוצא מכך יכולה פרשת זקן ממרה לחול אך ורק על מצוות תפלין, במקרה שבו הזקן הורה שיש להוסיף בית נוסף לבתי התפלין.

משמעותה מרחיקת הלכת של המימרה הוא ביטולה הכמעט מוחלט של הנורמה של זקן ממרה, שכן היא מפיקעה כמעט את כל תחומי התורה ומותירה לה ביטוי סמלי ומזערי בלבד, בדמות מספר בתי התפלין שנדרש אדם להניח על ראשו.

4. זקן ממרה והוריות: קווים מקבילים

בסעיף הקודם עמדתי על האופנים השונים שבהם הלכת חז"ל העצימה ופיתחה את המקום שניתן לעמדתו החולקת של החכם היחיד במסגרת הפרשנות שניתנה לפרטים שונים בפרשת זקן ממרה.

74 דברי רבי שמעון משתלבים עם תפיסה רחבה יותר המאפיינת את ספרות חז"ל, שלפיה הפרשה בדברים יז, ח-יב מבססת את חובת הציות למצוות מדרבנן. ראו לעיל הערה 72.

75 כך על פי כ"י תימני, יד הרב הרצוג. בכל שאר עדי הנוסח ובדפוס, במקום "ת"ר": "אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא". לפי גרסה זו, זוהי מימרה אמוראית מאוחרת יותר.

76 סנהדרין פח ע"ב.

כפי שראינו לעיל,⁷⁷ במקביל למהלכים פרשניים אלו ישנה גם מגמה פרשנית החותרת דווקא לפתח ולהעצים את הממד המוסדי החזק של הפרשה. הפרשנות החז"לית מוציאה לחלוטין מן התמונה את הכוהנים הלויים, ובמקומם מתארת מבנה מוסדי משוכלל הכולל שלושה הרכבים שונים של בתי דין שמתקיימים ביניהם יחסים היררכיים מובהקים.⁷⁸

גם הבניית האופי המוסדי המובהק של בית הדין הגדול והמוסדות הכפופים לו וגם הנכחת מרחב הלימוד והמחלוקת הן קווי אפיון בולטים של הפרשנות התנאית לפרשת זקן ממרה. תשומת הלב לשני מאפיינים בולטים אלו מאפשרת לנו להצביע על קווי הדמיון בין פרשת זקן ממרה לבין הלכת הוריות.

בסעיף השני של המאמר עמדתי על כך שהמהלכים הפרשניים העיקריים שעליהם מבוססת משנת הוריות מבססים ומבנים מחד את המוסד העליון של ההלכה כגורם מרכזי ובעל חשיבות, ומאידך מכווננים את מעמדו הנורמטיבי הייחודי של החכם שיש בכוחו לחלוק על הוראתו של מוסד עליון זה בטענה שהוראה זו היא בגדר הוראת טעות.⁷⁹

לאור הניתוח הכפול שהוצג עד כה לפרשנות התלמודית שניתנה לשתי הסוגיות אפשר לעמוד כעת ביתר חדות על הדמיון הרב ביניהן מבחינת המגמות הפרשניות והנורמטיביות המשתקפות בהן. בשתי הסוגיות החכמים העצימו והדגישו את המבנה המוסדי המשוכלל הניצב ביסוד המערכת המשפטית של ההלכה וניתקו אותו מהממסד הכוהני־מקדשי. במקביל הם אפשרו מרחב פעולה ועצמאות נורמטיבית לחכם היחיד שעמדתו ההלכתית העצמאית מנוגדת לקביעת המוסדות הרשמיים של מערכת זו.

אפשר אפוא לראות שבכל אחת מהסוגיות מגמתם הפרשנית של החכמים דומה בכך שהיא מכילה את השניות בנוגע לממד המוסדי במבנה הנורמטיבי של ההלכה. מצד אחד החכמים מעצימים את הדימוי המוסדי והמערכתי של ההלכה ומצד אחר מפתחים ובמידה רבה אף יוצרים את מעמדו ואת מקומו של החכם היחיד העומד מנגד להחלטה המוסדית המרכזית.⁸⁰

77 בסעיף הראשון של המאמר.

78 תיאורה התלמודי של מערכת מוסדית זו אינו משקף כמובן את קיומה ההיסטורי. לדיון בשאלת הקיום ההיסטורי של מוסד הסנהדרין ואופיו ראו בפרק המבוא של בן דוד (לעיל הערה 25), עמ' 9 ואילך.

79 ראו שם, פרק שני, בעיקר עמ' 63 ואילך.

80 נקודת מבט זו משתלבת היטב עם הערתו החשובה של הלברטל בנוגע ליחס בין פרשת זקן ממרה לבין משנת הוריות (Halbertal [לעיל הערה 66], עמ' 83-84). בעוד הלברטל מצביע על חשיבותו הגדולה של הממד המוסדי הריכוזי כתריס בפני הכיתיות אני מבקש לטעון שמגמתם הסופית של חכמים הייתה דווקא החלשתו ואפילו ביטולו של הגורם המוסדי הריכוזי כגורם שבכוחו להכריע מחלוקות באופן סופי. ראו בן דוד (לעיל הערה 25), פרק שישי, עמ' 296 ואילך.

שני המוטיבים הסותרים הללו מקבלים הדגשה והתמקדות במהלכים הפרשניים היצירתיים של החכמים בכל אחד ממרחבים נורמטיביים אלו, הרבה מעבר למקום שניתן להם במסגרת הפרשנות המקראיות הניצבות ברקע.

מעבר לדמיון מבני רחב זה אפשר להצביע באופן ממוקד יותר על הזיקה בין שני המרחבים בנוגע למעמדו של החכם היחיד אל מול הוראת בית הדין.

הנורמה העיקרית הפותחת את משנת הוריות מטילה אחריות דתית־משפטית על חכם שפעל על פי הוראת בית הדין כאשר ידע שהיא שגויה. עיצובה של נורמה זו והבלטתה הרבה הם חידוש מושגי ונורמטיבי מרחיק לכת של חכמים. כפי שהראיתי בהרחבה במקום אחר,⁸¹ חידוש משפטי זה הוא כמעט יצירת יש מאין בהשוואה לתשתית המקראית הניצבת ברקע של הפרשה.

גם סוגיית זקן ממרה כפי שהוצג לעיל בהרחבה מבנה את מקומו של החכם היחיד החולק על הכרעת הדין של בית הדין הגדול ואף מגדירה בעבורו מרחבי ביטוי ופעולה לגיטימיים בכפוף לכך שהוא אינו חותר לערער ולפורר את מעמדו הסמכותי העקרוני של בית הדין הגדול.

הדגשת מקומו ומעמדו של החכם היחיד לצד ובמקביל לעיצוב סמכותו המוסדית של בית הדין הם אפוא קווי אפיון בולטים הן בפרשנות החז"לית לפרשת זקן ממרה הן בעיצוב הלכת הוריות. תשומת הלב לנקודה מהותית זו מאפשרת להבחין בכך ששני מרחבי הדיון הללו אינם נמצאים רק במתח ובקונפליקט זה עם זה אלא גם משקפים תפיסת סמכות אשר לה מאפיינים עקרוניים דומים. במסגרת תפיסת סמכות זו נשמר מעמדו המוסדי העקרוני של בית הדין הגדול אבל לצדו ובמקביל לו טורחים החכמים בעזרת מגוון אמצעים פרשניים ליצור ולבסס את מקומו ואת מעמדו של החכם היחיד. יצירת קווי התיחום ומערכת האיזונים בין שני מוקדי כוח אלו היא מלאכה עדינה ומורכבת המתבצעת בדיונים הפרשניים הן בפרשת זקן ממרה הן במסכת הוריות.

על בסיס הסבת תשומת הלב לנקודות הדמיון בין שני מרחבי הדיון אצעד בסעיף הבא צעד נוסף ואעמוד על ההבחנה היסודית המשתקפת מן הדיונים התלמודיים שסקרתי בין הסיטואציה של זקן ממרה לבין תחום עיסוקה של משנת הוריות.

81 ראו שם, פרק שני, עמ' 67 ואילך.

ה. קו התייחוס בין זקן ממרה להוריות: בין מרי אזרחי לסרבנות מצפונית

בסעיפים הקודמים עמדתי על המהלכים הפרשניים המרכזיים המאפיינים את הדיון התלמודי בפרשת זקן ממרה מחד ובהלכת הוריות מאידך, ובאמצעות כך הצבעתי על קווי הדמיון הבולטים בין שתי הסוגיות.

על יסוד הבסיס הפרשני הרחב שהצגתי בדברי עד כה אפנה לסרטט כעת את קו התייחוס המשפטי בין פרשת זקן ממרה להלכת הוריות כפי שזה משתקף בדיון החזו"לי בכל אחת מהסוגיות.

מדרשי ההלכה והחומר התנאי בכללותו הסבו את הפרשנות של פרשת זקן ממרה לתייחוס הקשור בניסיון של החכם להשפיע על מעגלים חברתיים רחבים לא לציית להוראת בית הדין. כפי שהראיתי, הדיון החזו"לי בפרשה מתמקד בדמותו של מורה ההוראה כמי שמבקש לתרגם את עמדתו ההלכתית העצמאית לעמדה בעלת משקל ציבורי רחב באמצעות הנחיה לאחרים לפעול בניגוד להוראת בית הדין. אפיון זה עולה בבירור מהמשנה בסנהדרין, שעל פי הנאמר בה, האיסור על זקן ממרה מתייחס אך ורק להוראה בעלת אופי מעשי הניתנת לאחרים:

חזר לעיר ושנה ולימד כדרך שהיה למד – פטור. ואם הורה לעשות – חייב, שנאמר: והאיש אשר יעשה בזדון – אינו חייב עד שיורה לעשות.

המשנה מתייחסת כאן במפורש לחזרת הזקן לעירו, כלומר, הגעתו למרחב ההשפעה הציבורי הפוטנציאלי שעשוי להיות נתון למרותו ההלכתית. האיסור שחל עליו מתייחס רק להוראה לאחרים ומופקע לחלוטין מפעילותו ההלכתית האישית.

גם ההוראה לאחרים אינה אסורה בכל מקרה, ומותנית באופייה ובמטרתה העיקרית: הזקן יכול להמשיך לא רק להחזיק בעמדתו האישית אלא גם ללמדה ברבים כל זמן שהלימוד מתקיים במישור התאורטי ואיננו הנחיה מעשית ישירה לציבור.

נראה שגם המקורות התנאיים האחרים הכוללים את העשייה של החכם בגדרי האיסור מתייחסים לעשייה זו כאל חלק מפעולה רחבה יותר שלו, שנועדה לבסס את עמדתו כחלופה ציבורית וחברתית להוראה המוסכמת של בית הדין. נבחן למשל את העמדה המופיעה במדרש התנאים לספר דברים:

והאיש אשר יע' [שה] בזדון – על המעשה הוא חייב, ואין חייב על ההוריה. מיכן אמרו: אינו חייב עד שיורה לאחרים לעשות כהוראתו או שיעשה הוא כהוראתו.⁸²

מדרש התנאים פותח בהצהרה ראשונית המדגישה לכאורה את המעשה האישי של החכם ולא את ההוראה. המשכו של המדרש מפרש את תחילתו: הוא מתמקד במשמעות המעשית של ההוראה אבל לא במעשה כשלעצמו. הממד המעשי של ההוראה מוצג במדרש בשני אופנים: אופן אחד הוא הוראה לאחרים שיש בה קריאה להם לנהוג באופן מעשי בהתאם להוראה; האופן הנוסף הוא כאשר החכם עצמו פועל בהתאם לתוכן הוראתו העצמאית, המנוגדת להוראת בית הדין. בשני המקרים הללו ההוראה נמצאת במוקד, כאשר הממד המעשי מעמיק ומעצים את המרד של החכם בבית הדין, שהמוקד העיקרי שלו מגולם במעשה ההוראה שלו.

במובן זה, מדרש התנאים משתלב בתפיסה העקרונית המשתקפת גם במשנתנו, אם כי באופן מובהק ומפורש יותר. על פי תפיסה זו, חיובו של הזקן הוא על פעולות שונות המשתלבות במהלך ציבורי ופוליטי שמטרתו להציב אופוזיציה להוראתו ההלכתית של בית הדין. ראוי לציין שלעומת מדרש התנאים והמשנה, עמדת הספרי דברים בסוגיה זו עמומה יותר, ואפשר לפרשה בצורות שונות.⁸³

לעומת כל זאת, הלכת הוריות, המתפתחת ומתעצבת באמצעות השיח המשפטי היוצר של חכמים, מתמקדת במעשיו האישיים של החכם כאדם יחיד ובאחריות הדתית והמשפטית שהוא נדרש לגלות בנוגע ליישום עמדותיו ההלכתיות העצמאיות. מסכת הוריות אינה מתייחסת לחכם היחיד כמערער על מעמדו הציבורי של בית הדין באמצעות הוראה והנחיה מעשית הניתנת לציבור תלמידיו ולשומעי לקחו.

הפרספקטיבה שדרכה מקיימת משנת הוריות את הדיון בעמדתו של החכם החולק היא פרספקטיבה המתמקדת במצפונו של אותו אדם ובתחושת מחויבותו האישית לתורה. תחושת מחויבות אישית זו מעמידה אותו במתח עם החובה לציית להוראת בית הדין, שלהבנתו אינה עולה בקנה אחד עם מחויבותו העקרונית להוראותיה של התורה. קונפליקט מצפוני זה הוא היוצר את הלגיטימציה ואף את הדרישה מאותו יחיד לא לציית

83 כך מופיע בספרי דברים בנוגע לסוגיה זו: "אשר יעשה – על מעשה הוא חייב, ואינו חייב על הוריה" (ספרי דברים, פרשת שופטים, פסקה קנה). כפי שהבאתי בהערה 67 לעיל, אהרון שמש מבקש לטעון שגם הספרי, המחייב על "מעשה", מתכוון להוראה בעלת משמעות מעשית ולא לעשייה גרדא (שמש, לעיל הערה 11, עמ' 928). לצד אפשרות זו, ייתכן גם שהספרי על דברים משקף עמדה המנוגדת באופן עקרוני לעמדה המופיעה במשנה. בעוד המשנה קובעת שהאיסור אינו חל אלא על פעולת ההוראה, הספרי קובע שהאיסור נסב על המעשה. על פי עמדה זו, החכם החולק על בית הדין מתחייב בעיקר בגין מעשיו האישיים, המנוגדים להוראת בית הדין, ולא בגין הוראתו לאחרים. אם נפרש כך את עמדת הספרי, הרי שהוא משקף מחלוקת ואף פולמוס עקרוני בין התנאים בנוגע להיקף תחולתה ומשמעותה של פרשת זקן ממרה.

להוראת בית הדין ותחת זאת לממש וליישם את מחויבותו לחוק בהתאם לאופן שבו הוא סבור שיש להבינו ולפרשו.⁸⁴

נראה אפוא שעיקר ההבדל בין שני מרחבי הדיון כפי שהתעצבו בידי חכמים נעוץ במוטיבציה הבסיסית המניעה את החכם הסבור שבית הדין טעה בהוראתו. אם עיקר המוטיבציה הוא בעל אופי של "סרבנות מצפונית" חלה על חכם זה הנורמה של משנת הוריות, המחייבת אותו לא לציית להוראת בית הדין כאשר הוא סבור שהיא כרוכה בעברה על דיני התורה.

לעומת זאת, כאשר המוטיבציה להמרות את פי בית הדין היא בעלת אופי של "מרי אזרחי", כלומר, ניסיון מכוון לצבור מעמד וכוח פוליטי ולבסס עמדה אופוזיציונית להוראת בית הדין, חלה על החכם הלכת זקן ממרה. במקרה כזה, מעשיו העצמאיים והאישיים של החכם עשויים להיתפס כחלק בלתי־נפרד מקריאת התיגר הציבורית שלו על הוראות בית הדין, ולכן גם יידונו ככאלו.⁸⁵

ההבחנה בין סרבנות מצפונית לבין מרי אזרחי היא הבחנה יסודית ומבוססת בשיח התורת משפטי העכשווי.⁸⁶ סרבנות מצפון מבוססת על טענתו של היחיד שפעולה מסוימת מנוגדת למצפונו ולהכרתו המוסרית האישית ולפיכך הוא מנוע מלבצע. סירוב זה לא נועד להשיג מטרות פוליטיות אלא מבקש לאפשר לפרט ליישם במעשיו את עולמו המוסרי ובכך לשמר את העקיבות של זהותו האישית על הציר שבין הכרה פנימית למעשה חיצוני. לעומת זאת, מרי אזרחי נתפס כפעולה או כפעולות המפרות את החוק כדי להשיג מטרות פוליטיות דוגמת השפעה על מדיניות הממשלה וכדומה.

קו הגבול העיקרי בין שתי התופעות עובר בעיקר במישור של המוטיבציה היסודית לפעולה המנוגדת לחוק, ורק באופן משני מתבסס גם על טיבן הממשי של הפעולות

84 מסכת הוריות מגבילה ותוחמת את הלגיטימציה לאי־ציות למקרים שבהם החכם יודע שבית הדין טעה בהוראתו. הגדרה זו ("ידיעה", "טעות") משקפת רמת ודאות גבוהה של החכם בנוגע לבטלות העמדה ההלכתית של בית הדין הגדול. דיוני המסכת אינם מציעים הגדרה משפטית אובייקטיבית לידיעה זו או למקורותיה ואף מותירים את הרושם שהגדרה סגורה כזו אינה בנמצא (ראו בן דוד [לעיל הערה 25], פרק חמישי, סעיף ה, עמ' 223). ממילא נראה שוודאות זו אינה חייבת להתבסס באופן בלעדי על כללים משפטיים ועל פרשנותם ההכרחית אלא גם על עקרונות משפטיים וערכיים שהחכם רואה כחלק בלתי־נפרד מהמערכת ההלכתית והמשפטית המחייבת אותו.

85 יוסף רוזנברג עמד על כך שבמקרים רבים ההבחנה בין סרבנות מצפון לבין מרי אזרחי היא הבחנה בין קטגוריות שיש ביניהן תחום חפיפה ("הסיווג אינו מגדיר קאטגוריות המוציאות זו את זו, אלא קטגוריות החופפות בחלקן"). ראו יוסף רוז, "הזכות למרי אזרחי", בתוך: דינה וישי מנוחין (עורכים), *גבול הציות*, תל אביב: סימן קריאה ויש גבול, 1985, עמ' 51-65. הציטוט מעמ' 53.

86 על כך ראו שם, בעיקר עמ' 51-54; וכן John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1972, עמ' 319-343.

הקונקרטיזציה הננקטות בידי הסרבן. עשוי להיות תרחיש שבו אותה פעולה תסווג תחת כל אחת משתי קטגוריות אלו בהתחשב במוטיבציה ובאוריינטציה הכללית המלוות ומצדיקות את נקיטתה.⁸⁷

ההבחנה העקרונית אפוא בין שני מרחבי הדיון היא ההבחנה בין האישי לפוליטי. חז"ל הפקיעו את הסרבנות השקטה, האישית, המצפונית מתחום תחולת פרשת זקן ממרה המקראית והחילו עליה את הנורמה החדשה שעוצבה על ידם, המופיעה במשנת הוריות. לצד זאת, ובאופן משלים למהלך זה, התפרשה על ידם פרשת זקן ממרה באופן מצמצם, כנסבה אך ורק על הסרבנות הציבורית והפוליטית שמרחב פעולתה העיקרי הוא בחיי החברה והציבור ולא בחיי הפרט ומצפונו האישי.⁸⁸

נוסף על כך, חז"ל אפשרו גם ל"סרבן המצפון" לשתף עם אחרים את דעתו החולקת על דעת בית הדין הגדול וללמדם אותה. פעולה זו צריכה להיעשות כהוראה לימודית ואינטלקטואלית ולא כקריאה מעשית לפעולה נגד הוראת בית הדין. אם מי משומעי לקחו יבחר לפעול בניגוד להוראת בית הדין יהיה עליו לעשות זאת מפאת השכנוע הפנימי שלו ולא משום שכך הורה לו החכם המחזיק בעמדה זו.

לצד ההקבלה בין מערכת המושגים המודרנית לבין הדיון התלמודי יש להצביע גם על ההבדלים המהותיים בין שני ההקשרים, בעיקר בשתי נקודות: האחת בנוגע לקוטב של "סרבנות המצפון" והשנייה בנוגע לקוטב האחר, של "המרי האזרחי".

ראשית, בנוגע לסרבנות המצפון. מודל הסירוב שמבססת מסכת הוריות שונה באופן מהותי מהסירוב המצפוני בהקשרו ובמובנו המודרני. החכם הטוען לטעותו של בית הדין עושה זאת לא מכוח תפיסתו המוסרית והמצפונית האישית אלא מכוח הדין ההלכתי כפי שהוא סבור שיש להבינו. הוא עומד מול בית הדין מכוחה של הנורמה ההלכתית ומכוח מחויבותו המוחלטת לנורמה זו. רק מחויבות בסיסית זו מקנה לו את זכות העמידה נגד הסמכות המוסדית ואת הלגיטימציה לייצג עמדה נורמטיבית חלופית לזו של בית הדין. דווקא קבלת כללי המשחק של המערכת ההלכתית הכללית היא המאפשרת לחכם היחיד לכרסם בסמכותו המוסדית של בית הדין ולערעה. היכולת לדבר בשפתה של המערכת המשפטית הפנימית היא היוצרת את התשתית ואת הלגיטימציה לחופש הדעה והפעולה

87 לאור זאת מתעורר הצורך לעסוק בקושי הכרוך בניסיון להבחין בין שתי התופעות ולגבש דרכי התמודדות שונות עם כל אחת מהן. להתייחסותו של רו לעניין זה ראו מאמרו (לעיל הערה 85), עמ' 63, הערה 7.

88 מעניין שבמסגרת דיונו של רו עולה הבחנה דומה אם כי בכיוון מהופך בדיוק. פעולה הנובעת ממניעים פוליטיים וציבוריים תזכה להגנה מיוחדת מכוח הזכות להשתתפות פוליטית של היחיד, מה שאין כן בנוגע לפעולה אחרת של הפרת חוק שאינה נובעת ממניעים שכאלו, שלא תזכה להגנה האמורה. ראו שם, עמ' 63, הערה 7.

של היחיד אל מול המוניזם המוסדי שמייצג בית הדין. מבחינה זו אפשר אף להתלבט כיצד בדיוק יש להגדיר את היחיד שאינו מקבל על עצמו את הוראת בית הדין: האם זהו אדם הזוכה ללגיטימציה לפעול בניגוד לחוק הקיים (כ"סרבן מצפון" המוגן במסגרת החוק) או שמא יש לראותו כמי שפועל על פי החוק, ובית הדין הוא המוגדר כמי שסטה מן החוק בהוראתו השגויה.⁸⁹

ההסתייגות השנייה נוגעת לקוטב של "המרי האזרחי". החכם המורה לאחרים את עמדתו החולקת אינו חותר להפיכה שלטונית ואפילו אינו חותר באופן ישיר לשינוי מדיניות בית הדין. הוא חותר לביסוס מוקד כוח נורמטיבי הפועל לצד בית הדין ובכך פוגע בסמכות בית הדין ומפר את בלעדיותו הציבורית כמייצג יחיד של הנורמה ההלכתית ברמה הציבורית. הדמיון למרי אזרחי נעוץ בדומיננטיות של הממד הפוליטי והציבורי כרקע לסרבנות אבל אינו מצביע על זהות בתוכנה המדויק של הפעולה הפוליטית.

א. אפילוג: שיח זכויות האדם והמשטר הפוליטי: הדוורים ראשוניים

המבנה המושגי הבסיסי של שיח זכויות האדם נועד לרסן ולהגביל את כוחו המוחלט של הריבון הפוליטי כלפי הנתונים למרותו. ריסון זה של הסמכות הפוליטית עלול להיפך בנקל לגורם המנטרל כמעט לחלוטין את יכולת הפעולה של השלטון המרכזי ואת האפקטיביות שלו כגורם שלטוני. כמעט כל החלטה שלטונית הנאכפת באמצעות מנגנוני האכיפה המדינתיים עלולה להתפס כפגיעה בזכותו של הפרט לעצמאות ולחופש ואף כהפרתה. אפשר להצדין במונחי שיח הזכויות התנגדות לכל החלטה שלטונית המבוססת על מנגנוני אכיפה מדינתיים או מכווננת כאלו. כל החלטה כזו עשויה להתפס מעצם האופי הכופה והאליים שלה כפוגעת בכבוד האדם או בחירותו או מפרה אותם.

ממילא אפשר להבין את המוטיבציה הבסיסית המניעה תפיסות פוליטיות מוניסטיות דוגמת גישתו היסודית של הובס, השואפת לרכז את כל הסמכות הפוליטית ואת הלגיטימציה לפעולה פוליטית בידי הריבון המדינתי הריכוזי. על פי גישות אלו, כל ניסיון ליצור מוקד אחר של כוח לצד הריבון המרכזי האחד יגרום מאבקי כוח לא פוסקים

89 העובדה שזוהי תופעה לימינלית משתקפת באנלוגיה הכפולה שהצגתי לאורך המאמר. בפסקת הפתיחה של המאמר קישרתי את הדיון של מסכת הוריות לשיח התורת משפטי בנוגע לשאלת הגדרת החוק, ביחס שבין מוסדיות לתוכן סובסטנטיבי. בסעיף זה אני מקשר את מרדנותו של החכם לקטגוריה של "מרי אזרחי" נגד החוק הקיים. אני אכן סבור שהתופעה שמתארת מסכת הוריות נמצאת במידה רבה בתווך המושגי בין פעולה לגיטימית נגד חוק קיים לבין פעולה המתבססת על הגדרה חלופית ותקפה של החוק עצמו.

ואנדרלמוסיה פוליטית וחברתית מתמשכת. ממילא, האינטרס הציבורי העליון אליבא דגישה זו הוא לרכז את כל הסמכות הנורמטיבית בידי גוף ריבוני אחד בלי להתיר כוח פוליטי בידי גוף שלטוני אחר, בין אם גוף זה מופקד על הדאגה לזכויות האדם בין על גורמי כוח פוליטיים אחרים.

התמונה שחילצתי ממרחבי הדיון התלמודיים בפרשת זקן ממרה מחד ובמשנת הוריות מאידך היא תמונה המבקשת לעצב מערכת דו־מוקדית של המערכת השלטונית והחברתית: מחד ניסיתי להראות כיצד הדיון התלמודי מבקש לחזק, להעצים ולפתח את הממד הריכוזי והמוסדי של המערכת המשפטית; מאידך הראיתי כיצד הוא חותר להציב גבול לסמכות הריכוזית בדמות הלגיטימציה ואף הדרישה לחירות המצפון וההכרה של היחיד. גבול זה נוצר באמצעות עיצובו וביצורו של המרחב שבו הפרט מקבל את הלגיטימציה לא להכפיף עצמו באופן מוחלט למערכת הריכוזית ולהוראות היוצאות תחת ידה. הגבול המסומן ליחיד הוא הגבול האוסר עליו לחתור להקמת גוף או כוח מוסדי חלופי⁹⁰ שבכוחו להחליש ולפורר את המבנה השלטוני הבסיסי של החברה.

באופן זה נוצרת מערכת דו־מוקדית של יחסי כוח: האישי והמבוזר מציב את הגבול הפוליטי ולריכוזי, אבל הפוליטי והריכוזי מציב גבול להתפשטותו ולהתעצמותו הלא מרוסנת של האישי והמבוזר. המבנה הבריא של החברה ושל המערכת השלטונית שלה תלוי ביכולתה לשמר מערכת דו־מוקדית זו ולא לאפשר אף לא לאחד ממוקדי המשנה שלה להתעצם יתר על המידה תוך שאיפה לפורר ולבטל את ערכו ואת חשיבותו של המוקד האחר.

90 מהדהדת כאן קביעתו המפורסמת של מקס ובר, שהגדיר את המדינה כגורם בעל המונופול על הזכות להפעלה לגיטימית של אלימות. ראו מקס ובר, הפוליטיקה בתורת מקצוע, תרגום: אפרים שמואלי, ירושלים: שוקן, 1962, עמ' 8. בהקשר שלנו, המונופול שיש למוסד המרכזי הוא כמוזן לא המונופול על האלימות אלא על עיצוב הנורמה ההלכתית הציבורית, להבדיל מנורמה העשויה להיות תקפה ליחיד מסוים.

מקורות יהודיים

מדרש תנאים לספר דברים, מהדורת הופמן, ברלין, תרס"ח-תרס"ט.
ספרי דברים, מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשכ"ט.
ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, מהדורת כהנא, ירושלים: מאגנס, תשס"ג.
תוספתא (זרעים-נשים, בבא קמא-בבא בתרא), מהדורת ש' ליברמן, ירושלים: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשנ"ג-תשנ"ו.
תוספתא (נזיקין-טהרות), מהדורת מ"מ צוקרמנדל, ירושלים: ספרי ואהרמן, תשל"ל.
תורת כהנים (ספרא), מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשמ"ג-תשמ"ב.
תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה, מהדורת רידר, ירושלים: מרים רידר, תשמ"ד.
תרגום ארץ ישראל לתורה, כ"י וטיקן (ניאופיטי 1), ירושלים: מקור, תשל"א.
[תרגום שומרוני] – אברהם טל, התרגום השומרוני לתורה: מהדורה ביקורתית, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, בית הספר למדעי היהדות, תשמ"ב.
תרגום אונקלוס על התורה, מהדורת ברלינר, ברלין תרמ"ד.

טיעון מוסרי נגד סמכות מוחלטת של התורה

דן ברא"ז

במאמר זה אציג טיעון מוסרי נגד התייחסות לתורה כאל סמכות מוחלטת. אין כוונתי לבקר בו אנשים דתיים על התנהגויות קונקרטיות כלשהן או לטעון טיעון כוללני על היחס בין המוסריות של דתיים למוסריות של מי שאינם דתיים. מטרת המאמר היא לטעון שדוגמה דתית מסוימת איננה סבירה עקב התנגשויות עם שיפוטנו המוסריים. בהקשר של הדיון על זכויות אדם ויהדות אוכל לנסח את טענתי כך: ישנן התנגשויות רציניות בין זכויות אדם ליהדות ויש להסיק מהן את המסקנה המתבקשת, שאין להתייחס אל היהדות כאל סמכות מוחלטת.¹ תרומת המאמר בכך שהוא מבהיר את הטיעון ודן בביקורתיות בכמה דרכי תגובה נפוצות, הן בשיח הרחוב הן בספרות. מאמר זה אמנם מתמקד בהלכה היהודית, אבל הוא עשוי לעניין גם בני דתות אחרות, משום שאפשר לבנות טיעונים מקבילים נגד תפיסות דומות גם בהן.

* רוב תודות לדוד אנוך, זכריה בלאו, חנוך דגן, יצחק בן דוד, יהודה גלמן, דניאל סטטמן, עדנה שבתאי, אשר שטרן, לעמיתי בתכנית "זכויות אדם והיהדות" במכון הישראלי לדמוקרטיה וליהושע גרינברג, עורך הטקסט של כתב העת **בפרט ובכלל**, על הערותיהם לטיוטות שונות של מאמר זה.

1 אני מעדיף שלא להשתמש במונח "זכויות אדם" בהמשך המאמר משום שאינני רוצה לתלות דבר במושג זה העשוי להיות זר לחלק מהקוראים.

את מי אני מבקר?

במאמר זה אבקר את מי שמקבל את התורה כסמכות מוחלטת. למה כוונתי?

המונח "תורה" הוא מונח רבי־משמעי. לפעמים הוא משמש שם כולל לחמשת הספרים מבראשית עד דברים, פעמים אחרות הוא כולל את מכלול היצירה הדתית היהודית. לפעמים הדגש הוא על הלכה ועל הוראות נורמטיביות, לפעמים מתווספים סיפורי האבות בחומשים ואגדות תלמודיות. כשאשתמש במונח "תורה" במאמר זה אכוון למערך הנורמטיבי העולה הן מפשוטו של מקרא הן מהתלמוד הן מפיתוחיהם של אלו בספרות ההלכתית לאורך הדורות.

אפשר להבחין בין דרכים שונות שבהן יכול אדם להתייחס לתורה. יש כאלו שאינם מייחסים חשיבות נורמטיבית למה שכתוב בתורה. אותם נניח בצד לצורך מאמר זה. בין אלו המייחסים לתורה חשיבות נורמטיבית אפשר להבחין בין אלו המתייחסים אליה כאל "סמכות" לבין אלו המתייחסים אליה כאל מקור השראה בלבד. מה בין סמכות למקור השראה? נניח שאני עומד לצאת מהבית ביום קריר, ואמי, מזועזעת מהאופן שבו אני לבוש, מצווה עלי: "תלבש סוודר כדי שלא תצטנן!". עשויות להיות לי כמה תגובות. תגובה אחת היא: "כן, היא צודקת, באמת אני יכול להצטנן אם לא אלבש סוודר ולכן אלבש". כלומר, אמי נתנה לי רעיון טוב שלא הייתי חושב עליו בעצמי, אבל בסופו של דבר לבשתי את הסוודר על פי שיקול דעתי, כדי לא להצטנן, ולא משום שאמי ביקשה. אפשרות אחרת היא שאני לא באמת מאמין שהסוודר יעזור לי או אולי אין לי דעה בנושא או לא אכפת לי אם אצטנן, אבל אמי ביקשה שאלבש סוודר, ולכן אלבש אותו. לפעמים, עצם העובדה שאימא ביקשה היא טעם לפעולה, שיקול שמביאים בחשבון כשמחליטים מה לעשות. שיקולים באים בעוצמות שונות. יש אדם הלוקח את דברי אמו כשיקול בין שיקולים אחרים, יש אדם שבעבורו דברי האם הם תמיד שיקול מכריע לפעולה. ההבחנה כפי שאני מבין אותה תואמת במידה רבה את ההבחנה בין הטעם לפעולה (reason) לבין הסיבה לה (cause). אם אמי רק נתנה לי רעיון, אזי ציוויה הוא חלק מהסיבה לכך שלבשתי סוודר (אם לא הייתה אומרת דבר לא הייתי עושה זאת) אבל אינו הטעם ללבישתו. את מי שבעבורו התורה היא רק סיבה לאמץ נורמות, כלומר, מקור לרעיונות שהוא מאמץ משיקול דעתי, אכנה אדם שבעבורו התורה היא מקור השראה. לעומת זאת, מי שבעבורו העובדה שפעולה מסוימת מצווה בתורה היא שיקול חשוב בעד פעולה זו, מקבל את התורה כמקור סמכות. בין אלו המקבלים את ציווי התורה כטעם לפעולה יש אלו המקבלים את ציווי התורה כטעם הגובר תמיד על כל טעם אחר. דומני שזו הגישה האורתודוקסית הטיפוסית. אכנה עמדה זו, המקבלת את התורה כטעם מכריע לפעולה, "התייחסות אל התורה כאל סמכות מוחלטת". תפיסה אחרונה זו היא העומדת כאן לדיון.

בדברים הבאים מביע הרב יוסף דב סולובייצ'יק, שהוא במידה רבה אבי האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית, עמדה זו:

חז"ל הדגישו פעמים רבות את חשיבות מדת הענוה, שאדם בעל גאווה לעולם לא יוכל להיות תלמיד חכם גדול, מכיוון שתלמוד תורה פירושו להפגש עם העליון-על-כל ית' [ברך] שמו. כשבריה מוגבלת פוגשת את הבלתי מוגבל, את בורא העולם, מובן מאליו שפגישה זו חייבת להוליד רוח ענוה. ענוה מביאה להכנעה, להתבטלות [...] מהי המהות של קבלת עול מלכות שמים הגלומה בתלמוד תורה? [...] קבלת עול מלכות שמים שהינה אקט זהה לתלמוד תורה דורשת מאתנו לרחוש כבוד ואהבה ולהעריך את דבריהם של חכמי המסורה. בין שיהיו אלה תנאים, אמוראים או ראשונים – הם הסמכות הסופית [...] מה נוכל לעשות? זאת תורת משה. זאת קבלת עול מלכות שמים. אנחנו נכנעים.²

באופן דומה התבטא תלמידו וחתנו הרב אהרן ליכטנשטיין:

ברור כי כל אתיקה, שאינה תלויה בהלכה עד כדי עקיפתה או ביטולה, נמצאת מחוץ לתחומנו.³

אחת התופעות המבטאות תפיסה זו היא התופעה שבה אורתודוקסים רגילים לעולם לא יעזו לומר על פסוק או על ממרה תלמודית כלשהם שהם פסולים ואין לקבלם. אפילו אם התורה מצווה על רצח עם, אותם אורתודוקסים לא ירשו לעצמם לומר: את ההוראה הזאת אינני מקבל. הם יחפשו פרשנויות המעקרות ברמה כלשהי את הפסוקים מפשטם או ירימו ידיים ויגידו שיש דברים נסתרים שקטונו מלהבין. מי שמקבל את התורה כסמכות חלשה יותר או כמקור הראיה אמור להיות מסוגל להגיד: כן, אני אוהב את רעיון השבת ואת רעיון כיבוד ההורים ואולי שלל רעיונות אחרים בתורה שאני מבקש ללמוד מהם, אבל במקומות שבהם הוראת התורה נראית לי לא מוסרית בעליל אני מוכן לומר בפה מלא שאני מתנגד לה ולא אנהג לפיה.

תפיסה שלפיה התורה היא סמכות מוחלטת אינה שקולה לתפיסה שלפיה אלוהים הוא סמכות מוחלטת. אמנם, בצירוף עם הנחה נוספת, שלפיה מה שכתוב בתורה הוא מה שאלוהים ציווה, תפיסות אלו נעשות זהות מבחינה מעשית. אבל חשוב לזכור שכדי להגיע

2 מתוך מאמר משנת תשל"ה שהתפרסם תחת הכותרת "זה סיני". המאמר נדפס שוב בכותרת "דרשת רבינו בענין הפקעת קידושין", בתוך: דברי הרב, צבי שכטר (עורך), ירושלים: מסורה, תש"ע, עמ' קיב-קיא. הציטוט נלקח מעמ' קיב, שם.

3 אהרן ליכטנשטיין, "מוסר והלכה במסורת היהודית", דעות מז' (תשל"ז), עמ' 5-20, 9.

לשקילות המעשית, ההנחה הנוספת הזאת נדרשת. עשויים אתם לתהות למה ההבחנה חשובה. הרי שתי האמונות הללו כלולות בחבילת האמונות של האורתודוקס הטיפוסי. הוא לא רק מקבל את התורה כסמכות מוחלטת אלא הוא גם מאמין שהיא מאלוהים. יתרה על כך, הוא מתייחס אל התורה כאל סמכות מוחלטת משום שהוא מאמין שהיא מבטאת את דבר האל. ועדיין אני מתעקש שההבחנה חשובה. היא חשובה משום שעשויים להיות טעמים להפריד את חבילת האמונות הזאת. ראשית, מכיוון שההצדקה להתייחסות אל התורה כאל סמכות מוחלטת תלויה בצירוף שתי האמונות האלו, די בערעור על אחת מהן כדי לערער על סמכות התורה. במילים אחרות, כדי שהתייחסות אל התורה כאל סמכות מוחלטת תהיה מוצדקת לא די בכך שתהיה הצדקה להאמין בכך שאלוהים הוא סמכות מוחלטת. יש צורך בטעמים מספקים כדי להאמין גם שהתורה היא דבר האלוהים. לפעמים, גם בלי לערער על האמונה בקיומו של אלוהים ועל האמונה בסמכותו החזקה יכולים להיות טעמים לחשוב שהתורה אינה דברו של אלוהים; שנית, ישנם אורתודוקסים שמשיקולים שונים – כמו ביקורת המקרא על גווייה – השתכנעו שהתורה לא ירדה כמו שהיא מאלוהים ועדיין מעוניינים להתייחס אליה כאל סמכות. אנשים אלו מצדיקים את סמכות התורה באופנים אחרים מן ההצדקה המסורתית. לדעתם יש סמכות לתורה גם אם אינה מאלוהים.⁴

בדיונים על סתירות נורמטיביות בין דת למוסר נוהגים פעמים רבות לפנות אל סיפור העקדה. תשומת לב לאפשרות שהתורה אינה זהה לצו האל יש בה כדי להצביע על בעיה עמוקה בחשיבה על יחסי דת ומוסר דרך סיפור העקדה המקראי.⁵ בסיפור העקדה מתבקש הקורא להניח שאלוהים התגלה לאברהם וציווה עליו לשחוט את בנו. ממילא, המחשבה היא שאפשר לגזור מסיפור זה עמדה דתית בנוגע לשאלה כיצד להתייחס לסתירה בין צווי התורה לתפיסותינו המוסריות. אלא שהסיפור רחוק מהדילמה שמולה ניצבים אנשים דתיים שאליהם אלוהים לא התגלה. בעבור אדם דתי כזה, השאלה אם מצוות הדת היא

4 ברוך שורץ, למשל, טוען ששמירת מצוות לא התבססה בתקופת המקרא ואף בזמננו אין צורך שתתבסס על האמונה שהן ניתנו מאלוהים. לטענתו, ההפך הוא הנכון. סיפור נתינת התורה בידי אלוהים הוא מעין מטפורה שנועדה לבטא מחויבות לתורה, המבוססת על שיקולים אחרים. ראו ברוך י' שורץ, "מתן תורה: תרומת חקר המקרא להבנת המושג בעבר ובהווה", בתוך: דניאל י' לסקר (עורך), *מחשבת ישראל ואמונת ישראל*, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2012, עמ' 21-31.

5 הנה שלוש דוגמאות לחיבורים על מוסר ודת הממקדים את הדיון בניגודים נורמטיביים בסיפור העקדה: דניאל סטטמן ואברהם שגיא, *דת ומוסר*, ירושלים: מוסד ביאליק, 1993, עמ' 176-207; Robert M. Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 277-291; William J. Wainwright, *Religion and Morality*, Aldershot: Ashgate, 2005, pp. 180-208

מצווה של אלוהים היא שאלה משמעותית שאי־אפשר לפטור במחי יד. סיפור העקדה אינו עוסק כלל בשאלה כיצד אפשר לדעת אם מצווה כלשהי או התורה בכללותה ניתנה מאלוהים. הוא אינו עוסק למשל בטענה שהיותו של ציווי לא מוסרי יכול להיות טעם להאמין שהוא אינו מאלוהים, שכן אלוהים הטוב יצווה רק ציוויים טובים.⁶

ההטעיה הנגרמת מהמחשבה על יחסי דת ומוסר דרך סיפור העקדה מתגלה למשל בספר "דת ומוסר" של דניאל סטטמן ואבי שגיא, בפרק העוסק בניגודים נורמטיביים בין דת למוסר. סטטמן ושגיא טוענים שסתירות בין דת למוסר מעלות בעיקר את שתי השאלות הבאות:

ראשית: האם ייתכן והיאך ייתכן, שהאל יצווה ציווי בלתי־מוסרי? אם מניחים שהאל הוא אל טוב ומושלם מבחינה מוסרית, כיצד ייתכן שהוא יצווה משהו בלתי־מוסרי, כמו, למשל, לצוות על אב להעלות את בנו לעולה? שנית: מהי חובתו של האדם כאשר הוא מצווה ציווי בלתי־מוסרי? האם חובתו כלפי האל היא מוחלטת וגוברת על חובתו המוסרית, או שמא דווקא החובה המוסרית היא הגוברת?⁷

שגיא וסטטמן עוסקים בסתירות בין נורמות מוסריות לצו האל מתוך הנחה שאנו יודעים בוודאות על הנורמות הסותרות שאחת מהן היא צו האל והשנייה נורמה מוסרית. ספרם אינו עוסק בסוג אחר של סתירות בין דת למוסר שבו אני עוסק במאמר זה: סתירות בין שיפוטנו המוסרי לבין מה שמסורת דתית זו או אחרת מורה, לפעמים בשם האל.⁸ הם אינם עוסקים בשאלה מה ראוי שאדם דתי יעשה כאשר התורה מצווה עליו לעשות דבר לא מוסרי. הם אינם עוסקים באפשרות המרכזית בדיוני: הציוויים המדוברים אינם ציוויים אלוהיים כלל.

6 טיעון זה היה כנראה נפוץ בקרב הוגי הנאורות. ראו ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי מדיני, תרגום: חיים וירשובסקי, ירושלים: מאגנס, 1961, פרק יז, עמ' 173-191; Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, trans. Mary J. Gregor, New York: Abaris Books, 1979, p. 115. אף שהטיעון אינו חדש, אני מוצא שהוא אינו מונח על השולחן בהקשרים שבהם הוא מתבקש.

7 סטטמן ושגיא (לעיל הערה 5), עמ' 176.

8 בשני ספריו (סטטמן ושגיא [לעיל הערה 5]; אברהם שגיא, יהדות: בין דת למוסר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998) משתמש שגיא במילה "דת" בשני מובנים שונים ומטעה בכך את הקוראים בדיוק בטעות המצוינת כאן. לפעמים הוא משתמש ב"דת" במובן של מערך נורמות (כמו ההלכה היהודית). משמעות זו מתאימה למובן המקורי של דת, כלומר, חוק) ופעמים אחרות הוא משתמש במילה "דת" במובן של "ציווי האל". ראוי לציין שאלו אינם שני המובנים היחידים של מונח זה. בעקבות שגיא נע גם אבישלום וסטרייך (זכויות, הלכה והאדם שביניהן, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2012) בלי משים בין דת כהלכה לבין דת כצו האל.

דוגמאות לאי־מוסריות התורה

מדוע לא להתייחס אל התורה כאל סמכות מוחלטת? התורה מכילה נורמות שאינן מוסריות, נורמות הפוגעות באנשים לא בצדק, ומנחילה תפיסות ערכיות פוגעניות.⁹

לביסוס טענה זו אביא דוגמאות הן מהמקרא הן מההלכה התלמודית ובכך אבקש לחסום את האפשרות להתחמק מהבעיה באמצעות מעבר מזה לזה. לו הייתי מציג רק דוגמאות מהתורה, יש שהיו מגיבים: "ביהדות (הרבנית) האמונה היא שהתורה שבכתב ניתנה עם התורה שבעל פה ואי־אפשר לקרוא את זו בלא זו", מתוך מחשבה שהמצב בהלכה התלמודית טוב יותר ובכך הבעיה נפתרה. מכיוון שההלכה התלמודית מכילה גם היא נורמות שאינן מוסריות, תשובה זו נחסמת. לעומת זאת, לו הייתי נותן רק דוגמאות תלמודיות הייתה פתוחה הדרך בפני מאן דהו לומר: "ברור שהתלמוד הוא פיתוח אנושי של התורה האלוהית. אמנם הרבנים לא היו מושלמים והיו נתונים להשפעות הזמן, אבל אין בכך כדי לפגום בבסיס, שהוא התורה שבכתב". מכיוון שאני מביא דוגמאות מהתורה, נתיב מילוט זה נחסם גם הוא. הרשימה ארוכה והפריטים בה מוכרים ברובם. ועדיין, כדאי לקרוא אותם ולהתעכב עליהם משום שלא תמיד אנו מפנימים את כובד משקלם של המקורות הללו:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: וְאַתָּה דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר, אַךְ אֵת שַׁבְּתוֹתֵי תִשְׁמְרוּ כִּי אוֹת הוּא בְּיָמֵיכֶם וּבְיָמֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לְדַעַת כִּי אֲנִי יְהוָה מְקַדְּשְׁכֶם. וּשְׁמַרְתֶּם אֵת הַשַּׁבָּת כִּי קִדְּשׁ הוּא לָכֶם. מְחַלְלֵיהָ מוֹת יוּמָת כִּי כָּל הָעֹשֶׂה בָּהּ מְלָאכָה, וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִקִּרְבַּ עַמִּי. שֵׁשֶׁת יָמִים יַעֲשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבְּתוֹן קִדְּשׁ לַיהוָה. כָּל הָעֹשֶׂה מְלָאכָה בַּיּוֹם הַשַּׁבָּת מוֹת יוּמָת (שמות לא, יב-טו).

רעיון השבת כיום קדוש, יום שהוא סמל לברית בין אלוהים לאדם, הוא רעיון שובה לב. אבל הכפייה על שמירתה ועונש המוות המוטל על מחללה אינם שונים בדבר ממנהגי דאע"ש המזועזעים את כולנו. התורה אינה מציגה את עונש המוות כרעיון בלבד. בספר במדבר מובא סיפור הממחיש את ביצוע הענישה:

וַיְהִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבַר וַיִּמְצְאוּ אִישׁ מְקַשֵּׁשׁ עֵצִים בַּיּוֹם הַשַּׁבָּת. וַיִּקְרְבוּ אוֹתוֹ הַמְּצַאִים אוֹתוֹ מְקַשֵּׁשׁ עֵצִים אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן וְאֶל כָּל הָעֵדָה. וַיִּנְיְחוּ אוֹתוֹ בַּמִּשְׁמֶר כִּי לֹא פָרַשׁ מִהַ יַעֲשֶׂה לוֹ. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה: מוֹת יוּמָת הָאִישׁ. רְגוּם אוֹתוֹ בְּאֲבָנִים כָּל הָעֵדָה מִחוּץ

9 להצגה של בעיות מוסריות בתורה ראו גם: Norman Solomon, *Torah from Heaven: The Reconstruction of Faith*, Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, Dan Baras, 2012, pp. 121–125. ביקורת תמציתית שלי על ספר זה נמצאת להלן: "Traditional Belief Confronts Academic Critique," *The Center for Jewish Law and Contemporary Civilization Blog*, 2012. (מקוון).

למחנה. ויצאיו אתו כל העדה אל מחוץ למחנה ויגמרו אתו באבנים וימת באשר צנה יהוה את משה (במדבר טו, לב-לו).

לא מצוינים כאן סייגים או מגבלות. לא נאמר למשל שהדין תקף רק לתקופת המדבר. המצווה ברורה. על עונש מוות לרוצחים המוניים, ואולי אפילו לרוצחים סתם, אפשר לדון ולהתלבט. אבל עם עונש מוות על חילול שבת דומני שאין מי מהקוראים שיזדהה. אמנם למיטב ידיעתי אין בהמשך השתלשלות היהדות תיעוד של ביצוע עונש מוות למחללי שבת. זו הפתעה חיובית. אבל אין בה אלא להראות שגם יהודים קדומים לא לחלוטין התייחסו אל התורה כאל מקור לסמכות מוחלטת. הוא הדין לעונש מוות על קיום יחסי מין אסורים:

פי יקח איש אשה ובא אליה ושנאה ושם לה עלילת דברים והוצא עליה שם רע ואמר: את האשה הזאת לקחתי ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים [...] ואם אמת היתה הדבר הנה: לא נמצאו בתולים לנער, והוציאו את הנער אל פתח בית אביה וסקלוה אנשי עירה באבנים ומתה פי עשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה, ובערת הרע מקרבך (דברים כב, יג-כא).

חשוב לציין שאפילו לא מדובר באישה שבגדה בכעלה אלא באישה שאיבדה את בתוליה קודם שנישאה ולא ספרה על כך לאישה המיועדת.¹⁰ יש לציין שאין שום ענישה מקבילה לגבר על יחסים עם אישה אחרת. אפילו איסור אין, שהרי פוליגמיה מותרת. אחרי הנישואין האישה כבולה לחלוטין לרצון הגבר, אבל הוא חופשי לגרש אותה או לשאת אישה נוספת. תפיסת הנישואין המונחת ביסוד הלכות אלו מאוד מאוד לא שוויונית. גם על יחסי מין הומוסקסואליים גוזרת התורה עונש מוות:

ואיש אשר ישכב את זכר משכבי אשה – תועבה עשו שניהם. מות יומתו, דמיהם בם (ויקרא כ, יג).

לאחר הרצח במצעד הגאווה בירושלים שמעתי כמה רבנים מכריזים בפומבי שהריגת מי שמקיימים יחסים הומוסקסואליים נוגדת את התורה. לא מפתיע שהם הרגישו צורך

10 בניגוד לקריאה הפשוטה בפסוקים, בתלמוד פירשו שהכוונה היא לאישה שאיבדה את בתוליה בתקופה שבין האירוסין לנישואין. הלברטל מביא פרשייה זו כדוגמה לפרשייה שבה מראה מעקב צמוד אחר המקורות כיצד הניעה אי-נחת מוסרית את חכמי התלמוד לפרשה בניגוד לפשוטם של כתובים (משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים: מאגנס, 1999, עמ' 84-92). דומני שתסכימו אתי שגם על פי הפרשנות התלמודית אנו נשארים עם ענישה לא סבירה בעליל ולא הוגנת בהתחשב בכך שאין דין מקביל לגבר.

להכריז זאת. כל כך ברור היה להם שהמעשה פסול מוסרית, שכדי להגן על דתיותם נאלצו לשכנע את עצמם ואת הקהל שאין סתירה בין התורה למוסר. האם תגובה כנה יותר איננה שהתורה אכן מצווה על מעשים שאינם מוסריים? האם לא סביר יותר לקבל עובדה זו ולחשוב מה נגזר ממנה?

דוגמה נוספת נמצאת בדיני המלחמה בספר דברים:

פִּי תִקְרַב אֶל עִיר לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ, וְקִרְאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם (דברים כ, י).

הפתיחה יפה ואפילו יכולה להיות מקור השראה ככל שמדמיינים שמדובר במלחמה צודקת. במקרה הזה דווקא ישנה הגבלה, של מצוות הקריאה לשלום אך ורק לעמים שאינם משבעת עמי כנען:¹¹

כִּן תַעֲשֶׂה לְכָל הָעָרִים הַרְחֹקוֹת מִמֶּךָ מְאֹד אֲשֶׁר לֹא מְעָרֵי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה הֵנָּה. וְרַק מְעָרֵי הָעַמִּים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נִחְלָה לֹא תִחַיֶּה כֹּל נַשְׁמָה פִּי תִחַרֵּם תִּחַרְיֵמם, תִּחַרְיֵם וְהָאֲמָרִי הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי, הַחִזִּי וְהַיְבוּסִי, כַּאֲשֶׁר צִוָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ (שם, טו-יז).

הציווי כאן הוא על השמדת עמים. וכל כך למה?

לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יִלְמְדוּ אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת כְּכָל תּוֹעֲבוֹתֵם אֲשֶׁר עָשׂוּ לְאֵלֹהֵיהֶם וַחֲטָאתֵם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם (שם, יח).

כדי שלא יהיו מקור להשפעה רעה. הכותב לא הרגיש צורך לספר כאן מהן אותן תועבות המצדיקות את הציווי (להלן בדברי על עיר נידחת אתייחס לדברים יב, לא). פחד מהשפעה

11 ישנה מסורת פרשנית שלפיה ההגבלה הזאת אינה מופנית אל הקריאה לשלום אלא רק אל מה שיש לעשות אם הקריאה אינה נענית בחיוב (ראו את דברים כ, יא-יד, וברמב"ן על דברים כ, י; רמב"ם, הלכות מלכים ומלחמות ו, 1-10). לפי פרשנות זו, בניגוד לערים רחוקות, שבהן יש להרוג רק את הזכרים, בערי כנען יש להרוג גם טף ונשים. אני בספק אם הפרשנות מתאימה באמת לפשוטו של מקרא. הרי אם לפי הגיון הכתוב החשש הוא שמא ישראל ילמדו ממעשיהם מצדיק השמדה מוחלטת, כיצד ייעלם חשש זה אם יעשו שלום? על כל פנים, הקריאה לשלום משפרת את המצב רק במעט. היא הרי אינה קריאה לשלום במונחים של ימינו. תנאי השלום הם: "וְהָיָה אִם שָׁלוֹם תַעֲנֶנּוּ וּפְתַחְתָּ לָךְ, וְהָיָה כֹּל הָעָם הַנִּמְצָא בָּהּ יְהִי לְךָ לְמִסַּחַב וְעִבְדוּךָ" (דברים כ, יא). ניסיונו של הרב יעקב מדין ליישב את הקושי המוסרי בפסוקים הללו אינו משכנע (יעקב מדין, "שאלת כיבוש הארץ בעקבות ערכי מוסר: התבוננות בספר יהושע", בתוך: יוסף צבי רימון (עורך), מוסר, מלחמה וכיבוש, אלון שבות: הוצאת תבונות, 1994, עמ' 21-34).

של דת אחרת מובא כהצדקה להשמדה המונית. גם כאן אין מדובר בציווי תאורטי בלבד. ספר יהושע מתאר ביצוע (אמנם חלקי ולא מפורט):

וְאֵת מִקְדָּה לְכַד יְהוֹשֻׁעַ בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּכֶּה לְפִי חֶרֶב וְאֵת מְלָכָה. הִחָרַם אוֹתָם וְאֵת כָּל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר בָּהּ, לֹא הִשְׁאִיר שְׂרִיד [...] וַיִּלְחָם עִם לְבָנָהּ. וַיִּתֵּן יְהוָה גַּם אוֹתָהּ בְּיַד יִשְׂרָאֵל וְאֵת מְלָכָה, וַיִּכֶּה לְפִי חֶרֶב וְאֵת כָּל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר בָּהּ, לֹא הִשְׁאִיר בָּהּ שְׂרִיד [...] וַיִּתֵּן יְהוָה אֶת לְכִישׁ בְּיַד יִשְׂרָאֵל וַיִּלְכְּדָהּ בַּיּוֹם הַשְּׁנִי וַיִּכֶּה לְפִי חֶרֶב וְאֵת כָּל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר בָּהּ כֹּכַל אֲשֶׁר עָשָׂה לְלְבָנָהּ [...] וַיַּעֲבֹר יְהוֹשֻׁעַ וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ מִלְכִישׁ עַגְלֹנָה וַיַּחֲנוּ עָלֶיהָ וַיִּלְחָמוּ עָלֶיהָ וַיִּלְכְּדוּהָ בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּכּוּהָ לְפִי חֶרֶב, וְאֵת כָּל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר בָּהּ בַּיּוֹם הַהוּא הִחָרִים [...] וַיַּעַל יְהוֹשֻׁעַ וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ מִעַגְלוֹנָה חֲבֻרֹנָה, וַיִּלְחָמוּ עָלֶיהָ וַיִּלְכְּדוּהָ וַיִּכּוּהָ לְפִי חֶרֶב וְאֵת מְלָכָה וְאֵת כָּל עַרְיָה וְאֵת כָּל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר בָּהּ, לֹא הִשְׁאִיר שְׂרִיד, כֹּכַל אֲשֶׁר עָשָׂה לְעַגְלוֹן, וַיַּחָרֵם אוֹתָהּ וְאֵת כָּל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר בָּהּ (יהושע י, כח-לו).

היחס הזה לבעלי אמונות אחרות חוזר בהלכות רבות נוספות המתייחסות לעובדי עבודה זרה. ספר דברים מורה כיצד להתמודד עם עיר שכולם בה המירו דתם לעבודת אלים אחרים:

כִּי תִשְׁמַע בְּאֶחָת עָרֶיךָ אֲשֶׁר יְהוּה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְשִׁבְתָּ שָׁם לֵאמֹר: יֵצְאוּ אַנְשֵׁים בְּנֵי כְלִיעַל מִקִּרְבְּךָ וַיִּדְיָחוּ אֶת יִשְׁבֵי עִירָם לֵאמֹר – גִּלְכָה וְנַעֲבָדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּם. וְדַרְשָׁתָּ וַחֲקַרְתָּ וּשְׁאַלְתָּ הַיָּטִב וְהַרָּה אֲמַת נִכּוֹן הַדָּבָר, נַעֲשֶׂתָהּ תִּתּוּעֵבָה הַזֹּאת בְּקִרְבְּךָ. הִנֵּה תִפֶּה אֶת יִשְׁבֵי הָעִיר הַהוּא לְפִי חֶרֶב. הִחָרַם אֹתָהּ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֵת בְּהֵמָתָהּ לְפִי חֶרֶב. וְאֵת כָּל שְׁלָלָהּ תִקְבֹּץ אֶל תוֹךְ רַחֲבָהּ וּשְׂרִפְתָּ בָאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֵת כָּל שְׁלָלָהּ כְּלִיל לִיהוָה אֱלֹהֶיךָ. וְהִיָּתָה תֵל עוֹלָם, לֹא תִבְנֶה עוֹד. וְלֹא יִדְבַק בְּיָדְךָ מְאִימָה מִן הַחֶרֶם לְמַעַן יֵשׁוּב יְהוָה מִחֲרוֹן אַפּוֹ וְנָתַן לְךָ רַחֲמִים וְרַחֲמֶךָ וְהִרְבֶּה כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם, כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשִׁמֹּר אֶת כָּל מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם לַעֲשׂוֹת הַיֵּשֶׁר בְּעֵינֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ (דברים יג, יג-יט).

מגני הדת מנסים לפעמים לטעון שעובדי עבודה זרה באופן טיפוסי היו אנשים מאוד מאוד לא מוסריים. הדבר מופיעה במקרא עצמו בפרק הקודם: "כִּי כָל תוֹעֵבַת יְהוָה אֲשֶׁר שָׁנֵא עָשָׂה לְאֱלֹהֵיהֶם, כִּי גַם אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם יִשְׂרְפוּ בָאֵשׁ לְאֱלֹהֵיהֶם" (דברים יב, לא). אבל לא כתוב שחובת הריגת כל בני העיר מותנית בכך שכולם נוהגים לשרוף את ילדיהם. בני העיר שיש להרוג הם אנשים שהחליטו "גִּלְכָה וְנַעֲבָדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּם". אין כאן שום הגבלה לאנשים הזוכים את ילדיהם דווקא. אם כוונת פסוקים אלו לזובחי ילדים דווקא, הכותב לא נזהר דיו בניסוח.¹²

12 בנוגע להשתלשלותה של הלכת עיר הנידחת בתלמוד ראו להלן בהערה 13.

אולי אין זה הוגן לשפוט את כותבי המקרא ממרחק גדול כל כך של זמן ותרבות. הנורמות המקראיות אינן גרועות למיטב ידיעתי מנורמות שנהגו בסביבה המסופוטמית, והן נובעות מתפיסות עומק ששלטו בכל המרחב. אינני בא בטענות לכותבי המקרא משום שאינני מאמין שהם אל כול יודע וטוב מושלם. הטענה תהיה שמי שכן מאמין באלוהיות המקרא נכנס למתח בשל אמונתו.

נורמות לא מוסריות אינן נמצאות רק בחומשים. ההלכה התלמודית, אף שבתחום רב העלימו ושינו יוצריה הלכה למעשה נורמות מקראיות מטרידות רבות, אינה חפה מנורמות ומתפיסות שאינן מוסריות. בכל הדוגמאות לעיל, ההלכה התלמודית העלימה מבחינה מעשית כמעט לחלוטין את ההלכה המקראית, אבל לא מחקה אותה כליל.¹³ למשל, לפי הדין התלמודי קשה מאוד להגיע למצב שבו יתחייב אדם בעונש מוות, אבל עונשי המוות לא נעלמו. אם תקום סנהדרין ויהיו שני עדים כשרים שיתרו במחלל השבת, כהלכה, ויעידו על מעשיו, הוא יהיה חייב סקילה. לכן כל הדוגמאות המקראיות של בעיות מוסריות תקפות, אף אם במידה חלשה יותר, גם בהלכה התלמודית. לבעיות אלו מצטרפות בעיות חדשות.

נפתח במעמד האישה.¹⁴ אישה פסולה לעדות ולדיינות, אינה יכולה לשרת במקדש ואינה יכולה למלוך או לשמש בשררה; לאב יש הסמכות לחתן את בתו בכפייה אם היא מתחת לגיל שתים עשרה; מבוגרת אמנם אינה מתקדשת שלא מרצונה, אבל הגירושין הם לחלוטין בשליטת הגבר, עם יכולת התערבות מסוימת ומסויגת של הדיינים הגברים; בתפילה, לכל דבר שבקדושה (כמו קדיש וקדושה), כאשר יש צורך במניין, האישה אינה נמנית; גברים מברכים בכל בוקר "שלא עשני אישה" וכשגבר ואישה נמצאים בסכנת מוות, ההלכה קובעת שיש להציל קודם את הגבר (משנה, הוריות ג, ז; שולחן ערוך, יורה דעה רנב, ח).¹⁵

13 דוגמאות קיצוניות לעקירת הפסוקים מפשוטם הם דיני עיר הנידחת וכן סורר ומורה, שבהם ההלכה התלמודית הטילה מגבלות כה רבות על ההלכה המקראית עד שישנה עמדה הטוענת שהתנאים למימוש דינים אלו מעולם לא התקיימו ואינם עתידים להתקיים, וההלכות נכתבו רק כדי לקבל שכר על דרישתן (סנהדרין ע"א). זהו מהלך פרשני מרחיק לכת המגיע כמעט לכדי ביטול המצווה (לניחות מעמיק של מהלך תלמודי זה ראו הלברטל [לעיל הערה 10], עמ' 42-68, 122-144). מה אפשר להסיק מתופעה זו? הצירוף הבא נראה לי סביר: (א) חכמי התלמוד לא באמת התייחסו אל התורה כאל סמכות מוחלטת ונטלו לעצמם את החופש, בתואנה שהם פרשנים בלבד, לבטל הלכות שלא נראו להם סבירות; (ב) הם עדיין לא העזו לומר בפה מלא שפסוקים אלו פסולים בעיניהם ושאינן להתייחס אליהם כאל סמכות.

14 לסקירה רחבה ומעמיקה יותר עם הפניות רבות ראו תמר רוס, ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם, תל אביב: עם עובד, תשס"ז, עמ' 50-68.

15 לסקירת התפתחות הלכה זו ראו מאמרו של יוסי גרין, " 'האיש קודם לאשה להחיות': העדפה מגדרית בהלכה היהודית ויישומה של ההלכה הקדומה במציאות המשתנה", מאזני משפט י

דוגמה נוספת. גם בעידן שבו לכהונה אין משמעות חברתית של ממש, התפיסות המשתקפות בהלכות הכוהנים עלולות להיות פוגעניות מאוד. למשל, חבר שעלה מאתיופיה הפנה את תשומת לבי לכך שהכושי נמנה בין הפסולים לעבודה במקדש משום שצבע עורו נחשב פגם גופני:¹⁶

הכושי, והגיחר, והלווקן, והכיפה, והננס, והחירש, והשוטה, והשיכור, ובעלי נגעים טהורין – פסולין באדם וכשרין בבהמה (משנה, בכורות ז, ו).

שמונה [מומים] בעור הבשר, ואלו הן: הכושי, הלבן ביותר כמו גבינה, האדום כשני (רמב"ם, הלכות ביאת המקדש ח, טו).

הכושי הוא רק אחד המומים הפוסלים. הרשימה כולה פוגענית כלפי כל מי שכשיר לעבודה אבל נפסל בשל מראהו החיצוני.

נעבור למי שאינו יהודי ולמי שאמונותיו אינן אורתודוקסיות. בין אם מדובר בנוצרים בין בבני קבוצה אחרת השונה באמונותיה, ברכת המינים נוספה במיוחד לתפילת העמידה היום יומית כדי לקללם. יהודי שהמיר את דתו ונפל לבאר או לבור, ההלכה היא ש"מורידין ולא מעלין" אותו. לא זו בלבד שאין מצילים אותו אלא דוחפים אותו פנימה או שולפים את הסולם כדי שיטבע (עבודה זרה כו ע"ב). במסכת יומא (פג ע"א, פה ע"א) הנחת המוצא היא שאין מצילים גוי בשבת. למעשה, רוב הפוסקים בני זמננו פוסקים שמותר להציל גוי בשבת, אבל לא משום ערך חייו אלא משום החשש שאם לא יצילו אותו יהיו חיי יהודים בסכנה.¹⁷

משום מרכזיותו בשיח אציין גם את מוסד העבדות. אפולוגטיקנים אוהבים לטעון שדיני העבד העברי הומניים יותר מהלכות עבדים שנהגו בקרב עמי הסביבה ושמדובר בסך הכול בהבטחת הכנסה לעני שנאלץ למכור עצמו לעבדות. מצבו של העבד העברי אינו נוראי, אבל ראוי לציין כמה דברים. ראשית, אב יכול למכור את בתו לְאָמָה שלא מבחירתה,

(תשע"ה), עמ' 135-179. גרין מגונן בסופו של דבר על העמדה שלפיה אין לקיים הלכה זו בימינו, אבל מחויבותו להלכה ניכרת בכך שהוא אינו מעז לומר שהלכה זו מוטעית ואין לקבלה אף אם אין אנו מוצאים מקורות ופרשנויות להיאחו בהם. כמו כן, הניסוח שעליו הוא חוזר הוא שהלכה זו אינה ישימה כיום, לא שהיא פסולה ושהייתה צריכה להיחשב פסולה גם כשהומצאה.

16 להרחבה על היחס כלפי הכושי במקרא ובחז"ל ראו אברהם מלמד, היהפוך כושי עורו? האדם השחור כאחר בתולדות התרבות היהודית, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 2002.

17 על סערה שהתחוללה בעניין זה ב־1966 יחד עם סקירת מקורות ההלכה בעניין ראו בנימין לאו, "בבואה של אמת": רבנות ואקדמיה בכתבי הרא"ש רוזנטל על הצלת גוי בשבת", אקדמות יג (תשס"ג), עמ' 7-33.

והתמורה הכספית תלך אליו; שנית, אמנם מי שהכה את עבדו מכת מוות "נקום ינקם", אבל די בכך שהמכה לא המיתה מידיית אלא כעבור שלושה ימים כדי שהדין ישתנה: "לא יקם פי כספו הוא" (שמות כא, כ-כא), כלומר, האדון לא ייענש. התפיסה הבסיסית היא שהעבד הוא כספו של האדון ומותר לו להכותו מכות שאינן ממיתות אלא רק מכאיבות. בתלמוד פירשו דין זה כמתייחס לעבד כנעני דווקא. אין לכך זכר בפסוק, אבל גם אם מקבלים את הדין התלמודי, אני מקווה שהקורא יסכים שלא כך ראוי להתייחס אף למי שאינו עברי. מכאן אני מגיע לנקודה החשובה יותר בנוגע לעבדות: מגני הדת נוטים להתעלם מהלכות עבדים שאינם מישראל. כלפי עבדים אלו לא מוזכרות המגבלות:

וְעֶבֶדְךָ וְאִמְתְּךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֶיךָ, מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאִמָּה. וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגֵּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתֶּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם, וְהָיוּ לָכֶם לְאֶחָזָה. וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לְבָנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לְרֵשֶׁת אֶחָזָה, לְעֵלֶם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ. וּבְאַחֲרֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בּוֹ בַּפֶּרֶךְ (ויקרא כה, מד-מו).

באופן מפתיע, ההלכה התלמודית אימצה פרשנות שלפיה לא זו בלבד שעבד כנעני אינו משתחרר אוטומטית ביובל או כעבור שבע שנים, יש גם איסור לשחררו! כך כותב הרמב"ם, הפוסק כך על פי התלמוד:

וכן אסור לאדם לשחרר עבד כנעני, וכל המשחררו עובר בעשה, שנאמר: לעולם בהם תעבדו (רמב"ם, הלכות עבדים ט, ז).

עשויים אתם לתהות: הרי אף דתי סביר, גם האורתודוקס ביותר, אינו מבצע או מעוניין לבצע את רוב הנורמות שציינתי כאן כדוגמאות לנורמות לא מוסריות. אף לא נציג אחד בכנסת על שלל סוגי הדתיים המיוצגים בה הציע להשיב את מוסד העבדות או לחוקק עונש מוות או אפילו עונש אחר כלשהו על יחסים מיניים שהתורה אוסרת ועל חילול שבת.¹⁸ האמת היא שבדיוק בשל ההסכמה הרחבה יחסית בחרתי בדוגמאות אלו. אבל אולי הן אינן משקפות אמונות אורתודוקסיות? לתהייה זו אני משיב בשאלה: האם העובדה שאורתודוקס מאמין באופן שונה ממה שמורה לו מה שהוא מחשיב כמקור סמכות היא ראיה לכך שמקור הסמכות מורה כפי שהוא מאמין או שמא יש בכך ראיה שגם אורתודוקסים אינם מקבלים את התורה כמקור סמכות מוחלטת? על שאלה זו אין זה מתפקידי לענות. הקורא האורתודוקס יבחן את אמונותיו וישיב לעצמו בהתאם.

18 שמא תאמרו שאין סנהדרין ולכן מבחינה פורמלית אי אפשר לבצע עונש מוות? לבעיה הפורמלית יכולים להיות פתרונות אם מספיק דתיים באמת מעוניינים בכך. על כל פנים, דומני שהקוראים יסכימו שרוב הדתיים אינם באמת מעוניינים בכך.

אילו טעמים עשויים להיות לקבלת סמכות?

למה להתייחס אל התורה כאל סמכות? ישנם כמה סוגי טעמים כלליים לכך העולים על הדעת.¹⁹

לפעמים אנשים מייחסים למישהו סמכות בסיסית שאינה מוסברת באמצעות עיקרון כלשהו נוסף. לסמכות כזאת אקרא "סמכות בסיסית". לפעמים הורים מלמדים את ילדיהם, דיקטטורים את נתיניהם ומפקדים את פקודיהם שיש להם סמכות מוחלטת לקבוע את המותר ואת האסור לא משום שהם יודעים טוב יותר, לא משום שחייבים להם טובה או כל הסבר אחר אלא משום שהם פשוט הקובעים. אני מניח שרוב הקוראים אינם מוכנים לייחס סמכות כזאת לבני אדם, אבל יש המוכנים לייחס סמכות חריגה כזאת לאלוהים. לדעתם, אנו מחויבים לעשות מה שאלוהים מצווה עלינו לא כדי להרוויח תועלת כלשהי, לא משום שאנו מאמינים שהוא יודע טוב מאתנו מה יועיל לנו, לא משום שאנו חייבים לו טובה על כך שברא אותנו אלא פשוט חלק מטבעו של אלוהים הוא שהוא בעל סמכות ואנו מחויבים למה שהוא מצווה. לאלוהים יש היכולת לקבוע מה חובותי וזכויותי ואין צורך בהסבר נוסף למה עלי לציית לו. תפיסה זו עשויה לנבוע מתפיסה רחבה יותר, שלפיה מה שהופך נורמה כלשהי לחובה מוסרית הוא צו האל או רצונו, ולכן, בלי אלוהים לא יכולות להיות חובות מוסריות. תאוריה זו מכונה תאוריית "מוסר צו האל" (Divine Command Theory) או בקיצור, בעקבות סטטמן ושגיא,²⁰ אכנה אותה מצ"ה. יש המאמצים עמדה כזאת משום שהם משוכנעים שאלוהים קיים ושכשם שהוא ברא את העולם כך סביר בעיניהם שהוא ברא את המוסר. יש המאמצים עמדה זו משום שלדעתם אי-אפשר להבין מהי חובה מוסרית אלא כציווי של בעל סמכות. למי שמקבל עמדה זו יכול להיות טעם לקבל את התורה כסמכות מוחלטת אם הוא מקבל את ההנחה הנוספת, שהתורה מבטאת את רצונו של אלוהים באופן מהימן. ללא הנחה זו, אף אם אלוהים קובע מה מוסרי, אין נובע מכך דבר על אודות התורה.

לפעמים יכול להיות לי טעם להאמין שמישהו יודע טוב ממני מהו הדבר שראוי לעשות.²¹ לסמכות כזאת אקרא "סמכות אפיסטמית". בדוגמת האימא והסוודר, אם אימא

19 עבודתו של יוסף רו על סמכות הייתה בעבורי מקור השראה חשוב, אבל לא ממש נצמדתי אליה. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1986, pp. 23–69; idem, "The Problem of Authority: Revisiting the Service Conception," *Minnesota Law Review* 1979 (2006), pp. 1003–1044

20 לעיל הערה 5.

21 דוד אנוך מגן על העמדה שאפילו בתחום המוסר ייתכנו מומחים. ראו David Enoch, "A Defense of Moral Deference," *The Journal of Philosophy* 111 (5) (2014), pp. 229–258

שלי היא רופאה, יש לי טעם לחשוב שהיא יודעת טוב ממני אם סוודר עוזר למנוע הצטננות או לא ולפעול לפי הנחיותיה. תפיסה כזאת נפוצה בין דתיים כלפי אלוהים. אלוהים יודע טוב ממני מה טוב ולכן אשמע לו גם כאשר אני מבין את מצוותיו.²² גם בתחום המוסר יכולים להיות מצבים שבהם ראוי שאתייחס אל מישהו כאל סמכות אפיסטמית. דוגמה פשוטה לכך היא כאשר מעמדה המוסרי של פעולה כלשהי תלויה בתוצאותיה ויש מישהו שהוא מומחה ממני ביכולתו להעריך מה יהיו תוצאות פעולותי. למשל, מן הראוי שוועדת סל הבריאות תסתמך על רופאים ועל כלכלנים כשהיא מקבלת את החלטותיה משום שאלו יכולים להעריך טוב יותר כיצד ישפיעו החלטות שונות על איכות חייהם של האזרחים. דוגמה מסוג אחר למצב שבו יהיה ראוי אולי שאקבל סמכות אפיסטמית בדילמה מוסרית היא כאשר אני יודע ששיקול הדעת שלי עלול להיות מוטא. לפעמים אני מתלבט אם פעולה מסוימת שאני צפוי להרוויח ממנה היא פעולה מוסרית. כולנו יודעים שכאשר אנו נוגעים בדבר אנו נוטים לשפוט באופן התורם לרווחתנו האישית. כשנקרית לפנינו דילמה כזאת, יש לנו טעם להתייעץ עם מישהו שאנו מעריכים את דעתו ושאינו נוגע בדבר ואפילו לפעמים לקבל אותו כסמכות. אמנם גם בזה יש בעיה: כנראה שניטה להעריך את מי שאנו צופים שישפוט באופן שיתרום לרווחתנו ואין לדבר סוף. להיות נקיים לחלוטין מהטיות כנראה שאיננו יכולים, אבל קבלת סמכות היא לפעמים דרך סבירה להוריד את הסתברות ההטיה.

לתורה אפשר לייחס סמכות אפיסטמית אם אנו משתכנעים שמקורה באלוהים כול יודע המעוניין בטובתנו. אפשרות אחרת היא לבסס סמכות אפיסטמית על ההנחה שמקורה של התורה באנשים הרבה יותר חכמים מאתנו. קבלת התורה כסמכות אפיסטמית היא להבנתי הנפוצה ביותר אצל אורתודוקסים. יחס זה אל התורה מביא לתגובה נפוצה לבעיות מוסריות בתורה – "לא הכל אנחנו יודעים ומבינים".

טעם נוסף לקבל סמכות הוא כדי לפתור בעיות קואורדינציה חברתית. אכנה סמכות כזאת "סמכות תיאומית". אילו לא קביעת המחוקק לא היה לי טעם לנהוג בצד שמאל יותר מאשר בצד ימין. משקבע שבמדינה זו הנהיגה היא בצד ימין, על כולנו להתנהג בהתאם. אנחנו זקוקים לסמכות כזאת שתסדיר את חוקי התנועה אם ברצוננו למנוע ריבוי תאונות. באופן דומה, המפקד בצה"ל לא תמיד יודע טוב מכל פקודיו איך כדאי לבצע משימה כלשהי. אבל כדי שכולם יהיו מתואמים והמשימות יושגו יש צורך לציית לו. פעמים רבות עדיף שכולם יפעלו באופן מתואם על פי תכנית שאינה אופטימלית מאשר שיפעלו באופן לא מתואם ורק חלק מהאנשים יפעלו לפי תכנית אופטימלית. ולכן, לפעמים, גם אם יש לי טעמים טובים להאמין שאני יודע טוב יותר מהמפקד כיצד לבצע את המשימה, עדיף לציית לו.

22 זה אחד מסוגי התלות החלשה בין דת למוסר, במונחים של סטמון ושגיא (לעיל הערה 5).

טעם אחר לקבל סמכות הוא כדי להתגבר על חולשת הרצון. אכנה סמכות כזאת "סמכות פסיכולוגית". אם אני רוצה להשתפר בריצה אני יכול להוריד תכנית אימונים מהאינטרנט ולהתאמן על פיה. אבל אני יודע שאם אעשה זאת לא באמת אעמוד ביעדים שאני מבקש להשיג. בכל יום מחדש אתלבט אם יש לי כוח לרוץ ואם באמת האימון הזה הכרחי. דרך יעילה יותר להתקדם היא להצטרף למועדון ריצה עם מאמן. בכך שאתייחס למאמן כאל סמכות בנוגע לאימון ואעשה כל מה שיאמר לי לעשות יקל עלי להתגבר על חולשת הרצון שלי. מה שהמאמן יאמר לי אעשה ולא יישאר לי מקום להתלבט אם יש לי כוח או לא ומה נצרך ומה לא. באמצעות הציות למאמן, סיכויי להתקדם ולעמוד ביעדים שהצבתי לעצמי עשויים לעלות באופן משמעותי. לא משום שהמאמן יודע בהכרח טוב ממני כיצד לבנות אימון טוב, אין כוונתי כאן לסמכות הכרתית, אלא משום שיש יותר סיכוי שאתאמן בצורה טובה יותר אם אתייחס למאמן כאל סמכות.

שני סוגי הטעמים הללו הם בעיני רווחים משמעותיים שאדם דתי מרוויח מדתיותו. אם, בהכללה, דתיים נותנים יותר צדקה, מבליים יותר זמן בארוחות משפחתיות משותפות או מעורבים יותר בקהילה,²³ לא בטוח שהדבר נובע מכך שפעולות אלו מוערכות יותר על ידם מאשר על ידי חילונים. העובדה שישנן נורמות ברורות המסדירות עניינים אלו עוזרת לדתיים להתגבר על חולשת הרצון ולהיות מתואמים. ישנם אורתודוקסים, במיוחד כאלו שהושפעו מביקורת המקרא על גווניה, המשוכנעים בכך שהתורה נוצרה בידי בני אדם אבל מסרבים לוותר על סמכות התורה. קשה למצוא אצלם דברים ברורים לחלוטין, אבל נראה שהם ייאלצו לאמץ הצדקות מעין אלו לסמכות שהם מייחסים לתורה.²⁴

23 בשנים האחרונות מוקדשים מחקרים רבים לבחינת ולהסבר תופעות כאלו. ראו Jesse Graham and Jonathan Haidt, "Beyond Beliefs: Religions Bind Individuals into Moral Communities," *Personality and Social Psychology Review* 14 (1) (2010), pp. 140–150; Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, New York: Random House, 2012

24 אינני מכיר עמדות מאוד ברורות בכיוון זה. הנה כמה עמדות שחסרים בהן פרטים חשובים: ברוך שורץ (לעיל הערה 4), למשל, אינו מאמין בכך שהתורה אלוהית, ומצדיק את מחויבותו לתורה בכך שהתורה היא האופן שבו החליטו אבותינו לעבוד את אלוהים. הוא אינו עונה על השאלה למה לעבוד את אלוהים דווקא בדרך שבה החליטו אבותינו לעבוד אותם; יהודה גלמן גם הוא אינו חושב שסביר שהתורה ניתנה מאלוהים, אבל הוא חושב ששווה לחשוב כאילו היא ניתנה ממנו (ואני מניח שכלולה בכך מידה של ייחוס סמכות לתורה) משום שהדבר עשוי לעזור לאדם להתקרב לאלוהים. הוא אינו עונה על השאלה מה היתרון אם בכלל בפרקטיקה זו על פני פרקטיקות דתיות אחרות אפשריות. נורמן סולומון (Solomon), לעיל הערה 9) גם הוא מנסה לבסס ציות לחוקים דתיים, אבל בשלב הקריטי הוא כותב דברים מעורפלים כמו "אנשים מציינים לכלילם מכל מיני טעמים" בלי להסביר.

יתכן שישנם סוגי טעמים נוספים לקבלת סמכות. למשל, יש הרואים בשמירה על המסורת ערך בפני עצמו וחושבים משום כך שאם המסורת מצווה עלי לעשות משהו, זהו טעם בפני עצמו לעשות כך. אולי ישנם טעמים נוספים. לא יהיה בכך כדי לפגוע בטיעונים שאביא להלן, כפי שאסביר.

אז למה לא לקבל את התורה כסמכות מוחלטת?

ביחידה זו אחלק את סוגי ההצדקות לסמכות לשניים ולפי זה יתחלקו טיעוני. אטען שהנורמות הלא-מוסריות שבתורה הן טעם להאמין שאין מקורה של התורה בסמכות משני הסוגים הראשונים ואטען ששני סוגי ההצדקה האחרונים לקבלת סמכות לעולם אינם יכולים להצדיק סמכות מוחלטת.

אתחיל בסמכות בסיסית. יש דתיים החושבים משהו מעין זה: "אתה טוען שמה שהו בתורה לא מוסרי? אני לא מבין בשם איזה מוסר אתה מדבר. אני מאמין שאלוהים קובע מה מוסרי ומה לא, ולכן מה שכתוב בתורה הוא בהכרח מוסרי". דברים ברוח זו כותב הרב שלמה אבינר בנוגע למצוות כיבוש הארץ:

כמו שמצוות כיבוש הארץ היא מעל "וחי בהם", כך היא מעל השיקולים המוסריים-אנושיים על הזכויות של הגויים על ארצנו. כל המוסריות וכל הצדק שמקורן בלבבם של ישרי תבל, אין לו שום קיום כלל וכלל, אלא מתוך יניקתו מדבר ה'. יסוד זה כבר הורם על נס לעיני כל העמים, על ידי עקדת יצחק, שביררה באופן מוחלט את עלויו של האלקי על המוסרי, ואם אמנם מצווה הוא האדם לעשות צדקה ומשפט, אין זה אלא מפני שכך קבע בורא כל העולמים. המוסר שלנו אינו יצירה אנושית, אינו מוסר אוטונומי, אלא מוסר הטרונומי, או ליתר דיוק, תאונומי, שמקורו ברצון ה' שברא את הסדר המוסרי של המציאות.²⁵

עמדה זו מבוססת על תאוריית מוסר צו האל שהוצגה לעיל. אקדים כמה הערות כלליות על תאוריה זו. ראשית, ישנו אוסף נרחב של עמדות על אודות המוסר. יש תחום שלם העוסק בכך: מטה-אתיקה. לפיכך, היות וישנן חלופות רציניות למצ"ה, זהו כבר טעם לא להיות לגמרי בטוחים שמצ"ה היא התאוריה הנכונה; שנית, ישנם כמה טיעונים מפורסמים נגד

25 הרב שלמה אבינר, "הריאליזם המשיחי", מורשה ט (תשל"ה), עמ' 61-65, 65 (הגעת להפניה זו הודות לציטוטה אצל שגיא [לעיל הערה 8, עמ' 72]). הנה דוגמאות נוספות שמצאתי בחיפוש פשוט באינטרנט, כולן ממקורות בעלי השפעה על ציבור לא מבוטל בישראל: "מי קובע נורמות מוסריות", חב"ד; הרב שמואל אליהו, "יהודים נקמה!", ארץ ישראל שלנו! 21 (תשס"ח), עמ' 1; [לש"מ], "שמע בני מוסר אביך (פעולה)", אתר תנועת הנוער אריאל.

מצ"ה כמו טיעונו של אפלטון בדיאלוג אותיפרון וטיעונו של קדוורת'.²⁶ נובע ממצ"ה של ה' היה אלוהים מצווה עלינו להרוג מיליוני חפים מפשע, הפעולה הייתה הופכת מוסרית. זו מסקנה הקשה לעיכול ולכאורה טעם לדחות את התאוריה; שלישית, יש הסוברים שמצ"ה היא בררת המחדל הדתית, אולי אפילו התפיסה השלטת בין דתיים. ישנם פילוסופים דתיים, בעיקר נוצרים, המגנים על עמדה זו.²⁷ אבל מעניין שדווקא בהקשר היהודי אפשר להראות שעמדה זו אינה רווחת ואף מנוגדת לתפיסות העולות מהקנון היהודי עד למאה העשרים.²⁸ למשל, כמה פעמים מסופר בתנ"ך על בני אדם המתווכחים עם אלוהים על צדקת החלטותיו ואף פעם הוא אינו משיב "שתוק! אני קובע מה מוסרי".²⁹ על מצ"ה באופן כללי ובפרט ביהדות ישנה כתיבה רבה ואיני רואה צורך להוסיף עליה. הנקודה העיקרית בשלב זה היא שישנם טעמים כבדי משקל לפקפק בה.

26 לדיון תמציתי בגרסאות שונות של מצ"ה ולהיכרות ראשונית עם טיעונים אלו ראו Wainwright Linda T. Zagzebski, "Morality and Religion," in: עמ' 144-73; William J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 344-365. יש לציין ששני הכותבים הללו אוהדים את רעיון המצ"ה.

27 כך למשל Adams (לעיל הערה 5); Philip L. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford: Clarendon Press, 1978; C. Stephen Evans, *God and Moral Obligation*, Oxford: Oxford University Press, 2013

28 זוהי טענתו המרכזית והמשכנעת של אבי שגיא (לעיל הערה 8). ראוי בעניין זה גם יצחק דב קורן, "מוסריות בהלכה: ג'נוסייד, צו אלוהי, והנמקה הלכתית", *אקדמות יח (תשס"ז)*, עמ' 41-54.

29 עורך הטקסט של כרך זה, יהושע גרינברג, העיר לי בצדק שבתלמוד מופיע ביטוי העשוי להתפרש כתגובה מעין זו בפי אלוהים. במדרש תלמודי מפורסם מסופר שאלוהים הראה למשה את רבי עקיבא (שנים רבות קדימה) דורש בתורה. בתגובה שאל את אלוהים:

רבונו של עולם, יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי? אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני. אמר לפניו: רבונו של עולם, הראיתני תורתו, הראני שכרו. אמר לו: חזור. חזר לאחוריו. ראה ששוקלין בשרו במקולין. אמר לפניו: רבש"ע, זו תורה וזו שכרה? אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני (מנחות כט ע"ב).

בפעם השנייה שהביטוי "שתוק, כך עלה במחשבה לפני" מופיע בקטע זה הוא מופיע כתגובה לשאלת משה על הצדק האלוהי. משה שואל מדוע סופו של רבי עקיבא שהוא נהרג באכזריות בידי הרומאים ובשרו מוצע למכירה במשקל בבתי מטבחים. האם כוונת הדרשן היא שכל מה שעולה במחשבתו של אלוהים מוסרי ולכן משה קיבל תשובה הוגנת או שמא כוונתו אחרת? אינני יודע, ואשאיר שאלה זו לחוקרי התלמוד. על כל פנים, גם אם עולה מכאן תפיסת מצ"ה, ממקורות רבים אחרים עולה תפיסה שאינה עולה בקנה אחד עם מצ"ה, כפי שמראה שגיא בעבודתו (לעיל הערה 8).

גם אם בסופו של דבר הקורא משוכנע במצ"ה, מן העובדה שאלוהים קובע מה מוסרי אין נובע שהדרך הטובה ביותר לדעת מה מוסרי היא קריאה בספר זה או אחר. כפי שכבר כתבתי, יש צורך לבסס הנחה נוספת – שהספר הזה מבטא את צו האל. ישנה חלופה מאוד סבירה אפילו מנקודת מבטו של מי שמאמץ את תאוריית מצ"ה. אלוהים שברא אותנו ורוצה בטובתנו מעוניין מן הסתם להעניק לנו את היכולת לשפוט בין טוב לרע. מן הסתם, אם נטע בנו רגישויות מוסריות, הן לא נועדו להטעותנו. אם מצפוננו אומר באופן ברור שרצח עמים, הריגת הומוסקסואלים והפליית נשים הם דברים פסולים, יש טעם טוב לחשוב שכך אלוהים קבע. נוסף על כך, על מה מבוססת האמונה בכך שמקורה של התורה באלוהים? אם גם אמונה זו מבוססת על סוג של תחושת בטן ואוסף חוויות אמוניות, דומני שזהו הבסיס הנפוץ ביותר לה,³⁰ אזי תחושת הבטן החזקה שהנורמות הללו פסולות עומדת כנגד תחושת הבטן שהתורה אלוהית. במילים אחרות: אם היינו יכולים להיות בטוחים שאלוהים קובע מה מוסרי וגם שאלוהים כתב את התורה ושם סיפר לנו מה קבע היינו יכולים לקבל את התורה כסמכות מוחלטת. אבל איננו יכולים להיות בטוחים אף לא באחת מהטענות הללו, ולפיכך, העובדה שאנו די בטוחים שרצח עם פסול, שעבדות פסולה ושעונש מוות על עברות מיניות וחילול שבת פסולים היא טעם לדחות הנחות אלו ולא להתייחס אל התורה כאל סמכות מוחלטת.

וכעת לסמכות האפיסטמית. מכל מיני טעמים, כשאני הולך לרופא, סביר בתור בררת מחדל ראשונית להתייחס אליו כאל סמכות בנוגע לבריאותי. אבל ככל שאשתכנע שהנחיותיו של רופא מסוים גורמות נזק, מעמדו כסמכות לענייני רפואה צריך להתערער. דרך אחת שבה הדבר יכול לקרות היא אם הרופא נתן לי שוב ושוב הנחיות שהתבררו כמזיקות יותר מאשר מועילות. זו איננה הדרך היחידה. גם אם הרופא נותן לאחרים הנחיות שברור לי לחלוטין שהן הנחיות גרועות, גם אם מעולם לא יישמתי אותן על עצמי, ברור שאני צריך להפסיק לסמוך על רופא זה. ככל שיש לי טעמים להניח שחלק ניכר מהנחיותיו הן הנחיות מזיקות עלִי להשתכנע שעל הרופא הזה אינני צריך לסמוך. אותם שיקולים חלים על התורה. ככל שאני בטוח שחלק ניכר מהנחיותיה הן הנחיות פסולות, עלִי להשתכנע שמקורה אינו סמכות אפיסטמית בענייני מוסר. אין צורך אפילו שרוב ההנחיות יהיו פסולות. די בכך שישנה נוכחות ניכרת של הנחיות שברור לי שהן פסולות או שאני משוכנע יותר שהן פסולות משאני משוכנע שמקורה של התורה בסמכות אפיסטמית בנוגע למוסר כדי שאדחה את מעמדה כסמכות אפיסטמית.

30 הרב סולובייצ'יק למשל, שאתו פתחתי, כותב: "חווית האלוהים היא יסוד הוודאיות" (יוסף דב סולובייצ'יק, "ובקשתם משם", הדרים מז [תשל"ט], עמ' 1-83, 69, הערה 3). דומני שציטוט זה משקף את עמדתו הכללית.

שמה תחשבו שאין לסמוך על שיקול הדעת שלנו בנוגע ליכולתנו לשפוט מי הוא סמכות אפיסטמית בענייני מוסר ואילו נורמות מוסריות? בתגובה אטען שאיננו מסוגלים לחשוב על עצמנו ששיקול הדעת שלנו תמיד מוטעה ואין זה סביר לחשוב כך על עצמנו.³¹ חָשְׁבו: אם לא אסמוך על שיקול דעתי בכלל לא אוכל לסמוך גם על שיקול הדעת שלפיו שראוי שאקבל את פלוני (נניח, אלוהים) כסמכות מוחלטת. אם אינני יכול לסמוך על שיקול דעתי, על סמך מה אחליט אם אלוהים קיים או לא או מה בדיוק הוא מצווה? כל עמדה סבירה של קבלת סמכות אפיסטמית חייבת להיות מוגבלת לתחומים מסוימים. היא חייבת להניח שאני יכול לפחות לסמוך על עצמי בנוגע ליכולתי לזהות סמכות אפיסטמית. לפיכך, כשאנו באים לדון בשאלה אם סביר להתייחס לתורה כאל סמכות מוחלטת בענייני מוסר עלינו להניח שאנו יכולים לסמוך על שיקול דעתנו בהכרעה זו. כמובן שאינני טוען שמן הראוי שנחשוב ששיקול דעתנו מושלם. ברור שהוא אינו מושלם. פשוט אין לנו שיקול דעת אחר מאשר שיקול דעתנו, לכל הפחות בשלב שבו אנו מתלבטים על מי אפשר לסמוך. לכן ראוי שנסמוך על שיקול דעתנו.

מכאן אעבור לסמכות תיאומית ופסיכולוגית. ישנו הבדל חשוב בין שני סוגי הסמכות הראשונים לשניים האחרונים. כאשר מקור כלשהו הוא מקור סמכות מאחד משני הסוגים הראשונים, נובע מכך שאני נמצא בנחיתות אפיסטמית אל מול הסמכות. בנוגע לסמכות בסיסית, ברור שאם אלוהים קובע מה מוסרי, אם הוא אומר על מעשה כלשהו שהוא מוסרי, אין זה הגיוני שאעניק משקל לשיקול דעתי בעניין מלבד אותו שיקול דעת שבגינו אני מייחס לאלוהים סמכות זו. ובנוגע לסמכות אפיסטמית, משמעות היות מקור כלשהו סמכות אפיסטמית היא בדיוק שמקור זה יודע טוב ממני. לעומת זאת, שני הסוגים האחרונים של סמכות אינם מניחים כלל יתרון אפיסטמי של בעל הסמכות עלי. אם ברור לי שציות למפקד יגרור תוצאות גרועות הרבה יותר מבחינה מוסרית מאשר אי-ציות לו, ברור שאין זה ראוי שאציית. באופן דומה, אם אגיע למסקנה שבמקרה מסוים אציל חיי אדם דווקא אם אנהג בצד השמאלי של הכביש או אתאמן הרבה יותר טוב דווקא אם אתאמן ללא מאמן, ברור שכך עלי לעשות. במקרים כאלו אני אמנם מבטל את שיקול דעתי בפני הסמכות, אבל ביטול זה מותנה וחלקי ואינו נובע מההנחה ששיקול דעתי פחות טוב.

אמנם כאשר אני מקבל על עצמי סמכות, ואפילו תיאומית ופסיכולוגית, משמעות הדבר היא שאני שם בצד במידה מסוימת את שיקול דעתי ואיני שוקל כל צעד. הרי בדיוק כדי שלא נצטרך להתלבט בכל צעד אנו מאמצים סמכות. אבל אנו עושים זאת בדיוק משום שאנו חושבים שלטווח הארוך מוטב שכך ננהג, לא משום שאנו חושבים

31 לניסוח פורמלי של טיעון זה ראו Andy Egan and Adam Elga, "I Can't Believe I'm Stupid," *Philosophical Perspectives* 19 (1) (2005), pp. 77–93

ששיקול דעתנו פחות טוב משיקול דעתה של הסמכות. לכן ברור שברגע שאני עומד בפני מקרה שבו אם אציית לסמכות אגרום עוולה שאינה יכולה להיות מוצדקת בידי שיקולים ארוכי טווח כאלו, עלי לא לציית לה. אם ברור לי שזה המצב, ואני מחליט לא לסמוך על שיקול דעתי, ההצדקה היחידה העולה על דעתי לציית לסמכות יכולה להיות שאני מאמין שאני גם בנחיתות אפיסטמית אל מול הסמכות ולא רק מקבל אותה מטעמים תיאומיים או פסיכולוגיים. ובנוגע לנחיתות אפיסטמית כבר טענתי אוסף של טענות לעיל.

מכאן שאף אם שני סוגי הסמכות האחרונים יכולים לבסס קבלת סמכות כלשהי הם אינם יכולים לבסס סמכות מוחלטת משום שמן הראוי שסמכות המבוססת על שיקולים כאלו תמיד תשאיר מקום לשיקול הדעת המוסרי שלי לגבור על הוראות הסמכות. אם אני מאמץ את התורה כסמכות רק משום שאני מעוניין לפעול בהתאמה עם החברה הדתית שאליה אני משתייך או רק כדי לסייע לי לגבור על חולשת הרצון, אין זה סביר שאציית במקרה שבו הנוק עולה על התועלת הצפויה (בשקלול הרחב). טיעון אחרון זה תקף גם כלפי כל הצדקה אחרת העשויה להיות לקבלת סמכות, שאינה מניחה נחיתות אפיסטמית. אם איננו מניחים נחיתות אפיסטמית, בכל מקרה שבו אני בטוח שעדיף בסופו של חשבון להימנע מלהישמע לסמכות מאשר להישמע לה ברור שעלי להימנע. ובנוגע לכל סמכות הבנויה על נחיתות אפיסטמית, הטענות הראשונות שלי חלים.

עד כאן עיקר טיעוני. ניסיתי לשכנע באמצעותם את הקורא שאין לקבל את התורה כסמכות מוחלטת. כעת אענה לכמה תגובות נפוצות.

בשם איזה מוסר אתה מדבר?

אני מדמיין בני שיח הטוענים כנגדי: "בשם איזה מוסר אתה בא בטענות? מה זה מוסר בכלל? למה להניח שהמוסר חשוב מהתורה? ואיך אתה כל כך בטוח שמה שבעיניך אינו מוסרי באמת אינו מוסרי?". אלו שאלות כבדות משקל בהחלט. אני בוודאי מודע לכך שלטיעונים בעד ונגד תשובות שונות לשאלות הללו אין סוף נראה לעין. למזלי, בהקשר הנוכחי אינני צריך לשכנע בתשובה כזאת או אחרת. די בכך שאדם מאמין שקניית עבד שאינו יהודי ושעבודו וכן שעבוד זרעו לעולם הם מעשה פסול (נסו לדמיין באופן ראלי את חברי הכנסת מחוקקים חוק עבדות במדינת ישראל); די בכך שאדם מאמין שאישה יכולה להיות עדה מהימנה וראויה להימנות לדבר שבקדושה כדי להבין שהנורמה פסולה. הטיעון נועד לשכנע בעיקר את מי שאינו זקוק לשכנע בפסלות המוסרית של הנורמות המצוינות ושכמותן. ואני מעריך שרוב הקוראים הם כאלו.

ובכל זאת, כמה מילים נוספות. יש המתפתים לחשוב ש"פסול מוסרית" משמעו "x פסול מוסרית על פי אמות המידה המקובלות בחברה המערבית במאה העשרים

ואחת".³² אמנם ההתנגדות לעבדות נפוצה במאה העשרים ואחת באופן שלא הייתה במאות קודמות, שלא לדבר על שנות כתיבת התורה. אבל עבדות אינה פסולה משום שכך מקובל במאה העשרים ואחת. עבדות פסולה משום שהיא פוגעת בעבד באופן כה עמוק וקשה. באופן דומה, סקילת מחלל השבת איננה פסולה משום שבעידן המודרני התפיסה השלטת היא שלכל אדם זכויות בסיסיות כמו הזכות לחיים וחופש דת. סקילת מחלל השבת פסולה משום שמחלל השבת נסקל והעובדה שחילל שבת איננה מצדיקה סקילה. נכון, לא כך חשבו אבות אבותינו, אבל הדבר אינו מפחית את גודל האסון שקיום הנורמה היה יוצר אף בעבר. באופן כללי, היות מערכת נורמות מקובלת או לא בתקופה זו או אחרת אינה מעלה או מורידה מאימוסריותן. האם הפיכת נשים יזידיות לשפחות מין במדינה האסלמית הופכת להיות פחות נוראית, ואפילו במעט, רק משום שזו נורמה מקובלת שם? האם הם יכולים בצדק לטעון: "אין לכם זכות לבקר אותנו על סמך מערכת הערכים המודרנית המערבית החולפת שלכם"?

ולמה לחשוב שפגיעה בחירותו של אדם באמצעות עבדות היא שיקול מכריע נגדה? איפשהו התשובות נגמרות ואין לי אלא לומר: כי ככה נראה לי. זה אינטואיטיבי, מובן מעצמו. זה כמו לשאול למה לחשוב שהתעללות בחף מפשע היא מעשה שאינו ראוי. בן השיח שאני מדמיין עשוי לטעון: "אהה! אז אתה מציב נגד התורה את שיקול הדעת האנושי והפלילי מדי שלך. למה לחשוב שהמוסר תואם את השיפוטים שלך? אולי מה שמוסרי זה מה שכתוב בתורה?". אבל כוחו של קו הגנה זה נובע להבנתי מהתעלמות מנקודה חשובה. למה לחשוב שהתורה היא מקור סמכות מוחלטת? על סמך מה יכול מישו לקבל אמונה כזאת אם לא על סמך שיקול דעתו? בסופו של דבר, כל דבר שאנו מאמינים בו נבחן מתוך שיקול הדעת הפלילי שלנו. אז לטענה שפיסה כזאת או אחרת נסמכת על שיקול דעתנו אין משקל כלל. כל השיקולים שלנו כולם נשקלים על המאזניים היחידים שברשותנו.

הערה אחרונה על המושג "מוסר". המונח משמש במובנים מעט שונים בהקשרים שונים. למשל, לפעמים הוא משמש לנורמות שבין אדם לאדם ופעמים אחרות הוא כולל גם נורמות שבין אדם לעצמו ובין אדם לאלוהיו. לפעמים הוא משמש במובן של "לפנים משורת הדין", דברים שאינם חובות אלא מידת צדיקות. כאן אני מתכוון לדבר אחר. מעשה פסול מוסרית הוא מעשה פסול נקודה. באופן שאינו תלוי בהעדפות וברצויות שלי. לא משנה לי מי מושא הפעולה. ואני דווקא מתכוון לתחום החובה ולא ל"לפנים משורת הדין".

32 הנחה מעין זו נראה שמניח סולובייצ'יק כשהוא מטיף: "אין לשפוט, להעריך חוקים ומשפטים של תורה עפ"י אמות מידה של שיטת ערכים חילונית [...] אין לנסות להתאים את הנורמה ההלכתית הנצחית לערכים חולפים של חברה נירוטית" (סולובייצ'יק, לעיל הערה 2, עמ' קיג-קיד).

הכל עניין של פרשנות

לפעמים אני נתקל בתגובה הבאה: "איך אתה יודע מה התורה אומרת? זה תלוי פרשנות. כל טקסט תלוי פרשנות. ההיסטוריה מראה שכל פסוק קיבל פרשנויות קיצוניות לכיוונים שונים". בתשובה, שתי הערות. ראשית, אם בנוגע לדוגמה כזאת או אחרת אדם חולק על פרשנותי, בסדר. ארצה לשמוע כיצד הוא מפרש את הכתובים ואז אפשר יהיה להתווכח. הטענה בוודאי מותנית פרשנות, ואני מזמין את הקוראים לבדוק אם הטענות עובד על הפרשנויות הסבירות ביותר בעיניי; שנית, בקווים כלליים אני מבקש לציין שאפשר ללכת בשני כיוונים בעניין זה. שניהם מערערים בסופו של דבר על סמכות התורה. ככל שפרשנות תלויה קורא, אין זה ברור באיזה מובן יש לכתוב סמכות. תנאי מינימלי לכך שאתייחס למקור כלשהו כאל סמכות הוא שאבין באופן ברור הנחיות שמקור זה נותן לי. אם כל פקודה שמפקד נותן לי אני יכול לפרש באופנים סותרים אינני יכול לפעול על פי הנחיותיו. אם אין שום נורמה שברור שהתורה מצווה אי-אפשר להתייחס אליה כאל סמכות מוחלטת. ומי שאינו מקבל את התורה כסמכות מוחלטת הוא אינו מושא הטענות. עם זאת, ככל שחושבים שפרשנות אינה תלויה קורא ואנחנו אופטימים בנוגע ליכולת לקלוע לכוונת הכתוב, טיעוני בעיני עומדים.

תאוריות התפתחות

בתגובה לתלונות על נורמות לא מוסריות במקרא ובתלמוד יש המגיבים בערך כך: "אתה מבקש להעריך את התורה על בסיס המציאות החברתית שאתה מכיר, אבל זו אינה צורת הסתכלות הוגנת. התורה ניתנה בזמן ומקום מסוימים לחברה מסוימת, והנורמות תאמו את מה שהתאים אז. בניגוד לצדוקים ולקראים, שביקשו להישאר עם המקרא, היהדות הרבנית תמיד ידעה להתאים את עצמה למציאות חברתיות משתנות. הנורמות התלמודיות שונות באופן מהותי מהמקראיות, בהתאם לשינויי הזמן, וההלכה ממשיכה תמיד להשתנות ולהתפתח לאטה. אמנם היום היא קצת מאובנת מכל מיני סיבות, בין השאר בשל היעדר סמכות מרכזית בדמות הסנהדרין, שיכולה לחולל שינויים, אבל היא משתנה והיא תתאים בסופו של דבר למה שאנחנו תופסים כמוסרי".³³

33 מקור הראיה מרכזי לתפיסה זו הוא הרמב"ם במורה הנבוכים (פרק לב), המסביר את הצורך בקרבנות כצורך השעה בהתאם לאופני עבודת האלוהים שהיו מקובלים בזמן מתן תורה. הרב אברהם יצחק הכהן קוק (אגרות הראי"ה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ב, כרך א, עמ' צב-קז) אימץ את המודל הזה כתגובה למציאות העבדות בתורה. אבל ההצדקה המוסרית שנתן לחוקי העבדות אינה משכנעת. האומנם למשל "עצם חוק העבדות הוא חוק טבעי בבני אדם"? האומנם כדבריו עדיף לבעלי המעמד הנמוך להיות קניין כספם של מעסיקהם מכיוון שכך המעסיק ידאג

קו מחשבה זה, של מודל התפתחותי, מחולל כמה בעיות. בעיה אחת היא העמדה הנפשית הקשה שהוא מכניס אליו את האורתודוקס. עמדה זו מחייבת אותו להאמין שההלכה בזמן הזה אמורה להיות שונה מאוד מכפי שהיא בפועל. נשים אמורות להיות כשרות לעדות ולהצטרף למניין, הן אמורות להיות מסוגלות ליזום גירושין בדיוק כמו גברים, אבל המערכת תקועה, ועד שתצא מתקיעותה אנשים רבים ייפגעו, וההצדקה היחידה לכך היא סוג של הצדקה בירוקרטית. בעיה קשה יותר עם המודל ההתפתחותי היא הבעיה הבאה: מודל זה עובד רק אם אכן הנורמות המקראיות היו ראויות לתקופת המקרא והנורמות התלמודיות היו מתאימות לתקופת התלמוד. גרסה קיצונית של תאוריית ההתפתחות, שלפיה התורה על השתלשלותה נגלתה מאל כול יודע וטוב מושלם, מחויבת לכך שבתקופת המקרא הנורמות המקראיות היו הטובות ביותר שאלוהים יכול היה לתת לחברה המקראית ובתקופת התלמוד הנורמות התלמודיות היו הנורמות הטובות ביותר שיכולות היו להינתן לחברה התלמודית. אמנם ככל שתפיסת אלוהיות התורה רכה יותר מהגרסה הקיצונית הזאת, יורדת במעט הציפייה לנורמות מושלמות, אבל עדיין הנורמות צריכות להיות טובות דיין, כלומר טובות מאוד, כדי שיהיה טעם לקבל את המערכת ההלכתית כסמכות מוחלטת. האמנם מיסוד עבדות של לא־יהודים, מצוות השמדת עמים, סקילת מחללי שבת ובנות שאיבדו את בתוליהן קודם נישואיהן הן הנורמות הטובות ביותר שיכול אל כול יכול, כול יודע וטוב, לתת בתקופת המקרא? האם אלו נורמות טובות דיין כדי שיהיה לנו טעם כלשהו להתייחס למערכת הזאת כאל סמכות מוחלטת? קשה לקבל שהמצב בתקופת המקרא היה כזה שהנורמות המקראיות היו טובות לזמנן. קשה לי לחשוב על מצב עניינים אפשרי כלשהו שבו נורמות אלו הן הטובות ביותר שאפשר לצוות עליהן.

לסיים

מאמר זה הוא ניסיון לפרוט את המחשבה הפשוטה ש"התורה לא מוסרית אז למה לעשות מה שהיא אומרת?". אני מנחש שחלק מהקוראים יחשבו שאין בטענותי דבר שאינו מובן מאליו או לא נאמר קודם היכנשהו. ייתכן שכך. לא מצאתי מי שאומר את הדברים בצורה שאני אומרם, אבל לא אתפלא אם יש אדם כזה. על כל פנים, אני רואה את עצמי מגיב לשיחות רבות עם קולגות וחברים, לספרות העוסקת בתחום ולכנסים שבהם הדברים שאני מנסה לשים כאן על השולחן באופן חשוף מטואטאים או מעומעמים. גם אם הדברים נאמרו היכנשהו, תחושתי היא שיש צורך לאומרם שוב.

להם כפי שהוא דואג לרכושו? אמנם יש גם כיום מעסיקים המתייחסים לעובדיהם כאל עבדים קניין כספם ובכך גורמים להם עוול נוראי, אבל האם יעדיף מישהו מעובדים אלו באמת להיות עבד ולקבל יחס של עבד מתוקפו של חוק עבדות?

חכמים על "עם הארץ"

על הבניות חברתיות, ריבוד חברתי וזכויות יתר

איל לוינסון

מבוא

מטרתי במאמר זה היא לבחון כיצד אליטה חברתית מתבוננת על "אחר פנים-קהילתי" ומה המשמעויות החברתיות הכרוכות בכך. מקרה הבוחן כאן הוא האליטה הרבנית באשכנז בימי הביניים והדרכים שבהן המשיגו ושעתקו הרבנים את הקטגוריה החברתית "עם הארץ". לצורך הבניית תדמיתו של "האחר הפנים-קהילתי" הם גייסו לעזרתם את התפיסות המגדריות שכווננו את תפיסת עולמם. המרכזית בהן הייתה אידאל הגבריות הרבני או אידאל הגבריות ההגמונית. אידאל גבריות זה תרם תרומה רבת ערך לביסוס הריבוד החברתי הפנים-קהילתי, לשמירת ידע חיוני בחוגי האליטה ולשריון זכויות יתר לתלמידי החכמים. הבניית תדמיתו של "האחר הפנים-קהילתי" עודדה את השפלתו של מי שתויג בידי הרבנים כ"עם הארץ" ואת הדרתו לשוליים החברתיים והתרבותיים. מהלך זה התבצע בשלושה אופנים שונים שפעלו במקביל וליבו זה את זה: הבניית התדמית השלילית של עם הארץ; הפעלת מנגנוני השפלה והדרה; הצדקתן, ביצורן ושעתוקן של זכויות יתר לחברי האליטה. מחקר זה צועד בדרכי הגישה האנתרופולוגית לחקר האליטות, שדה מחקר חדש יחסית השם לו למטרה למפות את הדינמיקות התרבותיות ואת ההביטוס (דהיינו, את דפוסי ההתנהגות המופנמים ואת ההבניות החברתיות הנתפסות כ"טבעיות")

המשעתקים את חוקי הקבוצה, את הקודים המגדירים והמוסריים שלה, את דרכי שליטת האליטה בחברי ובחברות הקבוצה ואת האופנים שבהם השליטה והחוקים המוכתבים בידי האליטה מתקבלים בהסכמה או בניסיון לערער עליהם.¹

לפני כמה שנים פרסם הרב ד"ר יהודה ברנדס קריאה להחיות את המושג "עם הארץ" כמושג הלכתי-חברתי.² עקב היכרותי עם יחסם השלילי, העוין ורווי הבזו של רבני אשכנז כלפי "עם הארץ" נראתה לי הצעתו זו שגויה.³ מה גם שבספרו יהדות וזכויות אדם: בין צלם אלוהים לגוי קדוש טוען ברנדס, ובצדק, "[ש] אחת התוצאות של היות האדם נברא בצלם אלוהים היא החובה לשמור על כבודו ולהימנע מלבוזתו".⁴ קריאתו, אפוא, לחדש את הקטגוריה החברתית "עם הארץ", אינה מתיישבת עם חובתנו זו. ברנדס מודע היטב לבזו ולאיבה שרחשו חז"ל כלפי מי שהוגדרו "עם הארץ" ולמרות זאת הוא מעוניין להחיות את השימוש במונח "במלוא רוחב משמעותו" בתקווה שהוא ישמש תחליף למושג "חילוני" הרווח בזמננו, "[ש] אין לו מקור ותוקף בשפת ההגות וההלכה היהודית לדורותיה".⁵

מהצעתו של ברנדס להחיות את המונח "עם הארץ" אנו עלולים להסיק שהביטוי נעדר משיחים עכשוויים. אולם כפי שנראה בסוף המאמר, גם בתקופתנו חי המונח על משמעויותיו השליליות וקיים בשיחים שונים דוגמת השיח ההלכתי, ובעגה העממית, ואף בספרות המחקרית, הוא עדיין טעון משמעויות שליליות. מכיון שתחום מחקרי הוא הקהילות היהודיות באשכנז בימי הביניים, המאמר דן בסוגיה זו כפי שהיא באה לידי ביטוי בקהילות הקטנות בצפון צרפת ובגרמניה. היכרותנו עם המטענים ההיסטוריים שהמושג "עם הארץ" טומן בחובו עשוי להועיל לנו לגבש דעה מושכלת בנוגע להצעתו של ברנדס. כוונתי היא להראות שהמשמעויות ההיסטוריות הכרוכות במונח שאנו נקראים להחיות מרחיקות אותנו מהחזון לחברה המושתתת על צדק ושוויון לכל אורחיה. בשאיפתנו לחברה צודקת – אשר בה החובות והזכויות מוטלות באופן שוויוני על כלל החברה, שבה

1 Tijo Salverda and Jon Abbink, "Introduction: An Anthropological Perspective on Elite Power and the Cultural Politics of Elites," in: Jon Abbink and Tijo Salverda (eds.), *The Anthropology of Elites: Power, Culture, and the Complexities of Distinction*, New York: Palgrave-Macmillan, 2013, pp. 1-28

2 ראו יהודה ברנדס, "עם הארץ: על אפשרות החיאתו של מושג הלכתי-חברתי", אקדמות כ (תשס"ח), עמ' 109-130.

3 על יחסם השלילי של רבני אשכנז לעם הארץ למדתי במהלך עבודת הדוקטור, שאותה אני כותב בהנחיית פרופ' אלישבע באומגרטן. בעבודתי אני חוקר את תפיסות הגבריות ביהדות אשכנז בימי הביניים, את המודלים של גבריות שהיו נחלתה ואת השלכותיהם החברתיות.

4 ראו יהודה ברנדס, יהדות וזכויות אדם: בין צלם אלוהים לגוי קדוש, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2013, עמ' 89.

5 שם, עמ' 109.

חברי אליטה (כזאת או אחרת) אינם נהנים מזכויות יתר בשל עצם שייכותם לחוגי הצמרת החברתית – מוטל עלינו לדחות את הצעתו של ברנדס. לא רק את הצעתו של ברנדס אנו חייבים לדחות, עלינו גם לוודא שהקטגוריה "עם הארץ" והשלכותיה החברתיות תהיינה נחלת העבר ושלא תהיינה חלק מהמטען שנוריש לדורות הבאים. מוטל עלינו לערער על הגישה הרואה בסדר החברתי יציר כוחות עלומים. החוקים המכוננים את החברה הם פרי יצירה אנושית וחובתם לעמוד במבחן הלגיטימיות. אם ייכשלו יהיה עלינו להחליפם בהבניות אחרות המתבססות על יותר חופש ויותר צדק. הקטגוריה "עם הארץ" תורמת לביסוס אי-צדק חברתי ולהצדקת חוסר שוויון, וכזאת היא הבניה חברתית שכשלה ואין מקומה בחברה שאליה אנו כמיהים.

קודם שניכנס לעובי הקורה חשוב להבין כיצד מוגדרים בספרות המחקרית שני מושגים אשר על בסיס הרעיונות שלהם מושגת מאמר זה: המונח המגדרי "גבריות הגמונית" והקטגוריה החברתית "עם הארץ".

גבריות הגמונית

גברים, כמו נשים, הם יצורים ממוגדרים. גם גברים "עושים מגדר", אם לשאול את המונח שטבעו וסט וזימרמן.⁶ גבריות מתייחסת לתפקידים החברתיים, להתנהגויות ולמשמעויות המוכתבים לגברים בכל חברה בזמן נתון.⁷ במהלך ההיסטוריה המערבית הומשגה הגבריות כניגודית לנשיות. פסיכולוגים חברתיים מדגישים שבעוד קבוצות שונות של גברים עשויות לא להסכים ביניהן על מאפייני הגבריות, מרכיב האנטי-נשיות של הגבריות הוא ככל הנראה המרכיב המשמעותי היחידי בעל מאפיינים אוניברסליים.⁸ כבר בסיפור גן עדן המקראי מוכתבים צווי התנהגות שונים לאדם ולחיה (בראשית ג, טז-יט). גבריותו של הגבר באה לידי ביטוי בעבודת אדמה מפרכת ובשליטתו באישה; נשיותה של האישה מתממשת ברחמה, בתשוקתה לגבר ובקבלת מרותו. ציווי מקראי המצביע אף הוא על הבניית הגבריות כניגוד לנשיות הוא הציווי "לא יְהִיֶּה כְּלִי גֶבֶר עַל אִשָּׁה וְלֹא יִלְבָּשׁ גֶבֶר שְׂמֹלֶת אִשָּׁה" (דברים כב, ה), שמאז תקופת המקרא עד ימינו משמש בשיח ההלכתי כדי להגדיר מה היא גבריות נאותה ומה היא התנהגות נשית ראויה. דברי רש"י הם דוגמה לאופן שבו משמש הצו המקראי למגדור הגוף האנושי. לפי קוד הגבריות של רש"י, ששורשיו נטועים עמוק במורשת חז"ל, מצווה הגבר "שלא יסיר שער הערוה ושער של בית השחי"

6 ראו Candace West and Don H. Zimmerman, "Doing Gender," *Gender and Society* 1 (2) (1987), pp. 125-151

7 Michael Kimmel, "Masculinities," in: Michael Kimmel and Amy Aronson (eds.), *Men and Masculinities: A Social, Cultural and Historical Encyclopedia*, Vol. I, Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2004, pp. 503-507

8 שם, עמ' 504.

(פירושו לדברים כב, ה, ד"ה "לא יהיה"), ואם קוד הגבריות מצווה על הגבר להימנע מלגלח את שער גופו, אזי נשיות נאותה מתאפיינת כניגודה של הגבריות. כדברי רש"י בפירושו למסכת נזיר (נט ע"א, ד"ה "איכא דאמרי"): "ניוול לה כשיש לה שער".

חוקרת הגבריות ריווין קונל מסבירה כיצד פועלות המשגות הגבריות כחלק מפוליטיקה של מגדר: "גבריות", במידה שמונח זה הוא בריהגדרה, היא בעת ובעונה אחת מקום ברשת היחסים המגדריים, הפרקטיקות שעל ידן תופסים גברים ונשים את מקומותיהם ברקמה המגדרית, והחותם שמטביעות פרקטיקות אלה על ההתנסות הגופנית, האישיות והתרבות".⁹ בחינת הגבריות או הגבריות השונות הקיימות זו לצד זו בחברה נתונה – כמו חקר הנשיות או נשיות, או חקר הפטריארכיה – בודקת אפוא קודים התנהגותיים שנועדו לעצב את התנהגותן המגדרית של הבריות. קונל מדגישה ש"הגבריות והנשיות הם מושגים יחסיים מיסודם, במובן זה שהם מקבלים את משמעותם מהתייחסותם זה לזה, כתחומים חברתיים וכקיטובים תרבותיים".¹⁰

המשגות הגבריות בחברה המערבית מושתתות לא רק על הניגודיות בין גבריות לנשיות אלא גם על תפיסה פטריארכלית ריבודית המבחינה בין האליטה לבין יתר הקבוצות שאותן היא מנסה להכפיף למרותה או בינה לבין הקבוצות שעמן היא נאבקת בניסיונה לבסס את שליטתה ההגמונית. אין די בעמידה על מגוון הגבריות בחברה הנחקרת. עלינו "לעמוד גם על היחסים בין זניה השונים של הגבריות: יחסים של ברית, שליטה והכפפה. מערכות יחסים אלה מובנות באמצעות פרקטיקות הכוללות ומדירות, מאימות, מנצלות וכך הלאה".¹¹

אידאל הגבריות של הקבוצה השלטת מכונה "גבריות הגמונית", מושג שפיתחה קונל בהשראת תאוריית ה"הגמוניה" של ההוגה הנאו-מרקסיסטי אנטוניו גרמשי. לשליטתה, ההגמוניה "מתקשרת לשליטה תרבותית בחברה בכללותה. בתוך מסגרת כוללת זו מסתמנים יחסים מגדריים ספציפיים של שליטה והכפפה בין קבוצות של גברים".¹² בחינת היחסים המגדריים המתקיימים בין הגבריות השונות בחברה נתונה תתרום להבנתנו את המערך המגדרי המכונן את החברה בכללותה. אחת ממטרות חקר הגבריות היא לבחון כיצד מובנות הפריבילגיות הגבריות לתוך המערך החברתי ומה המחיר שמשלמים המודרים מזכויות יתר אלו – נשים, ילדים או גברים אחרים בחברה, או תת-קבוצות חברתיות כמו עם הארץ.¹³ המאמר, כאמור, בוחן סוגיות אלו בחברה היהודית באשכנז בימי הביניים.

9 ריווין קונל, גבריות, תרגום: עודד וולקשטיין, חיפה: פרדס, 2009, עמ' 92.

10 שם, עמ' 67.

11 שם, עמ' 61.

12 שם, עמ' 98.

13 על הכפפה ועל פריבילגיות כביטויים לגבריות ראו Nancy E. Dowd, *The Man Question: Subordination and Privilege*, New York: NYU Press, 2010

"עם הארץ" כקטגוריה חברתית

בין הקטגוריות החברתיות המרכזיות, שכנגדן הבנו חכמי אשכנז את הגבריות הרבנית־ההגמונית, אנו מוצאים את "עם הארץ". קטגוריות נוספות שבהן נעזרו כדי לבצר ולהנחיל לצאן מרעיתם את ערכי הגבריות הרבנית הן בין היתר: "הגויים"¹⁴, "השוטים"¹⁵, "הפריצים" וה"רשעים"¹⁶, או הבניות מגדריות כמו "סריס", "אנדרוגינוס" ו"טומטום", ובראש ובראשונה הקטגוריה "נשים"¹⁷. בניגוד לאידאליים של הגבריות בחברה הנוצרית, המסמנים בשיח הרבני את גבריותו של "האחר האולטימטיבי", גבריותו של עם הארץ היא של "אחר פנים־קהילתי", "אחר" המחייב יחס שונה מה"אחר האולטימטיבי" וגבולות חברתיים גמישים המאפשרים מעבר בין שתי הקטגוריות ללא טקס פורמלי או שינוי זהות מהותי.

הבחירה בהגדרת "עם הארץ" כקטגוריה חברתית ולא כקבוצה חברתית, כפי שברנדס מגדירה, היא בעלת משמעות. קטגוריה חברתית מוגדרת בשיח האנתרופולוגי כמקבץ של מאפיינים תרבותיים רלוונטיים כמו מגדר, מוצא אתני, גיל או מקצוע. מאפיינים אלו עשויים להשתנות מתרבות לתרבות או מתקופה אחת לאחרת גם באותה תרבות. בשונה מקבוצה חברתית – שחבריה וחברותיה מודעים לזהותם הייחודית, העצמית והקבוצתית, זהות המושתתת על אבות קדמונים, על היסטוריה משותפת, על סמלים תרבותיים, על אמונות ועל אינטרסים משותפים, המזוהים בעיני אחרים כשייכים לקבוצה – קטגוריה חברתית היא דימויו של "אחר". היא נוצרת בעיני "מתבונן" הבוחר מאפיינים מסוימים לתאר בהם את הבריות שהוא משייך לקטגוריה זו. לרוב אין זו הגדרתו העצמית של

14 מחזור ויטרי, סימן צג.

15 בשיח הרבני באשכנז בימי הביניים כללה הקטגוריה "שוטים" כמה מונחים שונים, כגון "משוגע", "הולל" ו"לץ". על כך ראו אפרים שהם־שטיינר, חריגים בעל כורחם: משוגעים ומצורעים בחברה היהודית באירופה בימי הביניים, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ח, בייחוד פרקים 3-7.

16 ראו ספר חסידים, כ"י פארמה, ס' רסא, ס' קט, ס' ס, ס' תתתשכא.

17 לגבי סריס טומטום ואנדרוגינוס קיים דיון הלכתי רחב יריעה, שראשיתו במשנה ובתוספתא, היוצר הבחנות ברורות בין הגבר הנורמטיבי ובין שאר הקטגוריות. ראו משנה, בכורים ד, ה, יבמות ט, ד-ו, זבים ב, א; תוספתא, בכורים ב, ב; בבלי, חגיגה ג ע"ב-ד ע"א, יבמות עב ע"ב, ועוד. במקורות אשכנז ראו למשל רש"י בכורות מא ע"א, ד"ה "וטומטום ואנדרוגינוס", בכורות מא ע"ב, ד"ה "תפוק ליה", בכורות מב ע"א, ד"ה "אלמה תניא הזכר", שבת קלה ע"א, ד"ה "אנדרוגינוס", זבחים פה ע"ב, ד"ה "וטומטום ואנדרוגינוס"; תוספות, שבת, קלו ע"ב, ד"ה "דתניא הזכר ולא טומטום ואנדרוגינוס", מגילה ד ע"א, ד"ה "נשים חייבות בקריאת מגילה", בבא בתרא קמא ע"א, ד"ה "אלא לאביי מאי ניזון כבת", חגיגה ד ע"א, ד"ה "זכורך להוציא טומטום ואנדרוגינוס", ועוד; אור זרוע, חלק ג, פסקי בבא בתרא סימן קנו, חלק ב, הלכות מגילה סימן שעז; ספר גימטריאות, עניינים שונים, סימן קו.

אובייקט ההתבוננות או האופן שבו מזהים את עצמם אלו המשוויכים לאותה קטגוריה.¹⁸ לאור זאת, אין זה מפתיע לראות שבמשנה – כפי שמציין ברנדס – אין הגדרה ברורה של "עם הארץ". הקבוצה המוגדרת והמובחנת שם היא זאת של ה"חברים".¹⁹ גם בקרב האמוראים לא הייתה הסכמה ברורה מי הוא "עם הארץ".²⁰

התבונה שלפיה "עם הארץ" הוא קטגוריה חברתית מאפשרת לסיגלית בן-ציון לפרש את המונח התנאי "עם הארץ" ככלי שבעזרתו "התבוננו" חכמי התקופה על ה"אחר" שבקרבם, שאותו היא מכנה "אָחֵר משמעותי" (significant other).²¹ המונח "אחר משמעותי" טוען במשמעויות תרבותיות עכשוויות המצביעות על קשר הדוק ואינטימי בין שתי בריות, וגם בשיח הסוציולוגי מתייחס מונח זה להשפעה חיובית של ה"אחר" על הסובייקט.²² אין במקורותינו כל רמז להשפעות חיוביות של "עם הארץ" על קבוצת החכמים. נראה לי שהמונח "אחר משמעותי" אינו תואם את הגדרת עם הארץ לא בספרות חז"ל ולא במקורות העבריים בימי הביניים. במאמר זה אשתמש במונח "אחר פנים-קהילתי" להגדרת "עם הארץ", מונח המתאר לדעתי בצורה נאמנה יותר את אופי היחסים שנרקמו בין חברי האליטה האשכנזית לבין אלו שעליהם הם "התבוננו" כ"עם הארץ".

הספרות המחקרית הדנה בסוגיית עם הארץ מתמקדת רובה ככולה במקרא ובתקופת חז"ל, ולדאבוני לא עלה בידי למצוא ולו מונוגרפיה אחת העוסקת בקטגוריה חברתית זו בימי הביניים.²³ ברם מהמחקרים הדנים בעם הארץ עולות כמה תובנות התורמות להבנתנו אותו בימי הביניים. התבונה המרכזית היא שקטגוריה זו היא הבניה חברתית שהשתנתה מתקופה לתקופה וממקום למקום. או כלשונו של שמריה טלמון: "אין עם הארץ דאורייתא דומה לעם הארץ דרבנן".²⁴ אי לכך עלינו לבחנה תמיד בהקשרה התרבותי-היסטורי. תבונה

18 ראו Sigalit Ben-Zion, *A Roadmap to the Heavens: An Anthropological Study of Hegemony Among Priests, Sages, and Laymen*, Boston: Academic Studies Press, 2009, pp. 12-13

19 ראו ברנדס (לעיל הערה 2), עמ' 113.

20 ראו ברכות מז ע"ב.

21 Ben-Zion (לעיל הערה 18), עמ' 12.

22 Sheldon Strykes, "Symbolic Interaction Theory," in: Edgar F. Borgatta and Rhonda J. V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, New York: Macmillan Reference USA, 2000, pp. 3095-3102, 3097

23 ראו אפרים א' אורבך, "עם הארץ", דין וחשבון, הקונגרס העולמי למדעי היהדות, תש"ו, כרך א, עמ' 362-366; שמריה טלמון, "תולדות עם הארץ בממלכת יהודה", בית מקרא: כתב עת לחקר המקרא ועולמו יב (ג) (תמוז תשכ"ו), עמ' 27-55; יצחק גילת, "חכמים ועמי הארצות במשנת חז"ל", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, תשנ"ג, עמ' 1-8.

24 טלמון (לעיל הערה 23), עמ' 27.

נוספת העולה בספרות המחקרית, שעליה עמדתי לעיל, היא שעם הארץ בתקופת חז"ל, בשונה מהמונח המקביל במקרא, אינו קבוצה חברתית מובחנת כי אם קטגוריה חברתית. תפיסת עם הארץ לא כקבוצה חברתית מובחנת המתקיימת לצד קבוצות חברתיות אחרות כפי שהיא מופיעה במקרא אלא כקטגוריה חברתית בעלת גבולות נוזלים, המתאפיינת בהתנהגות החורגת מהנורמה הרבנית, ניכרת גם באשכנז בימי הביניים ויש לה עדיין אחיזה בשיח ההלכתי בזמננו.

התובנה האחרונה העולה במחקרים היא שיחס החכמים לעם הארץ היה רווי עוינות. יצחק גילת, שחקר את עם הארץ בתקופת חז"ל, תיאר את המתח ששרר בין מעמד החכמים לבין חלק ניכר מהחברה היהודית: "הציטטות מדבריהם של עמי הארצות, החדורים איבה ושנאה כלפי החכמים;²⁵ ומאידך רבוי החכמים המתבטאים בחריפות יתרה כנגד עמי הארצות [...] כל אלו מלמדים אתנו על הקיטוב שהיה קיים בין חלק ניכר של החכמים לבין רבים מן האוכלוסיה העממית בארץ-ישראל".²⁶ בן-ציון הסיקה שהיחס העוין כלפי עם הארץ נמצא רובו ככולו בתלמוד הבבלי וזניח במקורות הארץ-ישראליים, המצביעים על אינטראקציה חברתית לא מבוטלת בין שתי הקבוצות. ניווכח להלן שהקטגוריה החברתית עם הארץ במקורות האשכנזיים בימי הביניים היא שילוב בין התדמית השלילית אשר בה צבעו חכמי בבל את עם הארץ לבין הגבולות הנוזלים בין שתי הקבוצות, המאפיינים את המקורות הארץ-ישראליים.

עלינו לזכור שרוב המקורות משקפים את שיח החכמים בנידון. אין לנו עדויות ישירות לאופנים שבהם ראו עם הארץ את פני הדברים.²⁷ אם השיח הרבני מציג נאמנה את שנאת עם הארץ כלפי חכמים ולא רק את חששם המדומיין של אלו האחרונים, עדיין העוינות שהפגינו כלפי עם הארץ שונה באופן משמעותי מהאיבה של אלו האחרונים כלפי הראשונים. עוינות החכמים מצביעה על שיח ממוסד המעצב את המציאות החברתית ומתבסס על מסורת רבת שנים, שמטרותיו הן בין היתר לבצר את עליונותם החברתית של חכמים ולזכותם בזכויות יתר. חשוב גם לזכור שבחברה פטריארכלית עסקינן ושהגדרת עם

25 חשוב להדגיש שהציטטות מדברי עם הארץ שגילת מזכיר אינן משקפות את עם הארץ אלא הן הבניות של שיח החכמים, המצביעות על חרדתם מדימוים השלילי בעיני עם הארץ. גם את הציטטה המפורסמת המיוחסת לר' עקיבא בתלמוד הבבלי (פסחים מט ע"ב) – "כשהייתי עם הארץ, אמרתי: מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור" – אין לקבל כעדות היסטורית אלא כהבניה של השיח הרבני הבבלי. ראו את דיונה של סיגליות בן-ציון בנושא: Ben-Zion (לעיל הערה 18), עמ' 243.

26 גילת (לעיל הערה 23), עמ' 4.

27 הספרות הפולקלוריסטית אמנם מאפשרת לנו הצצה לתפיסות, לערכים ולמנהגים שרווחו בתרבות העממית, אולם גם קורפוס ספרותי זה הגיע לידינו בזכות העובדה שהיו בקרב חברי העילית הלמדנית מי שראו לנכון להנציחה בכתב אחרי שערכוה, שכתבוה וצנזרוה כראות עיניהם.

הארץ מתייחסת תמיד לגברים. נשים ששויכו לקטגוריה זו כונו אשת עם הארץ וילדיהם נקראו בן עם הארץ או בת עם הארץ.²⁸

תדמיתו השלילית של "עם הארץ" בהגות חכמי אשכנז בימי הביניים

"עם הארץ שהוא אפל וחשוך בעולם"

תדמיתו השלילית של עם הארץ בשיח חכמי אשכנז שואבת את השראתה מספרות חז"ל, אולם המשגות אלו של האחר הפנים-קהילתי שימשו בעבורם, כפי ששימשו את קודמיהם, לביסוס מעמדם בצמרת הסולם החברתי. בהשראת חז"ל תיארו חכמי אשכנז את עם הארץ כאדם "שאין בו תרבות"²⁹ והגדירוהו כבור חסר השכלה³⁰ וככסיל.³¹ הוא אופיין כרשע,³² כמלשין וכגבר אלים.³³ הוא גם נחשב בעל מוסר מיני שונה מזה של תלמידי חכמים. הוא תואר כ"חשוך על העריות"³⁴ וכמי "שמסתכל ומכיר בנשים", כדברי ר' שמואל בן מאיר (הרשב"ם).³⁵ תיאורו של הרשב"ם את עם הארץ כמי "שמסתכל ומכיר בנשים" מופיע בפירושו לפרק "גט פשוט" המסיים את מסכת בבא בתרא, שם מסופר על תלמיד חכם שהלך לקדש אישה ולקח עמו עם הארץ כדי לוודא שלא מחליפים לו את אשתו באישה אחרת.³⁶ הגמרא מסבירה מדוע נזקק תלמיד חכם לעם הארץ. הסיבה לכך היא שהתלמיד חכם "לאו אורחיה למידק", כלומר, "אין דרכו לדקדק". דהיינו, אין ביכולתו להבדיל בבירור

28 ראו לדוגמה רבנו גרשום, בכורות ל ע"ב, ד"ה "לפי שאינו דומה חבר שקיבל"; רש"י, בבא מציעא פה ע"ב, ד"ה "בן עם הארץ"; ספר הישר לרבנו תם, חלק החידושים, סימן קכב; ספר חסידים, כ"י פארמה סימן תשסב; אור זרוע, חלק א – אלפא ביתא, סימן ד; ספר מצוות גדול, עשין, סימן קלה.

29 רש"י, אבות ה, י.

30 תוספות, קידושין לב ע"ב, ד"ה "זקן אשמאי".

31 רש"י, בבא מציעא פה ע"ב, ד"ה "בן עם הארץ".

32 ספר חסידים, JTS Boesky 45, 625.

33 ראו לדוגמה אור זרוע, חלק ג, פסקי בבא מציעא, סימן ק. ארחיב בהמשך המאמר בסוגיית אלימותו של עם הארץ.

34 רא"ש, פסחים, פרק ג, סימן י; אור זרוע, שם, סימן ק.

35 רשב"ם, בבא בתרא קסח ע"א, ד"ה "עם הארץ".

36 בבא בתרא קסח ע"א: "אמר אביי: האי צורבא מרבנן דאזיל לקדושי איתתא נידבר עם הארץ בהדיה, דלמא מחלפו לה מיניה [אמר אביי: תלמיד חכם שהולך לקדש אישה לוקח עם הארץ אתו, שמא יחליפו לו אותה]".

בין נשים. רבנו גרשום מאור הגולה מבהיר שהתנהגות זו של תלמידי החכמים נובעת מצניעותם, בניגוד להיעדר הבושה המאפיינת את עם הארץ: "אבל עם הארץ מסתכל ודייק, שאינו ביישן, ולא מחלפו ליה, שהוא מכירה יפה".³⁷ גישה זו, עדיין לא נס ליחה בשיח הרבני.³⁸ שיתוף פעולה זה בין תלמיד חכם לעם הארץ משקף ומקבע קוד גבריות שונה לכל קטגוריה. בניגוד לתלמיד חכם, הנקרא להפגין ביישנות וצניעות ולהימנע מלהסתכל על נשים, עם הארץ מתואר כחסר בושה, כמי שהצניעות אינה אחת מתכונותיו.

במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה תיאר ר' יצחק מווינה, בעל "אור זרוע", את עם הארץ כיצור אפל וחשוך שאינו מואר באורה של תורה:

עדיף המלמד תורה לבן עם הארץ, שהוא אפל וחשוך בעולם, מהמלמד לבן חבירו תלמיד חכם. והיינו דרשינן אל"ף אפ"ל, כלו' [מר], תלמוד תורה לבן עם הארץ, שהוא אפל וחשוך בעולם מפני שאין בו תורה, כמו שקורים לאדם שאין בו תורה עם הארץ, כלו' [מר], חשוך שבארץ [...] בן עם הארץ לא ידע תורה, דלאו מאבחה גמרה [שלא מאביו למדה].³⁹

ר' יצחק דורש אל"ף אפ"ל – כדי להדגיש את החשיבות שהוא רואה בלימוד האפלים שאין בהם תורה. גם בהמשך הוא דורש, "עם" מלשון עמימות, כלומר, חשכה, ולכן "עם הארץ" הוא חשוך שבארץ.⁴⁰ הסיבה לחוסר ידיעתו של "עם הארץ" את התורה, מסביר ר' יצחק מווינה, נעוצה באביו שנמנע מללמדו אותה, מהלך המדגיש ביתר שאת את הקשרה של סוגיה זו לשיח גבריות פטריארכלית. לפי קוד הגבריות הרבני, האב מחויב על פי הצו המקראי ללמד את בנו תורה (דברים יא, יט), ולדעת חז"ל, זכות זו שמורה לבנים בלבד: "ולמדתם אותם – את בניכם ולא בנותיכם".⁴¹ הפליה מגדרית זו, גורס מייקל סאטלו, נובעת מתפיסת חז"ל שלפיה לנשים אין את המשמעת העצמית שהעיסוק מחייב.⁴² מבחינת חז"ל כמו מבחינת חכמי אשכנז בימי הביניים, משמעת עצמית נחשבה תכונה גברית מובהקת. בניגוד לאב עם הארץ, שאינו חושש שבנו יחיה בחשכת העלטה, על אב נורמטיבי מוטלת החובה הדתית ללמד את בנו תורה מגיל צעיר ובכך להעניק לו את הכלי

37 רבנו גרשום, בבא בתרא קסח ע"א, ד"ה "דלמא מחלפו לה מיניה".

38 ראו למשל: שו"ת, ניו יורק: מכון משנה הלכות גדולות, תש"ס, חלק יב, סימן שכט.

39 אור זרוע, חלק א – אלפא ביתא סימן ד.

40 אני מודה ליהושע גרינברג על הערתו זו.

41 קידושין כט ע"ב. מאז המחצית השנייה של המאה העשרים פן זה של הגבריות הרבנית הולך ומתערער לא רק בעולמן של היהודיות הליברליות אלא גם בחוגים אורתודוקסיים מודרניים.

42 Michael Satlow, "Try to be a Man: The Construction of Masculinity," *The Harvard Theological Review* 89 (1) (January 1996), pp. 19-40, 31-32

המרכזי העשוי לזכותו במרוצת השנים בחברות באליטה הרבנית. את העדפת בעל האור זרוע ללמד את בן עם הארץ על פני בן של תלמיד חכם אפשר לפרש כדאגה לנער החשוך והאפל שאביו לא דואג ללמדו,⁴³ ואפשר גם לפרש זאת כניסיונה של האליטה הרבנית להרחיב את שליטתה בחברה תוך השתתת ערכי הגבריות הרבנית על כלל הקהילה.

רש"י אמנם תהה כיצד יכול אב שמעולם לא למד תורה לממש את הציווי המקראי,⁴⁴ אולם באשכנז בימי הביניים היו אבות שנחשבו עם הארץ, שראו לנכון לדאוג לחינוך התורני של בניהם. דוגמה לכך במאה השלוש עשרה מופיעה בתשובת ר' מאיר בן ברוך, המהר"ם מרוטנבורג: "נשאל לרבינו מאיר [רמז תרכא] על ראובן שהשכיר את שמעון ללמד את בנו וא"ל [ואמר לו] אני עם הארץ ואיני יודע אם תדע ללמד את בני. לך אצל קרובי לוי שינסה אותך, ואם יאמר שאתה יודע, בוא אלי ללמד את בני".⁴⁵ נדיר למצוא במקורות אדם דוגמת ראובן בתשובה זו המגדיר עצמו עם הארץ, ויש ספק אם הגדרה זו היא של ר' מאיר או של ר' מרדכי בן הלל שהביא את דברי רבו, או שמא במציאות של המאה השלוש עשרה באשכנז היו גברים שהגדירו את עצמם עם הארץ. מכל מקום, דברים אלו מראים שבימי הביניים גם אבות שהוגדרו עם הארץ דאגו לחינוך התורני של בניהם, ובספר חסידים ישנן עדויות המורות על כך שגם עמי הארץ לימדו נערים תורה.⁴⁶

מי שהרחיק לכת ביחסו העוין לעם הארץ היה נינו של רש"י, ר' יצחק בן שמואל מדמפייר, ר"י הזקן, אחד מחשובי בעלי התוספות במאה השתים עשרה.⁴⁷ יחסו השלילי דרבן אותה ללמוד הלכה מדברי אגדה מובהקים (פסחים מט ע"ב) ולפסוק שמותר להרוג עם הארץ המוסר יהודי או ממזנו לגויים. לתמיהתו של ר' אשר בן משולם מלוניל כיצד ייתכן שחז"ל מצדיקים הריגת מוסר (בבא קמא קיז ע"א), "וכי בשביל ממון נאבד נפש אחד?" השיב ר"י הזקן:

עד שאדוני תמה על איבוד נפש של מסור [מוסר] מישראל בשביל ממון אתמה על מה שאמרו רבותינו שיש עם הארץ שמותר לקורעו כדג ומותר לנוחרו ביום הכיפורים שחל בשבת. אבל אין תמה, דטעמא רבה איכא [אבל אין זה תמוה, שטעם חשוב יש], שפעמים שהוא פקוח לנפש כמה נפשות, כגון אותו שידוע שאינו חס על חיי חבירו

43 תודה ליהושע גרינברג על הערתו זו.

44 רש"י, ברכות יד ע"ב, ד"ה "זוה ללמד": "ולמדתם אותם את בניכם, ואם לא למד תחלה – היאך ילמד את בניו".

45 ספר המרדכי, בבא בתרא, פרק מי שמת.

46 ספר חסידים, כ"י פארמה, סימן תתכ. ראו גם ישראל תא-שמע, "מצות תלמוד תורה כבעיה חברתית-דתית ב'ספר חסידים': לביקורת שיטת התוספות המאה ה"ג", בתוך: איבן מרקוס (עורך), *דת וחברה במשנתם של חסידים אשכנז, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ז, עמ' 237-252, 248.*

47 ראו עליו אצל אפרים א' אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם ושיטתם, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ח, עמ' 195-211.

וחשוד ללסטם ולהרוג כשהוא יכול. ואפי' [לו] כשאינו ידוע בו בבירור, כיון שרוב העושים כמעשיו הם חשודים בכך, מותר, ואפי' [לו] שלא בשעת רדיפתו [...] וכמו שיש בעם הארץ טעם גדול כדפרישי' [ת] [כפי שפירשתי] כמו כן יש במסור, ויות' [ר] ראוי להורגו מרוצח שהרג, שאין להרגו אלא בבית דין [...] ועוד חשוב כאילו נוטל נפשו ונפש בניו ובנותיו [...] וכמו שמותר להרוג את המין [הכופר] כך מותר להרוג את זה שמוס' [ר] ממון חברו וגוזל נשמתו בעין להכעיס, שהרי אינו מרויח כלום.⁴⁸

בדברי ר"י הזקן, נוצרת הקבלה בין אדם המוסר יהודי או ממנו של יהודי לגויים ועם הארץ. גם ר' אשר בן יחיאל (הרא"ש) הבין את דברי ר"י הזקן כמותירים להרוג "עם הארץ" שמכיר וכופר כדי להכעיס: אלא כדפר"י [כפי שפירש ר"י], דעם הארץ דלעיל מיירי [עוסק] במכיר וכופר כדי להכעיס, והוא רע לשמים ורע לבריות, דהוא [שהייתה] הריגתו פיקוח נפש כי הוא לסטם וחשוד על שפיכות דמים והריגתו בכל עת מצוה היא והצלת נפשות, כיון שהוא רגיל בכך אע"פ שאין עושה כלום באותה שעה".⁴⁹ לתפיסתם, יש עם הארץ שמצווה להרוג. גם ר' יצחק מווינה הבין את דברי ר"י כמעודדים הריגת עם הארץ ללא הליך משפטי.⁵⁰

ההבחנה בין עם הארץ ה"מכיר וכופר כדי להכעיס" לבין עם הארץ שאינו כזה אינה מטשטשת את העובדה שבשיח זה, פעולה זדונית כמסירת יהודי או ממנו של יהודי לגויים יכולה להיעשות רק בידי מי שמוגדר עם הארץ, וכדי למנעה מצווה להרגו. כך הבין זאת ר' אשר בן משולם מלוניל. לשיטת ר"י הזקן עם הארץ המוסר יהודי לגויים או ממון מכרו היהודי לגויים כדי להזיק לו, הריגתו היא פיקוח נפש, המצילה לא רק את מי שממונו נמסר לגויים אלא גם את בני משפחתו, ואפילו כשאין הדבר ידוע בבירור שהאיש חשוד לעשות כך.⁵¹ תשובתו של ר"י הזקן חרגה מהמקובל בצרפת ובאשכנז באותה תקופה, והיא ככל הנראה הושתקה או הונמך קולה.⁵² היו חכמים בימי הביניים שפירשו את דברי הגמרא לא כהוראה מעשית הקוראת להרוג את המוסר כפי שפסק ר"י הזקן אלא כדברי גוזמה הנובעים משנאת החכמים אל עם הארץ.⁵³

48 תשובות ר"י הזקן, סימן כה. מקורה של התשובה בקובץ תמים דעים, סימן רג, וחלקים ממנה מופיעים במאמרו של ישראל תא-שמע, "תשובת ר"י הזקן בדין מוסר: לתוקפה של האגדה בהלכה האשכנזית", ציון סח (ב) (תשס"ג), עמ' 167-174.

49 רא"ש, פסחים, פרק ג, סימן י'.

50 אור זרוע, חלק ג, פסקי בבא מציעא, סימן ק.

51 תודה ליהושע גרינברג על שהסב את תשומת לבי לכך.

52 ראו תא-שמע (לעיל הערה 48), עמ' 168.

53 הרמב"ן היה בין אלו שהחזיקו בדעה זו (חידושי הרמב"ן, חגיגה כב ע"א, ד"ה "ומה שכתב רבינו"): "אבודאי שהדבר גוזמא, ולא להתיר שפיכות דמים אמרו. ולא עוד אלא שההורגו נהרג עליו, אלא מתוך שנאה שהיו שונאין תלמידי חכמים את עמי הארץ שאינן במקרא ובמשנה ולא בדרך ארץ היו מגזימין בכך".

ישראל תא־שמע, הדן בהרחבה בתשובה זו של ר"י הזקן, מתאר את יחסו המוטה של המשיב כלפי עם הארץ:

מלשונו של ר"י הזקן ברור שהוא מפרש כי מצבים שאינם מעוררים כל חשד ביחס לאנשים רגילים אכן מעוררים חששות כבדים כשמדובר בעם הארץ, עד כי יש לחשוש שמרוצתו ברשות הרבים או מעשים חריגים אחרים שהוא עושה מכוונים להדיפה ממש אחר מאן דהו, ועל כן מותר להורגו מדין רודף גם במקרה של אדם שאינו גס ובור, שבו לא היינו נוקטים פעולה דומה.⁵⁴

גם אם פסיקתו של ר"י הזקן לא ניתנה הלכה למעשה, כפי שקובע אליהו בן־זמרה,⁵⁵ וגם אם "הוצאת המוסר להורג אינה מוזכרת בשום ספר אשכנזי־צרפתי, והנושא כולו כמעט שאינו מופיע בספרי השו"ת שלהם",⁵⁶ הדברים משקפים יחס שלילי, חשדנות ועוינות כלפי עם הארץ עד כדי התרת דמו. תא־שמע סובר שמבחינה פורמלית הערתו של בן־זמרה אמנם נכונה, "אך אין לה משמעות מבחינה היסטורית. כל התשובות האקדמיות הללו שהזכיר בן־זמרה נשאו בזמנן אופי מעשי, ותשובת ר"י הזקן שלפנינו, הממוענת כתשובה לשואל מפורסם, על אחת כמה וכמה".⁵⁷ במילים אחרות, לשיח החכמים הייתה השפעה רבה על עיצוב פני החברה גם כשהוא חרג מההלכה הפורמלית.

דימויו השלילי של עם הארץ בעיני חכמי ימי הביניים לווה לפעמים בתפיסה שלפיה עם הארץ בתקופתם היה בעל מוסר ירוד יותר ממקבילו בתקופת חז"ל. גישה זו מופיעה במאה האחת עשרה אצל הרי"ף, ר' יצחק אלפסי (בפירושו לפסחים טז ע"א), ובאשכנז במאה השלוש עשרה אצל ר' יצחק מווינה:

ההוא עם הארץ של שם אינו כעם הארץ של כאן, שאילו של שם אינו בקיא במקרא ובמשנה אבל בדרך ארץ ובמצות הוא היה בקיא. וכגון שאינו חשוד על השבועה ולא חשוד על הגזל ולא על אף אחד מהדברים הפסולים. אבל עם הארץ של כאן שחשוד [..] שהרי חשוד על הגניבה ולפיכך אין ממנים אותו אפוטרופוס, שחשוד גם על שפיכות דמים, לפיכך אין מתלווים עמו בדרך. ועוד, שהוא חשוד על העריות.⁵⁸

54 תא־שמע (לעיל הערה 48), עמ' 174. תשובה זו של ר"י הזקן מופיעה גם אצל אורבך (לעיל הערה 47), עמ' 202. אולם שם הדיון אינו בעם הארץ.

55 אליהו בן־זמרה, "על המלשינות והמסירה במשנתם של חכמי אשכנז, צרפת ואיטליה בתקופת הראשונים", בתוך: שאול ישראלי, נחום לאם ויצחק רפאל (עורכים), ספר יובל לכבוד הרב י"ד הלוי סולובייצ'יק, ירושלים וניו יורק: מוסד הרב קוק, תשמ"ד, עמ' תשלב-תשפה.

56 תא־שמע (לעיל הערה 48), עמ' 168.

57 שם, עמ' 167.

58 אור זרוע, חלק ג, פסקי בבא מציעא, סימן ק (התרגום שלי).

עם הארץ בתקופת חז"ל אינו כעם הארץ בתקופתנו, אומר בעל האור זרוע. אף שבתקופת חז"ל לא היו עמי הארץ בקיאים במקרא ומשנה, דרך ארץ ומצוות היו נחלתם והם לא נחשדו על שבועת שקר ולא על גזל או כל אחד מהדברים הפסולים. אבל לדעת ר' יצחק מווינה, עם הארץ באשכנז בזמנו נחשדו על כל הדברים האלו. הוא לא היה החכם היחידי שדבק בגישה שלילית זו.⁵⁹ דברי החכמים מעידים על יחס חשדני ועיון כלפי עם הארץ. הוא נחשד על גנבה, על גזל ועל שפיכות דמים, וכן על גילוי עריות. אפיונו כמי שמפר איסורי תורה חמורים שעליהם פסקו חז"ל "יהרג ואל יעבור"⁶⁰ מציג אותו כגבר אכזרי, חסר התחשבות ונטול רחמים וכחורג מהנורמות המיניות המוכתבות בידי האליטה הרבנית. הצגה בוטה זו של האחר הפנים־קהילתי אפשרה לחכמי אשכנז להציג תמונת תשליל של הגבריות ההגמונית, שלפיה הגבר הנורמטיבי – זה השואף לגלם את האידיאל הרבני של התלמיד חכם – הוא רחום ופייסן אבל תקיף (כפי שנראה בהמשך) ואינו חשוד על העריות. משמע, הוא מכבד את נורמות המיניות שמכתיב השיח הרבני.

"שלא יהרוג תלמיד חכם": המשנת עם הארץ כגבר אלים

אחד המאפיינים השלייליים שבאמצעותם הגדירו חכמים את עם הארץ הוא התנהגותו הגברית האלימה. דימוי זה מופיע בשני הקשרים שונים. ההקשר הראשון בא לידי ביטוי בשאלה אם מותר לתלמיד חכם להתלוות לעם הארץ; ההקשר השני עולה בתיאור התנהגותו המינית של עם הארץ. על תלמיד חכם נאסר להתלוות לעם הארץ בטענה שאין האחרון מייחס ערך רב לחיי אדם. בתלמוד הבבלי (פסחים מט ע"ה) מובאת הוראה זו בשם רבי אלעזר: "עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך, שנאמר: כי הוא חייך וארך ימך. על חיי לא חס, על חיי חבירו לא כל שכן". משמע, האיסור להתלוות לעם הארץ נובע מכך שערך החיים זר לו. לא על חיי שלו ולא על חיי חברו הוא חס. איננו יודעים את מי כוללת הגמרא בהגדרת חברו של עם הארץ. האם תלמיד חכם יכול היה להיות חברו של עם הארץ? או שמא דברים אלו נאמרו על שני חברים ששניהם עם הארץ? רש"י שולל את האפשרות הראשונה: "ועם הארץ לגבי חבר לא קרי ליה חבירו".⁶¹ חשוב להדגיש שליווי חבר בדרך נחשב בעיני הרבנים מצוות גמילות חסדים כמו להספיד את המת, לשאתו ולקברו, כמו לשמח חתן וכלה.⁶² האיסור להתלוות לעם הארץ מדגיש אפוא את עוצמת יחסם השלילי של חכמים לאנשים שמחוץ למעגל החברים, לאלו שהיו בעיניהם אחר פנים־קהילתי בזוי וחסר ערך.

59 גישה זו מופיעה גם אצל הרא"ש בפירושו למסכת פסחים, פרק ג, סימן י.

60 סנהדרין עד ע"א.

61 רש"י, סוכה לט ע"א, ד"ה "הלוקח לולב".

62 רש"י, סוכה מט ע"ב, ד"ה "גמילות חסדים": "גמילות חסדים בין בגופו – כגון מספיד למת, נושא, קוברו, משמח חתן, מלווה חבירו בדרך".

בעל ספר חסידים אימץ את האיסור להתלוות לעם הארץ, והסביר "דעל חייו אינו חס שילמוד, כל שכן שמא יהרוג תלמיד חכם".⁶³ לטענת המחבר, "עם הארץ" אינו חס על חייו מכיוון שאינו לומד תורה כפי שמצווה עליו קוד הגבריות הרבני. בעוד אזהרת התלמוד מתבססת על זלזולו של עם הארץ בערך חיי אדם, מכיוון שאפילו את חברו ההולך אתו בדרך הוא עלול להרוג, ממקם מחבר ספר חסידים את הדיון בשיח גבריות לעומתני רווי חשדנות ופחדים. עם הארץ אינו חס על חייו מכיוון שאינו בוחר בלימוד תורה כדרך חיים. זאת אומרת, הוא משתייך לקבוצת גברים שערכיה עומדים בניגוד לערכים שעליהם חונכו תלמידי חכמים. ניגודיות זו עלולה לעורר עוינות עמוקה ואף להביא לרצח של תלמיד חכם בידי עם הארץ. המחבר מסיים את דבריו בצטטו את האמרה הידועה המיוחסת בתלמוד הבבלי לר' עקיבא, המתיימרת להציג את נקודת מבטו של עם הארץ: "כשהייתי עם הארץ הייתי אומר: מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור ששוכר גרם".⁶⁴ באזהרת בעל ספר חסידים מלהתלוות לעם הארץ ובהצגתו כרוצח פוטנציאלי רווי שנאה כלפי תלמידי חכמים אין כל זכר לגישה החיובית אל העוסקים בהבלי העולם הזה או לשיתוף האחריות בין תלמידי חכמים לעם הארץ, גישות הקיימות אף הן בהגות חסידי אשכנז.⁶⁵

מפתיע לראות עד כמה שונה פירושו של מחבר ספר חסידים מפירושו של ר' מנחם המאירי, מגדולי חכמי פרובנס בשלהי המאה השלוש עשרה: "ואין מתלויין עמו בדרך, שאינו יודע חומר שפיכת דמים וסבור שאין העמידה על דם רעהו קרויה שפיכות דמים".⁶⁶ חששו של המאירי אינו שמא עם הארץ ירצח תלמיד חכם בעודם מהלכים יחד בדרך אלא שבורתו של זה הראשון, שאינו יודע את הציווי המקראי "לא תעמד על דם רעך" (ויקרא יט, טז), תגרום לו בשעת צרה לברוח ולהפקיר את חברו ההולך עמו בדרך. בניגוד לבעל ספר חסידים, המאפיין את עם הארץ כאיש אלים ורווי שנאה כלפי תלמידי חכמים העלולה להביא אף לרצח, מתאר אותו המאירי כפחדן ומוג לב המפקיר את חברו בעת צרה. בסופו של דבר הן המאירי הן בעל ספר חסידים מזהירים תלמידי חכמים מלהתלוות לעם הארץ. אפילו הרא"ש, שחלק על הגישה שלפיה עם הארץ תמיד חשוד על שפיכות דמים, הזהיר תלמידי חכמים מלהתלוות לעם הארץ: "מ"מ אע"פ [מכל מקום אף על פי] שאין חשוד בודאי על שפיכות דמים אין טוב להתלוות עמו".⁶⁷

63 ספר גימטריאות, עניינים שונים, סימן כו. ראו גם רא"ש, פסחים פרק ג, סימן י.
 64 פסחים מט ע"א. אמרתו של ר' עקיבא זכתה לפופולריות מסוימת בקרב חכמי ימי הביניים. ראו לדוגמה תוספות, כתובות סב ע"ב, ד"ה "דהוה צניע"; רא"ש, פסחים, פרק ג, סימן י; המאירי, בית הבחירה, פסחים מט ע"א-ע"ב, ד"ה "עם הארץ"; אלשיך, משלי פרק כט, י.
 65 בנוגע לגישתו החיובית של רבי יהודה החסיד כלפי העוסקים בהבלי העולם הזה ולשיתוף האחריות בין תלמידי חכמים לעם הארץ ראו תא-שמע (לעיל הערה 48), עמ' 238.
 66 המאירי, בית הבחירה, פסחים מט ע"ב, ד"ה "עם הארץ".
 67 רא"ש, פסחים פרק ג, י: "ומ"מ אע"פ שאין חשוד בודאי על שפיכות דמים, אין טוב להתלוות עמו".

"המשיא את בתו לע"ה [לעם הארץ] כאילו כופתה לפני ארי"

תיאור עם הארץ כגבר אלים מופיע גם בסוגיית "המשיא את בתו לעם הארץ". דיון זה, הנמצא גם הוא בתלמוד הבבלי במסכת פסחים (מט ע"ב), זכה להתייחסויות שונות בקרב חכמי ימי הביניים במרכזים היהודיים השונים.⁶⁸ בשם ר' מאיר מתריעה הגמרא: "כל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי. מה ארי דורס ואוכל ואין לו בושת פנים, אף עם הארץ מכה ובוטל ואין לו בושת פנים". במילים אחרות, ר' מאיר מזהיר שהמשיא את בתו לעם הארץ מפקיר אותה ליחס אלים ומשפיל מצד בעלה. סוגיה זו כרוכה בקשר גורדי לדיון בבעל אלים והיא חלק משיח מגדריימיני המשקף המשגת גבריות דיכוטומית: מצד אחד ניצבת הגבריות הרבנית – תקיפה אך מאופקת, רחומה ומפייסת – ומן הצד האחר ניצבת גבריותו החייתית והאלימה של עם הארץ, שאינו בוש במעשיו ואינו חש צורך לפייס את אשתו לאחר שהפליא בה מכותיו קודם שקיים עמה יחסי מין.

מדברי הגמרא אפשר להסיק שבניגוד לעם הארץ, שאינו בוש במעשיו, הגבר הנורמטיבי אמור לחוש בושה שעה שהוא מכה את אשתו ומיד אחר כך מקיים עמה יחסי מין. אין בדברי גמרא זו אזכור שעל הבעל המכה לפייס את אשתו קודם קיום יחסי מין עמה, אולם דרישה זו נמצאת בבבלי במסכת עירובין (ק ע"ב), שם לומדים חז"ל דרך ארץ מהתנהגותו של תרנגול, "שמפייס ואחר כך בועל". בניגוד לנאמר במסכת פסחים, כאן אין התייחסות לבעל המכה את אשתו. הדגש הוא על פיוס האישה הכעוסה קודם המשגל. רבנו תם קושר את הדברים יחדיו: "מה ארי דורס ואוכל – פר"ת [פירש רבנו תם]: דורס ואוכל ואין ממתין עד שתמות, אף עם הארץ אינו ממתין עד שתתפייס".⁶⁹ מדבריו משתמע שבניגוד לבעל עם הארץ, המכה ובוטל ללא פיוס, התנהגות גברית נאותה מחייבת את הבעל לפייס את אשתו אחרי שהכה אותה קודם קיום יחסי מין עמה.⁷⁰

68 תוספות, חולין סא ע"א, ד"ה "הדורס"; מחזור ויטרי, סימן תכח; ספר מצוות גדול, לאוין, סימן קכו; רא"ש, פסחים פרק ג, סימן י; מדרש שכל טוב (בובר), בראשית, פרשת חיי שרה, פרק כד; ספר כלבו, סימן עה; המאירי, בית הבחירה, פסחים מט ע"א-ע"ב, ד"ה "עם הארץ".

69 תוספות, פסחים מט ע"ב, ד"ה "מה ארי". כמו כן ראו תוספות, חולין סא ע"א, ד"ה "הדורס".

70 גישתם של חז"ל, שלפיה מצופה מהגבר הנורמטיבי לפייס את אשתו לאחר מריבה וקודם שיקיים אתה יחסי מין, רווחה בקרב חכמי ימי הביניים. אולם חשוב לשים לב שבדיונים אלו אין מדובר בבעל מכה אלא בפיוס לאחר מריבה או כשהאישה כעוסה. רש"י פירש את הביטוי "בני מריבה", המופיע במסכת נדרים כ ע"ב, כמתייחס לזוג שקיימו יחסי מין בשעת מריבה, כלשונו (רש"י נדרים כ ע"ב, ד"ה "בני מריבה"): "שממשמש במריבה". גם תלמידו של רבנו תם, ר' אליעזר ממין, הדגיש שבעל הכופה יחסי מין על אשתו הכעוסה בלי לפייסה קודם לכן מתייחס אליה כאל אישה שנואה (גיטתה מקובצת, נדרים כ ע"ב, ד"ה "בני מריבה"): "בא עליה בלא פיוס ודומה לשנואה". גישה זו מופיעה גם במאה השתים עשרה בדרום צרפת בספרו של הראב"ד מפוסקיר, "בעלי הנפש", שם דן המחבר בגבולות השיח בשעת תשמיש. ברם דבריו אינם מתייחסים לבעל המכה

במאה השלוש עשרה הסביר ר' משה מקוצי, בעל ספר מצוות גדול, מדוע אסור לשאת בת עם הארץ או להשיא את הבת לעם הארץ. הוא מצטט את דברי הרמב"ם כלשונם⁷¹, אולם בעקבות רבנו תם מדגיש את הצורך בפיוס:

ולא ישא אדם בת עם הארץ, שאם מת או גולה, בניו עמי הארץ, שאין אמון יודעת כתר תורה. ולא ישיא בתו לעם הארץ, שכל המשיאה אותה לו כאילו כפתה אותה ונתנה לפני ארי. מה ארי מכה ואוכל ואין לו בושת פנים, אף עם הארץ מכה ובוועל ואין לו בושת פנים להמתין עד שיפייסנה. ולעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם, שאם מת או גולה, בניו תלמידי חכמים. וכן ישיא בתו לתלמיד חכם, שאין דבר מגונה ולא מריבה בתוך ביתו של ת"ח [תלמיד חכם].⁷²

שימו לב לאופן שבו הגבר הנורמטיבי, המכונה "אדם" בתחילת המובאה, אינו אחר מאשר תלמיד חכם בסיפא, וכנגדו מומשג עם הארץ. הסיבה לכך שנאסר לשאת בת עם הארץ היא החשש שאם ה"אדם" ימות או יגלה הרחק מבניו, אמם לא תוכל ללמדם תורה. במילים אחרות, ישנו חשש שהבנים יתרחקו מעולמה של תורה ויבזו לערכי הגבריות הרבנית כמו לדרישה לפייס את האישה המוכה קודם המשגל, ויאמצו על פניהם את התנהגותו האלימה של עם הארץ, המכה ובוועל ללא בושת פנים. את הצגת עם הארץ כבעל המכה ושוגל ללא פיוס אנו מוצאים גם בדברי הרא"ש: "בני מריבה – שנתקוטטו יחד ובא עליה קודם פיוס, כעם הארץ, שמכה ובוועל ואינו ממתין עד שתפייס".⁷³ ייתכן שבאומרו "שנתקוטטו" התכוון לכך שהמכות היו הדדיות, אולם הקריאה לפייס מופנית לגבר בלבד, והוא המוזהר לא לנהוג כעם הארץ, דהיינו, לבעול את אשתו קודם שיפייסה.

בן דורו של רבנו תם, ר' מנחם בן שלמה מאיטליה, תיאר את עם הארץ כגבר אלים חסר בושה, אדם שאינו "יודע גבורותיו של הקב"ה ואינו יודע תפלה וברכות", "ארור הוא לאלהי ישראל". גם אם לעתים הוא נראה חסיד, הוא ב"עיקרו רשע".⁷⁴ את בת עם הארץ השווה לכלב ואת מי שמקיים עמה יחסי מין תיאר כאדם החוטא במשכב בהמה:

והנושא בת עם הארץ, נמשל כענבי הגפן שמשתרקות בסנה דבר כיעור ואינו מתקבל, והוויין [ויהיו] לו בנים קשים ומורדים בישראל, ובתו ככלב, ועליו הכתוב אומר: כל שוכב

את אשתו (בעלי הנפש לראב"ד, שער הקדושה): "שהיה לה כעס עמו והוא צריך לרצותה, שאינו רשאי לבעול עד שיפייסנה בענין הזה.

71 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה כא, לב.

72 ספר מצוות גדול, לאוין, סימן קכו.

73 רא"ש, נדרים כ ע"ב, ד"ה "בני מריבה".

74 מדרש שכל טוב (בובר), בראשית, פרשת חיי שרה, פרק כד.

עם בהמה מות יומת. והנותן בתו לע"ה [לעם הארץ] כאילו כופתה ונותנה לפני ארי. מה ארי דורס ואוכל, אף ע"ה דורס ובוכל ואינו מתבייש [...] ולפיכך ימכור אדם מה שיש לו וישא בת ת"ח [תלמיד חכם], שאם מת או גולה, בניו ת"ח, וישא בתו לת"ח.⁷⁵

בשונה מרבנו תם, ר' מנחם בן שלמה אינו מציין שעל הבעל לפייס את אשתו אחרי שהכה אותה וקודם שיקיים עמה יחסי מין. הדגשתו היא שעם הארץ אינו בוש בהתנהגותו החייתית. את ההשאה לדבריו הוא מוצא באותה סוגיה בתלמוד הבבלי (פסחים מט ע"ב):

תנו רבנן: לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם. לא מצא בת תלמיד חכם – ישא בת גדולי הדור; לא מצא בת גדולי הדור – ישא בת ראשי כנסיות; לא מצא בת ראשי כנסיות – ישא בת גבאי צדקה; לא מצא בת גבאי צדקה – ישא בת מלמדי תינוקות. ולא ישא בת עמי הארץ, מפני שהן שקץ ונשותיהן שרץ ועל בנותיהן הוא אומר: ארוך שכב עם כל בהמה.

לא זו בלבד שעם הארץ ממוקם כאן בתחתית הריבוד החברתי אלא שהאיסור לשאת את בנותיו מציגו כאחר פנים־קהילתי. כשונה מכל אנשי יתר הקטגוריות, הקשורות בדרך זו או אחרת למערך ההגמוני, שאת בנותיהם מותר לשאת לנשים. נשות עם הארץ משולות בשיח מיזוגני זה לבהמות, לשקצים ולשרצים, וגבריהם מוצגים כארי טורף, אלימים ואימפולסיביים, חסרי בושה ורחמים. גישה שלילית זו כלפי נשים ובנות השייכות לקטגוריה של עם הארץ רווחה בימי הביניים בכל המרכזים היהודיים. הדברים ניכרים במחזור ויטרי, אצל הרא"ש ואצל בנו ר' יעקב, בעל הטורים, ובפסקי ר' ישעיה די טראני, מגדולי ראשוני איטליה. עדות להם גם בדברי ר' מנחם המאירי מפרובנס ובשולחן ערוך, והם עדיין משמשים בשיח הרבני.⁷⁶ מהגבר הנורמטיבי המכה את אשתו מצפים חכמי ימי הביניים להתנהגות שונה מזו המיוחסת לעם הארץ. עליו לפייס את אשתו לפני המשגל, שאם לא כן, כפי שמסביר בעל הטורים, אין משגל זה שונה מבעילת זנות.⁷⁷

75 שם.

76 מחזור ויטרי, סימן תכח; פסקי ריא"ז, מסכת פסחים, פרק ג – אלו עוברין; המאירי, בית הבחירה, פסחים מט ע"א-ע"ב, ד"ה "עם הארץ"; רא"ש, פסחים פרק ג, סימן י; טור, אבן העזר, הלכות פריה ורביה, סימן ב; מדרש שכל טוב (בובר), בראשית, פרשת חיי שרה, פרק כד; שו"ת משנה הלכות, ניו יורק; מכון משנה הלכות גדולות, תש"ס, חלק ט, סימן רלו; שו"ת ציץ אליעזר, ירושלים, תשמ"ג, חלק טו, סימן לד.

77 טור, אבן העזר, הלכות אישות, סימן כה: "בני מריבה, שהם מתקוטטים יחד בכל פעם, דהוי ביאה זו כמו זנות, כיון שאינה מתוך אהבה".

רבני גרמניה, מסביר אברהם גרוסמן, "החמירו עם בעל אלים יותר מאשר חכמים בכל מרכז יהודי אחר בימי הביניים".⁷⁸ מיכל וולף הסיקה ש"פוסקי גרמניה, צרפת ופרובאנס במאות ה'א-י"ג אסרו לחלוטין הכאה של אישה בידי בעלה",⁷⁹ גם הכאה למטרות חינוכיות, וראו בהתנהגות זו עברה חמורה על איסור דאורייתא.⁸⁰ עמדה זו, טוענת וולף, הייתה עמדת מיעוט במהלך ימי הביניים: "רוב רובם של פוסקי ישראל (כולל אשכנז, צרפת ופרובאנס החל מהמאה ה'14 ואילך) מתירים לבעל להכות את אשתו הכאות חינוכיות".⁸¹ קביעתה של וולף, שחכמי אשכנז במאות האחת עשרה-השלוש עשרה אסרו הכאת בעל את אשתו, אינה מתיישבת כראוי עם דברי רבנו תם ויתר החכמים שאמצו את גישתו התקיפה והפייסנית.⁸² בדבריהם אין כל גינוי לבעל המכה. לשיטתם, על הגבר הנורמטיבי להפגין התנהגות גברית נאותה, תקיפה אך מפייסת, זאת אומרת, אל לו לאלץ את אשתו לקיים יחסי מין מיד אחרי שהכה אותה; עליו לפייסה קודם.

בין במישרין בין בעקיפין, חכמי אשכנז עודדו מודל גבריות פטריארכלי המתיר לבעל להכות את אשתו, גם אם הוטל עליו לפייסה קודם שיקיימו יחסי מין, ומודל זה הובנה גם כנגד המשגת גבריותו של עם הארץ.⁸³ בעבור חכמי אשכנז עם הארץ היה גבר אלים, חסר

78 אברהם גרוסמן, *חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים*, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ג, עמ' 390. בנוגע לאלימות בעלים כלפי נשותיהם בימי הביניים ראו גם הנ"ל, "יחסם של חכמי ישראל בימי הביניים אל הכאת נשים (מאות 8-13)", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, חטיבה ב, כרך א (תש"ן), עמ' 117-124; הנ"ל, "אלימות כלפי נשים בחברה היהודית הים תיכונית", בתוך: יעל עצמון (עורכת), *אשנב לחייהן של נשים בחברות היהודיות*, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ה, עמ' 183-207.

79 מיכל וולף, "הכאות חינוכיות של נשים וילדים בפסיקת חכמי גרמניה, צרפת ופרובאנס במאות ה'13-11", בד"ד 21 (תשס"ט), עמ' 95-111, 98.

80 שם, עמ' 101.

81 שם, עמ' 103.

82 ראו תוספות, חולין סא ע"א, ד"ה "הדורס"; תוספות, פסחים מט ע"ב, ד"ה "לא מצא"; מחזור ויטרי, סימן תכח; ספר מצוות גדול, לאוין, סימן קכו; רא"ש, פסחים פרק ג, סימן י; רא"ש, נדרים כ ע"ב, ד"ה "בני מריבה"; שיטה מקובצת, נדרים כ ע"ב, ד"ה "בני מריבה".

83 מודל הגבריות היהודי האשכנזי הובנה גם כנגד מודלי הגבריות שעיצבו את הנוצרים. דניאל בוירין סובר שעמדתם המחמירה של רבני אשכנז נגד בעלים מכים נבעה ממצבם הסוציו-פוליטי הרעוע, מדחיקתם לשולי החברה, מביזום בידי התרבות השלטת ומהיותם נתונים לגחמות השליטים הנוצרים. ראו Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Homosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley: University of California Press, 1977, pp. 164-165. בוירין משווה בין יהודי אשכנז ליהודי ספרד. לדעתו, הגבריות היהודית הספרדית הזדהתה עם התרבות השלטת, עם עלינות גברית מוקצנת (masculinism) ועם מיווגניות. באשכנז, לעומת זאת, עודדו ערכי גבריות המנוגדים לתרבות הרוב – גבריות עדינה ורודפת שלום.

בושה ורחמים, גבר אימפולסיבי המונע כבהמה בידי דחפיו ויצריו. לעומת דימויו השלילי של עם הארץ, מאדם נורמטיבי הכפוף לערכי הגבריות הרבנית צפוי שיפגין שליטה עצמית⁸⁴ ומידת התחשבות באשתו – שיפייסה אחרי שהכה אותה קודם שיקיים עמה יחסי מין. לאור זאת לא מפתיעה מסקנתו של גרוסמן "שהאלימות נגד נשים היתה מצויה בכל קהילות ישראל"⁸⁵.

“וכמה הם שפלים נטייהם”: על לעג, השפלה והדרה

עד כה ראינו כיצד שרטטו חכמי אשכנז את תדמיתו השלילית של עם הארץ או "האחר הפנים-קהילתי". מבחינתם הוא נחשב חסר תרבות והשכלה. הוא אופייני כרשע, כמלשין וכגבר אלים. הוא גם נתפס כבעל מוסר מיני החורג מהנורמה הרבנית – כחשוד על עריות וכמי שאינו בוש להכות ולבעול את אשתו בלי לפייסה. דברים אלה מעידים אמנם על תדמית שלילית של עם הארץ בעיניהם "המתבוננות" של רבני אשכנז, אולם עדיין לא ראינו כיצד פעלה המשגה שלילית זו כחלק ממנגנון של השפלה והדרה. קודם שנפנה למקורות הדנים בנושא זה אעמוד בקצרה על הפן התאורטי-מגדרי של מנגנון ההשפלה.

ננסי צ'ודרו רואה במנגנון ההשפלה ממנגנון המאפיין יותר את הגברים מאשר נשים, אולם היא נוהרת בצדק מלהציג תובנה זו כאמת אוניברסלית.⁸⁶ צ'ודרו מוסיפה שבעבור גברים בתרבויות מסוימות הגבריות מוטבעת כיחסים ניגודיים בין מבוגר לילד, כשל"מבוגר" הכוח להשפיל את ה"ילד".⁸⁷ השפלת גברים בידי גברים אחרים (הניגודיות ילד-מבוגר)

מצב זה, לדעת בוירין, דרבן את החכמים להגדיר את זהותם כנגד הנהוג בחברה הנוצרית אשר בה חיו. דהיינו, אם הכאת בעלים את נשותיהן היא מנהג הגויים, אל לגבר היהודי להתנהג כמותם. ממצאיה של וולף, שאחרי המאה השלוש עשרה גם פוסקי אשכנז לא התנגדו להכאות חינוכיות וגם קודם לכן היו אלו שלא הסתייגו מכך, מערערים את התאוריה של בוירין. הגבר האידיאלי, לפי חכמי אשכנז, אינו רק עדין, רודף שלום, מזין ודואג; הוא גם מכה, מפייס ובעל.

84 לפי קוד הגבריות החז"לי, שחכמי ימי הביניים ירשו, היכולת להפגין שליטה עצמית הומשגה כתכונה גברית מובהקת, במיוחד בהקשרים של לימוד תורה ויחסי מין. ראו Satlow (לעיל הערה 42), עמ' 27.

85 גרוסמן, *חסידות ומורדות* (לעיל הערה 78), עמ' 397.

86 Nancy Chodorow, "The Enemy Outside: Thoughts on Psychodynamics of Extreme Violence with Special Attention to Men and Masculinity," in: Judith Kegan Gardiner (ed.), *Masculinity Studies and Feminist Theory: New Directions*, New York: Columbia University Press, 2002, pp. 235-260, 254

87 שם, עמ' 255.

מתקשרת לפחדם של גברים מפמיניזציה או מהצגתם כנשים (הניגודיות גבר-אישה), מהלך העלול להצית אלימות מצד המושפלים.⁸⁸ בדומה לצ'ודורו רואה ג'ודית קגן-גרדינר במנגנון ההשפלה כלי זדוני ביחסים בין גברים, התורם להבניית מערך מגדרי היררכי וסמכותי.⁸⁹ באמצעות סטיגמטיזציה של האחר מבטיחה הפטריארכיה לחברי האליטה זכויות יתר, אולם מהלך זה מקטלג את מרבית הגברים בחברה כנחותים ולפעמים מעורר תרעומת והתנגדות מצד המודרים מזכויות היתר הגבריות.⁹⁰

"הדברים הללו אין לומר לא בפני ע"ה ולא בפני נשים ולא בפני קטנים"

תובנתה של צ'ודורו, שמנגנון ההשפלה מתאפיין בניגודיות מבוגר-ילד וגבר-אישה ניכרת ביחסם של רבני אשכנז כלפי עם הארץ. אחת הדוגמאות לאופן שבו משמשת הניגודיות מבוגר-ילד להשפלת עם הארץ אנו מוצאים בספר חסידים בדיון בסוגיה התלמודית "ארבעה צריכין להודות".⁹¹ הפסיקה התלמודית מחייבת חולים שהתרפאו, אסירים שהשתחררו, יורדי ים אחרי הפלגתם והולכי דרכים שהגיעו למקום מבטחים להודות לאל על החסד שגמלם. השאלה שעמה מתמודד מחבר ספר חסידים היא מה דינו של מי שנעשה לו חסד אולם הוא אינו יודע לברך: "ואם עם הארץ הוא שנעשה לו ואינו יודע לדבר, או קטן, יברך אביו עליו או הבקי, ועונה אחריו אמן".⁹² דברים אלו אינם מתייחסים לעם הארץ אולם שאינו מסוגל להשמיע קול. הכוונה היא לאדם שאינו יודע לדבר בלשון הקודש. אולם השמטת המילים "לשון הקודש" מהמשפט מדמה את עם הארץ לילד קטן שעדיין לא למד לדבר. הוראתו של בעל ספר חסידים מקבעת את ההיררכיה בין החכם הבקי לעם הארץ, וגם אם אין כאן השפלה בוטה של מי שאינו "יודע לדבר" בלשון חכמים, עדיין עם הארץ מוצג כילד קטן הנתון לחסדי "הבקי", כמו ילד הנתון לחסדי אביו, למימוש חובתו הדתית. ברם גישה זו גם מאפשרת לעם הארץ לקיים את חובתו הדתית, והיא הייתה עשויה לקרבו לחוגי החסידים.

צריך לזכור בהקשר זה את דברי רש"י בנוגע לחובתו הדתית של האב ללמד את בנו לשון הקודש ברגע שהוא מתחיל לדבר: "משעה שהבן יודע לדבר למדהו תורה צוה לנו

88 שם, עמ' 256.

89 Judith K. Gardiner, "Theorizing Age and Gender: Bly's Boys, Feminism, and Maturity Masculinity" בתוך: Gardiner (לעיל הערה 86), עמ' 118-90, 112.

90 בנוגע לתהליך הסטיגמטיזציה ראו Ervin Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, London: Penguin Books, 1963

91 ברכות נד ע"ב.

92 ספר חסידים, כ"י פארמה, סימן תקפ.

משה', שיהא זה למוד דבורו. מכאן אמרו, כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מסיח עמו בלשון הקדש ומלמדו תורה, ואם לא עשה כן, הרי הוא כאלו קוברו".⁹³ אב שאינו מלמד את בנו לשון הקודש, אב החורץ את עתיד בנו להיות עם הארץ, המונע ממנו את הכלי הבסיסי המאפשר לו להיות במרוצת השנים תלמיד חכם ולממש את אידאל הגבריות הרבנית, כאילו קוברו, מסביר רש"י.

דוגמה נוספת המראה כיצד נעזר ר' יהודה החסיד בניגודיות מבוגר-ילד כדי להשפיל את עמי הארץ היא האיסור לגלות להם ולקטנים אגדות העלולות להישמע באוזניהם חסרות היגיון: "אין מגלים אגדה תמוה לקטנים פן יאמר אין בו ממש, ומדהא ליתא [ומכיוון שזה אינו], שאר דברים כמו כן אינם, וכן לעמי הארץ שלא יאמינו, אל תאמר להם אגדות תמוהות, וכן למלעיגים עליהם".⁹⁴ בדומה לילד קטן שיסרב להאמין לאגדות תמוהות כך יש גם בקרב עם הארץ אלו שיסרכו להאמין לאגדות העומדות בסתירה להגיונם. נוצרת כאן הבחנה בין שתי קטגוריות של עם הארץ – אלו שיאמינו לדברי האגדה ו"עמי הארץ שלא יאמינו". הבחנה זו תורמת לפירוק הניגודיות תלמיד חכם-עם הארץ ומרמזת על גישתו המורכבת של בעל ספר חסידים לאחר הפנים-קהילתי, גישה השואפת לקרב אל עולמם של החסידים את אותם מבין עם הארץ שיאמינו לאגדות. דברי ר' יהודה החסיד מופנים כלפי חכמי החסידים, אלו היודעים לפרש נכונה אותן אגדות תמוהות. דאגתו היא שמא החכם מספר האגדה יהיה ללעג באוזני השומע. ילד המלגלג על גבר מבוגר ועם הארץ הלועג לחכם הם איום על הסדר החברתי וערעור על הריבוד הפטריארכלי המכוון סדר זה. החשש מהלגלוג הוא המדרבן את ר' יהודה החסיד לקבוע את איסורו, והתוצאה היא השפלת עם הארץ – הצגתו כילד קטן שאינו מסוגל להבין מבעד לפשט הדברים.

אם עד כה ראינו כיצד נרתמת הניגודיות מבוגר-ילד בשיח חסידיי אשכנז להשפלת עם הארץ, דברי הרא"ש הם עדות לאופן שבו משמשות שתי הדיכוטומיות מבוגר-ילד וגבר-אישה כדי להשפיל את עם הארץ, לערער על גבריותו ולהציגו כמי שמתנהג כילד קטן או כאישה:

במסכת שמחות (פ"ב) תניא: נטה למות, אומרים לו: התודה. הרבה שנתנדו ולא מתו והרבה שלא נתודו ומתו, הרבה שמהלכין בשוק ומתודין. בזכות שאתה מתודה אתה חי. אם יכול להתודות בפיו, יתודה, ואם לאו, יתודה בלבו. אחד המתודה בפיו ובלבו, רק שתהא דעתו מיושבת עליו. כל הדברים הללו אין לומר לא בפני ע"ה [עם הארץ] ולא בפני נשים ולא בפני קטנים, שמא יבכו וישברו את לבו.⁹⁵

93 רש"י, דברים יא, יט, ד"ה "לדבר במ".

94 ספר חסידים, כ"י פארמה, סימן תתיא. ראו גם ספר חסידים, Bodl. Lib. Opp. Add. fol. 34, סימן קיב.

95 רא"ש, מועד קטן, פרק ג, סימן עו.

בהשראת חז"ל מנסה הרא"ש לשכנע את חברי האליטה הרבנית לאמץ את מוסד הווידוי, דוגמת אותם "שמהלכין בשוק ומתודין". לשיטתו – שהייתה נפוצה במרכזים השונים בימי הביניים ועדיין עדויות לה בשיח הרבני העכשווי – מעלותיו של הווידוי אינן מסתכמות בכמיהה לכפרה בשעות האחרונות.⁹⁶ הווידוי הוא סם חיים: "בזכות שאתה מתודה אתה חי". על תלמיד חכם להתוודות לא רק בפני האל ישירות או בפני האדם שחטא כלפיו, ואף לא רק בפני חכם, כפי שמורה השיח החסידי. את צפונות הלב יש לחשוף בפני אלו שאינם עם הארץ ושאינם קטנים או נשים, משמע, בפני כל אחד מגברי האליטה הרבנית. הסיבה לאסור את הווידוי, ובמיוחד את וידויו של הגוסס, בפני מי שאינו מחוגי החכמים, כרוכה בחשש שמא הם "יבכו וישברו את לבו". נשים, קטנים ועם הארץ הם איום על הגבר הרבני המתוודה. הם עלולים לגרום לו לאבד את חוסן לבו ולהיות כמו אישה או קטן או עם הארץ – בעלי לב חלש. הכללת עם הארץ בקטגוריה אחת עם נשים ועם ילדים נועדה לא רק להדירו ממידע השמור לגברים חברי האליטה אלא גם לערער על גבריותו ולבצר כנגדה את אידאל הגבריות הרבני.

לפי מישל פוקו, מוסד הווידוי הוא "פולחן המתבצע במסגרת יחסי כוח".⁹⁷ הסובייקט המתוודה כפוף לחסדי שומע הווידוי, אשר בידו להעניק עידוד, סליחה ונחמה או להציע דרך לתשובה או לכפרה. אבל ביכולתו גם לנצל לרעה את שנאמר. השמעת הווידוי לעם הארץ, לאישה או לקטן מציבה את הגבר הרבני במעמד נחות, והדבר עלול לערער את הסדר החברתי. נוסף על הדרת גברי עם הארץ ממידע חיוני כמו חשיבות הווידוי לחיי האדם, הכללתם בקטגוריה אחת עם נשים ועם קטנים מצביעה על ניסיון להשפילם ומראה כיצד נרתמות שתי הדיכטומיות שעליהן הצביעה צ'ודורו: מבוגר-ילד וגבר-אישה, לערער על גבריותו של האחר הפנים-קהילתי ולעצב גבריות רבנית נאותה.

"שמתגאין על עמי הארץ מפני תורתן והיו תלמידי חכמים שונאים אותם"

המקורות מעידים על הפחד שקינן בלב החכמים שמא ישמשו מטרה לשנאתם וללעגם של אנשי האחר הפנים-קהילתי, של עם הארץ. דוגמה אחת לכך ראינו באיסורו של ר' יהודה

96 הלכות רי"ץ גיאת, הלכות אבל; מנורת המאור, פרק ז – גמילות חסדים; ספר שבולי הלקט, הלכות שמחות, סימן א; רבינו ירוחם, תולדות אדם וחווה, נתיב כח, חלק א; טור, יורה דעה, הלכות ביקור חולים ורפואה ונוטה למות וגוסס, סימן שלח; לקט יושר, חלק ב (יורה דעה), עמ' פד, ענין א; ילקוט יוסף, ביקור חולים ואבלות סימן ד – וידוי החולה; שולחן ערוך, יורה דעה, הלכות ביקור חולים ורפואה ונוטה למות וגוסס, סימן שלח; שו"ת דברי יציב, ליקוטים והשמטות, ירושלים: מכון שפע חיים, תשס"ד, סימן קכ; שו"ת משנה הלכות, ניו יורק: מכון משנה הלכות גדולות, תש"ס, חלק ט, סימן ריח.

97 מישל פוקו, תולדות המיניות I: הרצון לדעת, תרגום: גבריאל אש, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 45.

החסידי לספר לעמי הארץ אגדות תמוהות פן ילעיגו על החכם מספר האגדות. קשה לדעת עד כמה היה לחששם זה בסיס במציאות, אולם המקורות מלמדים אותנו שחברי האליטה הרבנית ליבו פחד זה למטרות שונות ובכך תרמו לשעתוקו ולהשרשתו כמאפיין חברתי-תרבותי בין אם התקיים במציאות או בדמיונם בלבד.

אחת הדוגמאות למגמה זו אפשר לראות בתשובה ששלח המהר"ם מרוטנברג למורו, ר' יהודה בר' משה הכהן ממגנצא.⁹⁸ תשובתו של המהר"ם מתייחסת לריב בין ר' יהודה לר' ידידיה מנירנברג ולחששו של ר' יהודה שר' ידידיה חודר לתחומו ומערער את פרנסתו ואת מעמדו כרב קהילת וינה. בסוף התשובה מותח המהר"ם ביקורת על ר' יהודה ומפציר בו להימנע מלבוזות את ר' ידידיה:

ושאלה קטנה אני אשאל מעמך, שלא לכתוב לו כל כך דרך ביזיון. ומה צורך יש בזה? זונות מפרכסות זו את זו, כ"ש [כל שכן] תלמידי חכמים, ובמרומים סהדי [יעדי] שלא לכבודו כל כך אני עושה, אך גם לכבודך ולכבוד כל יודעי דת, שלא ילעיגו לעג עמי הארץ. ומי יתן שהיו כל לומדי תורה באגודה אחת.⁹⁹

כבר בגמרא מוצגים חכמים המתעמתים זה עם זה כגורעים מזונות, המפרכסות זו את זו, זאת אומרת, סורקות את שער חברותיהן ומייפות זו את זו למרות התחרות ביניהן.¹⁰⁰ חכמים המבזים איש את חברו, המנסים לערער את כבוד חבריהם קבל עם ועדה, גרועים מזונות ועלולים לעורר את לעגם של עם הארץ על "כל יודעי דת". קוד הגבריות הרבני אמנם מעודד תחרותיות בין תלמידי חכמים, אולם אל לתחרותיות זו לערער את אחדות האליטה או לתרום לפיצולה. הדרך שבה מנסה המהר"ם לשכנע את ר' יהודה לוותר על סגנונו המבזה היא לעורר בו אותו פחד עתיק המכונן את השיח הרבני מאז ימי חז"ל – הפחד מהיות ללעג בעיני עמי הארצות. במאה החמש עשרה נקט ר' ישראל איסרלן, בעל תרומת הדשן, אותה שיטה בנסותו להשכין שלום בין חכמים שהיו חלוקים בנוגע לתקנות חדשות "אשר נקבעו ונסדרו עתה מקרוב":

לכן אמר לי לבי להשיאכם עצה ותושיה לבלתי תפנו דעתכם לגזור ולענוש בנדוי וחרמות על כל אותן שכנגדיכם, הן גדול או קטן, רבין או יחידים, כן יקומו כולם או מקצתם או

98 על ר' יהודה הכהן ראו אורבך (לעיל הערה 47), עמ' 409.

99 שו"ת בעלי התוספות, סימן צ. על הקשר בין המהר"ם לר' ידידיה ראו אורבך (לעיל הערה 47), עמ' 443-446.

100 שבת לד ע"א. רש"י שם, ד"ה "מפרכסות", מפרש: "מפרכסות זו את זו – את שער חברתה להיות נאה".

אפי' [לו] יחיד מהם ויכריזו אדרבה מהאי דריש לקיש,¹⁰¹ ונמצא דברי האסורים מותרים ודברי המותרים אסורים ויתחלל שם שמים ויאמרו ההמון זונות מפרכסות כו', ועל כל הנעשה עד היום לא חלו גזרות ועונשין כלום כמבואר לעיל. ומה טוב ומה נעים שמן הסמוכים אליכם אנשי חכמים יודעים פשר דבר לעשות ונמצאו עצמם ליכנס בדברים הללו ולעשות ביניכם, ולמה תריבו?¹⁰²

קצרה היריעה מלהרחיב בתשובה זו. לענייננו חשוב לראות כיצד מתריע המחבר מלגלוג "ההמון" על התנהלות חכמים. הגדרת האחר הפנים-קהילתי כהמון מראה לנו שקטגוריית עם הארץ אינה מתייחסת לקבוצה חברתית מוגדרת אלא ל"אחר" מדומיין המגויס בשעת הצורך למטרות שונות, "אחר" הכולל כל מי שאינו חבר בחוגי החכמים. הן ר' ישראל איסרלן הן המהר"ם מרוטנבורג מנסים, כל אחד בדרכו, לשמור על אחדות המחנה הרבני ולמנוע ריב בין חכמים, ולשם כך מגייסים את הפחד מלגלוגו של עם הארץ – של ההמון – המושרש עמוק בשיח הרבני זה דורות רבים.

לפחד החכמים מלעג עם הארץ ישנן התייחסויות נוספות במקורות, ובהן ניסיונות להסביר את שורש העוינות (האמיתית או המדומיית) מצד עם הארץ כלפי חברי האליטה. בפירושו למסכת נדרים (מט ע"א) מסביר רש"י מדוע אסרו חז"ל לגלות לעם הארץ את סגולותיהן של תרופות מסוימות כמו ערבוב פרחי פשתן עם זרעי כותח: "משום דדבר מעולה הוא לרפואה ואסור לומר להם שום דבר שיהנו ממנו. ואית דאמרי דלא ליכלו טובא וליפסדו כיתנא [ויש אומרים שלא יאכלו הרבה ויפסידו פשתן]".¹⁰³ אם אכן הסיבה למנוע מעם הארץ מידע רפואי העשוי להועיל לו היא הדאגה להפסד הפשתן אזי זו התייחסות מתנשאת כלפי האחר הפנים-קהילתי, הרואה בו מי שאינו מסוגל לכלכל את מעשיו בתבונה. איסורו הגורף של רש"י "לומר להם שום דבר שיהנו ממנו" לא נשא חן בעיני בעלי התוספות: "מלעיגים עלינו ואומרים שאנו קובעים מילי דחוכא ואיטלולא [דברי לעג וקלס] בהש"ס. ובקונט' [רס. כלומר, רש"י] פירש שאסור ללמוד להם שום תקנה, ולא נראה".¹⁰⁴ ניכר לעין פחדם של חכמים מלהצטייר כבורים בעיני האחר הפנים-קהילתי. לעג על החכמים וזלזול בהם עלול לערער על מעמדם ההגמוני.

הסתרת המידע הרפואי מעם הארץ, או במילים אחרות, שמירת ידע חיוני זה בחוגי חכמים, מבהירות לנו את טענת רש"י, שמי שהיה חשוף לשיח הפנימי של החכמים יודע

101 דברים אלו מתייחסים לאמור במועד קטן יז ע"א: "דאמר ריש לקיש: תלמיד חכם שסרח אין מנדין אותו בפרהסיא".

102 תרומת הדשן, פסקים וכתבים, סימן רנג.

103 רש"י, נדרים מט ע"א, ד"ה "ודבר זה".

104 תוספות, נדרים מט ע"א, ד"ה "ודבר זה".

היטב לא זו בלבד שחכמים מונעים ידע רב ערך משאר חברי הקהילה אלא גם עד כמה חברי האליטה בזים לאחר הפנים־קהילתי. זאת אנו רואים בפירושו למסכת פסחים (מט ע"ב), שם מסופר על תלמיד חכם שבחר מסיבות שאינן מבוארות לפרוש מחבורת החכמים: "תלמיד ששנה ופירש מן התורה ויודע כמה תלמידי חכמים מגנים את עמי הארץ וכמה הם שפלים בעיניהם שונא יותר מכולם".¹⁰⁵ בהצגת הדברים בדרך זו מנסה רש"י, בדומה לגמרא, להקנות לקורא נקודת מבט פנימית הזורה אור על רגשות חכמים כלפי עמי הארץ. רק אחד שהיה "בפנים", חלק מחבורת החכמים, ונחשף לשיח הפנימי הלא מצונזר, יודע "באמת" עד כמה חכמים בזים לעמי הארץ ומגנים אותם. כמו כן, לפי קוד הגבריות הרבנית, אחד "ששנה ופירש" מאבד מערכו, מגבריותו. בעבור חז"ל, מסביר סאטלו, ידע תורני, כמו שליטה עצמית, כמו גבריות, אינם מאפיינים יציבים. אפשר לאבדם ובכך להסתכן בהידרדרות למעמדו הנחות של עם הארץ.¹⁰⁶ מסקנה זו נכונה גם בנוגע לחכמי אשכנז בימי הביניים. גם הם כקודמיהם חשבו שידע תורני, המצביע על שליטה עצמית ועל גבריות נאותה, הוא ידע שצריך לכלכל ללא הפסק. אדם "ששנה ופירש" הוא איום על מעמדם ההגמוני של החכמים ומסוכן ממי שמעולם לא היה חבר באליטה הרבנית.

הסברו של הרא"ש לכך שאסור לגלות לעם הארץ שטוב לאכול זרעי פשתן עם כותח היא דוגמה נוספת לאותו פחד של חכמים מהיות ללעג בעיני האחר הפנים־קהילתי, אולם דבריו חושפים גם חשש נוסף, חשש מפמיניזציה של תלמידי חכמים, מהצטיירותם בעיני עם הארץ כנשים, או אף גרוע מכך, כגרועים מנשים: "אסור לאמרו בפני ע"ה [עם הארץ] – שילעיגו על דברינו, שדברים אלו אפילו הנשים יודעות אותן".¹⁰⁷ הרא"ש מתעלם מהסברו של רש"י, שהסיבה להסתרת המידע נובעת מהמחשבה שעמי הארץ טיפשים מלכלכל את מעשיהם כראוי. דאגתו היא שמעמדם של החכמים וגבריותם ייפגעו אם יגלו עמי הארץ שהם עוסקים בדברים הידועים לכול, שאפילו נשים יודעות אותם.

יחסם המשפיל של חכמי אשכנז לעם הארץ ניכר גם בכיקורת המרומזת בדברי רבנו תם על עמיתיו המתנשאים. רבנו תם מפרש את דברי הגמרא המיוחסים לר' עקיבא (פסחים מט ע"ב): "כשהייתי עם הארץ אמרתי: מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור", כנאמרים "לאו משום שהיה שונא תלמידי חכמים, אלא משום שהי' [ה] סבור שמתגאין על עמי הארץ מפני תורתן, והיו תלמידי חכמים שונאים אותם, וגם משום שלא היו מניחין אותם ליגע בהם, כדאמרינן (חגיגה יח ע"ב): בגדי עם הארץ מדרס לפרושים. אבל מכל מקום שומר מצות היה".¹⁰⁸ לא זו בלבד שחכמים שונאו את עמי הארץ, יחסם המשפיל כלפיהם

105 רש"י, פסחים מט ע"ב, ד"ה "שנה ופירש".

106 Satlow (לעיל הערה 42), עמ' 37.

107 רא"ש, נדרים מט ע"א, ד"ה "אסור לאמרו".

108 תוספות, כתובות סב ע"ב, ד"ה "דהוה צניע". גרוסמן לא מצא "עדויות מפורשות על מתח חברתי, שמקורו במעמד הבכורה של אלה [...] ואף לא על התנשאותם שלהם" (אברהם גרוסמן, חכמי

בא לידי ביטוי גם בהימנעותם מלגעת בהם מחשש שטומאתם תדבק בהם. לגישתם, לא זו בלבד שהם טמאים, בגדיהם טמאים גם הם.¹⁰⁹ גם אם היו באשכנז חכמים שסירבו לראות בגבר עם הארץ טמא בגופו הם עדיין חששו שבגדיו טמאים משום שאשתו אינה מקפידה על דיני טהרה.¹¹⁰ השיח בנידון מצביע על יחס משפיל מצד חכמים כלפי גברים ונשים שתייגו כעמי הארץ. בעוד בדברי רש"י אין שמץ של ביקורת על התנשאותם של חכמים על עם הארץ, רבנו תם הסתייג מכך. לדעתו, יחסם העוין של עמי הארץ כלפי תלמידי חכמים הוא תוצאה ישירה של היחס המשפיל של חברי האליטה כלפי האחר הפנים־קהילתי.

גם ר' משה מקוצי והרא"ש הביעו את דאגתם מזילות חכמים בעיני עם הארץ.¹¹¹ באחת מתשובותיו מספר הרא"ש על יהודי בשם אברהם מזיגרוט שנהג להציג דברי חכמים בלשון לעג וקלס "בפני ע"ה [עם הארץ] כדי להבאיש שמן רקח דתינו בפני המון העם".¹¹² ניכרת דאגת הכותב פן יהיו חכמים ללעג ולקלס בעיני המון העם. חששם של רבני אשכנז מלהתבזות בפני עם הארץ, חשש שירשו מחז"ל וחלקו עם חכמים במרכזים אחרים, עובר כחוט השני בהגות האשכנזית לאורך ימי הביניים.¹¹³ הפחד מלעג עם הארץ נקשר ישירות לתחושתם של חכמים שהאחר הפנים־קהילתי מתעב אותם: "שתלמידי חכמים שנואין ומתועבין להן כנדה".¹¹⁴ שוב חשוב להדגיש שבהיעדר קולו של עם הארץ בשיח זה איננו יודעים אם רש"י התייחס לתופעה חברתית שהייתה בזמנו או שההמשגה נועדה ליצור הפרדה בין האליטה ל"המון" תוך ביצור מעמד החכמים.

אשכנז הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית מראשית יישובם ועד לגזירות תתנ"ו, ירושלים: מאגנס, תשס"א, עמ' 408). ביקורתו של רבנו תם על חבריו החכמים מעידה על כך שבמאה השתים עשרה אכן היו חכמים שהתנשאו על עם הארץ. נראה בהמשך עדויות להתנשאות זו גם במאה האחת עשרה.

109 ראו את דברי ר' שמשון משאנץ, מגדולי בעלי התוספות בשלהי המאה השתים עשרה וראשית המאה השלוש עשרה: "ובגדי עם הארץ חמורין מעם הארץ עצמו משום דחיישי' [נן] שמא ישבה עליהם אשתו נדה" (ר"ש, דמאי ב, ג).

110 ראו רש"י, נדה לג ע"ב, ד"ה "משום בגדי": "משום בגדי עם הארץ מדרס לפרושים – כלומר כשם שמדרס מטמא אדם ובגדים כך בגדי עם הארץ מדרס לפרושים". ראו גם רש"י, שבת טו ע"ב, ד"ה "ועל ספיקו"; רש"י, בכורות ל ע"ב, ד"ה "לכסות"; רבנו גרשום, בכורות ל ע"ב, ד"ה "לכסות"; ספר הישר לרבנו תם, חלק החידושים, סימן קכב; תוספות, חגיגה יט ע"ב, ד"ה "בגדי ע"ה"; תוספות, גיטין סא ע"ב, ד"ה "ולייחוש"; ראב"ן, שאלות ותשובות (בסוף הספר).

111 ספר מצוות גדול, עשין, סימן פב; רא"ש, בבא בתרא, פרק א, סימן כו.

112 שו"ת הרא"ש, כלל יז, סימן ו.

113 גישה זו נמצאת גם באור זרוע, חלק ג, פסקי בבא מציעא, סימן שמח. את פחדם של חכמי ימי הביניים מלהתבזות בפני עם הארץ אפשר למצוא גם במקורות הבאים: רשב"ם, בבא בתרא לא ע"ב, ד"ה "לזילותא דבי דינא"; תוספות, יבמות פט ע"ב, ד"ה "בקומתה"; תוספות, יבמות, מב ע"א, ד"ה "מאי שנא".

114 רש"י, בבא מציעא לג ע"ב, ד"ה "מנדיכם אלו עמי הארצות".

אברהם גרוסמן מסביר מדוע חשש רש"י מפגיעה בכבודם של תלמידי חכמים: "תלמיד חכם צריך להיזהר ביותר בכבודו שלו בהימצאו בחברת עם הארץ. אם הוא יתגלה כנחות לפני עם הארץ, יהיה בכך משום חילול השם, שכן הרואה זאת יאמר כי 'אין נחת רוח בתורה' (מגילה, כח ע"א, ד"ה 'משניאי')".¹¹⁵ שימו לב, המילים "חילול השם" אינן של רש"י אלא של גרוסמן. מילים נוקבות אלו מראות שהיחס המשפיל כלפי עם הארץ אינו נחלת העבר. הוא חי וקיים בתקופתנו ולא רק בשיח הרבני. אליבא דרש"י (וגרוסמן), כל תלמיד חכם בכל אינטראקציה חברתית מייצג את ההגמוניה, והשפלתו היא זלזול בגוף האליטה המזוהה עם התורה.

"שהתורה חשורתן": על ידע, כוח וזכויות יתר

תדמיתו השלילית של עם הארץ נכרכה בין היתר בראייתו כנחות בסולם החברתי, בהדגשת תלותו בחכמים ובהשפלתו. המשגות אלו נועדו לא רק להאדיר את שמם ואת גבריותם של חכמים, הן גם תרמו בדרךן לניסיון האליטה הרבנית לשריין לחבריה זכויות יתר על חשבון עם הארץ. מהלך הדרה זה בא לידי ביטוי בצורה ישירה בדרישה למתן זכויות יתר, ובצורה עקיפה בהדרת עם הארץ מזכויות דתיות-חברתיות וממידע חיוני ששמרו החכמים לאנשי שלומם. עד כה ראינו כמה דוגמאות לגישה העקיפה המדירה את עם הארץ ממידע חשוב, כמו איסור חכמים לגלות לו מידע רפואי וכמו אזהרת הרא"ש מלחשוף בפניו את מעלות הווידי. להלן ארחיב בסוגיה זו ובמשמעויות החברתיות הכרוכות בהדרת האחר הפנים-קהילתי ממידע העשוי להועיל לו ובניסיון חכמים לבצר זכויות יתר לחבריהם על חשבון עם הארץ.

ידע הוא כוח וכוח הוא ידע: הדרת עם הארץ ונשים מידע חיוני

הדרת עם הארץ מידע חיוני ושמירתו בחוגי חכמים מצביעה על הקשרים הסבוכים בין ידע לכוח, שעליהם עמד פוקו. אולם לגישתו, לא זו בלבד שהידע מקנה כוח אלא גם "שהכוח יוצר ידע [...] שכוח וידע גוררים זה את זה, שאין יחסי כוח שאינם מכווננים שדה ידע מקביל, כפי שאין ידע שאינו מניח ומכוונן בעת ובעונה אחת יחסי כוח".¹¹⁶ תובנה זו באה לידי ביטוי בשלהי ימי הביניים בתשובת ר' יעקב הלוי מולין (המהרי"ל) לר' חיים הצרפתי

115 אברהם גרוסמן, רש"י, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ו, עמ' 250.

116 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, New York: Vintage Books, 1997, p. 27. התרגום מופיע בספרה של אילנה

ארבל: פוקו וההומניזם, אור יהודה: דביר, 2006, עמ' 83.

מאוגסבורג.¹¹⁷ כוונתו של האחרון לחבר ספר הלכות נידה בלשון אשכנז גרמה עוגמת נפש רבה למהרי"ל, שחשש שמא ידע מורכב זה, שאותו חידדו חכמים במהלך הדורות, יונגש לכל מאן דבעי, כדבריו, משמע, לנשים ולעם הארץ. המחשבה על כך שהשליטה על הידע תחמוק מידי ה"תלמידים הראוין להורות" ותגיע לידי הפוחזים, זאת אומרת, לידי נשים ועם הארץ, זעזעה אותו עמוקות, והוא סיים את דבריו בקריאה נוקבת: "חלילה חלילה, הנשמע או הנמצא".¹¹⁸ המסוכנים מבין עמי הארץ, מסביר המהרי"ל, הם אלו ששנו ופרשו מעולם החכמים. בכך הוא לא היה שונה מרש"י, שכזכור הביע אותו פחד מאות שנים קודם לכן. הידע הוא פריבילגיה של חברי האליטה, ובעזרתו, בין היתר, הם מבססים את עליונותם ואת שליטתם בחברה. החכמים הם המומחים, הם אלו שיצרו את הקטגוריזציה המורכבת של בחינת כתמי דם המחזור ורק להם הידע לפרשו. וככל שהידע מורכב יותר הוא מתרכז בידי חבורת מומחים מצומצמת יותר.

מניעת נשים מגישה ישירה לידע כה חיוני לחייהן מחזקת את טיעונו של בויארין שהדרת נשים מעולמה של תורה (במקרה זה מהלכות נידה) נועדה לשליטה עליהן ועל גופותיהן תוך שמירת בורותן בכל הקשור למידע המאפשר גיבוש דעה בנוגע לממד הטקסי.¹¹⁹ יחסן של נשים לעולם הדתי-ריטואלי חייב להיות מתווך באמצעות ההיגיון הגברי הבא לידי ביטוי בלימוד התורה. הבניית לימוד התורה כפעילות מגדרית היא המכוננת את ההיררכיה בין נשים לגברים. אולם הידע שחכמים מייצרים ושעליו הם שומרים באדיקות מאפשר שליטה לא רק על נשים אלא גם על גברים המוגדרים עם הארץ, אותם גברים ששפת הקודש אינה שפתם ורק שפת אשכנז נהירה להם.

יחסם של חכמים לעדותו של עם הארץ וזימונו לברכה בסיום הסעודה

שתי סוגיות מתקשרות לניסיון להדיר את עם הארץ מזכויות יתר השמורות לתלמידי חכמים. הראשונה היא סוגיית צירופו לזימון בתום הסעודה, והשנייה, כשרותו ומהימנותו לשמש עד. סוגיות אלו מופיעות בבבלי בשני דיונים נפרדים במסכת ברכות (מז ע"ב) ובמסכת פסחים (מט ע"ב), אולם בשיח חכמי אשכנז בימי הביניים הן שזורות לעתים יחדיו. מהדיונים בסוגיות אלו אפשר ללמוד שהמציאות הימית ביניימית באשכנז התאפיינה באינטראקציה חברתית לא מבוטלת בין חכמים לעמי הארץ, ועמה גם הניסיון לבצר את

117 שו"ת מהרי"ל החדשות, סימן צג.

118 שם.

119 Boyarin (לעיל הערה 83), עמ' 154-155. ראו גם Charlotte E. Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2000. ראו בנידון גם את מאמרו של דוד שפרבר, "אמנות יהודית פמיניסטית במרחב הדתי", *מגדר: כתב עת למגדר ופמיניזם* 1 (2012), עמ' 43-78.

ההיררכיה החברתית מחד גיסא, ומאידך גיסא למנוע שנאה ופילוג בתוך הקהילות. אחת הדוגמאות לגישה זו אנו מוצאים בתוספות למסכת חגיגה, שם דנים בהיתרו של ר' יוסי לקבל עדות מעם הארץ:

ר' אלחנן אומר: מקובל בידינו כרבי יוסי וחוששים אנו לאיבה, לפיכך כולם מצרפים עכשיו את עם הארץ לזימון, למרות האמור בברכות (מז ע"ב), שאין מזמנים עם הארץ. וגם רב מנשיא בר תחליפא לא רצה לזמן עמם. והר"י מפרש שלא כל הרוצה ליטול את השם להחזיק עצמו כתלמיד חכם שלא לזמן עם עם הארץ בידו ליטול, ואין אנו מחזיקים עצמנו כתלמיד חכם לעניין זה.¹²⁰

ר' אלחנן, בנו של ר"י הזקן, שככל הידוע נהרג על קידוש השם בשנת 1184,¹²¹ טען שבתקופתו מקבלים את עדותו של עם הארץ ומזמנים עמו בניגוד לנאמר במסכת ברכות. הטעם לכך, מסביר ר' אלחנן, הוא אותו טעם שהניע את רבי יוסי מאות שנים קודם לכן – החשש מאיבת עם הארץ. בהשוואה למה שראינו לעיל בנוגע ליחסו השלילי של ר"י הזקן לעם הארץ, שהתיר את דמו של עם הארץ המוסר יהודי או ממנו לגויים, ביקורתו על התנשאותם של תלמידי חכמים המסרבים לזמן עמו מפתיעה ומצביעה על יחסו המורכב כלפי האחר הפנים-קהילתי. סיומת המובאה: "שאינן אנו מחזיקים עצמנו כתלמיד חכם לעניין זה", אינה רק דברי ביקורת על יחסם של חכמים לעם הארץ; היא גם מרמזת שהקטגוריה "תלמיד חכם" היא הבניה חברתית התורמת לגיבוש זהות גברית אישית וקולקטיבית, אבל אפשר לאמצה ולהסירה בקלות יחסית בהתאם להקשר החברתי בלי לאבד את החברות באליטה הרבנית. בין אם התכוון לכך בין לאו, דברי ר"י הזקן מעודדים בעקיפין גבולות חברתיים גמישים יותר, וגישתו אומצה באשכנז בדורות שלאחריו.¹²²

מעניין לראות בהקשר של דיון זה את שנאמר באנציקלופדיה התלמודית בסוגיית זימון עם עם הארץ (כרך יב, ערך "זימון"). שם נאמר שהסיבה לדחייתו מזימון אינה שאינו בן תורה אלא נובעת מהתנהגותו הלא ראויה. המחבר אינו מפרט מה מאפיין התנהגות זאת, הוא רק מציין שהיא סיבה מספקת לכך שתלמיד חכם יימנע מלסעוד בחברתו. על זאת הוא מוסיף שדין עם הארץ כדין נשים ועבדים ושהוא חייב בזימון "כשאר ישראל". מי הם "שאר ישראל" שאליהם מכוון המחבר את דבריו? הם אלו שאינם עם הארץ, נשים או עבדים. משתמע ש"שאר ישראל" מתייחס לקבוצת גברים המשויכים בדרך זו או אחרת לאליטה הרבנית. הגדרת קבוצת המיעוט השלטת כ"שאר ישראל" משמשת בשיח זה כלי שנועד לסייע בעיצוב

120 תוספות, חגיגה כב ע"א, ד"ה "כמאן מקבלין" (התרגום שלי).

121 ראו אורבך (לעיל הערה 47), עמ' 211.

122 ראו ספר מצוות גדול, עשין, סימן כז; ספר כלבו, סימן קמו; מרדכי, מגילה, פרק בני העיר; האגודה, ברכות, פרק ז, סימן קסד.

פני החברה לפי ערכים הגמוניים המשרתים את האינטרסים של הקבוצה השלטת ובהצגת ערכים אלו כחלק בלתי-נפרד מהחברה בכללותה ומערכיה. בפירושו למסכת ערכין (ב ע"א, ד"ה "מזמנות לעצמן") מסביר רש"י מדוע נאסר על נשים ועבדים להצטרף לזימון: "מזמנות לעצמן – שלש נשים וכן שלשה עבדים, אבל אין שתי נשים או שני עבדים מצטרפין עם (שני) אנשים לפי שיש באנשים מה שאין בנשים ובעבדים, שאין הנשים אומרות 'ברית' ואין העבדים אומרים 'על נחלתנו'". התוספות לברכות (מה ע"ב, ד"ה "והא מאה נשי") מוסיפים הבהרות: "נשים מזמנות לעצמן ורש"י פירש [שהן] כתרי [כשניים] לענין חובה, דאין חייבות לזמן. ואם רצו – מזמנות. והוא הדין לשנים". בדומה לשני גברים יהודים בני חורין שאינם חייבים לזמן אולם אין איסור בכך אם רצונם לעשות זאת, כך גם בנוגע לנשים: הן יכולות לזמן אם זה הוא רצונן. אין זה המקום להיכנס לעומקו של הדיון בסוגיית הזימון. לאחרונה עסקה בכך דבורה קורן בהרחבה.¹²³ לענייננו חשוב לראות שגם אם התירו חכמים לקבל את עדותו של עם הארץ ולצרפו לזימון, השיח בנושא מצביע על עוינות, על התנשאות ועל ניסיון להשפיל את מי שהוגדר "עם הארץ". לאור זאת אין זה מפתיע לראות שבעבור חכמים כמו הרמב"ם, המהר"ם מרוטנבורג, ר' משה איסרליש ובעל השולחן ערוך:

מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ ה"ז [הרי זה] בחזקת רשע ופסול לעדות מדבריהם [...] לפיכך אין מוסרי' [ם] עדות לע"ה ואין מקבלין ממנו עדות אא"כ [אלא אם כן] הוחזק שעוסק במצות ובגמ"ח [ובגמילות חסדים] ונהג בדרך הישרים. נמצאת אתה אומר: כל ת"ח [תלמיד חכם] בחזקת כשר עד שיפסל וכל ע"ה בחזקת פסול עד שיוחזק שילך בדרכי הישרים.¹²⁴

"ויש אומ' [רים] אין מכריזין על אבידתו"

אם בנוגע לבחירת כלה סמכו חכמים על טביעת עינו של עם הארץ, כשמדובר בהשבת אבדה לפי טביעת עין, מהימנותו הוטלה בספק. הנה לדוגמה דברי רבנו תם בנידון: "גם מוכח בכל העולם שיש להם טביעת עין והרי שלא מחזירים לעם הארץ בטביעת עין משום שאינו אמיץ".¹²⁵ כבר רש"י פסק שהחזרת אבדה לבעליה על סמך טביעת עין בלבד ללא

123 דבורה קורן, "הכל חייבין בזימון, הכל מצטרפין לזימון עיון חדש בהלכות הזימון", בתוך: נועה ואליעזר שוורצר (עורכים), צמאה לך נפשי: נשים במרחב הדתי, אסופת מאמרים הלכתיים, ירושלים: קהילת שירה חדשה, 2014.

124 שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, חלק ד (דפוס פראג), סימן תקלה. המהר"ם מצטט את הרמב"ם, הלכות עדות פרק יא, א-ג. ראו גם שולחן ערוך, חושן משפט לד, יז; שו"ת הרמ"א, סימן יג.

125 תוספות, גיטין כז ע"ב, ד"ה "ודוקא צורבא מדרבנן" (התרגום שלי). ראו גם תוספות, בבא מציעא יט ע"א, ד"ה "אבל איניש דעלמא".

סימנים נוספים היא פריבילגיה השמורה לתלמידי חכמים: "שהרי אנו מחזירים אבידה – לכל אדם בסימנים, ולא מחזירים אבידה בטביעת עין אלא לתלמידי חכמים"¹²⁶.

ר"י הזקן קבע שאין כל חובה להחזיר לעם הארץ את אבדתו, אולם הספק שמא האבדה היא של תלמיד חכם הניע אותו לפסוק שאין חובה לטרוח באבדת עם הארץ רק כאשר אין צל של ספק שהאבדה היא אכן שלו: "כגון ששיירא של ע"ה עוברת וראינו שנפל מהם"¹²⁷. גם רבנו תם מצא קושי בהוראה לא להכריז על מציאת אבדה של עם הארץ, שמא של תלמיד חכם היא. לדעתו יש להכריז על כל אבדה, אולם גם אם יש חובה להכריז, אין חובה לטרוח בכך, כלומר, לחקור ולעזור לעם הארץ למצוא את אבדתו.¹²⁸ ר' יצחק מווינה גייס את אבחנת חז"ל (קידושין מ ע"ב) בנוגע לעם הארץ כדי להבדיל בין שני סוגים של עמי הארץ: אלו החשודים על השבועה ועל הגזל ועל כל שאר הדברים הפסולים ואלו שאמנם אינם יודעים מקרא ומשנה אבל התנהגותם אינה חורגת מהנורמות הרבניות, הנוהגים דרך ארץ ומקיימים את המצוות. בנוגע לאחרונים, אין הם שונים לעניין זה מתלמידי חכמים, וחובה לטרוח באבדתם.¹²⁹

הבחנה זו בין שני סוגי עם הארץ היא דוגמה נוספת ליחס מורכב כלפי האחר הפנים-קהילתי ולטשטוש הגבולות בין שתי הקטגוריות. עם זאת, שיח זה משעתק יחס עוין כלפי עם הארץ, טוען את המונח במטענים שליליים ומותיר בידי חכמים את ההחלטה מי הוא עם הארץ ומי אינו. כחומר ביד היוצר, ברצותו מרחיב וברצותו מקצר, כך קטגוריה זו בעבור החכמים. ברצותם מקבלים את עדותו, את טביעת עינו, וברצותם דוחים אותה; ברצותם מרחיבים את הקטגוריה לכלול את כל עם הארץ כולם כאחד וברצותם מקצרים אותה כדי לכלול בה רק את מי שאינם מקיימים מצוות ואינם נוהגים דרך ארץ.

"התורה משמרתן": פטור לתמידי חכמים משמירה על העיר ומעבודות פיזיות

אחת מזכויות היתר של חברי האליטה היה הפטור מעבודות פיזיות. לפי רש"י, "הכל מסייעין לגדור חומת העיר ולהעמיד שעריה שלא יכנס צבא שונאים לעיר"¹³⁰, אולם תלמיד

126 רש"י, חולין צה ע"ב, "דהא מהדרין אבידתא" (התרגום שלי). שימו לב, בניגוד למה שראינו לעיל בספר מצוות גדול בנוגע לבעל אלים, שם מסמן המונח "אדם" את הגבר הנורמטיבי המובחן מעם הארץ, בדברי רש"י כאן מסמן מונח זה בדיוק את ההפך וכולל את כל הבריות למעט תלמידי חכמים.

127 תוספות, פסחים מט ע"ב, ד"ה "ויש אומרים".

128 ספר הישר לרבנו תם, חלק החידושים, סימן שנ, ד"ה "אלו עוברין".

129 אור זרוע, חלק ג, פסקי בבא מציעא, סימן ק.

130 רש"י, בבא מציעא קח ע"א, ד"ה "לאגלי גפא".

חכם פטור מכך משום ש"תורתו משמרתו".¹³¹ בעקבות חז"ל פטרו רבני אשכנז תלמידי חכמים מלהצטרף לשאר בני העיר כשהיה צריך לחפור בורות מים. דוגמה לכך אפשר לראות בפירוש למסכת בבא בתרא המיוחס לר' גרשום מאור הגולה: "כלומר שיוצאין חבורות בני העיר הן עצמן ואינהו [והם] חופרין ואינן שוכרין, רבנן לא עבדי הכי [לא עושים כך] מפני כבוד תורה".¹³² בחפירת בורות מים, טוען רש"י, אפילו חכמים נושאים בנטל הכלכלי, "שהרי גם הם צריכים לשתות",¹³³ אולם הם, כמו בעלי הבתים, אינם נוהגים לצאת יחד עם שאר הגברים "אלא גובין מעות ושוכרין פועלים",¹³⁴ משום ש"גנאי הוא להן". במאה השלוש עשרה צעד ר' יצחק מווינה צעד נוסף בהרחבת גבולות הפטור לחכמים: "ודברים אלו, שלא יוצאים עם קבוצת הפועלים, שאין בעלי בתים יוצאים בעצמם בכרוז ובקבוצת פועלים לחפור אלא גובים מעות ושוכרים פועלים. אבל יוצאים בקבוצת פועלים. חכמים לא יוצאים בקבוצת פועלים מפני שגנאי הוא להם".¹³⁵ בעוד בעלי הבתים מחויבים להשתתף במלאכת החפירה גם אם עומדת להם הזכות לשכור פועלים לצאת במקומם, תלמידי חכמים פטורים מלצאת משום שגנאי הוא להם להתעסק בעבודות פיזיות קבל עם ועדה.

ר' משה מקוצי שחרר תלמידי חכמים מחובת שמירת העיר. אולם בשונה מהאור זרוע הוא צעד בעקבות הרמב"ם (הלכות שנינים ו, ו) והעניק להם פטור מותנה בנוגע לתחזוקתה: "אבל לתיקון דרכים והרחובות, אפילו מן החכמים. ואם כל העם יוצאין ומתקנין בעצמן לא יצאו תלמידי חכמים עמהם, שאין ראוי לתלמיד חכם להתבזות בפני עם הארץ".¹³⁶ הפליה זו את עם הארץ מתעצמת נוכח קביעתו, שנטל שמירת העיר רובץ על כל מי שגר "בעיר י"ב חדש או שקנה שם בית דירה, נותן עם בני העיר בכל הדברים הצריכים לתיקון החומה וההדלתות [והשערים] ושכר הפרשים השומרים את העיר ואת המדינה וכל כיוצא באלו דברים ששומרים את העיר".¹³⁷ אולם כאמור, חובות אלו מוטלות על כולם למעט תלמידי חכמים, הפטורים מכל הכרוך בשמירת העיר. מוטיב "התורה משמרתן" אפשר לרבני אשכנז, כמו לקודמיהם, לפטור תלמידי חכמים מחובת השמירה על העיר משום שהם כאמור אינם זקוקים לשמירה. גם אם בנוגע לתחזוקת העיר אין להם פטור, חובתם לצאת ולתקן בעצמם את הדרוש תיקון מותנית בכך שאין אחרים, דהיינו עם הארץ, שיעסקו במלאכה הבזויה.

131 שם, ד"ה "לא צריכי נטירותא".

132 רבנו גרשום, בבא בתרא ח ע"א, ד"ה "ואי קא נפקי". אברהם אפשטיין טען שפירוש קדום זה, שנכתב קודם רש"י, מיוחס לרבנו גרשום מאור הגולה בטעות. ראו אברהם אפשטיין, "פירוש התלמוד המיוחס לרבנו גרשום מאור הגולה", נטועים ו (תש"ס), עמ' 107-133.

133 רש"י, בבא מציעא קח ע"א, ד"ה "ואפילו מרבנן".

134 רש"י, בבא מציעא קח ע"א, ד"ה "דלא נפיק".

135 אור זרוע, חלק ג, פסקי בבא מציעא, סימן שמח (התרגום שלי).

136 ספר מצוות גדול, עשין, סימן פב. ראו גם ספר כלבו, סימן קמז.

137 ספר מצוות גדול, עשין, סימן פב.

פטור ממס לתלמידי חכמים

סוגיית הפטור המוענק לתלמידי חכמים מתשלום מסים העסיקה חכמים רבים במרוצת הדורות והיא עדיין נוכחת בשיח התורני.¹³⁸ מקובל על ההיסטוריונים שבאשכנז בימי הביניים תלמידי חכמים שילמו מסים כשאר חברי הקהילה, "ותקדים זה מימים ראשונים לא נשתנה במשך דורות, הגם שהקהילות גדלו ובמידה רבה נשתנה אופיין".¹³⁹ גרוסמן מונה שלוש סיבות לכך: רבים מתלמידי החכמים עסקו במסחר; חכמים אלה הצטרפו לשמש דוגמה אישית משום שייצגו את הקהילות בפני השלטונות; משפחות החכמים היו ממייסדי הקהילות וממקבלי הפריבילגיות ובשל כך שילמו אז מסים. דוד ברגר מצא שגם אחרי גידול הקהילות "היו משפחות אלה אחוזי ניכר מן האוכלוסייה והחזיקו בידם אחוז גדול עוד יותר מעושרה, וקשה היה לנהל את ענייני הציבור – הן כלפי פנים והן כלפי חוץ – בלי המיסים ששולמו עליידי תלמידי החכמים".¹⁴⁰ גם אם בפועל חכמי אשכנז שילמו מסים כשאר העם, היו חכמים שהתעקשו שיש להעניק פטור לאלו שעיסוקם היחידי הוא לימוד תורה. עלינו לזכור שגברים ש"תורתם אומנותם" ואינם טרודים בכל עיסוק אחר מגלמים את אידאל הגבריות הרבנית ולכן הם זוכים לפטור, אולם כפי שנראה, היה פער בין האידאל הנשגב לבין המציאות הימית ביניימית.

ר' יהודה החסיד, למשל, פסק שיש לפטור תלמידי חכמים שתורתם אומנותם הבלעדית מתשלום מסים: "אם המלך מטיל מס על העיר, בני העיר יתנו ותלמידי חכמים שעוסקים יומם ולילה לא יתנו עמם דבר, כי לא בעבורם הוטל על העיר אלא בעון עמי הארץ, ותורת אלה משמרתן".¹⁴¹ לתפיסתו, הכבדת נטל המס נובעת מהתנהגות עמי הארץ. בעוונם הוטל המס על הקהילה כולה.¹⁴² אולם איננו יודעים מהו עוונם. האם בגין התנהגותם האלימה, בורותם או הפקרותם המינית הוכבד נטל המס? האם היעדרותם של עמי הארץ מאוהלה של תורה והפניית עורפם לסמכות הרבנית המרסנת היא שורש הבעיה שבגינה הקהילה כולה סובלת? האם באמרו שבעוון "עם הארץ" הכביד המושל את נטל המס כוונתו שהעונש הוא בעוון אותם גברים אלימים כמו אלו המוזכרים בדברי רבנו תם, המתעלמים מתקנות הקהל ומסרבים לשלם את חלקם במס הקהילתי?¹⁴³ במקום אחר

138 ראו דיונו המקיף של הרב עובדיה יוסף בסוגיה, שו"ת יביע אומר, ירושלים: ישיבת פורת יוסף, תשנ"ג, חלק ז, חושן משפט, סימן י.

139 גרוסמן (לעיל הערה 108), עמ' 411.

140 דוד ברגר, "חקר רבנות אשכנז הקדומה", תרביץ נג (ג) (תשמ"ד), עמ' 479-488, 482.

141 ספר חסידים, כ"י פארמה, סימן תתו.

142 אמירתו זו של ר' יהודה החסיד הושפעה ככל הנראה מדברי רבי יהודה הנשיא (בבא בתרא ח ע"א): "דאמר רבי: אין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ".

143 ראו שו"ת מהר"ם, דפוס לבוב, סימן קיא. ראו גם אור זרוע, חלק א, סימן קטו; וכן מאמרו של שלום אלבק, "יחסו של רבנו תם לבעיות זמנו", ציון יט (ג-ד) (תשי"ד), עמ' 104-141, 133.

בספר חסידים חוזר המחבר על רעיון זה ומוסיף שבתקופתו, בשלהי המאה השתים עשרה וראשית המאה השלוש עשרה, החכמים נאלצים לעבוד למחייתם, ואפילו בני עשירים שאינם זקוקים לעבוד למחייתם חייבים בתשלום המס: "לאחד שהיה לו בן חריף ועוסק כל היום בתורה ואביו היה עשיר ונתן לו כל אשר לו ולא רצה לתת מס כי אמר אין לי מה ליתן אמרו לו כיון שאתה נושא ונותן בהם תתן. ועתה, שאין חכמה בלא דרך ארץ, שעוסקין בדרך ארץ, לכך הכל נותנין אין ידם תקיפה על הציבור".¹⁴⁴ לאלו שלימוד התורה הוא עיסוקם הבלעדי מגיע פטור, אולם לדעת ר' יהודה החסיד, בתקופתו באשכנז אין חכמה בלא דרך ארץ, וגם תלמידי חכמים נאלצים לעבוד לפרנסתם.¹⁴⁵ אפילו תלמיד עשיר שאביו מממנו אינו יכול להתחמק מתשלום מס. מה כוונת המחבר בסוף המובאה בצינו שאין ידם תקיפה על הציבור? האם הוא מותח ביקורת על חכמים, המכריחים את הציבור לשאת בנטל? שמא הוא מצר על כך שאין בכוחם להשליט את רצונם על הציבור ולאצלו לשלם את חלקם של תלמידי החכמים?

חיים ה' בן-ששון הצביע על המתח בין החסידים למנהיגי הקהילות "בשל פגיעה בהלכות הפוטורות חכמים מן המס".¹⁴⁶ לטענתו, מתח חברתי זה נוצר בגלל סירובם של החסידים להעניק פטור לתלמידי חכמים בניגוד לדעת שאר החכמים, שקבעו שיש לפטרם ממסים. גישתו של ר' יהודה החסיד נבעה מדאגתו לעניים, מסביר בן-ששון, ומתפיסת עולמו "האיגאליטאריאנית, שהיא מהפכנית ברצונותיה".¹⁴⁷ על זאת הוסיף שבאותם מקומות שבהם קרא ר' יהודה החסיד לפטור תלמידי חכמים מתשלום המס עשה זאת בניגוד לרצונו, בשל נטל המסורת שרביץ על כתפיו. אולם בקריאה לפטור תלמידי חכמים מהמס אין כל רמז לדאגת בעל ספר חסידים לעניים. דבריו של תא-שמע בנידון תורמים להבהרת התמונה: "עפ"י הסדר החברתי המוצע בס"ח [בספר חסידים] מצווים לומדי התורה, המוכשרים לכך מבחינת אופיים ושכלם, שתהא התורה אומנותם הבלעדית כל הימים; חובתם של רפי המזג והשכל היא לעשות בכל מלאכה, לעסוק ביישובו של עולם, ולהבטיח קיום כלכלי מסודר ללומדים".¹⁴⁸ ר' יהודה החסיד עודד אפוא חברה היררכית שבראשה מספר מצומצם של חכמים (הדוגלים באידאולוגיה החסידית) הזכאים לפטור

144 ספר חסידים, כ"י פארמה, סימן תתתרצג.

145 תא-שמע כבר הצביע על העובדה שבספר חסידים תלמידי חכמים הפטורים ממס הם אלו שעיסוקם הבלעדי הוא לימוד תורה. ראו תא-שמע (לעיל הערה 46), עמ' 238.

146 חיים ה' בן-ששון, "חסידים אשכנז על חלוקת קניינים חומריים ונכסים רוחניים בין בני אדם", בתוך: מרקוס (לעיל הערה 46), עמ' 217-235, 222.

147 בן-ששון, שם, עמ' 220.

148 תא-שמע (לעיל הערה 46), עמ' 238. ראו למשל ספר חסידים, כ"י פארמה, סימן תשסה: "ואם אדם שאינו בן תורה והוא לא קיבל ללמוד ואחיו בן תורה הרי זה שהוא עם הארץ יותר טוב שיעסוק בדרך ארץ שיפרנס את אחיו ואחיו ילמוד".

ממסים על חשבון כלל הציבור. גישה זו, טוען תא־שמע, לא הייתה ייחודית לחסידים והייתה מקובלת בכל חוגי הקהל באשכנז. הגדרתו של תא־שמע את אלו שאינם תלמידי חכמים, דהיינו, את עם הארץ, כ"רפי המזוג והשכל", מראה שוב עד כמה ערכיה של הגבריות הרבנית נטועים עמוק בחברה היהודית עד עצם היום הזה. אולם כפי שמעיד בעל ספר חסידים, בימי הביניים היו אלו שנחשבו עם הארץ והיו בקיאים במקרא יותר מתלמידי החכמים,¹⁴⁹ והיו גם אלו שנחשבו יועצים טובים יראי שמים בדיוק כמו תלמידי החכמים.¹⁵⁰

בשיח החסידי, האחר הפנים־קהילתי אינו רק עם הארץ אלא גם, ואולי בראש ובראשונה, ה"רשעים", חכמי ההלכה שהתנגדו לדוקטרינה החסידית.¹⁵¹ "יש תלמידים חכמים שיותר רעים מעמי הארץ",¹⁵² כתב ר' יהודה החסיד, והוסיף ש"כל מי שלומד והוא רע, יותר רע מעם הארץ".¹⁵³ אמנם דבריו אלו אינם מצביעים על גישה חיובית כלפי "עם הארץ", ותיאורו כ"רע" מעיד על כך, אולם המשגות מעין אלו מערערות במידת מה את הניגודיות תלמיד חכם-עם הארץ ופחותות פתח ליחס חיובי יותר כלפי אלו האחרונים. מגמה זו ניכרת כבר בדור הראשון של חסידי אשכנז, אצל ר' שמואל החסיד אבי ר' יהודה החסיד: "אם תלמיד חכם צריך והעני צריך, כבוד תורה עדיף. ואם תלמיד חכם אינו ירא שמים והעני עם הארץ וירא שמים, ירא שמים עדיף".¹⁵⁴ אם גם התלמיד חכם וגם עם הארץ "יראי שמים", כלומר, דוגלים באידאולוגיה החסידית או כפופים למרותה, לתלמיד חכם עדיפות על פני עם הארץ. אולם אם החכם אינו ירא שמים, יש להעדיף עם הארץ ירא שמים על פניו.

בעוד ר' יהודה החסיד מצמצם את הפטור מהמס רק לתלמידי חכמים המקדישים את כל זמנם ללימוד תורה ואינם עוסקים במלאכה נוספת, כמאה שנים מאוחר יותר הרחיב הרא"ש את הפטור גם לאלו שנאלצו לעבוד למחייתם: "כל ת"ח [תלמיד חכם] שתורתו אומנותו ועושה תורתו קבע ומלאכתו עראי והוגה בתורה תמיד ואינו מבטלה להתעסק בדברים בטלים, אך לחזור אחרי פרנסתו כי זו היא חובתו. כי יפה ת"ת [תלמוד תורה] עם דרך ארץ,

149 ספר חסידים, כ"י פארמה, סימן תתך: "מתחילה כשאדם משכיר לבנו מלמד ישכיל באותו דבר שלומד. שאם בניו ילמדו מקרא והרב בקי בתלמוד ועם הארץ במקרא, במה שהבנים צריכים".

150 שם, סימן תתתקה.

151 ראו, Haym Soloveitchik, "Three Themes in Sefer Hasidim," *AJS Review* 1 (1976), pp. 311–357, 330–331; איבן מרקוס, "הפוליטיקה ומלחמת הערכים של חסידי אשכנז", בתוך: מרקוס (לעיל הערה 46), עמ' 253–278, 261–262; Haym Soloveitchik, "Piety, Pietism; and German Pietism: 'Sefer Hasidim' and the Influence of Hasidei Ashkenaz,"

The Jewish Quarterly Review 92 (3/4), (2002), pp. 455–493

152 ספר חסידים, כ"י פארמה, סימן תתרנג.

153 שם, סימן תתתרעד.

154 שם, סימן ו.

וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון".¹⁵⁵ להמשגה עתיקת יומין זו (משנה, אבות ב, ב) מוסיף הרא"ש: "ובכל עת לכו על גרסתו, ובגמר מלאכתו חוזר מיד לבית מדרשו, והוא נאה דורש ונאה מקיים, ולא סאני שומעניה [ולא שנוא על שומעיו], הוא בכלל רבנן, כי הכנים צוארו בעול, זה תורה, ואין להטיל עליו עול משא מלך ושרים". אותם תלמידי חכמים הזכאים לפטור, מבהיר הרא"ש, הם אלו ההוגים בתורתם לא רק בזמן הלימוד בבית המדרש אלא גם שעה שהם נאלצים לעבוד לפרנסתם וממהרים לשוב לבית המדרש בכל רגע פנוי. ומי לדעתו אמור לשאת בעול ולשלם את מסייהם? אלו כמובן, עמי הארצות:

אמר רבי: ראיתם שאין פורענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ. ורואה אני בדורות הללו לדון ק"ו [קל וחומר], שהרי בימי חכמי הגמרא, שהיו נמצאים תלמידי חכמים לאלפים, אעפ"כ היו פטורין מכל מיני עולין ומסין וארנוניות, כל שכן בדורות הללו, שאינם נמצאים אחד מעיר וב' ממשפחה, שיש לפוטרו מכל מיני עולין ומסין מוטלין על הצבור שישלמו בעדו.¹⁵⁶

בדומה לר' יהודה החסיד מגייס הרא"ש את האמרה המיוחסת בתלמוד הבבלי לרבי יהודה הנשיא (בבא בתרא ח ע"א) כדי להטיח את האשמה לפורענות בעמי הארץ, שהם למעשה כל הציבור למעט אותם שתורתם אומנותם ומלאכתם ארעית. הדגשתו, שזהו מספר מצומצם מאוד של זכאים, מצטיירת כניסיון להפחית מרוע הגזרה ולהרגיע את הציבור האמור לשאת בנטל. עם זאת, הדגשה זו גם תורמת לביצורו של מודל גבריות היררכי שבראשו ניצבים יחידי סגולה הזוכים לפטור המיוחל: "אחד מעיר וב' ממשפחה". הפטור אינו נובע ממעמדם הכלכלי של התלמידים כי אם ממעמדם החברתי:

ואפי' [לו] המס הקצוב על כל איש ואיש בפני עצמו, הצבור חייבין לפרוע משלהם כדי המס הקצוב על תלמידי חכמים, כדי לפטרן [...] ואפילו היו עשירין שבישראל, הצבור חייבין לפרוע בעבורם, שלא מפני עניות נפטרו, אלא מפני תורתן. וכן כל מיני מסים שהציבור מטילין, לבגין החומה ולהגפת הדלתות ושאר שמירת העיר, אין ת"ח חייבין בהם כל עיקר.¹⁵⁷

זיכוי תלמידי החכמים בפטור מהמס אינו נובע מדאגת הרא"ש שמה אין ביכולתם לעמוד בנטל, שהרי זכות יתר זו שמורה גם לעשירים שבהם. הסיבה לפטור היא "מפני תורתן" – בגין השתייכותם לאלטיה הרבנית.

155 שו"ת הרא"ש, כלל טו, סימן ח.

156 ש.ם.

157 ש.ם.

"שצריכין הקהל לעשות תקנה לתלמיד"

לסיום דיון זה בזכויות היתר לתלמידי חכמים אתמקד בעדות היסטורית מהמאה האחת עשרה, המופיעה בתשובה של רבנו גרשום מאור הגולה, אשר בה הוא דן בדרישה לתת זכות יתר לתלמיד חכם. תשובה זו היא גם עדות למתח ששרר לעיתים בקהילות אשכנז בימי הביניים כתוצאה מזכויות היתר שמהן נהנו תלמידי החכמים. פסיקתו של ר' גרשום לעגן בתקנה זכות יתר לתלמיד חכם שלימד נערים תורה באה אחרי שכמה מתלמידיו של אותו תלמיד חכם גרמו לו הפסדים כלכליים בהתעלמם מהמערופיה או מהמונופול שהיה לו על סחר עם אנשי דת נוצרים – מונופול שממנו נהנה במשך שנים רבות. המלמד התלונן על תלמידיו לחברי הקהילה, שהחליטו להטיל חרם על התלמידים הסוררים אם לא יחדלו לגרום נזק כלכלי למורם. למנסחי השאלה היה ספק בנוגע לזכותם להרחיב את החרם מעבר לתלמידים ולהכילו על שאר בני הקהל. רבנו גרשום השיב שבמקומות שבהם לא נהגה תקנת המערופיה, כמו במקומם של שואלי השאלה, אין באפשרותו של אדם לדרוש זכות יתר מעין זו. אולם השאלה היא בנוגע לתלמיד חכם המורה תורה ועוסק בדברי שמים, ובמקרה כזה כללי המשחק משתנים. אי לכך, הסיק רבנו גרשום, לאיש מן הקהילה אין זכות לערער על הזיכיון של המלמד ולגרום לו הפסדים כלכליים. "מכל טעמים אלו יש ללמוד שצריכין הקהל לעשות תקנה לתלמיד-חכם זה שמלאכתו מלאכת שמים ומלמד תורה לרבים בחינם כדי שלא יטרד מתלמודו, ויגזרו על כל ישראל שיפרשו ממערופיא שלו".¹⁵⁸

גרוסמן סובר שתשובת רבנו גרשום מוכיחה שתלמידי חכמים לא נהנו מזכויות יתר באשכנז הקדומה. "בידי הקהל לא הייתה מסורת של מתן זכות יתר לתלמיד-חכם, אף אם הוא מורה לרבים, ותביעתו של רגמ"ה – הגם שביסס אותה על פסק התלמוד – היא במידה רבה בגדר של לפנים משורת הדין".¹⁵⁹ כמדומני שההדגשה בראשית השאלה, שאותו תלמיד חכם נהנה מ"מערופיא של כומרים הרבה שנים", משקפת מציאות היסטורית אשר בה זכות יתר זו הייתה נחלתו במשך תקופה ארוכה, ורק כשהיא אותגרה בידי כמה מתלמידיו נוצר הצורך לקבעה בתקנה. שימו לב, התלמידים הם המערערים על הפריבילגיה שהחזיק מורם, לא הקהל. ייתכן שקביעתו של רבנו גרשום, שיש לגזור "על כל ישראל שיפרשו ממערופיא שלו", נבעה מהחשש שחברי קהילה נוספים ינסו לערער על זכות יתר זו. תשובת רבנו גרשום היא דוגמה טובה לאופן שבו מודל הגבריות הרבנית, המרום לתלמידי חכמים משאר בני העם ומקנה להם זכויות יתר, התקבל בהסכמה גם בשכבות העממיות, שבמשך שנים לא ערערו על פריבילגיה זו.

158 שו"ת רבינו גרשום, סימן סח.

159 גרוסמן (לעיל הערה 108), עמ' 411.

זכויות היתר שמהן נהנו תלמידי החכמים באו לידי ביטוי בצורה עקיפה בהדרת עם הארץ ממידע רפואי וממעלות הווידוי, באיסור למנותו אפוטרופוס ובאיסור על תלמידי חכמים להתחתן או לחתן את ילדיהם עמם. הביטוי הישיר למתן זכויות יתר לתלמידי חכמים ניכר בפטור אשר לו זכו מעבודות פיזיות, בפטור שהעניק ר' יהודה החסיד לתלמידי חכמים שתורתם אומנותם מתשלום מס ובהרחבתו של הרא"ש את הפטור גם לאלו שנאלצו לעבוד למחייתם, שעשו תורתם קבע ומלאכתם עראי. בעזרת קביעות אלו ביצרה האליטה הרבנית את מעמד חבריה בראש הסולם החברתי והקנתה להם זכויות יתר על חשבון עם הארץ. אולי החשוב מכול הוא שקבלת המודרים מהזכויות את ערכי הגבריות הרבנית כאמת שאין עליה עוררין תרמה לסיכול הניסיונות שהיו מעת לעת לאתגר את הסדר החברתי, דוגמת ניסיון התלמידים לערער על המונופול הכלכלי שממנו נהנה מורם במשך שנים רבות והחשש שהתנהגות התלמידים תדרבן חברי הקהילה נוספים לערער על זכותו של אותו תלמיד חכם להמשיך ליהנות מפריבילגיה זו.

הגבולות החברתיים בין תלמידי חכמים לעם הארץ

תדמיתו השלילית של עם הארץ תרמה להשפלתו והצדיקה את הדרתו מזכויות היתר שמהן נהנו תלמידי החכמים. גישה זו לוותה בניסיונם של רבני אשכנז לעודד הפרדה חברתית בינם לבין עם הארץ. עם זאת, החשש מפילוג מיתן את שאיפתם ודרבן יחס מורכב יותר כלפי האחר הפנים־קהילתי. ראינו זאת בדברי ר' יצחק מווינה בסוגיית אבדת עם הארץ וכן בדיונו של ר"י הזקן בסוגיית הזימון. המציאות ההיסטורית באשכנז בימי הביניים, בקהילות הקטנות שמנו לפעמים רק עשרות בודדות של אנשים, חייבה אינטראקציה חברתית בין החכמים לבין אלו שאותם תייגו כעם הארץ, וחששם לעורר את איבת האחר הפנים־קהילתי לא היה נפרד מדאגתם מפילוג בתוך הקהילה. חשש זה בא לידי ביטוי בדברי הרא"ש, המשתומם מדוע מביע הרי"ף קושי בנוגע לדברי ר' יוסי (חגיגה כב ע"א), המורה לקבל את עדותם: "שצריכין אנו להכשירן ולקבל מהן עדות, שאם היינו מרחקים אותן ביותר היו עושין דת לעצמם וממנין להם דיינים מתוכם [...] אע"פ שמן הדין לא היה לנו לקבל עדות מע"ה [מעם הארץ] צריכין למיחש למאי דחייש [צריכים לחשוש ממה שחשש] רבי יוסי [...] אלא ודאי פסול הוא וצריכין להכשירו משום דרבי יוסי"¹⁶⁰ נטיית הרא"ש הייתה לפסול את עמי הארץ לעדות, אולם כורח המציאות חייבו להתיר. החשש מפילוג גבר על הרצון לשמור מהם מרחק.

כזכור, בביקורתו של רבנו תם על התנשאותם של עמיתיו כלפי עם הארץ ועל יחסם המשפיל כלפיהם הוא ציין בסוף דבריו שר' עקיבא היה שומר מצוות קודם שהסתופף באוהלה של תורה. אמירה זאת אינה רק אפולוגטיקה המתיימרת להצדיק את דברי התנא הנערץ. היא מערערת על מוסכמות חברתיות המתבססות על הבינריות תלמיד חכם-עם הארץ ומציגה קטגוריה חברתית הממוקמת בין שני הקטבים: עם הארץ שומר מצוות. גישה זו, המופיעה כבר בתקופת הגאונים ומיוחסת לר' שרירא גאון,¹⁶¹ פותחת את הפתח ליחס מורכב יותר כלפי עם הארץ, בדומה ליחס שאימץ בעל ספר הסיידים, שראינו לעיל. ייתכן שיחסו המורכב של רבנו תם כלפי עם הארץ קשור לעמדתו, החריגה לתקופתו, בנוגע לחשיבות הרבה שייחס לדרך ארץ או למלאכה שממנה התפרנס התלמיד חכם, אפילו יותר מתלמוד תורה.¹⁶² גישתו הייחודית לתקופתו, הרואה בדרך ארץ עיקר ובתלמוד התורה משני לה, מגשרת בין עולם החכמים לעולמם של עם הארץ ויוצרת מרחבים תרבותיים-כלכליים משותפים שבהם פועלים תלמידי חכמים לצד עם הארץ, יוצרים שותפויות או מתחרים זה בזה, אולם אין בגישה זו ניסיון לערער על עליונותם החברתית של תלמידי החכמים או על זכויות היתר שהיו נחלתם.

דברי הביקורת של רבנו תם על חבריו המתנשאים והצגת ר' עקיבא כעם הארץ שומר מצוות לא מנעו ממנו לשאוף לביצור הגבולות החברתיים בין המחנות. באמצעות הסיפור הידוע כיצד זנח ריש לקיש את דרך הליסטים לטובת עולמה של תורה הוא הזהיר תלמידי חכמים לבל יפרקו מעליהם עול תורה ויפנו עורפם לעולם החכמים. "מכאן אמר ר"ת [רבנו תם] דר"ל [שריש לקיש] מתחלה ידע הרבה אלא שפרק עול תורה ונעשה עם הארץ ועסק בלסטיות".¹⁶³ בעבור רבנו תם, ריש לקיש הוא דוגמה לסכנה הכרוכה בנטישת עולם החכמים. ריש לקיש, הסביר רבנו תם, גדל באוהלה של תורה אבל מסיבות שאינן מפורטות בחר לערוק משורות החכמים ולהצטרף לעולמם של עמי הארץ עד שפגש בירדן את ר' יוחנן ושב לחיק התורה תוך השלת גבריותו הליסטית של עם הארץ ואימוצו מחדש את קוד הגבריות הרבנית. גורלו של מי שנוטש את עולם החכמים הוא להיות עם הארץ ולעסוק בליסטיות, משמע, לאמץ גבריות אלימה המאפיינת שודד דרכים וגולן.¹⁶⁴ יחד עם קיבוע הגבולות בין עולם החכמים לעולם עם הארץ והיעדר האפשרות להשתייך לשני

161 תשובות הגאונים, שערי תשובה, סימן כג.

162 ראו תוספות ישנים, יומא פה ע"ב, ד"ה "תשובה בעיא". תא-שמע התייחס לנקודה זו במאמרו (לעיל הערה 46), עמ' 238, הערה *2.

163 תוספות, בבא מציעא פד ע"א, ד"ה "אי הדרת בך".

164 ניתוח מגדרי של פגישת ריש לקיש ור' יוחנן בירדן אפשר למצוא אצל דניאל בויראין, **הבשר שברוח**, תרגום: עדי אופיר, תל אביב: עם עובד, 1999, עמ' 213-220; רות קלדרון, **השוק. הבית. הלב**, ירושלים: כתר, 2001, עמ' 27-40; אדמיאל קוסמן, **מסכת גברים**, ירושלים: כתר, 2002, עמ' 51-34.

העולמות גם יחד מלמד אותנו הסיפור גם שלדעת רבנו תם אפשר לחצות את הגבולות בקלות יחסית.

כבר סבו של רבנו תם, רש"י, שאף להפריד בין תלמידי חכמים לעם הארץ. את תיאור הגמרא (סנהדרין כג ע"א) כיצד היו "נקיי הדעת בירושלים" נמנעים מלהיכנס לסעודה "אלא אם כן יודעין מי מסב עמהן" פירש: "שגנאי הוא לתלמידי חכמים לישב אצל עם הארץ בסעודה".¹⁶⁵ בדברי הגמרא אין כל אזכור לעם הארץ. הדיון שם הוא ב"דיני ממונות בשלשה", אולם רש"י ניצל את ההזדמנות כדי לבצר את מעמדם הרם של תלמידי החכמים לעומת עם הארץ, להשפיל את האחרונים ולעודד הפרדה בין המחנות. דברי רש"י צוטטו שוב ושוב במהלך ההיסטוריה. כך למשל בדברי רבנו יהונתן מלוניל במאה השתים עשרה¹⁶⁶ ובדברי ר' משה בן אברהם מפרמישלה (שבפולין) במאה השש עשרה, שהוסיף אזהרה כללית על האיסור לסעוד יחדיו: "אבל עם עמי הארץ לא זו שלא ישב עמהם בסעודה, אלא בכל עניניו ודיבורו ירחיק עצמו ממנו".¹⁶⁷ ר' יוסף קארו הבין את דברי רש"י כהוראה מוסרית המורה על התנהגות נאותה ולא כציווי מחייב.¹⁶⁸ אכן, בדברי רש"י אין איסור מפורש על תלמידי חכמים לסעוד עם עַם הארץ והוא לא התכחש לעובדה שבתקופתו אלו סעדו עם אלו,¹⁶⁹ ברם רש"י עדיין חש חובה מוסרית להדגיש שהתנהגות זו היא גנאי לתלמיד חכם, וגישתו ממשיכה להשפיע על השיח הרבני עד עצם היום הזה.¹⁷⁰

למרות הצהרתו של רש"י בגנות תלמיד חכם הסועד עם עַם הארץ אפשר למצוא במקורות עדויות רבות לסעודות משותפות. עדויות אלו מופיעות לרוב בדיונים הנוגעים לסוגיית "שלשה שאכלו" (שראשיתה במשנה ברכות ז, א) ובהיתר רבני אשכנז לזמן עם הארץ בסיום הסעודה, כפי שראינו לעיל. אולם היתר זה לא נבע מניסיון לטשטש את הגבולות בין תלמידי חכמים לעם הארץ או לקרב את אלו לאלו אלא מחשש לאיבתם של האחרונים כלפי הראשונים או מדאגת חכמים שמא יגרום מהלך זה קרע בעם. שלא "יתחלקו לאגודה אחת לעצמן",¹⁷¹ כדברי ר' משה מקוצי, או כלשון ספר הפרדס: "ושלא נעשה תורה כשתי תורות. הילכך מזמנין עליהן".¹⁷² ההיתר אפשר אינטראקציה חברתית

165 רש"י, סנהדרין כג ע"א, ד"ה "ואין נכנסין לסעודה". ראו גם ספר חסידים, כ"י פארמה, סימן שה.

166 רבינו יהונתן על הרי"ף, סנהדרין ד ע"א, ד"ה "מי יושב".

167 מטה משה, עמוד התורה שער ד – בהנהגת לומדיה.

168 שולחן ערוך, אורח חיים, הלכות בציעת הפת, סעודה וברכת המזון קע, כ.

169 ראו רש"י, ברכות מז ע"ב, ד"ה "והכא בעם הארץ".

170 זילברשטיין, חשוקי חמד, ירושלים, תש"ע, סנהדרין כג ע"א; שו"ת יביע אומר, ירושלים: ישיבת פורת יוסף, תשט"ז, חלק ב – חושן משפט, סימן א.

171 ספר מצוות גדול, עשין, סימן כז. החשש מאיבתם של עם הארץ בא לידי ביטוי גם בדברי ר' אליעזר בן יואל הלוי (ראבי"ה, חלק א – מסכת ברכות, סימן קכח).

172 ספר הפרדס, שער תיקון הברכות.

בין תלמידי חכמים לעם הארץ, מהלך שתרם בעקיפין לגבולות חברתיים נזילים יותר. גם אם עוצבו כשתי קטגוריות חברתיות שונות עדיין היו עם הארץ וקבוצת החכמים קבוצה חברתית אחת, והיה הצורך לשמור על גבולות חברתיים גמישים ביניהם.

דברי סיכום

המאמר הציג דרכים שונות שבהן חברי אליטה מתבוננים על אחר פנים-קהילתי. מקרה הבוחן הוא הקטגוריה החברתית "עם הארץ", ששימשה את רבני אשכנז בימי הביניים לביסוס עליונותם החברתית. מהלך זה התבצע בשלושה אופנים שפעלו במקביל: הבניית תדמית שלילית של האחר הפנים-קהילתי; השפלתו והדרתו ממרכזי הכוח החברתי; עיגון זכויות יתר לחברי האליטה הרבנית על חשבוננו. תפיסות מגדריות, ובמיוחד אידאל הגבריות הרבנית, שעיצבו רבני אשכנז בהשראת חז"ל וניסו להנחיל לכלל החברה, תרמו לביסוס מעמד הרבנים בצמרת החברתית.

רבני אשכנז תיארו את עם הארץ כחסר תרבות והשכלה, כרשע, כמלשין וכגבר אלים. הוא נחשב בעיניהם בעל מוסר מיני החורג מהנורמה הרבנית, חשוד על העריות ומי שאינו בוש להכות את אשתו ולקיים עמה יחסי מין בלי לפייסה קודם לכן. לעומת גבריותו "החייתית", האליטה והמופקרת של עם הארץ ניצב אידאל הגבריות הרבנית – תלמיד חכם המואר באורה של תורה, בעל יכולת שליטה עצמית, תקיף מחד גיסא ורחום ומפייס מאידך גיסא. תדמיתו השלילית של עם הארץ נכרכה בהמשגתו כנחות בסולם החברתי, בהדגשת תלותו בתלמידי חכמים ובהשפלתו. את יחסם המשפיל של חכמי אשכנז כלפי עם הארץ אפשר לפרש כדאגתם מערעור על מעמדם ההגמוני וחששם מלשמש מטרה לשנאתו וללעגו של האחר הפנים-קהילתי. המשגות אלו אפשרו לאליטה הרבנית לשריין לחבריה זכויות יתר על חשבון עם הארץ ועודדו הפרדה חברתית מסוימת בין שתי הקבוצות.

למרות התדמית השלילית שהדביקו לעם הארץ – ובכך לא היו שונים משאר רבני התקופה – ולמרות הניסיונות להקים חיץ בין אלו לאלו, עדיין היו עמי הארץ אחר פנים-קהילתי שהגבולות בינם לבין תלמידי החכמים היו גמישים. לפעמים אפשר היה למצוא באותה משפחה עצמה גם תלמיד חכם וגם עם הארץ. ממצאים אלו תומכים בטענתו של יעקב כץ, ש"נושאי התורה עומדים – להלכה – במדרגה העליונה במערכת מבנה החברה, אך אינם מהווים יחידה חברתית נבדלת במערכת זו".¹⁷³

173 יעקב כץ, "נישואים וחיי אישות במוצאי ימי הביניים", ציון י (תש"ה), עמ' 21-54, 32.

לעומת חששם של חכמי אשכנז מהיות ללעג ולקלס בעיני האחר הפנים־קהילתי, חשש שנבע בין היתר מרצונם לשמר את מעמדם ההגמוני בקהילה, פחדם מלעג הגויים משקף את חוסר אונם בהתמודדותם עם עליונותו החברתית של מי שהיה בעיניהם האחר האולטימטיבי. "לעג הגויים השאננים שבענו",¹⁷⁴ כתב רש"י. גם בעל הרוקח השתמש בשפה דומה: "כי רב שבענו בוז כבר הרבה אנו שבעים מן הבוז שמבזי' [ם] אותנו אומות העולם ומלעיגים אותנו".¹⁷⁵ השימוש במילה "שבענו" מצביעה על תסכולם של חכמי אשכנז מהשפלתם בידי שכניהם הנוצרים ועל חוסר יכולתם להגיב או לשמור על כבודם ועל גבריותם בעימות הבין־תרבותי. ניתוח השיח גם מראה שבמקורות העוסקים ביחסו המלגלג של עם הארץ כלפי תלמידי חכמים, לשון הרבים מסמנת את קבוצת החכמים. לעומת זאת, בדיונים שעניינם היחס המשפיל של הנוצרים כלפי חברי קהילת המיעוט היהודי, לשון הרבים כוללת את כל חברי וחברות הקהילה. כגוף אחד מגויסת הקהילה לספוג את העלבונות. במצב שכזה, ההפרדות הפנים־קהילתיות מפנות מקומן לאחדות קהילתית מדומיינת.

אחרית דבר

מהצעתו של ברנדס להחיות את המונח "עם הארץ" אנו עלולים להסיק שהביטוי נעדר משיחים עכשוויים. אולם גם בתקופתנו אנו מוצאים שהמונח, על משמעויותיו השליליות, חי וקיים בשיחים עממיים, בשיח ההלכתי ואף בספרות המחקרית. כבר בפתח מאמרו מתייחס ברנדס לדימוי השלילי של "עם הארץ" שחלחל מהשפה התורנית לשפה העברית המודרנית, כאשר הביטוי "בור ועם הארץ" הוא הדוגמה הבולטת לכך. גם בשיח ההלכתי העכשווי המונח עדיין חי וקיים, על מגוון משמעויותיו השליליות. דוגמה אחת לכך אפשר למצוא בתשובותיו של הרב עובדיה יוסף.¹⁷⁶ ראו למשל את דעתו בנוגע לקבלת עדותו של עם הארץ: "וכבר כתבו הרמב"ם והטור והש"ע [והשולחן ערוך] שם, שכל מי שמקבל

174 רש"י, תהלים קכג, ד, ד"ה "הלעג השאננים".

175 פירושי סידור התפילה לרוקח [עב], נפילת אפים.

176 שו"ת יחווה דעת, ירושלים: בסיוע ביהמ"ד חזון עובדיה, תשמ"ג, חלק ה, סימן סא:

והגאון רבי יהושע שלמה ארדיט בספר חינוך וחסדא על כתובות חלק ב' (דף רכח ע"א) כתב, שמדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים מוכח שאף בזמן הזה שייך דין זה שעם הארץ לא ישא כהנת, וכן הובא בטור ושלחן ערוך, וכתב, ששמע מחכם אחד שראה בספר אחד שפסק שבזמן הזה מותר, שאין דין עם הארץ בזמן הזה, וסיים על זה, וכל זמן שלא ראיתי חילוק זה בספרים, אני אומר שאין חילוק, וגם בזמנינו שייך דין זה.

עדות ע"ה קודם שתהיה לו חזקת שעוסק במצות וכו', ה"ז [הרי זה] הדיוט ועתיד ליתן את הדין, שהרי מאבד ממונם של ישראל ע"פ [על פי] רשעים. ע"ש [עיין שם]. וכ"ש [וכל שכן] לשבת בבית הדין ולדון ולשפוט ע"פ הלך רוחם של אנשים חילוניים כאלו".¹⁷⁷ בשיח זה נוצר קשר בין עם הארץ לרשעים ולחילונים. אם להשתמש בלשון המעטה, השיח ההלכתי העכשווי ממשיך מסורת רבת שנים של יחס שלילי ומבוזה כלפי האנשים שתייג כעם הארץ. גם בנוגע לסוגיית הפטור לתלמידי חכמים ממסים המשיך הרב עובדיה מסורת רבת שנים המחייבת את עם הארץ, שאותם כינה "בני העיר", לשאת על גבם את הפטור המוענק לחברי האליטה, ואין זה חשוב אם אותם תלמידי חכמים עניים או עשירים.¹⁷⁸ ישנן דוגמאות רבות לגישה עוינת ומשפילה זו כלפי האנשים שאותם ראו – ועדיין רואים – חכמים כעם הארץ.¹⁷⁹

במתווה לגיוס חרדים שפרסם המכון הישראלי לדמוקרטיה הדגישו ידידיה שטרן וחיים זיכרמן "[ש]השמירה על שוויון היא קטגוריה משפטית ראשונה במעלה, בבחינת זכות יסוד שהיא מאבני היסוד של שיטת המשפט הישראלית. מלבד זה, השוויון הוא גם יעד מוסרי שיש לחתור אליו בחברה מתוקנת".¹⁸⁰ כיצד אפשר לחבר דברים אלו עם קריאתו של ברנדס להחיות את המושג "עם הארץ"? השוויון הוא אכן יעד מוסרי שעלינו לחתור אליו, ולכן עלינו לדחות הצעה זו. סיבה נוספת לכך היא שהקטגוריה החברתית "עם הארץ" מבוזה ומשפילה את האחר הפנים-קהילתי כדי לבסס את מעמדם ההגמוני של חברי האליטה הרבנית, דבר העומד בסתירה לשאיפתנו לחברה אשר בה כבוד כל ברייה וברייה הוא ערך נשגב.

המציאות ההיסטורית של הקהילות היהודיות הקטנות באשכנז בימי הביניים, שהיו בעצמן "אחר פנים-קהילתי" בחברת הרוב הנוצרית, שונה מאוד מהמציאות של החברה שבה אנו חיים בישראל במאה העשרים ואחת. אולם גם בחברה שלנו שולטות האליטות השונות תוך הדרה, השפלה וניצול של קבוצות חברתיות שאותן הן רואות כאחר פנים-קהילתי.¹⁸¹ הרצון להפיח רוח חיים במונח "עם הארץ" רק יתרום למגמה שלילית זו וירחיק אותנו מהחזון לחברה מתוקנת, שוויונית יותר, אשר בה כבוד האדם הוא נר לרגלנו.

177 שו"ת יביע אומר, ירושלים: ישיבת פורת יוסף, תשט"ז, חלק ב – חושן משפט, סימן ד.
 178 שו"ת יביע אומר, ירושלים: ישיבת פורת יוסף, תשנ"ג, חלק ז – חושן משפט, סימן י.
 179 אציין כאן מספר דוגמאות בודדות מתוך רבות המופיעות בשיח ההלכתי: שו"ת יביע אומר, ירושלים: ישיבת פורת יוסף, תשט"ז, חלק ב – חושן משפט, סימן ד; שם, חלק ג – אבן העזר, סימן יג; שו"ת עשה לך רב, תל אביב: חיים דוד הלוי, תשמ"ה, חלק ו, סימן ה; שו"ת משנה הלכות, ניו יורק: מכון משנה הלכות גדולות, תש"ס, חלק ט, סימן קעא.
 180 ידידיה צ' שטרן וחיים זיכרמן, "בין אוהל סיירים לאוהלה של תורה: מתווה לגיוס חרדים לצה"ל", הצעה לסדר 3, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2013, עמ' 27 (מקוון).
 181 ראו אליעזר בן-רפאל ויצחק שטרנברג (עורכים), אליטות חדשות בישראל, ירושלים: מוסד ביאליק, 2007.

"חֲתַנְנִים אֶת הַאֲפֻדְסָקִים עַל מַחֵד

עַל 'אִירוֹפָּה' וְסִיגְרִיָּה בִּיתִית"

לאומיות, יהדות ואוניברסליות בספרות העברית
של שנות השמונים

מי־טל נדלר

חבוא

בשנות השבעים והשמונים של המאה הקודמת חלו בישראל שינויים נרחבים בתפיסת הזהות הקולקטיבית. השלכות מלחמת ששת הימים עם כיבוש שטחי הגדה המערבית ושינוי גבולותיה הטריטוריאליים של המדינה הביאו למצב של "מדינה חסרת גבולות" המושתתת על נזילות הגבול הטריטוריאלי בתודעה הלאומית. לצד זה, התערעורת נמשכת של תנועת העבודה ההגמונית לאחר מלחמת יום כיפור והתגבשות קול המחאה של בני הדור השני המזרחי הובילו לעליית מפלגת הליכוד בבחירות 1977, במהפך שסימן תפנית בסדר היום הפוליטי-ציבורי מבחינה מעשית וסמלית כאחת. לשינויים דרמטיים אלה חברו תמורות במבנה ובמדיניות הכלכלית-חברתית עם האצת הגלובליזציה והקפיטליזם

כחלק מתהליך עולמי שבא לידי ביטוי בישראל במעבר ממדיניות רווחה למדיניות נאו-ליברלית, בהאצת תהליכי הפרטה, בשינויים בתרבות הצריכה של יחידים, בהחרפת אי-השוויון עם התחזקות מעמד בעלי ההון הפרטי ובשחיקת מדינת הלאום מבחינה מוסדית, תרבותית וקהילתית (הורוביץ וליסק, 1990; רם, 2005). השינויים שחלו במרחב הציבורי בישראל באותן שנים הובילו לשיח זהויות חדש, שבמסגרתו ביקשו קבוצות שונות לקחת חלק בעיצוב הזיכרון הקולקטיבי באופן שונה מזה של ההיסטוריה הקנונית שהתגבשה עד אז.² אולם בד בבד, השסעים החברתיים והתהפוכות הפוליטיות והכלכליות בצירוף התפרקות הזהות הלאומית והמבוי הסתום שאליו נקלעה האידאולוגיה הצינונית הביאו את תושבי המקום הישראלי בתחילת שנות התשעים למצב שאותו כינו דן הורוביץ ומשה ליסק "חברה בעומס יתר" (הורוביץ וליסק, 1990).

מצב זה מצא את ביטויו בספרות העברית של שנות השמונים. סופרים ומשוררים ביקשו לנסח את המתחים הרעיוניים והפסיכולוגיים שרחשו בחברה הישראלית. הם עסקו באינטנסיביות בהתפוררות החלום הצינוני ובהתפרקות הסובייקט ההגמוני,³ ביטאו

2 לכן יש להוסיף שבתחילת שנות השמונים התגבשה ביקורת פוסט-צינונית של "ההיסטוריונים החדשים", שפנו לבחינה מחודשת של המרחב הישראלי ושל ההיסטוריה של המרחב וחקרו לשינויים כוללים בישראל, שאופיינו במעבר לחברה שסועה ופוסט-לאומית (רם, 2005: 139-144). "ההיסטוריונים החדשים" ביקשו להראות שהמרחב אינו אחד כפי שהציג אותו המפעל הצינוני ושהסיפור הצינוני הוא רק נרטיב אחד מני רבים להיסטוריה ולתרבות היהודית. במלחמתם לניפוח מיתוסים ציוניים שכיחים ובמאמצם לפרימת נרטיב-העל הצינוני הם פתחו פתח גם לסיפורם של ה"אחרים", אלו החיים במרחב הישראלי והודחקו ואלו שחיו במרחב זה והושכחו כדי שהקהילה המדומיינת ההגמונית תוכל להמשיך לקיים עצמה כקולקטיב לאומי אחד. הפוסט-צינונית שואבת את תוקפה במידה רבה מן השיח הפוסט-מודרני, המתאפיין בערעור ההכרה ההיסטורית הלאומית, בדה-קונסטרוקציה של הלאום ובאיתור מגוון רחב של נרטיבים תוך מתן קול לקבוצות מוכפפות, נדכאות ומודרות. הצינונית, שנתפסה בגרסתה המוקדמת כתנועה לשחרור לאומי של היהודים בגולה ושמימושה היה בעלייה לארץ ובהקמת משק וחברה אוטונומיים נתפסה בידי ההיסטוריונים החדשים כתנועה קולוניאליסטית שניצלה את הערבים והשתלטה על אדמותיהם (פפה, 1993; קימרלינג, 2004; Morris, 1993; Kimmerling, 1983). אמנון רז-קרקוצקין אף קרא לשלילת רעיון שלילת הגלות בטענה שישנה זיקה בין דימוי הגולה לדימוי המזרח ולכן גם בין שלילת הגולה לשלילת הפלסטינים והמזרחים. לדידו, המושג "שלילת הגלות" מקפל בתוכו תודעה קולוניאליסטית ויש לערוך דה-קולוניזציה של הישות הישראלית-יהודית (רז-קרקוצקין, 1993). ערעורם של ההיסטוריונים החדשים על נרטיב-העל הצינוני וקריאתם לבחינה חוזרת שלו אפשרו ניתוח של היחסים בין ההגמוניה לאחרים באותו מרחב.

3 ראו גם שקד, 1993; אלמוג, 1997; סוקר-שווגר, 2007. לטענת חנה סוקר-שווגר, "על אף שלאורך השנים נכתבו יצירות שערערו על הסובייקט האחדותי, הן לא הצליחו לחדור ללב הקאנון. כך,

תחושה של אובדן דרך וחיפוש אחר דרך חדשה, תיארו חיים בטריטוריה הנתונה במשבר ופתחו לדיון ספרותי מחודש את הגדרת הזהות הישראלית. הספרות הישראלית אף רשמה באותה תקופה נוכחות דומיננטית של סופרות ומשוררות⁴ שיצאו נגד פוליטיקת ההדרה של נשים בספרות, בתרבות ובחברה וערכו דה־מיטולוגיזציה לאתוסים ולערכים מרכזיים שעליהם הושתתה המדינה וספרותה הקנונית.⁵ המתחים שעליהם הצביעה הספרות העברית באותם ימים לא שכחו כי אם החריפו ביתר שאת בתחילת המאה העשרים ואחת. מאמר זה מבקש להאיר מאפיינים מרכזיים בספרות שנות השמונים ולטעון שאחד ממאפייניה הבולטים בא לידי ביטוי בפירוק המרחב הממשי תוך בחינת היסודות והמנגנונים המרכיבים את מרחבי היום־יום, הבית והחוץ, באמצעות הצלבת המושגים "ציוני", "יהודי" ו"דמוקרטי" והצפה של נושאים דוגמת זהות לאומית, זהות מגדרית, רב־תרבותיות ואוניברסליות. המאמר מבקש להראות שספרות שנות השמונים היטיבה לסמן את המבנים

למשל, בשנות הששים שרטטו אהרון אפלפלד ויהושע קנו דמויות בשולי החברה הישראלית שלא תאמו את מודל הצבר, אך יצירתם נותרה בשולי הקאנון באותה עת. שבתאי, לעומת זאת, הצליח לפרק את דמות הצבר 'מבפנים', מתוך לב הקונסנסוס, ובה בעת לחדור אל לב הקאנון הספרותי" (סוקר־שווגר, 2007: 131). עוז אלמוג כתב כי "המתקפה הספרותית על מיתוס הצבר נמשכה ואף התגברה בספרות העברית לקראת שלהי שנות השמונים", וציטט את יוסף אורן בטענתו ש"הסיפורת הישראלית הפסיקה להעריך את דמות־השלמות שגילפה בראשיתה [...] בסיפורת הנכתבת בשנות השמונים בולטת הנימה האלגית־טראגית, המלווה את שקיעת אידיאל הצבר" (אלמוג, 1997: 801).

4 למעשה, "שירת הנשים" שפרצה לקנון כבר בשנות השישים הקדימה בשני עשורים את פריצת הסופרות הישראליות, ובשנות השמונים הייתה בתנופה. תקופה זו הייתה מרתקת מבחינת הדורות הספרותיים השונים שפעלו בה. ב־1960 פרסמה לאה גולדברג את **מוקדם ומאוחר**, פינקפלד־עמיר את **גדיש ועומר** ב־1962, אסתר ראב את **שירי אסתר ראב** ב־1963 ויוכבד בת מרים את **שירים** ב־1964. לידן נוספו משוררות חדשות: דליה רביקוביץ פרסמה את **אהבת תפוח הזהב** ב־1959, דליה הרץ את **מרגוט** ב־1963, תרצה אתר את **צפנת** ב־1964, יונה וולך את **דברים** ב־1966 ונורית זרחי את **ירוק ירוק: שירים** ב־1966 (ראו צמיר, 2006: 9-10). משוררות אלה כוננו בשירה העברית סובייקטים נשיים פואטיים מגוונים. רבות מהן המשיכו לפעול בשנות השבעים והשמונים וסללו ביצירתן את דרכן של משוררות צעירות דוגמת אגי משעול.

5 כך לדוגמה תיארה נתיבה בן־יהודה לאחר שנים ארוכות בספרה **1948 – בין הספירות** (1981) את סיפורה של הלוחמת העברית וחשפה את האנטי־מיתוס. בסקירה של שירי הפלמ"ח היא הראתה שאותה לוחמת עברית כלל אינה נוכחת בשירים אלא במתכונת של "את חכי לי ואחזור", ממוסגרת בייצוגים נשיים סטראוטיפיים: ניצבת בחלון, במטבח, נפרדת מאהוב לוחם ומצפה לו שישבו מן הקרב. הספרות העברית והתרבות העברית לא זכרה ולא הכלילה ולא רצתה להכליל את "השדה הצהובה" ולוחמות פלמ"ח שכמותה. זעמה המוצדק של בן־יהודה על שהוגלתה מההיסטוריה הלאומית ניכר היטב בהאשמה: "אני לא חושבת שהייתה מחתרת בעולם שה'מייל שוביניזם' חגג בה בעוצמה כזו" (שם). ראו גם יעל פלדמן, **ללא חדר משלהן**, 2002: 187-199.

המרכיבים את האוטופיה הציונית, אשר מתנגשים ומסתבכים זה בזה הן תוך סרטוט המפה הקטנה של הבית, השכונה והנוף, הן תוך סרטוט המפה הגדולה, הלאומית, היהודית והאוניברסלית. אולם בה בעת סיפקה הספרות גם מסלולים חלופיים שבאמצעותם אפשר יהיה לכונן זהות דינמית שתכיל את המתחים ואת הסתירות של האידיאולוגיה הציונית. מן הסופרים הבולטים באותה תקופה אפשר לציין את יעקב שבתאי בשני הרומנים: "זכרון דברים" (1977) ו"סוף דבר" (1984), את ספרו של עמוס עוז "מנוחה נכונה" (1982), את "חיוך הגדי" (1983) של דויד גרוסמן ואת "למעלה במוניטיפר" (1984) של עמליה כהנא כרמון. בשירה אפשר לציין את יצחק לאור בספריו "נסיעה" (1982) ו"רק הגוף זוכר" (1985), את אהרון שבתאי בספריו "פואמה הביתית" (1976-1985) ו"בגין" (1986),⁶ ואת ספרה של אגי משעול, "יומן מטע" (1986), אשר יעמוד במרכז מאמר זה כמקרה מבחן מורכב הנוטל חלק מרכזי בערעור הזהות הקולקטיבית ובפירוק המרחב הישראלי האחדותי, הממשי והמדומיין, שאפיין את עיקר הספרות הקנונית עד אותה תקופה.

"לעבד" מחדש את טרכי הלינה הציוניים

שלושת קובצי השירה הראשונים של אגי משעול⁷ התקבלו בקול ענות חלושה ולא זכו באותה תקופה להתייחסות רצינית.⁸ קבצים אלו הציגו מרחב מופשט ואמורפי ודמויות

-
- 6 ראו אהרון שבתאי, **שבע פואמות**, 2012. בספר זה כונסו הפואמות מאותן שנים.
- 7 נני ושנינו (1972), **סריטה של התול** (1978) וגלופ (1980).
- 8 הספר נני ושנינו (1972) לא זכה כלל לביקורות, למעט עדי צמח, שהתייחס לאופן שבו שירי הקובץ מבטאים "ציורים סוריאליסטיים ומסתמנת בהם מציאות אחרת, בעלת חוקיות עצמאית, בעלת צבע ומראה משלה" (צמח, 1973). עם התחזקות מעמדה של משעול בשדה השירה העברי שבו החוקרים לדון בספריה הראשונים והצביעו על דוברת נשית החווה מציאות נפשית כאוטית ומפוצלת. דן מירון מחלק את שירתה לשירה מוקדמת ומאוחרת ורואה בשלושת הספרים הראשונים שירה מוקדמת. לדידו, הקבצים הראשונים מאופיינים בכמיהה להגשמת "עקרון העונג" ובחשיבה משאלתית-הזייתית המגיבה על מבחני המציאות לא בהתארגנות אינטגרטיבית של הנפש סביב עקרון הממשות אלא בהתפצלות האישיות לחלקים מוגנים יותר ופחות מתביעותיו של עיקרון זה (מירון, 2003: 423-424). ר'וזה פלנצבוים-גבר מסכימה עם מירון אבל חולקת על טענתו שמדובר בתהליך של התנסות אל תוך עולם פנימי מתוך משאלה של בדידות וחוסר רצון לקשר. לדידה, התנסות זו מבטאת משאלה לחזרה אל קיום בראשיתי אידאלי שאין בו בדידות אלא ביטוי של "פנטזיית הזהב" (the golden fantasy), קרי: השאיפה לחזור למצב אידאלי, אידילי וסימביוטי המאפיין את שלבי החיים הקדומים ביותר, ופיצולי ה"אני" השונים משמשים לפיכך פונקציה מרגיעה, משום שקיומן הוא בעולם הפנטזיה (פלנצבוים-גבר, 2007: 98-99, 102). קצר דיוגנו מלעסוק בספרים אלו, אבל אפשר לתהות על החילוק ההיררכי שעושים שני החוקרים.

נשיות המחפשות מקום וזהות ונמצאות במצב של כאב, של אלימות ושל סבל. הן אופיינו בגוף גרוטסקי, נזיל, פרוץ והיברידי שהתערבב במרחב, היטשטש בין פנים לחוץ והפך את העולם לחלק מעצמו. "יומן מטע", ספרה הרביעי של משעול, סימן תפנית פואטית. השינוי המרכזי שעליו אפשר להצביע בספר זה ובספרים שיבואו בעקבותיו הוא בראש ובראשונה מעבר לעיסוק אינטנסיבי בטריטוריה הישראלית ונוכחות מוגברת של מרחבים פיזיים, סימבוליים ומדומיינים. משעול, ילידת הונגריה שעלתה עם הוריה לישראל בגיל ארבע בתחילת שנות החמישים, ממקמת את הדוברת במטע שבכפר מרדכי. זהו כפר שהוקם בשנות החמישים על אדמת הכפר הערבי בשית, הוא שוכן במישור החוף הדרומי כחלק מאשכול יישובי גדרות, משתייך לתנועת האיחוד החקלאי ומשמש סמן זהות ציוני אידאולוגי. מיקום הסובייקט הנשי במרחב חקלאי דווקא בתקופה של משבר ערכים בחברה הישראלית אינו מקרי ואינו נסמך על הציר הביוגרפי-אישי בלבד אלא מאפשר למשעול להפוך את המטע למרחב שבו "מעובדים" מחדש ערכי הליבה הציוניים.

עם זאת, מבקרים וחוקרים שהתייחסו לקובץ לא התייחסו כלל למרחב הישראלי שבשירי הספר, ודיונם התמקד בנוף האסתטי או בנוף המנוצל והמעובד, ללא זיקה למקומו של הקובץ כיצירה ספרותית שנכתבה מתוך ועל המקום הישראלי. בכך הם אמנם סימנו את ייחודו של הספר, אבל בה בעת יצרו קו הפרדה בין הפואטיקה של משעול לבין הקשריה המקומיים. תפיסה זו השתרשה בביקורת ובמחקר על שירת משעול עד שהפכה מעין עובדה קיימת.

דוד וינפלד ראה ב"יומן מטע" "עמידה מול היופי היום-יומי והבלתי-מובן של הסדר החקלאי, שגם הוא אינו אלא עיבוד אמנותי, לא תמיד מודע לעצמו, של הטבע" (וינפלד, 1986). את יחסי הקרבה והזרות העולים מהספר הוא ראה כתחושות העולות בנוגע לטבע אבל במנותק מחוויותיה של הדוברת, העובדת במרחב חקלאי ישראלי: "התבוננות שמתוך רצון לגלות את 'הפנים האמיתיות' של הטבע ונגיעתו לאדם, ואי היכולת לממש את הדבר, מביאות לידי יחס של קרבה וזרות, ניכור והזדהות, אי-שקט ותימהון" (שם). דן מירון, שכתב את המחקר המקיף ביותר על כלל יצירתה של משעול, טען ש"יומן מטע" הוא ביטוי מתפרץ של משוררת צעירה שהגיעה למלוא כוחותיה ולמרב הנפח והעוצמה של קולה השירי (מירון, 2003: 338). בדומה לווינפלד ראה גם הוא את "יומן מטע" כקובץ המתארגן סביב "המטפורה החקלאית". מירון חילק את הקובץ לארבע חטיבות מרכזיות וראה בו מבנה המסתמך –

על רצף מוסיקלי ועל תשתית שאין לתארה אלא כסימפוניית [...] שכן השתזרות זו מוטבעת בסימן ההתפצלות של הקובץ לכמה חטיבות שונות זו מזו, אך יש להן זיקה זו לזו מבחינה תמטית, טונלית, ריתמית וסגנונית, והמשורר הכולל קוויו מכוונים כלפי מטרה אחת. זו מסתמנת בכל אחת מן החטיבות במידה כמעט שווה, בניצול המטפורה החקלאית כדי להציג ניגודים ולגשר בין הפערים שביניהם, וכדי להעלות "נושאים"

שונים ולמזגם זה בזה. כך הקובץ בכללו מנסה לעשות מה שעושה הסימפוזיה: להעמיד ולמזגם זה בזה (שם: 322).

צודק מירון בטענתו שמרכזו הקובץ סובב סביב המטפורה החקלאית המשמשת להצגת ניגודים ומתחים, ואכן אפשר לראות ב"יומן מטע" גם ביטויי שירי אוניברסלי, אולם מתמיהה העובדה שהוא בוחר שוב ושוב לבודד את המטפורה החקלאית מן המרחב הלוקלי הישראלי ולהעניק למטפורה החקלאית קיום הנווד הרחק אל המשורר הרומי וירגיליוס ויצירתו "גיאורגיקה" (שם: 321), אל הריתמוס "המעלה על הדעת מוסיקה סימפונית של היידן או של בטהובן הצעיר" (שם: 325) ואל מתיאס קלאודיוס ופראנץ שוברט (שם: 335). בכל אחת מהחטיבות שמנתח מירון נמחק הנוף הקונקרטי, ובדומה לתפיסתו של וינפלד, הנוף עובר הפשטה והכללה לאוניברסלי.

עובדה זו מתמיהה בעיקר משום ש"יומן מטע" מאוכלס כולו בפרטי נוף ארץ-ישראליים ומוצג בו מבחר נרחב למדי של הפלורה ושל הפאונה הישראליות. נקטרינות, בבוקק, בוניטה, מנגו, פקן, אבוקדו, חמניות, ולנסיות, תפוזים, אפרסקים, אבטיח, עצי אורן, חציר, שחרורים, תנשמת ודוכיפת שזורים לאורך השירים ומשמשים מקדם ייצוג גבוה לנוף ארץ-ישראלי.⁹ שירי הקובץ עמוסים גם בשפה חקלאית מקצועית ישראלית (מחלות בגידולים חקלאיים בישראל, שיטות לניטור, חרקים, מזיקים, עיצוב וגיוס), במכונות חקלאיות (ג'ון דיר, קומביין), בהגדרות ובעצות לטיפול במטע מתוך מדריכים חקלאיים ישראלים (חוברות "השדה" ו"לחקלאי") ובערכים מתוך אנציקלופדיות ארץ ישראל המצוטטים כשירים (אנציקלופדיה לחקלאות ישראלית, כך ג, תשל"ו / צבי ורדי; פרפרי ארץ-ישראל / י. איזנשטיין). לאורך הקובץ נוכחים גם אתרים בישראל: נחשון, לטרון, מנור השתקנים, קסטינה, יער ירושלים. במטע עובדים הדוברת היהודייה וחֶסֶן הערבי, ש"לש את בצק הערב מקמח יהודי" (20). נוסף על כך יש להתייחס גם לנוכחותו של המקום הישראלי המתממש במרחבים סימבוליים חברתיים ותרבותיים, מרחבים המתייחסים לתודעה הקולקטיבית של המקום, לזהות התרבותית ולאופנים שבהם תופסת הסובייקט את המרחבים הישראליים שבהם היא פועלת. גם מרחבי גלות, הונגריה ובודפשט, מקום הולדת המשוררת, חודרים אל השירים ומבטאים את המתח בין ההגירה לארץ לבין ההיטמעות במקום הישראלי. המרחבים הללו אינם אחידים. הם עמוסי סתירות, מחיקות ושיבושים ההופכים את סוגיית המרחב רלוונטית מאוד בשירת משעול.¹⁰ מאמר זה אינו מבטל את חשיבות ההיבטים האוניברסליים אלא מבקש להדגיש

9 הדוכיפת למשל אף זכתה בתואר "הציפור הלאומית של ישראל".

10 שתי התייחסויות נוספות לקובץ מכיוונים שונים הן של דליה אמוץ ושל רוז'נה פלנצבוים-גבר: אמוץ התייחסה לממד הארס-פואטי בקובץ וטענה כי "השיר יודע שהוא אנוס להאציל סמכויות

שכדי לתגור לעומק אחר שירה זו יש לבחון את שני הממדים – האוניברסלי והלוקלי – יחדיו ולבחון את היחס למרחבים השונים לא רק כמרחבים פיזיים קונקרטיים אלא גם בתפקודם הסמלי כסמן ספרותי תרבותי, חברתי ולאומי, שכן "יומן מטע" עוסק כולו באופן אינטנסיבי בטריטוריה הישראלית ובזהות הישראלית.

ב"יומן מטע" משועול בודקת את סוגי הכוח ומערכות הידע שמרכיבים את המטע, מפרקת אותם ומנסה להרכיבם מחדש: היא משלבת בשירים ציטוטים ממדריכים לחקלאות וידיעת הארץ אבל בה בעת מנסה לפרק את המטע ממערכת הסימונים שבו הוא נתון. היא עובדת במטע אבל מציגה את הנוף ההפוך של סמלי הזהות הקולקטיביים: האדמה אינה נגאלת, התפוזים רקובים והמכונות מחריבות; בעבודה עם חסן הערבי מתחולל שובו של המודחק ומזכיר את הפער בין יליד המקום לבין המהגרת היהודייה שזהותה נחצתה. קריאת שירי "יומן מטע" כרצפי מיקומים במרחב ולא כשירים בודדים, נקודתיים, מגלה שמשועול מנסה לחלץ את המטע מהמבנה הסגור שלו ולפתוח את המרחב למסלולים שיריים המתנגשים זה בזה, מערערים זה על זה ומסתבכים זה בזה. המבנה שנוצר בקובץ הוא אפוא מבנה של ריזום. כמו דשא או בצל המחברים לאדמה באופן אופקי ולא אנכי, מתפשטים ושולחים זרועות לכל עבר וגדלים כך שחלקיהם ושורשיהם קשורים ומסתבכים זה בזה. בהסתמך על דלזו וגואטרי (Deleuze and Guattari, 1987), שראו במושג הבוטני של הריזום מודל פילוסופי חלופי של מחשבה המנסה לחרוג מהמודל המערבי הבינרי והלינארי, אבקש להראות שהמסלולים שיוצרת משועול במטע פותחים את המרחב לתנועה ריזומטית ו"כותבים" מסעות שיריים ההופכים את המטע ל"פקעת" של נרטיבים המאפשרים זהות דינמית המכילה את המתחים ואת הסתירות של האידאולוגיה הציונית.

למושגים שאין להם כלל צורת החומר. גם שיר אינו יכול ללכוד את מה שאין להטעים לו מילים. ובמילים יש גשמיות" (אמוץ, 1987), ואילו פלנצבוים גבר בחנה את הקובץ מכיוון פסיכואנליטי וטענה שניכר מהשירים רצון להיצמד לחוויה הגולמית, ההיולית, ושהגשמיות נתפסת כעול. הכמיהה הגדולה מכולן היא לשוב לרחם העוטף ומגונן (פלנצבוים-גבר, 2007: 110-111). אף שהתייחסויות אלו חשובות, ובחלקן יעמיק גם מאמר זה, שתיהן מתעלמות לחלוטין מסוגיית המרחב כממד שיש להתייחס אליו. זאת ועוד, "יומן מטע" היה תפנית פואטית בשירת משועול, ונראה שלסוגיית המרחב בהקשר הלוקלי חשיבות מרכזית גם בספריה הבאים. המקום הישראלי שב ומופיע בשירים בהקשרים של מקומות פיזיים קונקרטיים ומוגדרים – מקומות מחייה בכפר מרדכי, מטע הכפר, החצר והבית, ומרחבים אחרים כגון העיר תל אביב ומבנה האורבניים האדריכליים דוגמת מגדלי עזריאלי, רחובות שונים, וכן ערים נוספות כגון בית לחם וגדרה, ומרחבי ביניים בצורת דרכי מעבר בין מקומות, דוגמת כבישים ודרכים (מחלף לה גרדיה, מחלף קיבוץ גלויות, כביש ירושלים-תל אביב והדרך לירושלים). אלה הפכו זה כבר חלק בלתי-נפרד משירת משועול.

"כמה שקט אצלך נכפר, אומרים": המפה הגדולה

ב"יומן מטע" מתקיים מרחב המטע כקונסטרוקט ציוני המבטא את ערכי הליבה הציוניים. עבודת הכפיים, גאולת האדמה וכיבושה כך שתעלה פרי הם סמן לאידאל עבר ציוני חלוצי שסימן את מרכזיות ההתיישבות החקלאית ליצירת נוכחות, להפגנת בעלות ולכינון ריבונות יהודית במדינת ישראל. המסע בתוך מרחב המטע כורך בתוכו סוציאליזציה מרחבית ואשרור מחודש של נרטיבים אידאולוגיים ציוניים, אבל המסע אינו חלק אלא רווי מכשולים ושיבושים הפותחים את היחס למקום ואת הזהות המתכוננת בו למשא ומתן. זהו מסע שמתוכו מנסה משעול גם לפרק את המטע משרשרת הקיבועים שלו בתרבות, בחברה ובלאום ולהרכיבו מחדש כך שיהפוך למקום אינטימי שממנו אפשר יהיה לכוון קול. במסע זה מוצג כפר מרדכי כמרחב ממשי וכמרחב סימבולי, והוא מערכת הבנויה מכמה ממדים מרחביים המקיימים ביניהם קשרים דיאלקטיים.

ראשית, מבחינת המרחב הקונקרטי, שירי "יומן מטע" אינם מתקיימים במרחב מנותק. הם מתייחסים למרחב ממשי פיזי המכיל אובייקטים ממשיים. השירים עוסקים בהווי חקלאי ובעבודה במטע תוך תיאור האופן שבו המרחב מאורגן ונעשה בו שימוש פונקציונלי. כפר מרדכי הוא מרחב מרכזי בשירת משעול, והחל בספר "יומן מטע" שירים רבים מתרכזים בחיי היום-יום שבו. המטע שבכפר מרדכי מוצג בשירי משעול כמרחב של חיי חוץ ועבודה יצרנית המבוצעת מחוץ לבית, אשר לה ערך כלכלי.¹¹ המטע הוא מרחב של נראות, מרחב של חיים ציבוריים המשמשים מקום מפגש עם זרים אשר בו הסובייקט מעמיד עצמו למבחן מבטם של האחרים, להתמודדות ולעימות עם. זהו מרחב של יחסי משא ומתן חברתיים ושל יחסי כוח, ומוקד של חיים קהילתיים (בלומן, 2005: 30; Young, 1990: 227-256). כפי שנראה בהמשך, התנהלות הדוברת ומפגשיה במטע עם אנשים שונים מעמידים לבחינה את המרחב ואת היחסים שבו על כלל משמעויותיהם הסימבוליות והאידאולוגיות.

שנית, ייצוג המרחב הכפרי בידי המדינה וניכוסו למטרותיה האידאולוגיות מופיעים בשירת משעול כקורלטיב להתייחסויות שונות. גבריאל צורן, בדינו על מרחב הטקסט

11 לאחר משבר המושבים, שהחל בשנות השמונים, נושא הקרקעות, הבעלות על הקרקעות והפרטת הקרקעות הוא נושא סבוך ומורכב, וחיבור זה לא יעסוק בו. בנושא מתקיים שיח חברתי ופוליטי נרחב. לעיון ראו למשל יפתחאל וקדר, 2003. אציין רק שהשיח על החקלאות בישראל דן רבות בממד הציבורי שבעבודה החקלאית: הקרקע החקלאית הישראלית נתפסה כאדמת לאום, כקרקע המספקת מוצרים ציבוריים, ולטענת נאוה חרובי, "החקלאות היא שילוב של מוצר כלכלי פרטי ומוצר ציבורי", ובהתאמה, היחס אל המרחבים החקלאיים הוא יחס השם לנגד עיניו את "הערך הכלכלי, החברתי והסביבתי של השטחים החקלאיים [...] את] התרומה לרווחת הציבור כולו" (חרובי, 2001: 24-25).

הספרותי, כותב כי "הטקסט הספרותי אינו מתמצה בשדה הריפרור הפנימי שלו. הוא מתייחס גם לשדה ריפרור חיצוני, לשורות של עובדות היסטוריות, פסיכולוגיות, גיאוגרפיות וכו' שאליהן מתייחסים גם מבעים אחרים שמחוץ לטקסט" (צורן, 1997: 29). בהסתמך על תפיסה זו אפשר להבין את מרחב הכפר והמטע מבחינה נוספת: זהו מקומו של הכפר החקלאי ושל הנוף הכפרי שקיבל עדיפות על פני כל מרחב אחר בישראל בהיותו סמן של ערכי ההתיישבות העובדת וערכי הליבה של הצינונות. ככל מפעל לאומי, הגדרת הטריטוריה וייצור תחושת השייכות אליה היו מרכיב בלתי־נפרד מהמפעל הצינוני. בתהליך ייצורה של הקהילה המדומיינת¹² החותרת להקמת הבית הלאומי ולבניין חברה יהודית בארץ ישראל הפכה הארץ מ"מרחב" ל"מקום" נכסף המאחד את העם היהודי לאורך אלפיים שנות גלות ושומר על לכידותו. לנוף הכפרי ולשטח החקלאי ניתנה עדיפות בשיח הלאומי ובאידאולוגיה הצינונית, שראו בהתיישבות כפרית ובעבודה חקלאית ערכים בסיסיים המקשרים את האומה לאדמתה ולעברה המשותף (קדמן, 2008: 40; Zerubavel, 1995: 29).

הצינונות, שחותרת בראשיתה לעצב את דמות "היהודי החדש" כזו של אדם שיידע לחיות קרוב אל הטבע, לעבוד את האדמה ולקדש את העבודה הפיזית (שפירא, 1997: 164-168), ייחדה חשיבות מרכזית לעבודה חלוצית חקלאית בקרקע לא מיושבת שיש "לגאול" ו"להפריח בה את השממה" מתוך שאיפה שהחיבור הגופני עם המקום וההתאחדות עם הטבע יובילו לחיבור מחודש עם תחושת היליד (גורביץ', 2007: 41).¹³ השיבה אל הטריטוריה נתפסה כמעין "דילוג" על פני הגלות ושיבה אל המקור, אל ה"ראשית" המוקדמת בארץ ישראל (חבר, 2008: 19). מהלך זה דרש מחיקה של העבר הגלותי וקבלת זהות קולקטיבית ארץ־ישראלית חדשה, כפי שטוענת חמוטל צמיר בעקבות בנדיקט אנדרסון: "תפיסה זו של הילידיות ושל הארץ היא חלק מרכזי בלאומיות המודרנית ובתפיסת הטריטוריה כזירה הקונקרטיה המשותפת לחבריה האנונימיים של הקהילה המדומיינת, שבה מתחברים, בהווה, עברה המעורפל של הקהילה המדומיינת עם עתידה האינסופי" (צמיר, 2006: 94). על בסיס זה אפשר לראות גם את התפקיד שהוקצה לחקלאות בישראל כמעצבת חבל ארץ וכמשמרת

12 מונח שטבע בנדיקט אנדרסון בספרו קהילות מדומיינות (אנדרסון, 1999). לטענתו, הקהילה המדומיינת היא זו ש"אין החברים בה מכירים את רוב החברים האחרים, אינם פוגשים אותם, או אפילו אינם יודעים עליהם משהו, ועם זאת בתודעתו של כל חבר באומה יש דימוי של שייכות לאותה קהילה" (שם: 36).

13 כבר מראשיתו היה האתוס החלוצי של אנשי חיבת ציון ושל התנועה הצינונית אתוס גברי השואף לעצב דמות של "יהודי חדש", אדם עברי המחובר לאדמתו, עובד כפיים ולוחם שהותיר מאחוריו את אירופה הרחוקה ואת דימוי הגבר היהודי החלש וה"נשי" ופנה להגשמה בארץ מתוך תפיסה שחיים לאומיים ישיבו לו מידה חסרה של גופניות ושל חומריות. המחקרים על כך רבים ומקיפים. ראו למשל גרץ, 1983; ביאל, 1994; נוה, 1999; גלזמן, 2007.

הערכים החזותיים של הקהילה המדומיינת בהיותה מילון חזותי-עיצובי של מאגר דימויים המבטא את האופן שבו ביקשה האומה לדמיין את עצמה ואת חבריה. המושב והקיבוץ כשני דגמים של התיישבות חקלאית סימלו את החזרה למולדת, לאדמה, לשורשים ולעבודת הכפיים וביטאו את מימושם של הרעיונות החברתיים והלאומיים שהניעו את המפעל הציוני ואת התרבות העברית החדשה.¹⁴ המושב נתפס כסמל ליצירת חברת איכרים עברית, ובדומה לקיבוץ גם הוא היה סמל לאדם חדש ויצרני הקשור לקרקע ולעבודת אדמה חקלאית קשה.

משנות השישים ואילך איבדה החקלאות את מעמדה ההגמוני בסולם הערכים הישראלי ובהיררכיה של מרכיבי הזהות הלאומית עד כי גם הכפר, המושב והקיבוץ הפכו ממרכז בתודעת התרבות הישראלית לשוליים. בעקבות מהפך 1977 והתערערות ההגמוניה הציונית שראתה במושבים ובקיבוצים סמל ההגשמה הציונית השתנה בהדרגה מעמד התיישבות העובדת¹⁵ והתפתחה סתירה הולכת וגדלה בין המודל השיתופי שעליו נבנו הכפרים, המושבים והקיבוצים לבין שאיפות החברים לשיפור רמת חייהם. אלה לא תפסו עצמם יותר כחלוצים והציבור הרחב כבר לא ראה בהם תרומה להגשמת יעדי הקולקטיב הלאומי, שהשתנו והתפרקו (הורוביץ וליסק, 1990: 153-156; אביב, 1993). נראה שבאותה תקופה ואחריה גברה תחושת הזרות ביחסם של הישראלים למקום. הניסיון הציוני לייצר סובייקט אחדותי בעל תחושת מקום טבעית לא צלח, והמתח בין המקום "הקטן", אותה לוקליות פשוטה של בית, רחוב, חברים, נוף ילדות וזיכרונות, לבין המקום "הגדול", של "הארץ", של ההיסטוריה, של האידאולוגיה ושל הקולקטיב הפך חוויה מלאת סתירות בהוויה הישראלית ובספרות הארץ-ישראלית.¹⁶

14 המושבים והקיבוצים אפשרו פיתוח כלכלי עצמאי המבוסס על משק מעורב, שכלל ענפי ייצור בסיסיים. הם אפשרו את המשך הקליטה של המהגרים בארץ, והחשוב מכול, הם ייצגו את האופן שבו ביקשה החברה החדשה לראות עצמה בארץ החדשה: חברה לאומית שוויונית, שיתופית וקולקטיבית שחבריה מונעים מתחושת שליחות אידאולוגית חברתית. לאחר הקמת המדינה היה להתיישבות הקיבוצית והמושבית גם חלק מרכזי במאמץ הקולקטיבי הביטחוני ובמעורבות החברתית. ראו הורוביץ וליסק, 1990; אביב, 1993.

15 קצרה היריעה מלפרט את כל התהליכים שהביאו למשבר זה. אסתפק בציון שתי נקודות מרכזיות. הראשונה נוגעת לתמורה נקודתית בתחום הייצור: עם ההתפתחות הטכנולוגית וההתייעלות בתפוקה החקלאית שוב לא היה צורך בכמות מסיבית של פועלים ש"יגאלו" את האדמה. כבר באמצע שנות השבעים, רק 25% ממשקי המושבים ייצרו תוצרת חקלאית. יתר בני המושבים יצאו למצוא עבודות כשכירים מחוץ למושב. סיבה שנייה ורחבה יותר נעוצה במתחים חברתיים פנימיים שנבעו מערעור התשתית האידאולוגית ומשינוי בתפיסת הסובייקט את עצמו ואת תפקידו במערך הקולקטיבי. ראו אביב, 1993.

16 ראו ארן וגורביץ' (1991). השניים מציגים את פרדוקס המקום הישראלי מתוך בחינה מחודשת של רעיון הגלות. לטענתם, אצל הישראלים ישנה תחושת זרות עקרונית של המקום, הנובעת

בחינת מרחב הכפר והמטע בשירת משעול מעלה ממד נוסף, שלישי, המושתת על הפרסקטיבה האישית והמנטלית של היוצרת.¹⁷ משעול, בת יחידה להורים ניצולי שואה, עלתה עם הוריה מהונגריה לישראל בגיל ארבע בתחילת שנות החמישים. בראיונות רבים הציגה את חוויות התאקלמותה כילדה במושבה גדרה ותיארה את ניסיונותיה להתאים עצמה לנורמות ההתנהגות ולילדים שנולדו כבר לתוך מציאות ארץ-ישראלית והיו לילידי המקום:

ילד רוצה להיות כמו כולם. ילד לא אוהב להיות יוצא דופן ועשיתי ניסיונות רבים ומוצלחים מאוד להיטמע. למשל עבדתי על הריש. עמדתי הרבה שעות מול הראי ואמרת ריש ריש ריש כדי לדבר כמו כולם. רציתי מאוד לנעול סנדלים תנכיים אבל הם הרשו לי רק עם גרביים כמו באירופה. ואני כמובן לא רציתי עם גרביים. כלפי חוץ הייתי מהר מאוד כמו כולם אבל בעצם תחושת הזרות הייתה מאוד גדולה. איכשהו הפנמתי את המחשבה שלהם שמה שהיה היה ומה שחשוב זה מעכשיו והלאה. והאמנתי בזה. המסר שקיבלתי מהם זה להשתלב, להיות ישראלית, להיות כמו הצברים ולהסתכל קדימה (משעול, 2008).

הייתי עולה חדשה, לא היה לי שיער חלק כמו לבנות שהערצתי, לא הייתי בחבר'ה, לא הייתי חלק מהאצולה החקלאית שראיתי מסביב. ובבית סיפרו לי כבדיחה שקנו אותי מצועני, אבל אני האמנתי (משעול, 2009).

דברים אלה מקרינים גם על השירים, וב"יומן מטע", השייכות למקום והזהות הארץ-ישראלית הופכות נושאים מרכזיים: היחס אל מרחב הכפר והמטע נמסר מנקודת ראות

מתפיסה שהשתרשה במחשבה היהודית על מקום ולא נעלמה עם שיבת ציון החדשה: בניגוד ליליד, בן טבעי למקום, המחובר לאדמתו ובעל תחושת שייכות (sense of place) עליה, המתבטאת בחפיפה בין זהותו, זיכרונותיו, אמונתו והמקום הפיזי שבו הוא מרגיש "בבית", בחוויה הישראלית אין זהות מלאה מובנת מאליה בין הישראלי לארצו. ארן וגורביץ' פורמים את דימוי הצבר הילידי ומציגים את דילמת המקום כהווייה המכוננת בכינון הזהות הישראלית. לדידם, כרעיון, "הארץ" היא תמיד יותר מאתר ספציפי ויותר מכל האתרים האפשריים גם יחד. היא תמיד קודמת למקום, ומכאן המתח והזרות שבחוויה הישראלית. קדימות הרעיון מביאה לכך שהארץ היא לעולם לא יעד סופי וגם לעולם לא אותו מובן מאליו במחשבה הילידי: "המקום לא נח מהגשמתו, מהחובה המתמדת כלפיו, ומהצורך המתמיד להגיע אליו" (שם: 25).

17 נורית גוברין, שהתייחסה לסוגיה זו בדיונה בעקרונות המיון התאורטיים בגאוגרפיה ספרותית, כותבת: "מיון נוסף מבוסס על עמדתו הנפשית של היוצר ביחס למקום שעליו הוא כותב: מקרוב או מרחוק, מבפנים או מבחוץ, כתושב קבע או ארעי, כתייר, מתוך היכרות ממשית או ספרותית-חזונית-דימוינית. הוא הדין ביחס לעמדתו הפיסית, היכן הוא עומד בשעה שהוא מסתכל על מה שהוא מתאר: קרוב או רחוק, בפנים או בחוץ, בחזית או מאחור" (גוברין, 1998: 18).

פנימית ואישית של אישה כותבת המעניקה למקום את צורתו ומנסה להפכו למרחב קיום אישי משמעותי. במונחיו של בשלאר אפשר לומר שמשעול "קוראת מטע" ו"כותבת מטע" כסיפור אישי, היסטורי ופוליטי.¹⁸ אולם המטע אינו הופך בהכרח מרחב נפשי המספק את צורכי ה"אני" ומאפשר מרחב של ביטחון. ההפך הוא הנכון: חוויית הדוברת במרחב, מורכבת. זוהי דוברת שמתוך מודעות לחריגותה במרחב שבו היא פועלת מתאמצת להוכיח שותפות פעילה בייצורו ומנסה לחבור לערכים המכוננים בתרבות ובקהילה המדומיינת ולהזדהות עמם, אבל בה בעת אינה מזדהה עם עמם ומנסה לשמר דווקא את תחושת הזרות למקום ולעבר ההיסטורי המדומיין שהוא נושא עמו.¹⁹ נוסף על כך, משעול ממקמת את הדוברת בלבה של טריטוריה גברית,²⁰ והיות ובשיח הציוני הלאומי הפטריארכלי מקומה של האישה מוגבל למעמדה כמטפורה ללאום ולאדמה, תהליך כיוון הזהות מורכב, שכן עליה להתקיים ברשת דכאנית של יחסי כוחות תרבותיים גלויים וסמויים ולנסות לייצר בעבור עצמה ערוץ חלופי משלה.²¹ התנועה בין הרצון להשתייכות ולאחיזה נפשית ורגשית במקום לבין הכמיהה להתנתקות ולהיבדלות ובתוך כך הניסיון לפרק את המקום ממערכות הכוח והשליטה שבבסיסו הופכים לתנועה המרכזית של "יומן מטע", שכפי שנראה, נפתח למסלולים שונים ויוצר "רשת" של תנועות במרחב.

מרחב המטע: המפיה הקטנה

מרחב המטע כעולה משירי הקובץ הוא מרחב של חוויה תחומה בזמן, אשר בו מתקיימת פעילות חקלאית במשך חצי שנה, מפברואר עד אוגוסט. במטע שדרות עצים, תעלות

18 ראו Bachelard, 1994: 12-18, 38

19 יש לציין שבניגוד לנורמות הישראליות שנהגו עד שנות השמונים, אגי משעול בחרה לא לעבך את שמה הפרטי. כך, כבר בשם עצמו, בשם הפרטי ההונגרי ובשם המשפחה הישראלי, נוצרת מעין עמידה על הסף, בחיץ בין שתי זהויות, שתי גאוגרפיות ושני מרחבי חיים: אירופה וישראל.

20 המפעל הציוני הלאומי הכניס לכאורה את הנשים למרחב הציוני, אבל בפועל לא הוענק להן מעמד שווה בערכי הקהילה המדומיינת. נשים זכו לשוויון זכויות כסוכנות אקטיביות אפשריות של התרבות הלאומית באופן תאורטי, אבל הודרו מתפקיד יצרני בשיח הלאומי ו"הוחזרו" אל תפקידים מסורתיים פטריארכליים (נוה, 2001: 317). גם ההתיישבות בארץ ועבודת החלוץ נשאו סמנטיקה לאומית של כיבוש האדמה הבתולה והפרייתה. באידאולוגיה זו, הגוף הגברי הפך סמל האומה המתחדשת והגוף הנשי הוכפף למטפורה הפטריארכלית של כיבוש הארץ ככיבוש אישה.

ראו אלבוים-דרור, 2001; לובין, 2003; בן-ארי, 2006; צמיר, 2006.

21 ראו לובין, 2003; צמיר, 2006.

השקיה, תשבץ חלקות, דרכים וסמטאות. המטע כולו נתון למרות, לציות ולכוח, וכך גם הדוברת הפועלת בו. כניסה אל המטע היא פרדה מהזמן היום־יומי הרגיל ומעבר אל מחשבת זמן אחרת: זמן אדמה, זמן נטיעה, זמן ריסוס והגנה, זמן הבשלה, זמן עבודה חקלאי. המטע גם מאכלס בתוכו מרחבים המנוגדים זה לזה. הוא מכנס יחד גידולי שדה שבאופן טבעי אינם גדלים יחד במקומות אחרים, חיצוניים לו. מאפיינים אלו מאפשרים התבוננות במטע כמרחב הטרוטופי, "מעין אוטופיה שמומשה הלכה למעשה [...] מרחב ממשי אחר [...] מושלם, מוקפד ומאורגן באותה מידה שהמרחב שלנו הוא חסר סדר, בנוי בצורה גרועה ומבולגן" (פוקו, 2003: 18). כניסה אל המטע פירושה אפוא גם מעבר אל מערך של צורות התנהגות, חשיבה ומשמעת המבנים את הפרט, מגדירים תפקיד חברתי, ממשמעים וממקמים בתוך רשת מבוזרת של יחסי כוח וידע.

המטע, המזוהה בתרבות ובחברה עם חלוציות, עם סוציאליזם ועם התיישבות, מיוצר ומובנה באמצעות האידיאולוגיה הציונית בצורות שונות, המגולמות ב"יומן מטע" בתוך הגדרות מילוניות ממשמעות לדרכי טיפול נאות במטע (ובעובדים בו), בסיפורי כיבוש הנוף וביחסים החברתיים הנרקמים בין הפועלים. במרחב המטע לא נמצא מבט "מפקח" באופן ישיר, כמעין עין שופטת וממשטרת. זה אינו אתר פיקוח במובן הצר של המילה, אולם כל כניסה למרחב – בין אם בכתיבה עליו בין בנוכחות פעילה בו – היא כבר מלכתחילה השתתפות במערך יחסי הכוחות ההתנהגותיים הנקשרים למקום. השתתפות זו מתבטאת בסדרה של יחסי משא ומתן: מחד גיסא, בהפנמה של המבט הדכאני והממשמע, כאשר "הפרט חורת בתוך עצמו את יחסי הכוח [...] הופך למקור הכפיפות שלו עצמו",²² מפנים את המבט הלאומי, החברתי, אבל גם לומד מתוך אינטראקציה עם סוגים שונים של ידע ומערכות שיח וכוח דגמים של השתייכות לאומית, תרבותית וחברתית; מאידך גיסא, מתוך פעולות של התנגדות וערעור על מגוון מערכי כוח ושליטה המרכיבים את המטע, המרחב נפתח לבחינה ("למי שייך המטע?"), לדין וחשבון אישי, תרבותי וחברתי המאפשר בדיקה מחודשת של האפשרות להתערות ולהשתייכות, של האפשרות לזרות ולגלות, וגם אפשרות נוספת, של "אמצע", של התהוות מתמדת. לאורך "יומן מטע" מנסה משעול לשנות את המבנה הסגור והיציב של המטע, לחלצו מההטרוטופיות שלו ולפתוח את המרחבים שבו לתנועה ריזומטית, להסתעפויות שונות ולמעברים שיחמקו מהסטרואקטורה הנוקשה שלו ויחרגו מהקיבוע שלו בשיח הלאומי, התרבותי והחברתי.²³ בכך היא גם יוצרת בעבור הדוברת שלה מסלולי תנועה שהם קווי מילוט, אופקים של התהוות (becoming) המאפשרים זהות דינמית ולא יציבה.

22 Foucault, 1991: 202-203

23 החיבור שאני מבקשת לעשות כאן בין הטרוטופיה לריזום אינו מנותק מהקונטקסט המחקרי של עבודתם של פוקו, של דלו ושל גואטרי. שלושתם עסקו בשאלות דומות של כוח וחברות פיקוח

ב"יומן מטע" משעול כמעט אינה מציגה את המטע כמפה גדולה אלא מפרקת את המרחב לסינקדוכות, חלקים חלקים המרכיבים את המטע. משום כך, קריאת השירים כרצפי מיקומים מגלה את התנועה הריזומטית של "יומן מטע", הנפרסת למסעות ב"רחובות המטע" (9), המשתלבים ונשזרים יחד למפה הגדולה הנקראת "מטע". קריאה מדוקדקת בספר מראה שאפשר לחלק את מסעות הדוברת לארבעה מסלולים: (1) סימון מרחב המטע; (2) ייצור המרחב; (3) התבוננות במרחב המיוצר; (4) יחסי משא ומתן במרחב. המסלולים במטע אינם שירים המסודרים בהכרח בסדר כרונולוגי. אין להם צורת ארגון קבועה ולינארית אלא אפשרויות לסוגים שונים של תנועות במרחב, מסעות הנפתחים למסלולים וחוזרים למסלולים אחרים, מסתבכים זה בזה, סותרים זה את זה, מערערים, קוראים תיגר אבל גם מתחברים זה עם זה ובתוך כך משנים זה את זה ומשתנים עד שנוצרת מעין פקעת של כל המסלולים יחדיו ובתוכם דרכים היכולות להתפרס למיני כיוונים, לאינסוף אפשרויות של מסלולים עד שאי־אפשר עוד לשחזר את נקודת המרכז של הספר.

מבנה זה הוא מבנה של ריזום. לטענת דלו וגואטרי, "הריזום אינו ניתן לצמצום, לא לאיחוד ולא לריבוי. הוא אינו האחד שהופך לשניים, או אפילו ישירות לשלושה, לארבעה, לחמישה וכיוצא בזה. אין הוא ריבוי הנגזר מן האחד, או זה שהאחד מוסף לו $(n+1)$. הוא אינו מורכב מיחידות אלא מממדים, או מוטב מכיוונים בתנועה. אין לו לא התחלה ולא סוף, אלא תמיד אמצע, שממנו הוא צומח ואותו הוא מעלה על גדותיו" (Deleuze and Guattari, 1987: 23). דברים אלה מסייעים להבין את המסלולים שמשעול יוצרת: אפשר ללכת בכל מסלול ובאיזה סדר שרוצים, כמו הייתה כל דרך אוטונומית, אבל בה בעת הדרך היא חלק ממבנה רחב יותר הנקשר לדרכים אחרות, החוזרות ונפגשות עם רעיונות תמטיים דומים הנפתחים למסלולים שונים ומרכיבים יחדיו תוך פירוק, הרכבה, פְּרִיחֹת וחזרות, את מפת המטע.

"יומן מטע" במובן המקצועי הוא יומן של מעקב אחר פעולות במטע. כתיבת יומן מסוג כזה מבוססת על מחשבה לינארית המתעדת התקדמות והתפתחות במטע לפי ימים, חודשים, תנובה וצמיחה, רשימות מלאי, פעולות הנעשות במטע וכדומה. במילים אחרות, זהו מבנה של יומן המבוסס על מודל של עץ, על היררכיה, על התפתחות ועל אחדות (מגזע העץ לענפיו, מעין אילן יוחסין והשתלשלות). במובן מטפורי, ספר בשם "יומן מטע" יכול בהחלט להתאים למבנה כזה ולתאר את קורות החיים במטע יום אחר יום בהסתמך על רצף לינארי של התקדמות והתפתחות. אולם "יומן מטע" של משעול מציג סוג אחר של יומן. זהו יומן ריזומטי שבו אפשר להתחיל את פעולת הכתיבה והקריאה מריבוי מקומות שיחברו

ואף עבדו יחד. הם קראו האחד את עבודותיו של האחר, הגיבו עליהן וקיימו דיאלוג רצוף. נראה שאכן ישנם קשרים עמוקים בין המחשבה על מרחבים הטרוטופיים לבין המחשבה הריזומטית.

זה לזה וייצרו מסעות של קורות החיים. יומן כזה הוא כפי שכותבת משעול: "קואורדינטות של טיטת קיום" (29). לעומת קואורדינטות המבטאות מבנה סדור באמצעות קווי אורך ורוחב הנפגשים ויוצרים קבוצת נקודות ברורה שהיא שיקוף של טריטוריה, ולחלופין, ממבט על גריד (רשת קואורדינטות) קבוע המונח על מציאות כלשהי כמעין נייר העתקה המקבע את המרחב ובכך מאפשר שליטה, משמוע, סימון ושיום, הופכת משעול את "יומן מטע" למפה אשר בה כל נקודה יכולה להתחבר עם כל נקודה אחרת והמפה תצויר מחדש בכל עת ממיני מקומות. תעבור חבלה, תיקרע, תסודר מחדש ושוב, ככתיבת יומן הממשיך ומתחיל מכיוונים בוזמניים בהתאם לחוויית הדוברת במרחב. כפי שכותבים דלז וגואטרי: "המפה פתוחה וניתנת לחיבור על כל ממדיה; היא ניתנת לניתוק, היא הפיכה, רגישה לשינויים קבועים. היא יכולה להיקרע, להתהפך, להיות מותאמת לכל סוג של הרכבה, מעובדת על ידי יחיד, קבוצה, או פורמזיה חברתית" (Deleuze and Guattari, 1987: 13-14). הפתיחות של מפת המטע שיוצרת משעול מאפשרת להבין את מרחב המטע כפקעת המחברת בין נרטיבים שונים המסתבכים זה עם זה, זה בזה, ויוצרים רשת של כיוונים בתנועה. חלקם קווי משמעת, שליטה וכוח (שכן המפה מחוברת לכול) וחלקם קווי מילוט (lines of flight), תנועות של דה-טריטוריאליזציה המאפשרות "לברוח" ממשמעות אחת קבועה ומסודרת. התנועה בתוך המסלולים ובין המסלולים מאפשרת כפי שאבקש להראות סובייקט בהתהוות, שכל מסלול בעבורה הוא טיטת קיום נוספת, חסרת נוסח קבוע וסופי.

סיחמן המרחב: שירי לקסיקון נניכוס של האוק

אם בשיר הפותח את הספר ניכרת זרות גדולה, המרחב הכפרי נתפס כעוין והפריטים שבו מוצגים כזרים ולא מפוענחים – כפי שמעידה הדוברת: "אֶפְשֶׁר לְהִשְׁתַּנֵּעַ מִכָּל הַטֵּבַע הַזֶּה שֶׁהִקְשֵׁב מִפְסִיק לְסַנֵּן" (9) – כבר בשירים העוקבים יחל תהליך של למידת המטע וסימון מרכיביו מתוך מדריכים חקלאיים ואנציקלופדיות ארץ ישראל המצוטטות כשירים. כך, השיר "עצוב וגזום" (11) אינו אלא ציטוט ערך מאנציקלופדיה חקלאית, המסביר כיצד לנצל את המטע לצרכים כלכליים: "בְּעֵצִים הַנוֹטִים לְצִמּוֹחַ לְגִבָּה / בְּצוּרָה צִירִית – / מִן הַהִכְרַח לְגִמּוֹם אֶת אֲמִיר הָעֵץ / פְּעָמִים אַחְדוֹת בְּשָׁנָה / מִשְׁנֵתוֹ הָרֵאשׁוֹנָה. // כֵּן מִגְבִּילִים אֶת צְמִיחַת הָעֵץ לְגִבָּה. // בְּנֵי אֵלֶּה יֵשׁ לְחֹזֵר עַל גְּזוּם הַצְּמִרוֹת / גַּם בְּמִטְעַ הַמְּבֻגָּר / פְּדִי לְשֹׁמֵר עַל גִּבָּה / שְׁאֶפְשֶׁר לְקַטוֹף מִמֶּנּוּ בְּאֶפֶן פְּלִפְלִי // *אנציקלופדיה חקלאית". האנציקלופדיה החקלאית, שמטרתה הגדרה ותיאור מורפולוגי של המרחב הגאוגרפי הישראלי, מוצגת כאן כאמצעי להתוודעות אל הטבע, למיון פריטים במרחב הגאוגרפי וללימוד שיטות עבודה פונקציונליות. במובן זה, יותר משהו הטבע עצמו זהו גילומו של הטבע התרבותי: הדוברת לומדת לקרוא את המרחב כסובייקט פרשני הנתקל

באובייקטים שעליה לפענחם ולמיינם כדי ללמוד את המגבלות, את האילוצים של השטח, ולרכוש דרכי טיפול במטע. לשיר מתווספים שירים מחוברות "השדה" ו"לחקלאי", המכונסים למחזור שירים בשם "מזיקים (פורטרטים)", הבנוי מהגדרות לטומטו פינורם, לסס הגפן, לכנימת השקד ולכנימת העלה (14-15). כך בשיר "המזיק העקרי" הפותח את המחזור: "המזיק העקרי מחדש יולי / ועד דצמבר הוא טומטו פינורם. / זהו / קרוב של עש הפקעות / והגפן / וזה בצורתו. / השטה המקבלת לנטור / נוכחות המזיק / מתבססת על / מלכודות פרומונים / שבתלקן מעדות גם / לקטילת הזכרים". "השדה" יולי שמונים. הצייטוט מאפשר לדוברת לימוד פרקטיות יום-יומיות לעבודה מתוך החוברת החקלאית המדריכה לשימוש במרחב החקלאי. בכך מסמנת משעול את המרחב ומבנה אותו כפרקטיקה חיקויית: חזרה על ידע/מסלול הממומש באמצעות תנועה במטע ומיון המצאי ובה בעת למידת המרחב כלמידה של שפה ותרבות, וחיקוי באמצעות תיווך של שפה חקלאית הנרכשת מתוך צייטוט ושינון לקסיקונים חקלאיים מקצועיים. הדיאלוג עם הטבע שהפך למטע הוא דיאלוג מתווך אפוא, זהו סימון על סימון, ומכלול השירים/ צייטוטים הוא חזרה על מסלול שנגהגה כבר: מסלול של לימוד תכונות הטבע ותכונות המשתמשים במרחב.

בפעולה זו, משעול מעצבת את הזיקה למרחב ואת הפיכתו מ"מרחב" ל"מקום" במובן שהגאוגרפים ההומניסטים אדוארד רלף ודיוויד סמון ראו זאת, כמעבר מ"empathetic insider ל"existential insider. המפגש עם המרחב החדש החקלאי דורש תיווך וידע למי שמבקש להכיר את המקום. זוהי פוזיציה של empathetic insider, מצב שבו אדם שהוא חיצוני למקום (אאוטסיידר) פועל מתוך עניין ואמפטיה להבין את המקום, את מהותו ואת מבנהו מתוך נכונות והסכמה לגלות פתיחות להבנת ייחודו, סמליו ועושר המשמעויות שבו. לעומת זאת, existential insider הוא מי שיש לו תחושת שייכות טבעית למקום, הוא "פנימי" למקום, מזדהה עם סביבתו ומרגיש חלק בלתי-נפרד מהמקום (Relph, 1976). המעבר מהפוזיציה הראשונה לשנייה ב"יומן מטע" הוא מעבר מרכישת ידע על אודות המטע כתיירת או כמבקרת חיצונית במרחב החקלאי להפנמת הידע החקלאי כידע "טבעי" של דיירת המקום המכירה את המטע על בוריו. הפוזיציה השנייה היא תפיסה ילידית הרואה זהות בין האדם לבין האדמה והנוף הלוקלי. בהקשר ישראלי, זהו ה"הולך בשדות" המכיר אותם בשמותיהם ומתוך עבודה בהם ומזוהה עמם כחלק בלתי-נפרד ממנו ומהשקפת עולמו.

סימון המרחב הוא אפוא תנאי מקדים וראשוני לשיוכם של סובייקטים למרחב חברתי ותרבותי. אבל זהו גם מסלול אידאולוגי-היסטורי: לפעולת השיום ממד לאומי. היא יוצרת חיבור בין המקומות ופרטי הנוף לבין האומה המעניקה להם שמות ומכריזה בכך בעלות

ושליטה על המקומות ועל פרטי הנוף שאת שמם קבעה (בנבנישתי, 1988; קדמן, 2008).²⁴ להנחלת הידע לחיי היום-יום של האנשים אפשר להוסיף גם אנציקלופדיות, לקסיקונים וחבורות הדרכה המיועדים להכרת הארץ. כחלק מתהליך הסוציאליזציה המרחבית למקום הציבה לעצמה המדינה ייצור מרחב חדש למען אדם וחברה חדשים. תהליך זה כלל את מרחוב הטריטוריה, ובכלל זה גם את המשימה לדאוג לאזורחי המקום כדי שירגישו בבית (שפירא, 1997; לריון וקלוש, 2000). כך, לצד מתן שמות עבריים חדשים לנוף, חלק בלתי-נפרד מהפיכת המרחב לשייך ולמזוהה עם האנשים החיים בו היה היכרות עם המרחב: טיולים בארץ וספרי הדרכה לאומיים הכוללים ידע אקלימי, מיפוי הטבע על צורותיו וצבעיו ודימויים ומטפורות לנוף שיסבירוהו בצורה ידידותית ואסתטית. ספרי ההדרכה חתרו לייצר אצל הקוראים אהבה לאדמת הארץ, נכונות לעבוד את האדמה ויחס אינטימי בלתי-אמצעי אל הקרקע, אל שמותיה ואל החי והצומח בה (בנבנישתי, 1988; שבטי, 2006). בכלל זה אפשר למנות את חוברות "השדה" ו"לחקלאי" שמהן אימצה משעול את ההגדרות השונות. "השדה", למשל, הוא "ירחון לכפר ולחקלאות" שנוסד בעברית ב-1920 על ידי הסתדרות הפועלים החקלאיים בארץ ישראל.²⁵ מטרתו המוצהרת הייתה, ונותרה, הקניית ידע חקלאי, אבל היה זה גם מכשיר גיוס פוליטי ואידאולוגי, וכמו ספרי לימוד אחרים הוא לא סיפק רק את הצורך בהקניית ידע והיכרות ראשונית למי שאינו בקיא בחי ובצומח בישראל. הייתה לו גם מטרה ליצור הזדהות עם האדמה ועם הנוף הפיזי והאנושי בארץ ולהכין את הפועל לקראת חיי עבודה לפי נורמות, ערכים ודגמים ציוניים (שבטי, 2006: 434). חוברות ההדרכה היו אפוא "הוראות הפעלה" לשימוש יום-יומי במרחב הישראלי.

אבל בשירי הלקסיקון משעול עושה פעולה נוספת. באמצעות הערכים הלקסיקונים היא מנסת את הידע על המרחב ובכך גם את המרחב עצמו והופכת את הנוף האידאולוגי למדיום אישי של השתייכות. משעול לוקחת את הטקסט הייצוגי, אותה ספרות לאומית הנמסרת בשפה אובייקטיבית כביכול, מפקיעה אותה מהקשרה הראשוני ומארגנת אותה מחדש למשמעויות נוספות. העברת הידע החקלאי למתכונת שירית משנה את ייעודם הראשוני של המדריכים החקלאיים ופותחת אותם ל"גאוגרפיה פואטית". משעול, ה"גונבת" את הידע הארץ-ישראלי המאורגן כערך אנציקלופדי והופכת אותו לשיר, למודוס מוכר לכתבת וליצירה חדשה ואישית, תובעת את שייכותה למרחב המטע וככלל למרחב הישראלי. פעולת הקטלוג, המיון ומתן הצורה האסתטית היא אפוא פעולה המנתקת רק

24 אקט מתן השמות שימש כלי מרכזי לביסוס הריבונות היהודית על ארץ ישראל: שמות יישובים, שלטי רחוב ומפות יצרו תשתית להנחלת האידאולוגיה הציונית לחיי היום-יום של האנשים ולחיוזוק הזהות הלאומית וההתערות בארץ. ראו בנבנישתי, 1988; קדמן, 2008.

25 ראו אתר האיגוד הישראלי לעיתונות תקופתית.

לכאורה בין האישי לאידאולוגי. למעשה יש בה אשרור מחדש של חברות בלאום וייצור זהות אישית שהיא חלק אינטגרלי מכינון הזהות הלאומית. זהו הממד הדו־כיווני שבין האומה לאזרחיה כפי שארנסט רנאן הראה זאת, כלאומיות מודרנית הפועלת על שני צירים נפגשים. האומה, כתב רנאן, מבוססת על תשוקה משותפת של האזרחים אליה, על עיקרון נפשי ורוחני, והיא מתקיימת כמשאל עם יום־יומי שבו חברי האומה מאשרים מדי יום את שייכותם הרצונית אליה. הלאומיות המודרנית כפי שרנאן הבינה אינה רק מנגנון פוליטי; היא גם מבנה של מחשבה אינדיווידואלית והרגשה אישית. היא מייצרת מצד אחד את הזהות הלאומית כסובייקט אוטונומי בעל זהות אישית, טעם אישי ורצון אוטונומי, ומצד שני אותו סובייקט הוא זה שמרצונו החופשי מאשר את משאל העם ומקבל על עצמו את חובות האומה ואת זכויותיו בה (צמיר, 2006: 19; 32; Renan, 1990). הספרות הלאומית מייצרת ומפיצה טקסטים שתפקידם ליצור תחושת זהות לאומית שתאחד את אזרחי האומה. אבל עליה ליצור אינדיווידואל שישתוקק להכפיף עצמו מרצונו החופשי לאומה ובכך יהפוך לסובייקט לאומי. שירי הלקסיקון של משעול מבטאים בדיוק את התהליך הדו־כיווני הזה: בעצם ניכוס הידע החקלאי מתוך אנציקלופדיות וחבורות הדרכה והפיכתו לפואטיקה אסתטית ואישית היא יוצרת סובייקט המכפיפה עצמה מרצונה החופשי למדינת הלאום ולערכיה האידאולוגיים מתוך הזדהות עם הערכים התרבותיים והחברתיים, שבסיפור הצינוני עוברים בראש ובראשונה דרך הקשר עם הטריטוריה. זהו אפוא תהליך של סוציאליזציה מרחבית של חברת לאום הקשורה לטריטוריה ספציפית שדרכה היא מפגימה זהות טריטוריאלית קולקטיבית.

אבל קריאה מעמיקה בשירי הלקסיקון מפנה אותנו גם לממד נוסף, סמוי וחתרני יותר אולי בשירת משעול: חקר השיח שבתוכו מאורגן, מסומן, מיוצר ומובנה הידע הלקסיקלי על המציאות, ידע שגם מכונן את הסובייקט וממשטר אותו בתוך מסגרות רחבות של סוגי שיח שונים. לטענת פוקו, השיח אינו המציאות המתורגמת לשפה אלא הוא מערכת מוסדרת של היגדים המשתלבים עם היגדים אחרים ומוסדרים באמצעות פרקטיקות של תחימה, אפיון, מיון וסידור המבנים את האופן שבו הסובייקט תופס את המציאות. בכל חברה עובר ייצור השיח פיקוח, נברר, מאורגן ומופץ באמצעות הליכים שתפקידם למשול בכוחותיו ובסכנותיו (פוקו, 2005: 10).²⁶ פוקו, הקושר בין שיח ליחסי כוח, טוען ש"יש לתפוש את השיח כאלימות שאנו מפעילים על הדברים, ומכל מקום, כפרקטיקה שאנו כופים עליהם; ומפרקטיקה זו נובע עקרון סדירותם של מאורעות השיח" (שם: 45). קריאה פוקויאנית בשירי הלקסיקון של משעול יכולה לחשוף את האופנים שבהם היא מצביעה על מערך המבנים והכללים שבתוכם מתקיימים בתרבות הישראלית שיחים שונים – שיח

26 פוקו מאפיין פרקטיקות שיחניות כ"תחימת שדה של אובייקטים, הגדרת נקודת המבט שמותר לסוכן הידע לאמץ וקביעת הנורמות לפיתוח מושגים ותיאוריות" (מילס, 2005: 81).

של מדעי הטבע והחיים, שיח של כלכלה, שיח של מיניות ושיח תרבותי פוליטי כפי שהם נוכחים באנציקלופדיות מדעיות וחברות הדרכה – ודרכם היא מייצרת עמדת התנגדות באמצעות חשיפת הכוחניות של השיח, הצבעה על פרקטיקות מנרמלות בתוכם והצלבתם עם שיחים אחרים תוך ערעור עליהם וניסיון לשחרר את הטבע ואת הלשון ה"תפוסים" בידי השיח.

כך למשל נוכל לחזור אל השיר "עצוב וגזום" (11) ולראות כיצד הוא נפתח לקריאות נוספות: "גַּעְצִים הַנוֹטִים לְצִמְחַ לְגִבָּה / בְּצוּרָה צִירִית – / מִן הַהֶכְרַח לְגִמְם אֶת אֲמִיר הָעֵץ / פְּעָמִים אַחְדוֹת בְּשָׁנָה / מְשֹׁנָה הָרֵאשׁוֹנָה. // כֶּף מְגִבִּילִים אֶת צְמִיחַת הָעֵץ לְגִבָּה. // בְּזִנִּים אֶלָּה יֵשׁ לְחֹזֵר עַל גְּזוּם הַצְּמִרוֹת / גַּם בְּמִטֵּעַ הַמְּבֻגָּר / פְּדִי לְשֹׁמֵר עַל גִּבָּה / שְׁאֶפְשֵׁר לְקִטּוֹף מְמַנּוּ בְּאֶפֶן פְּלֶפְלִי // *אנציקלופדיה חקלאית". העברת הערך האנציקלופדי למודוס שירי מדגישה את הממד האלים והדכאני שבהשתלטות הריבון על הטבע והפגנת שליטתו הכוחנית במרחב באמצעות שימוש בשפה "טבעית" ו"אובייקטיבית" כחלק משיח תמים לכאורה של "פיתוח ראוי" של הקרקע. השימוש במילים "בצורה צירית", "מן ההכרח", "כך מגבילים" ו"יש לחזור" מוצג כמבע סמכותי מתוקף תפקידה הייצוגי של האנציקלופדיה, הנתפסת בתרבות כידע מדעי. אולם ברצף הפעלים ישנה גם קריאה לפעולה. זהו טקסט המתפקד כ־speech act, כפעולת אמירה מגייסת שכל חזרה עליה היא פרקטיקה של מבע ביצועי שבו הסובייקט מכוּנָן לשונית.²⁷

בה בעת, הטקסט הייצוגי הוא גם טקסט שתפקידו הסדרה ונרמול של השיח והכוונת אנשים לביצוע פרקטיקות אלימות ("מן ההכרח", "יש לחזור") שיאפשרו את חיזוק השליטה בקרקע.²⁸ הפיכת הטקסט לשיר משבשת את הייצוגיות ואת הסמכותיות שבו ופותחת את הטקסט לשטף של משמעויות הניצבות זו לצד זו. מילים נוספות ואופן תפקודן

27 ראו באטלר, 2001. באטלר, שפיתחה את עבודתה הפמיניסטית מתוך עבודתו של פוקו על "שיח" ועל "כוח", רואה בסובייקטיביות תוצר של שדות שיח ספציפיים המוסדרים על ידי מערכי כוחות פוליטיים, חברתיים ותרבותיים. לדידה, "הבנת הזהות כפרקטיקה, וכפרקטיקת מישמוע, פירושה הבנת הסובייקטים כאפקטים של שיח תלוי־כללים, המחדיר את עצמו לתוך פעולות המישמוע היומיומיות וההוות־בכל של החיים הלשוניים" (ראו אצל זיו, 2007: 626).

28 האנציקלופדיה מכילה מרכיבים של אבחון הצומח והחי, סימני התפתחות של זנים, תיעוד על סמך תצפיות, דוחות, ולפעמים גם בדיקות מעבדה. היא שואפת להציג את המציאות, לספק ידע על העולם, לסדר את עולם התופעות, להעניק שמות וכיצא באלו. אולם אנו יכולים גם לשאול על מקור הסמכות ועצם השימוש בה: מי מדבר כאן? מי הוא הנוטל את הסמכות להשתמש בשפה מסוג זה ומי מחזיק בה, שואב ממנה ומתוקפה? וכן, למי ניתנה הזכות להשתמש בשפה כך ולהשמיע שיח כזה? שאלות אלו מובילות אותנו לכך שהאנציקלופדיה החקלאית, כמו כל אנציקלופדיה מדעית, מציגה ידע אבל קשורה גם לאידאולוגיה, כפי שכותב פוקו: "אם אפשר להפנות את שאלת האידאולוגיה למדע, הלוא זה מפני שאותו מדע, מבלי להזדהות עם הידע אך

בטקסט מעלים מסקנות דומות. באמצעות השימוש המטונימי במילה "גובה" ("בְּנֵי אֵלֶּה יֵשׁ לְחֹזֵר עַל גְּזֵם הַצְּמֵרוֹת / גַּם בְּמַטֵּעַ הַמְּבַגֵּר / פְּדֵי לְשֹׁמֵר עַל גְּבֵה / שְׁאֲפֹשֶׁר לְקִטּוֹף מְמַנּוּ בְּאֶפֶן פְּלִפְלִי") ישנו ניסיון לטשטש את האלימות שבגדיעת צמרת העץ, הנעשית לרוב בצידוק של "פיתוח הטבע" ו"קדמה כלכלית", מונחים שמטרתם ייצור מחדש של המרחב לצורכי שליטה טריטוריאלית. זהו ניסיון טשטוש שמשעול חושפת כבר בעצם השימוש ב"עיצוב וגיוס" ככותרת לשיר, כותרת הפותחת את הטקסט הייצוגי לקריאות מטפוריות של מסעות חניכה, כיבוש ושליטה במרחב המטע: העץ מואנש לסובייקט ה"מהונדס" כעובד במטע, וככל זן הנתון תחת משטור ופיקוח גם הוא מוגבל לגובה מסוים ולמסגרת תרבותית וחברתית ספציפית שאפשר לנצלה לרווח כלכלי. הטקסט במתכונתו השירית מדגיש אפוא עד כמה "אהבת הארץ" איננה אהבת השטחים הפתוחים, החי והצומח, אהבת הנופים והעצים הגבוהים המתנשאים אל על, כי אם שיח אידאולוגי כוחני המובא באופן "טבעי" ומחנך לפרקטיקות של "שיטות מתקדמות" למחיקת הנוף הטבעי ולהפיכתו ל"מטע", למרחב תרבותי שנעשה בו מאמץ אדיר, חוזר ונשנה, לגבור על הטבע הראשוני.

בשירי הלקסיקון משעול נעה בהזדהות חתרנית על שני מסלולים בעת ובעונה אחת. כמו בתנועת מטוטלת היא לומדת את המטע כסובייקט פרשני באמצעות מיון פריטים בו, לימוד שיטות עבודה פונקציונליות ורכישת דרכי טיפול בו. היא מפנימה שיטות שליטה וכיבוש, מנכסת את הידע החקלאי, הופכת אותו לפואטיקה אסתטית ואישית ויוצרת סובייקט שמרצונה החופשי מכפיפה עצמה למדינת הלאום. ובאותה עת בתנועה ניהודית היא גם חותרת תחת השיח הזה, מנסה לחשוף את הקשר בין נקודת הידע המדעי לבין האינטרסים של האידאולוגיה הציונית. היא מחבלת בטקסט הייצוגי שמטרתו להקנות כלים למיון, לארגון, לסידור ולסימון, מצביעה על הכוח ועל האלימות שבו ומפרקת את משמעותו הסמכותית והמאחדת באמצעות סדרת חזרות ושכתובים. שיבוש הסימון ופירוק והרכבה מחדש של הידע הוא ניסיון לחלץ הן את המטע הן את המשוררת ואת שפת השיר מהקיבוע שלהם בשיח.

את המהלך הזה של משעול אפשר לקרוא גם כניסיון לחיפוש "חדר משלך" בתוך מרחב המטע. אף שמרחב המטע מכיל סוגים שונים של "טבע", הוא התרחק מרחק גדול מן הטבע הפראי ומהמרחבים הפתוחים, וכעת הוא מוכפף ומבוית לצורכי הריבון: השדות מעובדים, מתקנים מיוחדים שומרים על תפקוד המטע, ידע על אודות המרחב מאורגן בחוברות הדרכה ובאנציקלופדיות, מדריכי שטח "מכשירים" לעבודה, וכיוצא באלו. מתוך מרחב זה משעול תרה אחר מקום שבו תוכל להרגיש שייכת. נראה אפוא שבמסעה במטע היא ניגשת לספרייה התרבותית והחברתית הציונית, וממרחב הידע שנגלה לה

גם מבלי למחוק או להדיר אותו, מתמקם בו, מתבנת אחדים ממושאי, הופך אחדות מאמירותיו לשיטתיות" (פוקו, 2005: 179). להרחבה על שאלת הסמכות ראו שם.

מנסה לחלץ "חדר משלה" תוך שכתובים ושבויים של הידע. בשירי הלקסיקון, התשוקה ל"חדר משלך" מסתמנת כתשוקה ל"חדר בתוך-העולם"²⁹ במובנו המנטלי, כחדר שמתוכו אפשר יהיה לערוך משא ומתן מחודש על האוטונומיה של הסובייקט ועל המרחב שבו היא מתקיימת. כמיהתה של משעול ליצירת חדר כזה בתוך מרחב המטע נולדת מתוך תחושת זרות וחוסר שייכות למרחב. זוהי הרגשה של מי שרוצה להשתייך לחברה ולתרבות שבה היא פועלת אבל בה בעת נוכחת לדעת שהמרחב "תפוס" על ידי מנגנוני סמכות תרבותיים וחברתיים דכאניים, ולכן כל פעולה בתוך מרחב זה היא בהכרח דרישה לפעול בתוך מסגרת מכפיפה. כך גם כל פעולה של הדוברת במרחב המטע נתונה לסמכות החברה שבייתה את המרחב והשתלטה עליו וכעת מצפה מן הדוברת לחזור ולאשר את הידע בעוד הדוברת מוצאת עצמה חצויה בין רצון לאשר את הסמכות ולהפוך בכך חלק מן הקהילה המדומיינת לבין התנגדות לאותה סמכות. הניסיון ליצור "חדר משלך" בתוך מרחב המטע אינו כולל אפוא רק את האפשרות לגילוי אותנטי של ה"אני" אלא בד בבד הוא תלוי גם בשחרור המטע מן הקיבוע שלו בשיח ומ"עינו" הצופה תמיד של ההגמון. זהו ניסיון העשוי לפתוח שער למרחב אינטימי שיחבר בין ה"אני" לבין הטבע, אבל זהו עדיין שלב מתווך במסע שמסרטת משעול ועדיין חסר בו המפגש עם המרחב ויצירת שייכות לארץ מתווך קשר בלתי-אמצעי, גופני.

ייצור המרחב: העבודה במטע

שלושה שירים ב"יומן מטע" מתארים דוברת חרוצה השקועה במטע בעבודת אדמה בניסיון להעלות ממנה פרי. העבודה הפיזית במטע ותהליך ההיכרות האינטימית עם המקום מצביעים על השאיפה להגיע למצב של ילידיות, מצב של מקומיות פשוטה ו"טבעית". זהו מעבר מידע מתווך לעבודה במטע, שאפשר לכנותו בעקבות ייפו טואן, יצירת "שדה של אכפתיות" (field of care), מקום שנטען במשמעות אישית באמצעות התנסות והיכרות אינטימית (Tuan, 1975). פעולה זו נוצרת דרך "התכוונות" למקום, המעניקה לסובייקט תחושה של מקומיות (Relph, 1976: 42-43).³⁰ הקשר בין הדוברת למקום נעשה מתוך העבודה במטע ומתוך הזדהות עם האדמה, עם העצים ועם הטבע המעובד.

29 כוונתי כאן למחשבה הפנומנולוגית ולאופן שבו רואה היידגר את האדם-בתוך-העולם (dasein, היות-שם).

30 בהסתמך על בנדיקט אנדרסון אפשר לטעון גם שתפיסת המקומיות היא בה בעת גם יכולתו של הסובייקט לדמיין עצמו כחלק מקהילה ומרצף של דימויים, של משמעויות ושל מסורות משותפות המעניקים תחושת שייכות כבסיס לכינון זהות כחלק מקולקטיב.

כך מוצג בשיר "כצפוי פריחת אביב" (13) תהליך שלם של ייצור הפרי, החל בשלב החנטה, המבטא את הצלחת ההפריה, עבור דרך שלב הגדילה וכלה בשלב ההבשלה והקטיף: "כצפוי פריחת אביב / ואני כבר זוכרת את מה שיקרה לי. / הפחות האלה שוב לחנט ולהיות / מכוננת לעשות פרי, / לעטות ולהתפשט מן העלים, / להגזם כגביע שהאור / יגיע ואחר כך מקום / להקצות לגלעין / במשמעת פנימית לאצור עסיסי / לנוגס המקרי –". בפתח השיר מוצג זמן מחזורי ("כצפוי פריחת האביב"), ונראה שהפנייה לנמען לא ידוע היא דיאלוג פנימי של דוברת המכונה עצמה מבחינה נפשית לעבודה שיש לחזור ולגייס לה כוחות מחודשים ("ואני כבר זוכרת מה שיקרה לי"). החזרה על אותה פעולה שנעשתה בעבר מעלה שמדובר בחקלאית מיומנת המכירה את עבודת האדמה הקשה ומומחית בתהליך ייצורה. ריבוי הפעלים "לחנט", "מכוונת", "לעשות", "לעטות", "להתפשט", "להגזם" ו"להקצות" יוצר שטף פעולות תכליתי מודע לעצמו המבטא הירתמות צייתנית, נפשית וגופנית כאחת. בהמשך השיר מתברר שהשיר כולו נמסר מנקודת מבט משותפת של דוברת ועץ, כאשר ההבחנה ביניהם מטשטשת ונוצרת התמזגות מוחלטת בין השניים. אם בתחילת הבית השני זהות הדוברת נדמית ברורה, הפועל "להגזם" (בהיפוך מ"לגזום", למשל) מסמן מיווג והזדהות ומאלץ אותנו לחזור ולקרוא את השיר מכפל מיקומים: מנקודת מבטו של העץ (שכלל אינו מופיע בשיר) המכוון כולו לעשות פרי, ומנקודת מבטה של הדוברת שהתמזגה עמו.

קריאה כזאת מאפשרת להבין את השיר כתהליך לידה משותף של הדוברת, הנולדת מחדש בלידה סימבולית עם האדמה המתחדשת ועם העץ הנותן פרי. שטף הפעלים, שבתחילה זיהינו רק עם הדוברת, מצביע על אנרגיה אקטיבית ועל היטמעות טוטלית במרחב החקלאי.³¹ כך אפוא, בשירי העבודה במטע אפשר לראות כיצד משעול מאמצת מצד אחד את המיקום המשני שהוקצה לנשים בסיפור הלאומי הציוני ומקבלת על עצמה את התפקיד הקלסי שבו מיקומן של נשים מוגבל לדימוי ולסמל הארץ והאומה וכך גם מיניותן מגויסת ומנוכסת לאומה ולהולדה ומצד שני היא מצרה על מיקום זה, ונראה שבשיר העשוי להיראות ממבט ראשון כחגיגה של אהבת הארץ, פעולת הפריון וההולדה

31 תחבולה זו, של שיבוש המין הדקדוקי בין הטבע לדוברת, נוכחת כבר בשיריה של אסתר ראב כפי שהראו החוקרים. לטענת חנה קרונפלד, ראב בחרה בשיירים רבים במגדר דקדוקי שאינו מסומן באופן מורפולוגי כנקבי ובכך נמנעה מחלוקת התפקידים המסורתית בין מילים ממין זכר למילים ממין נקבה. בפעולה זו יצרה "גבריות נשית" ו"נשיות גברית" כדי "לספר, ברמת הדקדוק, נרטיב המקביל לזה המסופר ברמה הרפרנציאלית וחותר תחתיו" (Kronfeld, 1996, 71-78; אצל צמיר, 2006: 105). צמיר, המרחיבה את טענת קרונפלד, טוענת שהמשחק הדקדוקי הוא חלק מאסטרטגיה רחבה יותר של ראב ל"טראנסגרסיה" תחבירית המאפשרת לה לכונן את הסובייקטיביות שלה מתוך פעולה זו ודרך יחסה ליסודות האחרים (שם). ראו גלזמן, 2001; צמיר, 2006; אולמרט, 2008; Kronfeld, 1996.

מתוארת דווקא כצער על ההכרח למלא את התפקיד המוטל על נשים ("אני כבר זוכרת את מה שיקרה לי", "הכוחות האלה", "שוב לחנוט", "מכוונת לעשות פרי"). אולם משעול אינה משבשת את המיקום הנשי.³² היא אמנם מצרה על מיקום זה, אבל השייכות והקרבה לארץ עוברת דרך אימוץ המיקום שניתן לסובייקט הנשי בסיפור הציוני דרך הדימוי וההפיכה לסמל, לקניין ולחפץ. כך, גם סיום השיר: "בְּמִשְׁמַעַת פְּנִימִית לְאֶצֶר עֶסֶסִי / לְנוֹגֵס הַמְּקָרִי –", מציג את התשוקה הגברית אל הארץ דרך מעשה הכיבוש הארוטי של האדמה/אישה הנחשקת שהבשילה ונתנה פרייה. בכך משמרת משעול את האתוס הציוני, שהוא אתוס גברי ביסודו. ההבשלה והפריון, המסתכמים במסע ארוטי אליו של תשוקה מינית ואף מועצמים במצלול ציס שורקני המייצר אפקט של תסיסה, מתוארים מנקודת מבטה של העץ/אישה המרסנת עצמה מתוך משמעת פנימית וכמו כובשת את חשקה עד לאותו "נוגס מקרי" שלא הוזכר כלל לאורך השיר ואף אין זה ברור אם יופיע או לא (שכן הפועל "לאצור" יוצר הווה מתמשך), ועם זאת, נוכחותו מתוארת כטבעית לגמרי והוא שישלים את התהליך.

אבל הדיאלוגיות שיוצרת משעול במרחב המטע היא ללא ספק ניסיון ליצירת ערוץ חלופי שמתוכו תוכל להיכלל בסיפור הלאומי כסובייקט ולהפוך את המטע מ"מרחב" ל"מקום" אישי של השתייכות. בניגוד לסיפור הלאומי הציוני, אשר בו הסובייקט הגברי עומד במרכז העשייה במרחב הציבורי לאומי, עובד את האדמה, "כובש את הקרקע", "מבקיע תלם באדמה הבתולה" ומקבע את שליטתו במרחב שסביבו, ולחלופין, בניגוד

32 בניגוד לשירתן של משוררות שנות החמישים והשישים דוגמת אסתר ראב, דליה רביקוביץ ואחרות, שכוננו את קולן הפואטי, כפי שטענה צמיר, דרך המטפורה של הארץ כאישה ובתוך כך שיבשו אותה "כדי לבטל אותה, לחמוק ממנה או 'להיפטר' ממנה, כדי להתגבר על הדרתן מייצוגיות ולכונן את עצמן כסובייקטים כנגד האובייקטיפיקציה, הסימבוליזציה והפרטיקוליזציה שלהן בידי השיח הלאומי-גברי" (צמיר, 2006: 140). בחינתה של צמיר את שירת המשוררות בהקשר חברתי, תרבותי ולאומי אפשרה לבחון את יצירתן לא רק בהקשר המצומצם של הקטגוריה המגדרית של חוויות נשים אלא גם בהשוואה לתקופה שבה פעלו. בספרה בשם הנוף (2006) צמיר קוראת את הגל הנרחב של "שירת הנשים" בהשוואה לשינויים שחלו בסובייקט הלאומי החדש של שירת דור המדינה. לטענתה, הסובייקט הלאומי-ישראלי שכוננה שירת דור המדינה הגדיר את עצמו כאילו הוא מתנגד לקולקטיב ומנותק ממנו, כדי לייצר אינדיווידואליזם-אוניברסלי המיוסד על תחושת שייכות מובנת מאליה לקולקטיב ולטריטוריה הלאומית. הצורך בייצור תחושה זו, לטענת צמיר, הוא סימפטום של ניצחון, של כיבוש הארץ והקמת המדינה, כאשר ייצור תחושת השייכות מחייב הדחקה והזוהת הספציפית של הארץ והמאבק האלים שהתרחש בה. לדידה, משוררות התקופה השתתפו באופן פעיל בכינון הזהות הלאומית אבל בה בעת כוננו סובייקטיביות נשית תוך שהן עורכות קונקרטיזציה לאותה הדחקה של משוררי דור המדינה והנכחת הארץ הקונקרטיט וה"חומרית", ועמה הגוף והנשיות, הכרוכים בשיח הלאומי במטפורה הלאומית-פטריוארכלית של הארץ כאישה (צמיר, 2006: 12).

למשורר (הגבר) השר על הארץ, חובר לעיצוב ולהבניית האתוס הלאומי בשירתו ומדמה את הארץ לאישה פסיבית ומושקת, ³³ משעול ממקמת את הסובייקט הנשי במטע, מרחב שהוא גברי בבסיסו הן מבחינת האתוס שלו הן מבחינת תפקידו בלאומיות הציונית, ומאפשרת דיאלוג בין הדוברת לאדמה ולטבע. בעקבות צמיר יש להדגיש אפוא שבכך שהאדמה מדומה בתרבות ובאומה לאישה, ו"נשים מורדות לדרגת האובייקט הנכבש ונרכש, האילם והפסיבי, על ידי זיהוי מטפורי שלהן עם הארץ [...] אין פירושו של דבר שנשים אינן 'מדברות' כלל או שאינן משתתפות בהבניית השיח הלאומי ובתהליך בניית האומה, [אלא יש] לבחון כיצד מדברות המשוררות מתוך המצב הזה – כיצד הן משתתפות בשיח הלאומי, ומכוננות את זהותן ביחס אליו, משתלבות בו, מתנגדות לו או חותרות תחתיו" (צמיר, 2006: 104). החיבור שיוצרת משעול בין הדוברת לעץ הנקבי הנותן פרוי הוא הערוץ הפתוח בשיח הלאומי הציוני, שדרכו היא יכולה להפוך את המטע למרחב אינטימי שפירושו מניה וביה גם יצירת ערוץ חלופי לסובייקט הנשי, "מקום" פתוחות שאינה מותירה לנשים מרחב לכינון סובייקטיביות.³⁴

33 בשיריהם של שלונסקי ושל אצ"ג למשל (ראו אורי צבי גרינברג, הגברות העולה, 1926; אברהם שלונסקי, כתבי א. שלונסקי, 1926) הופיע הגוף החלוצי כגוף ציוני-לאומי, בונה ויוצר חיים חדשים בארץ חדשה, שותף למפעל הקמת המולדת ולהחייאת האדמה, וביטא בכך את האידיאולוגיה הציונית החדשה בהפכו את הגופניות לכלי ולתכלית חיוביים (ערפלי, 2004: 63-64). בשנות הארבעים, בני "דור בארץ" – ביניהם בסיפורת: משה שמיר ו'ס' יזהר, ובשירה: חיים גורי, חיים חפר ואחרים – כוננו את דמות הצבר החלוץ והלוחם, המחובר לאדמתו. ראו גם אלמוג, 1997; גלזמן, 2007.

34 מיקומן של נשים כחקלאיות וכחלוציות נפקד מן הסיפור הציוני ומן הזיכרון הקולקטיבי, אבל נשים עסקו בחקלאות בראשית ההתיישבות בארץ ולאחריה. עם זאת, הקשיים הרבים שהוצבו בפני נשים שביקשו לעבוד בחקלאות היו רבים. לרוב לא הסכימו נותני העבודה (קיבוצים, מושבים) לספק להן עבודה חקלאית והן הודרו מן המרחב החקלאי ונדחקו לתפקידים מסורתיים. אלו שהתעקשו לעבוד כחקלאיות הופנו לענפי חקלאות "נשיים": שתילת גינה, טיפול בגן הירק וגידול ירקות. הדגש מטעם הממסד היה לרוב על עבודה פיזית שמצד אחד לא תהיה קשה מדי ומצד שני תתבע מסירות ואמון. דוגמאות לשתי התארגנויות של נשים בחקלאות הן חוות יק"א בסג'רה וחוות הפועלות בכנרת (ראו שילה, 1979). אף שנשים עסקו בחקלאות, סיפורה של האישה כחלוצה שוות זכויות וכשותפה פעילה בהקמה ובהגשמה של האומה העברית נעדר מן הסיפור הקולקטיבי העברי מראשיתו, והקריאה לייסוד חברה לאומית, תרבותית וחברתית חדשה כוננה מודל גברי שתפיסת עולמו וכל ישותו מבטאות את הדבקות בארץ, את ההגשמה ואת המסירות לאדמה עד כדי הקרבה אישית. המודל הזה נחלם כבר בתחילת המאה והכיל את גרעין דמות ה"צבר" שהתגבשה בשנות החמישים של המאה הקודמת. במודל זה, של קהילה פוליטית מדומיינת, הנשים הורדו לדרגת דימוי וסמל והמולדת תוארה כגוף נשי, כבת או כאם שעל הגברים להפרותה ולהגן עליה בגופם (ראו ברלוביץ', 1996; נוה, 2001; לובין, 2003; גלזמן, 2007). בשירת משעול, שני ההיבטים שלעיל מרכזיים לבחינת היחסים בין הדוברת למרחב המטע.

ערוץ זה מתממש גם בהפיכת המטע הגברי לנשי, כפי שאפשר לראות בשיר "פְּבְּרוֹאָר" (10). משעול אינה יוצרת רק יחסי דיאלוג עם האדמה אלא הופכת את המטע כולו לנשי, ונראה שפעולת היפוך המין והמיוזגים של "גבריות נשית" ו"נשיות גברית" היא אסטרטגיה מרכזית ב"יומן מטע". השיר "פְּבְּרוֹאָר" פותח בתיאור ארוטי ופאלי של המטע ובתיאור צמיחת עצי הפרי באמצעות האנשה מחיי המין: "פְּבְּרוֹאָר, / הַמְטָע גְּזוּם לְזוּנָק, / עֲנַפְּיוֹ כְּמוֹ צְנוּרוֹת מְתַכֵּת טְעוּנִים //". הדימוי הגברי של צינורות המתכת הטעונים גם הוא בפני עצמו דימוי קלסי המציג את החדירה לאדמה ואת תהליך כיבוש המרחב והפרחת השממה, אבל בניגוד לסיפור מסגרת הנושא ערכים ציוניים גבריים שבמרכזו ניצב הגבר בפעולה בשדה עם המכונות והצינורות וכובש את המרחב,³⁵ משעול יוצרת מיקום כפול אשר בו מצד אחד הסובייקט הנשי עובדת את האדמה ומצד אחר היא מזוהה עם האדמה ועם העצים ואף מעניקה למטע כולו תכונות נשיות: "עוֹד קָר אֶחָד אוֹ שְׁנַיִם / יִשְׁלַפּוּ מִמֶּנּוּ אֶת בְּטֵנַת הַמְשִׁי הַפְּנִימִית, / יִרְפְּכוּ אוֹתוֹ עַד לְנִקְבָה הַיְפִינִית / הַרוֹדָה בּוֹ. // קָר אֶחָד אוֹ שְׁנַיִם וְתִתְחִיל / עֲטִינִי, / רַחֵשׁ הַבְּשֵׁלָה מְהִירָה / סוּף מְרוּץ שֶׁל / נְקֻטְרִינּוֹת / בְּבִקּוֹק / בּוֹנִיטָה – // אוֹרְגָנוֹת עֲנַפִּים הַמּוֹלִידָה / טוֹנוֹת שֶׁל פְּרִי // (שם). המטמורפוזה כאן אינה בהיפוך המין הדקדוקי, שכן המטע מוצג כזכר, אבל תנובת הפרי מתוארת כתהליך של לידה: הקור "ישלוף" מן המטע את "בטנת המשי הפנימית" והמטע יתרכך כולו ויהפוך ל"נקבה היפנית הוורודה בו" עד ל"לידת" הפרי. בתיאור זה של פעולת הצמיחה והפריון של המטע ישנה אנלוגיה לכוח ההולדה הנשי, המתואר כחיות גדולה, כהתחדשות וכהמשכיות, שאפשר לראותו באופן רחב יותר גם כ"לידה" המנוכסת לתהליך היצירה והכתיבה. עם זאת, כפי שנראה בשירים אחרים, מאנלוגיה זו לא נעדרת תחושה מלנכולית.³⁶

ב"יומן מטע" משעול אינה כותבת על המרחבים הארץ־ישראליים הפתוחים וגם לא על הנוף הפראי. שיריו אינם שירי נוף וגם לא שירי טבע. זוהי שירה הנכתבת על טבע מבוית בשאיפה לחבור לטבע האנושי ולתרבותו האידאולוגית ובה בעת לחמוק מקיבוץ זה. לכן אולי אין זה מפליא לראות שהמאפיין הבולט ביותר של שירי העבודה במטע הוא נוכחותו המודגשת של "הגוף הצייתן".³⁷ כך למשל, קריאה נוספת בשיר "כְּצַפְּי פְּרִיחַת אֶבִיב" (13) מראה שגוף הדוברת שהתמזג עם העץ הפך כולו אתר יצרני ("הכוחות האלה", "שוב לחנוט", "להיות מכוונת", "לעטות", "במשמעת פנימית") ושעבודת הדוברת מוצגת

35 ראו גרץ, 2004: 17-18; בן־ארי, 2006: 70-71.

36 בהקשר זה ראו דיונה של אולמרט באיקליפטוסים המופיעים בשירי אסתר ראב (אולמרט, 2008: 183-197). ייתכן שישנו מקום למחקר השוואתי מעמיק בין שירת משעול לשירת ראב. מאמר זה אינו עורך השוואה זו לעומקה אבל בהחלט מבקש להראות שמשעול ממשיכה ביצירתה את שושלת הנשים של השירה העברית.

37 ראו Foucault, 1991

כציות לשרשרת של פרקטיקות חוזרות ונשנות הממשעות את הגוף והופכות אותו למכונה מתפקדת: שליטה עצמית בתנוחות הגוף, בתפקודים הגופניים, ריכוז, הכפפת רצונות הנפש לגוף, התכוונות המכוונת כולה להנפקת הפרי, וכדומה. המטע הוא אפוא אתר משמעת שבו המסירות לארץ מתבטאת במסירות גופנית.³⁸ אבל הכוח אינו פועל רק "מלמעלה" ומכפיף את הסובייקט, מעכב ומגביל אותו. מרחב הנתון לשליטה מוסדית וככפוף לאידאלים לאומיים ציוניים, העבודה במטע כוללת סדרת טכניקות משמעת שמפעיל הריבון גם – ואולי בעיקר – באופן סמוי, שמטרתן לגרום לפרט למשמע את עצמו.³⁹ כך אפשר לראות כיצד הדוברת כפופה לסדרת פעולות הגורמות לה למשמע את עצמה בעצמה בתוך מרחב המטע ו"להנדס" את עצמה לעבודה יצרנית בו בהתאם למקצבי הטבע.

בשיר "אוגוסט" (19) מתוארת פועלת ביום עבודה בשיא העונה החמה. השיר מעמיד במרכז את הזמן, את הטבע ואת הדוברת החוברים לעבודה יצרנית ופעלתנית המתוארת בתמציתיות כרישום פריטים ביומן: "אוגוסט, / הַעוֹנָה בּוֹעֶרֶת, / עֵמֶס הַפְּרִי פּוֹתֵחַ גְּבִיעֵי עֵצִים / וְקִבְיֹת הַחֶצִיר מְאַבְדוֹת אוֹקֵר בְּמַהִירוֹת. // הָרֵאשׁ בֵּין פְּפוֹת הַיָּדִים / כְּמוֹ אֲבִטִיחַ שְׂבוּדָקִים אִם הוּא בָּשֵׁל // יוֹנִים מְטַמְטְמוֹת הוֹמוֹת רֵעַשׁ // עוֹשׂוֹת עֲנִין מִכָּל חֶשֶׁךְ שְׁעוֹלָה לָהֶן לַגִּי". היעילות והתפקוד שבעבודת הפועלת במטע מוצגים מתוך הסינקדוכות והמטונימיות: הראש בין הידיים מלהט החום, אבל בדומה לאבטיח שיבשיל גם הוא יהפוך נחוץ רק בהבשלתו. לעומתו, הידיים הפועלות ובודקות מכוונות גם כאן להנפיק פרי. עם זאת, שתי השורות האחרונות מעלה תהיות באשר ליונים ולתפקודן בשיר, שכן קשה להתעלם מהאנלוגיה הנגטיבית כל כך של היונים ה"מטומטמות" ה"עושות עניין מכל חושך שעולה להן לגי". יתרה על כך, למרות הטון האירוני עדיין מטרידה השאלה ממה הן עושות עניין? והאם במקביל לדוברת, העניין הוא רק שטף האנרגיה החיובי ש"עלה לה לראש"? נראה שגם אם שתי שורות אלה מובאות באופן אירוני. לצד המשמעות העצמי של הגוף הצייתן והרצון להשתייך לתו התקן של פועלת מסורה במטע ולעמוד בו ישנו צער על ההתגייסות לעבודה במטע ועל ההכרח לציית. זהו צער שגם אם הוא נשלט ואינו מתפרץ לכדי קריסה של הסובייקט יש בו חוסר שיווי משקל פנימי המעלה על הדעת ששטף הפעולות האנגרטיבות במטע הן מופע/ביצוע, פרפורמנס (performance) של הדוברת המוצא את ביטויו בתנועות הגוף, ביציבה ובעבודה כולה במטע.

טענה זו, הנסמכת על הגותה של ג'ודית באטלר, מנסה להפנות מבט לאופן שבו הדוברת מגלמת את תפקיד "הפועלת במטע" ובכך נענית לקודים המגדריים והחברתיים

38 ראו גלוזמן, 2007.

39 דברים אלו נסמכים על תפיסתו של פוקו את האופן שבו הכוח פועל. ראו Foucault, 1991; וכן מילס, 2005.

שהחברה והתרבות כופות עליה. להיענות זו יש ממד של חזרתיות הניכרת בפעולות ובמחוות גופניות, שביצועה כרוך בסדרה של פרקטיקות מכוונות המבוצעות באופן נשנה כאילו היו מבויתות.⁴⁰ משעול כפועלת במטע חוזרת שוב ושוב בכל אחד מהשירים על רצף פעולות הממשמעות את הגוף, מרוקנות את הראש ומביעות "התגייסות" לעבודה יצרנית במטע. היא "נוטעת" את עצמה במטע והופכת את המטע נשי, אבל המטע גם "ניטע" בה, נחרת בגופה, בתחושותיה ובמחשבותיה. היא עובדת באדמה ונטמעת במחזוריות הגדילה של העץ הנקבי ובתהליך לידת הפרי, אבל לצד זה ישנו חוסר רצון לגלם את התפקיד הנשי של הפריין וההולדה האנלוגיים להפרכת הארץ. זהו חוסר רצון המטיל ספק בהתגייסות לעבודה במרחב החקלאי ובפעלתנות הענפה בו, ונראה שבשיר "אוגוסט" כמו בשיר "כצפוי פריחת האביב" אין הזדהות שלמה עם תפקיד "הפועלת במטע" אלא חזרה רפטיבית על "התפקיד". כך לכל אורך השיר מוצגת עבודה אקטיבית ומלאת מרץ, אבל הבית החותם ביונים הכלואות בגג ה"עושות עניין מכל חושך שעולה להן לגג" הוא מקבילה מדויקת לתחושת הסגירות והמלנכוליה השוטפת את הדוברת.

נוסף על כך, משעול משחזרת היסטוריה חלוצית ישראלית על פי כל הערכים הלאומיים-ציוניים של עבודה בקרקע, הפרחת האדמה וגאולתה, אבל המטע חסר פרספקטיבה היסטורית של ממש, ובנייתו מחדש באמצע שנות השמונים כחיקוי של הוויה חלוצית פירושה בנייה מחודשת של זהות ושל ערכים ציוניים בתקופת משבר. מתחת לביצוע תפקיד "הפועלת במטע" ולכוחות התרבותיים והפוליטיים הפועלים על הדוברת ישנה כמיהה להפסיק לציית לכוחות המופעלים עליה. בכך יוצרת משעול "סיפור כיוסי" הגמוני וצייתי שתחתיו מבצבצים מסלולים אחרים החושפים את העבודה במטע כמעריך של פרקטיקות

40 לטענת באטלר, הדנה בקשר בין פרפורמנס למגדר, "מגדר" אינו מצביע על מהות "פנימית" יציבה אלא על רצף של תנועות גוף היוצרות אשליה של הזהות כמהות פנימית מגדרית המבוססת כביכול על משהו "טבעי". כפי שהיא כותבת: "פעולות, מחוות ותשוקה מייצרות אפקט של גרעין פנימי או של עצמות (substance), אבל הן מייצרות אותו על פני השטח של הגוף, באמצעות המשחק של חוסרים מסמנים המניחים – אך לעולם אינם חושפים – את העיקרון המארגן של הזהות כסיבתם. פעולות, מחוות, וגילומים אלה, כפי שהם מוכנים בדרך כלל, הם ביצועיים (פרפורמטיביים) במובן זה שהמהות או הזהות שבכוונתם לבטא הן מבדים המיוצרים ומשומרים באמצעות סימנים גופניים ואמצעים דיסקורסיביים אחרים. הקביעה שהגוף הממוגדר הוא ביצועי פירושה שאין לגוף מעמד אונטולוגי בנפרד מן הפעולות השונות המכוונות את משמעותו. פירושה גם שאם אותה משמעות היא מבדה של מהות פנימית, אזי אותה פנימיות עצמה היא אפקט ופונקציה של שייח ציבורי וחברתי מובהק, הסדרה ציבורית של פנטזיה באמצעות פוליטיקת פני השטח של הגוף, משטרת גבולות של המיגדר, המבדילה את הפנימי מן החיצוני ובכך ממסדת את 'אחדותיותו' של הסובייקט" (באטלר, 2001: 208). באטלר עושה שימוש במושג הפרפורמנס הן כביצועיות של מופע/הופעה תאטרלי הן כביצועיות לשונית. ראו גם זיו, 2007.

המבוצעות שוב ושוב כפרפורמנס, כניסיון שחוזר של הוויה חלוצית ציונית מתוך עמדה של חיקוי וציות, אבל ללא הזדהות מוחלטת עם הסיפור הלאומי הציוני ועם המודל הנשי המוכפף לקודים של סיפור זה.⁴¹ זהו מסלול המדגיש שתהליך ההזדהות של הפועלת במטע אינו תהליך שראשיתו בתשוקה חקלאית להכין את המטע למטרת רווחים כלכליים או למטרות ציוניות. הדוברת אמנם לומדת את המטע על בוריו, אבל תשוקתה אחרת. היא אינה מעוניינת להיעשות "פועלת טובה יותר" או "מקצועית יותר". מטרתה כפולה: מצד אחד להפוך את מרחב המטע, שבפתח הספר הוצג כזכור כמרחב של זרות וניכור, למקום של שייכות, בטחון ונינוחות, שישמש מרחב בטוח להשקיף דרכו על העולם, ובמובן זה תהליך ההזדהות נעשה מתוך השוואת המטע לדוברת והבנת עצמה דרכו ובאמצעותו דרך חוויתיה במטע ודרך הנגלה לה במטע; מצד שני, מרחב המטע מאפשר למשעול לתור אחר מרחב של כתיבה ויצירה שאת ביטוי אפשר לראות ביצירה השירית עצמה, שכזכור שונה בתכלית משלושת קובצי השירה שקדמו ל"יומן מטע".

התבוננות במרחב החיצו: "איפה העונש"

לצד העבודה במטע ולצד הקשר הבלתי־אמצעי עם האדמה, בשיר העוקב, "תְּמִיּהָת הַחֶקְלָאִי" (22), הנוכחות במרחב מעומתת שוב, ממקום אחר, כאשר אל תוך המרחב החקלאי שתואר כמרחב של חיות, של פריחה, של פונקציונליות ושל תכליתיות, מרחפת מחשבה על עונש אפשרי בגין עבודת האדמה במקום: "תְּמִיּהָת הַחֶקְלָאִי הַנְּהַנָּה מְנַעַת אֶפְיוֹ: / מְהִי הַיְגִיעָה הַטּוֹבָה הַזֹּאת בְּגוֹף הַזּוֹרְמֵת / אֵלָיו מִן הָאֲדָמָה וְגוֹרְפֵת אֶת הָרֵאשׁ. / אֵיפֹה הָעֶנֶשׁ". השיר מעמיד ביסודו את הפער בין ההנאה מעבודת האדמה, מהפיזיות המייגעת את הגוף וסוחפת אותה לעשייה, לבין חטא המסתגן מתוכה ומאיים על שלמות ההוויה בטריטוריה.

ריבוי הצליל "ה" הממלא את השיר הקצר הזה לאורכו (תמיהת, החקלאי, הנהנה, מהי, היגיעה, הזאת, הזורמת, האדמה, הראש, הענש) מוסיף לשילוב בין היגיעה לתמיהה ומערער את הביטחון בעבודת הכפיים ובמרחב שבו היא נעשית. השיר בנוי כתהליך של המחשבה עצמה העולה מתוך העבודה החקלאית: תחילה, המחשבה על היגיעה בגוף

41 טענתי זו מתכתבת עם המחקר על שירת נשים עברית. לטענת צמיר, המטפורה של הארץ כאישה שימשה למשוררות העבריות בשנות החמישים והשישים "פתח כניסה" לשיח הלאומי ואפשרה להן לכוון את קולותיהן דרכה ובאמצעות שיבושים שונים שלה (ראו צמיר, 2006: 13). דנה אולמרט, הממשיכה כיוון ביקורתי זה, טוענת בדיונה בשירת אסתר ראב שראב משתמשת באיקליפטוסים כסמל רווי משמעויות לאומיות ציוניות המשמש לה "סיפור כיוון" או "פתח כניסה" במושגיה של צמיר, שאותו היא מציבה בחזית השירים (אולמרט, 2008: 196).

והסיפוק שמביאה אתה העבודה המעייפת בקרקע ("מהי היגיעה הטובה הזאת"), עבודה ה"גורפת" אפילו את הראש, וכפי שראינו בשירים הקודמים מסלקת כל מחשבה מטרידה, ולאחר מכן המחשבה העיקשת העולה בטון יבש ומתוח כגזר דין אפשרי: "איפה העונש". השורה הראשונה מסתיימת באלוזיה המקראית "זעת אפיו" ומציגה את החקלאי כדמות מקראית הנעה בין שני קטבים: מחד גיסא, זהו האדם המקראי השמח בעבודתו, עובד האדמה המחובר לאדמתו, "יגיע פפיה פי תאכל, אשריה וטוב לך [...] ברכך ה' מציון וראה פטוב ירושלים כל ימי חייך" (תהילים קכח, ב); מאידך גיסא, זהו האדם שגורש מגן עדן והחטא והקללה רודפים אחריו, ממררים את אדמתו ומבטיחים שהרבה זיעה יצטרך למחות מעל פניו כדי להתקיים על הארץ: "ארורה האדמה בעבורך. בעצבון תאכלנה כל ימי חייך, וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה. בזעת אפיה תאכל לחם עד שובך אל האדמה, כי מננה לקחת" (בראשית ג, יז-יט). מירון, שהטיב לתאר את כפל הפנים הזה, כותב:

הניגוד שבין הארכיטיפים הוא המעורר בחקלאי את התמיהה שבה עוסק השיר: אם ה"יגיעה הטובה הזאת", שעליה דובר בתהילים וקהלת, זורמת אליו כמשקה מתוק משכר, "גורפת את הראש" ומשקיעה אותו בשנת ישרים, "איפה העונש" שעליו דיבר סיפור גן עדן האבוד שבספר בראשית? השאלה מעידה שהחקלאי חושד בשלווה המתוקה שמשרה עליו יגיעתו, וחרד מפני עונש לא ברור הכרוך בה. במילים אחרות, המטפורה החקלאית מצביעה הן על איזו דרך קדמונית למלאות חיים אנושית, הן על איזה חטא קדמון מזמין עונש, מתנכל לחיים (מירון, 2003: 327).

הכפילות שיוצרת משעול בין המקור הקדמוני המקראי לבין ההווה מצביעה גם על מתח שבעקבות זלי גורביץ' וגדעון ארן אפשר לכנותו מתח בין "המקום" לבין ה"מקום". קרי, הפער בין הארץ כסמל וכרעיון היסטורי-מיתי כ"המקום" לבין השייכות לקרקע, לאדמה, ל"מקום": "התנ"ך הוא מעין סיפור-על, שכל המשך שלו, שונה ומפתיע ככל שיהיה, הוא חזרה אליו ועליו" (ארן וגורביץ', 1991: 28). לדידם, זהו "המקום" שתמיד קודם ל"מקום". מצד אחד המיתוס של המקום, הארץ המובטחת והעבודה השלווה בה כהתגשמות ההבטחה האלוהית; מצד שני, הארץ כמקום לא מוחלט, כמקום "על תנאי", שתמיד מרחף עליו כאיום תמידי עונש אפשרי: הגליה ועזיבה המטילות בספק את הבעלות על המקום. על ידי כך, כותבים השניים, "מופקעת הארץ מעצמה וממובנותה-מאליה. אין בה מנוחה, תמיד יש להגיע אליה, לעלות אליה, לכבוש אותה, להתיישב בה או לדעת אותה מחדש" (שם: 30). בתמיתהו של החקלאי על העונש מסמנת משעול את חוויית "הזרות העקרונית" ואת חוסר ההתערות המוחלטת בארץ, שאליה התייחסו ארן וגורביץ'. כך, לצד ההזדהות עם האדמה ועם המנוחה שבעבודה ישנו גם הצורך להצדיק בכל עת את השהייה במקום, שכן הבעלות על המרחב, הנעשית מתוך חזרה אל העבר המקראי, מציגה דווקא את אי-הפתרון שלו ואת הסדקים שבנוכחות במקום. תחושת הזרות מופיעה גם בשירים העוסקים בהרס

ובבלייה של הטבע.⁴² שירים אלה מבליטים את ההתנגשויות ואת השיבושים שבסיפור השלם וחושפים את הקושי להפוך את החיים במקום לצורה של מקומיות פשוטה וטבעית.

בשיר "פְּשָׁאֲנִי עוֹבְרַת פָּאן" (16) מוצג שדה החמניות בבלייתו: "פְּשָׁאֲנִי עוֹבְרַת פָּאן בְּשֵׁדָה הַחֲמִנִיּוֹת / בֵּין בְּלוּיֵי הַסְּחָבוֹת הַחוּמִים הַמְּשִׁתְּלִשְׁלִים מֵהֶן, / בָּא לִי לְפִצַּח לָהֶן חֶלֶק נֶכֶר מִן הַפְּנִים בְּשִׁבִיל לְהַקֵּל מַעַט / עַל הַגּוֹפִים הַכְּחוּשִׁים שֶׁרַק בְּקִשֵׁי נוֹשָׂאִים אֶת מִגְשֵׁי הַפְּרִצוּף. // לֹמֵר אֶת זֶה פֶּה יִהְיֶה לְפָרֵשׁ אוֹתָן בְּאִפְּן אָנוּשִׁי / מִמִּבְטֹו שֶׁל נִקְלַע לְכִנֵּס קִבְצָנִים עוֹלָמִי בְּקִסְטִינָה. // חֲרִישׁ עִמָּךְ אֶחָד אַחֲרֵי עֲרִיפַת הָרֹאשׁ / יִשְׁנֶה אֶת מַעֲמָדָן לְרִקְבוּבִית //". שדה החמניות מייצג לרוב פריחה, אור וזוהר, כמעין ייצוג מזערי של השמש (הנובע ממבנה החמנית ומתכונת ההליוטרופיות שלה, הגורם לה לנוע בתואם עם כיוון האור). אבל השיר מציג מראה שונה: השדה יבש, השעה שעת דמדומים, וקמילתו מזכירה לדוברת בלויי סחבות ועליבות. הפער בין תמונת החמניות הטיפוסית ברגעי זוהרן לבין מצבן הנוכחי מוביל את הדוברת לחשוב על אפשרויות שבהן תוכל לשנות את מצבן. תחילה מבחינה העין המתבוננת בשדה מהשורשים עד לתפרחת בפער בין הגבעולים הכחושים לבין הראשים הגדולים ועולה האפשרות להקל על הגבעול את המשא באמצעות פעולה אלימה של פיצוח גרעינים מן התפרחת. אבל הדוברת, שמבינה את הפרדוקסליות שבפעולה, מקבילה בין מצבן של החמניות למצבם של קבצנים חסרי שייכות: כפי שקבצן שימצא עצמו בכנס קבצנים עולמי ייוותר ככל הנראה בעוניו, בעליבותו ובבלואיו, כך גם פיצוח הגרעינים לא יציל את שדה החמניות מקמילתו. מכאן עולה צער על האפשרות השנייה, על גורלן של החמניות שראשן ככל הנראה ייערף וגופן יירקב באדמה כשחריש עמוק יכין את השדה לעונה הבאה: "חֲרִישׁ עִמָּךְ אֶחָד אַחֲרֵי עֲרִיפַת הָרֹאשׁ / יִשְׁנֶה אֶת מַעֲמָדָן לְרִקְבוּבִית //". אבל המצב נותר בעינו: "דְּמָדוּמִים עֶכְשָׁו, / הַשְּׁמֶשׁ הַנוֹטֵשֶׁת שֶׁקָּעָה לָהֶן בְּאִמְצַע הַסִּיבּוּב / וְגַם הַצְּוֹאֵר כָּבֵד לֹא מָה שֶׁהָיָה. // הַדְּמָמָה הַזֹּאת, אֲלֵפִיהֶן וּמְרָאָן הָאֲבוּד / מְפָעִים אוֹתִי קִדְם פֶּלַח לְהַרְגִיעַ אוֹתָן, / לְעֵמֵד עַל אֲבוֹן וְלִנְאֵם לָהֶן מִשְׁהוֹ תְּאוֹרָטִי //". (שם). משעול מאנישה את החמניות לקבצנים בלואי סחבות ולנשים זקנות ומהפכת את סיפור המסגרת הציוני שכה עמלה עליו בשירים הקודמים. הארץ, שאפשר לעבוד ולתור בה בתנועה ובמבט ולראות את לידת הפרי, את הפריחה, את השגשוג, את התרבות ואת המרחב הנמלא בכל אלו, עוברת היפוך: השדה קמל ועייף ואפילו השמש נוטשת את החמניות הזקנות.

הקמילה ותהליך הרקבוּבִית הם חלק ממחזור הטבע, ואחריהם סביר שתבוא צמיחה חדשה ואפשר ששוב יתמלא המרחב בפריחה ובחיות, אבל במקום רחש העשייה וההבשלה שאפיינ את השירים הקודמים ובמקום תיאור התפתחות הטבע והפריחה מתעכבת משעול דווקא על רגע הדממה והנוף האבוד ומזדהה עם הטבע – עם הגוף הנרקב ועם ראש

42 וכן בשיר "מוֹאֲזִין הַטְּרַנְזִיטוֹר" (20), המשמש תזכורת חוזרת לפער שבין יליד, מהגר וגולה.

החמניות שייערף. בשונה משירי הלקסיקון, שם תוארה גדיעת הצמרות בדגש על תנובת פרות בגובה כלכלי, בשיר שלפנינו צובעת ההזדהות עם הטבע הקמל ועם מצבן של החמניות את השיר כולו את הטון ואת האווירה במלנכוליה ובעצב. משעול מציגה את המרחב כולו בסימן של ארעיות: הצומח במרחב נובל ומואנש לכנס קבצנים בלואי סחבות וחסרי שייכות ולנשים זקנות, והדוברת עצמה, על אף הזדהותה עם החמניות הזקנות, אינה נמצאת ממש במקום אלא "עוברת" בשדה, "נקלעת" לתוכו ונפעמת מעליבותו, אבל שייכותה מוטלת בספק והמרחב כולו מתואר בדלות ובעצב.

גם האינטרטקסטואליות לשירה של לאה גולדברג "מְכוּרָה שְׁלִי" (1970), לארץ העלובה ולקבצנים, מעניקה ממד של פסימיות כבדה לאורכו של השיר. בשירה של גולדברג תוארה המולדת כ"עלובה", כ"אביונה ומרה" וכמלאת קבצנים חיוורים. אבל הקבצנים מתוארים כשמחים וכ"נושאים חֲרוֹנִים אֶל הָאֵרֶץ הַטּוֹב", ולאורך השיר מתעקשת הדוברת שוב ושוב לשיר בשבחה של הארץ, "לְתַנּוֹת דְּלוֹתֶךָ הַזֹּהֶרֶת". השיר, שנכתב במקורו למולדתה של הדוברת, ליטא, נוכס למטרות הציונות, בין השאר משום שתיאור המולדת כעלובה וכדלה שיש לשיר בשבחה ובסופו של דבר אולי אף להפרותה ולגאול אותה מדלותה התאים היטב לאידאולוגיה הציונית. אבל שירה של משעול עוסק כולו בעליבות ובכמישת הנוף: שדה החמניות מואנש לקבצנים שיגיעו במעין "כנס קבצנים" למרחב שנמחק מהמפה (קסטינה) ונתר בשמו רק כצומת דרכים, אין שום שמחה ואור, והניסיון להאניש את החמניות העייפות והזקנות ("הצוואר לא מה שהיה פעם") המשוות לקבצנים (ככנס עולמי, מאורגן) הוא פרדוקסלי ופסימי, והדוברת בוחרת בפעולה התמוהה ביותר בנוגע לטבע – להנהיג את החמניות בעמדה על אבן מולן, להשתלט על השדה ו"לעשות משהו", שפירושו כאן, "לנאום להן משהו תיאורטי". כך אפוא מתאר השיר בכללותו, כולל סיומו, תחושה מרה על מצב החמניות הבלויות והאבודות. פרשנות זו מתחזקת נוכח השיר "תוף חֲצִי שְׁעָה" (18), המציג מתח בין שני מרחבים: מרחב עכשווי עלוב וקמל ומרחב של ימי עבר, פריחה וזוהר.

בשיר "תוף חֲצִי שְׁעָה" הנוף מאבד מערכו, וכפי שהואנש בשיר הקודם לקבצן (והרי קבצנות היא תמיד גם מעמד), כך הוולנסיות הן זקנות, "עלוותן המופשלת תובעת עלבון" והתפוזים המתוקים (מזן "ולנסיה"), סמל ציוני מובהק, הפכו "לא רנטבליים" ומזכירים בעצב את ימי "תפוחי זהב, זהב ילדותי". הנוסטלגיה והגעגועים לימי העבר מקרינים גם על המקום העכשווי, ששוב אינו אותו מקום הן מבחינת מעמדו של הנוף החקלאי – שאיבד את מעמדו ההגמוני כסמן זהות לאומי ואישי והפך שוליים; הן מבחינת הנוף הקונקרטי – שהשתנה והתפתח בצורות שונות; הן מבחינת הנוף החקלאי – שהפך נוף טכנולוגי שיש בו יותר מכוונות מבני אדם; הן מבחינת הדוברת – שבגרה והשתנתה עם השנים.

מבחינה תמטית, השיר נחלק לשניים. חלקו הראשון מציג מבט כואב נוכח המראה העכשווי של המטע: "תוף חֲצִי שְׁעָה הַסְּתֵלֶק הַגִּזְוִן דִּיר' וְהוֹתִיר / אֶת הַוִּלְנִסִּיּוֹת הַזְּקִנּוֹת מְפֹתְעוֹת לְגִמְרִי / כְּשֶׁשְׂרִשְׁתֶּיךָ פְּלִפִּי מְעֵלָה / וְעֵלּוֹתֶיךָ הַמְּפֹשְׁלֶת תּוֹבְעֶת עֲלֵבּוֹן. / הַפְּרָדִּסִּים

הסמוכים הסתירו כְּמוֹ שְׁמִסְתִּירִים / לְיִלְדָה // (שם). הדימוי המיני של הוולנסיות המבוישות והאנשתן לילדה קטנה שנחשפה ערוותה ברבים, הפרדסים האחרים המזדעקים ומנסים להסתיר את העלבון והדוברת המתבוננת בנוף ומוסרת עדות מתוך הזדהות עמו – כל אלה מחזירים את המבט אל המרחב החקלאי שאיבד את זוהרו ואת גדולתו האידיאולוגיים ואת יכולתו היצרנית ונותר בבושתו ובעליבותו. חלקו השני של השיר אינו עוסק בעתיד אלא חוזר לעבר, לימים של ראשית הצינונות בארץ ולתפוחי הזהב של הילדות, שסימלו בחוויית הדוברת פריחה ושגשוג: "תפוחי זהב זהב ילדותי – / עגולים פתומים מצירים / בעפרונות שֶׁמֶן קֶשֶׁם טְרַקטוֹר צֶהָב / מְתַרְחֵק מְאַרְץ יִשְׂרָאֵל // וְדָק דֶק / נִרְגַע הָאֶבֶק אֶל הָאֲדָמָה / כְּמוֹ אֲנַחָה / מְתַעַרְבֵב בְּרִיחַ פְּרִיחָה לֹא מְעַדְכֶנֶת / שְׁמִמְשִׁיכָה לְהַפִּיץ אֶת בִּשְׁם אֶהְבוֹת נְעוּרֵי / מְקַשְׁטוֹת פְּתַפוּזִים הֵלֵא רְנֻטְבִּילִיִּים. // מִחַר נְקֻטוֹף אוֹתָם / וְנִהְיָה כְּמִפְשָׁפְשֵׁים בְּכִיסֵי מֵתִים" (שם). נוף הילדות שהשתמר בזיכרון כנוף ארץ-ישראלי של אדמה מאובקת ושל טרקטור החורש את השדה מתערבב עם נוף עכשווי של טרקטור ה"ג'ון דיר" העוזב את האדמה ומותיר אנחת כאב. כאן אפשר לראות גם כיצד התואם בין החקלאי הממושמע לטבע הממושמע, שפעלו בשירים אחרים בסינרגיה להולדת הפרי, ניתק, וכעת הנוף זקן ולאח והחקלאי מחריב. גם התפוזים רקובים ואינם משתלמים עוד, וכל שאפשר לעשות הוא לקטוף אותם ולפשפש בזיכרון אל עבר תקופה שהסתיימה.

זוהי אפוא ואריאציה נוספת ל"סוף עונת התפוזים". התפוז, סמן זהות ציוני המייצג את פריון האדמה והתחדשותה, הופך כאן למטפורה לתיאור השינוי ההיסטורי והאידיאולוגי שעבר על המרחב הישראלי מראשית שנות החמישים ("תפוחי זהב, זהב ילדותי"), אז היו התפוזים סמל המדינה הצעירה והמתפתחת, ועד אמצע שנות השמונים, שבהן נכתב שיר זה, אשר בו הנוף החקלאי איבד מערכו וסמליו הגדולים "כבר לא רנטביליים"⁴³. הממד המאיים של הטבע בריקבון, המתח בין נוף העבר לנוף ההווה והניגוד בין שני הנופים הם תמציתו של השיר והם ההופכים אותו לשיר הספד: מבטה של הדוברת הוא מבט שופט התובע את ההשפלה ואת העלבון של הטבע אבל בה בעת מפנה מבט תמים אל ימים שבהם עבודת האדמה, המשקים, המטע והפועלים בשדה יצרו חבל ארץ שנשתמר בזיכרון כמרחב יפה, אוטופי ונוסטלגי.

שירים אלה אינם אפוא שירי הרס ובלִייה אוניברסליסטיים בלבד. השירים, שנכתבו בנקודת צומת מכריעה בתרבות הישראלית, ניתנים להבנה כמשמעות רחבה יותר כשירים בעלי ממד לאומי ותרבותי אלגורי. קריאה אלגורית של הנוף כגוף לאומי מראה שמשעול

43 התפוז כסמל וכמטפורה לתיאור תהליכים היסטוריים, תרבותיים וחברתיים ישראלים מופיע גם בסרטים ישראליים. ראו למשל עמוס גיתאי, "בארץ התפוזים" (1998), ואייל סיוון, "Jaffa – סיפורו של מותג" (2009).

חושפת את הנוף ההפוך לנוף הציוני-לאומי. הטבע הקמל הופך לשיר הספד על ישראל הישנה, לשינוי ערכים בחברה הישראלית ולהתפרקות נרטיב־העל הציוני. משעול לוקחת אפוא את סמלי הזהות הקולקטיביים של הציונות, מעבירה אותם היפוך ובכך מפרקת את המרחב הציוני: האדמה עלובה ואינה נגאלת, התפוזים רקובים, הנוף כמוש והמכונות מחריבות.

נוסף על כך, אף שחלקו השני של השיר מתאר תקופת עבר שנגמרה, אפשר להבחין בנסיגה אל העבר וברצון להשתקע באותה תקופה המתוארת כתמימה ומוגנת, אשר בה הוולנסיות שגשגו והפיצו בושם של אהבות נעורים. אבל התנועה אינה רק מן ההווה לעבר, שכן נוף העבר "מיובא" אל ההווה וריח המרחב החקלאי הישן מתערבב עם נוף ההווה הקמל וכאילו מתקיים לצדו כ"פריחה לא מעודכנת" שאף שנגמרה (ואתה גם התפוזים שנרקבו וכבר לא רנטביליים) עדיין יש צורך לחזור ו"לפשפש בכיסי מתים". תמונה זו מציגה אפוא את מרחב העבר כמרחב אוטופי ומיתי. זהו תיאור מפתיע, משום שכפי שכבר ראינו, שירים אחרים ב"יומן מטע" מציגים את הסתירה הפנימית שבזיכרון האוטופי ומצביעים דווקא על צורך פנימי לאשרר את השייכות למקום מתוך תחושה של זרות גדולה. אבל ישנו גם דבר נוסף העשוי לחמוק מן העין: אם נחפש בחלקו השני של השיר אחר נוף קונקרטי לא נמצא אותו, שכן נוף העבר נמסר דרך תיאורו כציור / כגלויה / ככרטיס ברכה ("עגולים כתומים מצירים / בעפרונות שמן קשים טרקטור צהב / מתרחק מארץ ישןאל"). תפיסת העבר כמיתוס אינה אפוא רק במבט נוסטלגי מן ההווה לעבר אלא גם מרחב העבר (המרחב הקונקרטי – עצים, תפוזים, נוף ממש) נמסר דרך ייצוג מיתי – אין תפוזים אלא "עגולים כתומים מצירים בעפרונות שמן", אין טרקטור אלא "טרקטור צהוב מצויר, ואילו העבר ש"מאחורי" הציור/הגלויה/כרטיס הברכה אינו מוזכר וכאילו נמחק הן מן המפה הממשית הן מן הזיכרון. כך גם התשוקה לחזור בהווה אל מרחב העבר, או נכון יותר – להציבו על יד מרחב ההווה, איננה תשוקה לעבר הממשי כי אם לעבר מדומיין המשמש מסלול בריחה מתמיד, אוטופי, מיתי ומלא אהבה. במובן זה אי אפשר להתעלם מכך שדווקא מרחב המטע העכשווי הוא המאפשר מרחב של זיכרונות, של הרהור, של מחשבה ושל חלום, מרחב שממנו אפשר להביט לאחור ולנסות "לעבד" את חומרי העבר ואת חומרי ההווה ובתוך כך גם להפוך את חומרי הזיכרון, המחשבה והחלום ליצירה שירית.

יחסי משא ומתן במרחב: "אחרים" במטע

מרחב המטע הופך אפוא למקום המאפשר מחד גיסא בחינה של הזהות הקולקטיבית, ומתוכו נבחנים, מאומצים ומתפרקים מסדים מרכזיים בתרבות הישראלית; מאידך גיסא,

זהו מרחב ההופך ל"מקום" אינטימי מתוך שהות בו ומתוך חוויות המעלות תחושות, זיכרונות, חלומות ודמיונות שאפשר להרהר בהם במטע, שהפך מקום בטוח להשקיף ממנו אל החוץ ואל הפנים. אבל משעול יוצרת בו מסלול נוסף, ונראה שהיא מעמתת אותו באופן תדיר, משתי הבחינות הללו.

במרכז השיר "מואזין הטרנזיסטור" (20), שהפך אחד השירים המצוטטים ביותר של משעול, נוכחים במטע הדוברת היהודייה וחסן הערבי. העבודה המשותפת של השניים מעלה מחדש שאלות של שייכות למקום ומאתגרת את פוליטיקת הזהויות המתכוננות בו: "מואזין הטרנזיסטור עולה במטע – / חסן יחף ומחבר לאדמתי / לש את בצק הערב מקמח יהודי / יותר מדי עדין יא חאגי – אני, / שכבר עצמתי את עיני הממיונות אחרי יום קטיף / שפופה אתו מעל לאש שהוא מבעיר. // אנחנו מתכננים את האפרסקים של מחר / על 'אירופה' וסיגריה ביתית. / יא חאגי, ככה מגיחה אנחתו הערבית // נתמכת על עצורי שמי ההונגרי המסרס. // בדמדומי הפוטוסינתזה האלה רצות / ידיו מעל הפח / עושות בפתה כשפים. / חסן מארמן לי אגדות / אלה ולילה מעזה, / גופו שפיפון גמיש / עיניו תשובה לאש". השיר מתאר סיטואציה פשוטה לכאורה: הדוברת וחסן בתום יום עבודה מעיף במטע מכינים פיתות, מעשנים קצת ומתכננים את יום העבודה של מחר. אבל בקריאה פוסט-קולוניאלית אפשר להבחין כיצד מתוך סיטואציה זו ומהאופן שבה היא נמסרת מנקודת מבטה של הדוברת נחשף היחס האמביוולנטי אל המקום, אל שאלת הבעלות עליו ואל מערכת היחסים הסבוכה בין שני העמים.

כבר בתחילת השיר מוגדרים יחסי הכוחות בין הדוברת היהודייה לחסן הערבי, המעוצב מנקודת המבט של הדוברת: חסן יחף, ידיו לשות את הבצק, מבעירות אש, אופות את הלחם. הפירוק לסינקדוכות מציג את דמותו כבן המקום, היליד המחובר אל האדמה באופן מוחשי ומובהק וכל חלק מגופו מכיר את האדמה ויודע להתנהל בה. כך, גם אם הקמח "יהודי", כלומר, נעשה מחיטה שנקצרה בשדה יהודי, הוא היודע כיצד לייצר ממנו את המזון הבסיסי ביותר (לחם). חסן מוצג לאורך השיר באופן הופכי לדוברת. אם בשירים קודמים ראינו כיצד ידע מתווך על מרחב המטע נלקח ממילונים וממדריכים חקלאיים המסבירים כיצד להתייחס אל הטבע כדי להפיק ממנו את המרב הפונקציונלי, חסן, כעולה מתיאורו, אינו זקוק למדריכים ול"הוראות שימוש". הוא קשור למקום באופן בלתי-אמצעי.

האקטיביות של חסן מוצגת בניגוד לסטטיות של הדוברת. זריזותו ופעלתנותו במרחב עומדות בניגוד לעיניה העייפות הנעצמות לאחר יום קטיף. "עדינותה היהודית" אינה טובה דיה כדי לייצר משהו מזין, ושמה הזר "ההונגרי המסורס" מסגיר את אי-שייכותה למרחב ואת מוצאה האירופי, העומד בניגוד לשורשיותו במקום ("יחף", "מחובר לאדמתי"). משעול מעצבת את דמותו של חסן כטבעי (יליד המקום; מדומה לחיה), איש כשפים ("ידיו מעל הפח / עושות בפיתה כשפים"), פרימיטיבי (יחף, מכין לחם על פח), בעל מיניות מאיימת להתפרץ ("אנחתו הערבית", "מארמן לי"), קסום ומסתורי ("מארמן לי אגדות /

אלף לילה ולילה מעזה"), בעל עוצמה חייתית ופראית, מזיק ומסוכן ("גופו שפיפון גמיש / עיניו תשובה לאש"). בשרשרת האפיונים הזאת היא מנסחת מבט אוריינטליסטי טיפוסית, שכפי שתיאר אדוארד סעיד, מיטלטל בין משיכה ארוטית למזרח לבין סלידה והירתעות ממנו (סעיד, 2000). דמותו של חסן משרתת לאישור עליונותה של הדוברת במערכת יחסי הכוחות ההיררכיים במרחב המטע, וכך גם עיצובו כהופכי לה נוצר מתוך פחד וחרדה לאחדות זהותה היהודית-ישראלית. יתרה מכך, נראה שמשעול "זקוקה" לנמען שיהיה חריג במרחב המטע, שלעומתו ובאמצעותו תוכל לכוון את זהותה כשייכת למקום ולתרבות.

אבל קריאה קשובה של השיר מראה שהיחסים הנרקמים בין הדוברת לחסן, בין שליט לנשלט, בין בעלת הסמכות למוכפף, אינם כה קבועים ובינריים, ושהסכמטיות אינה נוקשה אלא גמישה הרבה יותר והיררכית פחות. בהסתמך על הומי באבא אפשר לראות שבמפגש המשותף של הדוברת וחסן ובדיאלוג ביניהם נוצר "מרחב שלישי" שבו הזהויות מטושטשות ומאפשרות אתגור של ההבחנות הבינריות וההיררכיות המסורתיות (Bhabha, 1990a, 1990b, 1994). באבא, שניסח את הדגם התאורטי שלו מתוך עבודתו של סעיד, ביקש להראות שהמפגש בין המתיישב ליליד, בין המערבי למזרחי, יכול לפתוח גם אפשרויות של הכלה שיתממשו מתוך מפגש ב"מרחב שלישי", מרחב של זהויות הפותח אפשרות של ביקורתיות והבניה חדשה של זהות. באבא לא ביטל את ההבחנות בין המתיישב ליליד ולא נטרל את הדימויים האוריינטליסטיים הנוצרים במגע תרבותי קולוניאלי, אבל כפי שנראה בהמשך, הפניית המבט שלו אל מפגש שמתוכו הזהויות הופכות נזילות וגמישות מאירת עיניים לדיונו.

אפשר לראות שאחרותו הערבית של חסן, יליד המקום ה"טבעי", מנוכסת אמנם למבט היהודי של הדוברת המכוננת את זהותה מולו, אולם אף שיחסי הכוחות אינם מתבטלים אפשר להבחין במערכת כפולה של נקודות מבט: לא רק מבטה הסמכותי והחודר של הדוברת ניצב בלב השיר אלא גם מבטו של חסן המתבונן בדוברת. מבט זה פותח בפניו מצד אחד את האופציה להיות מכוון כסובייקט, ומצד שני זהו מבט המייצר אצל הדוברת שינוי בזהותה שלה. מבטו של חסן מבליט את תחושת הזרות של הדוברת ומחזירה אל שמה ההונגרי "המסורס". החזרה אל השם "המסורס" חושפת את מאמצי ההתערות במרחב, מאמצים שכפי שראינו הופיעו לאורך השירים כניסיונות חוזרים ונשנים להפוך לילידת המקום. אולם ההכרה בשם הגלוי "המסורס" היא הכרה כפולה: ראשית, משום שהיא מסמנת את הזרות ואת חוסר השייכות למרחב, וחסן שפונה אליה "יא חאג"י" אף מבליט זאת; שנית, זוהי גם הכרה בדיכוי המופעל על ידי הכוח ההומוגני הישראלי הדורש מהמהגר היהודי לשכוח את זהותו הקודמת ואת עברו הגלוי כדי להתערות בחברה הישראלית.⁴⁴

ההתנגשות בין הסיפור הפרטי לסיפור הקולקטיבי ההומוגני נחשפת כאשר הדוברת מכירה בכך שהיא אינה עומדת בתו התקן של השיח ההגמוני של מי שהיה בעבר מהגר ונאלץ לשכוח את זהותו ולאמץ זהות מקומית ישראלית או להכפיף עצמו לזהות כזאת (חבר, 2007: 261), ושלמעשה, במקום הזהות האחדותית והיציבה ישנה הטרוגניות של זהות, חוסר יציבות ונזילות. ה"התערות בטריטוריה", כותב חנן חבר, "היא תמיד בעייתית ורצופת מכשולים. הילידים שכבר חיים בטריטוריה הזאת, מופיעים בעצם נוכחותם כהפרעה, וודאי שבהתנגדותם הפעילה, להתפתחותו החלקה והרצופה של סיפור ההתערות במרחב, ולכן ההתגברות עליהם הופכת למרכיב קבוע ובלתי-ניתן למחיקה בייצוגו של המרחב" (שם: 216). ההכרה בחוסר השייכות למרחב היא המחברת בין הדוברת לחסן כזרים וכאחרים במרחב המטע: האדמה תחת ריבונות יהודית אבל הדוברת היא מאירופה, שמה גלותי אבל עברה נמחק; חסן הוא בן המקום המחובר לאדמת המקום, אבל הוא גם ה"אחר" הערבי החי בשטחים הכבושים (עזה) ועברו נמחק.

המפגש בין השניים ותחושת הזרות הנוצרת אצל הדוברת כאשר חסן מעוות את שמה ומזכיר לה בכך את שמה ההונגרי דומים לתפיסתו של באבא את "תחושת היעדר הבית" (unhomeliness).⁴⁵ זוהי תחושה הנוצרת בעקבות נתק בין הזהות לבין מרחב הקיום של הסובייקט ונוכחת לרוב אצל סובייקטים או אצל קהילות שאיבדו את מסורתם, את יציבותם ואת זהותם ההומוגנית. באבא קושר את תחושת היעדר הבית עם המאויים הפרוידיאני (unheimlich),⁴⁶ ומרחיב מושג זה לתהליך הדחקה שבו הגבולות בין עבר להווה מתערבבים, ההיסטוריה הפרטית מתערבבת עם ההיסטוריה הקולקטיבית, שתיהן נחוות כטראומה וכדיכוי בחוויית הסובייקט, וה"העבר הלא נאמר, הלא מיוצג רודף את ההווה ההיסטורית" (Bhabha, 1997: 450). במפגש בין חסן לדוברת, היעדר הביתיות בא לידי ביטוי כאשר תחושת הביתיות מאוימת ממפגש עם מרחבים אחרים, והיסטוריות אחרות – הונגריה, עזה – מערערות את מעמדו היציב של "הבית" והמטע ומתערבבות זו בזו. המרחבים וההיסטוריות מחוללים את שובו של המודחק ומזכירים ששני הבתים שעליהם התכוננה הזהות הם הבניה מלאכותית. דברים אלו תואמים גם את חוויית ההגירה שמתאר דן בר-און:

45 כך מסביר באבא את התחושה של היעדר ביתיות: "הגבול בין הבית לעולם מתערער, והפרטי והציבורי מתערבבים זה בזה באופן מאיים, כופים עלינו חזיון שהוא מפוצל באותה מידה שהוא מבלבל. בתוך בחישותיו של הלא-ביתי, עולם אחר נחשף לפנינו [...] הבית לא נותר עוד מעוז החיים הביתיים וגם העולם אינו הופך למקבילה חברתית והיסטורית שלו. הלא-ביתי הוא ההלם שבהכרה של העולם-בתוך-הבית, הבית-בתוך-העולם" (Bhabha, 1997: 445).

46 ה"מאויים" במונחיו של פרויד הוא הביתי, הנהיר (heimlich), הוא מה שראוי היה לו להישאר בהסתר ויצא מהסתר (פרויד, 1988: 7-30). המאויים כורך בתוכו ממד טמפורלי. הוא קשור לעבר כמשהו שהיה מוכר אבל הודחק.

להגירה יש דינאמיקה משלה [...] היא עלולה לגרום ניתוק או פרידה ממשפחה, ממסורת, מתרבות, משפה או ממחוזות ילדות. יש הגירה שבה מתאפשרת פרידה הדרגתית, המתאימה יותר לדינמיקה של תהליכי עיבוד אשר לא הבשילו לפני אקט ההגירה עצמו. זאת הגירה שיש בה תנועה של הלך וחזור, ולו גם בדמיונו של המהגר, תנועה בין המציאות הישנה והחדשה, עד שהאדם בשל בתוכו לבחור סופית במציאות החדשה שלו [...] לעומתה, מרבית ההגירה מאופיינת בניתוק חד פעמי, סופי, ללא אפשרות אובייקטיבית או רצון סובייקטיבי לחזור ולבחון את הדברים מתוך הקשר המוצא. באותה מוטטלת של הלך וחזור [...] נוצרים קשיים מבחינת תהליך העיבוד. הניתוק למעשה מכביד על אפשרות הפרידה. בפועל, המהגר משתלב במציאות החדשה, אך בהגיגו המודחקים או הגלויים הוא עדיין חי את מה שהותיר מאחור, או מה שנדמה לו שהיה שם (בריאון, 1994: 30).

שמה ההונגרי של הדוברת נותר אפוא כמשבצת ריקה, כמשהו שסורס ומסמך ניתוק חד־פעמי וסופי ויוצר חיץ בין הארץ הישנה למקום הנוכחי. ההכרה בניתוק, בחיץ, ובזרות המגיעה עם הכרה זו מאפשרת לדוברת להכיר בסיפורו של ה"אחר" הערבי שגם הוא זר באותו מקום. בכך, המפגש בין כובש לנכבש יוצר זהויות היברידיים וגמישות יותר. המטע נפתח לסוגים שונים של עבר והיסטוריות, ועל אף הסתירות ויחסי הכוחות הוא הופך למרחב התדיינות המוליד אפשרויות חדשות של שיתוף פעולה. כך, מתוך הכרה בנרטיב הגלותי המוכחש של הדוברת היהודייה ובנרטיב המחוק של חסן הערבי נפתח צוהר ל"אנחנו מתכננים את האפרסקים של מחר על 'אירופה' וסיגריה ביתית".

בשיר "Sartata Gnophos" (67), החותם את הספר, מכילה הדוברת דווקא אותו מקום גלותי שעמו נאבקה בשירים הקודמים. שיר זה מציג פרפר בשמו הלועזי. זהו ה־Sartata Gnophos (בעברית: מודד אפלולי),⁴⁷ שבכל ערב תוקפת אותו משיכה "לְהִתְעוֹפֵף לְתוֹךְ בְּתִים שֶׁל אַחֲרִים. / רִיחַ תְּבִשִׁילֵיהֶם. אֹרֶם. / זְמִזְמוֹת קוֹלוֹתֵיהֶם בֵּין חֲפְצֵים / שְׁאִין לוֹ עֲלֵיהֶם שׁוֹם אַחֲרֵיוֹת". כמו בשירים אחרים, גם כאן הטבע מואנש. הפרפר משמש לתיאור מצב הנפש והתודעה, ושמו העברי נפתח למשמעויות נוספות: "מֶה כָּבֵר יְמִיד אֶז / הָאֶפְלוֹלִי" (שם). לאורך הספר מצטטת משעול אנציקלופדיות חקלאיות, מדריכי פרפרים בארץ ישראל, חוברות הדרכה חקלאיות, חרקים וצמחים בשמותיהם ובהגדרותיהם העבריים, משכתבת טקסטים לקסיקליים ופותחת אותם למשמעויות חדשות. בכתבת שמו הלועזי של הפרפר ובמיקום השיר כשיר החותם של הספר ישנה הצבעה על מצב נפשי ותודעתי הנע בין מרחקים שאין להם גישור: מרחקים בין שפות, בין מרחבים, בין בתים, מרחקים שנותרים בהם "מְרוּוּחִים", או כדבריה המדויקים של מטלון, תנועה ממקום למקום כאמצעי תעבורה של הזהות, כשהדבר היחידי הממשיך להתקיים בה בעקיבות הוא התווזה

47 ראו איזנשטיין, 1988: 156-157.

(מטלון, 2001: 42). כך ימשיך גם המודד האפלולי למדוד באפלה בתים של אחרים, חיים אחרים ומרחקים וינוע בתזזיתיות מבית לבית עד ש"פּרָפְרִיּוֹתוֹ תֵאָזֵל", משום ש"אפילו כְּנַפְיוֹ (בְּשִׁיעַת מְנוּחָה) / צוּרְתָם כְּשֶׁל גַּג מְשַׁפֵּעַ / עַל גּוֹפּוֹ" (שם). זהו אפוא המסלול הנוסף שמסרטת משעול בספרה: קבלה והפנמה של אותה זרות עקרונית כלפי המקום ומחשבה נודית המתפזרת על כמה וכמה עולמות על אף האחיזה בקרקע.

סיכום

היידגר, במאמרו "Building Dwelling Thinking" (1971), הראה באמצעות בחינה אטימולוגית עד כמה המילה "שכינה"⁴⁸ יוצרת קשרים מסועפים בין כל תחומי החיים. לדידו, הקשרים והחיבורים האטימולוגיים הללו הם המאפשרים את הקשר של האדם כהיות בתוך-העולם. העברית שמרה גם היא על הקשר האטימולוגי בין המילים: המילה "שכינה" מקושרת בעברית עם האלוהות, אבל גם יוצרת קשר גורדי בין האדם-המקום-האלוהות,⁴⁹ והשורש שכ"ן מכיל הצטלבויות שבניסוחו של דלו אפשר לקרוא להן "הסתנפויות"⁵⁰: "לשכון" – להיות בתוך מקום מסוים, לדור בו; "שכן/שכנות" – לקיים קשרי יחסים בין דברים, בין אנשים. אבל שכינה היא לא רק באזור קונקרטי פיזי, היא גם מרחב של חלום, הרהור והשראה, כפי שאפשר לראות לדוגמה במשפט "השכינה שורה עליו", כלומר, הוא בעל שאר רוח.⁵¹ ב"יומן מטע" הופכת משעול את המטע ל"מקום" שאפשר "לשכון" בו, "חדר משלה" בתוך העולם, "שכינה" במטע שהיא גם "שכינה" בלשון, במרחב הכתיבה. בשירת משעול, המטע הופך מעין "פקעת" של היסטוריות חברתיות ותרבותיות, ממשיות ומדומיינות, שמתוך התנגשויות והסתבכויות מעלות תשוקות, כמיהות, קריאות תיגר, פחדים וזיכרונות ההופכים ליצירה שירית.

המסלולים שיוצרת משעול במרחב המטע אינם עומדים זה במקום זה אלא נפתחים לקווי תנועה שחיבורם יוצר מערך ריזומטי של סתירות ושיבושים, סבך של היסטוריות

48 היידגר מוצא בשפה הגרמנית קשר אטימולוגי בין המילים wohnen (מתורגם לרוב כ"מגורים" אבל בעברית אפשר לתרגם באופן מדויק יותר גם כ"שכינה", השוכן במקום, משתכן בו), bauen (בנייה), ו-ich bin, שלדעת היידגר מקיים קשרים עם המילה bauen מתוך ה- bin (אני קיים, נמצא, ich bin).

49 המקום הוא כמובן גם כינוי לאלוהים: "מפני מה מכנין שמו של הקדוש ברוך הוא וקוראין אותו 'מקום'? שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו" (בראשית רבה סח, ט [מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 771-773]).

50 בתרגומה של אריאלה אזולאי. ראו אחרית דבר של דלו ופוקו בתוך הטרוטופיה, 2003.

51 גם כאן אפוא הקשר החזק לאלוהות: "השכינה שורה עליו, רוח הקודש נחה עליו כביכול". ראו מטלון אבן-שושן, 2003.

המחזרות יחדיו, מנותקות ובלתי־פתורות, שבהן כל מסלול "מתבונן" אל מסלול אחר, סותר ומערער אותו. זוהי המפה העמוסה ב"קואורדינטות של טיטת קיום". מפה קרועה, מהופכת, מורכבת מתשוקות שונות ומזהויות שונות, מעובדת בידי יחיד ובידי הלאום. אין זו כרוניקה לינארית סדירה ורציפה של מרחב חיים אלא פיסות מקוטעות החוברות אחת לשנייה זו לצד זו, זו בתוך זו. מסלולים אלה מבטאים את חוויית הסובייקט במרחב על שלל צורותיה: התשוקה להשתייך למקום הישראלי ולחתור לעבר פוזיציה של ילידיות והתשוקה לחמוק מהמקום, הכמיהה להפוך אותו ל"שדה של אכפתיות" ולמקום "קטן" ויום־יומי והכמיהה למחוק את המקום "הגדול" האידיאולוגי והלאומי, התשוקה להגדיר את האדמה כ"אדמתי" וההבנה שישנו פער בין אדמת הלאום לבין יושביה, הרצון להשתייך למקום והזרות העקרונית המובילה להתנתקות מהמקום ולהתכנסות בשפת השיר. החוויה במקום הישראלי, כפי שהראו ארן וגורביץ', היא תמיד גם חוויה של זרות. המקום אינו מכיל בתוכו את "העם" או את רעיון הארץ. "מתחת ל'מזרני' המקום תקוע לנו איזה קוץ המסרב לתת מנוחה, ושולל מאתנו ביטחון (אוניטולוגי) במקום ובעצמנו כבני המקום. מצד אחד, המקום הוא הארץ, וכל מקום אחר הוא 'מקום אחר'. מצד אחר המקום הוא מחוץ למקום – בעם היהודי ובמחשבתו־אמונתו, שאינם זהים עם הארץ" (ארן וגורביץ', 1991: 22). כך גם ב"יומן מטע", המטע הוא תשוקה להשתקעות, ל"התקבעות" בקרקע, אבל הוא גם מסע שמתוכו שבה ועולה תחושת הזרות והגלות הפנימית. המשמעות הסמנטית ההפוכה הנוצרת בין "מטע" ל"מסע" מלווה את הספר לכל אורכו ופותחת את התנועה בו למסעות שיריים, לשרשרת של התנסויות מסוכסכות במרחב המטע, הממחישות שהמרחב כולו כמו גם הדוברת בו נמצאים במצב של התהוות מתמדת.

המאמר הנוכחי ביקש לתת מענה לסיבות שבגינן אפשר לראות בספר "יומן מטע" ביטוי פואטי מגובש וחשוב במפת הספרות העברית של שנות השמונים. לאורך הספר עוסקת משעול בפירוק ובהרכבה חוזרים ונשנים של מסדים מרכזיים חברתיים, תרבותיים ולאומיים. הניסיון "לשחרר" את המטע ממערכות הכוח שבהן הוא נמצא ולנסות להפוך את המרחב למקום אינטימי שממנו אפשר להשמיע קול, ליצור, לערער, לכתוב, משתלב היטב עם התקופה שבה נכתב הספר. שנות השמונים הן שנים של התפרקות נרטיבים מרכזיים בחברה הישראלית, אבל הן גם אפשרות לבחינה מחודשת של המרחב ויושביו. מאמר זה ביקש לנסות למקם את שירתה של משעול בתקופה זו ולא לבדוד את שירתה רק לביטוי שירי־נשי־פנימי של אישה יוצרת. לראות בשירתה גם שירה המתכתבת עם המתרחש, מגיבה אליו, קוראת עליו תיגר ומתמודדת עמו באותם ימים בזירה הישראלית. בספריה הבאים של משעול כבר נראים בבירור השינויים הרדיקליים שעברו על הנוף. הכפר החקלאי עובר טרנספורמציה ומאבד כמעט לחלוטין את המסגרת הרעיונית והארגונית שעליה התבסס, ואתוס עבודת הכפיים הופך לאתוס המנוחה בסביבה כפרית ושקטה. ב־1986, שנת צאתו של הספר, ביקשה משעול לאתר את המתחים ואת הסתירות המרכיבים את האוטופיה הציונית ומתוך כך "לעבד" שוב את השדה החברתי והתרבותי הישראלי כך שאפשר יהיה להצמיח מתוכו גם את אותן זהויות דינמיות, מכילות ויצירתיות.

חקורות

הגות ומחקר

- אביב, אביבה, 1993. החברה הישראלית: מתחים ומאבקים, תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור.
- אולמרט, דנה, 2008. ראשית צמיחתה של שירת המשוררות העבריות בשנות העשרים של המאה העשרים: מבט פסיכואנליטי ופמיניסטי, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- אזולאי, אריאלה, 2003. "צאצאי הזמן ודיירי המרחב", בתוך: מישל פוקו, הטרוטופיה: על מרחבים אחרים, תרגום: אריאלה אזולאי, תל אביב: רסלינג, עמ' 61-74.
- איונשטיין, יצחק, 1988. על פרפרים וצמחים בארץ־ישראל, תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור.
- אלבוים־דרור, רחל, 2001. "האישה הציונית האידיאלית", בתוך: יעל עצמון (עורכת), התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 95-115.
- אלמוג, עוז, 1997. הצבר: דיוקן, תל אביב: עם עובד.
- , 1999. פרידה משרוליק, חיפה ותל אביב: אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן. אמוץ, דליה, 1987. "לסיים את עמוד החשמל בנקודה". פרוזה 82: 97-98.
- אנדרסון, בנדיקט, 1999 [1991]. קהילות מדומיינות, תרגום: דן דאור, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- ארן, גדעון, וולי גורביץ', 1991. "על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)", אלפיים 4: 9-44. באבא, הומי ק', 2002 [1998]. "החומר הלבן: היבט פוליטי של לובן", תרגום: איה ברזיר, תיאוריה וביקורת 20: 283-288.
- , 2004 [1990]. "שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח פוסטקולוניאלי", תרגום: עדי אופיר, בתוך: יהודה שנהב (עורך), קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 107-134.
- באטלר, ג'ודית, 2001 [1990]. "צרות של מיגדר [קטע]", מכאן 2: 202-219.
- ביאל, דוד, 1994. ארוס והיהודים, תל אביב: עם עובד.
- בלומן, אורנה, 2005. "מרחב ופריפריה: הקדמה למקומן האחר של נשים", בתוך: הנרייט דהאן־כלב, ניצה ינאי וניצה ברקוביץ (עורכות), נשים בדרום: מרחב, פריפריה, מגדר, באר שבע: אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, עמ' 17-39.
- בן־ארי, ניצה, 2006. דיכוי הארטיקה: צנזורה וצנזורה־עצמית בספרות העברית 1930-1980, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.

- בנבנישתי, מירון, 1988. הקלע והאלה: שטחים, יהודים וערבים, ירושלים: כתר.
- בן-יהודה, נתיבה, 1981. 1948 – בין הספרות, ירושלים: כתר.
- בר-און, דן, 1994. בין פחד לתקווה: סיפורי חיים משל חמש משפחות ניצולי שואה שלושה דורות במשפחה, קיבוץ לוחמי הגטאות: הוצאת בית לוחמי הגטאות.
- ברלוביץ', יפה, 1996. להמציא ארץ, להמציא עם, תשתיות ספרות ותרבות ביצירה של העלייה הראשונה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- , 2000. "לטיבו של הנראטיב הציוני הנשי: התחלת מאה/סוף מאה", בתוך: יהודית בר-אל, יגאל שוורץ ותמר ס' הס (עורכים), בין ספרות לחברה: עיונים בתרבות העברית החדשה, תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד וכתר, עמ' 421-439.
- גוברין, נורית, 1998. כתיבת הארץ: ארצות וערים על מפת הספרות העברית, כרמל, ירושלים.
- גורביץ', זלי, 2007. על המקום, עם עובד, תל אביב.
- גלזמן, מיכאל, 2001. "שירת נשים במודרניזם: לקראת היסטוריוגרפיה פמיניסטית", בתוך: זיוה בן-פורת (עורכת), אדרת לבנימין: ספר היובל לבנימין הרשב, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 118-150.
- , 2007. הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, מגדרים.
- גרץ, נורית, 1983. חירבת חיזעה והבוקר שלמחרת, תל אביב: מכון פורטר לפואטיקה וסמיולוגיה, אוניברסיטת תל אביב בשיתוף עם סימן קריאה ו"הספרות".
- , 2004. מקהלה אחרת: ניצולי שואה, זרים ואחרים בקולנוע ובספרות הישראליים, תל אביב: עם עובד.
- הורוביץ, דן, ומשה ליסק, 1990. מצוקות באוטופיה: ישראל – חברה בעומס יתר, תל אביב: עם עובד.
- וינפלד, דוד, 1986. "אחרית דבר", בתוך: אגי משעול, יומן מטע, ירושלים: כתר.
- ורדי, צבי, תשל"ו (1975). אנציקלופדיה לחקלאות ישראלית, כרך ג, יד יצחק בן-צבי.
- זיו, עמליה, 2007. "ג'ודית באטלר: צרות של מיגדר", בתוך: ניצה ינאי, תמר אלאור, אורלי לובין וחנה נוה (עורכות), דרכים לחשיבה פמיניסטית, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 619-661.
- חבר, חנן, 2007. הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפור העברית, תל אביב: רסלינג.
- , 2008. מראשית: שלוש מסות על שירה עברית ילידית, תל אביב: קשב לשירה.
- חרובי, נאוה, 2001. "בחירה אופטימלית של גידולים חקלאיים ועירוניים עבור שטחים פתוחים: הכללת שיקולים כלכליים, חקלאיים, סביבתיים, חברתיים ותכנוניים", דוח מחקר המוגש לקרן לקידום ערכי נוף וסביבה באזורים חקלאיים בישראל, הוצאת נקודת ח'ן.

- יפתחאל, אורן, ואלכסנדר קדר (סנדי), 2003. "על עוצמה ואדמה: משטר המקרקעין הישראלי", בתוך: יהודה שנהב (עורך), **מרחב, אדמה, בית**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 18-51.
- לויין יוברט, ורחל קלוש, 2000. "הבית הלאומי והבית האישי: תפקיד השיכון הציבורי בעיצוב המרחב", **תיאוריה וביקורת** 16: 153-180.
- לובין, אורלי, 2003. **אשה קוראת אשה**, חיפה: זמורה ביתן ואוניברסיטת חיפה.
- מטלון, רונית, 2001. **קרוא וכתוב**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- מילס, שרה, 2005. **מישל פוקו**, תל אביב: רסלינג.
- מירון, דן, 2003. "הסיבילה הקומית", בתוך: אגי משעול, **אגי משעול: מבחר וחדשים**, תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומוסד ביאליק.
- נוה, חנה, 1999. "לקט, פאה ושיכחה: החיים מחוץ לקאנון", בתוך: אריאלה פרידמן, **דפנה יזרעאלי**, הנרייט דהאן-קלב, חנה הרצוג ומנאר חסן (עורכות), **מין מגדר, פוליטיקה**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 49-106.
- , 2001. "החוויה הישראלית וחוויתה של הישראלית: גרסת בית הקברות הצבאי, או: איפה שולה מלט?", בתוך: יעל עצמון (עורכת), **התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 303-324.
- סוקר-שווגר, חנה, 2007. **מכשף השבט ממעונות עובדים: יעקב שבתאי בתרבות הישראלית**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- סעיד, אדוארד, 2000 [1978]. **אוריינטליזם**, תרגום: עתליה זילבר, תל אביב: עם עובד.
- ערפלי, בעז, 2004. **חדוות ההשוואה: תמורות בשירה העברית המודרנית**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פוקו, מישל, 2003 [1967, 1982]. **הטרוטופיה**, תרגום: אריאלה אזולאי, תל אביב: רסלינג.
- , 2005 [1970]. **סדר השיח**, תרגום: נעם ברוך, תל אביב: בבל.
- פלדמן, יעל, 2002. **ללא חדר משלהן: מגדר ולאומיות ביצירתן של סופרות ישראליות**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, מגדרים.
- פלנצבוים-גבר, רוז'נה, 2007. **פנטיית הזהב בשירה העברית של שנות ה-80 והי-90: היבטים תמאטיים ופואטיים בשירת יצחק לאור ואגי משעול**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה.
- פפה, אילן, 1993. "ההיסטוריה החדשה של מלחמת 1948", **תיאוריה וביקורת** 3: 99-114.
- פרויד, זיגמונד, 1988 [1915]. "המאומים", **מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות**, תרגום: ח' איזיק, תל אביב: דביר, עמ' 7-30.

- צור, ירון, 1999. "היהודי נודד ומדמיין אומה", בתוך: בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, תרגום: דן דאור, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- צורן, גבריאל, 1997. טקסט, עולם, מרחב, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, מכון פורטר לפואטיקה וסמיוטיקה.
- צמח, עדי, 1973. "על 'נני ושנינו' לאגי רימון", סימן קריאה 2: 379-380.
- צמיר, חמוטל, 2006. בשם הנוף: לאומיות, מגדר וסובייקטיביות בשירה הישראלית בשנות החמישים והששים, ירושלים: כתר.
- קדמן, נגה, 2008. בצדי הדרך ובשולי התודעה: דחיקת הכפרים הערביים שהתרוקנו ב-1948 מהשיח הישראלי, תל אביב: ספרי נובמבר.
- קימרלינג, ברוך, 2004. מהגרים, מתישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל – בין ריבוי תרבויות למלחמות תרבות, תל אביב: עם עובד.
- , 2007. שולי במרכז: סיפור חיים של סוציולוג ציבורי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- קמפ, אדריאנה, 2003. "הגבול כפני יאנוס: מרחב ותודעה בישראל", בתוך: יהודה שנהב (עורך), מרחב, אדמה, בית, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 52-83.
- רוזנקרופצקי, אמנון, 1993. "גלות מתוך ריבונות: לביקורת שלילת הגלות בתרבות הציונית" (חלק א), תיאוריה וביקורת 4: 23-55.
- רם, אורי, 2005. הגלובליזציה של ישראל: מק'וורלד בתל אביב, ג'האד בירושלים, תל אביב: רסלינג.
- שביט, זאב, 2006. "יצירתה של מקומיות ארץ ישראלית", בתוך: אורי כהן, אליעזר בן-רפאל, אבי בראלי ואפרים יער (עורכים), ישראל והמודרניות, למשה ליסק ביובלו, באר שבע, תל אביב וירושלים: מכון בן-גוריון לחקר ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, המכון לחקר הציונות וישראל ע"ש חיים ויצמן, אוניברסיטת תל אביב ויד יצחק בן-צבי.
- שילה, מרגלית, 1979. "חוות הפועלות בכנרת 1911-1919 כפתרון לבעיית הפועלת בעליה השניה", קתדרה 14: עמ' 112-181.
- שילה, מרגלית, רות קרק וגלית חזן-רוקם (עורכות), 2001. העבריות החדשות: נשים בישוב ובציונות בראי המגדר, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- שפירא, אניטה, 1997. יהודים חדשים יהודים ישנים, תל אביב: עם עובד.
- שקד, גרשון, 1993. הסיפורת העברית 1880-1980, כך ד: בחבלי הזמן: הריאליזם הישראלי, 1938-1980, תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד וכתר.

- Bachelard, Gaston, 1994 [1958]. *The Poetics of Space*, Boston: Beacon Press.
- Bhabha, Homi K., 1990a. "The Third Space," in: Jonathan Andrew Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart.
- , 1990b. *Nation and Narration*, London and New York: Routledge.
- , 1994. *The Location of Culture*, London and New York: Routledge.
- , 1997. "The World and the Home," in: Anne McClintock, Aamir Mufti, and Ella Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 445-455.
- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari, 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, London and Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, Michel, 1991. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, London: Harmondsworth and Penguin.
- Heidegger, Martin, 1971. "Building Dwelling Thinking," *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter, New York: Harper and Row.
- Kimmerling, Baruch, 1983. *Zionism and Territory*, Berkeley, CA: Institute of International Studies.
- Kronfeld, Chana, 1996. *On the Margins of Modernism: Decentering Literary Dynamics*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Morris, Benny, 1993. *Israel's Border Wars, 1949-1956*, Oxford: Clarendon Press.
- Relph, Edward, 1976. *Place and Placelessness*, London: Pion.
- Renan, Ernest, 1990 [1982]. "What is a Nation," in: Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, London and New York: Routledge, pp. 8-22.
- Tuan, Yi-Fu, 1975. *Space and Place: Humanistic Perspective, Progress in Geography*, Minneapolis: Minneapolis Press.
- Young, Iris Marion, 1990. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Zerubavel, Yae'l, 1995. *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago: Chicago University Press.

ספרות יפה

- לאה גולדברג, 1970. ילקוט שירים, תל אביב: יחדיו.
- דויד גרוסמן, 1983. חיוך הגדי: רומאן, תל אביב: הספריה החדשה, סימן קריאה.
- אורי צבי גרינברג, 1926. הגברות העולה, תל אביב: דבר.
- עמליה כהנא כרמון, 1984. למעלה במוניטיפר, תל אביב: הספריה החדשה, סימן קריאה.
- יצחק לאור, 1982. נסיעה, תל אביב: ספרית פועלים.
- , 1985. רק הגוף זוכר, תל אביב: אדם.
- אגי משעול, 1972. נני ושנינו, תל אביב: עקד.
- , 1978. סריטה של חתול, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- , 1980. גלופ, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- , 1986. יומן מטע, ירושלים: כתר.
- , 2003. אגי משעול: מבחר וחדשים, תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומוסד ביאליק.
- עמוס עוז, 1982. מנוחה נכונה, תל אביב: עם עובד.
- אהרון שבתאי, 2012. שבע פואמות, הרגול ועם עובד, תל אביב.
- יעקב שבתאי, 1977. זכרון דברים, תל אביב: סימן קריאה.
- , 1984. סוף דבר, תל אביב: סימן קריאה.
- אברהם שלונסקי, 1926. "בגלגל", כתבי א. שלונסקי, תל אביב: ספרית פועלים.

ראיונות

- אגי משעול, 2008. דור שני מדבר, תולדוט (מקוון).
- , 2009. המדור לאיבוד קרובים, ריאיון עם אגי משעול (מקוון).

המחויבות החברתית כלפי אנשים עם חוגבלויות לאור עקרונות מצוות צדקה

רחלי שולשטיין

א. מונח

החשיבות שמייחסת ההלכה היהודית לחיים מוסריים מעוגנת במגוון רחב של מצוות. ההלכה שואפת למנוע עוולות, אבל גם אינה נרתעת מהטלת חובות על היחיד ועל החברה. מבחינה זו שונה ההלכה מהתפיסה הדמוקרטית הליברלית, הממעטת בהטלת חובות חברתיות על האזרח, כפי שתיאר השופט חשין: "מעשי־התנדבות, אלטרואיזם, ועזרה 'למך [לדל] ולזקן', חברה בריאה וראויה לא תקום בלעדיהם, ואולם אלה – בעיקרם – חיים הם מחוץ למסגרת המשפט".¹

* אני מודה לראשי התכנית "זכויות אדם והיהדות" במכון הישראלי לדמוקרטיה – חנוך דגן, שחר ליפשיץ וידידיה שטרן – על תמיכתם, וכן למשתתפי התכנית על תגובותיהם המועילות. אבקש להודות גם לדורון מנשה, למיטל פינטו ולחיים שפירא (המנחה אותי בכתיבת עבודת הדוקטור) על הערותיהם המחכימות. גרסה מתומצתת של מאמר זה התפרסמה בכתב העת "צהר". מאמר זה נכתב לעילוי נשמת סבי וסבתי צבי וצילה מליק ז"ל, אודים מוצלים מאש אשר ביתם היה פתוח לרווחה למתן צדקה בכל המובנים.

1 בג"ץ 164/97 קונטרס בע"מ נ' משרד האוצר, פ"ד נב(1) 289, 367 (1998).

באשר ליחסה של ההלכה לאנשים עם מוגבלויות, בתורה ישנם ציוויים פרטניים המחייבים להימנע מלפגוע בהם, כגון "לֹא תִקְלָל חֵרֵשׁ וְלִפְגֵי עֵוֶר לֹא תִתֵּן מִכְשָׁל"². לצד הדרשה הפסיבית של "סור מרע" ישנו ציווי אקטיבי של "עשה טוב", כלומר, דרישה לסייע ככל האפשר לאנשים עם מוגבלויות. ציווי זה מעוגן במסגרת החובה הרחבה של "וְאַהֲבַת לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ"³ ושל מצוות אחרות בתורה שעניינן עזרה לזולת ודאגה לכבודו.⁴

אחת המצוות הכלליות יותר שיש בה כדי לספק בסיס לכינון ולהבנת מחויבות החברה כלפי אנשים עם מוגבלויות היא מצוות צדקה.⁵ מצווה זו היא ערוץ מרכזי למימוש אחריות החברה לרווחת כל חבריה.⁶ היא מאפשרת לבני אדם לפגוש זה את זה במצוקתם ובסבלם ולהיענות לצורכיהם הבסיסיים.⁷

על מצוות צדקה נכתבה ספרות הלכתית ואקדמית ענפה. מטרת מאמר זה היא לתאר את מאפייניה המרכזיים ולעמוד על משמעותם באשר לאחריות החברתית כלפי אנשים עם מוגבלויות. אבקש לטעון שמצוות הצדקה כפי שעוצבה במסורת היהודית ההלכתית מספקת עקרונות יסוד שעל בסיסם אפשר לפתח גישה של מחויבות אישית וחברתית כלפי אנשים עם מוגבלויות. אנתח גישה זו לאור מודלים תאורטיים מודרניים בנוגע לתפיסת החברה את המוגבלות.

חלקו הראשון של המאמר יתמקד בעיון במצוות הצדקה ובניתוחה. בחלק זה אעמוד על היסודות הדומיננטיים של המצווה ואטען שאפשר לחלץ מהם מעין "קריאת כיוון" המעצבת ומתווה עקרונות מהותיים באשר לאחריות הנדרשת מן החברה כלפי אנשים עם מוגבלויות. הדיון ימוקד ביחסים הבין-אישיים הראויים בין המסייע למסתייע כפי שרואה

2 ויקרא יט 14.

3 ויקרא יט 18.

4 גישה זו מנוגדת לתפיסות שרווחו בעולם העתיק, שלפיהן בעלי מוגבלות הם יצורים "נחותים" ויש לנדותם ולהדירם ממעגלים חברתיים רחבים. מקורות רבים דנים בכך. ראו למשל אלישבע באומגרטן אמהות וילדים: חיי משפחה באשכנז בימי הביניים 261 (תשס"ה); Judith Z. Abrams, *Judaism and Disability: Portayals in Ancient Texts from the Tanach Through the Bavli 119-120* (1998)

5 ראו ויקרא כה 35-37; דברים טו 7-11. בשמות כב 24 ישנו איסור לקחת נשך: "אִם כָּסֶף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי, אֶת הָעֶנְי עִמָּךְ, לֹא תִהְיֶה לוֹ בְּנִשְׁאָה, לֹא תִשְׁיִמוּן עָלָיו נֶשֶׁךְ", והמכילתא מסביר שזוהי חובה להלוות, ולא רשות.

6 ראו משה ויינפלד משפט וצדקה בישראל ובעמים: שויון וחרות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום 9, 125-132 (תשמ"ה).

7 ראו Tzvi C. Marx, *Disability in Jewish Law* 69 (2002). מרקס מתייחס בספרו לסוגיית הצדקה ולזיקתה לאנשים עם מוגבלויות. במאמר זה תורחב היריעה ויוצעו כיווני חשיבה נוספים ומפורטים בנדון.

אותם המסגרת ההלכתית ושואפת להנחילם תוך הדגשת הנורמות המוחלות הן על התומך הן על הנתמך. במסגרת הדיון אצביע על ההבחנה בין חובת הצדקה המוטלת על הציבור לבין חובת הצדקה המוטלת על הפרט ועל השלכות הבחנה זו.

חלקו השני של המאמר יוקדש לסקירה תמציתית של המודלים התאורטיים של תפיסת החברה את המוגבלות. תחילה אסקור את הגישה המסורתית למוגבלות, המכונה המודל האינדיווידואלי או המודל הרפואי ומבוססת על תפיסת המוגבלות כעניין גופני-אובייקטיבי. לאחר מכן אדון בגישה הביקורתית למוגבלות, המכונה המודל החברתי, אשר ניסתה לערער על הנחות היסוד של הגישה הקודמת ולראות את המוגבלות כתוצאה של הבניה חברתית. בהמשך אתייחס להשלכות שיש לתפיסות אלה על שיח זכויות האדם.

הדיון בחלקו השלישי של המאמר יעסוק בניתוח השיח ההלכתי בסוגיית הצדקה לאור התאוריות הרווחות באשר ליחס החברה לאנשים עם מוגבלויות. אנסה לסרטט מעין תמונת על שתדגיש את המגמות ואת המאפיינים המרכזיים של מצוות הצדקה תוך בחינת זיקתם למודלים התאורטיים בנוגע לתפיסת החברה את המוגבלות.

1. מצוות צדקה: עקרונות יסוד חטעניים

1. צירי הדיון: "ומבשרך לא תתעלם", "עזב תעזב עמו"

חכמים עיצבו את הסיוע לזולת תוך איזון בין שני צירים. הציר האחד תובע מהתומך לסייע ללא זיקה לתגובת הנתמך, המסתייע: "וּמִבְּשָׂרְךָ לֹא תִתְעַלֵּם"⁸, תוך הפנמת הפגיעות והמוגבלות האנושית והתחשבות בדינמיות של מצבנו ומעמדנו:

יתן אל לבו כי הוא גלגל החוזר בעולם וסוף האדם לבידי מידה זו, ואם לא הוא, יבא בנו או בן בנו.⁹

לעשות צדקה עם הצריך אליה [...]. ואתה בני אל תחשוב שעניין מצוות הצדקה לא יהיה רק בעני אשר אין לו לחם ושמלה, כי אם אף בעשירים גדולים תתקיים גם כן מצוות הצדקה לפעמים, כגון עשיר שהוא במקום שאין מכירין אותו וצריך ללוות, ואפילו בעשיר שהוא בעירו ובמקום מכיריו, פעמים שיצטרך מפני חולי או מפני שום מקרה

8 ישעיהו נח 7.

9 טור, יורה דעה, הלכות צדקה, סימן רמז.

אחר לדבר אחד שהוא בידך, ולא ימצא ממנו במקום אחר, גם זה בכלל מצוות הצדקה הוא בלי ספק.¹⁰

כאמור, וכפי שעוד יבואר בהמשך, השיח ההלכתי בסוגיית הצדקה מיוסד על כינון התחשבות ופיתוח דאגה לזולת תוך המרת ממד האשמה וההתחשבות בממד ההתמקדות בקולו הייחודי של הנצרך, שאינו מוכרח להיות בגדר עני מובהק אלא אפילו אדם אמיד הנזקק לסיוע מסוים.

הציר השני והמשלים משתקף מן הציווי "עֹזֵב תֵּעֲזֹב עִמּוֹ".¹¹ אמנם חיוב זה אינו מוזכר בנוגע למצוות צדקה כי אם בנוגע למצוות פריקה וטעינה, שמשמעה עזרה איש לרעהו בפריקת המשא מעל הבהמה שיגעה ממשאה בדרך, וכן בטעינת הבהמה במשא, אבל דומה שיש בכוחו לשמש מטפורה הולמת לעניין הסיוע לנצרכים בכלל ולאנשים עם מוגבלויות בפרט. בעל החזקוני¹² מפרש על אתר שאי אפשר לפרוק משא בהמה אלא בהסתייעות האדם בזולתו, כך שכל אחד פורק מצד אחר. אפשר לאמץ עיקרון בסיסי זה גם בעיצוב יחסנו לזולת: עלינו לסייע לנצרך הסוחב "משא" המתבטא בעוני, במוגבלות ואף במצוקות אחרות, כאשר הדגש הוא על נוכחותו ועל התנהלותו האקטיבית של הנתמך, כפי שהיטיב לתאר רבי שלמה אפרים מלונטשיץ, בעל ה"כלי יקר":

לומר לך, דוקא שרוצה להיות עמך במלאכתו ורוצה להקים עמך, אז אתה מחויב לסייע לו. אבל אם יושב לו ואומר: הואיל ועליך מוטל הדבר חייב אתה להקים לבד, על כן אמר: וחדלת מעזוב לו, כי מלת "לו" אין במשמעותו "עמו". כי מותר לך לחדול מלעזוב לו כשאינו רוצה להיות עמך במלאכתו. ומכאן תשובה על מקצת עניים בני עמינו המטילים את עצמם על הציבור ואינן רוצים לעשות בשום מלאכה אף אם בידם לעשות באיזו מלאכה או איזה דבר אחר אשר בו יכולין להביא שבר רעבון ביתם וקוראים תגר אם אין נותנים להם די מחסורם. כי דבר זה לא צוה ה' כי אם עזוב תעזוב עמו, הקם תקים עמו, כי העני יעשה כל אשר ימצא בכוחו לעשות, ואם בכל זה לא תשיג ידו אז חייב כל איש מישראל לסעוד ולחזקו וליתן לו די מחסורו אשר יחסר לו, ועזוב תעזוב אפילו עד מאה פעמים.¹³

10 ספר החינוך, מצווה תמט, עמ' תקעה (מהדורת שעוועל).

11 שמות כג 5. אחריות הנתמך מבוטאת כבר במדרש תנאים (מכילתא דר' שמעון בר יוחאי, פרק כג) ובמשנה, בבא מציעא ב, י: "הלך וישב לו ואמר: הואיל ועליך מצוה, אם רצונך לפרוק פרוק – פטור, שנאמר: עמו". ראו גם בנימין לאו "אחריות: מבוא לתפקידו של בית המדרש לצדק חברתי" בצדק אחזה פניך: עניים ועוני – בין תמיכה לצמיחה 7, 34 (חיותה דויטש, אליקים כסלו ובנימין לאו עורכים, 2010).

12 חזקוני, שמות כג 5. רבי חזקיה בן מנוח, המכונה "חזקוני", חי במאה השלוש עשרה בצרפת.

13 כלי יקר, שמות כג 5. ר' שלמה אפרים מלונטשיץ, המכונה על שם ספרו "כלי יקר", חי במאה השש עשרה. נולד בפולין וכיהן כרבה של פראג.

היינו, יש לדאוג לשיקום האדם הנצרך תוך שהוא מסייע לעצמו ומנסה להתמודד עם מצוקתו ועם מוגבלותו כשותף פעיל, מעין סוג של אוטונומיה.¹⁴ להלן אדון בהרחבה בהלכות המרכזיות הנוגעות לחובת התומך המסייע ובגזרות המהותיות הנובעות מהן, ולאחר מכן אתייחס באופן פרטני לסוגיות הרלוונטיות באשר לאחריות הנתמך והשלכותיה העמוקות.

2. אחריות התומך

כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך¹⁵ – אל תניחנו שיִרד. הא למה זה דומה? למשוי על גבי החמור – עודנו במקומו, אחד תופש בו ומעמידו. נפל לארץ – חמשה אין מעמידים אותו. ומנין אם החזקת אפי' [לו] ארבעה וחמשה פעמים חזור והחזק? ת"ל [תלמוד לומר]: והחזקת בו.¹⁶

עולה שמרכז הכובד במצוות הצדקה מושם על גילוי ערנות ורגישות ועל הענקת סיוע קודם הגעת הנצרך למצב של חידלון ונפילה. התמיכה וההחזקה נדרשות כבר כאשר מצב הנצרך, המוגדר כאח, מתחיל להתערער ולדעוך, ואינן פעולה חד-פעמית. לפי תיאור הספרא זהו תהליך הכולל תקשורת ומחויבות ארוכת טווח של התומך כלפי הנתמך.

הרש"ר הירש הציע חלופה מרתקת להבנת הסיטואציה של "וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך"¹⁷ תוך עמידה דייקנית על השימוש במילה "מט" בזיקה למילה "יד":

לא מצאנו במקום אחר ש"מוט" מתייחס ל"יד", אלא הוא מתייחס תמיד ל"רגל" או לנושא בכללו. אילו נאמר כאן ומט עמך או ומטה רגלו עמך היה הכתוב מתאר את תחילת הנפילה, הווה אומר: את הסכנה לעצם הקיום, ותכלית הסיוע היתה שמירת הקיום. אך נאמר כאן "ומטה ידו עמך", ולשון זו מבטאת את החלשת הפעילות.¹⁸

14 התייחסות ההלכה היהודית למסתייע ולשיקומו מנוגדת לגישת הנצרות, המבליטה את עידון נפש התורם וזיכוכה באמצעות מתן צדקה ועשיית חסד ככפרה על רגשי אשמה וסבל, שהם "עונש" או "קרבת". תורת הצדקה הנוצרית ממוקדת רק בנותן, המפעיל את רגש האהבה, ואינה שואפת לתיקון חברתי כללי: לפירוט ראו אפרים אלימלך אורבך "מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל" מעולמם של חכמים 97, 113 (1988); רחמים מלמד-כהן הילד החריג והחינוך המיוחד: על פי מקורות ביהדות 162 (1996).

15 ויקרא כה 35.

16 ספרא, בהר, פרשה ה. לדיון מפורט במשמעות ה"החזקה" וגבולות התמיכה ראו שאול וידר "שובו אל האוצרות שלכם" בצדק אחזה פניך, לעיל ה"ש 11, עמ' 188.

17 ויקרא כה 35.

18 הרש"ר הירש, ויקרא כה 35. הרב שמשון בן רפאל הירש (גרמניה, 1808-1888) (ההדגשה במקור).

לדידו ישנה הבחנה בין "מטה רגלו עמך" כשלב המתאר את תחילת הנפילה ואת הסכנה לעצם הקיום לבין הלשון הייחודית של הפסוק: "מטה ידו עמך" כשלב המשקף את השינוי/ ההיחלשות של הפעילות שהייתה נהוגה עד כה. הרש"ר הירש אף הבהיר כי –

לא אמצעי הקיום הולכים וחסרים, אלא חסרים האמצעים כדי לעבוד לצורך פרנסה; והעזרה תסייע לו להוסיף ולהתפרנס בעצמאות [...] ת"ל [תלמוד לומר] והזוקת בו (דאג שיהא "חזק"; וכל עוד הוא חוזר ומתמוטט, עדיין לא "נתחזק"); יכול אפילו אתה מפסידו לתרבות רעה (של עצלות – מחמת התמיכות החוזרות ונשנות) ת"ל "עמך" [...] עמך בעצמאות של פעילות מפרנסת; עליך לתמוך בו כך, שיהיה "עמך" גם מבחינה מוסרית.¹⁹

היינו, לפי פרשנות זו, האדם שניצב לפנינו אינו קרוב לסכנת קיום. הוא נטול אמצעים כדי לפרנס את עצמו, כאשר משמעות סוג האמצעים אינה בהירה. תיאור זה יכול להלום מצב של מגבלה פיזית, שכלית או נפשית המונעת מהאדם להשתלב במעגל התעסוקה ולהתפרנס בכבוד. כאן חובת המסייע מוסרית: עליו להמשיך לעזור גם במצב של "תמיכות חוזרות ונשנות". בהמשך דבריו מחזק הרש"ר הירש את יחסו הגומלין בין המסייע למסתייע, וקובע כי –

כל התפתחות חייו ומילוי תפקיד חייו קשורים עמך ועם התפתחות חייו [...] עליך לרכוש את האמצעים, המכשירים אותך לסייע לאחייך, שהרי אחייך קשור עמך מבחינה חברתית, משום כך עליך לסייע לו להשיג את יעוד חייו [...] הכרת החובה המוכתבת על ידי ראת ה' היא הקושרת את בני העם, הרי זה קשר חופשי קשר חזק ונצחי של הדדיות עוזרת.²⁰

עולה שמטרת העזרה ההדדית אינה נתינת נדבה חד-פעמית לנצרך, המנציחה את נחיתותו; עזרה הדדית משמעה יצירת זיקה ישירה וממושכת בין התומך לנתמך, בחינת מתן מענה יסודי לחסכים ולמוגבלויות והשקעה לטווח הארוך. לפנינו מודל הדוגל בערבות הדדית, בתמיכה, בדאגה ובסיוע לזולת לאתר את הדרך שתאפשר לו להימנע מהגעה למצב של קושי והתדרדרות.²¹

19 ש.ם.

20 ש.ם, ויקרא כה 36, ד"ה "נשך ותרבית".

21 וידר דן בפרשנות הרש"ר הירש ומתייחס למצב של "נכות פסיכולוגית" וחשיבות העצמת כוחות הנפש, אבל מציין שלא מצא מקורות ישירים אצל חז"ל הדנים בכך. להרחבה ראו וידר, לעיל ה"ש 16, עמ' 188.

מאז ומתמיד היו הצדקה והעזרה ההדדית בקהילות היהודיות שם דבר ושימשו מודל לחיקוי.²² במסורת היהודית ישנם שני מסלולי צדקה השונים כדיניהם ובמאפייניהם²³ אבל דרים בכפיפה אחת מתוך חלוקת תפקידים מסוימת, ומשלימים זה את זה: מצוות הצדקה המוטלת על הציבור ומצוות הצדקה המוטלת על הפרט.²⁴

22 ראו למשל צבי שורץ "הלכות עניים לרמב"ם כמופת לדיני עניים באנגליה" הפרקליט ב 85 (1945).

23 יודגש שלפי הרש"ר הירש בפירושו לדברים טו 7, ישנם שלושה מעגלי פעילות בנושא צדקה:

התפקיד הנובע ממצות צדקה הוא כה גדול וכה אחראי עד שרק פעולת הגומלין של שלושת הגורמים האלה – הקהילות החברות והיחידים יכולה להביא לידי קיומו.

משה הלינגר אימץ את גישת הרש"ר במאמרו "תרומתה האפשרית של המסורת היהודית ההלכתית ליצירת צדק חברתי במדינה יהודית דמוקרטית" יהדות ומדינה: מסות ומחקרים כרך 4: צדק חברתי ומדיניות כלכלית במדינה יהודית 34 (אליעזר דון-יחיא, אלה בלפור ושמואל סנדלר עורכים, תשס"ד). לדידו, המעגלים של היחיד והפעילות הקהילתית הוולונטרית מבוססים על מצוות עשה של סיוע לחלש ועל מצוות לא תעשה של איסור להתעלם ממצבו, אבל אין מדובר בכפייה חברתית אלא בנכונות אישית וקהילתית המבוססת על סולידריות. לעומתם, למעגל העוסק בחברה הפוליטית סמכות כפייה. רוב המחקרים דוגלים בחלוקה של מערך הצדקה לשני מסלולים: חובת הציבור וחובת הפרט (הכוללים למעשה את המעגלים של היחיד ושל הקהילה, כדבר הרש"ר), ואף אני שוכנעתי בנכונותה של חלוקה זו.

24 ראו מיכאל ויגודה "בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי" זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל (יורם רבין ויובל שני עורכים, תשס"ד). ויגודה מדגיש שמצוות הצדקה המוטלת על היחיד נדונה בתלמוד הבבלי במסכת כתובות (סז ע"א-סח ע"א), ואילו הסוגיה בבבלי בבא בתרא (ח ע"א-י ע"ב) דנה בעיקר בצדקה של הציבור. הרב רפפורט עמד על כך שהרמב"ם חילק את ההתייחסות למצוות צדקה באופן זה: פרקים ז-ח בהלכות מתנות עניים עוסקים בדיני הצדקה המוטלים על הפרט, ואילו פרק ט מוקדש בעיקר למצוות הצדקה המוטלת על הציבור. ראו שבתאי אברהם הכהן רפפורט "קדימויות בהקצאת משאבים ציבוריים לרפואה" אסיא מט-נ (כרך יג, חוב' א-ב) 5, 10-14 (תש"ן). ההבחנה בין דיני הצדקה המוטלים על הקהילה לבין דיני הצדקה המוטלים על הציבור אומצה גם במאמרו של יעקב מדין "קו העוני בהלכה" בצדק אחזה פניך, לעיל ה"ש 11, עמ' 133, 161-163. מיכאל הלינגר חן אם הקופה הציבורית מחליפה את נתנית הצדקה בידי הפרט ועומדת במקומה או שהיא מכשיר נוסף המספק לעני צדקה כדי מחסורו. הוא מציין שהיו קהילות שונות באירופה שניסו לתקן תקנות המונעות מעניים לחזור על הפתחים ולקבץ נדבות בהבטחה שהקופה הציבורית תדאג לסיפוק כל מחסורם, אולם גדולי ישראל בכל הדורות סלדו מתקנות אלה. להרחבה ראו מיכאל הלינגר מצות צדקה: בירור הלכתי, ספרותי והיסטורי 240-252 (חיבור לקבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בראיילן, תש"ס). לדיון בתקנות ראו אליהו צ' בן-זמרה "הצדקה בראי תקנות הקהל באיטליה בראשית ימי הפוסקים האחרונים" ספר זכרון לאברהם שפיגלמן 188 (אברהם מורגנשטרן עורך, תשל"ט);

2.1. חיוב הציבור בצדקה

מצוות הצדקה המוטלת על הציבור היא אחת החובות המרכזיות של החברה.²⁵ קופת הצדקה היא מוסד ידוע שנהג כבר בתקופה שקדמה למשנה.²⁶ שני גבאי צדקה גבו את תקציב הקופות מתשלומי חובה של תושבי העיר.²⁷ התעריף נקבע בהתאם לצורכי העניים ולא לפי משאבי הציבור, שכן הקופה הציבורית חולקה באופן שוויוני וסיפקה לכל עני את המינימום החיוני לקיומו – "די מחסורו" בלבד, ולא מעבר לכך – "אשר יחסר לו".²⁸ עולה שמטרת הצדקה המוטלת על הציבור היא לספק סיוע חירום למקרים דחופים, מעין "עזרה ראשונה" שבכוחה להציל חסרי כול.²⁹ סיוע זה משמעו למעשה סל בסיסי של שירותי סעד ורווחה בתחומים כמו מזון, כסות, בריאות, קבורה ועוד.³⁰

מן האמור עולה שהציבור מחויב לדאוג לסל שירותים בסיסי בעבור אנשים עם מוגבלויות שאינם מסוגלים לדאוג לעצמם, אבל הגדרת הקטגוריות של המרכיבים שייכללו בסל הכרחי זה נותרה בעלת רקמה פתוחה, שכן בנוגע לאנשים עם מוגבלויות, גם דרישות המינימום לחיים מכובדים אינן ברורות מאליהן.

דוגמה לחובת הציבור כלפי אנשים עם מוגבלויות אפשר ללמוד תוך התחקות אחר האחריות ההלכתית המוטלת על בית הדין ועל מנהיגי הציבור בנוגע לתקינות הדרכים

אלימלך הורוביץ "זיהיו עניים (הגונים) בני ביתך": צדקה, עניים, ופיקוח חברתי בקהילות יהודי אירופה בין ימי הביניים לראשית העת החדשה" דת וכלכלה: יחסי גומלין 209, 212-215 (מנחם בן-ששון עורך, תשנ"ה).

- 25 בסנהדרין יז ע"ב מפורטים המוסדות שחייבים להיות בכל עיר, ובהם מוסד "קופה של צדקה".
- 26 במשנה, פאה ח, ז ישנה התייחסות לקופת הצדקה כאל מוסד מוכר. קופה זו סיפקה מזון לנצרכים מחוסרי משפחה אמידה אשר תוכל לפרנסם (אדם שיש לו קרובים אמידים אינו רשאי ליטול מקופת הקהל משום שהחובה הראשית לפרנסו מוטלת קודם כול על קרוביו. ראו שולחן ערוך, יורה דעה רנא, ד; רנז, ח). מהמשנה ניכר שהיו שני סוגי קופות: "קופה", שסיפקה כסף לעניים (שהיו תושבי העיר) לרכישת מזון במשך השבוע; "תמחוי", שסיפק מזון יומי לעניים שלא היו תושבי המקום (היינו, עניים שביקרו בעיר). ראו גם רמב"ם, הלכות מתנות עניים ט, א, ב, ו.
- 27 תשלומי חובה (מסים) אלה אינם נגבים ממני שאינו בגדר תושב העיר (היינו, יושב בעיר פחות משלושים יום). ראו בבא בתרא ח ע"א; רמב"ם, הלכות מתנות עניים ט, יב.
- 28 ראו ויגודה, לעיל ה"ש 24, עמ' 247.
- 29 במשנה, פאה ח, ז-ט ישנם מבחנים לקביעת הזכאות לקבלת צדקה, המגדירים את העני לפי יכולתו לקיים את עצמו ולפרק זמן רלוונטי ולא תוך בחינת כמות הטובין שלו בהשוואה לאחרים. בישראל של ימינו, המבחן להגדרת העוני הוא מבחן יחסי – העוני מוגדר לפי מקומו של האדם אל מול סביבתו החברתית. ראו אברהם דורון "הגדרת העוני ומדידתו – הסוגיה הלא פתורה" בטחון סוציאלי 32, 15 (1988); מדן, לעיל ה"ש 24.
- 30 ראו בבא בתרא ח ע"א; כתובות סז ע"ב; ירושלמי, פאה ח, ז; שולחן ערוך, יורה דעה רנא, ז.

והמרחבים הציבוריים.³¹ חכמים הדגישו שאם הדרכים אינן תקינות רשאי בית הדין לעבר את השנה כדי להספיק לתקן קודם הרגל³² ואף לתקן ליקויים בחול המועד.³³ הרמב"ם קישר בין הציווי שחל על כל אדם להתקין מעקה בביתו ולמנוע כל מכשול אחר³⁴ לבין החובה החלה על הציבור להסיר מכשול מרשות הרבים ולהבטיח את תקינות הדרכים.³⁵ החזון איש ציין שחובת בניית המעקה תלויה באופי ובתדירות השימוש בגג.³⁶ לפיכך, אם נורמת התנהגות תשתנה ואנשים ירבו לעלות על גג מבנה שלא היו רגילים בעבר לעלות עליו יהיו חייבים לקבוע בו מעקה. בהמשך לאותה השוואה אפשר לומר שיש חובה להכין את הדרכים הציבוריות בעבור אנשים המתקשים להתנייד ממקום למקום בהתאם למציאות הדינמית; רשות הרבים הציבורית התרחבה ואנשים עם מוגבלויות הם שותפים קבועים ופעילים בחברה.³⁷ ברי שראוי לבצע זאת באופן מושכל וענייני בהתאם לצרכים מוגדרים כחלק מהמטלות המחייבות את הציבור ואת מנהיגיו. אפשר להקיש מכך למשל גם על חובת הממשל וההנהגה להנגיש בכל המובנים את מוקדי החירום, השירות והסיוע הציבוריים.³⁸

-
- 31 ראו משנה, שקלים א, א; תוספתא, שקלים א, א (מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 173).
- 32 ראו סנהדרין יא ע"א.
- 33 ראו מועד קטן ב ע"א.
- 34 ראו דברים כב 8.
- 35 ראו רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת נפש יא, ד; ספר המצוות, לא תעשה, מצווה רחצ. בעקבותיו הלך גם בעל ספר החינוך, מצווה תקמו.
- 36 ראו הרב אברהם ישעיהו קרליץ חזון איש: ליקוטים לחושן משפט רלו (תשנ"ד). אברהם ישעיהו קרליץ (1878-1953) מכונה "חזון איש" על שם ספריו. נחשב אחד מפוסקי ההלכה הבולטים במאה העשרים וממעצבי דרכה של היהדות החרדית בארץ ישראל.
- 37 לפירוט ראו יהודה זולדן "חובה ציבורית לנגישותם של נכים ובעלי מוגבלויות" במעגלי צדק 11 (תשס"ו).
- 38 בישראל הותקנו תקנות שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלויות (התאמות נגישות לשירות), תשע"ג-2013. לדוגמה, תקנה 36 עוסקת בהתאמות הנדרשות במוקדי חירום טלפוניים. יודגש שחקיקתו של חוק שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלות, התשנ"ח-1998, שאפה להביא לידי תיקון מבני כולל שיכיל התייחסויות לכל תחומי הפליה וההדרה של אנשים עם מוגבלויות (ראו דוח הוועדה הציבורית לבדיקת חקיקה מקיפה בנושא זכויות אנשים עם מוגבלות [1997], עמ' 2-3). בפועל נכללו בחוק השוויון מראשיתו רק שניים ממגוון התחומים שביקשה הצעת החוק להסדיר (עיינו הצעת חוק שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלות, התשנ"ו-1996, ה"ח 628, 2525 [11.3.1996]), והם: תחום התעסוקה ותחום הנגישות של תחבורה ציבורית, שעוגנו בפרקים ד, ה, לחוק, בהתאמה. בשנת 2005 תוקן החוק ונוסף לו פרק נגישות מקיף (פרק ה' 1 לחוק), המתייחס לנגישותם של מבנים ושל מקומות ציבוריים וכן לנגישותם של שירותים ומידע (ראו חוק שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלות [תיקון מס' 2], התשס"ה-2005, ס"ח 288).

ראינו שבתולדות ישראל נתפסה הצדקה כמצווה דתית בעלת ערך מוסרי נשגב. עם זאת היא הייתה בעיה כלכלית ואף חברתית שעוררה רגשות מעורבים כלפי הנזקקים ולפעמים אף סלידה ממגע ישיר ומתמשך עמם.³⁹ מוסדות הציבור הבטיחו את צורכי הקיום הבסיסיים של הנזקקים, אבל אלו נותרו במצב כלכלי ואף נפשי-חברתי רעוע. הקושי בא לידי ביטוי בעוצמה רבה בעיקר במקרה של בעלי מוגבלות מתמדת, שכן אין זה פשוט לשמור על רמה גבוהה של רגישות במצבים כרוניים. כדי להתגבר על מצב דברים זה ולהציע פתרון להטבת מעמדו ורווחתו של המסתייע יש בהלכה מסלול משלים – מצוות הצדקה המוטלת על הפרט, הנחשבת לעניין שבחובה ולא רק לעניין שבחסד.

2.2. חיוב הפרט בצדקה

היקפה של חובת היחיד בצדקה נתון לשיקול דעתו ולהחלטתו האישית. הקדימות במתן הצדקה היא לקרוביו ולעניי ביתו.⁴⁰ עם זאת, חכמים קבעו גבולות כלליים למצווה זו⁴¹ וכן הבהירו שבית הדין כופה על כל אדם הנמצא בתחום סמכותו⁴² לקיים מצוות צדקה ומעניש את המסרב.⁴³ חובת הפרט היא לדאוג לרווחתו הסובייקטיבית של הזולת, ומשום כך צורכי העני אינם נמדדים במסגרת קריטריונים אחידים:

תחומים נוספים שנמצאו על ידי הוועדה לבדיקת חקיקה כטעונים הסדרה עדיין ממתנינים להסדרה תחיקתית, אשר סביר שתקודם, בין היתר, בעקבות חתימת מדינת ישראל על האמנה הבין-לאומית בדבר זכויותיהם של אנשים עם מוגבלויות בחודש מרץ 2007 ואשרורה בחודש ספטמבר 2012.

39 להרחבה ראו הורוביץ, לעיל ה"ש 24, עמ' 211-213.

40 רמב"ם, הלכות מתנות עניים ז, יג.

41 לא יפחות מעשרה אחוזים ולא ייתן יותר מעשרים אחוז. ראו רמב"ם, הלכות מתנות עניים ז, ה. להרחבה בעניין מעשר כספים ראו שו"ת ציץ אליעזר, חלק ט, סימן א. הלינגר (לעיל ה"ש 24) דן בעמ' 126-163 של חיבורו במגבלות שנקבעו בספרות ההלכתית בנוגע לכמות הצדקה שעל היחיד להעניק לעני מחשש שנתינת יתר תגרום להתמוטטות כלכלית של המסייע.

42 ולאו דווקא מי שהוא בגדר תושב המקום. ראו רמב"ם, הלכות מתנות עניים ז, יד.

43 ראו שם, י. המקור לכפייה הוא בבבא בתרא ח ע"ב. לפירוט דעות הראשונים בנדון ראו ישראל צבי גילת "האמנם מצות צדקה 'שמתן שכרה בצידה' אין בית דין מצווה לאכוף על קיומה?" סיני קיד, ריו (תשנ"ד). הרב שאול ישראלי עמד על ההבחנה בין כפיית הצדקה במסגרת אכיפת תשלום המס העירוני לבין כפייה על הפרט לקיים את מצוות הצדקה המוטלת עליו כפרט. ראו שאול ישראלי חוות בנימין, כרך שני, סימן צב, עמ' תקסט-תקע (תשנ"ב). לדעת אורבך (לעיל ה"ש 14, עמ' 123), הכפייה על הצדקה חריגה במקורות חז"ל, והם מעדיפים את הלחץ המוסרי. לפירוט הגישות השונות בנוגע לכפיית הצדקה ראו גם יוסף יצחק ליפשיץ "הרווחה במשפט התלמודי" בצדק אחזה פניך, לעיל ה"ש 11, עמ' 102, 117-132.

אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על הסוס ועבד רץ לפניו, והעני וירד מנכסיו, קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, שנאמר: די מחסורו אשר יחסר לו,⁴⁴ ומצווה אתה להשלים חסרונו ואין אתה מצווה לעשרו.⁴⁵

הלכות הצדקה ממוקדות בחסרונו הקונקרטי של הנצרך ובהירתמות למעשה ממשי לתיקון המצב. חובת הצדקה פרטיקולרית. יש לבחון במדויק למה נזקק האדם הספציפי שלפנינו, כך שנותן הצדקה אינו רשאי להסתפק במילוי חובה כללית מופשטת:

כי צד? אם הוא רעב וצריך לאכול יאכילנו, ואם הוא ערום וצריך לכסותו יכסהו, אין לו כלי בית קונה לו כלי בית. ואפילו היה דרכו לרכוב על סוס ועבד לרוץ לפניו שהיה עשיר והעני, קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. וכן לכל אחד ואחד לפי מה שצריך.⁴⁶

ר' יואל סירקיש (הב"ח)⁴⁷ העיר על אתר:

כמה נותנים [...] ואם אין מקובל לו פת ועיסה אלא מבקש מעה כי רצונו לקנות לו מזון כאשר חפץ יותר, נותנין לו מעה. וזהו "לו" [ההדגשות שלי].

לשונו של הב"ח מצביעה על ההתחשבות ברצייתו הספציפית של האדם: רצונו של אדם – כבודו. הדגש הוא הן על ההתחשבות הקונקרטי במצוקת הנצרך הן על הפעולה האקטיבית הנלווית לה – סיפוק "די מחסורו אשר יחסר לו", שכן העוני והמוגבלות אינם בגדר תופעה מונוליטית. גם אם אי־אפשר לספק את מכלול הצרכים, משיקולים מעשיים, ההלכה מעודדת רגישות ומתן ביטוי פומבי לצרכים הייחודיים של אנשים עם מוגבלויות (הנחווים אצל כל אינדיוידואל באופן שונה). הרמ"א סייג את חובת היחיד בצדקה:

ונראה דכל זה בגבאי צדקה או רבים ביחד. אבל אין היחיד מחויב ליתן לעני די מחסורו אלא מודיע צערו ברבים. ואם אין רבים אצלו, יתן לו היחיד אם ידו משגת.⁴⁸

44 דברים טו 8.

45 רמב"ם, הלכות מתנות עניים ז, ג. לעניין משמעות הדין "אשר יחסר לו" ראו נפתלי בר אילן "זכאותו של העני לצדקה: בירור בגדרי הנתינה של 'די מחסורו' תחומין ב 459 (תשמ"א).

46 טור, יורה דעה, הלכות צדקה, סימנים רמט-רנ.

47 ר' יואל סירקיש (פולין, 1561-1640), מחבר הפירוש בית חדש (ב"ח) על ארבעה טורים.

48 רמ"א, יורה דעה רנ, א (ההדגשה שלי). רבי משה בן ישראל איסרליש, גדול פוסקי אשכנז במאה השש עשרה (פולין, 1530-1572).

לדידו, היסוד המרכזי של מצוות הצדקה אינו נעוץ בהכרח בכך שכל יחיד יממש את רצונו המסוים של הזולת (דרישה אוטופית במקרים רבים)⁴⁹ אלא די בעצם הנכונות והאכפתיות שמגלה הנותן, גם אם רק ייטול על עצמו להודיע ברבים על אודות מצוקת הנצרך, היינו יעלה על סדר היום הציבורי את מוגבלותו ואת קשייו של המסתייע. דברים אלו יפיע בעיקר בנוגע לאנשים עם מוגבלויות כרונית ואין באפשרותו הכלכלית של הפרט לממן את מלוא צורכיהם הייחודיים. מן האמור ניכר שנדרשת אינטראקציה המבוססת על סולידריות, על הירתמות, על קשב ועל כבוד לזולת, שאינו מתויג רק כ"עני" אלא יש לו רצונות – הוא רע.⁵⁰ יתרה מזו, במצב אשר בו "שאל העני ממך ואין בידך כלום ליתן לו פייסהו בדברים, ואסור לגעור בעני או להגביה קולו עליו בצעקה".⁵¹ כלומר, גם אם אין אפשרות לסייע כלכלית לזולת באופן מעשי יש חשיבות להתנהלות בסבר פנים יפות תוך הצעת ניחומים ופיוס בדברים, בחינת הזדהות וחמלה ולא ביקורתיות והאשמות. אכן, במצבים רבים הצורך המרכזי של אנשים עם מוגבלויות אינו מתבטא דווקא במישור הכלכלי אלא במישור הרגשי והנפשי. הם זקוקים ליחס מפויס, מכבד, חם ולא שיפוטי, שהוא כאמור חלק אינטגרלי ממצוות צדקה.

הדגש על נוכחות הזולת כאדם שיש לתת מקום וכבוד לאישיותו האינדיווידואלית ולרצונו הספציפי עולה גם מההסברים שנתנו חכמים לכך שאין מברכים על מצוות הצדקה:

כוונת הרשב"א [...] כל מצווה שהיא לטובת חברו. ואם ירצה חברו שלא לקבל כאן טובה אין כאן מצווה [...] דמצווה שבין אדם לחברו אין מברכין.⁵²

התניית קיום המצווה בהתנהלות האנושית של הנותן, שאמורה להביא למעשה הרצוי לזולת ולהיענות של הנצרך, מבהירה שאין זה ביצוע של צו אלוקי בלבד ומשקפת את מעמד המסתייע כאדם בעל ערך. גם הרב קלונימוס קלמן הלוי עפשטיין גרס שאין לברך על מצווה זו, מהטעם שהתנאי הבסיסי והיסוד המכונן של מצוות צדקה הוא עצם הנתינה "בשמחה והמון עם",⁵³ אולם רוב הציבור אינו מצליח לעמוד בקריטריון מהותי זה, כך שהצדקה אינה ניתנת בשמחה ובלב שלם וקיומה לוקה בחסר.

49 ויגודה אף הדגיש (בעמ' 245 של מאמרו, לעיל ה"ש 24) שחובת הצדקה המוטלת על הפרט אינה מאפשרת לעני לתבוע צדקה משום שחובתו של הפרט היא לתת צדקה לכלל העניים ולא לעני ספציפי.

50 ראו אבי שגיא "שיח החמלה והלכות צדקה" דעת 47, 35, 45 (תשס"א).

51 רמב"ם, הלכות מתנות עניים י, ד-ה. גם הטור, יורה דעה, סימן רמט, הדגיש את חשיבות הפיוס בדברים ואת טוב הלב.

52 שו"ת חת"ם סופר, חלק א (אורח חיים), סימן נד. ראו גם שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן יח.

53 מאור ושמש, מהדורת הרב אלימלך שפירא, חלק שני, קעה ע"ב-קעט ע"א (תשכ"ה). רבי קלונימוס קלמן הלוי עפשטיין (פולין, 1751-1823) היה מגדולי אדמו"רי תנועת החסידות.

המבנה של יחסי הצדקה הוא ביסודו אי־סימטרי: התורם נמצא בעמדת כוח ואדנות והתנהלותו עלולה להסתיר רצון לשליטה ולפטרנליזם בזמן שהמקבל – הנצרך אסיר תודה – משולל כל כוח בגין הצורך והנזקקות שלו ואף עלול לחוש נחיתות ולפתח התבטלות ותלות בזולת. לפעמים שוררים יחסים מעין אלה גם בין אנשים עם מוגבלויות לבין החברה הסובבת אותם. אימוץ תורת הצדקה, המיוסדת על אדני האחוזה המשפחתית והחמלה האישית ורואה בנצרך אח וחלק בלתי־נפרד מן הקהילה, תסייע ליצירת תשתית התנהגותית מאוזנת ומכבדת יותר כלפי אנשים עם מוגבלויות. איוון המבנה האי־סימטרי של יחסי הצדקה וכינונו של הנצרך כרַע מתבטאים אף בסרטוט מעלות הצדקה בידי הרמב"ם, המעיד באופן ברור וחד על תכלית מצוות הצדקה – שחרור הנצרך מתיגו זה וביטול הזדקקותו לסיוע תוך סיפוק אמצעים כלכליים שיאפשרו לו להתבסס מחדש:

שמונה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו. מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלוואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול. ועל זה נאמר: והחזקת בו גר ותושב וחי עמך,⁵⁴ כלומר, החזקת בו עד שלא יפול ויצטרך.⁵⁵

בשונה מהתלמוד⁵⁶ ומפוסקים מאוחרים יותר,⁵⁷ אשר הציעו דירוג בנוגע להעדפת אמצעי הסיוע השונים וביכרו את יצירת השותפות בין הצדדים כדי למנוע בושה מן הנצרך, מדגיש הרמב"ם את מניעת התדרדרות מצבו של המסתייע אבל אינו מקטלג מהו האופן המועדף "להחזיק" בו – מתנה, הלוואה, יצירת שותפות או סיפוק מקום עבודה. גם ר' יעקב בן שלמה אבן חביב, בעל ה"עין יעקב", סבר:

54 ויקרא כה 35.

55 רמב"ם, הלכות מתנות עניים י, ז.

56 שבת סג ע"א: "ואמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש: גדול המלוה יותר מן העושה צדקה, ומטיל בכיס יותר מכולן". רש"י על אתר, ד"ה "גדול המלוה" ש"גדול המלוה – לפי שאין העני בוש בדבר".

57 למשל, ר' יוסף קארו מבהיר שהשותפות עדיפה על הלוואה, שכן במצב דברים זה מבוטל היחס ההיררכי בין הצדדים. ראו בית יוסף, יורה דעה, הלכות צדקה, סימן רמט: "אבל כמטיל מלאי אינו בוש כלל מאחר ששניהם נהנים". אולם בשולחן ערוך, יורה דעה, הלכות צדקה רמט, ו, הוא מדגיש שהמעלה המרכזית בצדקה היא עצם "החזקת המך", ללא מתן עדיפות לאפשרות תמיכה כזו או אחרת: "שמונה מעלות יש בצדקה, זו למעלה מזו: מעלה הגדולה שאין למעלה ממנה, המחזיק ביד ישראל המך ונותן לו מתנה או הלוואה או עושה שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק ידו שלא יצטרך לבריות ולא ישאל. ועל זה נאמר: והחזקת בו (במדבר כה, לה)". ר' ישראל מאיר הכהן מראדין, בעל ה"חפץ חיים" (מחשובי הרבנים בדור שלפני השואה; ליטא, 1839-1933) הדגיש את מעלת ההלוואה על פני הנדבה.

אך שהכל תלוי בדעת המקבל, יש מי שרוצה בהלוואה גרידא, כי לאו בר הכי שיכול להתעסק בעסקא, ויש מי שאינו רוצה בהלוואה להיות עבד לאיש מלווה רק בשותפות גמור.⁵⁸

היינו, איי אפשר להכריע על בסיס הנחות תאורטיות מוקדמות מה עדיף למקבל אלא יש להתייחס לאישיותו הספציפית של הזולת ולגלות פתיחות וקשב לרצייתו האינדיווידואלית. מכאן אפשר ללמוד שאין מקום לקביעות פטרנליסטיות גם בנוגע למצבם ולמעמדם של אנשים עם מוגבלויות, בפרט כשמדובר בסוגים מגוונים של מוגבלויות ודרכי תגובה שונות. עולה שיש לאפשר לאנשים עם מוגבלויות להשמיע את קולם וליטול חלק ככל שהדבר אפשרי בקבלת החלטות הנוגעות לגורלם.

ד"ר אשר מאיר עומד במאמרו על העדיפות הניתנת להלוואה כאמצעי מרכזי לסיוע פרטי לזולת תוך הבהרת יתרונותיה הייחודיים.⁵⁹ לדידו, ההלוואה מבטאת הדדיות בכמה היבטים: היא אינה מנציחה את נחיתות המסתייע ואינה מסמנת אותו כנוזקק (גם עשירים נעזרים לפעמים בהלוואות), מביעה את אמון המסייע ביכולת השיקום של המסתייע ואף יוצרת יחסים בין-אישיים ממושכים המבוססים על אינטרס ממשי, כן ומשותף בין הצדדים. ההלוואה כוללת דאגה מובנית של המלווה לטובת הלווה, שכן הצלחתם החומרית שזורה זו בזו. ברי שיתרונות אלה גוברים ואלמנט הבושה נדחק כליל ככל שמדובר ביצירת השקעה עסקית משותפת. באמצעות פיתוח שותפות בין המסייע למסתייע לא תתורגם העליונות הכלכלית לעליונות חברתית, שכן בכוחה של השקעה זו להניב פירות שייטיבו עם שני הצדדים. מעלותיהן של ההלוואה ושל ההשקעה העסקית המשותפת נדרשות לבוא לידי ביטוי גם בעת מתן הסיוע לאנשים עם מוגבלויות. עולה שהסיוע המשמעותי ביותר הוא ביצירת קשר אישי, אופקי (בגובה העיניים) ומתמשך המבוסס על יחסי אמון הדדיים בין האנשים עם המוגבלויות לבין התומכים בהם. הדגש הוא על כך שהסיוע יביא למצב שבו יוכל הנזקק "לעמוד על רגליו" באופן עצמאי. התמיכה הניתנת אמורה להביא לצמיחה, כפי שהיטיב לתאר הראי"ה קוק:

הצדקה צריכה שתהיה מכוונת לתכלית עזרת הדל בהווה, וביותר להיות צופייה על הטבת מצבו בעתיד, למען יהיה לו פתח תקווה שיוכל למצוא חיית ידו מיגיע כפו בלא תשועת אדם.⁶⁰

58 עין יעקב, שבת סג ע"א, ד"ה "ומטיל בכיס". ר' יעקב בן שלמה אבן חביב היה בן המאה החמש עשרה בספרד.

59 אשר מאיר "מצוות הלוואה: סיוע בדרך של ערבות הדדית" מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים 580 (חנך דגן ובנימין פורת עורכים, 2016).

60 הראי"ה קוק, עין איה, ברכות חלק ב, פאה, עמ' 401. הרב אברהם יצחק הכהן קוק (ליטא וארץ ישראל, 1865-1935) היה הרב הראשי האשכנזי הראשון בארץ ישראל, נחשב אחד מאבות הציונות הדתית.

מכל מקום, אין ספק בכך שהמעלה הפחותה ביותר היא הפיכת הצדקה לחובה כפויה – "פחות מזה שיתן לו פחות מן הראוי בסבר פנים יפות, פחות מזה שיתן לו בעצב".⁶¹ דומה שערך ביצוע הציווי הפורמלי לתת צדקה ללא הדיספוזיציה הראויה מופחתת,⁶² שכן הצדקה מוערכת לא בהתאם לשיעור הסכומים הניתנים אלא בהתאם לאופן התייחסות המסייע, וזו למעשה נקודת הכובד בגישת החברה כלפי אנשים עם מוגבלויות: "אמר רבי יצחק: כל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, והמפייסו בדברים מתברך ב"א ברכות".⁶³

3. אחריות הנתמך

ההלכה היהודית מדגישה את המסתייע, את צרכיו ואת סיכוייו לפתח סוג של עצמאות תוך גילוי דאגה לכבודו ולרווחתו ודרישה שיגלה אקטיביות ויזומה כדי שלא יתויג כעני:

לעולם ישכיר אדם עצמו לע"ז [לעבודה זרה] ואל יצטרך לבריות [...] ע"ז – עבודה שזרה לו.⁶⁴

לעולם ידחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הצבור, וכן צו חכמים ואמרו: עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות,⁶⁵ ואפילו היה חכם ומכובד והעני יעסוק באומנות, ואפילו באומנות מנוולת, ולא יצטרך לבריות.⁶⁶

העיקרון המרכזי העולה מן האמור הוא חובת הנצרך ליטול אחריות על מצבו ולעשות כל שביכולתו כדי לשמור על עצמאותו.⁶⁷ עיקרון זה מתבטא גם בחובת העני למכור

61 רמב"ם, הלכות מתנות עניים י, ד.

62 באופן דומה מסביר הטור, יורה דעה, הלכות צדקה, סימן רמט: "ואם נותנה בפנים זעומות ורעות מפסיד זכותו". רבנים נוספים הדגישו גם הם את משמעות התנהלות הנותן ואת יחסו הרגשי כלפי המקבל. כך למשל הבהיר הרב יחיאל יעקב וינברג (רוסיה, גרמניה ושווייץ, 1884-1966) שמי שנותן רק מכוח הציווי מפחית את מידת האהבה (ולכן אין מברכים על קיום מצווה זו). היינו, העדיפות היא לנטרל את ממד הכפייה שבציווי. ראו שו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן מו. המעלים עינו מן הצדקה אף נתפס כעובד עבודת כוכבים (תוספתא, פאה ד, יט [מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 24]; בבא בתרא י ע"א), כחוטא וכרשע (רמב"ם, הלכות מתנות עניים י, ג). עולה שמי שסובל מפגם אישיותי המצביע על אי-התחשבותו בזולת הוא בגדר מתנכר לאל.

63 בבא בתרא ט ע"ב.

64 שם, קי ע"א.

65 פסחים קיב ע"א; שבת קיח ע"א.

66 רמב"ם, הלכות מתנות עניים י, יח. ראו גם טור, יורה דעה, הלכות צדקה, סימן רנה; שולחן ערוך, יורה דעה, הלכות צדקה רנה, א.

67 ראו גם שמואל פולצ'ק "שלילת צדקה מעני שאינו עובד" בצדק אחזה פניך, לעיל ה"ש 11, עמ' 212.

כלי מותרות שברשותו (ולא כלים הכרחיים) קודם שיקבל צדקה.⁶⁸ ההלכה שואפת לכך שמקבלי הסיוע ישתתפו גם הם בעבודה ובמאמץ להשתקם. כבר במקרא נמצאים מנגנונים חברתיים לכלליים כמו שמיטת חובות⁶⁹ והשבת קרקעות,⁷⁰ המספקים לנזקק משאבים שהוא רשאי להשתמש בהם לטווח הארוך כדי להעלות את רמת חייו ולשפר את רווחתו באופן מהותי בתנאי שיתנהל ביעילות ובתבונה.⁷¹ גם הסיוע המידי, דוגמת מצוות לקט, שכחה ופאה,⁷² מחייב שיתוף פעולה של הנצרך. התורה אינה מחייבת את בעל השדה להעביר באופן ישיר טובין לנזקקים⁷³ (כפי שמעבירים לכוהנים וללויים⁷⁴), אלא מצווה להותיר יבול לא קצור או יבול שטרם נאסף כך שבעל השדה יספק לנזקקים עבודה מסוימת במסגרת סיוע מלאכת קצירת השדה והם יזכו ליהנות מן היבול שיטרחו לאסוף:

התורה צותה דוקא לעזוב לפני העניים את הפאה, והם ילקטו כאדם המלקט מתוך שדהו. להורות שהנתינה לעניים איננה בתור יתרון נדיבות והכמרת רחמים מצד הנותן, כי אם הוא חוק ומשפט חיובי, וזה שקצבה להם תורה הוא ממש חלקם.⁷⁵

היינו, המטרה היא שהנזקק יחוש שותפות פעילה ואחריות מלאה לדאוג לצרכיו, לא בגין נדיבות ורחמי הזולת כלפיו אלא מתוך תחושת שייכות והבנה שזו מנת חלקו. כידוע, חובת העזרה לנזקקים מתבטאת לא רק במתן תבואה אלא גם במתן כסף, אולם יש להדגיש שמצוות צדקה, כחיוב לתת מתנת כסף ממש, אינה נזכרת בתורה במפורש.

68 ראו למשל פירוש רש"י לכתובות סח ע"א, ד"ה "כאן קודם שיבוא לידי גיבוי"; רמב"ם, הלכות מתנות עניים ט, יד; טור, יורה דעה, הלכות צדקה, סימן רנג; שולחן ערוך, יורה דעה רנג, א. המגמה היא למנוע חלוקה מעוותת של מקורות המימון שבקופה הציבורית. להרחבת הדיון בסוגיה זו ראו הלינגר, לעיל ה"ש 24, עמ' 113-125.

69 ראו דברים טו 1-2. חוקרי המקרא דנו בשאלת המשמעות המקורית של שמיטת חובות (פקיעת חוב או דחיית הפירעון). להרחבה ראו אלכסנדר רופא **מבוא לספר דברים 312** (תשמ"ח).

70 ראו ויקרא כה 8-13.

71 לפירוש ראו בנימין פורת "ליסודות מדיניות חברתית-כלכלית" גיליונות פרשת השבוע 85, פרשת עקב (תשס"ב); הנ"ל "צדק חברתי לאורו של דין היובל: עקרון ההודמנות החוזרת" **אקדמות יג 9** (תשס"ג).

72 ראו ויקרא יט 9-10; דברים כד 19-20.

73 למעט המקרה החריג של מעשר עני, ראו דברים יד 28; רמב"ם, הלכות מתנות עניים ו, ז-יב. במדבר יח 8, 11-13. בשונה מהעני, המקבל את התבואה כתמיכה, הכוהנים והלויים עובדים במלאכת הקודש, והיבול הניתן להם הוא בגדר שכרם. הרמב"ם אף פסק כי "אסור לכוהנים ולוים לסייע בבית הגרנות כדי ליטול מתנותיהן, וכל המסייע חילל קדש השם [...] ואסור לישראל להניחו שייסיעוהו, אלא נותן להם חלקן בכבוד" (הלכות תרומות יב, הלכה יח).

75 הרא"ה קוק, עין איה, ברכות חלק ב, פאה ב.

הפסוקים שבספר דברים⁷⁶ עוסקים במתן הלוואה לעני ללא ריבית. רק בשלב מאוחר יותר עיגנו חז"ל את מצוות הצדקה כמתן נדבה לעני, תוך הסתייעות בפרשייה זו. מהמקרא וגם מהדיון ההלכתי ניכר שהסיוע האידיאלי הוא מתן הלוואה לנצרך (או יצירת שותפות עמו). בכוחן של הלוואה או השותפות להביא לשיקומו העצמי והיעיל של המסתייע תוך חילוץ ממצוקתו לטווח הארוך ולא רק להבטיח לו מינימום אמצעים לקיום זמני בכבוד. העדפת מנגנונים אלה משקפת אף היא את אחריות המסתייע לפעול לשיפור מצבו תוך נטרול הסיכון שהוא ייכנס למצב של עצלות ושל תלות יתר. דברים אלו רלוונטיים כמובן גם בנוגע לאנשים עם מוגבלויות המסוגלים ליטול אחריות ולשתף פעולה, ולו במידה מסוימת, לשיפור מצבם. חכמי ההלכה הביעו את הסתייגותם ממצב קיצוני אשר בו יהיו מי שינצלו באופן מוחלט את הזולת במסווה של צורך:

וכל מי שאינו צריך ליטול ונוטל אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות [...] וכל מי שאינו לא חגר ולא סומא ולא פסח ועושה עצמו כאחד מהם אינו מת מן הזקנה עד שיהיה כאחד מהם, שנא [מר] (דברים טז): צדק צדק תרדוף.⁷⁷

מכאן ניכר שבעבר ניתנה הצדקה במיוחד לאנשים עם מוגבלויות. המשנה מזהירה שהניסיון להסתייע בצדקה באמצעות תחבולות העמדת פנים של נכה יגרום למתחזה לסבול בעתיד מסוג זה של נכות.

עם זאת, לא פחות חמור מכך המצב ההפוך – ההתנגדות להודות בצורך, בפרט במצבים שבהם אין האדם מסוגל לדאוג לעצמו עקב מגבלות רפואיות:

וכל מי שצריך ליטול ואינו יכול לחיות אלא אם כן נוטל, כגון זקן או חולה או בעל יסורין, ומגיס דעתו ואינו נוטל, הרי זה שופך דמים ומתחייב בנפשו, ואין לו בצערו אלא חטאות ואשמות. וכל מי שצריך ליטול וציער ודחק את השעה וחיה חיי צער כדי שלא יטריח

76 דברים טו 7-10. ההקשר של מצווה זו הוא פרשת שמיטת כספים, היינו, שמיטת הלוואות. בפסוקים נמצאת אזהרה לא להימנע מסיוע לעני גם כשקרבה שנת השמיטה – דבר שאינו רלוונטי בנוגע לצדקה כי אם בנוגע להלוואה (כך גם בויקרא כה 35-37). אבן עזרא מסביר על אתר ש"העבט תעביטנו" משמעו ליטול מן העני משכון כנגד הלוואה שתעניק לו. לעומת זאת, רש"י פירש: "העבט תעביטנו" – אם לא רצה במתנה, תן לו בהלוואה". היינו, לשיטתו, מצוות הלוואה היא מעין חלופה שניה, במצב שבו העני אינו מסכים לקבל נדבה, אבל אין עולה כן מפשט המקרא. נראה שרש"י ומפרשים נוספים ביטאו את דחיקת מעמדה של הלוואה. להרחבה ראו בנימין פורת "צדק חברתי במקרא: שישה עקרונות יסוד" פרלמנט גיליון 71 (2011).

77 משנה, פאה ח, ט; ראו גם תוספתא, פאה ד, יד (מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 24); כתובות סח ע"א; רמב"ם, הלכות מתנות עניים י, יט; טור, יורה דעה, הלכות צדקה, סימן רנה; שולחן ערוך, יורה דעה רנה, ב.

על הצבור, אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו, ועליו ועל כל כיוצא בזה נאמר: ברוך הגבר אשר יבטח בה'.⁷⁸

ההלכה מחייבת את הנצרך במצבים של חולי, זקנה ומוגבלות אשר אינם מאפשרים התמודדות ללא עזרה לגלות ערנות ומודעות למצבו וכן להתריע על עצם הזדקקותו לסיוע, שאם לא כן הוא בגדר "שופך דמים". המחלוקת בין רבי מאיר לבין חכמים אחרים באשר לשיטה המיטבית להצעת עזרה למי שמסרב לקבלה רלוונטית לענייננו:

תנו רבנן: אין לו ואינו רוצה להתפרנס [רש"י: משל צדקה], נותנין לו לשום הלואה וחוזרין ונותנין לו לשום מתנה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: נותנין לו לשום מתנה וחוזרין ונותנין לו לשום הלואה. לשום מתנה הא לא שקיל! [הוא הרי לא רוצה לקחת!] אמר רבא: לפתוח לו לשום מתנה.⁷⁹

שיטת רבי מאיר, שלפיה יש לפתוח בהצעת הלואה במצב זה, נראית כמכוונת למניעת הבושה של הנוקק, כדאגה לכבודו וכהבעת אמון ביכולתו להשתקם. רבי מאיר מתנגד לנטייה הפטרנליסטית להשתלט על קבלת ההחלטות של המסתייע ומאפשר לו לבחור באופן עצמאי כיצד להתמודד עם מצבו,⁸⁰ בדומה לגישות חכמים (המוזכרות לעיל), אשר העדיפו לא לבכר אופציה מסוימת בנוגע לאופן התמיכה בנצרך ומניעת התדרדרותו והותירו את קבלת ההחלטה בידו.

כאמור, מוכנות החברה להעניק סיוע אינה הצדקה לאי-לקיחת אחריות מצד המסתייע. האמורא מר זוטרא דרש שגם העניים יהיו שותפים לנתינה, ולו בדרך סמלית: "אפילו עני המתפרנס מן הצדקה יעשה צדקה".⁸¹ עצם הדגשת השאיפה לשותפות העני ולגילוי מאמציו למען הכלל ולשיפור החברה מחדדת את אנושיותו, את כבודו ואת דימויו העצמי, ומנכיחה ומטמיעה את אחריותו כלפי הזולת למרות קשייו ומצוקותיו. הנה כי כן, ההלכה מעודדת את האנשים הנמצאים בצד המקבל, ואפילו דוחקת בהם, לנצל ככל האפשר את יכולותיהם לפעול למען עצמם וכן לסייע לאחרים.

78 רמב"ם, הלכות מתנות עניים י, יט. ראו גם טור, יורה דעה, הלכות צדקה, סימן רנה; שולחן ערוך, יורה דעה רנה, ב. דברים דומים מובאים במשנה, פאה ח, ט; ירושלמי, פאה ח, ח.

79 כתובות סז ע"ב. ברמב"ם, הלכות מתנות עניים ז, ט, ובשולחן ערוך, יורה דעה רנג, ט, נקבע כי "עני שאינו רוצה ליקח צדקה, מערימים ונותנין לו לשם מתנה או לשם הלואה".

80 ראו גם Marx, לעיל ה"ש 7, עמ' 76.

81 גיטין ז ע"ב. ערוך השולחן, יורה דעה רמח, ג, קבע שחובת העני לתת צדקה מתייחסת לערוץ הצדקה המינורי, המחייב לתת שליש שקל בשנה, כדעת רב אסי (בבא בתרא ט ע"א). להרחבה ראו הלינגר, לעיל ה"ש 24, עמ' 256.

הסוגיות המתוארות לעיל משליכות באופן ישיר על מצבו של האדם עם המוגבלות, אשר עלול אף הוא, מחד גיסא, לפתח תלותיות ועצלות, אולם מאידך גיסא, להימנע מקבלת סיוע הדרוש לו. מהדרך אשר בה עוצבה מצוות הצדקה אפשר ללמוד שנדרש שהאדם עם המוגבלות ייטול אחריות וישתף פעולה ככל יכולתו לשיפור מצבו ואף יסתייע בזולת בהתאם לצרכיו. תפקיד החברה הוא לחזק את המוטיבציה של אנשים עם מוגבלויות להיעזר ככל האפשר בעצמם ובד בבד לקבל את הסיוע הנחוץ באופן מכובד. לפיכך, חיזוק מאמצייהם של אנשים עם מוגבלויות וטיפוח השתתפותם בקבלת החלטות הרלוונטיות למצבם ולעתידיהם מקבלים חשיבות מיוחדת, שכן יש בכוחם לתרום לשינוי דימויו ותודעתו של האדם עם המוגבלות כך שתחושת התלות והנחיתות תומר בתחושת שותפות ואחריות.⁸²

קודם שאפנה לניתוח השיח ההלכתי בסוגיית הצדקה לאור התאוריות הרווחות באשר ליחס החברה לאנשים עם מוגבלויות אדרש לסקירה תמציתית של המודלים התאורטיים המרכזיים בנוגע לתפיסת החברה את המוגבלות, ושל השלכותיהם. לכך יוקדש הדיון בחלק הבא.

ג. סקירת המודלים התאורטיים

1. הגישה המסורתית למוגבלות: המודל האינדיווידואלי/ המודל הרפואי

גישות מסורתיות ששלטו עד שנות השבעים של המאה הקודמת הדגישו את הלקות הגופנית כאפיון דומיננטי ואובייקטיבי הטבוע באדם המוגבל ומגדיר את זהותו הכללית.⁸³ תפקודו של אדם עם מוגבלות נבחן בהשוואה למי שאינו נחשב מוגבל.⁸⁴ חוסר יכולת לפעול בסביבה ה"טבעית" הרגילה והניטרלית בכל תחומי החיים נתפס כקושי של האדם עם המוגבלות עצמו, שנבע מעצם חריגותו מקבוצת הנורמה, אשר בה נמנים אנשים ללא מוגבלות. כחלק מתפיסה זו, העיסוק במוגבלות התבצע בעיקר באמצעות הדיסציפלינות הרפואיות-טיפוליות, אשר אבחנו את ה"בעיה" וסיווגוה.⁸⁵ ההנחה הייתה שהפתרון ל"בעיה"

82 ראו גם Marx, לעיל ה"ש 7, עמ' 77.

83 ראו Joseph P. Shapiro, No Pity: People with Disabilities Forging a Civil Rights Movement (1993); Robert M. Levy & Leonard S. Rubinstein, The Rights of People with Mental Disabilities 1-8 (1996)

84 ראו נטע זיו "אנשים עם מוגבלויות: בין זכויות חברתיות לצרכים קיומיים" זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל, לעיל ה"ש 24, עמ' 813, 815-816.

85 ראו Michael J. Oliver, Understanding Disability: From Theory to Practice 31 (1996)

נעוץ בריפוי ובשיקום הפרט עם המוגבלות. עליו להתאים עצמו לסביבת חייו בלי לשנותה כדי שיוכל לתפקד בה. ההתמקדות הייתה באופנים שבהם אפשר להתגבר על המוגבלות ו"לנטרל" אותה.

אף כי גישות אלו הודו בקיומה של הפליה ובאימוץ סטראוטיפים כלפי אנשים עם מוגבלויות נחשבו הטיות חברתיות אלו תוצאה של המוגבלות הגופנית ולא גורם לבידול חברתי; המוגבלות נתפסה כטרגדיה המתרחשת באופן אקראי לאנשים יחידים, מעין גורל אכזר, ולחברה אין יד ביצירתה.⁸⁶

2. הגישה הביקורתית למוגבלות: המודל החברתי

בשנות השבעים של המאה העשרים החלה לפעול באנגליה ובארצות הברית תנועה חברתית לזכויות אנשים עם מוגבלות⁸⁷ בהנהגת אנשים עם מוגבלות בעצמם.⁸⁸ מנהיגי התנועה טענו שהסביבה הקיימת עוצבה בהתאם להשקפת העולם, החוויות והצרכים של אנשים שאין להם מוגבלויות, אשר הם קבוצת הרוב בעלת הכוח וההגמוניה.⁸⁹ הגישה הביקורתית ביקשה לראות את תופעת המוגבלות כהבניה חברתית הנקבעת תוך בחינת ההקשר ויחסי הגומלין בינה לבין הסביבה ולא כתכונה מהותנית פנימית הנשפטת אל מול נורמה איתנה ונחרצת.⁹⁰ לפיכך נדרש להתחקות אחר היסודות החברתיים, התרבותיים, הפוליטיים, הכלכליים וההיסטוריים המשתתפים בעיצוב המשמעויות השונות הניתנות למונח "מוגבלות".⁹¹ הגישה הביקורתית גרסה שהמוגבלות התפקודית היא קטגוריה שכוננה באמצעות כוחות וגורמים חיצוניים והיא קיימת רק בנוגע לסביבה אשר אינה

86 ראו שגית מור "אנשים עם מוגבלויות בתעסוקה: מתיקון הפרט לתיקון החברה" עיוני משפט לה 97, 104 (תשע"ב); גטע זיו "אנשים עם מוגבלות ושיח זכויות האדם: סתירה או פוטנציאל לשינוי?" פרלמנט גיליון 74 (2012).

87 קבוצת הפעילים נקראה UPIAS – Union of the Physically Impaired Against Segregation

88 ראו Jane West, *The Evolution of Disability Rights, in* IMPLEMENTING THE AMERICANS WITH DISABILITIES ACT: RIGHTS AND RESPONSIBILITIES OF ALL AMERICANS (Lawrence O. Gostin & Henry A. Beyer eds., 1993)

89 ראו זיו, לעיל ה"ש 84, עמ' 816-818; שגית מור "בין המשגה פוליטית להכרה משפטית: חסמים במימוש זכויות אנשים עם מוגבלויות" נגישות לצדק חברתי בישראל 79, 94-95 (ג'וני גל ומימי אייזנשטדט עורכים, 2009).

90 ראו MARTHA MINOW, MAKING ALL THE DIFFERENCE: INCLUSION, EXCLUSION AND AMERICAN LAW 107-111 (1990)

91 לפירוש ראו SUSAN WENDELL, THE REJECTED BODY: FEMINIST REFLECTIONS ON DISABILITY (1996)

מתחשבת באנשים בעלי צרכים שונים וייחודיים.⁹² לאור גישה זו יש לייחס חשיבות רבה לחשיפת קבוצות כוח שונות הפועלות בהתאם להטיות תרבותיות שליליות כלפי מי ששונה מהן.⁹³ ביקורת המוגבלות העתיקה את מרכז הכובד מתיקון הפרט לתיקון החברה והדגישה את אחריות החברה להסרת חסמים מהותיים ופרגמטיים המונעים מאנשים עם מוגבלויות איכות חיים תוך מתן ביטוי לקולם של אנשים עם מוגבלויות כבעלי ניסיון וידע הרלוונטיים ליצירת שינוי.⁹⁴

3. שיח זכויות האדם וזיקתו למודלים השונים של המוגבלות

הגישה הביקורתית למוגבלות התפתחה מבחינה היסטורית במקביל לאקטיביזם חברתי שאימץ את שיח זכויות האדם. שיח זה, הממוקד בכבוד הפרט, באוטונומיה אישית ובשוויון, הלם כאכסניה מושגית וערכית את רעיונות הגישה הביקורתית.⁹⁵ עם זאת, בעיון מעמיק נחשפים מתחים מסוימים בין שיח הזכויות הליברלי הקלסי לבין הגישה הביקורתית למוגבלות, המאתגרים את שיח זכויות האדם ומחייבים יצירת הגדרות מחודשות שיבטאו את החוויות הייחודיות של אנשים עם מוגבלויות, פיתוח והרחבת התחולה של הקטגוריות הקיימות וכן יציקת תוכן עדכני למונחים בסיסיים בשיח זה.⁹⁶

בעוד שיח זכויות האדם הקלסי אוניברסלי ואינו מעניק תפקיד מרכזי להבדלי מקום ותרבות ולסביבת חיי האדם ומדמיין סובייקט חופשי ואוטונומי נשוא זכויות מציבה הגישה הביקורתית במוקד את יחסי הגומלין בין האדם לסביבתו ורואה במוגבלות תוצאה של יחסים אלו. הגישה הביקורתית מעצבת סובייקט השואף לעצמאות ומתקיים במסגרת מערכות יחסים תוך מתן דגש על הבדלים בזמן ובמקום בהתייחס למוגבלות.⁹⁷ זיו סבורה שהגישה הביקורתית למוגבלות הציעה שינוי פרדיגמטי והצביעה על קיום אנושי רב-ממדי תוך העתקת מרכז הכובד לרעיון כבוד האדם כערך מרכזי המאפשר לחשוב על המוגבלות כעל תופעה אנושית וחברתית הכוללת מצבים של פגיעות, צורך

92 כך למשל, נגישות איננה בעיה אישית כי אם חברתית, הנובעת מהצבת מכשולים וחסמים. כמו כן, בעניין החינוך המשולב של ילדים עם מוגבלות, גישה ביקורתית תבחן את אִי־התאמת המערכת ושיטות הלימוד לצורכי התלמידים במקום את אִי־התאמת התלמידים למערכת.

93 ראו CLAUDE H. LIACHOWITZ, *DISABILITY AS A SOCIAL CONSTRUCT* (1988)

94 ראו JAMES I. CHARLTON, *NOTHING ABOUT US WITHOUT US: DISABILITY AND OPPRESSION AND EMPOWERMENT* 16-17 (2000)

95 התפיסה שהאדם ניצב בלב הדיון מתבטאת גם בבחירת השימוש במונח "אנשים עם מוגבלויות" שאימצו מנהיגי התנועה החברתית, בהבחנה מהמודל הרפואי, אשר בו נעשה שימוש במונחים הממוקדים בעצם הנכות, כמו "מפגרים", "חירשים" או "עיוורים".

96 ראו מור, לעיל ה"ש 89, עמ' 104-108.

97 ראו זיו, לעיל ה"ש 86.

בהגנה, טיפול, יחסי גומלין וסיוע הדדי ולא רק כערך המבטא הנאה מאוטונומיה ודחיית פטרנליזם.⁹⁸

כיוון נוסף של ביקורת כלפי שיח הזכויות ממוקד באי־יכולתו להוציא מן הכוח אל הפועל זכויות פורמליות, כך שהקבוצות הדומיננטיות בחברה משעתקות את יחסי הכוחות הקיימים בלי ליצור שינוי במבני העומק חסרי השוויון.⁹⁹ המאבק לזכות לשוויון התנהל לרוב בהתאם לנוסחת השוויון האריסטוטלית, המבוססת על השוואה בין פרטים או קבוצות ומקנה זכויות שוות למי שנתונהם ומעמדם זהים.¹⁰⁰ אמנם נוסחת השוויון האריסטוטלית נראית פשוטה ליישום, אבל היא אינה מספקת מענה לצרכים של אנשים עם מוגבלויות, אינה מתחשבת במצבם ההתחלתי השונה ואף מתעלמת מעצם קיומם של חסמים גלויים וסמויים המדירים אנשים עם מוגבלויות מתחומי חיים מגוונים. פעילים למען אנשים עם מוגבלויות בחרו לשכלל את הגדרתה ואת תוכנה של הזכות לשוויון ולהעניק לה משמעויות חדשות, מהותיות וממשיות אשר ימשיגו את ניסיון חייהם ואת חוויותיהם של אנשים אלו.¹⁰¹ מכיוון שעמדות הפתיחה שבהן נמצאים אנשים עם מוגבלויות אינן בנות תיקון

98 ראו Neta Ziv, *The Social Rights of People with Disabilities: Reconciling Care and Justice*, in *EXPLORING SOCIAL RIGHTS BETWEEN THEORY AND PRACTICE* 370-395 (Dafna Barak-Erez & Aeyal Gross eds., 2007)

99 ראו זיו, לעיל ה"ש 84, עמ' 819. הביקורת היא על כך שנוצרת הכרה בכללים בלבד בלי שהם מחלחלים לציבור וגורמים שינוי מהותי באיכות חייהם של אנשים עם מוגבלויות.

100 קת'רין מקינזון ציינה שנוסחה זו מתעלמת משאלות חשובות כמו מיהו בר הסמכא לקבוע מהו שוויון ומהו שוני, מהו הסטנדרט שיש לבחון את הדברים לאורו ומה הן ההנחות התרבותיות המעצבות אותו. ראו קת'רין א' מקינזון פמיניזם משפטי בתיאוריה ובפרקטיקה (עידית שורר מתרגמת, דפנה ברק־ארו עורכת, 2005); אורית קמיר כבוד אדם וחווה: פמיניזם ישראלי, משפטי וחברתי 36-42 (2007). מרתה מינו חידדה את הביקורת על מעמדם של אנשים עם מוגבלויות במסגרת שיח הזכויות והבהירה שבעבור אנשים עם מוגבלויות גישת האבנורמליות (המדגישה את השוני האינהרנטי בין ה"נורמלים", שהם נטולי מוגבלות, לבין ה"אבנורמלים", שהם אנשים עם מוגבלות) לא חדלה להזין את שיח הזכויות. ראו Minow, לעיל ה"ש 90, עמ' 107-111. מינו הסבירה שתפיסת המוגבלות כנחיתות או כשוני אינהרנטי מלווה את התהליך כולו ומשמשת חסם המתבטא בכל הקשר למרות המעבר לשפת זכויות. תפיסת המוגבלות כ"אבנורמליות" רווחת ותומכת בפרקטיקות של הדרה ושל הפליה גם כחלק משיח הזכויות הליברלי. התוצאה היא למשל המשך "היד הקלה" בשלילת כשרות משפטית גורפת מאנשים עם מוגבלויות ובאי־יצירת תנאים המאפשרים בחירה בין חלופות פחות פוגעניות בנושאים כמו חינוך ודיוור. מינו קראה תיגר על הנחות של שוויון ושוני על בסיס קבוצתי והציעה לחקור את השוני במסגרת בחינת היחסים החברתיים שמתוכם התהווה והושפע.

101 ראו Patricia J. Williams, *Alchemical Notes: Reconstructive Ideals from Reconstructive Rights* 22 HARV. C.R.- C.L. L. REV. 401 (1987); זיו, לעיל ה"ש 84, עמ' 819-821. במסגרת זו קיבל המושג "שוויון" רבדים נוספים ורחבים יותר של תוכן ומשמעות ככלי לשינוי

רק באמצעות הסרת ההפליה המכוונת נגדם, אם נחייב ביצוע התאמות ספציפיות (כמו הנגשת מקומות ציבוריים)¹⁰² נעניק למושג "שוויון" רובד נוסף של משמעות – סיפוק מענה הולם לצורכיהם הייחודיים של אנשים עם מוגבלויות תוך התחשבות באופיים וברמתם של צרכים אלו. רובד זה מבטא את התפיסה שלפיה אין להתעלם מן ההבדלים בין הצרכים הקיימים בקרב אנשים עם מוגבלויות (אף אם מדובר באותה מוגבלות). המטרה היא להעניק סיוע אישי ולהבטיח תנאים שיאפשרו לאנשים עם סוגים שונים של מוגבלויות וצרכים (לרבות מצבים המוגדרים מורכבים וקשים) לממש את זכויותיהם בצורה מיטבית ולחיות בקהילה ובמסגרות נורמטיביות הלכה למעשה.¹⁰³

התמורות המתוארות לעיל, הדוגלות באימוץ שינוי ערכי של תפיסת העולם בנוגע לאנשים עם מוגבלויות ומעודדות התפתחות מושגים של צדק חברתי, שוויון וזכויות אדם, מעוררות התבוננות מחודשת גם במסורת ההלכתית, הדנה בסוגיות הקשורות ליחס החברתי כלפי אנשים עם מוגבלויות.¹⁰⁴ כאמור, הדיון במאמר זה יתמקד בבחינת מצווה מרכזית בהלכה היהודית – מצוות צדקה.

ד. מצוות צדקה – סרטוט תמונת על:

מאפיינים, מגמות ודיקה למודלים התאורטיים

השיח ההלכתי בנושא מצוות הצדקה מציע תפיסה ייחודית בנוגע לאחריות החברתית. הנורמות ההלכתיות מטילות אחריות הן על הציבור הן על הפרט. אחריות זו מצביעה על

מעמדם החברתי של אנשים עם מוגבלויות. משמעות השוויון היא קידום מטרות של שילוב, הכללה והשתתפות. הרעיון הוא לתת הזדמנות לאנשים עם מוגבלויות ליטול חלק פעיל בחברה בכל תחומי החיים, שכן בידול מהקהילה הנורמטיבית מפר את הזכות לשוויון. ראו Chai R. Feldblum, *Definition of Disability under Federal Anti-Discrimination Law: What Happened? Why? And What Can We Do About It?* 21 BERKELEY J. EMP. & LAB. L. 91 (2000). נוסף על כך, משמעות השוויון היא נכונות לבצע התאמות רלוונטיות כדי להשיג שילוב והכללה. הפליה כוללת לא רק התייחסות לא שוויונית לאדם עם מוגבלות אלא גם הימנעות מביצוע התאמות סבירות כדי שלדרישת השילוב יהיה תוכן. ראו גם אריאלה אופיר ודן אורנשטיין "חוק שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלות, התשנ"ח-1998: אמנציפציה בסוף המאה ה-20" ספר מנחם גולדברג 41, 66-65 (אהרן ברק, סטיב אדלר, רות בן ישראל, יצחק אליאסוף ונחום פינברג עורכים, תשס"א).

102 ראו שם, עמ' 65-66.

103 מרקס מכנה זאת "גישת איכות החיים", המקבלת את הנכה כאדם שלם ומסייעת לו להגשים עצמו. ראו צבי מרקס "חסס ההלכה והמוסר היהודי למפגר בשכלו" מפגש לעבודה חינוכית סוציאלית 6, 20, 25 (1994). ראו גם מור, לעיל ה"ש 89, עמ' 108.

104 ראו מאמרי "שילובם של אנשים עם מוגבלות בחברה על פי ההלכה היהודית" פרלמנט 74 (2012).

מחויבות ממושכת וערבות הדדית. האידאל הוא לצמצם את הפטרנליזם ולהעמיק את תחושת הקרבה בין הנותן לבין מקבל הסיוע ואף לשדר לו מסר זה במהלך האינטראקציה תוך מודעות לכך שקשר סימביוטי מנציח לפעמים את המוגבלות.¹⁰⁵ אני סבורה שאף שהעקרונות המרכזיים של דיני צדקה התהוו במסגרת חי קהילה הם לא איבדו מן האקטואליות והרלוונטיות שלהם גם במציאות המודרנית ויש בכוחם לספק בסיס איתן להתוויית היחס הראוי כלפי אנשים עם מוגבלויות. להלן אעמוד על המגמות ועל המאפיינים הדומיננטיים של תורת הצדקה ואבחן את התכתבותם עם התאוריות הרווחות באשר ליחס החברה לאנשים עם מוגבלויות ואת זיקתם אליהן.

1. "דִּי מַחְסָרוֹ אֲשֶׁר יַחְסֵר לוֹ": הקשבה לקולו של האדם עם המוגבלות

בשונה מהמודל הרפואי, מהקורפוס ההלכתי עולה שהפגיעות והמוגבלות האנושית נתפסות כ"גלגל החוזר בעולם" ויש בכוחה של החברה לפעול לשיפור המצב והתנאים הסביבתיים. עקרונות מצוות הצדקה מחדדים את אחריות החברה להסרת מכשולים וחסמים תוך נטרול ממד האשמה של האדם עם המוגבלות בדומה למה שעשתה מאוחר יותר הגישה הביקורתית בעצם העתקת מרכז הכובד לתיקון החברה. אולם מניתוח מעמיק עולה שההלכה היהודית דואגת להרבה מעבר לכך. בעוד מייצגי הגישה הביקורתית התמקדו בסבל החברתי ולא האישי והגופני,¹⁰⁶ משום שלידם, לזה האחרון אין מענה ברובד של התנועה החברתית,¹⁰⁷ דיני צדקה מספקים מענה ממשי גם לסבל בממד האישי והפיזי. דינים אלה מעצימים את ההתחשבות בצרכים הייחודיים והמגוונים של הנצרכים: "די מחסרו אשר יחסר לו", במסגרת התבססות על שיח של חמלה, הזדהות והקשבה לקולו הייחודי של הנצרך. ההתחשבות בממד הפיזי-גופני ובקשיים הרבים הנלווים למוגבלות משתקפת גם בהטלת אחריות על המסייע לפעול מתוך סולידריות ותקשורת מסבירת פנים, שכן פעמים רבות מתבטא הסיוע הנדרש לאנשים

105 ראו גם מלמד־כהן, לעיל ה"ש 14, עמ' 168-169; MARX, לעיל ה"ש 7, עמ' 75.
106 המודל החברתי נתקל בביקורת משמעותית שהצביעה על חולשתו. נטען שמודל זה מתבסס אך ורק על מגבלות חיצוניות ומתעלם מחשיבותו של הממד הפיזי-גופני בהתנהלות היום-יומית וכן מהקשיים הממשיים הנלווים למוגבלות, כמו תופעות פיזיולוגיות, כאבים ותסכולים הנובעים מעצם הנכות. ראו Tom Shakespeare and Nicholas Watson, *The Social Model of Disability: An Outdated Ideology?* 2 Res. Soc. Sci. & Dis. 9, 15 (2002); CAROL THOMAS, DEVELOPING THE SOCIAL RELATIONAL IN THE SOCIAL MODEL OF DISABILITY: A THEORY AND RESEARCH 32 (Colin Barnes & Geof Mercer eds., 2004)

107 ראו OLIVER, לעיל ה"ש 85, עמ' 38.

עם מוגבלויות במתן יחס מכבד, תומך, מכיל ואוהד ולא דווקא בסיפוק סיוע כלכלי. כמו כן, כאשר אין ביכולת המסייע לעזור הוא נדרש להתריע בפני הציבור על מצב הנוקק כדי שצרכיו יסופקו כראות. דומה שתורת הצדקה מעצבת תמונה מורכבת יותר בנוגע למאפייני הסובייקט מזו העולה מהמודל החברתי, שכן המישור האישי-הגופני של המוגבלות אינו ניתן להפרדה מהמישור הסביבתי. תשומת הלב ההלכתית לסוג המוגבלות עולה גם בנוגע לאחריות הנתמך לסייע לעצמו, המתקיימת רק כאשר גופו מאפשר לו זאת. אין דרישה שאדם החווה ייסורים פיזיים ידאג באופן עצמאי לצרכיו ולפרנסתו. ההלכה מחייבת אותו לגלות ערנות ומודעות למצבו ואף להתריע על עצם הזדקקותו לסיוע, שאם לא כן ייחשב "שופך דמים".

כאמור, סוגי הסיוע שחייבים להעניק בהיענות לדרישות הצדקה תלויים בצרכים המסוימים של הנצרך, אשר אינם אחידים כלל וכלל. ההלכה הדגישה את ההתחשבות בצרכיו וברציותיו הספציפיים של הפרט מתוך מגמה להעניק סיוע אישי ולהבטיח תנאים שיאפשרו לאנשים עם סוגים שונים של מוגבלויות וצרכים (לרבות מצבים המוגדרים מורכבים וקשים) לממש את רצונותיהם בצורה מיטבית. חז"ל העניקו חשיבות לקולו של המסתייע, להבדליות בין המסתייעים וכן לאפשרות המסתייע לבחור את סוג הסיוע המועדף בעבורו. ההדגשה ההלכתית של ההתחשבות בצרכים הייחודיים עולה בקנה אחד עם ההגדרה המעודכנת של מושג השוויון כפי ששכללו אותה פעילים למען אנשים עם מוגבלויות. בהתאם להגדרה זו, אוכלוסיית האנשים עם מוגבלויות אינה הומוגנית, ולפיכך יש לנהוג ברגישות רבה בנוגע להבדלים בין הצרכים השונים הנובעים מאפיוניה המגוונים של המוגבלות וכן בנוגע לאופנים השונים שבהם המוגבלות נחווית.

התנועות השונות ברחבי העולם לזכויות אנשים עם מוגבלויות דוגלות בסיסמה "שום דבר עלינו בלעדיו". היינו, יש לאפשר לאנשים עם מוגבלויות לקבל החלטות ולהשפיע בכל נושא הרלוונטי להם, הן במישור חייהם הפרטיים הן במישור קביעת מדיניות. רעיון זה מדגיש את חשיבות מתן הביטוי והמקום לקולם של אנשים עם מוגבלויות כבעלי ידע וניסיון לקידום שינוי כחלק מתיקון החברה.¹⁰⁸ מן המפורט לעיל עולה שהיו חכמי הלכה שהגדישו את שיתוף האדם המסתייע בבחירת אפשרויות הסיוע המרביות בעבורו. גם חכמים שהציעו דירוג בנוגע לסוגי הסיוע העניקו לרוב עדיפות ליצירת שותפות עם הנצרך מתוך מחשבה שסוג סיוע זה ימנע ממנו בושה ויאפשר לו להיות חלק אינטגרלי ממערך העבודה והייצור כך שיוכל להביע את עמדתו ולהשפיע ככל האדם. בדרך זו עודדו את כינון הקשר האישי והמתמשך בין המסייע לבין המסתייע תוך נטרול תחושת הנחיתות של המסתייע. מצוות הצדקה מבטאת מגוון אופנים של דאגה החיוניים לשמירה על כבודם של

108 בניגוד להתעלמות שרווחה בהיסטוריה מהעדפותיהם ומתפיסתם כמשוללי רצינוניות, כך שאין להקנות חשיבות לעמדתם. ראו מור, לעיל ה"ש 89, עמ' 107.

אנשים עם מוגבלויות בדרך שבה מתקשרים עמם כדי להפוך את החברה נגישה, מכילה ומשתפת גם בקבלת החלטות בנושאים הנוגעים להם.¹⁰⁹

2. תיקון החברה גם באמצעות הפרט: העצמת האחריות האישית של המסייע ושל המסתייע

יש לתת את הדעת גם על דילמת האיזון בין השאיפה לסיפוק הצרכים השונים של הפרט לבין המצב המצוי – המשאבים המיועדים לחלוקה מצומצמים.¹¹⁰ נראה שההלכה היהודית מסרטטת תשתית המאפשרת מתן מענה מסוים גם לסיפוק הצרכים הייחודיים של אנשים עם מוגבלויות. בעוד בחברה המודרנית מערכת הסעד והרווחה המוסדית באה כתחליף מסוים לצדקה האישית, במסורת היהודית, מיסוד הצדקה אינו פוטר את היחיד מחובת הצדקה החלה עליו. שפע המצוות המוטלות על הפרט יוצרות למעשה מערכת סעד.¹¹¹

בעוד הגישה הביקורתית מתמקדת בתיקון החברה כדי לחולל שינוי מהותי בנוגע לאנשים עם מוגבלויות, המסורת היהודית חידדה נדבך נוסף ואינטימי יותר – האחריות הישירה והבלתי-אמצעית של הפרט כלפי זולתו. ההלכה עומדת בהרחבה על טיב הזיקה לזולת ועל חיזוק היסוד הבין-אישי. היינו, האחריות לספק סיוע ותמיכה אינה מוטלת רק על החברה ועל מנגנוניה הרחבים אלא גם על כתפי היחיד, שאינו רשאי להתבודד בתוך עולמו שלו ולהתעלם מהנוקמים לסיוע. היחיד אינו רשאי להסתפק בהפניית העני למוסדות הקהילה אלא עליו לגלות ערנות ורגישות לאחיו הנצרך. במסגרת ההלכה נדרש גם האדם עם המוגבלות לפתח אחריות אישית. תיקון החברה יושג גם באמצעות סיועו של האדם עם המוגבלות לעצמו (כפי יכולתו ובהתאם למסוגלותו) וכן עידודו וחינוכו לתרום לחברה.

אחריותו של המסייע בכלל והאדם עם המוגבלות בפרט כפי שהיא מבוטאת בשיח ההלכתי מתכתבת עם המודל התרבותי למוגבלות (שהוא מעין זרועו הארוכה של המודל החברתי). מודל זה מדגיש את הרבדים החיוביים שבחיים עם מוגבלות ומחדד את התפיסה שלפיה אנשים עם מוגבלויות הם קבוצה/קהילה חברתית בעלת סדר יום עצמאי הכולל,

109 אנלוגיות לתפיסת הצדקה אפשר למצוא גם בפילוסופיה הכללית. למשל, בגישתה של נל נודינגס בנוגע ל"אתיקה של דאגה" כאשר יחסי הדאגה מקבילים ליחסים בין תומך לנתמך, לרבות האמפתיה והקשב לצרכים. ראו NEL NODDINGS, CARING: A FEMININE APPROACH TO ETHICS AND MORAL EDUCATION 79-103 (1984)

110 ראו MARX, לעיל ה"ש 7, עמ' 79. להרחבה על בעייתיות נוספת ביישום ערכיה הנשגבים של הצדקה היהודית ראו הורוביץ, לעיל ה"ש 24, עמ' 209. הורוביץ מתייחס בין היתר למגמה העוונת כלפי העני הלא מוכר בימי הביניים והקצנתה במעבר לעת החדשה, הן בקהילות אשכנז הן בקהילות ספרד.

111 ראו ויגודה, לעיל ה"ש 24, עמ' 241-252.

מעבר למיגור הדיכוי, גם פיתוח סולידריות ועידוד יצירה המבטאת את חוויית החיים עם מוגבלות כבעלת קול ייחודי וערך חברתי כללי.¹¹²

הדרישה שהנתמך יהיה שותף מלא בתהליך שיקומו וסייע לעצמו כוללת כמה היבטים הכרוכים הן במגבלות התומך הן בטובת הנתמך. ככל שמדובר בחלוקת עוגה מוגבלת, מתן סיוע לפונה אחד בא על חשבון אחר. שיקול זה תקף במיוחד בנוגע למשאבי הציבור. יתרה מזו, סיוע לא מסיגי, אף לו התאפשר בפן הכלכלי הפרגמטי, עלול להתנגש עם המגמה היסודית של שיקום המסתייע ופיתוח עצמאותו. כעולה מדברי הרמב"ם בדירוג מעלות הצדקה, היעד האולטימטיבי הוא העמדת המסתייע על רגליו ושילובו במעגלים הרחבים בחברה. השאיפה לאוטונומיה של האדם עם המוגבלות ולשיתופו המלא בחברה ניכרת באופן מובהק גם בשיח זכויות האדם. שיתוף הנתמך מתחייב גם בגין טובתו המוסרית, שכן במרכז מוסר היהדות ניצבת האחריות האישית. אין ספק בכך שהקורפוס ההלכתי על רבדיו השונים מעשיר את הדיון בסוגיית השתתפות הנתמך בהליך שיקומו, אולם קשה למתוח קווים מוגדרים ולהציב גבולות קונקרטיים בנדון. בהקשר זה יפים דברי הרב ד"ר אהרון ליכטנשטיין:

הצורך בהתמודדות ערכית ומעשית שתתייחס להיבטי כל מקרה או כל מסגרת ציבורית לגופם נשארת בעינה. הוא מעורה הן במציאות חברתית מורכבת והן בהשקפת ההלכה. המאמץ לעודד רגישות מכאן ואחריות מכאן, לטפח מוסר עבודה ומוסר חסד כאחת, לאחוז בצדק וצדקה גם יחד, משקף את מסכת ערכיה.¹¹³

3. אינטראקציה המבוססת על חמלה

לפי המודל החברתי, המוגבלות מוסיפה נדבך משמעותי לתמהיל הזהויות הקיים בחברה, הנדרשת מצדה לנקוט פעולות מעשיות כדי לתקן ולהתאים עצמה לאנשים עם מוגבלות. גם הלכות צדקה מחייבות אותנו לנקוט פעולות מעשיות בנוגע למצוקת הזולת. משמעות פעולות מעשיות אלו אינה משתקפת רק בסיוע כלכלי כי אם גם בעיצוב יחס ייחודי לזולת.¹¹⁴ יחס זה מתבטא בעצם התביעה למצב רגשי של שותפות, גילוי הזדהות והבנה בעת האינטראקציה וכן בעצם האפשרות לסייע באמצעות ניחומים, פיוס בדברים והודעת

112 ראו SIMI LINTON, CLAIMING DISABILITY: KNOWLEDGE AND IDENTITY 110-115 (1998); John Swaine and Sally French, *Towards an Affirmation Model of Disability* 15 (4) DISABILITY & SOC'Y 569 (2000)

113 אהרון ליכטנשטיין "סעוד תסעוד עמו: השתתפות המקבל בגמילות חסדים" ספר זיכרון לאברהם שפיגלמן 81, 93 (אברהם מורגנשטרן עורך, תשל"ט).

114 ראו שגיא, לעיל ה"ש 50, עמ' 44.

הצער לרבים, היינו העלאת המצוקות לדיון ציבורי ומתן פומביות לקשיי הזולת מתוך מטרה לקדם את הטיפול בהם. לבה של תורת הצדקה נעוץ באופן התנהלותו של המסייע כלפי המסתייע. חכמי ההלכה עיצבו את מצוות הצדקה בדרך המאזנת את ההיררכיה בין הנותן למקבל. בכל מצב של הירתמות לעזרה הן במישור המילולי הן במישור הכלכלי נדרש מצב נפשי־רגשי של אמפתיה וחמלה.

לעומת קאנט, שביקש לעגן את הפעולה המוסרית בעקרונות מוסריים מופשטים,¹¹⁵ כבר במאה השמונה עשרה רווחה גישה אחרת, שהדגישה את מרכזיות החמלה בכינון המוסר.¹¹⁶ שופנהואר גרס שהפעילות המוסרית נעוצה באופיו המוסרי של האדם. החמלה היא ההשתוקקות לרווחת הזולת ומשמשת קריטריון להערכת הפעילות המוסרית.¹¹⁷ הרמן כהן אישר אינטואיציה זו. לשיטתו, היהדות מוצאת זיקה הדוקה בין החמלה ("שותפות הסבל") לבין גילוי הזולת כאדם וכינונו כְּעֵ. ¹¹⁸ ייתכן שביקורתו של קאנט על החמלה נבעה מאי־הבחנתו בין החמלה לרחמים. הבחנה חשובה בהקשר זה הציע בלום.¹¹⁹ לדידו, החמלה כוללת אמפתיה וסימפתיה וכן חותרת להכרה בשוויון אנושי

115 קאנט והמסורת הקנטיאנית שבעקבותיו מבחינים בצורה חדה בין פעולות הנעשות מתוך נטיות ותחושות טבעיות לבין פעולות הנעשות מתוך ההכרה בחובה המוסרית. לדידם, רק האחרונות הן בעלות ערך מוסרי. המסורת הקנטיאנית דוחה כליל את ערכה המוסרי של החמלה, הנתפסת ככל רגש טבעי אחר וסובלת משני פגמים מרכזיים: מקריות (היינו, חוסר קביעות – אדם יכול לחמול אבל עלול גם להישאר אדיש למצוקת הזולת) ואנוכיות (הפועל מתוך חמלה אינו פועל מתוך הכרה בחובה כלפי הזולת אלא מתוך פנייה אנוכיות – ריכוז באני). ראו עמנואל קאנט הנחת יסוד למטפיסיקה של המדות 11, 26-29 (משה שפי מתרגם, תשכ"ה). דהייתו של קאנט את החמלה מקורה בתפיסת שפינוזה את החמלה כ"עצבות הבאה בשל צרתו של אחר". ראו ברוך שפינוזה, תורת המידות, משפט כב (יעקב קלצקין מתרגם, 1967). כלומר, החמלה נתפסת כהתרחשות פנימית שאינה בהכרח משליכה על היחס הממשי אל הזולת הנמצא במצוקה. קאנט הניח שהחמלה, היא הרחמים, מעצבת יחסים לא ראויים בין בני האדם משום שהיא חושפת ואף מנציחה את היחסים ההיררכיים הקיימים בין החומל או המרחם לבין הנחמל או הזקוק לרחמים.

116 ראו למשל ז'אן ז'אק רוסו מאמרים 116 (עידו בסוק מתרגם, יעקב גולומב עורך, תשנ"ג). לרגש החמלה ניתן מעמד דומיננטי בהגותו האתית של רוסו, שראה בחמלה מרכיב ראשוני בכינון היחסים האנושיים ההדדיים. ראו גם רות וולף "חמלה: ערוץ רגשי כחלק מהבניית תפיסה מוסרית" טללי אורות יא 288 (תשס"ד).

117 ARTHUR SCHOPENHAUER, ON THE BASIS OF MORALITY 187-198 (E.F. ראו Payne trans., 1965)

118 ראו הרמן כהן דת התבונה ממקורות היהדות 176-179 (צבי וויסלבסקי מתרגם, 1971).

119 ראו Lawrence Blom, *Compassio, in THE VIRTUE: CONTEMPORARY ESSAYS ON MORAL CHARACTER* 230-233 (Robert B. Kruschwitz & Robert C. Roberts eds., 1987)

בסיסי, שכן כולנו חשופים לאפשרויות של נזק וסבל. רגש הרחמים (pity), לעומת זאת, מנציח את נחיתות הנזק תוך הענקת מעמד מועדף למרחם והתבססות על היררכיה חזקה בין המרחם לבין הנצרך לרחמים. נוסף על כך, בלום מבהיר שרחמים נובעים מההנחה שהנזק להם הביא את אסונו על עצמו, כך שרגש זה מלווה לרוב בביקורתיות, בהאשמה ובשיפוט שלילי (בדומה למודל הרפואי). בשונה מכך, החמלה אינה פעולה ביקורתית הנוקטת האשמה אלא פעולה של השתתפות והזדהות עם הסובל מתוך הכרה והבנה שהדבר שקרה לו עלול לקרות גם לאחרים (כפי שמתארת ההלכה, "הכל גלגל חוזר בעולם"). יתרה מזו, בעוד הרחמים הוא רגש הבא וחולף בהתאם לתגובותיות המרחם, החמלה אינה מקרית. היא מאופיינת בקביעות, ביציבות ובהתמשכות של הרגש ושל הפעולה המתקנת המתלווה אליו (כשם שההלכה מעודדת יחס אופקי ארוך טווח בין המסייע למסתייע). עולה שרגש החמלה אינו פחות רציונלי מאשר הכרת החובה הכללית,¹²⁰ שהרי ההירתמות לפעולה נובעת מעצם הכרת השותפות האנושית. רגש זה אף אינו אנוכי, שכן הוא מציב במרכז את מצוקת הזולת, ועקרון הפעולה המכוון אותו הוא ההטבה לזולת.¹²¹ לאור עיון וניתוח עקרונות מצוות הצדקה כפי שהוצגו במאמר זה ניכר שההבחנה המובהקת שעורך בלום בין החמלה לרחמים מחדדת ומחזקת את תפיסת השיח ההלכתי כמעוצב על בסיס יחס של חמלה כלפי המסתייע.

4. "חכות ולא דגים": שיקום ועידוד לעצמאות

בהתאם לסרטוט מעלות הצדקה שפיתח הרמב"ם, גילוי מוקדם, התערבות מונעת והקלת הבעיה מבעוד מועד מומלצות כשיטה המועדפת לסיוע.¹²² ההתמודדות המשמעותית משתקפת בדאגה לחילוץ הנזק ממצוקתו תוך תמיכה בהצטרפותו למסגרת עבודה ופרנסה במצבים המאפשרים זאת. לב תורת הצדקה היהודית מתבטא ביצירת תנאים חינוכיים וכלכליים לשילוב הנתמכים במעגלים חברתיים רחבים. המגמה אינה לעטוף את המסתייע בתרומות ובנדבות שינציחו את נחיתותו ויאפשרו לו לשקוע בדכדוכו כי אם להעניק לו כלים שבעזרתם יוכל להיות חלק פעיל במעגל העבודה ולהתפרנס בכבוד.¹²³ אשר על כן, על החברה מוטלת האחריות ליצור תנאים נוחים וסבירים גם בעבור אנשים עם מוגבלויות כך שישתתפו במערך היצור ולא ייפלו למעגל העוני.

בדומה לכך, גם המודל החברתי תובע מהחברה לתקן ולהתאים את עצמה לאנשים עם מוגבלויות באופן שיאפשר את שילובם ואת קידומם בכל תחומי החיים, לרבות

120 ראו Nancy E. Snow, *Compassion* 28 (3) AMERICAN PHILOSOPHICAL QUARTERLY 195-199 (1991)

121 ראו שגיא, לעיל ה"ש 50, עמ' 42-43.

122 ראו רמב"ם, הלכות מתנות עניים י, ז-יד.

123 ראו גם יהודה זולדן "מתמיכות ומדמי אבטלה למעגל העבודה" צהר יט 57 (תשס"ד).

בתחום התעסוקה.¹²⁴ לא עוד "דמי אחזקה"¹²⁵ ו"השמה תעסוקתית" – מונחים המגלמים התייחסות לבני אדם כסוג של מיטלטלין – כי אם סיוע אישי, מתן מענה לצרכים מיוחדים¹²⁶ וחיוב פוזיטיבי של המעסיקים לבצע התאמות שתאפשרנה את קבלתם לעבודה של אנשים עם מוגבלות ואת קידומם.¹²⁷ רעיון ההתאמות משקף את ההבנה שלפיה אין די בדרישה שאדם עם מוגבלות יתאים את עצמו לדרישות התפקיד אלא יש גם להתאים את מקום העבודה לצרכיו.¹²⁸ ישנן הצדקות רבות ומגוונות לחובת המעסיק והחברה לערוך התאמות שיאפשרו לאנשים עם מוגבלויות להשתלב באופן מלא בתחום

124 המודל החברתי בא לידי ביטוי בפסיקת השופט מלצר בבג"ץ 6069/10 מחמלי נ' שרות בתי הסוהר ואח' (פורסם בנוב, 5.5.2014), אשר בה נדונה עתירה שעסקה באי־קידום העותר בעבודתו בשב"ס עקב מוגבלותו, שנוצרה במהלך ועקב שירותו. במקרה הנדון ציין השופט רובינשטיין (פסקה ג, עמ' 54-55):

בהיקף אזכיר, שכבר אמרו חכמים, כי הצדקה הגדולה ביותר כלפי העני, היא מתן האפשרות להתפרנס בכבוד; וראו שולחן ערוך, יורה דעה, רמ"ט ו', שם נאמר לעניין צדקה "מעלה הגדולה שאין למעלה ממנה, המחזיק בידי ישראל המך... או ממציא לו מלאכה כדי לחזק ידו". ובתוך חוק השוויון טמון הרעיון של הפרנסה בכבוד. וכמוכן, זו – בפן המשלים – חובתו של האדם אשר לו מוגבלות להשתדל לעבוד ולא ליפול לנטל על הזולת, ועל כן – כמו בענייננו – את אשר לו המוגבלות והוא משתדל, יש לעודד אקטיבית. בכך, במובן הערכי הרחב, עסקינן בנידון דידן.

125 המונח הרשמי למימון המגורים החוץ־ביתיים של אנשים עם מוגבלויות.

126 ראו אופיר ואורנשטיין, לעיל ה"ש 101, עמ' 54.

127 לעניין הגדרת המונחים "התאמה" ו"התאמות" בחוק הישראלי עיינו בחוק שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלות, התשנ"ה-1998, וכן בתקנות שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלות (השתתפות המדינה בהתאמות), התשס"ו-2006. החוק מגדיר "רשימה פתוחה" של התאמות אפשריות אולם אינו מתיימר למצות את מכלול האפשרויות.

128 רעיון זה הוכר למעשה בידי בית משפט בישראל עוד קודם שנחקק חוק שוויון זכויות לאנשים עם מוגבלות. ראו בהקשר זה את דברי השופטת שטרסברג־כהן בפסקה 6 של פסק דינה בבג"ץ 4541/94 מילר נ' שר הבטחון, פ"ד מט(4) 94 (1995), שם נכתב:

אם – לדוגמא – יבקש נכה על כיסא גלגלים להתקבל לעבודה במוסד ציבורי כשכישוריו עונים על דרישות התפקיד, אלא שהגישה למשרד היא באמצעות מדרגות; המוגבלות בנתונים הפיזיים הבסיסיים המאפשרים גישה למקום העבודה יוצרת שונות רלוואנטית, אלא שהיא ניתנת לניטרול במחיר סביר וראויה היא לתיקון כדי להשיג שוויון הזדמנויות.

גם בבג"ץ 7081/93 בוצר נ' מועצה מקומית "מכבים־ירעות", פ"ד נ(1) 19 (1996), נקבע עוד קודם חקיקת חוק השוויון שהזכות לשוויון של אנשים עם מוגבלות משמעה שילוב האדם עם המוגבלות בחברה ובמוסדותיה, וזכות זו מטילה חובה על רשויות המדינה לנקוט צעדים אקטיביים כדי לממשה, אף אם צעדים אלה נושאים עלות כספית. להרחבת הדיון ראו גם מור, לעיל ה"ש 86, עמ' 120-121.

התעסוקה,¹²⁹ אבל דומה שלענייננו ההצדקה המרכזית נוגעת לזיקה הישירה בין עיסוקו של אדם לבין מעמדו החברתי.¹³⁰ כידוע, אדם נבחן על ידי סביבתו ומגבש את הערכתו העצמית גם בקורלציה למלאכתו ולמידת הצלחתו בה. אדם שאינו מצליח להשתלב במקום עבודה בשל מוגבלותו או אפשרויות הקידום שלו בעבודה הן בגדר "חומות בצורות" בגין מוגבלותו נתפס בעיני עצמו כמו גם בעיני הציבור כאדם פחות ערך. הנה כי כן, העקרונות המונחים בבסיס מצוות הצדקה וכן בבסיס המודל החברתי מקפלים בתוכם את ההכרה בכך שמקום עבודתו של אדם אינו רק מקור כלכלי יסודי כי אם גם נתיב להגשמה עצמית, לסיפוק ולכבוד. ברי שבמקרים מורכבים, שבהם המסתייעים אינם מסוגלים להתפרנס בכוחות עצמם עקב מוגבלותם ונדרש סיוע על בסיס קבוע מחייבת ההלכה להעניקו ולהשתדל לפעול בהתאם לרצונותיהם ולצורכיהם של הנזקקים.¹³¹ יודגש ששאירת ההלכה לשיקום המסתייע ולא רק לקיומו ולהישרדותו אינה נובעת מדבקות בערך השוויון כשלעצמו. התורה אינה חותרת ליצירת חברה שוויונית מבחינה כלכלית-חברתית אלא מכירה בלגיטימיות של ריבוד חברתי טבעי. המסד הרעיוני שעליו בנויה מצוות הצדקה הוא ערך האחווה, המתבטא ברגישות אותנטית למצוקת הזולת. רגישות זו מתורגמת לנטילת אחריות ולהגשת סיוע אינדיווידואלי.¹³²

5. בין חסד לצדק

אף שהמושג "צדקה" מקורו במילה "צדק", יש לעמוד על ההבחנה בין תפיסת הצדקה כמעשה של חסד לבין תפיסתה כמעשה של צדק. הרב יובל שרלו מצביע על קריטריונים מרכזיים להבחנה זו:¹³³ מעשי חסד מקורם בעולמו הפנימי של האדם, הפועל במאור פניו, ומעשיו אינם מוגדרים ומוגבלים כך שאינו נדרש לפעול בצורה שוויונית, בעוד מקור הצדק אינו באדם עצמו אלא נכנע לפני חוקי המשפט המגבילים את כוחו, מוגדרים במדויק ומחייבים שוויון ועקיבות:

חברה של צדק היא חברה של מחסומים ושומרי סף, המגנים בקנאות על רכושו של היחיד, ולבם אינו פתוח למה שהוא מחוצה להם: זו חברה שהצדק ממדד בה מתוך מבט משפטי, ולא מתוך עיניים מוסריות או מלאות חמלה.¹³⁴

129 ראו גדעון ספיר "הצדקות לחובה לערוך התאמות בתחום התעסוקה בעבור אנשים עם מוגבלות" משפט וממשל יג 411 (תשע"א).

130 שם, עמ' 430.

131 ראו יהודה זולדן "ביטחון תזונתי" בצדק אחזה פניך, לעיל ה"ש 11, עמ' 165.

132 ראו פורת, לעיל ה"ש 76.

133 יובל שרלו "חסד ואמת נפגשו: על ההבחנה בין 'צדק' ו'חסד'" בצדק אחזה פניך, לעיל ה"ש 11, עמ' 46.

134 שם, עמ' 59-60.

הרב שרלו מדגיש שקיומן של קופות צדקה בקהילות ישראל מקורו בהכרעה עצמית של קהילות ישראל, בעוד הקמת מערכות המשפט והצדק היא חלק מובנה מעיצוב הממשל. לדידו, הבחנה מוחלטת בין הצדק לחסד אינה אפשרית, אבל ההזדקקות לשני התחומים יחד תיצור מערכת הרמונית של תיקון חברתי:

הבחנה זו תחייב את העוסקים בחסד לתת את לבם גם לתחום מדיניות הצדק, ולפעול לא רק מכוח רגש הלב והסולידריות, כי אם גם במחשבה הנוגעת למערכת כולה, ולחתימה להוגנות. במקביל, הצדק אינו יכול ליטול על עצמו את האחריות הבלעדית לאורחות הקיום של החברה.¹³⁵

מהתרשמות מן המערכת הכפולה של דיני הצדקה מסתמן שמוסד הצדקה במסורת היהודית משלב בין החסד לצדק. חיוב היחיד בצדקה אמנם מוגדר כחובה אבל נעוץ יותר בחסד אישי המבוסס על רגישות, על חמלה, על אכפתיות ועל התחשבות בצרכים הסובייקטיביים של המסתייע, בעוד המסלול המחייב את הציבור מבוסס על קריטריונים אובייקטיביים וקפדניים יותר: תשלומי מסים המיועדים לשם סיפוק סל רווחה בסיסי ומגובים באפשרות כפייה. בהקשר שלנו, מרקס משוכנע שצדקה משמעה חלוקת משאבים כדי להקל את השלכות הנכות ולחזק את הפוטנציאל של אנשים עם מוגבלויות, ואילו גמילות חסד כוללת סוגים אחרים של דאגה הנחוצים כדי לגרום לאנשים עם מוגבלויות להשתלב בחברה, כמו למשל הדרך שבה משוחחים עמם.¹³⁶

דומה ששיח הזכויות מכוון לכך שהיחס לאנשים עם מוגבלויות יבוסס על עקרון הצדק. אשר על כן הוא יוצר מהלך של תרגום והמשגת חוויות מרגשות ותחושות אנושיות לשפה משפטית רשמית המקנה כלים לקידום ולתביעת זכויותיהם של אנשים עם מוגבלויות. עם זאת, אי-אפשר להתעלם מחולשותיו של תהליך חשוב זה. ההתמקדות ביצירת כלים משפטיים נגועה באבדן אותנטיות ובהתרחקות מהחוויות הראשונות שכוננו את התהליך. מהסיפור האנושי נזנחים חלקים לא רלוונטיים לשפת הזכויות המשפטית כך שהחוויה האישית עוברת ניכור והחפצה.¹³⁷ לעומת זאת, השיח ההלכתי הוא שיח של חובות בעיקרו,¹³⁸ המעודד שיתוף והזדהות עם חוויות ועם צרכים אישיים בהקשריהם

135 שם, עמ' 63.

136 ראו MARX, לעיל ה"ש 7, עמ' 70.

137 החוויה האישית מנותקת מהקשרים החברתיים, הפוליטיים והתרבותיים שבמסגרתם התהווה ועוצבה. ראו רונן שמיר ומיכל שטראי "שוויון הזדמנויות בבית הדין לעבודה: לקראת סוציולוגיה של ההליך השיפוטי" שנתון משפט העבודה ו 287 (1996); מור, לעיל ה"ש 89, עמ' 109.

138 ראו למשל משה זילברג כך דרכו של תלמוד 66 (תשכ"ב); חיים ה' כהן זכויות אדם במקרא ובתלמוד (1988); רוברט קובר "זכות" מול 'חובה': תורת המשפט היהודית של הסדר החברתי"

הספציפיים תוך שזירה של עקרונות צדק וחסד גם יחד. לדידי, החולשה המשותפת לשיח הזכויות ולשיח ההלכתי מתבטאת בכך שישנם מצבים שבהם צרכים בסיסיים של אנשים עם מוגבלויות "נופלים בין הכיסאות" ואינם זוכים למענה ראוי. אנשים עם מוגבלויות מוצאים עצמם ממתונים לחסדי הזולת, מקום שבו מגיע להם על פי צדק שהנושא יטופל. סוגיה מרכזית בעלת רקמה פתוחה בהקשר זה היא כיצד אפשר להגדיר מה הם צרכים בסיסיים בעבור אנשים עם מוגבלויות ומיהו בר הסמכא להכריע בנדון.

6. מהקהילה אל האנושות כולה

במרכז תורת הצדקה היהודית ניצב רגש האחוה המעין־משפחתי. במקור הדברים, האחריות העיקרית על מצוות צדקה חלה על חוג קרובי המשפחה: "עני שהוא קרובו קודם לכל אדם. עניי ביתו קודמין לעניי עירו. עניי עירו קודמין לעניי עיר אחרת, שנאמר: לאחיך, לענייך ולאביונך בארצך"¹³⁹. אולם במשך השנים ולאור הנסיבות והתנאים המשתנים התברר שהצרכים הכרוניים של אנשים עם מוגבלות משמשים אתגר ומטילים אחריות שאי־אפשר להשאירה על כתפי המשפחות הקרובות של אנשים עם מוגבלויות בלבד אלא חייבים לחלוק בה כמפעל קהילתי. ממאמצים מקומיים לסייע לעניים ולנכים, שאורגנו לעתים קרובות בצורה אקראית, התפתחו מוסדות ציבוריים מאורגנים.¹⁴⁰

בהקשר זה עולה הדיון בנוגע למשמעות כללי הקדימות המשפחתית והמקומית בכלל והמחויבות באשר לקיום מצווה זו בנוגע ללא־יהודים בפרט. אמנם הרמב"ם פסק כי "מפרנסין ומכסין עניי עכו"ם עם עניי ישראל מפני דרכי שלום"¹⁴¹, אבל נושא זה ראוי לדיון מעמיק ויסודי נפרד שאינו מעניינו הממוקד של מאמר זה. עם זאת, אי־אפשר להתעלם לחלוטין מסוגיה זו, בפרט כשבוחנים את מודל הצדקה כבסיס ליחס לאנשים עם מוגבלויות לעומת תפיסות מודרניות יותר כמו שיח זכויות האדם, המבליט את עקרון האוניברסליות ואינו מעניק תפקיד מרכזי להבדלי מקום ותרבות ולסביבת חיי האדם.¹⁴²

שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית 139 (שרון כהן מתרגם, יוסף דוד עורך, 2006).

139 רמב"ם, הלכות מתנות עניים ז, יג.

140 MARX, לעיל ה"ש 7, עמ' 72-73.

141 רמב"ם, הלכות מתנות עניים ז, ז. כמו כן, ברמב"ם, הלכות עבודה זרה י, ה נקבע: "מפרנסים עניי עובדי כוכבים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום".

142 ראו למשל JAMES GRIFFIN, ON HUMAN RIGHTS 48-51 (2008). יוסף רז מציין שהמושג "זכות אוניברסלית" מביע עמדה מוסרית הדוחה הפליה בין בני אדם על רקע גזע, דת, מין וכיוצא באלו. ראו JOSEPH RAZ, VALUE RESPECT AND ATTACHMENT 54-58 (2001). יש לציין עם זאת שאף ששיח זכויות האדם אינו מעניק תפקיד מרכזי להבדלי מקום הוא בהחלט תלוי בקיומן של ישויות ספציפיות כגון חברה או מדינה אשר בדרך כלל נושאות בחובות המוטלות על ידי זכויות אדם. הוא גם אינו מניח בהכרח את קיומם של ערכים או של אינטרסים אוניברסליים הראויים להגנה

בבסיס דיני הצדקה נמצאת אמנם ההנחה שכל אדם נברא בצלם האל ומכאן נובעת המחויבות כלפיו,¹⁴³ אבל ההלכה שואפת לפתח את הזיקה לבני קהילות, תרבויות ולאומים אחרים באמצעות הרחבת החוויה האישית, המשפחתית הייחודית, כמו בא בדבריו המאירים של הראי"ה קוק:

ובכן יש לנו אהבה עצמית אנארכיית חלקית, שגם היא מופשטת לסעיפיה, "עור בעד עור", ע"י אותם הצינורות המוליכים את ההרגשה מאחד לחברו. יחוישים כאלה הנם נמצאים במובן רוחני נסיוני בקישור של נפשות אהובות, שמהם נוסדה המשפחה, עד אשר, אם רק לא יהיה קשה לנו להשתחרר מן ההרגל, לא נתן ערך רב להבדל הנמצא בין אותה ההרגשה המתפשטת, לעונג ולצער, מאבר למשנהו או מהבן אל האב ומאהוב לאהובה. כשהצינורות מתרחבים ביותר נעשות ההרגשות יותר וזרמות, ויותר מוחשות ובולטות. כשהאורגן הלאומי הוא במילואו ושלמותו, מתארג גם הוא בדוגמא של משפחה. ההתפתחות צריכה רק להרחיב את הצינורות, והאחדות האינדיבידואלית מתרחבת עד גבול הלאום. מהלאום עד לאנושיות רק צעד. מהאנושיות לכל החי עוד צעד. מהתענינות במילוי של כדור אחד, עד כדי ההתענינות הפנימית והרצינית למלא המציאות בכל רחבו, איננו כ"א [כי אם] מהלך, מהלך אמנם רחוק. אבל הנצח איננו צריך לחפזון. והדבר הולך ובא עד כדי התעלות אינדיבידואלית של כל היקום.¹⁴⁴

דברים דומים כתבה נחמה ליבוביץ, פרשנית בת זמננו:

לפי שאין התורה רוצה שתיבנה אהבת האנושות, אהבת האומה בדילוג על חובות הקרובים לך יותר: היא לא תינטע בלב על ידי עקירת קשרי אהבה טבעיים, אלא להיפך: הדרך לאהבת הזולת, לאהבת האנושות שבחרה בה התורה היא בהרחבה מתמדת של החוג שבו האדם נתון. של אהבת הורים לילדיהם המתרחבת גם על ילדי הזולת, המתפשטת וכוללת לא רק קרובי משפחה, אלא גם קרובים קרבת מקום, אשר בתוכם נודמן לו לחיות, ומכאן תפשט ותרחב האהבה על העם כולו, על האנושות כולה.¹⁴⁵

ההלכה בונה מעגלים באופן הדרגתי מן האינטימי אל הכללי. היא יוצרת זיקה אל המעגלים הרחבים על בסיס ההתנסות הטבעית – הקהילתית והמקומית – ובדרך זו מחזקת את

ככל מקום ובכל זמן. ראו למשל CHARLES R. BEITZ, THE IDEA OF HUMAN RIGHTS (2009) 128-141

143 בבואנו לבחון את מרכזיותו ואת מעמדו של האדם בתורת ישראל, דברי חכמים, "חביב אדם שנברא בצלם" (משנה, אבות ג, יג) הם הבסיס היסודי והראשוני להצבת האדם כמרכז הבריאה.

144 הראי"ה קוק אגרות הראי"ה קעד-קעה (יעקב הלוי פילבר עורך, תשמ"ה).

145 נחמה ליבוביץ עיונים חדשים בספר שמות בעקבות פרשניו הראשונים והאחרונים 301 (תשמ"ז).

הסולידריות הן בקרב העם היהודי הן ביחסו לשכניו הלא־יהודים.¹⁴⁶ מודל היחסים הטיפוסי בין אחים ורעים מועצם ומורחב למודל מקיף יותר, שראוי להחילו על כלל החברה.¹⁴⁷

ה. סיכום

מערכת ההלכה היא סימפוניה אדירה ובה צלילים רבים ושונים, ובכך גדולתה ויופיה. וזקוקה היא בכל דור ודור לאותו מנצח גדול, בעל השראה וחזון, שיגלה בסימפוניה מרובת הצלילים אותה אינטרפרטציה, שדורו ובעיותיו שומעים אותה וצריכים לה.¹⁴⁸

מטרת מאמר זה הייתה להציע עיון מחודש ומעמיק ביסודות המרכזיים של הלכות צדקה תוך חתירה לדלות מהם עקרונות מנחים לתרומה אפשרית של המורשת היהודית לעיצוב יחסה של החברה כלפי אנשים עם מוגבלויות. מצאנו שהלכות צדקה כפי שעוצבו במסורת היהודית ההלכתית מספקות תשתית המכוונת ומדריכה את החברה ביחסה לאנשים עם מוגבלויות. בדומה לגישה הביקורתית למוגבלות, גם האופן שבו עוצבה מצוות הצדקה בשיח ההלכתי עוד מקדמת דנא מצביע על ראיית המוגבלות כתופעה אנושית וחברתית הכוללת מצבים של פגיעות, צורך בהגנה, טיפול, יחסי גומלין וסיוע הדדי. עצם הקיום של שתי מערכות הצדקה, זו המוטלת על הציבור וזו המוטלת על היחיד, מאפשר לחייב את החברה לדאוג לצרכים היסודיים של אנשים עם מוגבלויות ואף לעורר התחשבות בצורכיהם האינדיבידואליים, המגוונים והייחודיים תוך מתן ביטוי לקולם כבעלי הניסיון והידע הרלוונטיים ליצירת השינוי. מן האמור עולה שחובת הדאגה לרציות הספציפיות של האדם עם המוגבלות מוטלת על היחיד, אבל מכיוון שאין זה מעשי להטיל עליו מעמסה כבדה מבחינה כלכלית ונפשית מחייב אותו השיח ההלכתי לפחות להעלות לסדר היום הציבורי את צרכיו הייחודיים של האדם עם המוגבלות, ובכל מקרה, להקפיד על התנהלות מכובדת ועל מאור פנים תוך הימנעות מהאשמות ומביקורתיות. מהקורפוס ההלכתי ניכר שרכיב יסודי ואימננטי בקיום מצוות הצדקה הוא הדיספוזיציה של המסייע, היינו חיובו לפעול מתוך שמחה, חמלה וסולידריות בעת יצירת הקשר האופקי והמתמשך עם המסתייע והדאגה לשיקומו. ההלכה דואגת לכך שיחסי התומך-נתמך יהיו נטולי אפיונים

146 להרחבה ראו הלינגר, לעיל ה"ש 23; יובל שרלו "מקרכת משפחה לזהות לאומית" מסע אל האחוה 146 (ידידה צ' שטרן ובנימין פורת עורכים, 2014).

147 ראו בנימין פורת "אדם לאדם – אח ורע" מסע אל האחוה 13 (שם).

148 מנחם אלון, יאירה אמית, אליעזר שביד וישראל קנוהל כבוד האדם וחירותו במורשת ישראל 20 (תשנ"ה).

של מרות או של שליטה. יחסים אלה מעוצבים כהרחבה של מערכות היחסים הראויות לשרור בין אחים ובין רעים. באופן זה מועצמת המחויבות הבין-אישית ומצטיידת במטען חיובי.

כאמור, ההלכה שואפת לשפר את מצב האנשים עם המוגבלויות באמצעות חיוב היחיד והציבור לסייע להם באופנים שונים, אבל עם זאת מכירה גם בגבולות שיש להציב בסוגיית הטיפול בצורכיהם. בעת ניתוח מצוות הצדקה בכלל וזיקתה לאנשים עם מוגבלות בפרט אנו מוצאים עצמנו פעמים רבות בשטח אפור, צועדים על חבל דק אשר בו הבחירה במעשה הנכון אינה ברורה ונהירה תמיד, כך שעסקינן בעניינים המסורים ללבו של אדם ונתונים לפרשנויות שונות. עם זאת, אין עוררין על כך שמקום של כבוד שמור למצווה ייחודית זו ולמעלותיה, כפי שהיטיב לתאר פרופ' אורבך:

בתורת הצדקה של חז"ל, שלא הפליגה למרחקים ולא באה בתביעות קיצוניות שלא מן העולם הזה, נמסר לקהלות ישראל בארצות פזוריהם כלי יקר המחזיק ברכה לעיצוב פני חברה, שבה לא תרבה המתרחקות ושבה יופחת הסבל.¹⁴⁹

Authors

Mei-Tal Nadler

Mei-Tal Nadler is a doctoral candidate in the Department of Hebrew Literature at Ben-Gurion University and a member of the “Landscapes and Cranes: Nature, the Environment, and National Identity in Palestinian and Israeli Literature” project at the Van Leer Jerusalem Institute. She earned her B.A. in philosophy and interdisciplinary studies and her M.A. in literature from Tel Aviv University. In 2007–2010 she served as the spokesperson for Ahoti–On Behalf of Women in Israel. In 2008 she was awarded the Minister of Culture’s Prize for Beginning Poets.

Racheli Shulstein

Racheli Shulstein holds first and second degrees in law from Bar-Ilan University. She is currently writing her dissertation on the integration of persons with disabilities in society in the light of halakhah. She teaches at Sha’anani College of Education and the Carmel Academic Center. Her fields of research are halakhah and law.

Authors

Dr. Raanan Eichler

Dr. Raanan Eichler is a post-doctoral fellow in the Department of Bible at Tel Aviv University. His award-winning research at the Hebrew University of Jerusalem was summed up in his dissertation, “The Ark and the Cherubim.” Dr. Eichler engages in biblical exegesis in the context of the material, pictorial, and textual culture of the ancient Near East and the Bible’s place in the history of ideas.

Rabbi Dr. Yitzhak Ben-David

Rabbi Dr. Yitzhak Ben-David, a research fellow in the Faculty of Law at Bar-Ilan University, is the head of Midreshet Ein Hanatziv and of the Kedma beit midrash. His main research interest is the philosophy of halakhah, and especially analysis of the theory of law behind talmudic and rabbinic halakhah.

Dan Baras

Dan Baras is a postdoctoral fellow at the Center for Moral and Political Philosophy at the Hebrew University of Jerusalem. His research focuses on the interface between meta-ethics and epistemology.

Eyal Levinson

Eyal Levinson is a doctoral candidate and part of the “Beyond the Elite: The Daily Life of European Jews in the Middle Ages” project at the Hebrew University of Jerusalem. He holds a B.A. in Jewish studies and religious studies from Brooklyn College and an M.A. in gender studies from Bar-Ilan University. He is writing his dissertation, on conceptions of masculinity in medieval Ashkenaz, in the gender studies program at Bar-Ilan University. He studies masculinity, sexuality, and the sociocultural history of Ashkenazi Jewry in the Middle Ages.

Editors

Prof. Hanoch Dagan

Prof. Hanoch Dagan is a Senior Fellow at the Israel Democracy Institute and is the Stewart and Judy Colton Professor of Legal Innovation and Theory at Tel Aviv University's Faculty of Law. He has served as dean of the law faculty, and was the founding director of its Zvi Meitar Center for Advanced Legal Studies. His areas of expertise include jurisprudence, property law, contract law, and private law theory.

Prof. Shahar Lifshitz

Prof. Shahar Lifshitz is a Senior Fellow at the Israel Democracy Institute and the dean of the Faculty of Law at Bar-Ilan University. He is the founder and co-chair of the Forum for Cooperation between the Israeli Supreme Court and Israeli Legal Academia, and a former president of the Israel Association for Private Law. His main areas of research include family law, contract law, Jewish law, and human rights and Judaism. He is very involved in efforts to create a bridge between civil family law and Orthodox Judaism.

Prof. Yedidia Z. Stern

Prof. Yedidia Stern is Vice President of Research at the Israel Democracy Institute and heads the Institute's Center for Religion, Nation and State. He is a professor at Bar-Ilan University's Faculty of Law, and has served as dean of the faculty. His areas of expertise include religion and state, Jewish law, public law, and commercial law.

examines their connection to the modern theoretical models of how society views disabilities: the medical model, the social model, and the human-rights discourse.

The manner in which the halakhic discourse formulated the precept of *zedakah*, going back to antiquity, points to a view of disability as a human and social phenomenon that includes vulnerability, treatment, interactions, and mutual assistance. The very existence of two separate charity systems—one incumbent upon the community and the other on the individual—makes it possible to require society to take care of the basic needs of persons with disabilities, consider their diverse and specific individual needs, and give them a voice as the possessors of the experience and knowledge that are relevant for modifying how society relates to them and integrates them.

It is clear from the halakhic literature that a fundamental and immanent element of the precept of charity is the giver's disposition, that is, his obligation to act with a cheerful face, compassion, and solidarity when forging the horizontal and ongoing bond with those being helped and the concern for their rehabilitation. Halakhah insists that the relation between the helper and the helped will have no aspect of lordship or control, but will be an extension of the relationships that are appropriate for siblings and comrades. In this way, the interpersonal obligation towards persons with disabilities is intensified and given a positive charge.

spaces, the home and the outside, by juxtaposing the concepts of “Zionist,” “Jewish,” and “democratic,” and raising topics such as national identity, gender identity, multiculturalism, and universalism. The text selected as a case study is Agi Mishol’s 1986 volume of poetry, *Yoman matta* (*Plantation notes*).

Mishol, who stations her speaking persona in an orchard in Kefar Mordechai, turns the orchard into a space for re-examining core Zionist values and social, gendered, and cultural mechanisms. Drawing on the work of Gilles Deleuze and Felix Guattari, the article shows how Mishol endeavors to extract the orchard from its closed space and open it to rhizomatic motion. Mishol incorporates passages from agricultural handbooks and guides to the Israeli countryside, with its profusion of flora and fauna. At the same time, however, she tries to detach the orchard from its symbolic systems and release nature and language in order to establish a space of belonging and writing. She “plants” herself in the orchard and gives it a feminine identity; but the orchard is also “planted” in her as a national space and carved into her body and thoughts. She reconstructs the pioneering history of working the land in accordance with the national and Zionist principles, but does not hide the violence of the conquest of the space, the land that is not redeemed, and the humiliation of nature. As she works alongside the Arab Hassan, the repressed resurfaces, bringing to mind the instability of the individual and national home and the gap between the native and the Jewish immigrant with her split identity. The lyrical paths that Mishol traces through the orchard create a thicket of unresolved histories in which each path “observes” another path, contradicts it, and becomes entangled with it. In this way the orchard becomes a bundle of narratives that support the dynamic identity of the female subject, which processes the tensions and contradictions of the Zionist ideology and looks for ways to rebuild the sense of home and belonging to the place by turning the orchard into an intimate space of contemplation, dreams, and hallucinations, so as to constitute a voice at a time when the elements of the Zionist utopia are colliding and shattering one after another.

The Social Obligation towards Persons with Disabilities in light of the Precept of Zedakah

Racheli Shulstein

The article offers a new and deep look at the key elements of the precept of *zedakah* (“charity”), from which it extracts guidelines for what the Jewish heritage has to contribute to a formulation of the individual and societal obligation towards persons with disabilities. It sketches an overview that highlights the key trends and characteristics of the precept of *zedakah* and

The Sages on the “Unlearned” On Social Constructions, Social Stratification, and Special Privileges

Eyal Levinson

The article explores the various ways in which a social elite perceives the “intra-communal Other” and examines their social implications. The test case is that of the rabbinic elite of medieval Ashkenaz and the different ways in which it conceptualized and perpetuated the social category of the unlearned man or *am ha'aretz*. The process took place on three parallel and simultaneous tracks that interacted and helped buttress the social status of the Ashkenazi rabbinic elite: the construction of a negative image of the “intra-communal Other,” in this case the *am ha'aretz*; the abasement of the *am ha'aretz* and his exclusion from the centers of social power; and the arrogation of privileges by the members of the rabbinic elite at the expense of the *am ha'aretz*.

Gender constructions played a major role in consolidating the rabbis' position at the top of the social hierarchy. Prominent among these was the ideal of masculinity crystallized by the Ashkenazi rabbis on the basis of their reading of the talmudic literature, a gender construction that they successfully instilled in their communities. The Ashkenazi rabbis described the *am ha'aretz* as coarse and uneducated, wicked, an informer, and violent, whose sexual behavior deviates from the rabbinic norm. This violent, bestial, and depraved masculinity was contrasted with the rabbinic ideal of manliness—a scholar immersed in the Torah, with a capacity for self-control, firm but also compassionate and willing to compromise. In light of this picture of how the elite constructed and treated their “intra-communal Other,” this article rejects Yehuda Brandes's proposal to renew the social category of the *am ha'aretz*, as a social and halakhic concept, to replace the notion of “secular” that has taken root in Israeli society.

Nationalism, Jewishness, and Universalism in the Hebrew Literature of the 1980s

Mei-Tal Nadler

The literature of the 1980s dealt intensively with the undermining of the collective Israeli identity. The article demonstrates that one of the hallmarks of this literature was the deconstruction of the real space and concomitant examination of the foundations and mechanisms that make up the daily

obedience to the instructions of the central halakhic authority and enjoins harsh punishment for anyone who dares violate its dictates. Tractate *Horayot*, by contrast, deals with the situation in which the Sanhedrin has issued a mistaken ruling that contravenes Torah law. In that case, according to the Mishnah, a sage who is aware of the Sanhedrin's error is not required to obey; in fact, falling into line with it is deemed to be a religious transgression that requires atonement.

Previous studies looked at the contradiction between these two halakhic domains and proposed various ways of reconciling them. The present article is a survey and critical analysis of the solutions proposed to date and offers a new methodological approach, whose core is an analysis of the basic exegetical mechanisms that led the talmudic sages to consolidate each of these sets of laws. It also suggests a new direction for explaining the relationship between the two bodies of law. This new interpretation is based in part on the modern Theory of Law discourse concerning the obligation of obedience. This discourse makes a fundamental distinction between two key grounds of moral justification for refusing to obey the law: conscientious objection and civil disobedience. This fundamental distinction can illuminate the basic tension addressed by the article as a whole—that between the law of the insubordinate elder and the provisions of Tractate *Horayot*.

A Moral Argument against the Absolute Authority of the Torah

Dan Baras

Some of the Torah's injunctions are immoral and therefore should not be carried out blindly. The article expands this simple argument and defends it against anticipated objections. The first section expounds the position that is criticized and explains how it differs from others that are similar to it. The position criticized treats the Torah as an absolute authority. Hence if the Torah mandates some action, it must be performed; all other considerations—including those of a moral nature—have no weight. This differs from any view that treats the Torah as one among many considerations for action or as merely a source of inspiration. The second part of the article presents examples of immoral norms in the Torah. The third section enumerates various reasons why a person may accept authority in general, and thus may treat the Torah as authoritative. The fourth section asserts that, in the final analysis, the inclusion in the Torah of immoral principles makes it unreasonable to treat it as an absolute authority. It is argued in particular that we should not obey its dictates when the Torah stipulates a norm we view as immoral.

Abstracts

Corresponding to Him

The Message of Gender Equality in the Biblical Account of the Garden of Eden

Raanan Eichler

The Torah tells two different stories of the creation of the human race. The first (Genesis 1:1–2:3) emphasizes the parity of men and women and their equal share in the image of God, which is their essential attribute (1:27; 5:1b–2). The conventional view is that the second creation story (Genesis 2:4–3:24), the “Eden Narrative,” presents the sexes as unequal. In the standard reading, here the man is the important figure, while the woman is only his subordinate “helper” (2:18–20). She is fashioned from his rib (2:21–23), meaning that he is the whole and she only a part. And at the end of the story, God himself stipulates that woman’s destiny to be controlled by the man (3:16). The present article shows that this perception of the story is mistaken and that a careful and closer reading uncovers a view of the sexes that—in the account’s own nuanced and psychologically sensitive way—is fundamentally egalitarian.

The Insubordinate Elder and Tractate Horayot

Conscientious Objection vs. Civil Disobedience

Yitzhak Ben-David

The two sets of inherently clashing halakhic principles about the institutional authority of halakhah are considered: the laws of the insubordinate elder (*zaqen mamre*) and the provisions of tractate *Horayot*. The former seems to be grounded on the notion of a strong authority, which demands absolute

Against this background, **Judaism, Sovereignty and Human Rights** seeks to establish a scholarly arena for discussing the interaction between the particular aspects of Judaism—whether seen as a nationality, religion, or culture— and the universal aspects of liberal culture, and especially the commitment to human rights. It aims to explore this interaction both at the level of the individual, who is the subject of human rights, and at the level of the Jewish and democratic nation-state.

It should be noted that a significant share of the Israeli public views the Universal Declaration of Human Rights with suspicion. These rights are often seen as “alien,” as an expression of a foreign culture that threatens the state’s Jewishness. We believe that a critical examination of this approach is warranted, and should ideally be conducted from a broad, interdisciplinary perspective. We hope that this journal will be a springboard for attempts at a bidirectional undertaking: on the one hand, an exploration of Judaism’s approach to basic liberal rights, while on the other, an examination of the particular rights and obligations of Judaism, and their contemporary relevance for individuals and for the collective, i.e., the Jewish democratic nation state.

Judaism, Sovereignty and Human Rights is first and foremost a journal of the young scholars who have completed the prestigious three-year fellowship program at the heart of the Israel Democracy Institute’s Human Rights and Judaism program, which we, the editors of this journal, co-direct. This program is part of an effort to develop a new field of intellectual inquiry and create an elite cadre of young scholars who will shape Israel as a Jewish and democratic state. Interdisciplinary and multidisciplinary in nature, the journal will enable this group of leading scholars, who have expertise in a variety of disciplines and hail from all of Israel’s universities, to share the fruits of their academic labors at the start of their academic careers in Israel.

We envision this journal as a platform that will establish the study of the interaction between Judaism, sovereignty, and human rights as a deep and diverse field of knowledge. We will do our best to ensure that it fosters original ideas and thought, in order to enrich future generations of Jews and inform the most important Jewish undertaking of our times: the State of Israel.

Prof. Hanoach Dagan Prof. Shahar Lifshitz Prof. Yedidia Z. Stern

From the Editors

The State of Israel has a dual identity. On the one hand, it is a member of the family of democratic nations with a liberal and Western culture, while at the same time, it is a unique country that serves as the nation state of the Jewish people. The influence of these two aspects—the universal and the particular—is evident in all aspects of Israel’s public sphere: social, educational, cultural, media, political, and legal. Each of these foci of identity is very powerful and can exert significant influence on many of Israel’s citizens; together, they create a climate of cultural diversity that is a hallmark of Jewish national life in our times.

The duality of Western culture and traditional Jewish culture finds expression, for example, in Israel’s constitutional definition as a “Jewish and democratic state.” The broad acceptance of this definition in Israeli discourse indicates that it reflects the feelings of the great majority of Israel’s Jewish citizens accurately. For them, Israeli sovereignty has an obligation to both these foci of identity.

Cultural duality has complex potential. On the positive side, it allows a variety of cultural sources to exist, and the dialogue between them can inform and enrich the ways in which individuals and communities construct their identity. Duality can also contribute to the growth and development of each culture, due to the challenge posed by its counterpart. In practice, however, any observer of contemporary Israeli society will note the difficulty and tension inherent in the competition between the two cultural identities, which overshadows the positive potential of the duality. Proponents of these two identities present them as conflicting alternatives, opponents in a culture war that is waged in many arenas: ideological influence, political power, government budgets, and more. This conflict has been going on, with changes of emphasis and style, since the beginning of the Zionist revolution. Yet it appears that in our time it has intensified, with Israel’s transition from consensual democracy to democracy in crisis.

Text Editor: Yehoshua Greenberg
Series and Cover Design: Dov Abramson Studio
Typesetting: Nadav Shtechman Polischuk
Printed by: Graphos Print, Jerusalem

Cover Photo: Joanne, Flickr.com

ISBN 978-965-519-200-1

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optical, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express written permission of the publisher is strictly forbidden.

Copyright © 2016 by the Israel Democracy Institute (RA)
Printed in Israel

The Israel Democracy Institute
4 Pinsker St., P.O.B. 4702, Jerusalem 9104602
Tel: (972)-2-5300-888
Website: <http://en.idi.org.il>

To order books:
Online Book Store: <http://tinyurl.com/en-idi-store>
E-mail: orders@idi.org.il
Tel: (972)-2-5300-800; Fax: (972)-2-5300-867

This volume is published with the generous support of the Ruderman Family Foundation and an anonymous donor operating in Israel.

All IDI publications may be downloaded for free, in full or in part, from our website.

בפרט ובכלל

Judaism, Sovereignty and Human Rights

December 2016 | Vol. 2

Edited by

Hanoch Dagan | Shahar Lifshitz | Yedidia Z. Stern



Photo: Joanne, Flickr

בפרט ובכלל

| | |
|---|---|
| <p>מחיר מומלץ: 64 ש"ח דצמבר 2016 מסת"ב: 1-200-519-965-978 www.idi.org.il  </p> |  0 4500001154 0 דאנאקוד 450-1154 |
|---|---|

