

---

# "הדין, השכל והזמן"

מנהיגות, הלכה  
ומטא־הלכה בתורת  
הרב יוסף משאש



---

דוד ביטון



המכון הישראלי  
לדמוקרטיה

אישים

---

**"ויותר לרואי השמש" - דהיינו,  
שעיניהם פקוחות להתבונן  
בענייני העולם. כי על ידי כן  
מתפקחים ומתחדד שכלם. כמו  
שמצינו בדורות הראשונים  
וראינו בדורות האחרונים, שכל  
חכם לב שהיתה דעתו מעורבת  
בענייני העולם הוא למופת בדורו  
[...] וכל שאין לו עסק בענייני  
העולם, חכמתו בתורה מלאה  
פתיות ותמימות, וגם בערות.**

[הרב יוסף משאש, נחלת אבות, חלק ו', דרוש חנד, עמ' עט]

## רקע

הרב יוסף משאש נולד במקנס בשנת תרנ"ב (1892) למשפחת רבני משאש אשר שורשיה בספרד. אמו, מרת שמחה לבית בן ג'נו, מתה כשהיה בן שלוש שנים. אביו, ר' חיים, היה ממנהיגי הבולטים של קהילת מקנס, ובאישיותו השתלבו הדגמים השונים של החכם המרוקאי - דיין, מרביץ תורה וחסיד. הוא נתפס בעיני קהילת מקנס כ"קדוש", ומיד לאחר מותו הפך קברו מוקד לעלייה לרגל. בנו, ר' יוסף, העיד עליו כי "רוב התורה והיראה שהייתה והווה במכנאס זה יותר מחמשים שנה היא משלו ומשל תלמידיו". למרות שאביו מת עליו עוד בהיותו רך בשנים, דמותו של האב ליוותה את ר' יוסף כל חייו - בהסתמכות על פסקיו, בהתבססות על הנהגותיו ובתודעת החיבור לרצף הרבני המרוקאי.

בגיל צעיר, יתום מאב ומאם, נדרש ר' יוסף לסייע לפרנסת המשפחה על ידי כתיבת חוזים ושטרות בבית הדין. למרות זאת הקדיש את רוב זמנו ואונו ללימוד תורה. בגיל עשרים היה תלמיד שותף בהקמת ישיבת "בית אל ועץ החיים", שיזם הרב זאב הלפרין שהגיע מארץ ישראל. הרב הלפרין תואר על ידי הרב משאש כ"עוֹשֶׂה וּמַעֲשֶׂה", שהצליח למסד את לימוד התורה במקנס ולהחדיר מוטיבציה בקרב הצעירים. מרבותיו של הרב משאש בישיבה זו היו האחים ר' אהרון ור' מכלוף אסודרי, ר' מרדכי עמאר, ר' ידידיה טולידאנו ור' יצחק סבאג. את הסמכתו הרשמית קיבל בגיל שלושים ושתיים מר' רפאל אנקאווא, הרב הראשי הראשון ומייסדה של הרבנות המרוקאית החדשה. הרב משאש ראה בו את פטרונו והעריך מאוד את גדולתו בתורה.

הרב יוסף משאש הכיר את מקנס יותר מכל רב אחר שכתב על אודותיה. הוא הכיר את חכמיה ופייטניה מדורות קודמים, את בתי הכנסת שלה ואת גלגוליהם, את הגנאלוגיה של משפחותיה ואת סמטאותיה. הוא העמיק וכתב על ההיסטוריה של העיר – מלכיה, שריה, חכמיה ומערכות היחסים שבין יהודים למוסלמים בה. אין ספק כי למקנס היה תפקיד חשוב בעיצוב אישיותו, עיר של תלמידי חכמים, הדבקה במסורת ספרדית רציונליסטית והיוצרת ספרות תקנות ענפה שמעידה על עצמאות רבניה בפסיקת ההלכה. "מכנאס, מבחר כל המערב [מרוקן] בתורה וביראת חטא" ליוותה אותו בכל התחנות הבאות של חייו.

הרב משאש שימש רב עיר ודיין במשך חמישים שנה, תקופה ארוכה ומשמעותית המשקפת נקודת מבט רחבה שנעה בין שלוש ערים, שלוש מדינות ושלוש תקופות זמן.

## תלמסן, אלג'יריה

בקהילה זו שימש הרב משאש דיין ורב העיר במשך שבע עשרה שנים, עד 1940. יהודי תלמסן חיפשו רב מסורתי לקהילתם, שהייתה בשלבי חילון מואצים יותר מקהילות מרוקו, ור' יהושע בירדוגו, הראב"ד (ראש אב בית דין) של מקנס המליץ להם על הרב משאש. לשהותו בתלמסן היה משקל חשוב בעיצובו כחכם, כמנהיג וכפוסק. ריחוקו ממרכזי התורה ומהחכמים של מרוקו יצר אצלו תודעה של בדידות ואתגר. מה שהיה לו כה קשה בתחילה הפך בחלוף השנים לנקודת חוזק בגיבושו כפוסק עצמאי, בלתי תלוי, הנדרש להכרעות חותכות וכואבות. עמיתיו הרבנים במרוקו עדיין לא ראו עין בעין את המציאות המודרנית, על משמעויותיה הקיצוניות לחיים היהודיים. סעד וסמך מצא הרב משאש ברב חיים בלייח, רבה הקודם של תלמסן, תלמיד חכם מסורתי, בעל הבנה ופתיחות לעולם המודרני ומחזיק בגישה רציונליסטית. הרב משאש ראה בו את ה"קברניט" האחרון של חכמי אלג'יריה ולעיתים העדיף את שיטתו גם מול גדולי חכמי מרוקו של זמנו.

## מקנס, מרוקו

למקנס חזר ר' משאש מתלמסן לכהן בקודש בין 1940 ל-1964. הוא שימש דיין לצידם של ר' ברוך רפאל טולידאנו ור' ברוך אברהם טולידאנו באחד מבתי הדין היציבים ביותר במרוקו בתקופת הפרוטקטורט הצרפתי. הקהילה במקנס הייתה פתוחה יותר מזו שעזב שנים קודם לכן, שכן במרוצת השנים נחשפה גם היא לתמורות המודרנה. הרב משאש מונה לנשיא בית הדין הגבוה לענייני השררה. כמו כן היה שותף מרכזי בכל האספות של מועצת רבני מרוקו, שהתכנסה אחת לשנה על מנת לדון בבעיות הדור ולתקן תקנות למען אחדות הקהילה והמשכיות הקיום היהודי. תקנות אלו נחשבות בחקר המשפט העברי מופת לרבנות חדשנית המשתמשת בכלי החקיקה כדי לגשר על הפער בין ההלכה למציאות.

## חיפה, ישראל

לארץ ישראל עלה הרב משאש בשנת 1964, ובשנת 1967 התמנה לרבה הראשי של חיפה. הוא כיהן בתפקיד זה עד למותו בשנת 1974. בפרק זמן זה נאלץ להתמודד עם שינויים עמוקים של חברה וזהות וזכה להיות שותף לעיצובה של ההלכה בארץ, בתוך מציאות של מפגש כלל עדות ישראל. במדינת ישראל נחשפו יהודי צפון אפריקה לתהליכי חילון שונים מאלו שנתקלו בהם בארצות מוצאם. מייבאי החילון לא היו עוד הצרפתים הגויים כי אם יהודים, ותופעת החילון לא הייתה עניינם של יחידים כי אם של המערכת הריבונית היהודית. למרות זאת בחר הרב משאש לראות במדינת ישראל היבט אלוהי של התגשמות נבואת שיבת ציון, העניק לה תוכן דתי הלכתי וסגגר על ראשיה החילונים.

במהלך חייו כתב הרב משאש עשרות ספרים בתחומים שונים. עיון בהם מגלה דמות של איש אשכולות, אשר ידיו רב לו בלשון, בהלכה, בפרשנות, בקבלה, בפילוסופיה, באגדה, בשירה, בפיוט, בהיסטוריה, בפולקלור, במדע ובאמנות. כתיבתו עשירה וקולחת, שפתו משובצת מקורות, מחורות ופיוטית. באחדים מהספרים מופיעים איורים ורישומי קליגרפיה פרי עטו. ספריו העיקריים הם – שו"ת: מים חיים, אוצר המכתבים; דרשות והגות: נחלת אבות, נר מצווה, מגד שמיים; ספרי הלכה: זבח תודה, גרש ירחים.

כמו אצל רוב חכמי מרוקו במאה העשרים, הסוגה המרכזית בכתיבתו הייתה ספרות השו"ת. זוהי הספרות הרבנית החשובה ביותר שנכתבה במרוקו, הן בהשוואה לכתיבה הלכתית הן בהשוואה לסוגות ספרותיות אחרות. היא מעין נייר לקמוס לבחינת עולמו הפנימי והחיצוני של הפוסק ומקור היסטורי-חברתי לחיי הקהילה ותרבותה, מצוקותיה ואתגריה לנוכח הזמן המשתנה.

משאבי הידע של הרב משאש באו לידי ביטוי בספרייתו העשירה. פרופ' חיים זאב הירשברג, שביקר אותו במרוקו, תיאר כך את ספרייתו: "ליד ספרי הש"ס והפוסקים ושאלות-תשובות של גדולי חכמי מרוקו ואלג'יריה מצאתי את כתבי ביאליק ואת הפרסומים התורניים אנציקלופדיים של ארץ ישראל" (**מארץ מבוא השמש**, עמ' 133). אכן, עיון בכתביו של הרב משאש מעלה שימוש זה לצד זה בחיבורים תורניים, בספרות פילוסופית – כגון פילון האלכסנדרוני, עזריה מן האדומים ור' יהודה אברבנאל – ובספרות מחקר והשכלה כגון צבי גרץ, יום טוב ליפמן צונץ, שד"ל (שמואל דוד לוצאטו) ונחום סוקולוב. ניכר כי קרא כתבי עת ועיתונים מכל תפוצות ישראל, ולמקצתם אף שלח חידושים ותגובות. מכתבתו מצטיירת דמות של רב משכיל, שלא היה סגור בארבע אמות של הלכה אלא היה תאב דעת, התעניין בכל הבא ליד, קיבל את האמת ממי שאמרה וידע, כלשונו, "לזרוק את הקליפה ולאכול את התוך". אישיותו הכריזמטית משכה המונים לדרשותיו, והוא הצליח, בדרכו, לקרב אנשים ליהדות ולחבבה עליהם.

בכתיבתו של הרב משאש ניכר כי היה רציונליסט באופן ניתוח המציאות, בעל גישה היסטורית התפתחותית ותפיסת מדע מודרנית, וכי השתמש רבות בסברות ונקט יחס ביקורתי למנהגים ולאמונות עממיות. עם זאת, יחסו לפילוסופיה היה מורכב ואמביוולנטי. הוא העריך את הפילוסופיה ואת הפילוסופים "אשר להם כל תהילה ודומיה", העיד על עצמו שקרא ולמד פילוסופיה ותיאר את המשיכה הגדולה שלו לתת פירושים רציונליים "להתאים כל מצוה וחוקה עם הגיון הדעת הזקוקה". מנגד, הוא הכיר במגבלות של לימוד הפילוסופיה, שהצריך חקירה עמוקה, דעת פנויה וספרייה עשירה, שלא היו זמינים לו וכל שכן לא לציבור

הרחב. לדידו, ידיעה חלקית של פילוסופיה יכולה להיות מסוכנת ולהביא לידי מסקנות נחפזות ומוטעות. כך טען גם באשר לטעמי המצוות, אשר עיסוק בהם יכול להאיר ולהסביר, אך גם להוביל למסקנות לא רצויות. לכן, לשיטתו, יש להתייחס למצוות כולן כאל "גזרת מלך". אם הטעם הוא אלוהי ונסתר, הרי שלא ניתן לשנות מצוות; ואם הטעם אנושי ומובן – ניתן לפשטו ולשכללו או לעקרו, כפי שעשתה הרפורמה. הרב משאש העמיד את תרי"ג המצוות על האמונה הראשונית, התמימה והנקייה בהתבססו על דברי חבקוק – "וצדיק באמונתו יחיה".

גם כלפי תורת הקבלה היה יחסו של הרב משאש מורכב. בראשית דרכו במקנס נחשף לקבלה והתנהג על פי מנהגיה, אך העיד על עצמו כי שינה את יחסו אליה. הוא יצא נגד הפיכתה להמונית ושטוחה והטיף לכך שהיא צריכה להיות נחלתם של יחידי סגולה. הוא סיפר, לדוגמה, כי בצעירותו נהג להגיד "לשם ייחוד" לפני תפילות ומצוות, אך כעבור שנים מספר חדל מזה.

ובזה הזמן תמה ונשלמה חכמת הקבלה מערי המערב, ותחתיה עמדה קבלה חדשה אצל בעלי הדמיון, מלאה על כל גדותיה, רק חלופי אותיות וגמטריאות, וסודות מעולפים בדברי הבאי אשר בדו מלבם ריקי המוח, ולמען התהלל במת שקר, למדו לשונם איזה קטעים מדברי בעלי הסודות הראשונים הנכונים, והפכו אותם למרורת [כך במקור] פתנים, ויחזו בקרב ההמון משאות שוא ומדוחים, וחלומות והבלים [...] ובכך נסוגותי אחר ממנהגי, ובטלתי אמירתה אצל עצמי, מאחר כי נסתם ממני חזון הדברים.

[מיס חיים, חלק א, סימן סז]

הרב משאש יצא כנגד האווירה הקבלית בזמנו והבחין בין חוכמת הקבלה האמיתית והנכונה, שאמורה להיות נחלת יחידים, לבין הקבלה הפופולרית, זו של "בעלי הדמיון", שאינה מבוססת על כתובים אלא נשענת על דברים טפלים ואף גובלת בכפירה. מעניין לראות את תהליך החיפוש האישי שהוביל אותו לסגת אחר ולנהוג ביטול במנהג נעוריו. הוא התייחס למקומו של הדור, שהתרחק מן היכולת לכוון כוונות בריכוז הנדרש מבעלי קבלה, ולא חשש להתייחס למסורות קבליות בביקורתיות או להתעמת עם מוסכמות קבליות. הוא התנגד לפסיקת הלכה על פי

מנהגים קבליים, למעט מקרים שאין בהם משום התנגשות עם דברי הלכה ושהציבור יכול להבינם ולאמצם.

הרב משאש היה דרשן יצירתי, פורה ומקורי, גם בכתב וגם בעל פה. דרשותיו בציבור במקנס מדי שבת אחר הצהריים משכו אליהן מאות מאזינים. את ההתרגשות והחוויה המכוננת שהיו בדרשותיו תיארו כעבור שנים שניים משומעי לקחו – הרב פרופ' שלמה טולדנו ופרופ' מרסל בנאבו:

זה היה בית הכנסת הכי גדול במכנאס. שעה לפני הזמן, אנשים הצטופפו בבית הכנסת. רבים ידעו מראש שאין עוד מקום ותור ארוך של אנשים נושאי כסאות השתרך ברחוב [...] הרב עומד לפני התיבה, מתח באויר, כולם דרוכים לעבר פני המלאך [...] דממת הס נזרקה בחלל. הסיפור מוחח. וכשיוצאים מבית הכנסת [...] עיניו של כל אחד מתקשות עדיין להתרגל לאוירה של הרחוב. כאילו יצאו מקודש הקדשים.

[הרב פרופ' שלמה טולדנו, בחוך: אלעד פורטל, זה היו"ם, עמ' 17-18]

לטקסי השבת הוא תרם תרומה מרשימה ביותר: הדרשה שלו. זו הייתה מאוישת בקהל גדול מכל הדורות, שהגיעו לבית הכנסת החדש, בו אף פעם לא היה מספיק מקום כאשר הוא דיבר. קולו העבה והקצת צרוד במהירות השתיק את הקהל הנלהב. הכל התאמצו לשמוע אותו [...] הדרשה הסתיימה והקהל הושק והופנט באמצעות אזכור של ימות המשיח. אני עזבתי את בית הכנסת עם תובנה חדשה ומאושר.

[פרופ' מרסל בנאבו, בחוך: יהודית (קולט) טויטר, "דמותו של הרב בספרות יהודי צפון-אפריקה בשנים 1896-1996", עמ' 140]

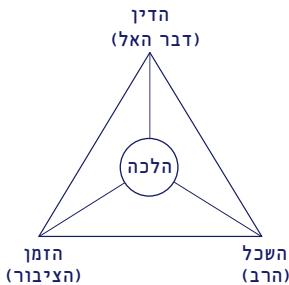
אין ספק כי מדובר באחד הפוסקים החשובים במרוקו במאה העשרים. איש אשכולות, שבאישיותו השתלבו התכונות של בור סוד ומעיין המתגבר, שהשכיל להביט נכוחה אל המציאות המודרנית ואשר מתוך המורשת היהודית בכלל ומורשת העומק המרוקאית בפרט הצליח לאזן בין העולמות. ראויה דמותו של הרב משאש להיות נוכחת בציבוריות הישראלית ולגוון את השיח בשפת עומק זהותית, מסורתית, הומניסטית, קשובה ודיאלוגית. יהי רצון שמאמר זה יהיה בבחינת "דובב שפתי ישנים".



## הדין השכל והזמן

הרב יוסף משאש חי בדור של תהפוכות עולמיות, לאומיות, קהילתיות ואישיות. הוא נע בין המרחבים הגאוגרפיים, התרבותיים והדתיים של מרוקו, צרפת, אלג'יריה, ארץ ישראל ומדינת ישראל. תנועת חייו התרחשה במעבר שבין הזמן המסורתי והזמן המודרני, ממרכזיות האל למרכזיות האדם, מתפיסות על-זמניות לתפיסות היסטוריות קונקרטיות, מגבולות ברורים בין יהודים לגויים לגבולות מטושטשים, מעם ללא ארץ לחיים במדינת היהודים. מה היה המטען שהביא הרב להתמודדות זו? האם ניתן לאפיין את תפיסתו הכוללת לנוכח המפגשים והמעברים שחוה בחייו?

בבהירות מחשבתו הצליח הרב משאש לתמצת את התשובה לשלוש מילים: "הדין", "השכל" ו"הזמן". באחת מתשובותיו ההלכתיות, שבה המשיג את העקרונות המכוננים את דרכו בהלכה, הוא הציב את העקרונות הללו כ"שלושת עמודי ההוראה". הוא יצר פרפרזה למונח "שלושת עמודי ההוראה" של ר' יוסף קארו, שהתייחס לשלושת הפוסקים המפורסמים - הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש. ר' יוסף קארו העמיד כלל זה בהקדמתו לשולחן ערוך כפתרון כמותי להכרעה הלכתית. שלושת הפוסקים הראשונים נחשבים שווי מעמד, וכאשר יש מחלוקת ביניהם פוסקים על פי הרוב, שניים מול אחד. הרב משאש ניסח "עמודי ההוראה" גמישים יותר ממרן ר' יוסף קארו. שלישיית "הדין, השכל והזמן" שלו פותחת פתח ליצירתיות ולגמישות של הפוסק בהתאם לשכלו, לאישיותו ולתנאי סביבתו. במקביל למשולש הכמותני של ר' יוסף קארו עומד המשולש האיכותני הקדום של רבן גמליאל במסכת אבות: "על שלשה דברים העולם עומד על הדין ועל האמת ועל השלום".



הרב משאש יצר איזון בין הדין - כמייצגם של החוק האלוהי, התורה, המשפט ותפקיד הדיין; השכל - כמייצגם של אישיותו של הפוסק, ההיגיון, האינטואיציה והסבירות; והזמן - כמייצגם של רוח התקופה, המקום והציבור. למעשה הוא הצהיר בכך שתפקידו של הרב הוא להיות גם איש הלכה (דין), גם הוגה ופילוסוף (שכל) וגם מנהיג וסוציולוג (זמן).

לשם השוואה וחיודוד אפשר להנגיד את גישת הרב משאש לגישה האורתודוקסית האירופית, שאימצה על פי רוב הסתכלות דרך עיניו של ה"דין" אגב שימוש בכלים מטא־הלכתיים, בכיוון השמרני. המשפט המזוהה ביותר עם האורתודוקסיה הוא "חדש אסור מן התורה" שטבע החת"ם סופר בתגובה למציאות המודרנית ולרפורמה. גם החת"ם סופר התייחס למפגש בין ה"דין" וה"שכל" לבין ה"זמן", בהקפיאו את הדינמיות של הזמן ובהנגידו אותו לדין. לנוכח האיום הרפורמי האידאולוגי הציב החת"ם סופר מתקפה שמרנית מסתגרת, המנתקת את ההלכה מן ההיסטוריה והמנטרלת למעשה את המודל המשולש המאוזן של הרב משאש. מבחינת החת"ם סופר, אידאולוגיה נענתה באידאולוגיה.

לעומת החת"ם סופר, הרב משאש הציע מודל של מפגש וזרימה בין התורה והזמן, ההיסטוריה וההלכה. כפי שנראה, הוא אומנם הבין לעומק את האיום של המודרנה, ואף על פי כן העדיף שלא ליצור תגובה אידאולוגית מגבילה. באמצעות פרשנות וחיבה מטא־הלכתית הוא יצר מודל רך שאפשר המשכיות של התגובה המסורתית שהייתה ממוקדת ועניינית, גם בעומדו מול החילון המואץ ורוחות הרפורמה. הרב משאש לא חשש לחתוך ולפסוק את הדין, בין להקל ובין להחמיר. הוא הרגיש על כתפיו את כובד משא הדורות, הקהילה והזמן החדש.

## הזמן החדש

האיזון בין רכיבי המשולש שהציג הרב משאש הופר בעת המודרנית. תפיסה חדשה של זמן באה לעולם; דינמיות המנסה לשלוט בזמן ולמסגר אותו. גם ביהדות התרחש תהליך של חזרה אל ההיסטוריה, מן הזמן המיתי בציר של גלות וגאולה אל השתלבות בתולדות העמים באופן אוניברסלי (אמנציפציה) ובאופן פרטיקולרי (לאומיות). יהדות מרוקו חוותה את המעבר לעת המודרנית בעיקר עם הכיבוש הצרפתי של מרוקו ב־1912. בעקבותיו החלה היציאה מן המלאח, שהיה תחום, מגונן ומשמר הן גאוגרפית הן תרבותית. השפע החומרי הציב אתגרים חדשים, החינוך נפתח לדגשים מערביים וחילוניים, מעמד הנשים ומקומן בחברה השתנו, והמקום המרכזי שהיה לתורה ולחכמיה התערער.

הרב משאש היה בעת הכיבוש הצרפתי עלם בן כעשרים, והוא התבונן בסקרנות בשינויים אלו שהתחוללו לנגד עיניו. הוא השכיל לתאר אותם בסמוך למועד התרחשותם מזווית ראייה היסטורית חברתית חדה ומקיפה. בפסקה קצרה ותמציתית סקר את תוצאות המעבר לתקופה המודרנית, מתוך שהוא ממיין את היתרונות ואת החסרונות שבה. הוא לא שלל את המודרניות עצמה, אך ביקש לעמוד בפרץ ולהוכיח בשער מפני סכנותיה. מחד גיסא, הוא הצביע על שפע וביטחון שיצרו ניידות חברתית, שוויון הזדמנויות ושינוי מבורך במעמד האישה. מאידך גיסא, הוא הצביע על תרבות בלא נחת של חברת השפע והצריכה, הגורמים לאי־סיפוק תמידי. אותו תהליך עצמו של שבירת המסגרות הישנות ביטל גם את הרע וגם את הטוב שהיו בחברה הישנה. הנימה הכפולה שאותה השכיל לזהות מייד בראשיתו של התהליך מאפיינת את יחסו למודרנה בכל שדרת פועלו. המסה הנבואית שלהלן נכתבה כארבעה חודשים לאחר שצבא צרפת כבש את מקנס:

מיום ביאת הצרפתים לעירנו התחילה תקופה חדשה בסדרי החיים, מאן דקרי לה תקופה יפה לא משתבש, ומאן דקרי לה רעה לא משתבש, כי השלווה וההשקט גברו בארץ ואך המנוחה והמרגעה שהיה בלב לשמוח כל אחד בחלקו אם טוב ואם רע חלפה כליל. כי רבו המותרות לאין קץ לכל צרכי האדם, בכסות ובפרנסה ובמדור ובכל כלי תשמישו, ומה גם אצל הנשים והבנים והבנות אשר עלה באפם עז ריח העת החדשה. ועל כן רבתה הטירחה והיגיעה והעבודה ומשלחת יד בכל מסחר, ונלוו עימם הקנאה והתחרות והתאוה לעלות במעלות העושר והתענוג. ובכן נתמלא כל לב וכל רעיון ברוב מחשבות עמוקות ופשוטות, לחבל בתחבולותיו ולהערים בערמותיו ולרמות במרמותיו, לאסוף בחפניו כסף תועפות בהיתר או באיסור, להשביע בטן הזמן הרעב וצמא תמיד למותרות, ואומר יביע הב הב, לכל המחדש הזמן בטובו בכל יום תמיד. וגם תופשי התורה התחילו להיפרד מחיק אמם, ולצאת אחד אחד איש לבצעו כי גם הם נפשם איותה לטעום ממטעמי העת החדשה. ובכן עמודי התורה התחילו להתרופף ואין סומך, אין תומך, אין מוכיח בשער.

[אוצר המכתבים, סימן ריב]

נקודת מבט אחרת על הזמן החדש התחדדה אצלו בתקופה ששימש דיין בעיירה תלמסאן שבאלג'יריה. אלג'יריה הייתה תחת שלטון צרפתי ישרי כבר שלושה דורות (החל מ-1834), ויהודיה נחשבו אזרחים צרפתיים זה כשני דורות (על פי פקודת כרמיה, 1870). מנהרת הזמן הקפיצה את הרב משאש בשנות דור ממקנס המסורתית לתלמסאן המודרנית. בהגיעו לשם כמעין נוסע בזמן הבין את הכיוון שיהדות מרוקו תצעד אליו עד מהרה. בהכירו את המורשת התורנית האלג'ירית ראה לנגד עיניו בכאב את תהליך ירידתה. הוא קונן על חורבן מרכזי התורה, שאירע בשל המעבר של חברה המונהגת בידי משפחות מיוחסות של תלמידי חכמים לחברה המונהגת בידי אליטות כלכליות, מחברה שבה לידע התורני היו כוח משיכה וסמכות לחברה המקדשת את הכסף והמותרות ומחברה המחוברת לשורשי אבותיה לחברה מתבוללת בתרבות הצרפתית.

ואך חלופי הזמנים הביאו רוח חדשה בכנפיהן, בלב הדור החדש הנולד על ברכיהן, כי בהן אהבת המותרות השרישו, ואיש מרעהו תקנא נפשו, כי ירצה כמוהו להיות בענייני הגשמיות, לבנות בתים ועליות, וכתנת פסים להלביש הגויות, ושפיתת קדרות בכל יום במיני מעדנים, וכל תשמישם מינים ממינים שונים, ועל כן רב מאוד פזור הנפש, בדור הזה של החופש [...] וגם בני המשפחות המיוחסות, ברחו מחסות, בצל מעשה אבותם, בראותם פרי אומנותם [...] וכל אחד בחר, רק בדרכי המסחר, המביא בכנפיו כסף מלא חפנים, וממנו תוצאות חיים, למלאת תאוותם, על פי דעתם, ושכחו מקרא מלא הקורא בחיל, וידעת כי ה' אלהיך הוא הנותן לך כח לעשות חיל, ועל כן ים התורה הקדושה, נהפך ליבשה, והתלמוד, נשאר גלמוד [...] ומה גם פה בערי אלג'יר כל אחד מהתורה עצמו הזיר, ולגשמיות כנשר ידאה, ועל כן אמסר עלמא בידא דטפשאי [נמסר העולם בידי הטיפשים].

[זבח תודה, הקדמה]

בקטע זה מהדהדת הקינה של יהודי מרוקו לתשעה באב: "אִיכָה חֻשְׁקָה אֹר הַהֶלְכָה / וְהַתְּלִמוֹד כְּמוֹ גִלְמוֹד מִי בְּוֶנְן". הרב משאש תיאר את הקהילה בשיא תפארתה, שבה כל חיבור תורני "כאבני נזר התנוסס" בהשוואה למצבה בזמנו, שכל חיבור תורני נזנח "לשיני עש וסס" מפני שאין מי שיקרא ויבין אותו. הוא סיפר שכאשר הגיע ממרוקו, נדהם

להיווכח במצבם הרוחני של הרבנים מנהיגי הקהילות "והנם סתומים וחתומים ובידם סמיכת חכמים". הוא דן אותם לכף זכות, כי הבין שזהו תוצר של מאה שנות הכיבוש הצרפתי. הוא נרתם להחיות את עולם התורה ולתת בידי רבני אלג'יריה כלים למלא את מלאכתם נאמנה, ולכן חיבר לקטי הלכות – **זבח תודה** בענייני שחיטה, ו**גורש ירחים** בענייני גטין – עבור רבנים ושוחטים שלא היו בקיאים כבימים ימימה. דווקא ירידת התורה חייבה אותו לגלות סובלנות ולתת הדרכה בסיסית בענייני הלכה.

לנוכח כל התופעות והאתגרים שזימן הזמן החדש, כאשר הופר האיזון של המשולש בקודקוד ה"זמן" ואיים על המשכיות הקיום היהודי, השתנה גם תפקידו של הרב כמנהיג וכפוסק הלכה. הרב משאש הצליח לחזות למרחוק את התהליכים ולפתח מערכת הלכתית שתכליתה המשכיות הקיום היהודי. ממנה נובעות גם שאר תפיסות העומק שלו באשר לאומות העולם, למדע וטכנולוגיה, לתרבות וחברה ולמגדר ולאומיות, כפי שנראה להלן בפרקים הבאים.

## הלכה ומודרנה

בין יהודים לגויים:  
"כי כלם בריותיו  
של הקב"ה הם"

התקופה המודרנית העצימה את המפגש בין יהודים לנוצרים בצפון אפריקה, בפרט לאחר הכיבוש הצרפתי. מסממני המודרנה היה טשטוש הגבולות בין יהודים לגויים, שהיו כרוכים בו סיכוי וסיכון. טשטוש זה הוביל לבחינה מחדש של היחס המהותי לאומות העולם, והוא הקרין גם על פסיקת ההלכה. בטרם נפנה לנגזרות ההלכתיות של המפגש, נבחן את יחסו הרעיוני של הרב משאש לאומות: לצרפת בתור מייבאת המודרנה; לנצרות,

שאותה פגש פנים אל פנים לראשונה; ולממשק המורכב עם האסלאם המרוקאי בגלגולו החדש.

הכובש הצרפתי נתפס בעיניו כשליח אלוהים, רודף צדק, דואג לזולת, ממגר בערות ומפיץ השכלה. הוא נתפס כמשחרר לא רק את היהודי אלא את כל המין האנושי, מתוך ראייה אוניברסלית. ניתן לראות יחס זה בברכה ששור בטקס לזכר ההרוגים הצרפתים בכיבוש מרוקו:

אשר כל מלחמותם הם קדושות רק למען האמת והצדק, והחופש והדרור, להציל עני מחזק ממנו, ולפשוט אדרת הבערות מהבוערים, ולהלביש אותם מחלצות הדעת והשכל [...] והודות לאל עליון העומד לימין צדקם, הוציאו כמה רבבות נפש אדם מיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומאפלה לאור גדול [...] ושמש צדקת מעשיהם ופעולותם אשר הזריחו על המין האנושי, בדם קדשם, יהיו חקוקים על לוח לבנו תמיד, ויהיו חרוטים על ספרי דברי ימי עולם, לזכרון, לדור אחרון.

[אוצר המכתבים, סימן רעב]

הרב משאש זיהה בצרפת המשחררת רצון כן לשוויון בין אזרחיה ובינם לבין כל אזרחי העולם. הוא צייר אותה כגואלת שהביאה בשורה של חברה חדשה, איכות חיים והשכלה. הוא הכיר והבין את עיקרי מורשת המהפכה הצרפתית, שיוסדה על אדני החירות, השוויון והאחווה. בהקשר אחר הנגיד בין העם הצרפתי לבין עמים אחרים (רוסיה, פולין, רומניה ובפרט גרמניה), שבהם "לא מצאה יונת ישראל מנוח", וביכר את "הגוי הגדול הזה גוי צרפת ירום הודו ותינשא מלכותו". ההנגדה מתחדדת עוד יותר בתיאוריו את הקיום היהודי במגרב.

ובפרט היהודים יושבי המערב שלא ראו טובה מיום גלותם מבבל לאלו הארצות, ובפרט מתחלת האלף שעלינו, כאשר ספרו לנו אבותינו, שאין יום שלא היתה בו קללה חרב ודבר ורעב.

[אוצר המכתבים, סימן קצא]

המפגש עם צרפת זימן גם מפגש עם הנצרות האירופית בלבושה החדש, שהייתה פתוחה יותר לשיח יהודי-נוצרי. החשיפה החדשה אל הנצרות, שהגיעה למרוקו ביתר שאת עם הכיבוש הצרפתי, אתגרה את בעלי ההלכה. הרב משאש נדרש פעמים אחדות לשאלה אם יש לה מעמד של עבודה זרה. באחת השאלות הוא נשאל על הפיכת מקום שהיה כנסייה לבית כנסת. הוא פתח בבירור ובמהלכו העמיק וחקר כמרים על השילוש, על הצלב ועל האיקונות בכנסיות. נראה כי הוא ניגש לבדיקה מצויד בידיעה מוקדמת על הנצרות אך גם עם סקרנות ותמימות שבגילוי ראשוני. התשובות שקיבל היו שמדובר בסמלים של זיכרון ולא בפולחן של עבודה זרה.

ועוד עמדתי על ענין הנוצרים בעבודתם והפצרתי ביהודי אחד מכיר כומר אחד גדול אדוק מאד בדתו, להציגני לפניו לשאול את פיו על רזא דנא, וכן היה נתודענו שלושתנו בבית תפלתם, וראיתי להם כמה פסלים של תמונת משיחם ומרים אמו עם כמה שתי וערב [צלב] של זהב כסף ונחושת, ושאלתי אותו בפה צח, למי אתם עובדים ולמי אתם מתפללים במקום הזה ובכל מקום ומקום, ותמה תמהון גדול מהשאלה ואמר, מה זו שאלה? אנחנו כולנו בכל מקום עובדים ומתפללים רק לאל אחד המיוחד בתכלית האחדות.

[מים חיים, חלק ב, סימן קח]

מעיון בשאלות נוספות עולות כמה הבחנות של הרב משאש עם נפקא מינה הלכתית. הוא הבחין בין הנצרות ההיסטורית לנצרות המודרנית והגדיר את הנצרות של זמנו דת שנשאר בה שמץ ושריד של עבודה זרה. הוא הבחין בין "חוקות הגויים" שיש להן השלכה על חיי היום-יום של היחידים ולכן הן מותרות (כמו טקסי לווית המת המחקים את הנוצרים בהלבשת המת, קבורה בארון והנחת זרי פרחים), לבין "חוקות הגויים" המשנות את סדרי התפילה והפולחן של הציבור ולכן הן אסורות (כגון נגינת עוגב בבית הכנסת ולבוש החזנים). בה בעת הוא הבחין בין תקנות חכמים קדומות שנבעו מתיקון חברתי ושהציבור חזר אליהן כחוקי הגויים אך יש לו על מה לסמוך, לבין תקנות חכמים העולות מראייה

דתית המבחינה בין מונותאיזם צרוף לשמץ עבודה זרה, ולכן אסור לחקותן בשום תנאי.

הרב משאש חיפש את המכנה המשותף של הדתות בימיו וטען כי "כל באי עולם הכירו את הבורא ברוך הוא", תפיסה כמעט של אחרית הימים, נוסח "ומלאה הארץ דעה את ה' ". הוא בחן מחדש את ההיסטוריה מנקודת המבט של היסטוריון מודרני והבחין הבחנה ברורה בין שנתת ישראל בעבר לבין המצב בזמנו, שבו כל עמי העולם "האמת אהובה אצלם". הוא אף תלה את כל עניין הגלות והפיזור בין העמים בשליחות ההיסטורית של העם היהודי להפיץ את התורה בגויים.

אשר למוסלמים שבקרבם חיו יהודי מרוקו מאות בשנים – לא היה ספק בדבר היותם דת המייחדת את האל, ולכן לא נדרשה חקירה חדשה. בשנים המדוברות עבר גם האסלאם הצפון אפריקאי התפוכות ותמורות עמוקות. המודרניזם המוסלמי היה מוטרד משאלות דומות לשאלות שחכמי ההלכה היהודים עסקו בהן: אוטונומיה משפטית, אמונות עממיות, פולחן קדושים, חינוך למדעים, שינויים טכנולוגיים, מעמד האישה, ועוד. שתי הדתות חוו בעת ובעונה אחת את המעבר מחברה מסורתית לחברה מודרנית. לעומת זאת נוצר מתח חדש עם המוסלמים במרוקו סביב הקולוניאליזם הצרפתי. ככל שהתחזקה ההזדהות של היהודים עם הקולוניאליזם, כך נפער פער של זהות תרבותית בינם לבין המוסלמים, עד כדי זיהויים של היהודים כחלק מהתופעה הקולוניאליסטית. יתר על כן, ככל שהתנועה הציונית התפשטה במרוקו, כך התגבר בה המתח בין הקהילה היהודית לקהילה המוסלמית.

את יחסו של הרב משאש לכל בני הדתות המונותאיסטיות פוגשים בתשובתו לסוגיה של השתלת איברים, אחת התשובות ההלכתיות הראשונות שהתמודדה עם נושא זה. כאן באה לידי ביטוי ראייתו האופטימית וההומניסטית, שמתקיימים בה יחסי הדדיות ואחוה בין יהודים לגויים.



התשובה עוסקת בהשתלת רשתית, "עין תחת עין, להסיר מעיני אדם המת דבר מה לאחר מיתתו [...] ולתתו בעיני עוור להוציאו מאפילה לאורה ועיניו תחזינה מישרים". בין השאר היא עוסקת בהיתר לתרום איברים לגויים או לקבל מהם תרומה כזאת. הרב משאש נדרש לכך על ידי ר' שאול אבן דנאן, רבה הראשי של מרוקו, עבור בית הדין הרבני הגבוה ברבאט. בתשובה שנתן הוא עודד את העיסוק ברפואה והתפעל מן היכולת האלוהית המתגלה באמצעותה. תפיסת העולם הרחבה של הרב משאש ואישיותו נגלות בתשובה זו – ניכרות בה התלהבות ואופטימיות, אמון באדם באשר הוא, התבוננות חיובית ונטולת חשדנות בעולם המדע, מצד הגילוי והתיקון שבו, וחשיבה רציונלית ולא-מיסטית, המתמקדת בעולם החיים ולא בעולם שאחרי המוות.

ואף אם אותו דבר יובא מעין ישראל המת לעין הגוי החי, אין רע, כי היום או מחר יהיה ודאי ההפך וחוזרין חלילה, וגומלין זה את זה, ופשוט וברור כי הם יתנו יותר כי הם המרובים, ובזה תהיה ניכרת אהבת אדם לאדם בלי הבדל דת כי כלם בריותיו של הקב"ה הם, וכביכול הקב"ה מצטער אף על דמן של עכו"ם שנשפך [...] לקבוע בלבנו אהבת אדם לאדם כגוי כאזרח, ובפרט שכל האומות עתה יודעין את ה' ידיעה נאמנה ומאמינים באחדותו והשגחתו.

[מים חיים, חלק ב, סימן קט]

בשאלת התרומה ההדדית בין יהודים וגויים ניכרות שלוש רמות של היתר, ואף עידוד: תועלתנות, הומניזם ומונותאיזם.

ברמה הראשונה – תועלתנות – ההדדיות משתלמת ליהודים, כי הם המעט, והסיכוי שלהם לקבל תרומות גדול יותר. ההדדיות הטבעית ניכרת בכל תחומי החיים המשותפים, והשתלת איברים היא חלק מרצף הקשרים הבין-קבוצתיים באופן שבו כולם מרוויחים, ואולי היהודים אפילו יותר.

קל וחומר לאומות שבימינו שמתרפאים מהם, ומסתפרים מהם, ועושים מלאכתם באמונה, בושני לומר יותר מישראל, ואם כן גם אם תגיע ותופיע עינו של ישראל המת לעינו של

הנוכרי החי מצווה קעביד [עושה] ישראל בגופו, ותהיה ליה נייח נפשא בעלמא דקשוט [ותהיה לו מנוחת הנפש בעולם האמת], וכל שכן שאין לו שום צער ושום בזיון בזה.

[מים חיים, חלק ב, סימן קט]

ברמה השנייה ניכר המוסר ההומניסטי כלפי האדם באשר הוא אדם, שנברא בצלם אלוהים. מצוטט המדרש שבגללו נמנעים מאמירת הלל שלם בשביעי של פסח בשל צער האל על המצרים שטבעו בים, שגם הם מעשי ידיו – "לקבוע בלבנו אהבת אדם לאדם כגוי כאורח". הרב משאש לא השתמש בטיעונים על דרך השלילה כמו "משום איבה", שבהם השתמשו חכמים אחרים שהתירו, אלא חייב את הנתינה ההדדית מלכתחילה, כאידאל, בלא חששות מדומיינים מאיברים של גוי ומהשפעתם הרוחנית על הגוף, כפי שסברו חכמים אחרים.

ברמה השלישית כלפי המוסלמים והנוצרים שהוא מכיר הוסיף טיעון אמוני מונותאיסטי, מעבר לצד האנושי האוניברסלי שחל גם כלפי עובדי אלילים. האומות המתוקנות בימינו יודעות את ה' וקרובות זו לזו בשורש האמונה, וההכרה בקרבה הרוחנית מקילה על הנתינה ההדדית.

עוד דוגמה לגישתו קשורה לתעשיית היין והאלכוהול, שהציבה את הסוגיה ההלכתית של יין נסך, שנועדה, בין השאר, להפריד בין יהודים לגויים. הרב משאש נדרש לחוות את דעתו על משקה אלכוהולי שהופק מענבים ואינו יין:

אבל ענין זה, דבר ברור לכל הוא, שלא תחזור עבודה זרה לעולם בשום זמן ובשום אופן, כי כל באי עולם הכירו את הבורא ב"ה, ואם כן חזר דין זה כדין גלוי, שלא שייך בזה הזמן, אף שהוא מילתא דסכנתא, דחמירא מכל אסור חמור, יען, בטל הטעם לגמרי, דאין נחשים מצויים [...] ועוד הרבה דינים שנשתנו בחלוף הזמנים כנודע.

[אוצר המכתבים, סימן תנד]

בתשובה זו הגיב לריב"ש, מגדולי חכמי מגורשי ספרד (שנת קנ"א, 1391) שהגיע לאלג'יריה. הריב"ש פסק כי אף שהעכו"ם כבר אינם בקיאים

בסודות הניסוך, אין לבטל את הגזרה, שמא בזמן אחר יחזור הטעם. לטענת הרב משאש, הזמן השתנה מאז תקופת הריב"ש, שכן "דבר ברור לכל הוא שלא תחזור עבודה זרה לעולם בשום זמן ובשום אופן". במציאות החדשה כל העולם כבר מכיר בכך שיש אל אחד שברא את העולם. הוא התבסס על תקדים הלכתי של גילוי משקים. כשם שברור שהמין האנושי לא יחזור לגור בשדות עם נחשים לאחר שעבר לבתים מוגנים שפועלות בהם מערכות מים משוכללות, כך לא יוכל להיות מצב של חזרה לשקר של עבודת כוכבים לאחר גילוי האמת בדבר אחדות הבורא. יש כאן חשיבה סיבתית פשוטה: אם הטעם בטל לעולמים, אין עוד סיבה להחזיק בגזרה של איסור הנאה מתולדות של יין גויים. גם כאן נחשפת גישתו הדטרמיניסטית החיובית כלפי הקדמה, הגורסת כי העולם מתפתח בדרך חד-כיוונית אל הרציונליות והשחרור ואינו יכול לסגת לאחור לאחר שגילה את האור.

## מדע וטכנולוגיה: "גבורות החשמל מן יתלל"

מיסודותיה של התרבות המודרנית היו המדע והטכנולוגיה, תגליות והמצאות, תאוריה ופרקטיקה. הדת שָׁמְטָה את השליטה על הידע, והמדע הפך במידה מסוימת ל"תאולוגיה חלופית". אנשי המדע שאפו להשתלט על הטבע, לדעת אותו ולתרבת אותו. המהפכה התעשייתית והקולוניאליזם היו מן התוצרים של חשיבה זו כלפי החברה האנושית. ארצות אירופה ראו במושבות שכבשו מרחב מחיה לצורך התפתחותן ותחזוקתן כמעצמות. בהקשר זה שימשה מרוקו בעבור צרפת כמעין חצר אחורית של המשק התעשייתי שלה, בזכות עושרה במחצבים. מטרה נוספת של הקולוניאליזם הייתה להביא את הקדמה האירופית ואת תרבותה למדינות שנכבשו. הקולוניאליזם הצרפתי במרוקו נע בין שתי מטרות אלו – בין הרצון להפוך את מרוקו למדינה מודרנית כמו מדינות אירופה לבין ביסוס מעמדה של צרפת כמעצמה בינלאומית, על כל המשתמע מכך. הרב משאש, שהיה מודע לתהליכים אלו, חוה דרכם את החוויה של האדם המודרני, כמכונן את ההוויה ושולט בה, והוא אף המשיג אותה למען האחרים.

ואך בזה הדור. נהפך הכדור. ונתגלגל מכל פאה. תחת שואה ומשואה. כי מסר להם דומה שר התופת. מפתחות הבלי התבל השואפת. לעקור משרש הרי הרוחניות. ונטוע תחתם זמורות נכריות. עצי גפרית החפשיות [...] ויבן כמו רמים מקדש. כרצונו ואות נפשו. במסלות ברזל קפל את העולם. ועד שחקים הגיע בלי סולם. ובחקר תהום התהלך בציים אדירים. של רוחות ושל קיטורים. ועוד אין מחשב. לכל מרכב ומושב. וגבורות החשמל מי ימלל. ואשר הטיליפון והטילגראם יעולל. מי יוכל לתאר.

[מים חיים, חלק א, הקדמה, עמ' 11-12]

גם כאן ביטא הרב משאש יחס דו־ערכי אל מהויותיה ותוצריה של הקדְמָה, התפעמות מהולה בחרדה. יחסו לתוצאות המהפכה התעשייתית היה כמו אל מגדל בבל מודרני, שבו היהורה האנושית (ההיבריס) שואפת לשנות סדרי בראשית ולשלוט בבריאה. זהו תיאור מעין מיתולוגי של העוצמה האנושית שקמה על בוראה. לצד הפליאה יש חרדה לרוחניות, שלא תוכל לדור בכפיפה אחת עם הקדְמָה. במקומות אחרים, כפי שראינו, הוא מתפעל מתגליות ומהמצאות המדע והרפואה, "אשר עם ריבוי כל חכמה מתפרסם יותר כבודו יתברך, כי הוא נגלה מצד פעולותיו".

מתוך עמדה כפולה זו הוא ניגש לבחון שאלות חדשות שצצות בעולם בתחומי המדע, הרפואה והפיתוחים הטכנולוגיים ומאתגרות את עולם ההלכה מבחינה אמונית ומעשית.

## החשמל ושימושיו

החשמל הגיע למקנס לאחר הכיבוש הצרפתי, ומייד עלו שאלות באשר לשימושיו בשבת ובימים טובים. התגובה הראשונית של החכמים המרוקאים הייתה מבולבלת ואף מלווה בבורות.

זה אומר בכה וזה אומר בכה ועל דעת אחת לא יסמכו. יש מורים ממרים שמורים בו היתר גמור, ונותנים טעם לפגם [...] ויש אוסרים מספק מחסרון ידיעתם בהויותו.

[מים חיים, חלק א, סימן צד]

הרב משאש יצא נגד גישות שמבוססות על דמיון מופלג ועושות היקשים מופרכים, להקל או להחמיר. הוא לא חסך את שבט לשונו מהן. כך נהג כלפי ה"מורים הממרים" שדימו חשמל לנר המונח בחלון, כלומר שהאור קיים ופעולת ההדלקה או הכיבוי של המפסק היא כמו פתיחה או סגירה של החלון, שזהו "גרמא" ואין בו איסור ממש.

ואם כן דברי העורים, המתירים, לרוח יהיו פזורים, והדמוי שדמו את זה לנר המונח בחלון, דעתם היא המונחת בחלון, וצריכים להוציאה לחוץ להאיר לעצמם, או גם לאחרים אם יש בכחה, ואין להם התנצלות לומר שאין להם ידיעה, כי כן אמרו, אי לא ידע לשתוק, וכל שכן שלא להחטיא את הרבים בהוראות הפוכות בדיני שבת החמורה.

[מים חיים, חלק א, סימן צד]

כנגד אלו הקפיד הרב משאש ללמוד את הסוגיות הטכנולוגיות היטב ולא לפסוק על סמך אינטואיציות. הוא התייעץ עם בעלי מקצוע, ניסה להבין את טיבו של החשמל והגיע למסקנה שההדלקה והכיבוי גורמים לניצוץ ולכן יש בהם איסור גמור בשבת משום "מבעיר". אך אשר לעצם ההנאה מאור החשמל בשבת, לא היה לו ספק שזהו עונג שבת עילאי. הוא יצא בחריפות נגד טענות "הפתיים הסכלים" השוללים את החשמל מטעמים של קידוש העבר. לשיטתו, במקרה זה ההווה עדיף מן העבר, כלומר יש התקדמות והתפתחות של האנושות לטובה. הוא תפס את אור החשמל לא רק כתענוג פיזי שקשה בלעדיו אלא גם בתור כלי לשם הידור מצוות שבת. הוא ראה באור, על כל סמליותו הרוחנית, גם השתקפות של ההשגחה האלוהית. בחשמל הוא זיהה מציאות טבעית, שהייתה קיימת מאז ומעולם, אלא שהמדע והטכנולוגיה חשפוה והוציאוה מן הכוח אל הפועל. תפיסתו את הטבע ואת הידע היא דינמית.

ואין להונות עצמנו בדברי הפתיים הסכלים, שאומרים הלא קודם בא המאור הלזה היה אור במושבותם רק בנר שמן או שעה, ולא היה להם שום עגמת נפש, ואם כן אומרים לכל אחד זכור מעשיך הראשונים, ועשה כאשר היית עושה? דדברים אלו הם דברי אטומי השכל, שהרי אמרי אינשי לא יחזינך רחמנא טב ויעדיה מינך [הקב"ה לא יראה לך טוב וייקחו ממך] וכן קלל איוב את הרשעים, וימנע מרשעים אורם (איוב לח, טו),

דמאמר שהזריח עלינו יוצר אור, אורה ושמחה מעין דוגמא של מעלה, והרגשנו בו הרגש ממשי של תענוג גשמי ורוחני, קשה מאד מאד העדרו אפילו רגע, ואם כן פשוט וברור שיש מצוה רבה בהדלקתו בליל שבת.

[מים חיים, חלק א, סימן צד]

בסוגיית החשמל ביום טוב פנה הרב משאש לר' שלמה אבן דנאן מפאס, לשם הגיע החשמל קודם שהגיע למקנס. ר' שלמה השיב לו "שיש בו אסור הדלקה וכבוי בשבת, ודינו ביום טוב לא שמע, אך ראוי להחמיר". והנה, בד בבד עם ההתייעצות ההלכתית עם רבנים ולמידת הנושא מחשמלאים בדק הרב משאש עוד גורם מכריע – הציבור. בינתיים, עד שהתגבשה עמדה הלכתית, הציבור החי הכריע להקל בלי לחשוב יותר מדי ובלי לשאול. כפי שנראה בהמשך, מבחינת הרב משאש הכרעת הציבור היא גורם משמעותי בשיקוליו של הפוסק.

ועתה הבוא נבוא לאוקומי הלכתא [להעמיד הלכה] לענין יו"ט, אשר המנהג פשוט בכל המקומות אשר ידעתים, גם אצל השרידים, להדליק ולכבות בידים ביו"ט בלי שום חשש כלל, ובכך נטייתי לבי לחקור בענין לדעת אם יש להם שום סמך או לא.

[מים חיים, חלק א, סימן צד]

חשוב להבין שאין כאן הנחת המבוקש של הפוסק ואז חיפוש היתר, אלא בחינה אובייקטיבית "לדעת אם יש להם שום סמך או לא". עם זאת, חלק מן המוטיבציה ההלכתית שלו הייתה שלא להחמיר במקום שאין הכרח, שלא כפי שעשה ר' שלמה אבן דנאן. עליו להימנע ככל האפשר מלהפוך את הציבור למוזדין, שהרי רוב הקהל נהג להדליק, ויהיה קושי להחזירו ממעשיו.

דעתו של הרב משאש הייתה שבמקרה זה מדובר באסכולה הלכתית ספרדית שהתירה את השימוש בחשמל ביום טוב, שלא כמו הגישה ההלכתית האשכנזית – שאסרה. לימים, בהיותו רבה הראשי של חיפה, סיפר ש"כבר נתווכחתי בחו"ל ופה בארץ עם הרבה רבנים מאחינו

האשכנזים והודו על האמת, ורק השיבו מאחר שכבר נהגו לאסור קשה להתיר, וזו רק דחיה בעלמא". הוא היה בטוח בצדקת פסיקתו וטען כלפי האוסרים, ממזרח וממערב, כי הם אווזים את החבל בשני קצותיו, שכן אם ברור שהדבר מותר, אין לסייג זאת ולהחמיר, לא בהדלקה ולא בכיבוי.

והישרים הודו על האמת, והעקשים, שבשטא - כיון דעל על [שיבוש - כיוון שנכנס - נכנס], ויש שאחר וכוח סוער עם חכם חשמלאי שהודיע להם שאין בזה שום נולד, רק כמדליק נר מנר, הם מפני הבושה להודות על האמת, אחזו בזה וגם מזה, ואמרו שיש ספק בדבר, ואמרתי להם הוי ספק בדרבנן ולקולא [ולהקל], ובפרט משום שמחת יו"ט, והודו [...] ולענין כבוי שרי דאית לא שרית ליה לכבווי לא הוה מדליק ואתי למנע [מותר, שאם לא תתיר לו לכבות לא ידליק ותמנע] שמחת יום טוב [...] ואין לך שמחת יו"ט כאור החשמל, ושלום.

[אוצר המכתבים, סימן א-תתיב]

סוגיה אחרת סביב החשמל ושימושיו עולה מן המחלוקת על כשרותה של חנוכייה חשמלית. מחלוקת זו מבהירה עד כמה תפיסות שונות של המציאות משפיעות על התפיסה ההלכתית. כפי שראינו, הרב משאש ראה בחשמל מציאות טבעית, שהמדע והטכנולוגיה הוציאוה מן הכוח אל הפועל. תפיסתו את הטבע ואת הידע הייתה דינמית. מבחינתו, המעבר בין פתילות השמן לחוטי הלהט החשמליים הוא טבעי כמו המעבר ההיסטורי משימוש בפתילות שמן לשימוש בנרות שעווה. אחת מטענותיו הייתה שכאשר יקום בית המקדש השלישי, ישתמשו בו בתאורת חשמל או בטכנולוגיות החדשות שיהיו בזמנו.

ועוד אני אומר, דפשוט וברור, שאם היה אור האליקטריסטי מצוי בזמן המקדש, ודאי שבו היו מדליקין המנורה. משום שאי אפשר להיות שנמלא בחינו החולין באורים גדולים של אור החשמל היקר הזה, שהוא מעין דוגמא של מעלה, ובבית אלוהינו הקדוש נדליק בשמן זית, שאפילו העניים הגרועים מואסים אותו בזמן הזה. ופשוט, שממנו נדליק בבית האחרון, שיבנה במהרה בימינו, אמן.

[נר מצוה, עמ' טו]

חשיבתו אינה מבוססת רק על שחזור ושימור של העבר אלא גם על שמירת הרוח המקורית, אגב עדכונה לכלים של הזמן הזה. בכך הוא שילב בין הפיזי לרוחני ובין הסמל לפרקטיקה.

על פסק זה ערער בחריפות אחד מגדולי חכמי מקנס, ר' יצחק סבאג, באומרו כי הרב משאש הרחיק לכת עד כדי ערעור על אמיתות התורה. מסוגיה הלכתית המדמה מילתא למילתא [דבר לדבר] היא הפכה לשאלה תאולוגית של עיקרי אמונה. כך תיאר זאת הרב משאש:

ראיתי מה שכתב כבודו כי גדלה שגיאתי לפניו על מה שכתבתי בספרי הקטן "נר מצוה", כי לעתיד ידליקו מנורת המקדש במאור האלקטריסטי, ואמר מעלתו כי זה חלילה נגד אחד מעיקרי הדת, שהתורה לא תשתנה בשום זמן והיא צוה להדליק רק בשמן זית זך.

[אוצר המכתבים, סימן א-שה]

הרב משאש טען כלפי הרב סבאג כי כבר במקרא היה שוני בין הציווי לבניית כלי המקדש לבין הדרך שבה בנו את הדברים במציאות. שלמה המלך שינה את מזבח הקטורת מן הציווי המקראי, ויחזקאל הנביא ראה בנבואתו בית מקדש שונה בכליו מזה שבנה שלמה. מעבר לכך טען הרב משאש כי שאלת עבודת הקורבנות לעתיד לבוא שנויה במחלוקת - יש הסוברים שהיא לא תתחדש ויש הסוברים שכן. שאלות על העתיד נתונות במחלוקת, ואין דוגמה מסוימת שבה יש להאמין.

ולא ידעתי מה כל החרדה הזאת, כי האמת צוח, שדבר זה שנוי במחלוקת, ומאן דסבר כמר סבר ומאן דסבר כמאן סבר, רק האמונה העיקרית היא, שאין בה פקפוק, שמיום נתנית התורה עד לעתיד לבוא, לא תשתנה בשום זמן.

[אוצר המכתבים, סימן א-שה]

מעניין לראות כי הרב סבאג גזר את היחס ההלכתי להווה מתוך היצמדות שמרנית לעבר, ואילו הרב משאש גזר זאת מתוך ראייה פרוגרסיבית של העתיד.



## רפואה

תרומתה הגדולה של הרפואה המודרנית הייתה בהבנה מעמיקה של גוף האדם ומערכותיו ובפיתוח יכולות כירורגיות ותרופתיות לטיפול בלקויות בגוף האדם. יכולות אלו הביאו להכפלה ולשילוש של תוחלת החיים של האדם המודרני. בעוד הרפואה המסורתית עירבה גישות שבין הנסתר לנגלה, הרפואה המודרנית דוגלת ברציונליות ובניסוי מדעי.

גישה זו של הרפואה המודרנית אתגרה את פוסקי ההלכה. היא עוררה סתירות בין עולם הרפואה של חז"ל לעולם הרפואה המודרני והגיעה לאבחנות רפואיות מדויקות מן היכולות של חז"ל. עקב כך נוצר מתח ברמת האמונות והדעות, אך גם בהגדרות שהייתה להן השלכה הלכתית, כגון קביעת היריון, מועד מוות או הורות.

הרב משאש נשאל על הטעם לאיסור תשמיש המיטה לאור הנר. הוא ציטט ממסכת פסחים על מקור האיסור – "העומד בפני הנר ערום הוי נכפה [חולה במחלת הנפילה] והמשמש מטתו לאור הנר הויין לו בנים נכפים" – ודן באופן מורכב בהבנת הדברים.

ודבריהם ז"ל הם הפך מראה עינים, שהרי עינינו הרואות תמיד בכל לילה שהנשים הולכות לטבילה, הן טבילת מצוה הן להתקרב או לנקיון בעלמא, ועומדות ערומות לאור הנר ומעולם לא אירע שום כפיה לאחת מהן [...] ומה גם לפי חכמת הרפואה שנתפרסמה בזמן הזה מה שלא ידעו הראשונים מקודם, הוכיחה במופתים גדולים שהכפיה באה ממחלת העצבים או מעורקי המוח, כאשר שמענו מפי כמה רופאים מומחים, והראו לנו באצבע הרבה כרכים גדולים שנתחברו על זה כפי מופתי השכל והנסיון: לכן אני אומר, שהמאמר הזה לאסור עמידה ותשמיש לאור הנר מפני הכפיה, הוא רק הגזמה והפחדה כדי להיות האדם צנוע, ונאמר רק בזמנו ובמקומו דוקא.

[מים חיים, ח"א, סימן צז]

ראשית, הרב הַנְּגִיד בין מאמר חז"ל למציאות כפי שראה אותה. הקשר הסיבתי של חז"ל לא עמד במבחן ההתבוננות הפשוטה, שהיא כמו סברה ועדיפה מדברי ראשונים. שנית, כבן המאה העשרים הוא גרס כי הוא יודע יותר משידעו בימי ר' יוסי בר' יהודה המצוטט במסכת פסחים מן הסיבה הפשוטה שהעולם התקדם והתפתח לחיוב. הרופאים המודרניים – על סמך הניסיון ומופתי השכל – הפריכו טיעון שהיה רלוונטי בעבר. סיבת המאמר בגמרא התאימה לזמן ולהקשר שבהם נאמרה והיא מרמזת על תפיסת אמונה ירודה, שיש בה צורך בהפחדות יותר מאשר בהמשך הדורות, שבהם עלה טעם "יצוב ונכון", טעם מוסרי שנועד לקרב בין איש לאשתו "שמא יראה בה דבר מגונה". לעומת זאת בזמנו, כאשר יש מודעות גדולה למרחב אישי, לניקיון מוקפד, לפרטיות, לשיקול דעת רציונלי ולאמונה במדע, אין לטעם זה מקום. באור בהיר זה סיים הרב משאש בפתחות למיניות בגבולות ההלכה, הנותנת מקום חיובי ליצרי האדם ולא רק לצניעות ופרישות – "המקדש עצמו במותר לו, קדוש יאמר לו".

במקרה אחר השתמש הרב משאש ברפואה המודרנית על מנת להגדיר מציאות שונה מזו שהגדירו חז"ל. במסכת שבת הובאה גזרת המרחצאות שלא להוסיף מים חמים שחוממו בעוד מועד לתוך בית מרחץ, שמא יבואו הבלנים לידי עבירה ויחממו מים בשבת. לשונו של השולחן ערוך הייתה לא ברורה בעניין, והפוסקים נחלקו בהבנתו. הרב משאש טען כי יש לקבל את דברי המתירים לחמם והוסיף טענות מן המציאות לחיזוק דבריו.

ומה גם לפי דברי הרופאים בני ברית ושאניס בני ברית, שהטבילה במים קרים בזמן הקור, היא סכנה גדולה לאדם [...] ומה גם בזמן הזה שרבתה החולשה, מי זה יהיה ערב אל לבו לאסור להחם המקוה בכל מה דאפשר, לגרום סכנה לבנות ישראל, ולשאת על שכמו עול גדול של אסור מבנות הדור החדש אשר יולדו על ברכי אשכנז הכופ"ר [ראו הסבר בהמשך], ודאי מימנעי ולא טבלי מפני הקור, ומשמשים בעליהן נדות, והצדקניות יבטלו מפרייה ורבייה ויגרמו צער לבעליהן.

[מים חיים, חלק ב, חלק יורה דעה, סימן ע]

לנוכח גורת המרחצאות הציב הרב משאש שלושה שיקולים: ראשית, הרפואה מעידה כי הדבר מסוכן מבחינה גופנית; שנית, היצמדות לגזרה תביא לידי מצב שפוסקים יהיו אשמים בכך שנשים אינן טובלות וגורמות לעצמן ולבן זוגן לעבור על איסור; ושלישית, הנשים בימיו מפונקות מן הנשים שהיו טובלות בעבר במים קרים. זהו שינוי ממשי בטבע של מי שנולדו על ברכי העולם החדש, בין שהן צדקניות ובין שהן מבנות "אשכו"ל הכופ"ר" (כך כינה בכאב את בתי הספר המודרניים - אשכו"ל - במשחק מילים עם אסקוולה בספרדית ואקול בצרפתית, וכופר - מלשון כפירה). אלו ואלו לא יטבלו בצוננין! אולי החיל כאן הרב משאש את הכלל של "השתנות הטבעים", מתוך תפיסה פסיכו־פיזית, שפעם נשים היו חזקות יותר רוחנית ומכאן גם גופנית, ולכן בטלה גורת המרחצאות.

בשני המקרים האחרונים ראינו שהרב משאש נעזר ברפואה המודרנית לצורך התבוננות חדשה באמונות ודעות רווחות ובגזרות ותקנות שנבעו מהן. הוא העריץ את ההתקדמות במדע הרפואה וחייב את העיסוק בו, ראה בתגליותיו את הנכחת צלם האל בעולם ולא חשש להנגיד בין האמיתות המדעיות של ראשונים לבין האמיתות המדעיות של דורו. הוא ראה עצמו ממשיך של רוח חז"ל, שגם הם השתמשו במדע של דורם להנהגה ולהתקנת תקנות. להתבוננות זו הייתה השלכה הלכתית, וזו אפשרה להחיל את הכלל של "בטל הטעם - בטל המנהג/ הגזרה/ התקנה". יתרה מזו, לטענתו תלמידי חכמים שאינם מעודכנים בחוכמות העולם, גם תורתם נשארת פגומה ולא רלוונטית.

יש לפרש "יותר לרואי השמש" - דהיינו, שעיניהם פקוחות להתבונן בענייני העולם. כי על ידי כן מתפקחים ומתחדד שכלם. כמו שמצינו בדורות הראשונים וראינו בדורות האחרונים, שכל חכם לב שהיתה דעתו מעורבת בענייני העולם הוא למופת בדורו, כמו הרמב"ם וחבריה וכיוצא בהם בכל דור זיע"א [זכותם יגן עלינו, אמן]. וכל שאין לו עסק בענייני העולם, חכמתו בתורה מלאה פתיות ותמימות, וגם בערות.

[נחלה אבות, חלק ו, דרוש חנד, עמ' עט]

## בין מנהיג לקהילה: רב יוצר ציבור יוצר רב

### תפקיד הרב בעולם משתנה

בהקדמתו לספר השו"ת הראשון שחיבר, **מים חיים**, כתב הרב משאש על תפקידו של הרב בעולם המתחדש. הוא הביא שם משל למלך שלימד את בניו עבודת אדמה ושלחם לרחבי הארץ למבחן. הבן האחד הגיע לאזור כפרי שבו האנשים עבדו את אדמתם, היו בריאים, וכל מעיינם היה בעבודה. לעומתו, השני הגיע לעיר יפהפייה, מלאה תענוגות, ועבודת האדמה נחשבה אצלם למיותרת. הבן השני התלבט אם להיות כאחד מהם ולעזוב את כלי עבודת האדמה שהביא עימו, אך לבסוף החליט לדבוק במצוות אביו. כשנגמרה תקופת הניסיון ואביהם המלך שלח לקרוא להם, קיבל הבן השני מתנה כפולה. האב הסביר לבן הראשון כי ניסיונו של השני היה קשה משלו. אם המלך נמשל לקב"ה השולח את תלמידי החכמים לעולם ועבודת האדמה מייצגת את לימוד התורה ושמירת המצוות, הרי הבן הראשון הוא חכמי הדורות הראשונים, שלא הגיעו לניסיונם של הרב משאש ובני דורו. רבני הזמן החדש, כמו הבן השני, ניצבו בתחרות מתמדת עם פיתויים חיצוניים ולא תמיד היו לסחורתם קונים. בדורות קודמים הייתה התורה מושכת, ולרבנים היה ציבור ששתה בצמא את דבריהם.

וכל החכמים והרבנים ידיהם מלאים עבודה. וכל סחורתם מצא קונים בלי קצב ומדה. ואין להם מנוחה. אף בהלכתא למשיחא [...] ואין שטן ואין פגע של המותרות, שיפילם למהמורות. כי עיניהם היו עצומות. לא ראו חמדת התבל בעלת המהומות.

[מים חיים, חלק א, הקדמה]

תנאים טובים כאלו לא היו לרב משאש. הוא היה בתחרות קיומית מול הזמן שבו חי. הזמן הואנש כישות שטנית והפכפכה שניצבה מולו, ואפילו בתוכו, והניאה אותו מלעסוק במשימות שהוטלו על כתפיו כרב קהילה.

צנוף צנפני צנפה כדור מארץ מולדתי עיר ואם בישראל מכנאס יגן עליה אלוהים, עיר גדולה של חכמים ושל סופרים אשר ביניהם גדלתי. לפה עיר ואם בישראל תלמסאן יגן עליה אלוהים, אחת מערי המזרח. אשר אור התורה בדור הזה מהם ברח. ונשארתי גלמוד לבדי. נר יחידי. ובכל רגע מלך בלהות עלי השקיף. ומצודו עלי הקיף. להמעיד קרסלי מנתיב היושר. לרדוף אחרי העושר.

[מים חיים, חלק א, הקדמה]

הרב משאש המשיך בתיאור מאבקו הקיומי נגד היצר הרע, הפורש מכמורת לרגליו. הלז ניסה לפתות אותו שלא לכתוב ולא לפרסם את חיבוריו, לא ליגע לשווא למען קהל שלא יבין את דבריו. הוא אפילו תיאר תיאור ציורי את "בעלי בריתו" של הזמן הרע הזה – אנשים ריקים ופוחזים שגזלו מעיתותיו, הרוח שהפכה לו את הדיו, והאש ששרפה את הגיליונות הכתובים – מאבק מתמיד שהוא ניצח בו. אויבים נוספים שהשתלטו מבפנים היו הבדידות והספקות שליוו אותו. לא רק "התלמוד נשאר גלמוד" אלא גם הוא – "גלמוד לבדי, נר יחידי". מבין השיטין ניתן להרגיש גם את תחושת השליחות הכמעט נבואית שליוותה אותו, המהדהדת את קריאתו של אליהו בהר הכרמל – "וְאָנֹכִי אֲנִי לְבָדִי" ומזכירה את נימת שיריו של ח"נ ביאליק, "לבדי" ו"מול ארון הספרים". הרב הרגיש שיש לו תפקיד היסטורי להיות חוליה מחברת וצינור בין האל לאדם, בין התורה והמציאות ובין העבר להווה.

הדוגמה המובהקת לשינוי תפקידו של הרב משאש היא פרשת הקצבים מחללי השבת בתלמסן, שבמהלכה הוא הבין את עוצמת המעבר מחברה מסורתית לחברה מודרנית. הסמכות של הרב כבר לא יכלה להתבסס על מנהיגות מסורתית או בירוקרטית. מעתה היה עליו להפעיל את הכריזמה האישית ולפתח יחסי אמון עם הציבור על בסיס אחר.

היה זה אחד האתגרים הראשונים שניצבו לפניו עם בואו לתלמסן, כאשר נתקל במציאות שבה כל הקצבים היהודים פתחו את חנויותיהם בשבת. לפי מסורת הפסיקה, אדם המחלל שבת בפרהסייה אינו נאמן בשאר איסורים, זאת אומרת שאי־אפשר לסמוך עליו בענייני כשרות, ומכאן שלא

היה בנמצא בשר כשר בתלמסן. תופעה זו רווחה בתלמסן עשרות שנים קודם לבואו של הרב משאש, ורבני תלמסן עשו כל שביכולתם להתמודד עימה. לדוגמה, הרב מואיז וייל, רב צרפתי שנשלח לכהן באלג'יריה, ניסה כבר בשנות השישים של המאה התשע עשרה לגזור חרם ונידוי על כל קצב שיפתח את חנותו בשבת. הוא לא הצליח בכך ונאלץ לעזוב את הקהילה בתואנה שהוא שמרן מדי עבורם. בעולם הישן היו בידי הרבנים כלים לפעולה. הם יכלו להוכיח, לכפות ואף לנדות ולהחרים כשצריך. במצב החדש שהרב משאש פגש בו, הוא ניצב חסר אונים, וניסיונותיו להיות רב מן הזן הישן כשלו.

התחלתי בפה רך לדבר אל ראשי העיר להיות לי להדר עזר לתקן את המעוות, ולית דמשגח [ואין מי שישים לב], ושוב חזרתי בפרך בכמה מריבות ושאונות, ולא עלה בידי כלום, מרפיון ידי הראשים בדת, שיראים לומר טול קיסם וכו', פן יאמרו להם טולו קורות כקורות בית הבד.

[מים חיים, חלק א, סימן קמג]

הרב משאש תיאר אחד לאחד את המאמצים שעשה כדי להניא את אותם קצבים מהרגלם. הוא חיזר על פתחיהם בלילות והטיף להם מוסר במתק שפתיים. בשלב מסוים אף נראה היה כאילו חפצו עלה בידו, אך כאשר התחרט אחד הקצבים, הופרה ההסכמה, משום שחבריו חששו לאבד את קהל לקוחותיהם הגויים. כולם חזרו לסורם, ומאמציו של הרב עלו בתוהו.

לאחר שהתייאש מן היחידים פנה הרב לוועד הקהילה (הקונסיסטואר), אך גם הוועד גילה חוסר אונים, או חוסר רצון, להתמודד עם התופעה. זהו סממן מובהק של התפרקות המסגרת האוטונומית הקהילתית - כאשר אין למנהיגי הקהילה כל כושר אכיפה על היחיד. הרב עמד לפני דילמה קשה: אם יאסור על כל הציבור לקנות בשר אצל קצבים אלה, שהרי אינם נאמנים להקפיד על איטורים מן התורה, יש להניח שהציבור ימשיך לקנות בשר, וכך, בפסיקתו, הוא יהפוך את כל בני הקהילה למזידיים. הוא הבין כי אם ינדה את מחללי השבת אל מחוץ לקהילה, לא יישאר בה איש.

ומה גם בזה הזמן, שהדור פרוץ ואי אפשר להעמיד משפטי הדת על תלם, ואם באנו להחמיר ולחשוב מחלל שבת בפרהסיא אפילו באסור דאורייתא שאין בו מיתת בית דין, מומר לכל התורה כולה, אם כן נמצא כמה וכמה מומרים ממין זה בדור היתום הזה, ולא שבקת חיי [ולא הנחת חיים].

[מים חיים, חלק א, סימן קמג]

הרב משאש ראה עצמו אפוא ניצב מול מצב של דור פרוץ. המציאות הזאת הייתה זרה לעולם ההלכה המוכר לו ממרוקו. הייתה זו מציאות של יהודים רבים המחללים שבת בפרהסיא, אך עדיין שייכים לקהילה בתודעתם, וגם הקהילה רואה בהם חלק ממנה. לפיכך הוא חיפש דרך הלכתית שתאפשר לו להסתגל למציאות הדתית הירודה שמצא. לאמור, הוא יצא להכשיר את הבשר שנמכר בידי קצבים אלו. חשוב להבין עד כמה אמיץ ונועז היה צעד זה, בייחוד משום שהוא הופנה נגד אותם רבנים מקומיים ו"חכמים בעיניהם" שהוציאו לעז על הציבור. אולי התנגדותם הייתה הסיבה לכך שפרסם את ההיתר בספרו אף על פי שלא היה ממוען לשואל מסוים. הרב משאש הדגיש עד כמה האחדות חשובה לו, ובמשחק מילים מתוחכם כינה את החכמים המלעזים על כשרות הבשר בתלמסן "מטילים מום בקדשים". באילו קדשים? לא בבשר אלא בבני ישראל, שהם ציבור קדוש.

כי שמעתי דבת רבים מגור מסביב המתקדשים והמטהרים וחכמים בעיניהם, לא ידעו ולא יבינו, רק בשוט לשון מטילים מום בקדשים לומר, שכל בני העיר ספו לגרמייהו [האכילו את עצמם] ולכל הסמוכין על שולחנם, רק בשר אסור, ולא כן אנכי עמדי, ולבבי לא כן יחשוב, דלא ניחא למרייהו דאמרת עלייהו הכי [שלא נוח לה' שתאמר עליהם כך], רק ההיתר ברור מכמה טעמי שפירי [סיבות טובות], כאשר עיני הקורא תחזינה מישרים.

[מים חיים, חלק א, סימן קמג]

לאחר שסקר את הבעיה ואת המוטיבציה לפתרונה פתח הרב משאש בדיון הלכתי מלומד והוכיח כי אין במעשיהם של הקצבים משום חילול

שבת דאורייתא, שיש בו חיוב מיתת בית דין, ולכן פסק שאין להחיל עליהם את הכלל שמחלל שבת בפרהסייה אינו נאמן באיסורים, וממילא אין פסול בבשר שהם מוכרים. נראה כי במקרה זה פסק הרב מתוך אילוץ ו"מתח" את הדין עד קצה גבול היכולת של הפוסק. בהמשך הדיון הוא בחן מחדש את המושג "נאמנות" ופירט חמש סיבות מדוע יש להאמין לאותם קצבים אף שהם מחללים שבת. בעבר הייתה תופעת חילול השבת יוצאת דופן והצביעה על בעיה באמינותו של יהודי כלפי קהילתו. במציאות החדשה – שבה רוב הציבור ונכבדיו אינם מקפידים בשמירת שבת כהלכתה על אף שייכותם והזדהותם עם הקהילה – אין השבת משמשת כבר נייר הלקמוס לבחינת הנאמנות. בראיית העל של התשובה הציב הרב ערכים מטא-הלכתיים של אחדות הקהילה והמשכיות הקיום היהודי, גם אם הוא חלקי או קטוע.

מדבריו ניתן להבין כי זוהי פסיקה בדיעבד וכי אילו היה ב"אתרא דקפדי אשמירת שבת" (מקום שמקפידים על שמירת שבת, דוגמת מקנס עירו) היה פוסק אחרת. האופן שבו הוא חותם את תאריך התשובה מבטא את תחושותיו הקשות. במקום לכתוב שנת תרפ"ח, או כפי שביטא בהקשר אחר באותה שנה "שנת תפר"ח ותגל כשושנה", הוא חותם: "שנת חרפ"ת עמו יסיר".

מקרה זה מעיד על כך שסמכותו של הרב כמנהיג השתנתה. שוב אין היא נובעת מיכולת אכיפה או מהזדהות של הציבור אלא מהמוסכמות הקהילתיות החדשות שהתגבשו באותו ציבור ומיכולתו להיות קשוב אליו ולהובילו בעקיפין לתוצאה המבוקשת. מנהיגותו של הרב משאש באה כאן לידי ביטוי בכך שפסק כנגד הזרם של ציבור תלמידי החכמים בתלמסן ובמקומות אחרים. אין להמעט בכך, שכן פסיקה הלכתית מכוונת אינה רק לצאן מרעיתו של הרב אלא גם לציבור תלמידי החכמים.



## כוחו של הציבור בעיצוב ההלכה: פוק חזי מאי עמא דבר

בתלמוד נקבעו כמה וכמה עקרונות על-הלכתיים בעניין כוחו של הציבור להשפיע על פסיקת הלכה, כגון "כל גזירה שבית דין גוזרין ואין רוב הציבור מקבלין עליהן - אינה גזירה". כלומר, לאחר שנעשתה החקיקה, הציבור הוא שמכריע אם היא תתקבל אם לאו. עיקרון זה בא לידי ביטוי גם במצב שאין הכרעה הלכתית בין שתי דעות והמעשה כבר פשט בקרב העם. הדיין מצווה להתבונן בציבור - "כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין אתה יודע מה טיבה, צא וראה היאך הציבור נוהג, ונהוג", בלשון הירושלמי; או "פוק חזי מאי עמא דבר", בלשון הבבלי. מכאן אנו למדים שיש בכוחו של הציבור להכריע ממש את ההלכה במקרה של ספק או מחלוקת. נדגים זאת באמצעות שתי סוגיות שהרב משאש התמודד איתן, שתיהן משקפות את כוחו של הציבור בעיצוב ההלכה - גילוח בחול המועד ובשר "חלק".

הרב משאש נדרש לשאלת גילוח בחול המועד פעמים אחדות במרוצת השנים, לאחר שנורמות הלבוש והמראה האירופיות הגיעו לצפון אפריקה, ולפתע התרבו מגולחי הזקן בקרב היהודים, בעיקר אלו שבאו במגע עם גויים ואימצו את האופנה הצרפתית. בחינת פסקיו אלו מלמדת על שינוי מעניין שהתרחש במהלך השנים. מן התשובות עולה בבירור כי הרב הכיר את הפולמוס באירופה בין מצדדי ההיתר למתנגדיו. הוא נשאל על כך בפעם הראשונה בשנת תרצ"ט (1939), ובדבריו של השואל, שאליו התייחס הרב כתלמיד חכם, ניכר כי הניח שהמציאות השתנתה בעניין גילוח הזקן:

אם האידנא שקפדינן [בימינו שאנו מקפידים] כל כך על גדול שער, ואפילו בלא מועד אין סובלין שבוע אחד בלי תספורת, ומי שלא יגלח בתוך המועד נשאר מנוול כאבל, ונעשה לעג וקלס אצל בני הדור, האם נוכל להתיר לגלח בחול המועד?

[אוצר המכתבים, סימן א-רפז]

לאחר שדן בצד ה"דין", כלומר בהיתרו של הנודע ביהודה והחולקים עליו, המליץ הרב משאש להחמיר ובלי להתייחס לרכיב ה"זמן" שהעלה השואל, היינו לצערם של אנשי אותם הימים.

עשר שנים לאחר פסק זה נדרש לשאלה דומה, שוב מפי תלמיד חכם שהניח מציאות שונה מהעבר, "כי האידנא [בימינו] קשה דבר זה להישאר האדם במועד בזקן מגודל כאבל". בפעם זו הביא הרב בחשבון את המציאות, ולכן מסקנתו הסופית אחרת. הוא תיאר כיצד המצב השתנה, חנויות של ספָּרִים פתוחות בחול המועד, אנשים מתגלחים תדיר בתער, ואפילו המדקדקים שלא לעבור על איסור תער – גם הם מגלחים בחול המועד. לכן, אמר הרב משאש, ניתן להתיר, ואף כדאי לסמוך על היתרו הקדום של רבנו תם, שכן מהות האיסור היא קנס וסייג שתיקנו חכמים. ועדיין הוא מוסיף כי במקרה זה "כל המחמיר הרי זה משובח".

בהמשך נשאל הרב משאש עוד שלוש פעמים בעניין זה, ובכל שלוש תשובותיו הבאות לא סייג את היתרו. גם השואלים וגם המשיב הציגו מציאות שבה רוב רובם של האנשים מתגלחים בחול המועד, במרוקו ובישראל. מעניין שהרב משאש ענה בכל התשובות כי המקור שעליו יש לסמוך הוא רבנו תם, שהיתרו גורף מזה של הנודע ביהודה, אולי משום שהתנאים שהציב הנודע ביהודה להתיר, כגון ספָּר עני, אינם עומדים במבחן המציאות של ימינו.

המעקב אחר ההשתנות הפנימית בפסיקתו זו מראה כי המשולש "הדין, השכל והזמן" הוא דינמי וכי הוא מתאזן גם במהלך חייו של הפוסק עצמו. התפתחותו של מקרה זה חושפת מתח בין ה"דין", שנראה לרב משאש פשוט להחמרה, לבין ה"זמן" והציבור, שכבר הכריעו לכיוון ההקלה לאחר שהיה ברור לרב לאן נוטים רוב הפוסקים מדורות עברו, ומתוך מודעות לפולמוס הגדול באירופה, יצא הרב משאש אל הציבור לראות כיצד הוא נוהג. כבר מתשובותיו הראשונות עולה כי ההלכה רופפת ואי-אפשר לפסוק לפי דעה אחת בלבד. ואולם לבסוף הבין כי הציבור כבר החליט וכי יהיה קשה לשנות את המציאות. במקרה זה הוא הדגיש כי הציבור, גם אם אינו מכוון לדעת רוב הפוסקים, חשוב שיהיה לו על מי לסמוך. לעזרתו הוא הביא את תקדימיהם של רבנו תם, "הגאון האדיר הגדול בבעלי התוספות", ושל הנודע ביהודה, ש"גאון אדיר היה, ולא גברא הדרנא הוא" [לא אדם שחוזר בו]. מכאן נדייק ונאמר כי המציאות

יכולה ליצור בשביל הפוסק מצב של "הלכה רופפת", אבל בתנאי שיש לציבור גם פתח על מה לסמוך בתקדימי העבר.

עמדתו של הרב משאש מתחדדת בהשוואה לעמדתו של החת"ם סופר, שבחר שלא להסתמך על היתריהם של רבנו תם והנודע ביהודה ולאסור את גילוח הזקן בחול המועד מחשש שהדבר ייצור מדרון חלקלק בהיסחפות עם רוחות הרפורמה. הרב משאש הכיר פולמוס זה ובחר לצדד בצד המתיר מתוך גישתו החינוכית-מנהיגותית – שגורסת יצירת גבולות דווקא מתוך הכלה, הפחתת מקומות החיכוך של הפוסק מול הציבור ובחירה מודעת ב"כוחא דהיתרא [כוח ההיתר] – עדיף".

סוגיה נוספת שרואים בה בבירור כי מציאות חדשה יוצרת מצב של "הלכה רופפת" קשורה לדיני שחיטה, וגם בה נקט הרב משאש את דרך ההתבוננות בציבור.

אחד ההבדלים החשובים בדיני שחיטה הוא בשיטה של בדיקת הריאה בבהמה גסה. רוב הספרדים שקיבלו עליהם את פסיקת רבי יוסף קארו מקפידים לאכול בשר "חלק", כלומר בלי כל סירכא (מעין פצע שומני) בריאות של הבהמה. לעומתם האשכנזים שקיבלו עליהם את פסיקת רבי משה איסרליש בודקים את סוג הסירכא ומקילים כשהיא אינה חלק מחור בריאה, והבשר נחשב "כשר".

המציאות במדינת ישראל של שנות השישים והשבעים של המאה העשרים יצרה מצב שרוב הבשר שנמכר באטלזים ובמרכולים היה "כשר" ולא "חלק". ההגמוניה על הכשרות הייתה אשכנזית, ולציבור העולים מארצות האסלאם, שנהגו ברובם כמנהג הספרדים, לא הייתה מודעות להבדלים בדקויות של דיני השחיטה. רק בעשורים האחרונים מתרחשת חזרה להקפדה על אכילת בשר "חלק".

הרב משאש נדרש לסוגיה זו בשנת תשכ"ג (1963) מצד אדם שתהה כיצד עליו לנהוג כספרדי בענייני תפילה ובענייני שחיטה במציאות של קיבוץ גלויות. לשאלתו אם מותר לו לאכול משחיטת האשכנזים ענה הרב משאש:

ולענין בדיקת הריאה ושאר אברים שיש בינינו איזה שינויים, אזלינן תמיד בתר רובא [הולכים תמיד אחר הרוב], ורוב בהמות כשרות הן, וכן מעשים כל יום, שאוכלים בשר בכל ערי מארוקו שנוסעים לשם, אף שיש הבדל בין הערים שנהגו אלו להכשיר ואלו להטריף, כי תמיד אזלינן בתר רובא.

[מים חיים, חלק ב, סימן קלז]

הרב משאש סבר כי הבסיס לדיני השחיטה הוא אחד וכי סביבו התפתחו מנהגים שונים בין העדות ובין המקומות. הוא פסק כי מי שנקלע למקום שמנהגי השחיטה שלו אחרים, צריך להניח ש"רוב בהמות כשרות הן", ולכן אין בעיה שיהודי יאכל אצל כל יהודי.

סוגיה זו עלתה אצל הרב משאש ביתר שאת כאשר שימש רבה הראשי של חיפה. מטבע הדברים עוררו הבדלי המנהגים ויכוחים בתוך הרבנות הראשית בעקבות הדרישה של מקצת מהספרדים לקבל הכשר כמנהג אבותיהם ובגלל הרצון ליצור מכנה משותף של הכשר אחיד על ידי אימוץ הדין החמור יותר. הרב משאש יצא להגנת רבה הראשי האשכנזי של חיפה וההכשרים שנתן. הוא שלל את התביעה של הספרדים ליצור מכנה משותף לחומרא בתואנה שמדובר בהפסד כלכלי. הוא הראה כי כבר במרוקו היו הבדלי מנהגים ובכל זאת אנשים אכלו איש אצל רעהו. לבסוף נתן לגיטימציה למציאות החדשה בארץ, "ומה עוד אנחנו עולים חדשים, צריכים לילך אחר הדברים הציבוריים הנמצאים כבר במקום אפילו להקל". ההנחה שלו בהקשר של מנהגים הייתה שאדם שמשתקע במקום חדש צריך לשנות ממנהגו, בין להקל ובין להחמיר. הוא הבין כי במדינת ישראל מתעצבת קהילה חדשה באופן ספונטני, ולכן מבחינתו "אין להוכיח או לכפות". מצד שני, הוא עמד על כך שכל עדה תוכל להחזיק במנהגיה ולקיימם כרצונה. הוא יצר הבחנה בין מה שצומח מלמטה באופן ספונטני או כתוצאה מנסיבות היסטוריות לבין שמירה על מנהגים ומאבק על קיומם באופן מודע ומעצב.

כדי להבין היטב תפיסה זו אפשר להשוותה לפסיקתו של הרב עובדיה יוסף באותה סוגיה. שאיפתו של הרב עובדיה הייתה "להחזיר עטרה

ליושנה", דהיינו שהציבור הספרדי ואיתו כל הציבור בארץ ינהגו כפסקי השולחן ערוך, ה"מרא דארעא" [רבה של ארץ ישראל], כלומר יקפידו על בשר "חלק". בסופו של דבר התיר הרב עובדיה לספרדים המתארחים אצל אשכנזים כפי פסיקתו של הרב משאש. אך בעוד הרב עובדיה יוסף הציב את החזון הכולל של החזרת הפסיקה הספרדית כמחייבת את כל תושבי ארץ ישראל, הרב משאש תפס את המציאות כחזקה יותר מן החזון, ואם למציאות יש על מה לסמוך בדברי חכמים, עדיף לתת לגיטימיות לדבר, גם על חשבון מנהג אבות.

בשני המקרים המובאים כאן הגדיר הרב משאש את המציאות "הלכה רופפת" על מנת שיהיה אפשר להכיל את התנהגות הציבור. במקרה של בשר חלק, הציבור רצה לאכול בשר כדין ולא חיפש מלכתחילה דעה מקילה בהלכה, אלא שלא היה ער לחילוקי הדינים שנוצרו במציאות המורכבת של קיבוץ הגלויות. הרב משאש היה מוכן לבטל את מסורת אבותיו ובלבד שמעשי הציבור יקבלו סימוכין, ובפרט שהדבר תורם לאחדות. אפילו במקרה של גילוח בחול המועד, שבו הציבור יצא בביור כנגד תקנת חכמים, הוא בחר לתת לו לגיטימציה ולהשאיר אותו במסגרת ההלכתית בהתבססו על הדעה השולית בהלכה ועל הפיכתה לרלוונטית.

## בין רצוי למצוי תפיסת המצוות:

אחד הגשרים שבנה הרב משאש אל הציבור על מנת להובילו לחוף מבטחים, גם במציאות הסוערת של זמנו, הוא תפיסת מצוות היררכית. זהו כלי חינוכי להכלת ולהכללת יהודים רבים ככל האפשר בקהילה בזמנים של פריקת עול הולכת וגדלה. דגם זה, המעמיד את התורה "על רגל אחת" או על מצוות יסוד אחדות, כבר קיים בדברי חז"ל, אך הרב משאש השתמש בו באופן שיטתי ותכוף בפסקיו. הרב סרטט שלושה מעגלים של קיום מצוות, ההולכים ומתרחבים, מן המזערי למרבי. במעגל הבסיסי מצוות שהציבור מקיים מאליו, ואלו הן מצוות אינטואיטיביות, הנובעות מתוך "הניצוץ היהודי". במעגל השני מצוות שבתחום מחויבותו של המנהיג הדתי להנחיל לציבור, והם "דברים העומדים ברומו של עולם היהדות". אלו הן מצוות מינימום שהרב

משאש מונה בתור "פת ותבשיל": שמירת שבת, כשרות, טהרת המשפחה, חינוך דור ההמשך ואמונה. במעגל השלישי, החיצוני, שאותו היה מגדיר ודאי בתור "קינח", נמצאים פרטי ההלכות ודקדוקיהן. לשיטתו, המעגל החיצוני בעידן המודרני הוא מותרות ליחידים, ואינו לחם חוקם של ההמון, וזאת חייב לדעת רב שמנהיג קהילה.

תורתו של הרב משאש היא תורת המצוי ולא תורת הרצוי. הקשר בין הציבור לפוסק הוא הדדי ודו-כיווני, ובשעות קשות של התפרקות המסגרת באה לידי ביטוי ההתבוננות הכוללנית של המנהיג. עליו להטיל עוגן יציב של סדרי עדיפויות, של מיפוי יכולות הציבור ושל הבחנה בין טפל לעיקר. בניגוד לתפיסה של האורתודוקסיה, שמתחה קו וקבעה גבולות בין האנשים: מי שמקפיד לגמרי נמצא בפנים, ומי שלא – בחוץ, הרב משאש לא מייך את האנשים אלא את המצוות. הוא בחר להתמקד במעט מצוות להרבה אנשים ולא בהרבה מצוות למעט אנשים. הוא בחר לעגן מצוות חשובות מסוימות וכעס על מי שהסתבך בדקדוקי עניות וחישב בכך להטביע את כל הספינה. שיטתו זו ניכרת בדוגמה המובהקת שלהלן.

הרב רפאל הצרפתי הגיע מפאס לעיירה ג'דידה וטען כנגד הקהל שהם עבריינים, משום שהם מניחים תפילין של יד מעומד ולא מיושב כפי המנהג הקבלי. הרב משאש תמה על שיקול הדעת שלו והוכיחו בטענות האלה:

האם קהל זדידא שלמים כל כך בתורה ובמצוות ואין חסר להם רק סדר הנחת תפילין, שאז כבודו דקדק עמהם כחוט השערה [...] שכל המניחם מעומד מיקרי עברייני? הלא קהל זדידא הנם ככל המון ישראל שבכל עיר ועיר וכל הרבנים והחכמים המטיפים בפה רך או בפרך, הם על פת ותבשיל שהם עיקר הסעודה דהיינו אמונה, על שמירת שבתות, הכשר מאכלים, טהרת המשפחה, חנוך הבנים והבנות על ברכי הדת, משומרים באמונה, על שבועות שוא ושקר וכיוצא בזה הרבה דברים העומדים ברומו של עולם היהדות [...] מה היה לכבודו לבחור מכל מצוות ה' דאורייתא ודרבנן רק דקדוק כזה להרעיש עליו את העולם?

[מים חיים, חלק ב, סימן צ]

מרתק לראות כי כעבור כמה עשרות שנים נעשה מיפוי במסגרת "דוח אבי חי" בדבר שמירת מצוות של החברה הישראלית. על פי הדוח, יש מתאם בין המצוות הללו, שהרב משאש הגדיר כמצוות מכוונות זהות, לבין המצוות הנשמרות ביותר בידי הציבור הישראלי, ובעיקר בקבוצה המגדירה עצמה מסורתית. נוצר אפוא מעגל בין הרב המסמל את הרצוי לבין הציבור המסמל את המצוי כך שכל חוליה מזינה את חברתה וקשובה אליה – ציבור יוצר רב יוצר ציבור.

עוד מקרה שבו הגדיר הרב משאש מעגלי מצוות מופיע בהתייחסות הלכתית בעניין קבורת מתאבד, ש"היה פורש מדרכי ציבור אוכל טריפות וכו'" והקהילה קברה אותו מחוץ לגדר. הרב משאש טען שהקהילה טעתה בכך גם בדין מאבד עצמו לדעת וגם בדין פורש מדרכי ציבור.

ואך אותו האיש ודאי שהוא ככל המון ישראל שברוב ערי אלג'יריין שמלין את בניהם, ונזהרין מחמץ בפסח, ומתענים ביום הכיפורים, ועושים הרבה מצות, ומזלזלים בהרבה, כי לא גדלו על ברכי הדת, רק בבתי ספר לצרפתים מילדותם, ואם כן אין להחשיבם כפורשים מדרכי צבור, ולא ניחא למרייהו דאמרת עלייהו הכי ולא נוח לאדונם (הקב"ה) שאמרת עליהם כך] [...] לא הגיעו חלילה למדרגת בני בלי דת, כי היו נמצאים בהם הרבה דברים טובים מדת ישראל וממנהגיו.

[מים חיים, חלק ב, סימן עח]

הזהות היהודית של הציבור שלו מורכבת ואינה שיטתית, היא יכולה להיות מבוססת על פולקלור יותר מאשר על הלכה, ויכולים להיות על פי השקפתו מחללי שבת בפרהסייה אשר בה בעת דבקים במנהגים ובאמונות עממיות. מסורתיות זו של ההמון באה לידי ביטוי בכך ש"עושים הרבה מצוות ומזלזלים בהרבה", מתוך שילוב של רצון טוב, כבוד למסורת וזיקה רגשית יחד עם שלטון היצרים ובורות בהלכה, שמקורם בחינוך המודרני. המצוות שקובעות את הזהות הקבוצתית של הציבור הן בעיקר ברית המילה, פסח ויום כיפור – סמלים של השתייכות לקהילה אשר יש עליהם טאבו מיתי של "ונכרתה הנפש ההיא מעמיה", תרתי משמע.

גישה זו ניכרת גם בתקופה ששימש פוסק במדינת ישראל. בתשובה שנכתבה בחיפה בשנת תשכ"ו (1966) הגיב לאדם "מלא רעיונות של פחדים וקריאה ליסורים" שראה את החברה הישראלית באור שחור. כדרכו בקודש ניסה הרב משאש ללמד זכות על הציבור, שעל רקע המציאות המורכבת שהוא שרוי בה צריך לשמוח על כל "יש" ולא לקטרג על ה"אין". וכך הסביר את חולשת הדור:

אמנם מי שנולד ונתגדל על ברכי רפי כח בתורה ובמצות, אף נולד לצדיקים וחסידיים ונכנס לבתי ספר של אחת מעמי התבל, קשה מאד עליו אמונתו לאט לאט, עד אשר מעט מעט יגרשנו מתוך לבו כליל, והרי הוא כתינוק הנשבה לבין הגויים שאין עליו שום אשמה על כל חטא ועון שיעשה [...] ואם ראית אותו עובר עבירה תהיה מה שתהיה אל תשנאהו ואל תזניחהו חס וחלילה [...] כי החומר העכור מוכרח לחטוא ולפשוע ולמרוד, ובפרט עם תוספת התערבות בגויים ולמוד בספריהם וכו', ובכן מחוייבים מאד ללמד זכות על ישראל בכל דבר ודבר, ומי שאינו מלמד זכות עונשו חמור מאד מאד, וגם בתוך ביתו יזהר האדם שלא ירבה עליהם דקדוקים והקפדות כי בזה יהרוס שלום ביתו וימרר את חייו, ועיקר חיי האדם היא השמחה, כמו שכתוב "תחת אשר לא עבדת את ד' אלוקיך בשמחה, ועבדת את אויבך" וכו'.

[אוצר המכתבים, סימן א-תרנז]

אגב ניתוח היסטורי וחברתי של תהליך ההתרחקות מהדת הרחוב הרב משאש את חלותו של המונח ההלכתי "תינוק שנשבה". בגמרא מובא המונח "תינוק שנשבה לבין הנכרים" כמקרה מייצג למי שאינו שומר מצוות מחוסר ידיעתן כתוצאה מכפייה ואונס. בהמשך הדורות השתמשו פוסקים בקטגוריה הזו בניגוד לכופרים בתורה ביודעין – כדי להקל על הדין החמור של אפיקורסים שמצווה לאבדם. הרמב"ם השתמש בביטוי זה בלשון מטפורית וכך הגן על הקראים בני דורו שהם אנוסים לחטוא שכן כך חניכום אבותיהם, ובעקבותיו הפך השימוש המטפורי בביטוי לנפוץ. מאז עלייתה של תנועת ההשכלה נעשה השימוש בביטוי "תינוקות שנשבו" שגור בפי אידאולוגים מהאורתודוקסיה האירופית כלפי פורקי העול הרבים, שוב כאמצעי סגוריה השומר עליהם בתוך כלל ישראל, על כל המשתמע מכך מבחינה הלכתית.



נראה כי בתשובה זו של הרב משאש נעשה עוד צעד בלימוד זכות על המתרחקים מתורה ומצוות. הוא תיאר תהליך חברתי של תחרות בין הבית המסורתי לבין בית הספר של "עמי התבל". אפילו מי שגדל בבית של צדיקים וחסידים ו"נשבה" לבית ספר כללי אין לו דין של כופר אלא של "תינוק שנשבה". לכאורה, חוטאים אלו שעמדו מול עיניו של הרב משאש הייתה להם הברירה לבחור בין המסורת לבין העולם המודרני. אלא שלשיטתו, במציאות שלו "אין לנו שום נשק להילחם", כלומר לא היה בידיהם חופש בחירה אמיתי. פיתויו של העולם החדש הם כל כך עוצמתיים שהנסחפים אחריהם הם בגדר אנוסים. לפיכך הוא הדגיש כי נקודת המוצא בגישתו לציבור החוטא היא ללמד זכות ולהחזיר למוטב בדרכי שלום ושמחה. בנוסף הוא הדגיש גם את גישתו החינוכית – שאפילו בתוך הבית, במקום שבו לכאורה יש שליטה, צריך להשכיל לבחור על מה להתעקש וממה להרפות.

מעבר לכך יש גם טיעון תועלתני-כמותי: אם בדורות עברו היו פורקי עול יחידים והיה אפשר לנדותם וכך לשמור ולהגן על שאר הקהילה, הרי בימיו לא היו אלו עוד אנשים ספורים כי אם סחף המוני של ציבור. במצב זה על הפוסק להחליט אם הוא בוחר בקומץ שומרי אמונים ומוותר על כל השאר או שהוא מסרטט מחדש את הגבולות של הקהילה, בדלית ברירה, על מנת לכלול בהם אנשים רבים ככל האפשר. לשיטתו, "אם באנו לנדות, לא הנחת בן ובת לאברהם אבינו עליו השלום בלי נדוי חלילה חלילה".

## מגדר ומעמד האישה: "יוצאות בריש גלי"

רוחות חדשות אתגרו את תפיסת ה"גבריות" וה"נשיות" בעולמו של החכם המרוקאי: ההשכלה, המעמד האזרחי החדש, אופנות הלבוש החדשות והשינוי בתפיסה העצמית של הנשים. רישומם של רוחות אלו הדהד גם בשיקוליו ההלכתיים. החירות החדשה

של היהודי המרוקאי, גם אם הייתה מדומה, זקפה את קומתו ואפשרה לו לשחרר את הכפופים לו בהיררכיה הקודמת – ילדים ונשים. החינוך נהיה

שווינוני יותר, גם ברמה המעמדית וגם ברמה המגדרית. רשות הרבים נעשתה נגישה לגבר ולאישה היהודים והם יכלו לצאת ולהיכנס בה בריש גלי (בראש גלוי), תרתי משמע. תפקיד הרב הפך לסוכן השינוי ולמתרגם של השפה החיצונית אל תוך השפה הדתית וההלכתית. את הרעיונות החדשים תרגם בד בבד לנשים ולגברים. בכתביו של הרב יוסף משאש נמצא את אחת התשובות הנועזות והיצירתיות ביותר המתירות לנשים להתהלך בלא כיסוי ראש כמו גם דרשות נועזות בשבח לימוד תורה של נשים. מנגד נראה כי בשאלות הקשורות לריטואלים דתיים בכלל ולמוסד בית הכנסת בפרט הוא ביטא גישה שמרנית יותר.

אחד הסממנים של אימוץ התרבות הצרפתית היה חיקוי דרכי הלבוש. הבולט ביותר היה הסרת כיסוי הראש, הן מצד נשים והן מצד גברים. בפעולה זו היה משום פריקת עול כלפי שמיא, אך גם פריקת עול של היהודים מן ההגבלות שהטילו עליהם המוסלמים ופריקת עול של הנשים מן המשטור שהופעל עליהן מצד הגברים. חכמי מרוקו שהגיבו למציאות זו היו מודעים לפריקת העול על רבדיה השונים. הם ניסו לצמצם את הפער שבין האופנה החדשה לבין האיסור ההלכתי.

רוב התשובות בעניין כיסוי הראש לגברים תיארו מציאות שבה גברים רבים, במיוחד בקזבלנקה, הולכים בלי כיסוי ראש, והם רבים במיוחד בקרב העובדים אצל הצרפתים. מבחינה הלכתית הגדירו רוב החכמים את מהות החיוב בכיסוי הראש כמידת חסידות, מלבד בשעת טקסים דתיים. עמדה זו אפשרה פתרון של "הִיָּה צרפתי בצאתך ויהודי בבואך". קרי, כאשר אתה בבית הכנסת או בשעת טקס יהודי – חבוש כיפה, וכאשר אתה הולך לעבודה או לבית הקולנוע – אתה יכול להיות גלוי ראש. הקונפליקט הזהותי לא היה משמעותי בסוגיה זו כיוון שהוא אפשר "לחיות בשני העולמות".

עניין הסרת כיסוי הראש אצל הנשים היה מורכב יותר. רוב הפוסקים סברו שמדובר באיסור, הגם שהתלבטו באשר למקורו ולחומרתו.

עם זאת, תשובות הפוסקים תיארו מציאות שבה רוב הנשים במרוקו, ובמיוחד בערים הגדולות, לא כיסו את ראשן. מציאות זו הובילה לתביעות משפטיות של בעלים אשר ביקשו עילה לגרש את נשותיהם בלי לשלם להן את דמי הכתובה. כך נוצר מצב שהכתובה, אשר הייתה אמורה להגן על האישה, חדלה מלהיות רלוונטית, ומי שאשתו לא כיסתה את ראשה היה יכול לטעון לעילת גירושין בלי להינזק כלכלית.

הרב משאש התייחס לראשונה לסוגיה זו בשנת תרפ"ז (1927), בהיותו רב צעיר בתלמסן שבאלג'יריה. התייחסותו נעשתה אגב תשובתו לעניין גילוי ראש לגברים:

ועוד מקרא מפורש כפשטיה כתיב, "ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם" (בראשית ג') ואילו מגבעות לא עשה להם, כי אינם צריכים לכסות ראשן כלל, ואין להקשות דאם כן נשמע מזה, דגם גלוי ראש באישה ליכא אסורא [אין איסור] דזה אינו, דשאני התם [שהמקרה שם שונה] שלא היה עמהם בעולם אדם אחר, רק היא ובעלה ובניה וצאצאיהם וכלם מותרים להסתכל בשער אמם זקנתם, ואין אסור ערוה כלל, כמו פריעת ראש האישה בחצר שאין בו אסור.

[מים חיים, חלק א, סימן כג]

הרב משאש פירש את הפסוק מבראשית כך שאין חובה לגברים ולנשים לכסות את ראשם, אך הגביל הבנה זו לנשים, שכן חוה הייתה "אם כל חי", ומותר לכל איש לראות את שערות אימו, אך שאר הנשים אחריה מחויבות בכיסוי ראשן. יש בדבריו הסתכלות יחסית על הגדרת השיער כ"ערווה" מתוך פרשנותו לדברי הגמרא בכתובות, המבחינה בין גילוי שיער בחצר לגילוי שיער בשוק. למרות היחסיות העולה מדבריו ברור היה לו כי יש איסור לאישה להלך ברחוב כשהיא גלוית ראש.

שינוי בדעתו חל כשלושים שנים מאוחר יותר, בשנת תשי"ד (1954), עת שימש דיין במקנס. הוא נשאל על בני זוג העוברים לגור מעיר קטנה בפריפריה לכרך של קזבלנקה והאישה מתנה את הצטרפותה בכך שתגלה את ראשה. קודם שעסק ב"דין" תיאר את המציאות הדינמית שחוה בימי

חייו בהתפתחות של סוגיית כיסוי הראש לנשים. כדרכו הרחיב בפרטים על המציאות והשווה בין העבר לבין תקופתו ובין ימי צעירותו לימי בגרותו. כמו כן השווה בין אלג'יריה לבין מרוקו ותלה את השינויים בין שני המקומות בנוכחות הצרפתים. ההנגדה בין המקומות יצרה הכרחיות היסטורית שבה מידת המודרניות קובעת את מידת כיסוי הראש. מרוקו צעדה בעניין זה אחרי אלג'יריה, וסופן של היהודיות במרוקו שיגלו את ראשן, כמו היהודיות באלג'יריה. להשלמת התמונה תיאר כיצד הגיבו הרבנים לתופעה – ממצב של התנגדות למצב של הסכמה שבשתיקה.

דע בני, כי אסור גלוי הראש לנשואות היה חמור אצלנו פה מחננו זה קדוש, וכן בכל ערי המערב טרם בוא הצרפתים, ואך אחרי בואם במעט זמן, פרצו בנות ישראל גדר בזה, וקמה שערוריה גדולה בעיר מהרבנים והחכמים ונבוני עם יראי אלהים, ואך מעט מעט קם השאון לדממה, ויחדלו הקולות, כי לא הועילה שום תוכחה, לא בנחת ולא באש מתלקחת, כי אין חזק כאישה אמרו הקדמונים, ועתה כל הנשים יוצאות בריש גלי פרועי שער, זולת הזקנות הן שמכסין את ראשן, ולא כולה רק מניחין חלק גלוי מצד פנים. ואני בלכתי בס"ד לשרת בקדש בעיר תהילה תלמסאן זה כשלושים שנה, ראיתי הדבר פשוט שם ובכל המחוז אצל הנשים, גם הזקנות, שכלם פרועי ראש, עם כמה מיני תגלחות משונות, כאשר נמשך הדבר גם פה בערי המערב.

[אוצר המכתבים, סימן א-תתפד]

ארבעים וחמש שנים לאחר תשובתו הראשונה בנושא נדרש שוב לסוגיה זו. הוא ניצל את ההזדמנות לעשות רפלקציה לפסיקותיו בסוגיית כיסוי הראש לגברים ולנשים ועמד על הדינמיות של הזמן ושל המקום בימי חייו: תלמסאן תרפ"ו (1927), מקנס תשי"ד (1954), חיפה תש"ל (1970). הזמן והמקום צועדים בכיוון אחד בלבד, הנשים עשו היתר לעצמן, ואפילו המתחסדות מצאו מעקף על ידי פאה נכרית ומטפחת.

ועוד כי אותה תשובה זה לה היום ארבעים וחמש שנים, שאז כל הנשים במרוקו, ורובם באלג'יריין היו בראש מכוסה [...] ועל עניין גלוי ראש באישה לא באה לידי עליו שום שאלה והיה אסורו פשוט לכל, ולכן כאשר הוספתי בתשובתי נופך להחיר באנשים מאם כל חי, בדרך אגב הסרתי מעט הנוגע לגבי נשים. אמנם אח"כ כאשר ההיתר נתפשט

מאליו גם אצל הנשים, מפני שהתחילו הם למשול בגברים, והמתחסדות יותר עושות פאה נכרית והמתחסדות יותר עושות כובע או מטפחת, אף שנשאר חלק מהראש עם הרבה שער מגולה ועל כולם יש מערערים ואז באו אלי הרבה שאלות, והשבתי להתיר בפאה נכרית ובמטפחת, אף שחלק גדול מהשער נשאר מגולה. וכן ראיתי ורואה יום יום אצל כל האשכנזים, אפילו החרדות שבחרדות, וגם נשי אדמו"רים.

[אוצר המכתבים, סימן א-תשצח]

בראייה היסטורית-סוציולוגית הוא בחן את מנהג כיסוי הראש למן העבר הקדום ועד לימיו.

דע בני כי יסוד מוסד לאסור גלוי הראש בנשים הוא מפני שנהגו נשי העולם בימי קדם לכסות את ראשן, ואישה המגלה את ראשה נחשבת לאישה פרוצה. גם היה נחשב אצלם גלוי שער באישה לנוול [...] ואם כן בזמן הזה שכל נשי העולם בטלו מנהג הקודם וחזרו למנהג פשוט לגלות את ראשן ואין להם בזה שום חסרון צניעות ולא פריצות חלילה, וכל שכן שאין להם בזה שום נוול.

[מים חיים, חלק ב, סימן קי]

מי הן "נשי העולם" שהתכוון אליהן? נראה כי הוא אימץ את הראייה האירופוצנטרית וראה במציאות המרוקאית מציאות פריפריאלית. ייתכן שהדבר נבע משהייתו רבת השנים באלג'יריה, שבה התיישבו מאות אלפי אירופים.

פרישת התשובות בנושא לאורך השנים מאפשרת התבוננות על במניעיו המשתנים, ממציאות מסורתית שבה אין ערעור על ההלכה ועד למצב שבו עמדו החכמים חסרי אונים אל מול התנהגות ההמון. הרב משאש הבין כי במציאות זו יש לרדת לשורשו של הדין ולתת תשובה כוללת בעניין ולא רק פסיקה נקודתית למקרה פרטי.

ובגישתי לחפש בדברי הפוסקים אשר לפני, מצאתי רק חומרא על חומרא ואסור על אסור, ובכך אמרתי אשא דעי למרחוק לשאוב מן המקור, משנה וגמרא ונושאי כליהם הנמצאים לפני, אולי נמצא להם פתח תקוה ליכנס בו, כי באמת קשה לנשים ולבעליהן לעבור על מצוות עשה שהזמן גרמא בענין זה מכל דבר.

[אוצר המכתבים, סימן א-תתפד]

במשחק המילים על הביטוי "מצוות עשה שהזמן גרמא" מורגשת שוב נוכחותו של ה"זמן" כמכונן הווייה תרבותית, שקשה לאדם המודרני להתנגד לה. המהלך ההלכתי המרכזי שעשה היה להוכיח כי כיסוי ראש לנשים הוא מנהג ולא הלכה. הוא דילג על דברי ראשונים ואחרונים בסוגיה ובירר את מקורות חז"ל במישרין. מסקנתו העיקרית הייתה שניתן להבין את הפסוק בפרשת סוטה "ופרע את ראש האישה" כפריעה של השיער מקליעתו ולא מכיסויו.

האיסור לגלות את ראש האישה הוא לגברים באשר הם, ובכלל זה הכוהן. המצב של סוטה הוא יוצא דופן – כאשר התורה "התירה" לכוהן לגלות את ראש האישה כדי לגמול לה מידה כנגד מידה; מאחר שהיא חשפה את שיערה בפני זר, חושפים אותו בפני כולם. ואם כך, הוא הראה שלאישה עצמה אין שום איסור, מאחר שהיא אחראית לניוולה ולא אחרים. לאחר דיון פרשני בהבנות שונות בדברי רש"י לדברי הגמרא במסכת כתובות הסיק הרב משאש מסקנה נועזת וגורפת לזמנו:

ואם כן עתה שכל בנות ישראל הסכימה דעתן שאין להן בכסוי הראש שום צניעות וכל שכן שאין להן בגלוי הראש שום נוול, ואדרבא גלוי שערן הוא הודן ויופיין ותפארתן, ובגלוי שיערה מתגאה האישה לפני בעלה ובוועלה, אם כן נעקר האסור מעקרו, ונעשה היתר.

[אוצר המכתבים, סימן א-תתפד]

הנשים הן שקובעות את גדרי הצניעות והן שהגדירו בתקופתו שגילוי שיער אינו מעיד על חוסר צניעות אלא הוא נורמה שהתקבלה בידי רוב

הנשים בעולם. המשפט האחרון – "נעקר האסור מעקרו" – הוא משפט נועז שהרב משאש ביססו על הכלל שחכמים יכולים לבטל מנהג או גזרה שבטל טעמם. בעניין זה חלקו עליו כמה מחכמי מרוקו משום שראו בכך חציית גבול מבחינת פסיקת הלכה. במהלך התשובה הוכיח הרב משאש את טענותיו על פי מקורות נוספים ובחן את שאלת הלגיטימיות לבטל מנהגים. בהמשך התשובה הוא הצביע על היחסיות שבדין "שיער באישה ערוה" שבמסכת ברכות, שהרי מותר לקרוא קריאת שמע כנגד שיער של רווקות. מכאן סבר ששורש הדבר בהתניה חברתית – שאם רגילים לראות שיער, אין הדבר מביא לידי הרהור עבירה, ובימיו, שבהם נשים נשואות רגילות לגלות את ראשן, אין הדבר מביא לידי הרהור.

וכל אדם מברשו יחזה, שרואה אלפי נשים עוברות לפניו יום ויום בראש מגולה, ואינו שם לבו להן, והמהרהר, לא מחמת שער גלוי מהרהר.

[אוצר המכתבים, סימן א-התפד]

הוא גם הבחין בין מקור האיסור במסכת ברכות – "שיער באישה ערוה" – לבין מקור האיסור במסכת סוטה – "דת יהודית", כמבחין בין צניעות אישית לצניעות חברתית. לשיטתו, הבנה לעומק של הטעמים לאיסורים הללו מלמדת כי הם אינם רלוונטיים לדורו, שכן הגדרת השיער ערוה והגדרת דרכי הצניעות הן יחסיות.

תשובה זו של הרב משאש נחשבת אחת התשובות הנועזות ביותר בסוגיית כיסוי ראש לנשים. נועזותה מתבטאת לא רק במסקנתה להתיר כיסוי ראש מלכתחילה, אלא גם בצורה שבה היא בנויה, באופן שונה מן הנהוג בפסיקתו של הרב משאש בפרט ובפסיקה המרוקאית בכלל. התשובה מבוססת בעיקרה על ניתוח ראשוני של דברי חז"ל, רש"י ובעלי התוספות. הוא כמעט שלא נזקק לראשונים ואחרונים. גם הדיון בדברי השולחן ערוך הוא עקיף, באמצעות הדיון בנושאי כליו בעניין אחר.

בדרשות שנשא הרב משאש בציבור במקנס בשנות החמישים הוא עסק במסכת אבות בשבתות שבין פסח לשבועות. דרשות אלו כונסו אל ספרו **נחלת אבות**. בדרשה מקורית על המימרה "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה" חידש כי המילה "כל" באה לרבות נשים העוסקות בתורה. הוא מנה נשים למדניות מתקופות שונות, ולהדגמת הדרשה סיפר שני סיפורים שקרא בכתב יד על נשים באלג'יריה שחשקה נפשן בתורה.

עוד נראה, שבאה מילת "כל" לרבות את הנשים, שאף שאינן מצוות בתלמוד תורה [...] אם יעסקו בה לשמה, זוכות גם הם לדברים הרבה, כמו דבורה וחולדה שזכו לנבואה מפני חכמתן וצדקתן, וכן אמא שלום [...] ועוד הרבה [...] ועוד ראיתי על ספר כתב יד, כי בעיר אלג'יר בזמן הגאון מוהר"ר עייאש זיע"א, היתה בתולה אחת גדולה בנוי בת איש עשיר, חכמה בתורה הרבה ושוקדת יומם ולילה על לימוד התורה, וקפצו עליה בני אדם רבים ונכבדים, והיא לא רצתה בשום פנים ואופן להיות לאיש, מטעם בן עזאי נפשה חשקה בתורה [...], ויקבול אביה לפני הגאון הנ"ל, וישלח אחריה וידבר על לבה דברים טובים, ולא אבתה לשמוע לו, מ"קל וחומר" מן עזאי שהוא איש, ומצווה על פריה ורביה, ועם כל זה אמר "ומה אעשה ונפשי חשקה בתורה", וכל שכן היא, שאינה מצווה על פריה ורביה, ויאמר לה הרב: הלא גם בתלמוד תורה אינה מצווה ואין לה שכר, ותשחק, ותאמר לו כי נעלמו ממנו לשעה דברי הרמב"ם ז"ל שגם האשה יש לה שכר לימוד [...] ואמנם יהי רצון שיתקיימו דבריו שאמר שלא יהיה לה שום שכר לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, כי אינה עוסקת בתורה לצפוי שכר, רק לשם אהבתה של תורה. וייפעם הגאון מדבריה אלה, ויפטריה לשלום ברוב ברכות, ויאמר לאביה: הנח לה לעשות רצונה, כי בזה תהיה זכותה נפישא [מרובה] להגן על בני העיר, וכן היה.

[נחלת אבות, חלק ו, דרוש תמב, עמ' יג-יד]

הרב משאש תיאר דיאלוג בין תלמידת החכמים לרב עייאש (כנראה ר' יהודה עייאש, גדול פוסקי אלג'יריה במאה השמונה עשרה). טענתה של הגיבורה שחשקה נפשה בהתמסרות מוחלטת לתורה מנוגדת לכאורה



לייעוד המצופה ממנה כרעיה וכאם. בכך הפכה להיות בת דמותו הנשית של התנא השנוי במחלוקת בן עזאי, אלא שהוא, בהיותו גבר, היה מחויב בשתי המצוות – תלמוד תורה ו"פרו ורבו", ואילו היא, בהיותה אישה, הייתה פטורה לכאורה משתייהן. בסוף הסיפור הצליחה האישה להעביר את שדה השיח משדה הלכתי-משפטי של שכר ועונש ושקלול חובות מול זכויות לשדה השיח של בחירה בתורה לשמה ולמושגים של אהבת תורה. בכך נוצר שיח נשי אלטרנטיבי בתוך הסיפור שהרב עייאש נפעם ממנו. הוא הבין שזכות תורתה הנשית הצילה את העיר מפרעות. לאחר התיאור הזה סיפר הרב משאש סיפור דומה על נערה לומדת תורה שהצליחה להינצל מנישואים כפויים לשם ממון ולהתפנות לחשקה בתורה. שני הסיפורים התרחשו באלג'יריה וסופרו במקנס בדרשה ההמונית שלו בשבת אחר הצהריים. מתוך הדרשה עולה יחסו החיובי של הרב משאש כלפי לימוד תורה לנשים. אומנם זו דרשה ולא תשובה הלכתית, אך היא משתלבת ביחסו האוהד להעלאת מעמדן והשכלתן של הנשים. יתרה מזו, באופן יוצא דופן וכמעט חתרני בחר הרב לספר בציבור הרחב סיפורי קצה שבהם האישה בוחרת שלא להינשא, בניגוד לציפיות החברתיות והדתיות המסורתיות.

התנגשות אחרת בין תפקידה המסורתי של האישה כאם יולדת לבין אהבה וזוגיות עלתה בסוגיית בני זוג אוהבים שאין להם ילדים. הרב משאש נשאל על הצורך לגרש אישה שאינה יולדת לאחר עשר שנות נישואין על מנת לממש את פוטנציאל ההולדה של הגבר, כפי שהיה נהוג בדורות הקודמים. בתשובתו מורגשת השפעת הזמן החדש על נפשו של האדם ועל מקומה של האהבה הנפשית בתוך מערכת היחסים הזוגית.

ומה גם בזמן הזה, שההפרדה וההרכבה בענין זה, קשה מאד מאד לאדם, ובפרט לצנועים הן מצד עצמם, כי עזה כמות אהבה, וההפרד מר ממות, כי המות כורת בפעם אחת רחמנא ליצלן [...] כי בזמן הקודם לא היה קשה החבור והפרוד אף אחד מני אלף מקשיותו האידנא [בימינו] וכל בעל שכל יבין זאת.

[אוצר המכתבים, סימן א-שצו]

מן הצד האחד עומדת הלכה דאורייתא של "פרו ורבו", ומן הצד האחר ניצב מושג חדש של אהבה. הרב משאש גרס כי מאחר שהטבע האנושי נחשף לשינוי, אין האדם יכול לחזור לאחוריו ולחיות כמו פעם. הערך הנפשי של חיבור בין בני זוג גובר על הסיכוי להולדה של השניים בנפרד, וכל בעל שכל יבין זאת! כלומר, מי שחי במציאות המודרנית אינו זקוק אפילו להסבר; קרי, זה שינוי ערכים שהפך לחלק מן התודעה הנפשית של האדם החדש. אף שהרב משאש לא ציין זאת בתשובתו, ידוע שחווה בעצמו תקופת עקרות ממושכת של אשתו ולא רצה לגרשה מאהבתו אותה עד כדי כך שהשיג היתר לשאת אישה נוספת.

בדרשה המעודדת חריצות בעבודת ה' תיאר הרב משאש מעין תיאור היסטורי נעדר אחיזת זמן ברורה. הוא מצא עדות כתובה לתפילת נשים לעצמן עם שליחת ציבור, קריאה בתורה ואפילו הנחת תפילין ועיטוף בטלית.

וראיתי על ספר, כי באיזה מקומות בספרד, היו הנשים הכשרות המלומדות, קמות בהשכמה גדולה לבית הכנסת שלהן, והיו מתפללות בציבור, ואחת מהנה היו מקימות לשליחא דציבורא, והיו מוציאות ספר תורה, ויש שהיו מניחות גם תפילין, וכל אחת הייתה עטופה טלית, וכן היו עושות גם בשבתות גם בימים טובים, ואחר כך היו חוזרות לבתיהן, ומעוררות בעליהן ובניהן לעמוד להתפלל, וזה היו עושים מצד החומרא על עצמן, מפני שהנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, כדי שיהיו פנויים להכין הצריך לבעליהם ולכן היו הן מקדימין להתפלל בעוד בעלהן ישנים, ובזה יתישב הכתוב על נכון, הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא, שנקט הכתוב זכר ונקבה, לביא וארי, והקדים לביא שהיא הנקבה, לארי שהוא הזכר, על הדרך שאמרנו, שאחד האיש ואחד האשה היו קמים לעבודת בראם, ואשה קודמת לאיש.

[נחלת אבות, כרך ה, חלק ב, עמ' רסח-רסט]

גם בדרשה זו נימת התיאור מתפעלת מכשרותן ומלמדנותן של הנשים הללו, שקיבלו עליהן, נוסף על תפקידיהן הנשיים המסורתיים, לדאוג לכלכלת הבית ולתמוך בעבודת ה' של הגברים. הן התארגנו ב"ציבור" נשים ויצרו תמונה מקבילה לעבודת ה' הציבורית של הגברים גם במצוות עשה שהזמן גרמן, שמהן הן פטורות. התיאור נוגע לקבוצת נשים עלומה בספרד, שהיא ערש התרבות הדתית שעליה גדל הרב משאש. הוא הדגיש בתיאור כי אומנם זו אינה נורמה מצופה וכי הן החמירו על עצמן, אך התלהב מן האפשרות שהציגה כ"גם וגם". שלא כמו סיפורי הלמדניות שבחרו בתורה בניגוד לתפקידן הנשי, כאן מוצג דגם של תפקוד בורזמני, בהשכמה מוקדמת, ועל כך דרש את הפסוק "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא", שהלביאה קודמת לאריה. בוודאי הוא התכוון שהיא קודמת בשעת ההשכמה, אך אולי יש כאן גם הערכה ליכולת ההוליסטית של הנשים – לעבודת ה' ולעבודת הבית גם יחד. לא בכדי צונזר קטע זה מדרשות הרב במהדורה האחרונה של ספרו נחלת אבות, כדי שלא לתת פתח למגמות פמיניסטיות ליברליות להיתלות באחד מאחרוני חכמי מרוקו.

זווית ראייה אחרת על המגמות השוויוניות שעלו מדרשה זו ומדרשותיו בנושא לימוד תורה לנשים ניבטת מיחסו לשאלות קונקרטיות על חיי בית הכנסת. הרב משאש נשאל על המקור ההלכתי של מחיצה בבית הכנסת המבחינה בין נשים לגברים – אם זו חובה מהתורה או מדברי חכמים. הוא פסק חד־משמעית ששיבה מעורבת בבית הכנסת אסורה מתוקף דאורייתא, מלימוד של סברה.

דע בני, כי הסברה הישרה והפשוטה היא כמו דבר דאורייתא [...] ואם כן כל אדם הנכנס לבית הכנסת בלי מחיצות מוכרח ומוכרח להסתכל בנשים ולהרהר בהן הרהור גס, ואפילו צדיק שבצדיקים לא ינצל מפח יקוש זה, ואדרבא הוא עדיף להסתכל ולהרהר יותר, כמו שכתבו רבותינו ז"ל כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו. ואי אפשר לנכנס להתפלל כלל, רק עיניו ולבו שם בסדר נשים ואחריו סדר נזיקין.

[אוצר המכתבים, סימן א-תשסו]

הרב משאש הקנה תוקף לדבריו מסיפור שנחשף אליו בהיותו רבה של תלמסן על אודות שני בחורים בצרפת, רחוקים מן הדת, שאפילו ביום הכיפורים לא הגיעו לבית הכנסת, אבל כשנחשפו לקיומו של בית כנסת רפורמי התלהבו מכך שמתפללים נשים וגברים יחדיו והלכו להתפלל שם. התוצאה הייתה הרת אסון, והם הגיעו לידי איסורי עריות "בכמה אשת איש ושתי אחיות ואישה ובתה וכלה וחמותה". סיפור קיצוני וגרוטסקי זה בא לשרת את הרב משאש בקביעתו הנחרצת על הסכנה שבתפילה מעורבת. הוא קשר את המציאות של תפילה מעורבת לקבוצת ה"רפורמים", שהיא בהגדרתה מקור הקלקלות בדת. מעניין לראות שאת הסיפור לדוגמה הוא הביא דווקא מצרפת, אף שבחיפה, בשנים שהתשובה נכתבה בהן, המציאות הייתה זו של קהילות שהתפללו יחד נשים וגברים, אם כי מציאות זו לא רווחה בציבור הכללי, ובוודאי לא בבתי הכנסת של יוצאי מרוקו.

בפסק זה אין הרב משאש נכנס למשא ומתן הלכתי תאורטי. הוא אינו מביא מקורות קודמים אלא עונה בפסקנות מעשית: "הסברה הישירה והפשוטה היא כמו דבר דאורייתא".

תשובה נוספת בעניין המחיצה כתב שנים אחדות קודם לכן, בהיותו דיין במקנס. השואל, הרב אברהם חזן, ציטט ממסכת מגילה – "הכל עולין למנין שבעה, ואפילו קטן, ואפילו אישה" – ושאל: "איך אפשר להסיק אחרי גמרא כזאת כל האיסורים המתנהגים בזה ובפרט אצל חוגי האשכנזים?". השאלה עימתה את מקור הדין עם מנהגי הזמן, והעימות העיקרי התרחש שוב בזירה האשכנזית. בתשובתו הציג הרב משאש תפיסה היסטורית התפתחותית דווקא לחומרא, ש"בכל דור ודור היו חכמי הדור, רואים את הקלקלות היוצאות ממעשי דור הקודם ומתקנים אותם, ובפרט בענין תערובת אנשים ונשים". במקרה זה הוא דן במקורות והראה כיצד נגדרו גדרים בעריות באמצעות מנגנון של ניסוי, טעייה וגדירה.

מפתיע לראות את הפוסק שהתוודענו אליו בסוגיות הקודמות מסמן תמיד את "כוחא דהיתרא עדיף" עונה בצורה כה נחרצת לאסור דווקא כאשר רוחות השוויון מתחילות לנשב לכיוון בית הכנסת. בעת שהשאלות נוגעות לחברה מעורבת במרחב הכללי הוא אינו חושש מהרהור, אך

בתור מקדש־מעט המסורתי – הוא החלטי ואף מקצין לאסור. ייתכן כי זו הייתה הדרך שלו להגן על ליבת הקיום הדתי המצומצם לנוכח ערעור השליטה בשאר תחומי החיים.

למרות זאת אופן המחשבה של הרב משאש בעניין זה מזכיר את פסקו על כיסוי ראש לעיל, אף על פי שכאן הוא החמיר ושם הקל. בשני המקרים יש לו תפיסת התפתחות היסטורית ויחסיות בין־דורית, שם להתיר וכאן לאסור. בסוגיית כיסוי הראש – ממצאות של כיסוי ראש כנורמה של צניעות ועד למצב שרוב הנשים גלויות ראש; ובסוגיית המחיצה – ממצב שכולם מתפללים יחד עד למצב של הפרדה מוחלטת בין נשים וגברים. נתוני התקופה השתנו ובעקבותיהם גם נימוסי הצניעות, לשני הכיוונים. בשני המקרים הוא השתמש בסברה ובהיגיון ודרכם קרא את המקורות, ובשניהם ניסוחיו היו חדים וברורים לכיוון שאליו הוביל.

## שיבת ציון וציונות: אתחלתא דגאולה הולך ואור

הציונות השתלבה בתפיסת הזמן האופטימית, הדטרמיניסטית לטוב והריאליסטית של הרב משאש. הוא ראה במהלך של שיבת ציון שחוזה בימיו את ה"אתחלתא דגאולה", כמו קרני האור של איילת השחר, שאם הפציעו – ילכו ויתגברו עד שהחמה תאיר במלוא עוזה. ברי היה לו שבקרוב האליטות שהניעו את גלגלי ההיסטוריה היו רבים שלא שמרו תורה ומצוות, ולמרות זאת ראה

במהלך זה השגחה אלוהית. נראה שהדבר קשור גם לתפיסה הקהילתית שלו, שלפיה ההנהגה הדתית פועלת ב־בזמן ובמשותף עם המנהיגות הפוליטית.

הכמיהה לציון בולטת בביוגרפיה המשפחתית שחיבר הרב משאש, שבה תיאר כיצד זקנו ואביו ניסו לעלות לארץ ישראל ללא הצלחה. בית משפחת משאש היה פתוח לשד"רים מארץ ישראל והשד"ר המפורסם, ר' עמרם בן דיואן, אף שהה בבית זקנו שמונה שנים. הוא סיפר על

אביו שהורה לקרוע מכתבים שהגיעו מארץ ישראל מטיילים ומעולים מאוכזבים, שמבחינתו הוציאו דיבת הארץ רעה. הוא כתב כי מיום עומדו על דעתו רצה לדור בארץ ישראל, ובתיאור מתנצל מעט תיאר את החיים הטובים שהתקופה הביאה בכנפיה והקהתה את הלהט לעלייה לארץ.

ואמנם בלבי היה הדבר יוקד כאש, ותמיד הייתי חושב, מה זה עשה אלוהים לנו? במקום לחסל את הגלות, אנחנו עושים לה כוונים להמשיכה ולקיימה? [...] ואני הייתי בוכה במסתרים על שלבי לא היה חזק כל כך לנתק מוסרותיו מהגלות כפרה טוררה, ולהשליך על ה' יהבי, ולעלות בשמחה לארצנו, והבוחר לבבות וכליות אלוהים צדיק, היה מגיני וקרן ישעי משגבי.

[אוצר המכתבים, הקדמת המחבר, עמ' 17-18]

בראשית שנות השלושים התרחש מפגש משמעותי של הרב משאש עם הציונות והשלכותיה, בהתכתבות בינו לבין עורך עיתון חרדי שבסאטמר – "בית ועד לחכמים". נראה שעיתון זה, שהרב משאש היה מנוי עליו ואף שלח אליו חידושי תורה מפרי עטו, השמיץ את הרב אברהם יצחק הכהן קוק שהיה רבה של ירושלים בעקבות נאום שנשא עם פתיחת האוניברסיטה העברית בירושלים. הרב משאש טרח ובירר את הדברים במכתב לרב קוק, ולאחר שקיבל את תשובתו כתב מכתב חריף מאין כמוהו לעורך הירחון בסאטמר ובו ביקש שיתנצלו לפני הרב קוק על ההשמצות נגדו. לאחר מכן כתב לרב קוק מכתב ריצוי וסליחה על החשד.

וישיבו את נפשי הכמהה והעורגת כאיל תמיד על שיבת ציון, ומה גם נחעדן בשרי מלשד זבת חלב ודבש אשר ינק מעטרת תפארת הזכות אשר עיטר הגאון המחבר את עם ה', ויגל מעליו חרפת החרדים התמימים אשר בלא כיוון רק בתמימות קראו חובה וחרמה על צעירי צאן קדשים החדשים ההולכים לרוח היום, ואגב ריתחא, באו לידי שכחה.

[אוצר המכתבים, סימן השעור]

בביטוי "צעירי צאן קדושים" התכוון הרב משאש למתיישבים החלוצים הציונים, שעליהם לימד הרב קוק זכות. הרב משאש בחר בבירור לאמץ את גישתו של הרב קוק על פני הגישה ה"חרדית" של סאטמר.

גם לאחר קום המדינה צידד הרב משאש במעשה המדיני והקנה לו משמעות דתית. ביום העצמאות החמישי הוא נשא דרשה במקנס ובה השווה את הקמת המדינה לשיבת ציון ולהקמת הבית השני בידי עזרא ונחמיה. הוא דרש את המזמור מתהילים "שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים" על מדינת ישראל. לבסוף הוא עבר ל"נפקא מינה" ההלכתית וקבע כי יש לראות את חג העצמאות ככל חגי ישראל ביום טוב והודיה. את ההשגחה האלוהית סמך בסימן ליום שחל בו יום העצמאות ביחס לימי הפסח באופן שמלמד על קבלתו למניין המועדים העיקריים.

ההתעוררות שהיתה לאבותינו בבנין בית ב' בלב כורש, וזרובבל, ועזרא ונחמיה ואחוזת מרעיהם, קמה עוד לתחיה בימינו, ועמדו גבורי כח וחיכמי לב ומביני מדע ואילי הכסף, בהשגחת המקום ב"ה ועזרתו, ונלחמו בשכניהם הרעים מלחמת תנופה ומגן באונס והונס וחכמתם עד שהצילו חלק גדול מהארץ מיד זרים, והרימו דגל ישראל ועשו מטבעות וסדרי מלכות, ורואים בעינינו יום אתחלתא דגאולה הולך ואור [...] כיבדנו המקום ברוך הוא בתשורה זו של אתחלתא דגאולה ובמשך חמש שנים נראו בארץ סדרים ובניינים וקבוצים מפליאים כל רואם, עד אשר אחד החכמים הגדולים שבצרפת בנסעו לארץ והתחקה ברוח נכון על כל הנעשה בישראל, אמר בפה מלא, אם היתה צרפת מתנהגת בסדרי ממשלתה בסדרי ישראל היתה מגעת למעלה רמה עד מאוד. ודבר זה נודע בעיתוני צרפת, וכן אמרו נוסעים אחרים מממלכות אחרות. וזהו מה שכתוב אז יאמרו בגויים הגדיל ה' לעשות עם אלה שהם ישראל [...] ובכך עלינו לשבח לאדון הכל על כל הטובה שעשה עימנו וחייבים לשמוח שמחה של מצווה ביום הזה, כי מצינו קביעות היום הזה ליום טוב נעשית בהשגחה אלוהית להשוותו עם שאר מועדי ה' הקדושים בסימן טוב שקבעו רבותינו ז"ל לקביעת המועדים בסדר א"ת ב"ש עד ו"פ [...] ועתה ראינו כי נרמז יום טוב זה בסימן ז"ע דהיינו ביום שיחול ז' של פסח יחול חג עצמאות.

[נחלת אבות, כרך ו, דרוש תמא, עמ' יא]

שנים לאחר מכן, כשהגשים את חלומו לעלות לארץ ישראל ושימש הרב הראשי של חיפה, הוא נתקל בעימות בין הגישות המאמצות את הציונות לגישות הדוחות אותה. באופן עקבי וחריקף בחר בצד הציוני הפעיל. כך הוא פסק לשואל שתהה על אמירת הלל ביום העצמאות:

אין לך לסכסך דעתך בעניינים אלו. אתה ספרדי חרד, עשה מה שאנחנו עושים, עושים אותו יו"ט בהלל גמור ובהודאה למלך הכבוד ב"ה, ואוכלים ושותים ושמחים, ואין לנו עסק עם אחרים.

[אוצר המכתבים, סימן א-תשסט]

במדינת ישראל נחשפו יהודי צפון אפריקה לפן נוסף ולעליית מדרגה ברמת המודרנה והחילון. מייבאי המודרנה אינם עוד הצרפתים הגויים, כי אם אחיהם – היהודים יוצאי אירופה. יתרה מזו, תופעת החילוניות אינה עוד נחלתם של יחידים כי אם של המערכת הריבונית היהודית, שדגלה וכיוונה לחילון. עם כל זאת בחר הרב משאש לראות במדינת ישראל היבט אלוהי של התגשמות הנבואה לשיבת ציון, העניק לה תוכן דתי הלכתי וסנגר על ראשיה החילונים.

## סיכום

הרב משאש חי במרחב גרעיני שהלך והתפשט והתרחב. הוא היה שרוי בדיאלוג מתמיד עם קיבוצים יהודיים ועם תופעות מגוונות, ואלו חשפו לפניו צורות קיום אחרות ודגמים שונים של תגובה אפשרית להוויה המודרנית על כל היבטיה. היו לו מסורת אבות יציבה ורציפה על ציר הזמן ואזור תחום ואוטונומי על ציר המרחב, אך העידן החדש הרבה את הקשרים ואת יחסי הגומלין והרחיב את הפתיחות למרחבים מקבילים. תודעת העל-זמן היהודית הפכה אצל הרב משאש לתודעת זמן היסטורית, והמרחב הגאוגרפי הפך בשבילו למרחב גאוי-תרבותי.

בניסיון לסכם את המציאות שבה פעל הפוסק הנועז, העצמאי והנחוש הזה יש לבדוק שתי רמות של עיצוב תודעה. הרובד האחד הוא הרובד האישיותי-ביוגרפי של הרב משאש, והרובד השני הוא הגורמים הסוציולוגיים וההיסטוריים בעולם היהודי ומחוצה לו. דומה כי אם נסרטט ציר ונציב עליו את כל עשרות הפוסקים המסורתיים שפעלו בצפון אפריקה בראשית המאה העשרים, הרב משאש ימוקם בקוטב הרציונלי, העצמאי והפתוח ביותר של הציר. מכלול של סיבות ותהליכים פנימיים וחיצוניים הובילו אותו למקום זה, ולהלן, בקצרה, העיקריים שבהם.



ראשונות הן התכונות הטבועות באישיותו של האדם. מתברר מן הפסקים שהודגמו כאן כי באישיותו של הרב משאש מופנמות סקרנות ופתיחות לעולם, התעניינות במגוון תחומים ואהבת ספר יחד עם נחישות, החלטיות ורצון לחקירת האמת הפשוטה, בחד־משמעיות שאינה נוטה להסתבך או להשאיר קצוות פתוחים. הרב משאש פסק באופן שהישיר מבט אל המציאות, למד אותה לעומק ולא התחמק מהתמודדויות קשות. במנהיגותו הוא היה מודע היטב לקהלו, על מעלותיו וחולשותיו, הבין את טבע האדם, קרא והגדיר תהליכים היסטוריים בעת התרחשותם וצפה למרחוק את התפתחותם.

החברה שאדם גדל בה והתהפכות המתרחשות בימי חייו יכולות לדכא את תכונותיו הטבעיות או לחדד אותן. הרב משאש גדל במקנס, עיר של תלמידי חכמים, המחזיקה במסורת ספרדית רציונליסטית ובספרות תקנות ענפה, אשר מעידה על עצמאות רבניה בפסיקה ההלכה. עד המאה העשרים לא היו רבני מקנס כפופים למוסד רבני על־ארצי. גם בבית אביו ספג ר' יוסף את האווירה האוטונומית והרציונליסטית. נער הצומח בבית ובסביבה כמו אלה שלו מתחיל את דרכו מגיל צעיר מאוד בעמדה של חוזק, ביטחון עצמי ועצמאות. כבר בגיל עשרים התכתב עם רבה הראשי הראשון של מרוקו, ר' רפאל אנקווה, דן עימו בענייני הלכה ואף חלק עליו. הוא גם קיבל את הסמכתו במישרין מר' רפאל אנקווה, בלא תלות במוסד מסוים. השילוב של ייחוס משפחתי וסמיכה מן המקור הרבני החשוב ביותר עם רקע הפסיקה העצמאי של חכמי עירו והאופי האישי הנחוש הם בסיס חזק מאוד, ובעזרתו יצא לדרך אל הפרק המכריע ביותר בפסיקתו ועיצוב אופייה הייחודי. לתלמסן הגיע הרב משאש בגיל שלשים ושתיים, והוא "מרא דאתרא", במלוא המשמעות של מונח זה.

מבחינה חברתית-היסטורית, שאינה מתמקדת במנהיג היחיד אלא בתהליכים הגדולים המתחוללים בחברה היהודית המשתנה, ניתוח תשובותיו של הרב משאש מלמד על שמרנות מול פתיחות בשלוש רמות: הראשונה היא הרמה המסורתית האינדיווידואלית: השואל היחיד שואל על פי תומו, מתוך הנחה של שמרנות או פתיחות טבעיות, שאינן מושפעות ממגמות אורתודוקסיות או רפורמיות. הרמה השנייה

העולה מתשובותיו כבר מקפלת בתוכה הדהוד של השפעות יהודיות אירופיות, כחיקוי משני וכניסיון לאימוץ מגמות של רפורמה ושל תגובת נגד אורתודוקסיות אשר מחלחלות אל תוך העולם המרוקו-אלג'יראי, בדרכים ובעוצמות משתנות. הרמה השלישית היא זו של האורתודוקסיה והרפורמה כתנועות אידאולוגיות ממוסדות, והיא נמצאת בכתביו של הרב משאש, אך על פי רוב לא כאיום קרוב וישיר. הפולמוס, בעיקר עם התנועה הרפורמית, אינו קונקרטי ואינו מכוון לתנועה או לקבוצה מאורגנת הצומחת באלג'יריה או במרוקו.

הרב משאש הבחין בשלוש הרמות הללו. לשיטתו, אימוץ חד-צדדי של פתיחות או סגירות, שמרנות או ליברליזם, רפורמה או אורתודוקסיה, הוא בעייתו. לשיטתו, כל מקרה שמובא לפניו נדון לגופו, מתוך התחשבות ב"דין", ב"שכל" וב"זמן". שקלול רציונלי של שלושת הרכיבים האלה יביא את התשובה הנכונה ואת ההתנהגות הנכונה גם לפוסק וגם לציבור. מבחינת ה"דין" – הוא נקט היררכיה ברורה בין מנהגים מכל הסוגים, תקנות, גזרות ומצוות דאורייתא, הבחנה ברורה בין פסיקה לאליטה לבין פסיקה להמון, הגברת השימוש בטיעונים מטא-הלכתיים, עצמאות הפסיקה ביחס לדורות קודמים וביחס לדורו והתבססות על תרבות פסיקה צפון אפריקאית. מצד ה"שכל" – הוא חשב באופן רציונלי, העמיד את ה"אמונה" ואת השמירה על מצוות יסוד כבסיס לקיום היהודי, ואף האנושי, הכיר במוגבלות האדם להבין את טעמי המצוות, נקט גישה ביקורתית כלפי הטקסט וחתר ל"אמת" אובייקטיבית על ידי ירידה לשורשם של דברים. מבחינת ה"זמן" – תפיסתו היא אמביוולנטית: מצד אחד, המציאות המודרנית שחררה את האדם והרחיבה את אפשרויות הקיום הפיזי והרוחני; מצד שני, היא שעבדה את האדם למותרות הפיזיים וגרמה לפריקת עולה של הדת. שקלול שלושת הרכיבים הביא אותו לתפיסה על-הלכתית, שהבחינה בין חיי הדת לחיי היום-יום, בין חתכים שונים של זהות בתוך הציבור ובין האידאלי לריאלי.

מעבר להיותו פוסק הלכה ראינו את הרב משאש כמנהיג וכמחנך; קברניט נועז שנהג את ספינת קהילתו בשעות של סער מתוך תודעה של

שליחות להביא אותה לחוף מבטחים – בלי שנוסעיה ינטשו אותה בדרך או יתכתשו ביניהם ומתוך הבנה שגורלו של רב החובל הוא חלק מגורל קהילתו.

השכיל לספור ולסכם את אישיותו ופועלו של הרב משאש בן משפחתו ובן עירו ר' שלום משאש (1909-2003), מגדולי הפוסקים במאה העשרים, רבה הראשי של מרוקו ושל ירושלים. בהספדו ניכרות כל התכונות שראינו עד כה במנהיג ש"שפט את ישראל" שני דורות – איש אשכולות שידיו רב לו בתחומי התורה והחוכמה השונים, שהשתלבו בו בור סוד ומעיין המתגבר ואהבת הבריות ואשר היה אהוב על ידן והליץ טוב בעד עמו.

אחד מן הרמתים. מזוקק שבעתיים. סבא דמשפטים. מבני עליה המעטים. עטרת זהב גדולה. משיירי כנסת הגדולה. כמלאך האלהים זיו פניו ותוארו. נזר ישראל ופארו. הרב הגאון מעוז ומגדול. הדיין. החריף. הפסקן. הלמדן. המתמיד. המורה. המטיף. הדרשן. המשורר. הסופר המובהק. המליץ הגדול. הצייר. הדווקן. ומסודר בכל ענייניו גשמיים ורוחניים. חמישים שנה שפט את ישראל. רב פעלים מקבציאל. בחיבוריו הרבים הגביר חיילים. שואלים אותו בכל מקום ומשיב על כל קוץ תלי תלים. בתנ"ך, בבבלי, ירושלמי, בהלכה, באגדה, במדרש ובפוסקים. בידעו ומכירו לילה כיום יאיר. לא ביטל אף רגע מן התורה והעבודה. והיד כותבת בור סיד שאינו מאבד טיפה. כל ימי היוותו. דרש בקהילתו. מדי שבת בשבתו. שם ראיתי את הלחץ, בנות צעדה עלי שור לראותו. ולשמוע אמרותיו המתוקים המושכים את הלב. וימצא יוסף חן. תמיד התאמץ להליץ טוב על ישראל. גדל בשם טוב ונפטר בשם טוב. עוד יוסף חי. וזכרו לא יוסף מזרע ישראל.

[בתוך: הסכמת ר' שלום משאש לספר אוצר המכתבים של ר' יוסף משאש]

תורת ר' יוסף משאש עדיין חיה ומתקיימת בעולם, ובשנים האחרונות יש לה עדנה ותחייה. ראוי הוא הרב משאש וראויה תורתו להשפיע על ההווה הישראלית החסרה דמויות אמיצות, מכילות וקשובות כמותו.



## הרב יוסף משאש - כתבים נבחרים

**מים חיים**, א, פאסט: דפוס מ' שרביט וע' חזאן, תרצ"ד; ב, ירושלים: [הוצאה לא ידועה], תשמ"ה.

**נר מצוה**, פאסט: דפוס מ' שרביט וע' חזאן, תרצ"ט.

**אוצר המכתבים**, א-ב, ירושלים: דפוס יצחק אביקסיס, תשכ"ח-תשכ"ט; ג, [הוצאה לא ידועה] תשל"ה.

**נחלת אבות**, א-ה(א), ירושלים: דפוס המערב, תשל"א-תשל"ח; ה(ב), חיפה: דפוס אבני, תש"ס; ו, ירושלים: א.ב., תשמ"ז.

**זבח תודה**, חיפה: אגודת אוצרות יוסף, תשל"ח.

**ויזכור יוסף**, חיפה: אגודת אוצרות יוסף, תשל"ט.

**גרש ירחים**, ירושלים: מכון בני יששכר, תשמ"ט.

**בגדי ישע**, ירושלים: מכון בני יששכר, תש"ן.

# ביבליוגרפיה נבחרת לדמותו של הרב יוסף משאש

גבריאל אבן-צור, " יוסוד אין טעם כללי: יחסו של הרב יוסף משאש לשילוב הקבלה בהלכה", **פעמים** 157 (תשע"ט), עמ' 107-133.

מיכאל אברהם ורינת אנקרי, "חידושו של הרב יוסף משאש לגבי חיוב כיסוי שער ראש האישה: עיון ביקורתי בתשובתו של הרב יוסף משאש, והערה על מקומה של המגמתיות בפרשנות ההלכתית", **דרישה** 1 (תשע"ו), עמ' 54-84.

דוד אסולין וצבי זוהר, "הלכה, רפואה ומוסר: עיון בתפיסת עולמו ההלכתית של הרב יוסף משאש", **איחוד שיבת ציון: חוג הנוער הדתי (תשס"ב)**, עמ' 74-102.

אשר אריאן (ראש צוות המחקר) ואיילה קיסר-שוגרמן (ניחוח הנתונים וכתיבה), **יהודים ישראלים - דיוקן: אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל, 2009**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה וקרן אבי חי ישראל, 2011 (דוח אבי חי).

דוד ביטון, "הדין, השכל והזמן: הרב יוסף משאש פוסק בעידן של תמורות", **עבודת גמר** לשם קבלת תואר מוסמך במדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב.

דוד ביטון, "לעשות המודרניסם בטהרה עם הדת: על שחרור הגבר ושחרור האישה בפסיקה ההלכה של חכמי מרוקו במאה העשרים", **דעות** 59 (תשע"ג), עמ' 32-102.

דוד משה ביטון, "לעשות המודרניסם בטהרה עם הדת: תגובתם ההלכתית של חכמי יהדות מרוקו לאתגרי הזמן בתקופת הפרוטקטוראט הצרפתי, 1912-1956", **חיבור** לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ד.

משה בר-אשר, "רבי יוסף משאש והגדתו 'ויזכור יוסף' ", **הצופה** (בתוך המוסף **עיטורי סופרים וספרים**), (תשנ"ז), עמ' 2.

משה בר-אשר, "דמויות נועזות וחדשניות בקרב חכמי המערב (המגרב)", **בחור**: משה אורפלי ואפרים חזן (עורכים), **התחדשות ומסורת: יצירה, הנהגה ותהליכי תרבות ביהדות צפון-אפריקה**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ה, עמ' 3-15.

שלום בר־אשר, **הספרות הרבנית בצפון אפריקה: השתלשלות הספרות הרבנית בשנים 1700-1948**, ביבליוגרפיה מוערת ליצירה הרוחנית של חכמי צפון אפריקה, ירושלים: משרד החינוך, התרבות והספורט – מחלקת הפרסומים, תשנ"ט.

חיים זאב הירשברג, **מארץ מבוא השמש: עם יהודי אפריקה הצפונית בארצותיהם**, ירושלים: המחלקה לענייני הנוער והחלוץ של ההסתדרות הציונית, תשי"ז.

צבי זוהר, "עצמאות הפוסק ביחס לפסיקה בעבר", בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד בשיתוף עם נאמני תורה ועבודה, 1997, עמ' 304-320.

צבי זוהר, "כל העוסקת בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה: הרב יוסף משאש על זכות האשה להתמסר לחלמוד תורה", **פעמים 82** (תש"ס), עמ' 151-162.

צבי זוהר, **האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"א.

צבי זוהר, "פולמוס השחיטה בתלמסאן", בתוך: נחם אילן ואבי שגיא (עורכים), **תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היובל ליוסף אחיטוב**, עין צורים: הקיבוץ המאוחד, תשס"ב, עמ' 569-591.

צבי זוהר, "עיון בדוגמאות ממשיות של פסיקה טלאולוגית ובמשמע מהן", בתוך: אביעזר רביצקי ואבינועם רוזנק (עורכים), **עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה**, ירושלים: מאגנס, תשס"ח, עמ' 387-414.

צבי זוהר ואברהם שגיא, **גיוור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה**, ירושלים: מוסד ביאליק ומכון שלום הרטמן, תשנ"ה.

צבי זוהר ואבי שגיא, **מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"א.

יהודית (קולט) טויטו, "דמותו של הרב בספרות יהודי צפון-אפריקה בשנים 1896-1996", בתוך: משה אורפלי ואפרים חזן (עורכים), **התחדשות ומסורת: יצירה, הנהגה ותהליכי תרבות ביהדות צפון-אפריקה**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ה, עמ' 132-142.

איחי מור-יוסף, "רבנותו ומנהיגותו של הרב יוסף משאש", **מסכת ו** (2007), עמ' 171-195.

יהודה מימרן, "משנתו החינוכית-הלכתית של הרב יוסף משאש: המפגש בין השקפת עולם ומציאות", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ד.

חיים עובדיה, "דרכי ההנהגה של חכמי המזרח: עיון בדרכי פסיקתו של הרב יוסף משאש", בתוך: חביבה פדיה (עורכת), **המזרח כותב את עצמו**, תל אביב: גמא, 2015, עמ' 335-353.

משה עמאר, "היצירה הרוחנית-תורנית של יהודי מרוקו בתקופת הפרוטקטוראט התר"מ-התש"כ (1880-1960)", בתוך: מיכאל אביטבול (עורך), **יהדות צפון אפריקה במאות יט-כ: עיונים בתולדותיה, בתרבותה ובחברתה**, ירושלים: מכון בן-צבי, תש"ס, עמ' קכז-קמ.

אלעד פורטל, **זה היו"ם: משנתו הציונית של הרב יוסף משאש**, אשקלון: פאר הקודש, תשע"א.

אבינועם רוזנק, "כבוד הציבור כמושג מגונן: עיון בפסיקתו של הרב יוסף משאש", **אקדמות כ** (תשס"ח), עמ' 55-70.

דניאל שפרבר, **דרכה של הלכה: קריאת נשים בתורה - פרקים במדיניות פסיקה**, ירושלים: ראובן מס, 2007.



ד"ר דוד ביטון הוא ראש בית הספר למדעי היהדות בקריה האקדמית אונו וראש התכניות בארגון "כולנא". עוסק בהגות היהודית בארצות האסלאם בעת החדשה ובשיח היהודים המסורתיים בישראל.

עריכת הטקסט: ענת ברנשטיין  
ביצוע גרפי: נדב שטכמן פולישוק  
עיצוב הסדרה: סטודיו תמר בר-דיין  
הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים  
החצולם על העטיפה באדיבות המשפחה

סדרת "אישים" מביאה, בתמצית, ממשנתם הדמוקרטית של מנהיגים והוגים בהיסטוריה של מדינת ישראל והציונות.

ראו אור בסדרה:

- אלוהים, הומניזם ודמוקרטיה במשנתו של אברהם יהושע השל
- אלתרמן, בגין וז'בוטינסקי, עם הקדמה מאת חיים גורי
- דמוקרטיה, דיני מלחמה וזכויות מיעוט, לפי משנתו של נתן אלתרמן
- הגותו של הרב שג"ר כבסיס לדמוקרטיה רב־תרבותית
- "הדין, השכל והזמן": מנהיגות, הלכה ומטא־הלכה בתורת הרב יוסף משאש
- הומניזם, דמוקרטיה וזכויות אדם במשנתו של הרב אהרן ליכטנשטיין
- חשבון נפש דמוקרטי, לפי משנתו של מנחם בגין
- משנתו הליברלית של בנימין זאב הרצל
- על דמוקרטיה ושלטון החוק על פי משנתו של מאיר שמגר
- על דמוקרטיה, שוויון וזכויות הפרט, לפי משנת זאב ז'בוטינסקי
- על שוויון, צדק וביקורת שיפוטית במשנתו של השופט אדמונד לוי

כל חוברות הסדרה ניתנות להורדה, חינם, מאתר האינטרנט של המכון הישראלי לדמוקרטיה.

