



4 בחידו של התינוך לטדנסצנדטיות

תמר ביאלה

6 דת התסד: מפגשים עם האסלאם

אברהם אלקיים

9 האם תיתכן מדינת הלכה?

אביעזר רביצקי

15 גים טשן במעדה - על זוהר ועל ג'אז

מלילה הלנר אשד

20 אישה בשוחררת:

בת של אבא או בת של אימא?

לאה שקדיאל

26 יהדות בשקל -

בעקבות הספר "כלכלה בגרוש"

יעד בירן

28 המופע של אדם ותווה -

בעקבות הסרט 'המופע של טרומפן'

גבי ברזלי

31 כפייה בופקרת' - על שידת זלדה

רות יוסיאן

35 "אנחנו אופדים שבטמים לא דוצים" -

דעת התורה בעניין סירוב הפקודה

עזריאל וינשטיין

36 תגובות

בשעה: אברהם אילת, בראשית 1993

דעות

יוצא לאור בהוצאת נאמני תורה ועבודה ומרכז יעקב הרצוג ללימודי יהדות

עורך: עחי מזומן, מערכת: משה טורפן, חגית ברטוב, אריאל פיקאר
עורך תמונות: דוד שפרבר, עריכת לשון: הדס אחיטוב
תודה לזאב שביידל, אילנה בינג, אורית וניר

כתובת המערכת: ת"ד 7006 ירושלים 91070
deot@toravoda.org.il תגובות יתקבלו בברכה

עיצוב והפקה: סטודיו דוב אברמסון 02-6791532

"Madam Bovary C'est Moi" / ראדו קלפר

שחרור מחלט דרך האפשרות
לא לחופיע אף פעם בקדמת הבמה
ובכל זאת לא לזוז
לא לשתק שום תחושה, שום תרגיש.

להיות קרחון המסתיר להב בויער,
להיות אלמו בתהום של מים שקופים,
תהום של מלים מכל הספרים
שאחרים העזו לכתב במקומי.

אני חולם לעצמי
(נכון, אולי מאחר מדי)
חיים של משחק מחבואים
בין מדמים עמיסים בספרים.

להסתתר מאחוריהם, בניגים,
רק כך לצעק את כאבי, את כעסי
וללחש את מעט השמחה והגאווה
דרך מלים שאחרים העזו לומר.

לארבעה אנשים חשוב לי להודות כאן:
ראשית, **למאיר רוט**, היו"ד הקודם של
מזכירות נאמני תורה ועבודה, מאיר יזם
את הוצאת דעות, והיה שחקן ראשי
במערכת העיתון בחמש השנים הראשונות
לצאתו. דיוקנו האידיאולוגי של דעות
המוקדם נוצר בדמותו. השני הוא חברי
דוד שפרבר, עורך התמונות בחמש השנים
האחרונות. בזכות דוד זכה העיתון לפה
לא מילולי - באמצעות עולם שלם של
תמונות שליוו את המאמרים, האירו אותם,
ולא פעם ניהלו איתם דיון סמוי. **תמר ויס**,
חברה, כותבת ועורכת צללים, מלווה את
החזרות כמעט מלידתה. רבות מהכתבות
החשובות שפרסמנו נכתבו על ידה,
ומאמרים רבים עוד יותר נערכו והוגברו
בידיה המוכשרות, לעתים קרובות מדי -
בהתנדבות. תודה גדולה מכולן אני חב'
להדס אחיטוב. בכל שבע שנות דעות
היוותה הדס בריח תיכון למערכת -
כעורכת לשון, כמנהלת התנועה, ובעיקר
כחברת המערכת היחידה שקראה כל
מאמר שהתפרסם כאן פעמים אחדות -
ניפתה את המוץ, ערכה, הגיחה, ומנעה
טעויות רבות מספור. תרומתה לעיצוב
המאמרים וחידוד הטיועונים לא תסולא בפז.
תודה מקרב לב.

דעות 19 נוגע בדברות מהתמות שליוו את
דיונו כאן לאורך השנים - פמיניזם, דיאלוג
עם אחרות, תאולוגיה ודמותה של החברה
הדתית של ימינו. צר המקום מלפרט -
קריאה מהנה ולהתראות,

חשוקתו של הקורא שבשיר מאפינת גם
כותבים. מאמרים רבים מסתייעים
בציטוטים ומקורות קדומים כדי לשכנע
בטענתם, לפעמים הציטוט הוא אפילו
תחליף לטיעון עצמו. אבל לצד הקורא
והכותב נראה שהשיר הזה הוא בראש
ובראשונה המנוגם של העורכים, אלה
שצועקים את כאבם וכעסייהם דרך מילים
שאחרים העזו לומר, אלה שמשחקים
מחבואים בין הספרים ומאחורי הכותבים.

בימים אלה מלאו לדעות בגלגול הנוכחי
שבע שנים, גיליון זה, **דעות 19**, מסיים
עבורי את התקופה המרתקת הזו, לקראת
גלגול חדש של כתב עת בהוצאת נאמני
תורה ועבודה (נכד "גיליון", יזכרו הקוראים
הוותיקים), בניצוחו של צוות אחר.

החלטתי לצאת הפעם לקדמת הבמה, כדי
להיפרד. הייתה זו חוויה מענגת לערוך את
דעות, לנהל דיאלוג מתמשך עם כותבים
ועם קוראים, ולנסות להביא זוויות חדשות,
לעתים מטרידות, לנושאים שעל סדר היום.
רבים מאוד תרמו לעשייה המפרכת של כתב
העת; כאן נצטרך להסתפק בתודה כללית
לעשרות שעזרו, בהתנדבות בדרך כלל, וללא
מוטיבציה לבד מהאידיאולוגיה והחברות;
תודה ויישר כוח למאות הכותבים (150)
אישה ואיש) שתרמו מפרי עטם ויצרו את
דעות.

שירו של ראדו קלפר לקוח מספר שיריו "שירים אסורים" (הוצאת שופרא, 2003).
התמונה למעלה: אלה ניר ודניאלה גולברט בניצוח בפסטיבל אמנות הארץ 2004.
האמנות מותחות ביניהן "קו אדום" ומסמנות בנומן גבול. במעשה זה מסומלת האחריות ההדדית שלהן - אם אחת תרפה, השנייה תיפרל.
הארה של עורך התמונות לעניין תפקידם של העורכים.

37 שאלון

מחירו של החינוך לטרנסצנדנטיות

"בעשרות השנים האחרונות מעירה התאולוגיה הפמיניסטית את תשומת לבנו לכך שכשאנו מחנכים את ילדינו למודל של אלוהות טרנסצנדנטית, אנו מפצירים בהם, ביודעין או שלא ביודעין, להפנים דימוי של העולם ושל עצמם המניח שפגיעות היא חולשה, ושהיא בלתי שנופש לבעיות שמזמנים לנו החיים, צריכים להיות מסדר אחר"

טרנסצנדנטית, אנו מפצירים בהם, ביודעין או שלא ביודעין, להפנים דימוי של העולם ושל עצמם המניח שפגיעות היא חולשה, ושהיא בלתי נסבלת. בעקבות זאת, גם הפתרונות שנופש

תלק ניכר מהעניין שלנו בטרנסצנדנטיות נובע מהפילוסופיה היוונית, ובעיקר זו של אריסטו שאפיין את האל כמושלם במופשטותו, כבלתי נזקק, כלא פגיע, כקבוע וכבלתי משתנה.



אברהם אמונה 2004 צילום: דוד שפרבר

לבעיות שמזמנים לנו החיים, צריכים להיות מסדר אחר. התאולוגיה הזו מקשרת בין דימוי אל זה לדימוי העצמי האידיאלי שאנו מאמצים לעצמנו ומצביעה על הסכנות הטמונות בחיקוי אל שכזה ("מה הוא... אף אתה..."). לטענתה, דימוי האל האריסטוטלי/רציונלי/רמב"מי המושלם, המופשט, שאינו נזקק, הקבוע והבלתי משתנה - דימוי זה השפיע על המודלים של הגדרת

הפילוסופים היהודיים בימי הביניים, ובעיקר הרמב"ם, החליפו בעקבותיו את האל הדינמי, הדיאלוגי ובמידה רבה הפגיע שבמקרא ובחז"ל, באל מופשט השונה באופן מוחלט ועקרוני מהניסיון האנושי.

בעשרות השנים האחרונות מעירה התאולוגיה הפמיניסטית את תשומת לבנו לכך שכשאנו מחנכים את ילדינו למודל של אלוהות

תמור ביאלה

כשהרמב"ם מתאר בהלכות יסודי התורה את "אלהי העולם אדון כל הארץ" הוא קובע:

...וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו... ולא יבטל הוא לבטולם, שכל הנמצאים צריכין לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם... לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם.

וכיון שנתברר שאינו גוף וגוייה יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות, לא חיבור ולא פירוד, לא מקום ולא מדה... ואינו מצוי בזמן עד שיהיה לו ראשית ואחרית ומנין שנים, ואינו משתנה שאין לו דבר שיגרום לו שינוי.

והואיל והדבר כן הוא, כל הדברים הללו וכיוצא בהן שנאמרו בתורה ובדברי נביאים הכל משל ומליצה הן... על הכל אמרו חכמים דברה תורה כלשון בני אדם... וכל הדברים האלו אינם מצויין אלא לגופים האפלים השפלים שוכני בתי הומר אשר בעפר יסודם אבל הוא ברוך הוא יתברך ויתרומם על כל זה.

למה מתכוון הרמב"ם כשהוא מצפה מאתנו לדעת אל זה, ואף יותר מכך - לאהוב אותו? לאן יוביל הרמב"ם את הקוראים ב'מורה נבוכים', כשהוא יתאר את תהליך ההתקרבות לאל כתהליך שלילת כל המוכר לנו, פסילה עקבית של זיהוי האלוהות עם כל שבריר מחווייתנו הקיומית? מה אנו עושים כשאנו מטפחים בתלמידיו את הדימוי הטרנסצנדנטי של האלוהות, אלוהות שהיא מעל ומעבר לניסיון האנושי, שהיא מנוגדת לאלוהות אימננטית אשר מזדהה עם העולם ועם הניסיון האנושי?

איזה הנחות מודעות, ואילו רגשות בלתי מודעים כלפי המציאות אנו מבטאים כאשר אנו מעמידים את הטרנסצנדנטיות - שאיננה מאפיין עיקרי של המציאות - כמודל? מהן ההשלכות הפסיכולוגיות והפוליטיות של הבחירה התינוכתית הזו?

'גבריות' ו'נורמליות' בתקופה המודרנית. פרויד וחלק מממשיכיו תלו את הבגרות הנורמלית בפיתוח הפרדה (ספרציה) ואוטונומיה במחירי הכחשת הפגיעות והנזקקות שבנו. גברים (בעיקר) משלמים עד היום מחירים נפשיים איומים כשהם נאלצים להכחיש רגשות שהם לא יכולים לייחס לעצמם מתוקף היותם נחותים ומסוכנים בעיניהם; רגשות כמו צער, פגיעות ובושה. הם מתמכרים לשימוש במנגנוני הגנה שכחים - מאטימות (שמקלה על גילוי אלימות) ועד לדיכאון גלוי או סמוי, דרך התמכרויות לעבודה, למין, להימורים, לאלכוהול ועוד.

לעומת כל זאת, הדגשת הפנים האימננטיות של האלוהות: חשיפת נוכחות האלוהות בעולמנו כפי שהוא - רוחני/חומרי, היסטורי, פגיע ומשתנה - יכולה לסייע בטיפול גישה אחרת כלפי המציאות. בתוך המסורת היהודית הציבה החסידות, כמו הקבלה, מודל אחר של אלוהות, מודל פגיע. אל זה, הזקוק לאנושות ותלוי במעשיה, העצים את תחושת הייעוד, האחריות והכוח של המאמינים. אלוהות זו העניקה מוטיבציה למעשה של תיקון עולם. במאות ה-19 וה-20 הלכה והתפתחה שיטה תאולוגית המכונה תאולוגיית ההתמשכות² (process theology), שהמשיכה לעסוק בקשר המהותי הקיים בין האלוהות לעולם. שיטה זו חושפת את הברכה וההעצמה העולות דווקא מההרפיה באחיזה בהבחנות הירארכיות בין הגשמי למופשט ובין המושלם לפגיע. היא מסבירה כיצד זוהי פגיעותו של האל המאפשרת לאנושות בחירה חופשית; היא מתארת את יחסי התלות-קירבה בין היקום לאנושות, ומצביעה על המידה המסוימת שכל פרט נוטל ב'נצח' מתוך היותו חלק מהעולם הדינמי והמשתנה כפי שהוא. בהשפעתן של הקבלה, החסידות ותאולוגיית ההתמשכות, ניסיתי, כמורה, לטפח בתלמידי גם את דימויי הצד האימננטי של האלוהות. בשיעורי, ביקשתי לחשוף גם את פניו הפגיעות של האל, כפי שהן באות לידי ביטוי בסוגיות תלמודיות שונות שבהן האל בוכה, מבקש מהאדם שיברך אותו ועוד. גם בסיפורים קבליים וחסידיים (כמו למשל 'משל הלב והמעייין' המופיע ב'מעשה משבעה קבצנים' של ר' נחמן

מברסלב), אנו נקראים למערכת יחסי גומלין עם אל נזקק ומרגיש. לצד אלה הצבעתי על ביטויים המניחים אלוהות מעורבת לתלוטין בעולמנו, המופיעים בתפילותינו.

שוב ושוב אני נשאלת: "אז מה עושה את האלוהות הזו ל'אלוהים'? איזו טובה יכולה לצמוח מאל פגיע?" תשובתי היא שאל זה הוא עדיין, ובניגוד אלינו, אל שמהותו לעד קיימת, היה, הווה ויהיה. האלוהות/ה'יש' שהיא בר זמנית חומרית ומופשטת, תמשיך להתקיים אחרינו וכוחותיה גדולים משלנו. על אף הסימולטניות המסובכת של חומר ורוח, טמונים בה כוחות הריפוי והתיקון לזוועות שקיים זה יכול להוביל אליהן. קיומה מוכיח לנו חדשים לבקרים כי כוחות הטוב, היופי, התיקון והריפוי אינם חלשים מכוחות הרס, וכל עוד אנו חיים, הם עודם מצויים בנו. אנו זקוקים לאל זה דווקא משום שאנו כל כך דומים לו. הדמיון מזכיר לנו את הפוטנציאל הטמון בכל אחת/ד מאתנו, את היותנו 'בצלם' אלוהות אימננטית מזכירה לנו שהממד החומרי של הקיום יכול להיות קדוש, ובעיקר - שניתן למצוא 'פתרונות' לקשיי הקיום בתוך העולם הזה, על אף פגיעותו, מבלי להכחיש את פגיעותנו.

ישנו מדרש אחד שמזכיר לי תמיד מחדש עד כמה קשור דימוי האל לעולם שלנו ממש, ובו אסיים:

ומעשה שבא מין ואמר לו: עקיבא העולם הזה מי בראו? אמר לו: הקב"ה. אמר לו: הראיני דבר ברור, אמר לו: למחר תבוא אלי. למחר בא אצלו אמר לו: מה אתה לובש? אמר לו: בגד, אמר לו: מי עשאו? אמר לו: האורג, אמר לו: איני מאמינך הראיני דבר ברור. אמר לו: ומה אראה לך ואין אתה יודע שהאורג עשאו?! אמר לו: ואתה אינך יודע שהקב"ה ברא את עולמו?! נפטר אותו המין, אמרו לו תלמידיו: מה הדבר ברור? אמר להם: בני, כשם שהבית מודיע על הבניא והבגד מודיע על האורג והדלת על הנגר, כך העולם מודיע על הקב"ה שהוא בראו.¹

ניתן כמובן לראות בתשובתו של רבי עקיבא מעין חוסר אונים בניסיון להשיב על תביעת המין להוכיח את הקשר בין הקב"ה לבריאה; אבל מאידך, ניתן להבין את החזרה של רבי עקיבא על אותה התשובה שנתן למין ולתלמידיו כהתעקשות על כך שיש קשר בין מה שאנו יודעים על העולם, לבין מה שאנו יודעים על הקב"ה. ובדיוק בתוכם הזה של חוויית קיומנו ראינו לו לשיח התאולוגי להתרחש. *

גריסה מוקדמת של מאמר זה הופיעה בכתב העת: *Shma*, A Journal of Jewish Understanding, February 2004. שהוקדש לדיון בנושא חינוך ילדים.
1. רמב"ם, משנת תורה, הלכות יסודי התורה הלכות א, ג, יא - יב.
2. ראו למשל את כתביו של אלמרד נורת' וויטהד, לדוגמה: Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (New York, 1929)
3. אוצר המדרשים (אייזנשטיין) עמוד תקפ (מדרש תמורה פרק ה).

מרכז יעקב אריאל ללימודי יהדות באוניברסיטת תל אביב

במרכז יעקב אריאל לומדים דרך הרגליים...

סיפורי לבנה

טיול ובית מדרש בטבע לאורו הקסום של ירח מלא

טיול סתיו ונבילאות מדבר הקמח הלבן - טיול בנהל פריצים ומערת הקסם
יום תמישי, י"ב בבסלו תשס"ה, 23.11.04
זבאים מנוכח הרצון בשעה 18:00 וחוזרים לאחר הצות.
מחיר הטיול: 25 ש"ח. למחירי החלטות!

טיול אביב: על רכבות, מרכבות ותחנות קטח, י"ד באייר (23.5.05)
לגיא בן הינום ומשננות שאננים.

טיול קיץ: פסלים ויין בכרמי תמנתה, לקראת ט"ו באב.
מספר המקומות מוגבל!!
ההרשמה בטלפון 08-8501420 שלוחה 2 (מיכל)

דת החסד:

עפ"ש"ם עם האקלים

אברהם אלקיים

וְאֵלֶּה יְמֵי שְׁנֵי חַיֵּי אֲבִרְהָם אֲשֶׁר חַי מֵאֵת שָׁנָה וְשִׁבְעִים שָׁנָה וְחֲמֵשׁ שָׁנִים: וַיָּגַע וַיָּמָת אֲבִרְהָם בְּשִׁיבָה טוֹבָה זָקֵן וְשֹׁבֵעַ וַיֵּאָסֶף אֶל עַמּוּיוֹ: וַיִּקְבְּרוּ אוֹתוֹ יִצְחָק וְיִשְׁמַעֵאל בְּנָיו אֶל מְעַרַת הַמַּכְפֵּלָה אֶל שְׂדֵה עֶפְרָן בֶּן צַחֵר הַחֲתָנִי אֲשֶׁר עַל פְּנֵי מִמְרָא: (בראשית כה, ז-ט)

לאחרונה ראה אור בעברית ספרו של סמואל הנטינגטון, **התנגשות הציוויליזציות**. בספר חשוב זה טוען המחבר שהמאפיינים התרבותיים של העמים השונים וההבדלים ביניהם – ואני מוסיף: גם המאפיינים הרוחניים והדתיים כחלק מהתרבות – קובעים יותר מהמאפיינים וההבדלים הפוליטיים והכלכליים. הנטינגטון רואה בהתנגשות שבין הציוויליזציה המערבית הנוצרית לבין הציוויליזציה של עולם האסלאם את המאבק הגדול של תקופתנו. ואיפה היהחיס בהתנגשות הזאת של הציוויליזציות? לפי הנטינגטון, היהחיס הס עתה חלק מהציוויליזציה המערבית, הנמצאת בעימות עם הציוויליזציה של האסלאם.

האומנס היהודים הם בשר מבשרה של הציוויליזציה המערבית? אתמהא המשפחה שלי חיה תחת עולס האסלאם בספרד ולאחר מכן בתוך הקהילה הקטנה שהייתה בעיר עזה; הם חיו ושגשגו בתוך ציוויליזציה ערבית מוסלמית. והנה היום אנחנו ממוקמים בתוך הציוויליזציה המערבית? אכן, גם בכתבי הפונדמנטליסטים, 'נאמני האסלאם' – אסלאמיים – אנו, היהודים, נחשבים חלק מהתרבות הנוצרית; איבר מאבריה של התרבות המערבית-נוצרית. ואולי אין זה מפתיע; משום שכאשר מתבוננים בספרות הפילוסופית היהודית של המאה ה-19 והמאה ה-20, בכתבים של בובר, רוזנצוויג, לוינס

ואחרים, רואים שזו אכן פילוסופיה מערבית. היהדות במאפיינים השנים האחרונות, מתקופת ההשכלה ועד היום, ניסחה את עצמה בהתאם לחשיבה ולהמשגה של התרבות והדת המערבית-נוצרית.

השאלה היא, אם אנחנו צריכים להמשיך את הכיוון הזה ואת החשיבה הזאת לפני שתגיע ההתנגשות, או שאנחנו צריכים ללכת בכיוון אחר. התורה מספרת שיצחק וישמעאל הולכים יחדיו לקבור את אברהם, ויש לשאול על מקומו של ישמעאל בתוך המסורת הרוחנית היהודית. הפילוסופים המודרניים ובראשם רוזנצוויג הכזיבו; נפנה אפוא מהעולם הפילוסופי אל העולס המיסטי-קבלי, אולי בו נמצא דרך וכיוון.

בטקסטים של המקובלים, 'ישמעאל' משמש דימוי הן למתמד והן לאסלאם. בשורות הבאות אפרוש כמה תמונות של האסלאם – של מחמד, של ישמעאל – בתוך התרבות המיסטית-היהודית, כדי שאלו יעודדו אותנו לרפלקסיה שאולי תסייע בידינו לשבור את הכבלים שבהם אנו אסורים. אדון בשלושה זרמים בתוך המיסטיקה היהודית: הזרם הראשון הוא הזרם התאוסופי של הקבלה, כפי שהתפתחה באירופה ובספרד של ימי הביניים – נבחן מהו מקומו של האסלאם בתוך הקבלה התאוסופית; לאחר מכן נבחן מהו מקומו של האסלאם בתוך הזרם היהודי-סופי – זרם 'יהודי-מיסטי' ששיגשג במצרים במאה ה-13 – לאחר מכן אתייחס לתנועה משיחית סוטה בעולס היהודי, השבתאות, ונשאל מה מקומו של האסלאם בשבתאות. לבסוף ננסה לתת דין ותשבון למהלך שיפרש כאן.

האסלאם בקבלה התאוסופית-יהודית

למה הכוונה במונח 'קבלה תאוסופית'? הכוונה היא לתפיסת הפן המתגלה של האלוהות על ידי המקובלים. לאלוהות יש פן נסתר, טרנסצנדנטי, שהוא מעבר לקטגוריות ולחשיבה האנושית, ואין לנו בו שום תפיסה – 'לית מחשבה תפיסא בך כלל'; ואולם, לאלוהות יש גם פן מתגלה, המתגבש במבנה של כוחות המכונים 'עשר



חיים מאור, פרוכה, "אני יהודי" (בערבית), 1990

ספירות' הנבדלות זו מזו. למעשה, העולס שלנו, העולס האנושי, הוא בחינת סמל, משל, והעולס האלוהי הוא הנמשל. כלומר, כל ישות, כל פרט בעולם שלנו הוא סמל ומשל למציאות האלוהית. המקובלים שחיו בספרד שאלו את עצמם 'מה הנמשל?'. כשאתה מתבונן על האסלאם, על ישמעאל בפרשת השבוע – שאל מה הוא מסמל, מה הנמשל שלו בעולם האלוהות? מפתיע לגלות כי המקובלים בספרד ראו את המהות של האסלאם כקשור לכות הספירה שנקראת 'תסד'. אברהם אבינו מייצג את ספירת החסד וישמעאל יצא מאברהם, מכאן שאסלאם מייצג את החסד. בפנימיותו, האסלאם הוא אכן דת של תסד. אהי התודעה העצמית של המוסלמים עצמם. הדת המוסלמית מכונה בערבית 'שריעה סמחאא' – דת טובלנית. הרעיון הזה מופיע בכתביו של ר' יוסף ג'יקטילה בספריו 'שערי צדק', 'שערי אודה', 'סוד הנחש ומשפטו'. רעיון זה מבטא זרם חשוב של הקבלה התאוסופית בספרד של המאות ה-12 וה-13. יש אמנם גם ביקורת בכתבי אותם מקובלים כלמי האסלאם ויש גם הערות מזלזלות, אבל זאת העמדה החשובה והמרכזית – הייעוד של דת האסלאם בתוך המין האנושי הוא לייצג את החסד האלוהי. לתפיסת, הדת היהודית, שהיא דת של חוק על פי הקבלה, נמצאת בין החסד שהוא האסלאם, לבין הגבורה שהיא הנצרות. רוב המקובלים ראו את היהדות כמבטאת את הסינתזה בין האסלאם לבין הנצרות, בין המזרח לבין המערב.

רבינו בחיי אבן פקודה אמנם לא נקב בשמו של הנביא מִחַחַד אלא אחר 'אחד הצדיקים', אבל חאלף לשים לב כי הנביא מִחַחַד צדיק הוא בעיניו, למרות טרחתו לטשטש את העקבות

האסלאם בזרם היהודי-סופי

זרם אחר בעולם המיסטיקה היהודית הוא הזרם היהודי-סופי שפעל במצרים ולאחר מכן בארץ-ישראל החל מן המאה ה-12 ועד לגירוש ספרד, שבעקבותיו הגיעו המגורשים לארץ-ישראל ולמצרים. זהו זרם בתוך המחשבה היהודית שבראשו עמד רבנו אברהם בן הרמב"ם (ראב"ם) והוא אשר עיצב והוביל אותו. הראב"ם כתב ספר חשוב מאוד שנקרא **כתאב כפאיה אלעאבדין** (המספיק לעובדי השם²), וגם כתב פירוש חשוב לתורה על בראשית ושמות. בכל כתביו ניכרת השפעה חזקה של הזרם המיסטי-סופי באסלאם. השם 'סופי' משמעו 'בגד צמר', אררת שיער לבנה שאפיינה את לבושם של המיסטיקנים באסלאם והבדילה אותם מחבריהם בסביבות שנת 800 לספירה; לפי הסבר אחר, בא המונח סופי מהמילה 'צפאא' שמשמעה 'טוהר', כלומר, הסופים הם אנשי טוהר-הלב. המיסטיקה הסופית המוסלמית העמידה במרכז החוויה את הלב, את הפן הפנימי, כבסיס החוויה המיסטית.

הראב"ם הושפע במודע מהזרמים הסופיים המיסטיים, והקים במצרים את התנועה המיסטית-היהודית. בספרו כתב רבי אברהם שטכניקות מיסטיות של נביאי ישראל השתמרו בעוונותינו באסלאם ולא ביהדות, כפי שהשם המפורש שהכוהנים היו אומרים לא נשמר. האסלאם הוא מעין כספת המשמרת את דרכי הנביאים, ולכן, כדי להבין את ררכי הנביאים יש לחקור את האסלאם וללמוד ממנו.

אתה יודע מה שאצל הצופים שבאסלאם אשר נמצא בהם, בעוונות ישראל, מדרכי קדושי ישראל הקדמונים מה שאינו נמצא או שנמצא רק מעט אצל מאוחרינו [...] משום שהצופים הידמו לנביאים ולקטו ממסורותיהם, לא הנביאים מהם.³

ראב"ם רואה, אם כן, בסופיות מעין 'מטא-רית' המגשרת בין הרוחניות האסלאמית לבין רוחניות הנביאים.

הראב"ם יצא אפוא למסע אל צפונות האסלאם כדי לחשוף בו את רוחניות הנביאים. כך למשל כתוב: "ועתה קחו לי מִגֵּן וְהִיָּה כְּגֵן הַמִּגְן וְתִהְיֶה עֲלָיו יָרֵחַ" (מלכים ב' ג' טו), כלומר, שדרך המוזיקה אפשר להיכנס למצב מיסטי. דרך איזו מוזיקה? איך נכנסים דרך המוזיקה למצב המיסטי? את זה אפשר ללמוד מהאסלאם, שבו

הכניסה למיסטיקה היא דרך המוזיקה. לדעת רבי אברהם בן הרמב"ם, אבדה לנו דרך זו כנראה בתקופת חז"ל.

רבר נוסף שהראב"ם חתר אליו הוא המהפכה של שפת הגוף בתפילה.⁴ הוא רצה ששפת התפילה תהיה דומה לשפת התפילה של המוסלמים, ולכן ביקש להוציא את כל השולחנות והכיסאות החוצה, לפרוש שטיחים, להעמיד את המתפללים בשורות ולבצע השתחויות כפי שעושים המוסלמים. במילים אחרות: הוא הציע רפורמה בחיי הרת בתפילה, בשפה הארכיטקטונית של בית הכנסת ובשפת הגוף של המתפלל. מטרתו הייתה כמובן להידמות לנביאים ולא למוסלמים, אלא שלשיתן, רק המוסלמים משמרים את ררך הנבואה.⁵

כך למשל קרה עם המושג 'ג'האד'. כשחזר מחמד מאחת המלחמות שלו הוא אמר: שבנו מהג'האד הקטן, אלו המלחמות; ועתה הולכים אנו אל הג'האד הגדול, זה המאבק על היצר. זו הגישה המרכזית של האסלאם: ג'האד הוא 'ג'האד אני נפסי' - המאבק הגדול המוטל על האדם הוא המלחמה ביצר, וזה הקרב האמיתי. המאבק הרוחני הפנימי הוא-הוא מאבקו של איש הרוח ובו הוא צריך להתרכז. והנה, בספר **חובות הלבבות** של רבנו בחיי אבן-פקודה בן המאה ה-11, ספר שהושפע רבות מן הספרות הסופית וכולל ציטוטים נרחבים ממנה המועתקים כלשונם ממש, נכתב:

ואמרו על אחד הצדיקים שהוא פגש אנשים שחזרו ממלחמה עם אויב ונצחוהו אחר מאבק עצום. אמר להם: חזרתם, תודה לאל, אחרי המאבק הקטן, מנצחים; התכווננו למאבק הגדול. אמרו לו: ומה הוא המאבק הגדול? אמר להם: מאבק היצר וצבאותיו [חובות הלבבות, מהדורת קאפח, עמ' קעא].

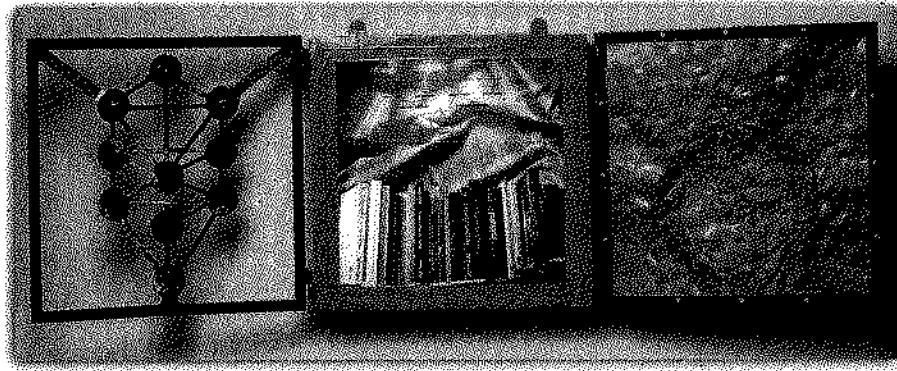
אבן פקודה אמנם לא נקב בשמו של הנביא מחמד אלא אמר 'אחר הצדיקים', אבל מאלף לשים לב כי הנביא מחמד צדיק הוא בעיניו, למרות טרחתו לטשטש את העקבות. מקפר חובות הלבבות הגיע הרעיון הזה גם לספרות החסידית. כך למשל, בספר **שפת אמת** בפרשת 'בשלח' נאמר:

זהו הרמז וְחֻמְשֵׁים עָלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. מזוינים. כלומר שידעו שכל היציאה לחירות כדי להיות עוסק במלחמות ה'. כמ"ש בס' חובת הלבבות שאמר לאותו פלוני שיצא ממלחמה קטנה למלחמה גדולה [...] שקיבלו החירות כדי להיות מוכנים למלחמות מצוה [...] שעתה התחילו לחפש בשלימות עצמותן. וראו שעריין חסרים כל טוב. ער שעלו מעלות רבות. מדרגה אחר מדרגה.⁷

ה'שפת אמת' מעצב אפוא את 'מלחמת המצווה' באופן רוחני, כמסע לתיקון הנפש "כמ"ש בס' חובת הלבבות שאמר לאותו פלוני שיצא ממלחמה קטנה למלחמה גדולה". כך הגיעה מסורת של הנביא מחמד לפירושו של השפת אמת' על פרשת 'בשלח'.

האסלאם בשבתאות

עד כה הצצנו בשני מסעות המצויים בתוך היכלה של ההלכה היהודית. אך גם הסטייה מן ההלכה היהודית יכולה ללמד אותנו דבר חשוב. מהו יחסה של השבתאות כלפי האסלאם? כידוע, שבת צבי, המשיח שכל עם ישראל ציפה לו, נקט צעד מכריע, חצה את הקווים והתאסלם. כששאלו אותו מרוע התאסלם, ענה שהוא קיבל צו אלוהי להתאסלם. ער עתה ראינו אפשרויות רוחניות בתוך היהדות, שבהן נשמרת הזהות היהודית אבל היא מתבטאת דרך העולם הרוחני האסלאמי - היהודי חי באקולוגיה של אסלאם,



דו"רית פלדמן, מרכבות ה-א 1995

בספרו כותב רבי אברהם שטכניקות מיסטיות של נביאי ישראל השתמרו בעוונותינו באסלאם ולא בהדות, כפי שהשם המפורש שהכוהנים היו אומרים לא נשתמר. האסלאם הוא מעין כספת המשמרת את דרכי הנביאים, ולכן, כדי להבין את דרכי הנביאים יש לחקור את האסלאם וללמוד ממנו

סיום

ראינו אפוא שלוש תמונות, שלוש דרכים של מגעים בעולם הרוחני בין יהדות לבין אסלאם. אסיים בדברים שכתב לסטר פירסון, המופיעים בספרו של הנטינגטון שבו פתחתי. כבר בשנות החמישים התריע פירסון שהאנושות נכנסת לתקופה שבה יהיה על ציוויליזציות שונות ללמוד לחיות זו לצד זו ביחסי גומלין שלווים כשהן לומדות זו מזו, מתוודעות אל ההיסטוריה והאידיאליזם, האמונות והתרבות של חברותיהן, ומעשירות זו את חייה של זו. החלופה לכך בעולם קטן וצפוף זה היא אי הבנה, מתח, התנגשות ואסון. הרפלקסיה שאותה אני מבקש לעשות כאן היא בדיוק כזו – למנוע את החלופה הזאת של מתח, התנגשות ואסון בינינו לבין הציוויליזציה של האסלאם. צריך לעבוד על שפת התהום, ושפת התהום היא שפת המופלא. צריך לקשור מחדש את הנימים הדקות והמסועפות המובילות אותנו אל אחינו ישמעאל, שכמעט ואבד לנו. יכול להיות שכבר איחרנו את המועד, אבל חייבים לפחות לנסות; עלינו להתחיל מחדש לבנות את הקשר הרוחני שבין היהדות לאסלאם. לכך אני משתוקק. *

היהודים כינו אותם בשם 'מינים' ואילו המוסלמים כינו אותם, מתחילת המאה ה-18, בשם 'דונמה' – ההופכים פניהם אחרנית. זהו כינוי גנאי שדבק בהם עד היום. אם כן, 'המאמינים' הם כת יהודית-מוסלמית. אלו הם יהודים שהתאסלמו, ולמעשה חיו בסינתזה בין היהדות לאסלאם. עד היום יש כארבעים אלף חברי כת הדונמה בטורקיה, רובם באיסטנבול. הם הגיעו להישגים פוליטיים וחברתיים מרשימים בתוך טורקיה המודרנית מיסודו של אתאטורק: שר החוץ הקודם בממשלת טורקיה, איסמאעיל ג'ס, היה בן לכת הדונמה. השבתאים שהתאסלמו כתבו שירה מיסטית בגודזמראספניול – לאדינו. כך לדוגמה השיר הבא:

מי זה בא ג'כס ב'גיא
חי וק'ס מ'לך ש'גתי
ד'וד מ'לך י'ש'ראל חי
חי וק'ס מ'לך ש'גתי
י'שמע'אל הוא מ'גנו
נ'סת'רה היא ד'רךו
חי וק'ס מ'לך ש'גתי.



התוועדות שבתי צבי עם תלמידיה, מתוך 'תיקון לקורא ליום ולילה' אמסטרדם 1666

נושם חמצן מתוך עולם האסלאם ועושה את הסינתזה בין העולמות כיהודי. כאן כבר יש מהלך אחר בתוך ההיסטוריה היהודית: שבתי צבי מתאסלם, יחד עמו מתאסלמות שלוש מאות משפחות ולאחר מכן החלה תנועה גדולה של יהודים בסלוניקי הממירים דתם לאסלאם. אבל הדברים אינם פשוטים. נוצרה מורכבות הבאה לידי ביטוי בעיקר בממשיכו של שבתי צבי בתוך האסלאם שכינו עצמם בשם 'מאמינים',

המסע של שבתי צבי לאסלאם אינו מובן – 'נסתרה היא דרכו', אבל 'שמעאל הוא מגינו'. זה היה המהלך האחרון בתוך הרוחניות היהודית מוסלמית, מהלך שבו תצו יהודים את הקווים והצטרפו לאסלאם מתוך מניעים מיסטיים. אבל כאמור, העולם המנימי שלהם היה ונותר שילוב בין היהדות לבין האסלאם; הם אינם מקבלים את האסלאם באופן טוטלי, אלא עושים סינתזה בין יהדות לבין אסלאם, סינתזה הטבועה בחותמה המובהק של השבתאות. כך למשל, צמים 'המאמינים' ביום כיפור, חוגגים את חג הפסח ואוכלים מצות, ומצד שני הם חוגגים חלק מהחגים המוסלמים, צמים בתודע הרמדאן וחוגגים את עיד אל-פיטר; לא זו אף זו, יש להם גם חגים משל עצמם, כגון 'חג הכבש'. תמונה זו של משיחיות סוטה אומרת משהו על המגע הרוחני שבין יהדות לבין אסלאם.



משפחה מבני כת הדונמה, 1930

1. סמואל הנטינגטון, התנגשות הציוויליזציות, מכון שלם, ירושלים 2003. השווה: ב' לואיס, מה השתבש, אור יהודה 2004.
2. התעתיק הנכון הוא 'צופי', אך המערכת בתרה בתעתיק 'סופי' המוכר יותר, וגם הקרוב יותר להגייה הנכונה.
3. ר' אברהם בן הרמב"ם, ספר המספיק לעובדי השם, החדו"ד זשים דנה, רמת גן 1989; המספיק לעובדי השם, תרגום הרב יוסף בן צאלח דורי, ירושלים תשל"ג.
4. שם.
5. ראו: נפתלי וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, כרך שני, ירושלים תשנ"ד, עמ' 661-777. עוד ראו: דנה שם, עמודים 14-48.

6. S.D. Goitein, 'Abraham Maimonides and his Pietist Circle', in: *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge Mass 1967, pp. 145-164

7. שפת אמת, ספר שמות צרעות בשלח – שנת תרמ"ד.
8. ספר שירות ותשבחות של השבתאים, מלחוק ומתורגם מכתב-יחיד על ידי משה אטיאס. עם הנוצות ובאורים מאת גרשם שלום, הקדמה על כת השבתאים בשאלוניקי ומבני הדי מאת יצחק בן צבי, תל אביב תש"ה.

דעתים

האם תיתכן מדינת הלכה?

הפרדוקס של התאוקרטיה היהודית

"האם עמדה דתית עקיבה מחייבת לעצב את מדינת ישראל בתור תאוקרטיה הלכתית? אילו גברה ידם של תופסי-התורה על החברה הישראלית, האם הייתה אמונתם ממייבת אותם (או מתירה להם) להשליט את דיני התורה על היחיד ועל הכלל בניגוד לרצון הציבור ונבחריו? האם אין מנוס מערעור חוקת המדינה על ידי חוקת התורה?

מאמר זה משיב בשלילה על שאלות אלה. הוא חושף את המכשולים שעומדים בפני חזון התאוקרטיה היהודית, וזאת לא רק עקב מצבם הממשי של היהודים בזמן הזה, אלא גם לפי ההיגיון הפנימי של המסורת היהודית עצמה"



מיכאל סגן כהן, ציון, 1986

תהילים – "לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם אוזי חיים בלעונו בחדות אפם בנו... ברוך ה' שלא נתנו טרף לשניהם"¹, קם רבי חנינא סגן הכהנים ומייחס את אותו תפקיד עצמו למשטר המדיני ולמורא שהוא מטיל בלב הבריות. מלכות שמים מפקידה אפוא בידי מלכות אדם את האחריות על הסדר החברתי ועל שלום הבריות. כפי שהדגישו פרשנים רבים במרוצת הדורות, הדברים אינם אמורים רק במלכות ישראל אלא גם במלכות של אומות העולם. גם זו האחרונה ראויה שנתפלל לשלומה ונמיר לה תודה בהגנתה על החיים.

במבט ראשון, אין כאן אלא ביטוי עברי קדמון לתפיסה פסימית (או ריאליסטית) של טבע האדם, ולתפיסה מכשירית (אינסטרומנטלית) של הפוליטיקה, כמי שנמצא לימים בכתבים שיטתיים של הוגים פוליטיים באירופה. ואולם, במבט חודר יותר מתגלה כאן גם אמירה מפתיעה לגבי הזיקה בין תאולוגיה לפוליטיקה. הוא דבר הוא: המקרא מסר את הכוח המגונן מפני הטורפים בידי ההשגחה האלוהית, והנה בא המאמר התלמודי ונתן אותו בידי המלכות האנושית; לעומת דברי ההודיה של משורר

אביעזר רביצקי

דת ישראל היא דת הלכתית, חברתית ולאומית. היא דת הלכתית, מכיוון שהיא מתרכזת באורחות החיים של בניה ומעוניינת במעשיהם המוחשיים יותר מאשר בהצהרתם על אמונתם; היא דת חברתית, מאחר שהיא עוסקת בערכים קהילתיים ומבקשת לעצב את רשות הרבים; והיא דת לאומית, מאחר שרוב מצוותיה ויעודיה נושאים את פניהם אל עם מסוים, אל כנסת ישראל, ורק מיעוטם מכוונים כלפי האדם באשר הוא אדם. כאשר שלושה יסודות אלה מצטרפים יחדיו, הם מקנים למסורת הדתית היהודית אופי פוליטי מוצק.

מטבע הדברים, מסורת דתית-פוליטית בזה לעולם לא תהיה שוות נפש כלפי מדינה שתיחשב בעיניה כמדינתו של העם היהודי. היא תבקש בכל מאודה להשפיע על חוקיה ועל ערכיה ולהטביע את חותמה בתרבותה ובסמליה. ואולם, האם יש להסיק מכך כי עמדה דתית עקיבה מחייבת לעצב את מדינת ישראל בתור תאוקרטיה הלכתית או לשלול אותה מעיקרה?

מלכות אדם ומלכות שמים

"רבי חנינא סגן הכהנים אומר: הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו"². לפי משנה ידועה זו במסכת אבות, המציאות האנושית היא מציאות אלימה, מאיימת, טודפת. הערובה היחידה נגד התוקפנות הטבעית ומלחמת הכול בכול מצויה בקיומו של כוח פוליטי ממוסד, ורק הוא מסוגל לעמוד בפני הבריונות של הבריות ולדסן את סכנתה. בהיעדרו של כוח פוליטי זה – אדם לאדם דגו – "מה דגים שבים, כל הגדול מחבריו בולע את חבריו, אף בני אדם, אלמלא מוראה של מלכות כל הגדול מחבריו בולע את חבריו"³.

מאמר זה הוא נוסח מקוצר של חיבור שראה אור לאחרונה בחוצות המכון הישראלי לדמוקרטיה. תודתנו נתונה למחבר ולהוצאה על הסכמתם לפרסום חלקי זה.

פרופ' אביעזר רביצקי הוא ראש החוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית.

כיצד היו אברבנאל וזמיו מגיבים נוכח קיומה הממשי של מדינה יהודית? האם היו מצווים לעשותה למדינת הלכה, להופכה לתאוקרטיה משיחית, או שחא היה עליהם להסתגל אליה כמו אל כל מציאות היסטורית ממשית (ונפולה) ולמפש אחרי דרכים מעשיות שימעטו את רעתה?

הבירור אפנה אל קצה קשת הדעות - אל הספרות שנחשבת כגילום המובהק של הרעיון התאוקרטי בספרות ישראל - הלוא הם כתביו של ר' יצחק אברבנאל (1437-1508).

לדעתו, העמדה שנקט אברבנאל כלפי החיים הפוליטיים הייתה מורכבת ומרתקת הרבה יותר מן העמדה החד-ממדית שנוהגים לייחס לו. אין טוב ממנה כדי להמחיש את הדילמה הפנימית שמלווה את המחשבה התאוקרטית היהודית מימים ימימה. אברבנאל צירף במשנתו את מירב הקטבים המנוגדים של המחשבה הפוליטית: הוא היה תאוקרט מעמיק אך גם רפובליקן נלהב; הוא היה אוטופיסט צרוף אך גם ריאליסט מפקח; הוא ייחל בכל-מאוד למלכות שמים, אך בעת ובעונה אחת גם חתר ללא-לאות לקראת חילונה של הפוליטיקה.

כיצד? מצד אחד, אין ספק שחזונו של אברבנאל היה חזון תאוקרטי. הוא האמין באמונה שלמה כי כל ממשל בשר-ודם הוא מסוכן ומשחית מעצם טבעו: הכוח שואף תמיד להתעצם ולהוסיף כוח; כל ריכוז שלטוני מאיים על שלומה של הקהילה. יתר על כן, בצד הסכנה החברתית מצד השלטון אורבת גם סכנה דתית: כל עוצמה פוליטית גואה מגלמת בחובה התרסה נגד הריבונות האלוהית המוחלטת. עצם הימרה לכבוש מרחב עצמאי של סמכות, לחוקק, לשפוט ולקבוע גורלות, כאילו חותרת לדחוק את האלוהי מפני האנושי ולהכחיש את האמונה בסמכותו הבלעדית של הבורא.

אברבנאל נכספ אפוא לקראת עידן אנושי פוסט-פוליטי. הוא צייר בחזונו אוטופיה חברתית מיוחדת, קצתה רומנטית, קצתה אנרכיסטית וקצתה מבטאת כמיחה דתית להנהגה של שופטים אידאליים כריזמטיים. כל מצב היסטורי בעבר ובהווה (ובכלל זה כמעט כל ההיסטוריה המקראית!), לא היה בעיניו אלא פשרה מאולצת וירודה עם מציאות נפולה. והנה למרבה הפלא, הוגה אוטופיסט זה גילה התעניינות מרובה בפשרות פגומות אלה; דווקא הוא, יתר ממחברים אחרים, ניסה להתחקות אחרי שיטת הממשל הממשיות שנהגו בישראל בימים קדמונים או נהגו באירופה בימיו. אולם מאחורי פעילות פרשנית קדחתנית זו הסתתרה כנראה מגמה משותפת אחת: המחבר הצביע שוב ושוב

בהסכמה חברתית ובתמיכה ציבורית כן יגדלו כותו ויעילותו: שיטת ממשל כפויה, שלא תזכה בלגיטימציה מטעם העם, לא תשרה בקרבו אווירה של יציבות וביטחון ולא תצליח להגן כראוי על שלום הציבור; שלישית, סכנת נפשות דוחה את כל מצוות התורה (כמעט). אשר על כן, בתחום זה של שיטת הממשל, עצם המושג של מצווה הוא מושג שמכשיל את עצמו: אילו נקבע המשטר היהודי רק לפי צו עליון - גם בניגוד לרצון העם - העיונית הציבורית כלפיו הייתה עומדת לו לדויען ומקשה עליו להשליט סדר ולהגן על החיים, ולפיכך, הצו היה מתבטל מאליו מפני פיקוח נפשם של היחיד ושל הציבור.

גלוי לעין, כי גישה זו מחברת בתוכה ישן וחדש, מוטיב קדמון ומוטיב מודרני. כאשר הנצי"ב מציג את ההווה הפוליטית ("הנהגת הכלל") בתור אזור סכנה מובהק, הוא צועד בטוחות בדרכה הסלולה של המשנה ("איש את רעהו חיים בלעו"). ואולם, כאשר הוא תופס את ההסכמה החברתית ("דעת העם ונבחריו") בתור תנאי הכרחי להצלחתו של המשטר, הוא ניזון מפורשות מן האווירה הדמוקרטית של הזמן החדש (כלשונו: "על פי מה שרואים [=ישראל] מדינות אשר סביבתיהם מתנהגים בסדר יותר נכון"). אמת, כבר המקורות העבריים הקדומים תפסו את הסכמת העם כמרכיב חשוב בלגיטימיות של השליט; אולם הנצי"ב מתייחד בכך, שהסכמה זו לא נדרשה לו רק לצורך הלגיטימיות של המשטר אלא בעיקר לצורך יציבותו ותקינותו.

לפי תפיסה זו, ההלכה עצמה חרדה ליציבותה החברתית של המדינה היהודית, עוד לפני שהיא רואגת לאופייה הדתי של מדינה זו או לכשרותה ההלכתית. לאמיתו של דבר, גישה כזו משתמעת כבר מפשטו של הסיפור המקראי: המקרא לא שלל את הסמכות המדינית אפילו ממלך ישראל עובד אלילים, חוטא ומחטיא כלפי המקום, כל עוד הלה מילא את תפקידו הראשוני, כל עוד יצר ביטחון חברתי ומנע אלימות וחמס.

מתאוקרטיה לרפובליקה

האם המתח הניזון בין בסיס הקיום לבין הנורמה הדתית מתגלה רק בתחום ההלכתי, או שיש לו מקבילה גם בתחום התאולוגי? כדי לחדד את

ואולם, המסורת היהודית גילתה גם פנים אחרים בסוגיה זו. בצד הדגש הממעט, שהציג את הכוח המדיני בתור אילוץ הכרחי והפקיד אותו על הגנת הקיום והביטחון, התפתח גם דגש מרחיב, שהעמיד בפני הפעילות המדינית יעדים נעלים, וקרא לשליט למלא מטלות רוחניות ודתיות מובהקות: החל בתביעה המתונה-יחסית שתבע הרמב"ם מן המלך - "ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק"; דרך אוטופיות פוליטיות מרחיקות-לכת שפיתחו חכמים יהודים בתקופת הרנסנס, ועד עיר האלוהים שאותה חזה הראי"ה קוק בעיני רוחו - "מרינה שהיא ביסודה אידיאלית... מדינת ישראל, יסוד כסא ה' בעולם".⁵ לפי קו מחשבה זה, ההקבלה בין מלכות אדם למלכות שמים נועדה לרומם את הראשונה הרבה מעבר לתפקידה הבסיסי כשומר-החיים: היא העניקה לה ממדים של שגב דתי וצידדה את הפוליטיקה בצבעים אוטופיים ותאוקרטיים מובהקים.

שניות זו בשאלת מעמדו ויעודו של השלטון. עשתה את המפגש בין השדה המדיני לבין החזון התאוקרטי למפגש טעון ורווי מתחים. להלן אנסה להדגים זאת באמצעות מקורות המחשבה הדתית. אולם יש להטעים: הרוממות שאביא לא נועדו להוכיח אלא להמחיש; הן לא יעסקו בעובדות אלא ברעיונות; הן לא ישובצו אפוא ברצף היסטורי אלא במרחב מושגי.

ההלכה נגד 'שלטון ההלכה'

אפנה תחילה לשאלת טיבו של המשטר. האם תיתכן מצווה דתית החלטית שתקבע את אופיו של המשטר הנדרש במדינה יהודית? שאלה זו עלתה ראשונה לגבי מעמדו של המשטר המלוכני המתואר במקרא. אולם היא מתעוררת באותה מירה לגבי מעמדה של כל שיטה שלטונית, החל בדמוקרטיה וכלה בתאוקרטיה.

כפי שהסביר זאת הנצי"ב מוולוז'ין, אחד מגדולי מורי-ההוראה בסוף המאה ה-19: אילו היה בנמצא ציווי דתי בלתי-מותנה לגבי צורת השלטון - הוא היה מולך לסתירה פנימית לפי ההיגיון הדתי גופו, וזאת בהסתמך על שלוש הנחות-יסוד: ראשית, השלטון נדרש להגן על החיים ולקיים סדר חברתי; שנית, ככל שהשלטון יזכה

"אומנם חברה הכופה על היחיד שלא יפרוץ את דרכה, היא תופעה מקובלת ודמוקרטית, אולם אין כלל זכר [=בספרות הדתית] להלכה של ציבור הכופה את דרך התורה על ציבור אחר" (הרב יעקב מזן)

ההשקפות. ואולם, סברה זו מתעלמת מן ההבדל שבין סמכות מטאפיזית לסמכות מדינית. לאמור: מנקודת-הראות של האמונה הדתית, ייתכן בהחלט שדווקא האל, הריבון המטאפיזי, הוא שהסמיך את המשטר, הריבון המדיני, והוא שהפקיד אותו במישרין על ביטחונה של החברה.

כפי שנוכחנו לדעת, הבחנה זו בין שני המישורים פותחת פתח לקראת אופציות רעיוניות שונות. אפשר שהמאמין בריבון המטאפיזי יגיע עד הכחשה ושלילה גמורה של הריבון הפוליטי

הדעת נותנת, שכל עוד היו מצויים בתוך העידן ההיסטורי, הם לא היו קוראים להגשים את העתיד האוטופי, אלא אדרבה, היה עליהם לחקות את העבר ההרואי של גיבורי המקרא וחכמי בית שני (כפי שפירט אברבנאל) ולהגיב תגובה מעשית מתקנת אל מול המציאות המדינית האקטואלית.

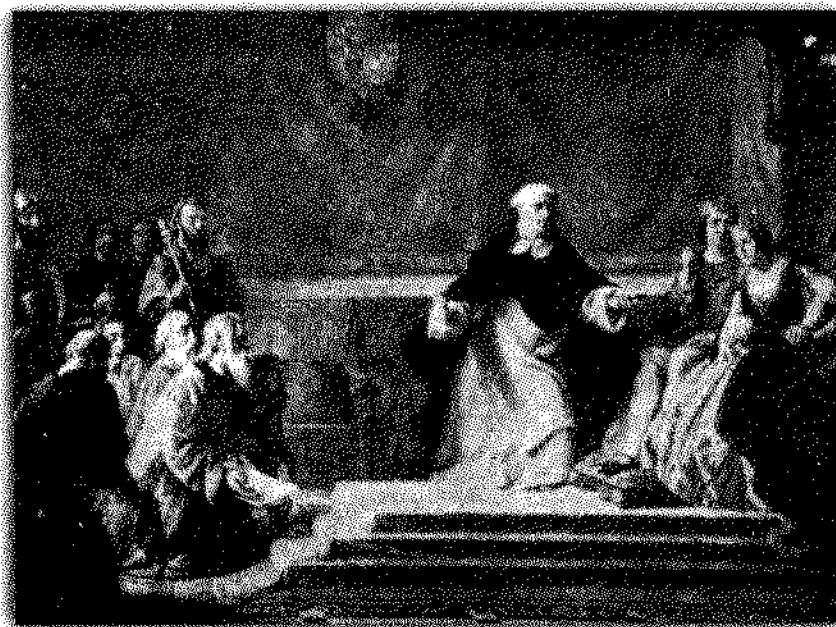
דומה, שרק כך, ברוחו של אברבנאל, אפשר להבין את כושר ההסתגלות "המפתיע" שמגלים כיום רוב המנהיגים החרדים כלפי המדינה היהודית החילונית המודרנית. אף הם לא היו שותפים

על מציאותם של דגמים חברתיים חלקיים, קטועים, כאלה שימעטו את רעתה הממשית של הפוליטיקה אך לא יתגברו עליה לחלוטין.

כך נאלץ משה להקים במדבר מבנה משפטי-מדיני (בעצת יתרו), אך שקד לפצל את הכוח בין מוקדים שונים ולמוסרו בידי שורה של מועצות נבחרות⁹; כך נאלץ שמואל לכוון בישראל משטר מלוכני (לפי תביעת העם) אך הקפיד להתריע מפני סכנתו של המלך ולקצץ בכנפיו ככל האפשר; כך, לפי אברבנאל, נדרשו חכמי בית שני להשלים עם קיומו של 'משטר ממוחז' שצידף יחדיו שיטות פוליטיות שונות: מונרכיה (מלך), אריסטוקרטיה (סנהדרין) ודמוקרטיה (בי"ד נבחר בכל פלך). מאותם טעמים העדיף אברבנאל את שלטון הקונסולים ברומי על פני שלטונם של הקיסרים, ושיבח את הרפובליקות האיטלקיות של זמנו לעומת מלכויות ספרד ופורטוגל¹⁰. בכל אלה נהג אברבנאל לפי אמת-מידה אחת: ככל ששיטה הממשל מפזרת את הכוח בידי מנהיגים רבים, ככל שהיא מחלקת אותו בין מוסדות שונים, קוטעת אותו בזמנים קצובים ומגבילה אותו בחוקים - כך היא ממעטת את סכנתם הפוטנציאלית של החיים המדיניים¹⁰.

הנה כי כן, התפיסה הרומנטית והאוטופית לא ביטלה כלל את הרגישות למצבים פוליטיים קונקרטיים. אדרבה, ככל שהחזון הרקיע שחקים, כן נדרש החוזה לדחות את מימושו לימים אחרים ולהצביע על דרכי הסתגלות למצבים היסטוריים נתונים בעבר ובהווה.

לדעתי, המקרה של אברבנאל הוא מקרה-בוחן אופייני לעניינינו - הוא יצא ללמד על הפוטנציאל התאוקרטי בכלל, הן בימים ההם הן בזמן הזה, שכן השאלה הרלוונטית שיש לשאול על השקפה זו ועל השלכותיה האקטואליות היא כיצד היו אברבנאל ודומיו מגיבים נוכח קיומה הממשי של מדינה יהודית? איזו תגובה הייתה מתבקשת כלפיה לפי תמונת עולמם? האם היו מצויים לעשותה למדינת הלכה, להופכה לתאוקרטיה משיחית, להשליט עליה שופטים דתיים כריזמטיים? או שמא היה עליהם להסתגל אליה כמו אל כל מציאות היסטורית ממשית (ונפולה) ולחפש אחרי דרכים מעשיות שימעטו את רעתה?



דן יצחק אברבנאל כורע לפני מלכי ספרד בניסיון למנוע את נזירת הגירוש

לחקמתה, אף הם מעולם לא הכשירו אותה לכתחילה (דה יורה), אולם הם, כמו אברבנאל, מנסים למעט את סכנתה, להפיק ממנה את המיטב (לפי הבנתם) ולקיים עמה שיתוף פעולה מסויג (דה פקטו)."

משפט התורה ומשפט המדינה

לפי סברה מקובלת בדיונים בני-זמננו, העימות המודרני בין דת למדינה נובע מהתנגשות מהותית בין שתי תפיסות בשאלת הסמכות והריבונות: הדת מייחסת את מקור הסמכות לאל, ואין בלתה, המדינה מייחסת אותו לאדם, ואין בלתה, ולכן אין מנוס מהכרעה חדה ודיכוטומית בין שתי

אלוהית¹¹). הוא יביא בכך אפוא לאבסולוטיזציה של הפוליטיקה. ולבסוף, אפשר שהמאמין הרתי יאות להפריד היטב בין שני המישורים, יראה במדינה כלי ארגוני יעיל ויפקיד אותה על ההגנה מפני אלימות: הוא יוליך אפוא לידי רלטיביזציה של הפוליטיקה.

אכן, כפי שראינו לעיל, כל עוד אנו נתונים בזירה ההיסטורית הממשית, שתי התפיסות הדתיות



הדיקליות עשויות להתכנס אל עבר התפיסה השלישית והשלישית עמה בדיעבד.

אך מעבר לכך מתעוררת שאלה נוספת: מה טיבה של "מדינת ההלכה" הנדונה? האומנם היא אמורה להתנהל אך ורק לפי דיני ההלכה? האם במדינה כזו יבקשו חכמי התורה לכפות תחתיהם את מערכות המשפט? כלום ידרשו לנהל את כל מערכות החברה בהתאם לדין הדתי? אמת, יש מי ששייבו לכך בתיוב, ולו גם באופן רטורי. אולם תכמים אחרים בני זמננו נקטו בעניין זה עמדה מוצהרת אחרת.¹² לאמיתו של דבר, ספרות ההלכה הקלאסית עצמה היא שהעידה בפנינו כי ידה של התורה האידיאלית קצרה מלקיים לבדה את העולם הריאלי, כי היא זקוקה לפעילותה של הנהגה אנושית שתמשול ותפסוק ותענוש גם מחוץ לדין ההלכתי, ולעתים אף כנגד הדין ההלכתי. או בניסוח פרדוקסאלי: "התאוקרטיה" עצמה מעידה שאיננה מספקת לעצמה, שהיא תלויה מהותית בקיומו של תולין אנושי, פוליטי, וכי אין לה קיום עצמאי סגור בארבע אמות של הלכה.

בעבר עסקתי בהרחבה בסוגיה זו, ולאחרונה הקדיש לה מנחם לורברבוים חיבור מעניין ומקיף.¹³ אסתפק אפוא בהדגמה קצרה של הבעיה. לפי דין תורה, נגב (בסתור) שנתפם, נענש בקנס ומשלם תשלומי כפל; גזלן (בגלוי) שנתפם, נדרש להחזיר את גזלתו, ותו לא. המחשבה ההלכתית רואה בזאת ביטוי של צדק מוחלט שנחקק ממקור עליון. אך כלום אפשר יהיה לקיים חברה תקינה ולהגן על הקניין והרכוש באמצעות דרכי ענישה רכות כאלה? בדומה לכך, לפי דין תורה, אדם שפוגע במזיד בגוף חברו נדרש רק לפצותו פיזיו כספי. האם ינהג אפוא כל אדם עשיר כאוות נפשו? יתר על כן: כפי שהעידו חכמים שונים כבר בימי הביניים, התנאים המוקדמים הנדרשים לצורך הרשעתם של עבריינים בדין תורה (ראיות, התראות וכדומה) הם כה מופלגים וכה קפדניים, עד שהם עלולים לנטרל כליל את כוחו המאיים של העונש: "שאם אתם מעמידים הכל על הדין

הקצובים בתורה... נמצא העולם חרב" (רשב"א). ואמנם, חכמי ישראל בימי הביניים העניקו בקהילותיהם לגיטימציה לפעילות משפטית שתנהג לפי צורכי החברה הריאלית, לא רק לפי חוקי התורה האידיאלית. מהלך זה הגיע לשיאו במרוצת המאה ה-14, עת הר"ן (ר' נסים מגירונה) ניסח תאוריה הלכתית



מוטי מזרחי, מנל הר הבית 1973

שהחילה זאת גם על משפטה של הממלכה היהודית העתידה. לפי תאוריה זו, המדינה היהודית המיוחלת בארץ-ישראל תידרש לקיים בתוכה שתי מערכות מקבילות: האחת תתחייב לדון דין תורה לאשורו, ללא כחל ושרק, והשנייה תהא רשאית לסטות ממנו ולגלות גמישות מעשית. רק כך, בשילוב מורכב של שתי המערכות, יזכו ישראל ליהנות משני העולמות: מצד אחד, במצבים חברתיים רצויים ובתחומים אפשריים, הם יבססו את חייהם על "משפט אמיתי, צודק בעצמו"; אך מצד שני, במצבים חברתיים דוחקים ובתחומים אחרים הם יפעלו

לשם "תיקון הסדר המדיני לצורך השעה".¹⁴

כלום צריך לומר מהן ההשלכות האפשריות של השקפה הלכתית זו לגבי מדינה יהודית ריאלית שמונהגת על ידי משטר פרלמנטרי-דמוקרטי ושופטת את אזרחיה בהתאם למערכת חוקים חוץ-הלכתית? הרי מענתה, כל חקיקה של הכנסת (שאינה כופה על היחיד לעבור על מצוות שבין אדם למקום) עשויה לקבל מייד מעמד של "תורה" במובנה הרחב, זה שמכונן את כפל המערכות. ואמנם, בראשית ימי המדינה יצאו קולות בכיוון זה מפיהם של בעלי הלכה מובהקים.

זהו אפוא "הפרדוקס" השלישי של התאוקרטיה היהודית: לפי תפיסה הלכתית מרכזית, "התאוקרטיה ההלכתית" תלויה תלות חזקה בשלטון מדיני מעשה ידי אדם, ו"מדינת התורה" אמורה לקיים בתוכה מערכת ממשלתית-משפטית שסוטה מ"משפט התורה". השקפה זו טבעה חותם ניכר על המקורות הדתיים הקלאסיים, מורי הוראה שונים חזרו לדון בה בהקשר ישיר לתקומתה של מדינה ישראל, וגם כעת היא מוסיפה לשמש מוקד לוויכוחים רעיוניים, הלכתיים ופרשניים.

לפנינו השקפה רביעית לגבי מעמדה הדתי של הפוליטיקה (בנוסף לשלילה, מוחלטות ויחסיות). אין מדובר עוד בהשלמה מאולצת, בדיעבד, עם עובדות החיים, אלא בהשקפה דתית עקרונית,

לכתחילה, השקפה שיוצרת מראש כפל-רשויות וכפלי-תפקידים. גישה זו שמעניקה לרשות המדינית תוקף דתי אך איננה מרוממת אותה לגבהים מטאפיסיים: היא מעניקה לה מעמד משפטי לגיטימי אך איננה מייחסת לה משמעות תאולוגית סגולית.

הסתגלות הלכתית

התפיסה האחרונה מטילה על הרשות המדינית את תפקיד ההסתגלות אל צורכי המקום והזמן. אולם רבים מחכמי הדור העדיפו לחפש בתוך התורה גופה את דרכי ההתאמה אל המציאות

גם כיום, לאחר למעלה מחמישים שנות מדינה, קשה להצביע על סימנים מובהקים של "חידושים" הלכתיים רחבים, וקשה להתרשם שההלכה ערוכה לכך הרבה יותר משהייתה לפי שנות דור

את הלגיטימציה הדתית לכוף על הציבור כולו משטר של תורה ומצוות. אמנם "חברה הכופה על היחיד שלא יפרוץ את דרכה, היא תופעה מקובלת ודמוקרטית", אולם "אין כלל זכר [=בספרות הדתית] להלכה של ציבור [=אחד] הכופה את דרך התורה על ציבור אתר" (הרב יעקב מדן).

המכשול השלישי למימוש חזון מדינת הלכה נעוץ בדמותו של האדם היהודי בן-זמננו, דתי ותילוני כאחד, שהיא נבדלת עמוקות מזו שעמדה לפני רוב חכמי ההלכה לדורותיהם. יהודי זה הפנים בדרך כלל אל לבו את ערכי חירות-האדם וזכויות-האדם, עד כדי כך שכל פגיעה בערכים אלה עלולה לשלול בעיניו את כבודו האנושי ולפגוע בו פגיעה אנושה. גם התפתחות זו לא נעלמה מעיניהם של חכמים בני זמננו. ביטוי חריף לכך נמצא בדברי הרב נתום רבינוביץ, ראש ישיבת "ברכת משה" במעלה אדומים:

תקופתנו מאופיינת בכך שבעיני רוב הבריות ערכה של חירות הפרט גדולה מכל צרכי בני אדם. תופעה זו הרבה ברכה יש בה [...] אף שמבחינת האמונה ושמירת המצוות דורנו לקוי וחסר ביחס לדורות עברו, העמקת תודעת חופש הפרט מהווה התקדמות מוחלטת מעבר למה שהושג בימים ההם [...] ככל שחווית הבחירה היא

המונחית 'תורה' ו'הלכה' בהוראתם המסורתית, הקדם-מודרנית.¹⁵ מדינת היהודים הנוכחית כוללת בתוכה נוכרים רבים הכפופים למשפטה של המדינה היהודית. ואולם הספרות ההלכתית לא הכירה מדינה מעין זו. היא ידעה רק מציאות מדינית שבה מוסלמי כפוף למשפט הדתי המוסלמי, נוצרי למשפט הדתי הנוצרי, כפי שיהודי שחי תחת שלטון נוכרי היה כפוף למשפט הדתי היהודי. האם מדינת הלכה היפותטית תחיל בתחומה את הדין היהודי בתחולה משפטית אוניברסלית? הדילמה הנזכרת של הרב הרצוג, כמו דילמות רבות אחרות, צמתו במישרין מתוך קושי זה.

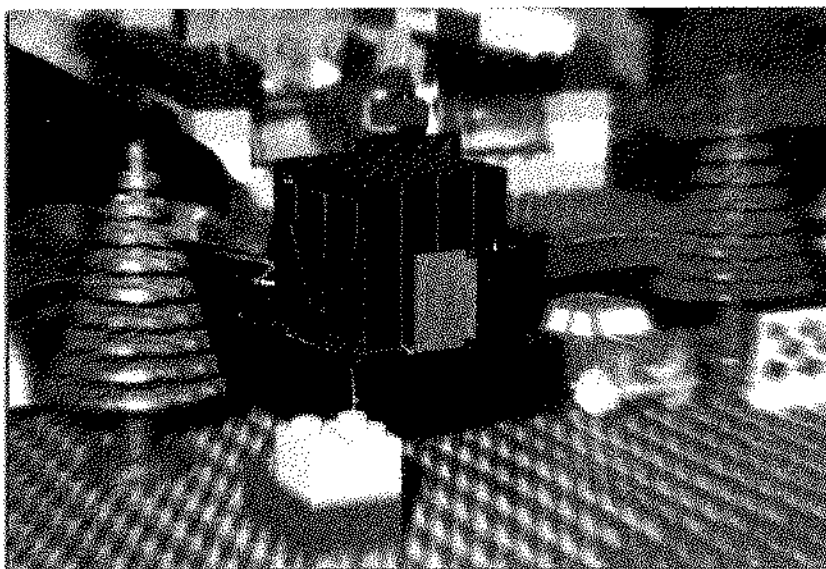
המכשול השני נוצר מכך שהמחשבה על "שלטון ההלכה" נשמעת זרה בחברה היהודית הממשית בת-הזמן, נוכח תהליכי הרפורמה והתילון שעברו עליה בעידן המודרני ונוכח תהליכי הפירוק שעברו עליה בעידן הפוסט-מודרני. יש להדגיש: תמורה עמוקה זו שהתחוללה בדורות האחרונים בהרכבו של הציבור היהודי, איננה עומדת רק בגדר של עובדה היסטורית אמפירית, יש לה גם משמעות הלכתית חזקה: מצד אחד, היא מלמדת זכות על העבריינים הקונקרטי, שאיננו נתפס עוד בהכרח כמורד במסורת בידעין אלא כמי שנוהג כמנהג אבותיו או כמנהג סביבתו. מצד שני, היא גם שומטת

המשתנה. הם הדגישו אפוא את גמישותה הפוטנציאלית של ההלכה וביקשו לפתות בתוכה פתחים פנימיים שיאפשרו חריגה מן הדין הפורמלי לשם תקנת המדינה. מטבע הדברים, מאמצים פרוגרמטיים מרשימים בתחום זה נעשו בעיקר בידי רבנים בני הציונות הדתית, החל ברב חיים הירשנזון בראשית המאה ה-20, דרך הרבנים ב"צ חי עוזיאל, י"א הרצוג ושלמה פדרבוש במחצית המאה, ועד הרבנים שלמה גורן ושאלו ישראלים בסוף המאה.

כל המתבונן מקרוב במאמצים אלה ייווכח לדעת, כי למרות שאיפתם המוצהרת, פירוניתה הממשיים אינם מכוונים "מדינת הלכה"; הם משקפים למעשה ניסיונות של סינתזה בין תרבויות, או בין מסורת דתית למציאות חברתית – פעמים סינתזה יוצרת ופעמים מאולצת, מיעוטם ניסיונות לכתחילה ורובם בדיעבד – אך רובם ככולם מבטאים השלמה עם תנאים פנימיים וחיצוניים, עם נורמות לאומיות ובינלאומיות, עם עובדת התילון, עם ערכי החירות, עם זכויות הנוכרים, עם התמורות במעמד האישה, ועוד כהנה וכהנה. אין ספק, התנתבות זו במציאות הדינמית איננה תורגת בהכרח מן המסורת ההלכתית לדורותיה. אדרבה, ייתכן שהיא היא גופה של מסורת זו. ואולם, כאשר השלמה זו וסיגול זה מכוונים כלפי ההווה המודרנית והערכים המודרניים, הם מחוללים למעשה טלטלה פנימית בתוך המסורת ההלכתית. די אם אזכיר את התלבטותו הכנה של הרב הרצוג, הרב הראשי לישראל, כיצד יתמנו לכם המשפט יהודים חילוניים, ולא עוד אלא יהודיות חילוניות, ולא עוד אלא אזרחים נוכרים, במדינה שתנהג לפי חוקת התורה (ואת הצעתו ללמדם הלכה), כדי לעמוד על העומק הנדרש של טלטלה זו.

אכן, חזון מדינת הלכה איננו עומד רק בפני קשיים רעיוניים (כמו אלה שנידונו למעלה). אורבים לפתחו גם מכשולים מעשיים כבדים, שכל חכם בעל פרוגרמה הלכתית-מדינית נאלץ להידרש להם. אציג כמה מהם בקצרה:

המכשול הראשון נובע מעצם ההרכבה הזרה של המונח 'מדינה', בהוראתו המודרנית, על



דוב אגרומסון, המלחמה על הבית, 1998

למרות כל האמור, הביקורת על הסיסמה 'מדינת הלכה' אינה מביאה בהכרח אל הסיסמה הנגדית 'הפרדת הדת מן המדינה'. בין שתי הסיסמות המקוטבות נפרשת קשת רחבה של אפשרויות פוליטיות ותרבותיות מגוונות

עמוקה יותר וחיונית יותר, כך צלם האלוה שבאדם שלם יותר [...] מי שלבטי הדור אינם זרים לו, אף הוא עבר איתם את חוויות התגלית המבטיחה לעמקי הנפש - התגלית שחופש הפרט הוא אשר בלעדיו אין טעם לחיים!"

כאשר תדעה זו של ערך החירות חודרת אל תוככי עולמם של חוגים רבניים מובהקים (אף כי בחוגים מוגדרים), וכאשר היא מקבלת משמעות דתית סגולית, חזון התאוקרטיה ההלכתית הולך ומתרחק מניה וביה אל מעבר לאופק.

המכשול הרביעי נובע מכך שההלכה המסורתית איננה ערוכה על מנת לנהל מערכות מדינה, ממשל ומשפט בהיקפם הכולל. היא לא נדרשה לעשות כן זה שבעים דורות, מאז גלו ישראל מארצם וממלכתם. חכמי ישראל לא נשאלו שאלות ולא השיבו תשובות בסוגיות אלה, ולכן גם לא התפתחה דינמיקה מחשבתית ויצירה ספרותית שמכוונת אל חיי המעשה הפוליטי. כל שכן ביחס למדינת הלאום המודרנית, שההלכה לא צפתה אותה מעולם. על קושי זה עמדו מחברים רבים, הן בקרב מבקרי הממסד הרבני (כדוגמת ישעיהו ליבוביץ) והן בקרב המייחלים למוצא פיו (כדוגמת ש"י שרגא).

גם כיום, לאחד למעלה מחמישים שנות מדינה, קשה להצביע על סימנים מובהקים של "חידושים" הלכתיים רחבים, וקשה להתרשם שההלכה ערוכה לכך הרבה יותר משהייתה לפי שנות דור. אדרבה, בתחומים לא מעטים נראה שהעיסוק העקרוני או הפרטני בשאלות אלה הלך והתמעט בהדרגה מאז שנותיה הראשונות של המדינה.

המכשול החמישי והאחרון נובע מכך שחכמי ההלכה בני זמננו חלוקים ביניהם בכל שאלות היסוד של העם היהודי, מה גם של מדינת ישראל ודרכי הנהגתה, כל שכן של חיי היום-יום המתנהלים בקרבה. הללו אוסרים והללו מתירים, הללו פוסלים והללו מכשירים, הללו מטמאים והללו מטהרים, ואין כל הסכמה בין הפלגים לגבי דרכי ההכרעה במחלוקת, לא בשאלות של מאכל ומשתה ולא בשאלות של

מלחמה ושלום. יתר על כן: הוויכוח בין הפלגים ניטש גם על עצם מעמדה של המדינה היהודית ועל המשמעות הדתית של קיומה העצמאי בזמן הזה, בעידן קדם-משיחי. מי ינהיג אפוא את מדינת התורה החיפוטטית? מי יהיה לה לפוסק אחרון? כלום במצביעוניים זה אפשר לדבר על הלכות מחייבות למדינת-הלאום היהודית?

רעיון התאוקרטיה ההלכתית איננו עומד אפוא רק בפני הדילמות הרעיוניות שלהן הוקדש עיקרו של מאמרי. כפי שלמדנו זה עתה, הוא ניצב גם בפני שורה של קשיים מעשיים הקשורים במעמדו המשפטי של האדם הלא-יהודי, בקלסתר פניו הנוכחי של האדם היהודי, כמו גם בדמות האקטואלית של ההלכה ובעלי ההלכה. במילים אחרות: חזון זה חשוף להפרכה הן לפי ההיגיון הפנימי של המסורת היהודית לדורותיה והן מחמת מצבם הממשי של היהודים בזמן הזה.

למרות כל האמור, הביקורת על הסיסמה 'מדינת הלכה' אינה מביאה בהכרח אל הסיסמה הנגדית 'הפרדת הדת מן המדינה'. שלילת האבסולוטיזציה של המדינה איננה מוליכה בהכרח לאינדיפרנטיות דתית כלפיה. המאבק על פניה של מדינת היהודים אינו אמור להיערך רק לפי הדגם של ארצות-הברית מזה וערב הסעודית מזה. בין שתי הסיסמות המקוטבות נפרשת קשת רחבה של אפשרויות פוליטיות ותרבותיות מגוונות. במישור האחד, המעשי, כבר נוסחו אמנות חברתיות ריאליות וכבר פותחו הסדרים פרגמטיים שיש בהם כדי לתת פתרון לתברה הישראלית בדור הבא (גם אם לא לדורות הבאים); לעומת זאת, במישור השני, התרבותי, אל לה לחברה לקבוע מסמרות ולנעול את הדיון באמצעות מערכות משפטיות פורמליות, דתיות וחילוניות כאחת. אמת, עם תקומתה של מדינת ישראל ציפו רבים ממחולליה כי היא תביא להכרעה תותכת בשאלת הזהות היהודית והישראלית, אולם כיום יודעים הכול כי אדרבה, התקוממה המדינית פתחה מחדש את הוויכוח והעניקה לו ממדים חדשים. היא לא יצרה את זירת ההכרעה אלא את זירת המאבק ואת שדה השיח על הזהות והתרבות, על הערכים והאמונות. והאוי לה למדינה שתהא משתבחת בכך. *

1. משנה, אבות ג,ב.
2. בבלי, עבודה זרה ד ע"א. ראו: חבקוק א, יג-יד.
3. תולדות קנז, ב-ד.
4. רמב"ם, הלכות מלכים, ד, י.
5. ראו: קוק, אודות הקודש, ירושלים תשכ"ד, ג, עמוד קצד; הנ"ל, אודות, ירושלים תשכ"ג, עמוד קט; ראו: אביעזר רביצקי, הקץ המולה ומדינת היהודים, תל אביב תשנ"ג, עמוד 10.
6. למקורות מפורטים על מעמדה של הסכמת העם במחשבה הפוליטית היהודית הקלאסית (החל בפשט המקרא), ראו מאמריהם של הרבנים יואל בן נון, י"ה הנקין, ויהודה זולדן, בתוך עמיתו בדהולץ (עורך), דרך ארץ - דת ומדינה, ירושלים תשס"ג, עמודים 297-308, 365-369, 375-384 (בהתאמה).
7. ראו: אפרים שמואל, דון יצחק אבדנאל ויורש ספרד, ירושלים תשכ"ז, עמודים 183-204; מנחם דוונבליט, 'מלכות ומדינה בתפיסתו של דון יצחק אבדנאל', יונה בן ששון (עורך), נאולה ומדינה: דברי תכנים השנתי למחשבת ישראל, ירושלים תשל"ט, עמודים 283-291.
8. לפי אבדנאל, משה הרחיק לכת מעבר לעצת יתרו ומסר בידו העם את בחירת "השרים". ראו פירושו לשמות יח, יג ירושלים תשכ"ד, עמ' קנד-קנו.
9. הפירוש לדברים יז, ח (עמוד קסה); הפירוש לשמואל א, ח (עמ' רו).
10. הרחבתי כדוגמאות אלה בספריי: על דעת המקום, ירושלים תשנ"א, עמודים 112-117; דת ומדינה במחשבת ישראל, ירושלים תשנ"ח, עמודים 73-75.
11. מנחם פרידמן, החברה היהודית - מקורות, מנגות והחלופים, ירושלים תשנ"א; רביצקי, הקץ המולה (לעיל, הערה 5), עמודים 201-248.
12. לסקירה של הוויכוח הרבני בעניין זה בסמוך לקום המדינה ראו: אשר כהן, הטלית והדגל, ירושלים תשנ"ח, עמודים 73-78.
13. Menachem Lorberbaum, *Politics and the Limits of Law*, Stanford 2001.
14. הרב נסים בן ראובן מגירונת, דרשות הר"ן, מהדורת פלדמן, ירושלים תשל"ו, עמודים קפט-קצד. הר"ן אמר את דברו על הממלכה היהודית המיוחלת.
15. אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים, ירושלים תשנ"ז, עמוד 76.
16. רות גביון והרב יעקב מדן, מסד לאמנה חברתית חדשה בין שומדי מצוות וחופשיים בישראל, המכון הישראלי לדמוקרטיה תשס"ג, עמוד 31.
17. הרב נחום אליעזר רבינוביץ, זרחה של תורה, ירושלים תשנ"ט, עמודים 100-101.

ג'ים סשן במצורה

על זדהר ועל גיאז

מלילה הלנר אשד

"בג'ם-סשן של ג'אז משתתפים כמה נגנים, כל אחד מנגן בכלי אחר, והוא בנוי על המתח והמשחק המוזיקלי שבין הכלים השונים והנגנים השונים.

כך גם בזוהר. כל המשתתפים באמנות הדרשה הזוהרית מכירים את מנגינת היסוד, שהיא פסוק או רצף פסוקים מן המקרא. כולם מוזמנים לצאת למסע סולו של דרשה חדשה וממדשת, דרשה שצריכה להתקשר באופן אמנותי לפסוק היסוד או למילה ממילותיו, וכל דרשן חייב למזור אליה"

מציאות זו. קריאה כזאת מותירה לעתים את טקסט המקור כטפל לעיקרו שהוא הנמשל או המשמעות המסותרת. לעומת זאת, הזוהר רואה בטקסט המתפרש סמל, שהוא במהותו מושג דינמי, רב-משמעי ובעל קשרים מהותיים עם מסומליו. המסומלים בזוהר הם על פי רוב

לדרשה הזוהרית מאפיינים מובהקים משלה, שיש לעמוד עליהם על-מנת להבין את כוחה כעשייה טרנספורמטיבית.

כאשר באים גיבורי הזוהר לחרור אל עומקם של פסוקי המקרא ולחשוף בתוכם פרק מפרקי הסיפור האלוהי הגדול ולגלות את סודותיו, הם

עושים זאת מבלי שמילים אלו תפגענה ותאבדנה את משמעות ה'פשט' הראשונית שלהן. זהו סוד עוצמתה של הדרשה הזוהרית. המדרגות שעליהן ניצבנו ביציאתנו למסע הדרשה, מקריאת הפסוק כפשוטו, דרך דרשת חז"ל ומשם לדרשת סוד קבלית, עומדות בעינינו גם בסוף המסע.

הקריאה הזוהרית בטקסט המקראי היא יותר סימבולית ופחות אלגורית. במרכז הקריאה האלגורית עומדת ההנחה שהפסוק מכונן אל מציאות אחרת מסוימת וחד-משמעית, שהיא תוכנו ה'אמיתי', בעוד הוא עצמו רק מסמן של

עולם ה'זוהר' הוא עולם של חבורה; כל מה שמתחולל בו מתחווה בחיבורים בין אנשים. הפרקטיקה העיקרית בספר הזוהר היא בהתחברות של שניים או יותר מבני חבורת תלמידיו של רשב"י, גיבור הזוהר, לצורך דרישה מיוחדת במינה של פסוקים מקראיים. עיסוק מיוחד זה קורה על פי רוב מחצות הלילה ועד השחר, או בשעות היום תוך כדי הליכה של החברים בדרך. פעמים רבות מצטרפות אליהם דמויות פלאיות של תקרים, זקנים וילדים, הנדמים תחילה כתמהוניים, ובמהלך הדברים הם נגלים כתכמים עמוקים בסודות התורה. תוך כדי רצף הדרשות יוצרים המשתתפים אנרגיה רגשית-דתית, ההולכת ומתעצמת עד שהיא מחוללת בקרב אחד או כמה מהם חוויה מיסטית שיש בה משום תובנה עמוקה או מגע בעולם האלוהות.

זוהי פרקטיקה חווייתית-מיסטית, שכן היצירה המשותפת של המדרש, שמתקופת חז"ל ואילך היווה את השפה התרבותית-דתית המרכזית, הופכת אצל חבורת הזוהר לעשייה בעלת תכליות אלוהיות ואנושיות רבות יומרה ומשמעות: תכליות תאורגיות, הפונות אל העולם האלוהי על מנת להשפיע עליו ולתקנו; תכליות של השראת השכינה בתוך המציאות האנושית ויצירת חוויה מיסטית בקרב יוצרי הדרשה ומשתתפי המעמד. יש בכך שכלול של מודל תרבותי-מסורתי, ושימוש למטרות חדשות ונועזות. אם בתקופת התנאים נמצא את בן עזאי, למשל, מסביר את הופעת האש סביבו כתופעת לוואי של פעילותו הדרשנית, הרי שחבורת הזוהר עוסקת במדרש בכוונה מורעת כדי לחוות את נהר השפע האלוהי, כדי להרגיש את האש האלוהית של מעמד מתן תורה או כדי לכוון תיקון באלוהות ובעולם.

ד"ר מלילה הלנר-אשד מלמדת זוהר באוניברסיטה העברית בירושלים.
ספרה: "זוהר ויצא מעדן" - על שפת החוויה המיסטית בזוהר" עומד לצאת לאור בחודשים הקרובים בהוצאת עם עובד-עלמא.



וסילי קנדניסקי, אימפרוביזציה 31, 1913

היצירה המשותפת של המדרש, שמתקופת מז"ל ואילך היווה את השפה התרבותית-דתית המרכזית, הופכת אצל חבורת הזוהר לעשייה בעלת תכליות אלוהיות ואנושיות רבות יומרה ומשמעות

המשתתפים באמנות הדרשה הזוהרית מכירים את מנגינת היסוד, שהיא פסוק או רצף פסוקים מן המקרא. כולם מוזמנים לצאת למסע סולו של דרשה חדשה ומחדשת. הדרשה צריכה להתקשר באופן אמנותי לפסוק היסוד או למילה ממילותיו, וכל דרשן חייב לחזור אליה. דרשה שלישית או רביעית בסדרת דרשות תשתמש באלמנטים רעיוניים שעלו בדרשות הקודמות. אמנות הג'ם-סשן בג'אז, כמו גם אמנות הדרש בחבורה בוהר, מחייבות נוכחות נפשית מלאה והקשבה הדדית עמוקה של המשתתפים, אך יותר מכול דרוש לה הגורם הנעלם - שאינו האמן המבצע ולא הכלי, אף לא המנגינה - אלא המתח והמשתק שבין החברים, הארום של האימפרוביזציה. ככל שהמשתתפים בג'ם-סשן או בסבב הדרשות הם וירטואוזיים יותר באמנותם, כך יהיה האלתור שלהם מופלא ומפתיע יותר. ואכן, כל המאזין לנגנים מתחילים או לדרשנים שלא צברו די ניסיון, או שהם נעדרי כשרון דרשני, יכול להעיד על כך שלאמפרוביזציה שהם מסוגלים ליצור יש טווח שהוא קצר ועל פי רוב מורכב הרבה פחות מזה של רעיהם המנוסים והוירטואוזיים. דרשות הזוהר במיטבן, הן אימפרוביזציה מושלמת שעשויה להתמש רק על בסיס שעות אימון ארוכות.

להיות פרוץ ורחוק ממנה; והוא יכול גם להיות משתק בהרמוניות שבמנגינה או בשיר המקורי. כל שאר הכלים מלווים את נגן הסולו ותומכים במהלך שלו. כאשר נגן הסולו מסיים את



שער לספר 'ספר בן יוחאי - מבאר צפונות במאמרי התנא האלרו רבי שמעון בן יוחאי ז"ל, יונה 1815

היבטים שונים של עולם האלוהות המצוי תמיד בתנועה. כוחו של הסמל הוא לכוון את הדורש ואת הקורא לריבוי המשמעויות הטמונות בו.² בדרך כלל, בכל שלב ושלב במסע הדרשני, הקורא אף זוכה לשמוע את קולו של אחד מבני התבורה - גיבור מגיבורי הסיפור או רשב"י עצמו - המתבונן ומעריך בהערה רפלקסיבית את הדרך שכבר נעשתה. בתוך עולם הדרשה הזוהרי מתקיים מאמץ עצום של החברים להתמוגג לתהליך של חשיפת עולם הסוד ושימוש יצירתי בו, כדי שיחולל את התיבור בין האנושי והאלוהי ובין הזכר והנקבה שבתוך האלוהות. מעשה הקריאה והדרשנות הזה הוא אפוא תיפוש מתמיד בטקסט המתפרש - חיפוש אחד פרק מפרקי הסיפור האלוהי הגדול המספר על יציאת האלוהות מחביון האינסוף, והתגלותה במציאות המורכבת של כותות אלוהיים (ספירות), המקיימים ביניהם יחסים דינמיים, ותיפוש אתר קשרי התלות וההשפעה שמקיימת מערכת אלוהות זו עם המציאות האנושית. הסיפור האלוהי העולה מדרשות הזוהר אינו תדש מבחינת פרטי העלילה המיתית והמיסטית שבו, אך האופן שבו הוא נחצב מתוך הפסוק כמו מתוך מכרה אוצרות, והאופן שבו הוא נבנה ומתעשר מן הפסוק הנדרש - הוא תמיד חדש ומעורר השתאות הן אצל גיבורי הזוהר המקשיבים לדרשה והן אצל הקוראים.

ג'אז

המשל המוזיקלי הזה מבהיר דבר-מה שקשה לזהותו בחקירה של מקורות כתובים קודמים לזוהר, שכן, ככל שידעתי מגעת, אין אח ורע לאופן השימוש בצורה אמנותית ייחודית זו כפי שהוא נעשה בוהר, בשום סוגה ספרותית יהודית הקודמת לו.³

ג'ם סשן במערה (אלתורים פ"אשחר") כדי שלא להישאר בתחום התיאורטי בלבד, הבה נתבונן בסיפור זוהרי ונקשיב למוזיקליות המיוחדת והמפתיעה העולה ממנו. הסיפור, המופיע בפרשת ויקרא בוהר, משתרע

האימפרוביזציה, חוזרת החבורה לנגן לכמה רגעים את מנגינת היסוד שבה פתחה, עד שנגן אחר יוצא בקטע אלתור משלו. נגן וירטואוזי ישלב לעתים באימפרוביזציה שלו אלמנטים מן האימפרוביזציה של הנגן הקודם לו. כל המשתתפים מכירים היטב את כללי המשחק, וכל ג'ם-סשן הוא יציאה למסע חדש של אלתורים (כמה מהאימפרוביזציות המופלאות נקבעו כקלאסיקה של ג'אז). פעמים רבות מגיע המסע המוזיקלי האישי של נגן מסוים לשיא מפתיע של יופי ומורכבות, המזכה אותו בתשואות המשתתפים והמאזינים. כך נמצא גם באמנות הדרש בחבורת הזוהר: כל

צורה אמנותית שניתן ללמוד ממנה רבות על אמנות הדרשה בחבורה של ספר הזוהר, היא הג'ם סשן (jam session) של נגני ג'אז.⁴ בג'ם-סשן משתתפים כמה נגנים, כל אחד מנגן בכלי אחד, והוא בנוי על המתח והמשחק המוזיקלי שבין הכלים השונים והנגנים השונים. הנגנים פותחים יחד במנגינה מוכרת, ולפתות בדקות הראשונות מנגנים כולם את המלודיה הידועה שלה. לאתר מכן יוצא נגן אחד מן המנגינה למסע מוזיקלי סוליסטי שהוא אימפרוביזציה על מלודיית היסוד. האלתור שלו עשוי להיות מתון, מעין וריאציה על המלודיה; הוא יכול

את המוזיקליות המיומדת של הסיפור הזה יוצרת סצנה שתפאורתה כוללת לילה, שני גברים המסתתרים במערה, אור ירח המאיר אל תוך המערה, והופעתם של שני ממרים בפתח

על פני עמודים רבים. זהו סיפור זוהרי קלאסי, במובן זה שיש בו שילוב מאפיין של תבניות פעולה, רעיונות, פיתוחים סימבוליים, צימאון לאלוהים, כאב הקיום האנושי, הומור והפתעות; ויש בו את הטעם, הניתוח או המלודיות המשכרים משהו, של עולם הזוהר. בעריכה אכזרית ובקיצור נמרץ הנה הסיפור:

ר' חייא ור' יוסי, שניהם מחבורת ר' שמעון בר יוחאי, הולכים בדרך ועוסקים בדברי תורה. בעוד הם בורחים מפני שודדים מתרחש להם נס, והם מוצאים מערה להסתתר בה, ובה הם יושבים יום ולילה.

[...] ישבו בתוך אותה המערה כל אותו היום. כאשר ירד לילה האירה הלכנה במערה. עברו שני חמרים וחמריהם טעונים מין ומזון לעצמם, נחו על משאם. אמרו זה לזה: נלון כאן, ניתן אוכל ושתיה לחמרים ואנו ניכנס למערה זו. [...] רבי חייא ור' יוסי שהיו יושבים במערה שמחו. [...] יצאו ואמרו: ועתה התבררו עמנו והכנסו למערה! באו אותם חמרים והשתתפו עמם, קשרו את חמריהם והתקשו מאכל. יצאו בולם לפי המערה.

[...] אמר ר' חייא: מי יכסה עיניך בעפר רבי שמעון?! שאתה במקומך ואתה מרעיש הרים עליונים ואפילו ציפורי השמים והבל שמחים בדבריך. וזו לעולם באותה שעה כאשר הסתלק ממנו!

א. אשחוד

אחרי שאכלו פתח אחד החמרים ואמר: אומר לפניכם רבר אחר שהשתדלתי בו היום. פסוק זה שבתוב: 'מזמור לדוד בהיותו במרבר יזרחה, (תהי' סג) דוד אמר שירה כאשר היה בורח מתמיו, מדוע אמר 'אלהים אלי אתה אשחוד צמאה לך נפשי כמה לך בשירי בארץ ציה ועיף בלי מיס'. [...] 'אשחוד' – וכי רוד איך יכול לשחר לז לקביה בארץ רחוקה ומגורש מן הארץ בה השכינה שורה? אלא, אף על פי שגורש משם ללא הניח עצמו מלשחר לקביה. ואני שמעתי 'אשחוד' – במי

שאמר, אלך להראות לפניך אלא שאיני יכול. כך, 'אשחוד', אלא שאני מחוץ למקום שהשכינה שורה.

[...] אמרו ר' חייא ור' יוסי: וראי הדרך מתוקנת לפנינו. נכנסו למערה ונרדמו, בהצות הלילה שמעו קול חיות המדבר וזוהמות. התעוררו. אמר ר' חייא הרי זמן הוא לסייע לכנסת ישראל, שהיא משבחת למלך. אמרו: כל אחר ואחר יאמר דבר ממה ששמע וידע בתורה. ישבו בולם.



דוד אברמסון, ירח על בד 1996

הקביה משתעשע בצדיקים בנן הערן. אשרי חלקו מי שמתעורר באותו הזמן ומשתדל בתורה וכל מי שקם באותו זמן ומשתדל בתורה נקרא חברו של הקביה וכנסת ישראל. ולא עוד אלא שהם נקראים אחים ורעים שלו. שכתוב: 'למען אחי ורעי ארברה נא שלום בך' (תהילים קכב). ונקראים חברים עם מלאכים עליונים, ומחנות עליונים שבתוב: 'חברים מקשיבים לקולך' (שיר השירים ת'). כאשר בא היום כרוז קם ומכריז ופתחי צד דרום נפתחים ומתעוררים בובבים ומולות ופתחי הרחמים נפתחים והמלך יושב ומקבל תשבחות!...

ג. אתה בוקר וגם לילה

ר' יוסי פתח ואמר (ישעיהו כא, יא-יב): 'משא דומה אלי קרא משעיר שמר מה פלילה שמר מה פלילה, ואמר שמר אתה בקר וגם לילה אם תבטיח בציני שבו אטיג'. פסוק זה ביארוהו החברים בבמה מקומות. אבל, 'משא דומה' – כל הומנים שישראל נמצאו בגלות נודע זמן וקץ שלהם, וזמן וקץ אותה גלות, וגלות ארום הוא 'משא דומה', שלא נגלה ולא נודע באותם האחרים.

[כאן דרש ר' יוסי על ישראל המקוננים על השכינה שגלתה ופונים בתלונתם אל הקביה

שהגלה אותה.]

[...] או הקביה משיב להם: הרי שמירה שלי נמצאת, כי אני עתיד לקבלה ולהמצא עמה שבתוב: 'אמר שומר', אותו ששומר הבית, 'אתה בקר וגם לילה' (ישע' בא יב). שהרי בדאשונה הסתלק למעלה למעלה והעלה את אותו 'בוקר' שמוזמן בו תמיד. עכשיו 'אתה בוקר' הרי עתיד להתחבר עם הלילה...

ד. מוכבי בוקר

פתח אותו חמר ואמר: 'ברן יחד ככבי בקר ויריעו כל בני אלהים' (איוב לח). בא וראה, כאשר הקביה בא להשתעשע עם הצדיקים בנן הערן כל דברי העולם התחתון וכל עליונים ותתונים מתעוררים לעומתו, וכל האיילות שבנן ערן פותחים בשבח לעומתו. שכתוב: 'או ירגנו עצי היער מלפני ה' כי

ב. איילת השחר פתח ר' חייא ואמר: 'למנצח על אילת השחר מזמור לדוד' (תהילים כב) מי היא אילת השחר? זו כנסת ישראל שנקראת 'אילת אהבים ויעלת חן' (משלי ה). וכי אילת השחר ולא כל היום? אלא, אילת מאותו מקום שנקרא 'אילת אהבים ויעלת חן'. והיא באה מאותו מקום הנקרא שחר, כמו שכתוב: 'כשחד נבון מוצאו' (הושע ו ג), ודוד המלך על כנסת ישראל אמר זאת, שזה משמעו של הכתוב 'על אילת השחר'.

בוא וראה, בשעה שמחשיך הלילה נמצאים הפתחים של העליונים והתחתונים סתומים [...] ובני האדם – נשמותיהם עולות כל אחד ואחד בראוי. כאשר נחצה הלילה, ברוח עומד ומכריז ופתחים נפתחים. אז רוח אלהת מצד צפון מתעוררת ומכה בנינו דוד ומנגן הבינור מאליו ומשבח למלך,

אמנות הג'ם סשן בג'אז, כמו גם אמנות הדרש בחבורה בזוהר, ממייבות נוכחות נפשית מלאה והקשבה עמוקה של המשתתפים, אך יותר מכול דרוש להן הגורם הנעלם - המתמם והמשחק שבין החברים, הארוס של האימפרוביזציה

לעומקה של המערה, לעומק עולם הסודות, ותשים זה את תכונותיו ואת רוחו של זה ואת הנוכחות הסמויה אך החובקת כול של המורה הגדול האלוהי ר' שמעון בר יותאי.

החמר הדורש את הפסוק 'אלהים אלי אתה אשחרך' קובע את מנגינת הפתיחה של כל דרשות הלילה שיבואו בהמשך. הוא דורש בשבחו של דוד, שאותו הם רואים כאב־טיפוס שלהם. הנושא הכללי מקודד במילה 'אֶשְׁחַרְךָ' והוא כולל את שתור הלילה, את השתר, את הבטחת אור הבוקר ואת המשאלה לשחר אחר קרבתו של האל ונוכחותו. מעתה כל הדוברים יתייחסו באופנים יצירתיים שונים לפתיחה זו.

דרשת החמר פותחת את השעשוע הלילי: בעולמו של הזוהר מתרחש בכל לילה, בפרק הזמן מחצות הלילה ועד הבוקר, אירוע מיסטי. בזירה השמימית הקב"ה נכנס לגן העדן ומשתעשע עם נשמות בני האדם ועם דברי התורה העולים לגן העדן מתוך העולם. בזירה הארצית, בני תבורת הזוהר - ובסיפור שלנו גם אורחיהם המסתוריים - קמים בחצות הלילה לעסוק בתורה ולסעוד את השכינה, הפן הנקבי של האלוהות. כאן מתחיל הג'ם סשן הזוהרי: ר' חייא דורש את הפסוק 'למנצח על איילת השחר', ומתייחס בכך בראש ובראשונה לדרשת הלילה הראשונה של התמר. החמר דרש את המילה 'אשחרך', ור'

איני תוהה על כך, שהדי בימיו של ר' שמעון אפילו ציפורי השמים מרחשות חכמה, שהרי דבריו נודעים למעלה ולמטה. (זוהר, ח"ג כ ע"א - כג ע"א)

זהו סיפור זוהרי קלאסי. הרפתקאות הגוף והרוח מתרששות ביום ובלילה, בדרך ובמערה, במציאות הפיזית ובמציאות הדרשנית. ליוצאים



גן הג'אז דיזי גילספי (1909-1986)

לדרך מזומנות הפתעות, סכנות ונסים. העלילה אינה רק מסגרת נאה התוחמת את הדרשות; העלילה משפיעה על הדרשות ובאופן פלאי הדרשות מהדהדות בשפת התורה והסוד את חוויות הגיבורים ואף משפיעות על התפתחות העלילה.

את המוזיקליות המיוחדת של הסיפור הזה יוצרת סצנה שתפאורתה כוללת לילה, שני גברים המסתתרים במערה, אור ירת המאיר אל תוך המערה, והופעתם של שני תמרים בפתח. המפגש של תלמידי רשב"י עם התמרים בלילה לאור הירח הוא מפתח, מצחיק ומפתיע. ארבעה גברים עומדים על פי מערה טרם הכניסה

בא' (דה"א טז). ואפילו עופי הארץ כולם רוחשים שבח לפניו. אז יוצאת שלהבת ומכה בבנפי התדנגול וקורא ומשבח למלך הקדוש. וקורא לבני האדם שישתדלו בתורה ובשבח אדונם ובעבודתו. אשרי חלקם מי שקמים ממישותיהם להשתדל בתורה:

כאשר בא הבוקר פתחי דרום נפתחים ושערי רפואה יוצאים לעולם ורוח המורה מתעוררת ורחמים נמצאים, וכל אותם בוכים ומולות הממונים תחת שלטונו של אותו 'בוקר', כולם פותחים בשבח ומזמרים למלך העליון שכתוב: 'בן יחד ככבי בקר וידעו כל בני אלהים...]

ה. הבוקר אור

פתח חברו הזמד ואמר: 'הבוקר אור והאנשים שלחי' ובראשית מד ג. מהו 'הבקר אור'? כך למדנו. מהו בוקר? אלא בזמן שבא בוקר, ודינים עוברים, וחסד מבקש להתעורר, כל אותם שבאים מצד זה, מבקרים את מקומם לזמן ברכות לעולם וזה הוא 'הבוקר אור' שהרי דמים מתיישבים בעולם והחסד עומד במקומו. אז הוא 'בקר אור' וכתוב 'ורא אלהים את האור כי טוב'.

בוא וראה, הכל הוא במדרגות ידועות. 'לילה' - הרי ידוע. 'בקר אור' - הרי ידוע. והוא מדרגה עליונה שנמצא בה תמיד. מתי? כאשר האיר השמש. 'שמש' - ידוע שהוא מדרגה עליונה המבסס לכל, ומאיד לכל, כמו שנאמר: 'כי שמש ומגן ה' אלהים'. ובקר אור

זה מאיר מן השמש וזה מאיר ללילה ועל כן הכל תלוי זה בזה. ו'בקר אור' זה באשר מתעורר - כל בני העולם מתאחדים באחדות בחדוה ונמצאים בעולם.

ועתה הרי האיר היום, עת רצון הוא ללבת בדרך.

ברכו אותם ר' חייא ורבי יוסי ונשקו להם בראשיהם ושלוהם.

אמר ר' חייא לר' יוסי: ברוך הרחמן שתיקן הדרך לפנינו, ודאי שהקב"ה שלחם אלינו. אשרי אותם המשתדלים בתורה ולא מרפים ממנה שעה אחת! יצא ר' חייא ור' יוסי והלכו לדרבם. אמר רבי יוסי, ודאי אהבת לבי קשורה בחמרים אלו. אמר ר' חייא,

חייא יוצא באלתר מרהיב על איילת השחר. הוא מדבר על איילת השחר, על השכינה, ובכך הוא מנכיח אותה בעולם. דרך איילת השחר מגולל הדרשן את כל מהלך הלילה בעולמות העליונים והתחתונים. דרשתו מספרת על תלות בין מעשי העולם התחתון והקול העולה ממנו לעולמות העליונים, לבין היכולת ליצור הרמוניה בעולמות האלוהיים.

אל תוך הטונים הרכים ומלאי האהבה של הדרשה הראשונה נכנסים דברי הדרשן הבא. דרשתו של ר' יוסי עוברת מהשחר ללילה, בדרשת הפסוק 'שומר מה מלילה שומר מה מליל'. דרשה זו מכניסה צלילים חדשים, היא

גילוי דעת

אנו, חברי המועצה וההנהלה של תנועת נאמני תורה ועבודה, מגנים בכל תוקף את גילויי האלימות אשר התגלו לאחרונה בשיח הציבורי בישראל.

אנו סבורים כי קריאה לסרבנות, מימין ומשמאל, פוגעת באושיות מדינת ישראל כמדינה יהודית דמוקרטית, סותרת את הכלל התלמודי של 'דינא דמלכותא דינא' ומשרתת את אויבי ישראל.

אנו פונים אל מנהיגי הציבור, פוליטיקאים, רבנים, מפקדים, אנשי רוח ועיתונאים לנהוג באיפוק ובסובלנות, לכבד את האחר ולהימנע מפילוג העם.

אנו קוראים לציבור להישמע לפקודות הצבא ולהוראות המדינה, מכיוון שאין לנו ארץ אחרת.

אנו מבקשים מממשלת ישראל לנהוג בנושא הנדון בכל הרגישות ושיקול הדעת הראויים, שכן מדובר בנושא רגיש ובאנשים העלולים להיעקר מבתיהם.

חברי המועצה וההנהלה של נאמני תורה ועבודה

מתרזות בלילה ובשלל הסמלים האוחזים בו: גלות עם ישראל, גלות השכינה, המרחק מן העבר ההרמוני, והתקווה לחיבור של הלילה והבוקר, הגלות המפנה מקום לגאולה. גם דרשן זה מתפש באלתור הדרשני דרך להיכנס דרך מילות הפסוק אל תוך הסיפור הפנים-אלוהי.

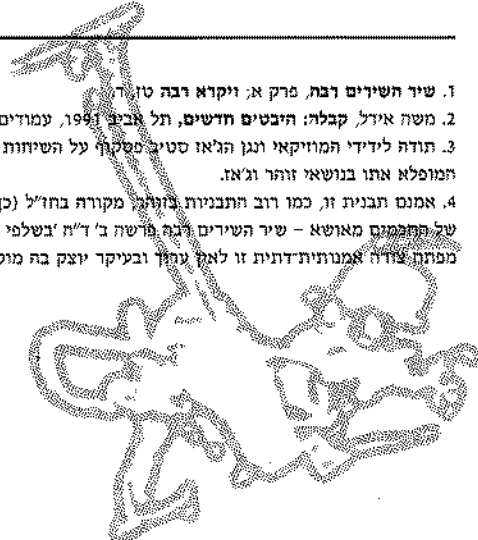
הדרשה הבאה היא של החמ"ר. שוב משתנה המוזיקה. דרשתו חוגגת את שירת הכוכבים בבוקר, את שירת הגן והעצים, את השירה הגדולה של היקום לאלוהים. הדרשה המסכמת דורשת פסוק המספר על כך שאחי יוסף שולחו חזרה לאביהם בכנען מביתו של יוסף משהאיר הבוקר, טרם התוודעו לזהות אחיהם יוסף. מן הפסוק נוטל הדרשן את המילים 'הבוקר אור', ובונה מהן מהלך מוזיקלי שיש בו הארה, בוקר, אור ורפואה. הוא דורש על חסד ותקווה הבאים לעולם עם בוקר, ועל האנשים שיוציאים לדרך. דבריו מתלכדים באופן מושלם עם מצב החבורה: עם זמן היממה שבו הם שדויים; עם רגשות החברותא שבילתה בצוותא את השעות הקטנות של הלילה; ועם המוזיקליות של מעבר היקום מן הלילה לבוקר ולאור. ארבעת החברים עברו במשותף לילה שבו ביקרו בגן עדן, התאבלו על הגלות והמרחק שבמציאות, שמחו בשמחת האהבה של השכינה והקב"ה, העירו את השחר ושורדו בשבחי האור והבוקר.

הדרשות השונות טווח יחד יצירה מגוונת ומלאת רחשי-לב, שהמוזיקליות שלה נולדה מן ההתלכדות החד-פעמית של הלילה, המערה, המפגש, התורה, הגעגוע לקרבת האל והנכונות להקשיב, להגיב וליצור עם החומר האלוהי של מילות התורה.

החברים שמחים זה בזה על חווית הלילה המשותפת שלהם. הם אינם נאחזים זה בזה אלא ממשיכים בדרכם, כשהם סומכים על הנס ועל הפתעות הדרך שלפניהם. הם השעשוע, הנגנים אוספים את כליהם, המוזיקה האלוהית שנולדה במהלך הלילה ממלאת אותם בשמחה, והם יוצאים לדרך.

שחר, לילה, בוקר, אור, גלות, גאולה ותקווה נשזרו אלו באלו, השמיעו את צליליהם המיוחדים והתפזרו להם בחללו של עולם.

1. שיר השירים רבה, פרק א; ויקרא רבה טו, ד.
2. משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, תל אביב, 1991, עמודים 213-260.
3. תורה לידיד' תמוזקאי ונגן הגאון סטיב מרקין על השיחות שניהלנו ועל הגם המופלא אתו בנושאי זוהר וגאון.
4. אמנם תבנית זו, כמו רוב התבניות בתורה, מקורה בחז"ל (כך בדרשות הפרידה של החמ"ר מאושא - שיר השירים רבה פרשה ב' ד"ה 'בשלמי השמד'), אך הזוהר מפתח צורה אמנותית-דתית זו לאור עמון ובעיקר יוצק בה מוטיבציה מיסטית.



אישה משוחררת: בת של אבא, או בת של אימא?

הרהורים בעקבות התערוכה 'לא מוכנה' של חגית מולגן - על ההעצמה הנשיח המוכרחה להחרחש

"חגית מולגן מזמינה אותנו לבחון את מווייתנו כנשים בעולם גברי במבט ביקורתי: התובנה כי המבט הגברי הוא המכונן את המציאות. הרגע שבו היא הבינה כי המבט הזה אומז במבל משני קצותיו - גם מתיימר לכלול את הפרספקטיבה שלה על המציאות, וגם מדיר אותה מתוכו ומקבע אותה בעמדה נחותה הכפופה לו - ברגע זה נולד המרד שלה, ההכרח הקיומי להתנגד קודם כול להכללתה במבט הגברי"

מצוות על עניין זה יותר מן האנשים [ושוב, חזרה לזכרים ונקבות באופן ספציפי ומובחן], לפי שהן מצויות בבתים והן העסוקות במלאכת הבית, ואף על פי כן, צריך האיש להזהירן ולבדוק אותן על כך, ולומר להן ולאנשי ביתו ערב שבת קודם שתחשך, 'הדליקו את הנר' [כאן ההבחנה בין זכרים לנקבות אינה סימטרית כי אם היררכית בבירור].

מדליק ואם רצה אינו מדליק, ולא מצווה, שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה כגון עירובי חצרות או נטילת ידים לאכילה. אלא חובה. [עד כאן - לשון זכר כהכללה]. אחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת. [לשון זכר כזכר בלבד, ונקבה כנקבה בלבד, באופן סימטרי]. [...]

המדליק צריך להדליק מבעור יום קודם שקיעת החמה [שוב, זכר כהכללה]. ונשים



חגית מולגן, מתוך התערוכה 'לא מוכנה', הגלריה בקיבוץ באר שז 2004

לאה שקדיאל

פתיחה

הגבר נוכח כתרבות בשני אופנים: גם כזכר לעומת נקבה (כפי שמתואר בפרקים ב-ד בספר בראשית), וגם כאדם אוניברסלי שמוצג על ידי דמות זכרית. האישה, לעומת זאת, נוכחת בתרבות רק כמסמנת של הנקבה, ובדרך כלל אין מייחסים לה את האפשרות לייצג את ה'סתמא' של האנושות. כדי להדגים את הבעיה ניתן להציץ בפוסטר של השומר הצעיר המעוצב בסגנון סובייטי למהדרין, שבו מככבות שלוש דמויות: בקדמת התמונה - סימטרייה של צעיר וצעירה, בבחינת "זכר ונקבה ברא אותם" הנחוושים בצוותא לקראת "כבשו את הארץ"; ומעל להם הדור כולו, המתבטא בדמות השלישית המיתולוגית המתנשאת מעליהם - זכר, כמובן. (ראו תמונה בעמוד 24)

ה'אדם' הכפול וה'אישה'

בהתאם להבניה תרבותית זו, כולנו - גברים וגם נשים - חווים למשל את הכתוב במשנה הבאה באופן כפול: "שלושה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חושכה: עישרתם, ערביתם, הדליקו את הנר" (שבת, ב מ"ז). מצד אחד, החובה מוטלת על 'כל אדם' - האדם האוניברסלי - במסגרת החובה לוודא עם כניסת השבת את השלמת ההכנות ליום הקדוש; ואולם, מצד שני מכבץ כאן האדון, המפקח על בני ביתו שמילאו את חובתם. כשם שאין הוא מחוסר זהות מעמדית, כך אין הוא מחוסר זהות מגדרית: האדון, אם כן, הוא זכר. גם ניסוחי הרמב"ם בעניין זה (הלכות שבת פרק ה, א ו-ג) משקפים את שלוש הדמויות הנ"ל - פעמיים גבר, פעם אישה. הוספתי לציטוט בסוגריים את הפרשנות שלי לכל משפט:

הדלקת נר בשבת אינה רשות, אם רצה

השאלה היא אם בימינו אלה עדיין יש הצדקה להתנסח בלשון "אתה" במצבי הכללה גם כאשר התוכן הוא אבסורדי לחלוטין בהקשר של גברים

עניין זה מתחדד עוד יותר מתוך השוואה למשנה הקודמת (1):

"על שלוש עברות נשים מתות בשעת לידתן: על שאינן זהירות בנידה, בחלה, ובהדלקת הנר".

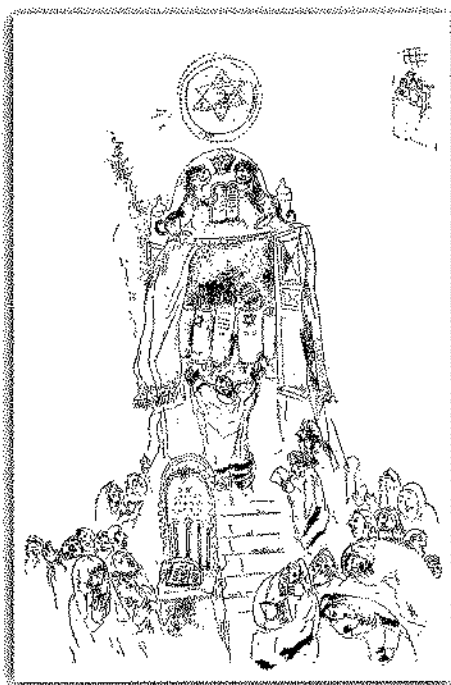
האמנית חגית מולגן מספרת בדף המצורף לתערוכה של עבודותיה¹ איך היכו בה המילים הללו, שנאמרו בבית הכנסת בכל שבוע בין קבלת שבת למעריב, ולא הרפו ממנה מאז. היא רוצה שנשים לב אליהן, גם הגברים שבינינו.

בקורס שהעברתי על נשים ותפילה, הצגתי את המשנה הזו במסגרת דיון על חנה כאם התפילה, ועל חנ"ה כראשי תבות לשלושת הסעיפים הנ"ל, אשר התגלגלו ממצוות "רגילות" אל הניסוח המטריד שבמשנה², ומשם ל"מצוות של נשים" ולספרי תחינות של נשים, עד שהגיעו לפמיניזם הדתי בימינו. על המשתתפות בקורס נמנה גבר אחד, דתי, שהיה כל כך נרעש מהמשנה המוכרת הזו בהקשר של הקורס, עד שהחליט לחקור, במסגרת העבודה שהגיש, איך מתייחסות נשים לאחת מן המצוות הללו, מה הן מרגישות ביחס למשנה זו, ומה הקשר, אם בכלל, בין כל זה לבין מה שנכתב על כך בדורות הבאים של פרשנות רבנית. מתוך שלושת הסעיפים במשנה, הוא בחר במצווה המוכרת, הנעימה והפופולרית מכולן – הדלקת נרות שבת. מולגן, לעומת זאת, בחרה "לכפות עלינו" דיון בסעיף המביך והקשה מכולם – נידה. כדי למנוע אי-הבנות אדגיש מיד: את המשפט האחרון אני אומרת לשבח ולא לגנאי – לשבח, על צניעותו ועל ענוותנותו, ולשבחה, על תעוזתה ועל כנותה.

אחת המסקנות העולות מהעמדת שתי המשניות הללו יחדיו היא, כי מה שנראה קודם כהכללה אוניברסלית – סתמא דמשנה, סתמא דראשונים ואחרונים – בולט פתאום בתודעתנו במלוא החטיה הגברית שלו. גברים כתבו את המשניות, ובוודאי עבור גברים. כדי להשלים את התמונה ולברוק "מה עם החצי השני", עלינו להקשיב לנשים תחילה, כדי להנכיח את האישה לצדו של האיש. ממילא, עתירה הקשבה זו לגרום לנו לבנות לגמרי

אחרת את ה"שלם" – לא עוד זכר המעלים בתוכו את הנקבה, כי אם דמות אנושית אינקלוסיבית (מכלילה) מבחינה מגדרית.

אוסף כי משלושת הדברים שבהם חייבות נשים להיזהר, רק ציווי הדלקת הנר מקורו בחז"ל, ואילו השניים האחרים הם מקרא מפורש. וכיוון שכידוע "דיברה תורה בלשון בני אדם", הרי שניתן להחיל מסקנה זו גם על דברי התורה עצמם – גם הפרשת חלה וגם ההרחקה מנידה מנוסחות בתורה כמופנות אל הגברים, אל מושאי הדיבור האלוקי הגלוי, כמו כל יתר ה"טקסט" של התורה,³ שהרי כך דיברו בני אדם עד העידן המודרני בכל עת שרצו לתת לדברים תוקף אנושי מוכלל. אין כאן תלונה רטוריקטיבית אנכרוניסטית על מה שהיה בעבר – השאלה היא אם בימינו אלה עדיין יש הצדקה להתנסח בלשון "אתה" במצבי הכללה, גם כאשר אישה מדברת עם נשים בלבד, וגם כאשר התוכן הוא אבסורדי לחלוטין בהקשר של גברים (במו אוזני שמעתי אישה מסבירה: "כשאתה מיניק אתה לא יכול להמשיך בעיסוקים האחרים").



מארק שאנאל, עזרת הנשים ביום כיפור (בציור: למעלה מצד ימין), איור לספרה של בלה שאנאל "נרות דולקים", 1970

חגית מולגן מזמינה אותנו לבחון את חווייתנו כנשים בעולם גברי במבט ביקורתי: התובנה כי המבט הגברי הוא המכונן את המציאות. הרגע שבו היא הבינה כי המבט הזה אוחז בחבל משני קצותיו – גם מתיימר לכלול את הפרספקטיבה שלה על המציאות, וגם מדייר אותה מתוכו ומקבע אותה בעמדה נחותה הכפופה לו – ברגע זה נולד המרד שלה, ההכרה הקיומי להתנגד קודם כולל להכללתה במבט הגברי.

עבודותיה של מולגן נחווות על ידי שומרי/ות מצוות רבות/ים כמעוררות את הסדר החברתי, דווקא משום שהיא משאירה אותנו במקום כועס זה. בדמינו היא אומרת לנו: 'כמו דינה, גם אני נאנסתי פעמיים – גם כאשר עינה אותי גבר, וגם כאשר התברר לי כי יתר הגברים משוכנעים כי הַבְּנֵתָם את מה שקרה לי מבטאת גם את הבנתי, ולכן לא נתנו לי שום פתחון פה. מטרתו כדע היא להתנגד למעשה האונס השני, לצעוק בפומבי את הגרסה שלי, גם אם לא תאהבו כלל את מה שתשמעו'.

וכבר אני שומעת אותנו מגיבים: 'מה את מציעה?'. בדרך כלל מבצבץ מאחורי תגובה נדושה זו ניסיון בריחה מן הקושי אל פתרון מהיר ויהי מה. אבל מולגן לא מציעה לנו פתרון שישקוט את הצעקה וטוב שכך, שהרי אמנות תפקידה לצעוק ולא לשווק מצע חינוכי. אמנות חלוצות כמו מולגן "שוכבות על הגדר" בשביל כולנו (כן, דימוי גברי של הקרבה למען הכלל), כדי שנשים לב אל הבעיה. אני, לעומת זאת, כותבת מאמר, ובמסגרת זו אנסה להצביע על המחלף הראוי, לדעתי.

מה לעזרת נשים בבית הבנסת אצל בתם זם על בד לבן?

הכיוון שאני רוצה להציע התגבש אצלי מתוך השוואה בין מה שכתבה חגית מולגן בתערוכתה לבין חיבור אוטוביוגרפי קצר של אישה אתרת, שולה מודן.⁴ כיוון שאינני מכירה לא את מולגן ולא את מודן באופן אישי, אני משתמשת כאן במונח "אוטוביוגרפיה" בזהירות רבה, ובעצם מבקשת לקרוא את שני הטקסטים כיצירות ספרות (fiction), כז'אנר של 'מספרת-גיבורה' הכותבת בגוף ראשון-יחיד-נקבה, העשוי

מולגן מספרת לנו את סיפור הטרגדיה של שחרור האישה. היא מראה לנו עד כמה רבים ורבות בתוכנו תקועים גם עכשיו, ברמה סוציולוגית ותרבותית, בשלב שבו נאלצות נשים לשלם את מחיר המודרניזציה: פחות שלמות נפשית עם נשיותן, תמורת חיים ערכיים ומעניינים יותר ובעלי חשיבות

דם על בד לבן (זוכרים את שלגיה, וטיפת הדם שנטפה כשנדקרה במחט? ולמה הכיפה אדומה דווקא? ושמלת השבת הלבנה של חנה'לה המוכתמת בגלל מגע עם איש זר, והחינה ההופכת לאדומה בטקסי נישואין בכמה תרבויות); אלא שבעלילה הראשונה, הנבהלת היא האם החרדה לבת, ובסופו של דבר היא מתגברת על הבהלה ומאפשרת לבת לגדול ולעזוב את הבית; בעוד בעלילה השנייה, הנבהלת היא הבת, החרדה לגורל עצמה בעתיד כאישה וכאם, ובמרומו אף נושאת בעצמה בעול הדאגה לכל הנשים והאימהות, כולל האם שלה. ברצוני לטעון כי לפנינו שני סיפורים ארכיטיפיים על הנשיות המודרנית, ממש משל ולקח בצדו.

את גי את אזהבת יותר, את אבא או את אימא?

מולגן מספרת לנו את סיפור הטרגדיה של שחרור האישה. היא מראה לנו עד כמה רבים ורבות בתוכנו תקועים גם עכשיו, ברמה סוציולוגית ותרבותית, בשלב שבו נאלצות נשים לשלם את מחיר המודרניזציה: פחות שלמות נפשית עם נשיותן, תמורת חיים ערכיים ומעניינים יותר ובעלי חשיבות, שהרי הערך, העניין והחשיבות בחיים אינם באמת כלליים כי אם בעלי הטיה גברית מובהקת. בשלב הזה מתחזקת המגמה להעריך את אבא (או מורה-גבר, או רב, כי הם חזקים, חשובים, מעניינים) ולהסתייג מאימא (או מנשים בכלל, כי הן חלשות, חסרות ערך, משעממות).

הסינדרום הזה עולה, דרך משל, מתוך סיפורי חיים של מנהיגות פמיניסטיות, גם במחנה הדתי בישראל היום: בדרך כלל אין צורך לשאול אותן על תפקידן של האב בחייהן, הן מדגישות ביוזמתן עד כמה הן מכירות לו תודה על עידודו כל השנים, על התשומות הספציפיות שלו

אבא, בקבוצת המתמידים המצטיינים בעיני הגבאי. לאחר זמן הבנים בקבוצה מתקדמים לתפקידים נוספים ולכבוד המתלווה אליהם, כמו קריאה בתורה, ואותי אבא שולח לעזרת הנשים למעלה. אני מודרת ממקומי הטבעי, רחוקה, יכולה להתקרב רק עד השורה השנייה כי הראשונה שמורה לוותיקות, מקנאה בבנים. אני נחרדת מהטקסט של המשנה המדבר עליי, על אמי, על כל הנשים שאני מוקירה, אוטמת את אחיני, כי הוא מקבע אותי - על ידי איומי עונש מוות בלידה - בתפקיד אישה צנועה וחסודה, אָם בלבד. אני מתמרדת - האם זה המקום שלי?

העלילה הראשונה מתפתחת כולה בתוך הספירה הנשית, בעוד העלילה השנייה בנויה כסיפור הגליה בלתי נשלחת מן הספירה הגברית. העלילה הראשונה מתארת זהות נשית מודעת היטב להתקיימותה כפריפריה, שהיא משנית לזהות הגברית הנמצאת במרכז, ועם זאת מדובר בנשיות החווה את עצמה כעולם מלא בפני עצמו, רב-דורי ורב-גילי, ולכן גם מפויס. העלילה השנייה, לעומת זאת, מתארת נשיות חסרת מנוחה, מפוצלת בתוך עצמה, מבוהלת ונרגנת, נשלטת כל ימיה על ידי הגברים. בשני המקרים מככב הסמל האוניברסלי של הפגיעות הנשית



שירה אביצור, מתוך התערוכה 'בלוכית' גלריה החצר, תל אביב 2004

להועיל לנו בין אם הדברים קרו במציאות ובין אם לאו.

להלן סיכום של שתי ה"עלילות", לפי הסדר החיסטורי של כתיבתן:

1) **שולה מודן:** כל שנה אימא משתפת אותי בהכנות בערב יום כיפור: ניקיון, בישולים, אוכל, כפרות. בחמש פתאום שקט ללא מכוניות, כל הרחוב לבוש לבן וזורם משפחות-משפחות אל בית הכנסת. אני דחוקה בצפיפות ליד אימא בין הנשים, מצפה להתרגשות של הצלילים העולים מלמטה של 'כל נדרי'. אני גדלה, כבר בעצמי אימא, וכל שנה אותו הדבר, בתי התינוקת בלבן, נופלת ונפצעת ומכתימה בדם את חולצתי הלבנה. אני אימא לבנות וגם לבנים, המצטופפים אתי, וכשהבנים גדלים הם עוברים למטה לאביהם. כך עוברות השנים, אני לבד כי הילדים גדלו ועזבו, אמי ואני מחליפות מבט בעזרת הנשים הצפופה הלבנה.

2) **תגיית מולגן:** אני בשבתות בבית הכנסת עם

סימבול/ת בבית היהודי?

כספרי בישול, ניסוח ההוראות בלשון נמכה הוא מורשת הבורגנות היוקטוריאנית הנלא-שווינית, ורבים סאטנו יעדיפו את הנוסח הזכיר המוכלל של אבות המלאכה בתלמוד או בשולחן ערוך (המבשיל... הסוחס...), ואף ישכללו אותו לכיוון של 'לכשיל, לסחוס' או 'מבשלים, סוחסים' על התמודדות מכיוון אחר מספרת נירה רוטו ('ארוחה אפליסונית', מוסף הארץ 25.4.03 עמ' 40-43) - ספרי בישול שכתבו נשים לבנותיהן בסחנות דיכוי, כשהן מתאמצות לדבוק במנהגי הבורגני המוכר להן סן הבית גם כתנאים של רעב ומוות. כשקראתי את הטאמר, הוצפתי באותה תחושה שמתארת מודו בעזרת הנשים בערב יום הכיפורים - הזדהות עם נשים כקבוצה כמעמד פעיל בהיסטוריה שאבתי סתו הרבה כות דוקא משום שהשתמשו במה שהיה שלהן כנשים כדי לסמן את העובדה שעברו כאן והעבירו את הלפיז הלאה.



חלוצה בעל כורחה: "פרופ' יהודית קפלן ז"ל, למשל"

יהודית הייתה הבכורה סארבע בנותיו של מרדכי קפלן, רב ופרופסור בארה"ב. אשר י"סד ב-1922 קהילה חדשה משל עצמו, ובסופו של דבר פיתח אותה לזרם ביהדות המודרנית-הרקונסטרוקציוניזם. אחד העקרונות של הגותו היהודית מן ההתחלה היה שוויון בין המינים, ולא כמקרה נוסדה הקהילה שלו בערך לקראת הגעתה של יהודית בתו לפצוזה. הוא ארגן עבודה קריאה פומבית מן החושש בליל שבת, וליצור זה גם הזיז קמעה את תאריך האירוע. חלפו עוד שנים עד שהפכה קריאה בתורה ספי נשים ליסוד חשוב בפמיניזם היהודי לזרם, והתקדים מ-1922 נשכח. יהודית נישאה לנחמד תלמידו של אביה אשר סומן על ידי האב כירוש העצד, ואכן עמד אחריו בראש התנועה, ב-1968 הוקם בית המדרש להכשרת רבנים של התנועה כמסד שוויני לחלוטין מן הרגע הראשון, ובפרסומים החלו להתנהד בזכות הראשונים להגות הבת מצווה. ואז החלו פמיניסטיות יהודיות לשאול: זכות ראשונים - של מי? של התנועה של קפלן, מיסדה הפמיניסטית? ומה עם הבת? בצפון, הן הפכו אותה דטרמאטיבית לחלוצה פמיניסטית, וההילה שטפו סביבה הגיעה לשיאה בשנת 1992, שבעים שנה אחרי טקס בת המצווה שלה, כאשר ארגון לה חגיגות בת מצווה וצילמו אותה קוראת בספר תורה של סמש. אלא שא, כלת השמחה המשיכה לטעון כי הרישג הוא שיין לאביה בלבד, אין לה מה לומר על המושא, וגם העדיפה כל ימיה את הכבוד שלו זכותה בזכות הקריירה המפוארת שלה כמדעיקולוגית. עין בביקוריה של אביה מגלה כי לא הצטנעו יש כאן כי אם רמז לענין סטריד הרבה יותר. מרדכי קפלן השתמש בבתו כאמצעי לקידום תורתו, הוא כפה עליה את החלטתו הכריח אותה לשבת באותו ליל שבת יחידה בין הגברים בשורה הראשונה המסוכנות של קהילתו (נחשים, כולל אמה ואחיותיה, ישנם בנפרד וסאחור, אם כי ללא מחיצה) תפסים הרלוונטיים בזמנה האישי מאותם ימים נתלשו ואינם. הוא גילה את היסוס זמן מה לאחר חגיגת הבת מצווה, הדעזעו מן הדמות שלו כפי שהצטיירה בעיניה, ונתקף חמת זעם, את יתר ח"ה ניהלה הבת כשהיא משכללת את אמנות האיזון הקדוש בין עצמאותה לבין הנרצת אביה.

כאילו הכול תלוי אך ורק בפרט האוטונומי, וממילא רק את האוטונומיה של היחיד/ה עלינו לחזק. מעבר לבעיותינו האישיות, אנו סובלים מבעיות קבוצתיות רבות, ולכן כדאי לנו לבחון מהם המנגנונים התברתיים ה"מתחזקים" בעיות אלו, וגם לברר איך ניתן לשנותם.

המצב המודרני הזה אינו בריא בכל הנוגע ליחסים בין המינים, משום שהוא בנוי על דיסוננס, על מסד כפול, על הניגוד המוכחש בין המיתוס האינדיבידואלי ("זה בכלל לא משנה שאת בת ולא בן"), לבין האתוס הקבוצתי ("לא פלא שנשים לא מגיעות רחוק, תראי איך הן מתנהגות").⁷ כדי לאזן את המצב הבעייתי הזה בזהותן של בנות בעידן המודרני, עלינו לפעול לעיצוב דמוסים תברתיים שיתמכו בדינמיקה בריאה יותר.

הסבתות שלנו אולי יכלו לחיות בשלום עם הפטריארכליות הגלויה של החברה בת זמנן, משום שהזהות היחידה שהייתה זמינה להן הייתה הנשיות כחשלמה הכרחית לגבריות, וכאשר הן הצטיינו בנשיות מסוג זה, הן זכו להערכה ולכבוד בעיני אחרים וגם בעיני עצמן. לאחרונה גיליתי מחקר מועיל המכנה דפוס זה בשם 'קריירה אתת לשני אנשים',⁸ כאשר שני הצדדים שותפים לחוזה של חלוקת תפקידים מוגדרת. אלו מאתנו החיות עם דפוס זה בשלום, זוכות לשלוות נפש - הוא עובד בתוך והיא בבית; לו יש 'קריירה' ולה יש 'עבודה'.

בניגוד לכך, המלכוד שתיארת לעיל, ב"כרמלית" שבין שתי הרשויות המגדריות המובהקות, אופייני דווקא לאלה מאתנו החורגות כבר מן הדפוס המסורתי, אבל מוצאות את עצמן מרומות על ידי הטיה גברית המחופשת למסד שוויני: אנו חוות ניכור מן הנשיות המסורתית, אך אל השוויון המיוחל איננו מורשות להגיע בעצם, ונוסף על כל הצרות - לא מאמינים לנו שאין שוויון, טוענים שאנו עצמנו אשמות, שזו בעיה פרטית שלנו, משהו פסיכולוגי כנראה, אנחנו ניוורטיות, עצבניות, היסטוריות, ממורמרות. אני מסכימה כי יש לנו כאן עניין עם מחלה, עם נזירוז, אך טוענת שהמחלה היא חברתית ולא פרטית.

את המחלה הזאת אני מציעה לרפא בעזרת העלילה הארכיטיפית האחרת. מה שמספרת

הבכורה בת 21. אימא הייתה אישה חזקה וחכמה מאוד, אבל היא הייתה התיים עצמם, ולא ישות בעלת ממדים מיתולוגיים, ולכן גם את גדולתה חוויתי באופן שונה. אלא שלא רק על עצמי לספר ידעתי (ראו מסגרת).

אינני מאשימה נשים בגין התבייתות על גברים כמודלים לחיקוי. זוהי התנהגות רציונלית לחלוטין בחברה שאמנם מתהדרת במודרניות ובשווינויות, אך מצטיינת דווקא בייצור צורות חדשות של סקסיזם ופטריארכליות, כלומר נשארת בעלת הטיה גברית מובהקת.

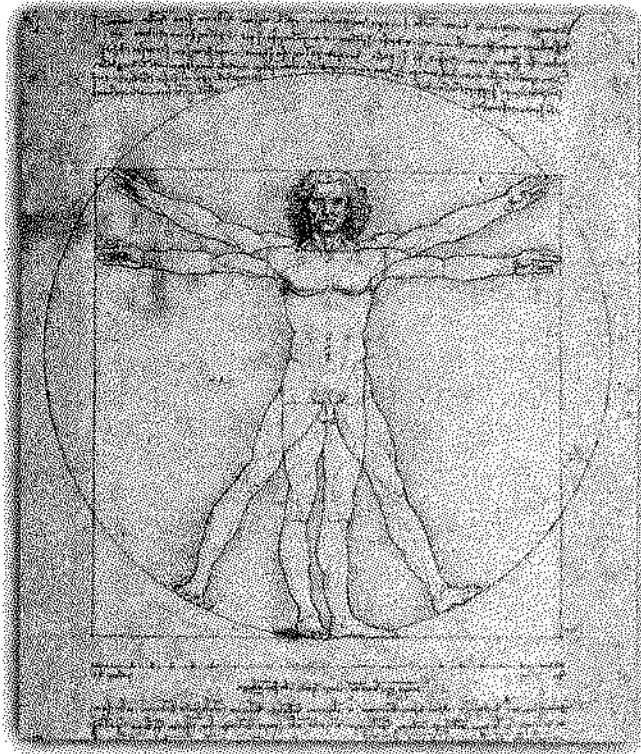
המודרניזם הפריט את הזהות. ללא ספק היה זה מהלך בעל יתרונות רבים, אך אל לנו לשכוח עקב זאת את תוצאות הלוואי ההרסניות של מהלך זה, הנובעות מן המיתוס המכונן שלו,

להתפתחותן האינטלקטואלית, המקצועית והפוליטית. במקביל מתברר כי הן "שוכחות" לספר מיוזמתן על תפקיד האם בחייהן, ולעתים אף מודגישות את הזדהותן עם האב לעומת הסתייגותן מן האם, וזאת גם כאשר התעכבות הריאיון על נקודה זו מחלצת מהן "השלמה" של אמירות חיוביות מאוד "גם" על האם. לעתים נלווה לכך עוד סממן - רבות מהן גדלו במשפחות של בנות בלבד, ובדרך כלל הן מודעות לכך ומודות כי אילו היה להן אח, או אלמלא נולד האת שנים רבות אחריהן, ייתכן שהכול היה אחרת.

אגב, גם בדידי הווה עובדא: גדלתי במשפחה של ארבע בנות, לאורה של דמות אב שהיה "גדול מהחיים", גם בחייו וגם לאחר מכן, אף שהלך לעולמו בהיותי בת חמש וחצי, כשאחותי

למה נשים מצליחות נוטות להיות קרובות יותר לאביהן? איך זה שיש 'עזרת נשים', ואין 'עזרת גברים' אלא 'עזרת ישראל'? מתי יפסיק הגבר להיות הנציג של המין האנושי בעוד האישה מסמנת רק את הנקבה?

(conscienciation) והוא מתרחש רק בקבוצות הומוגניות של 'מדוכאים', בהנחיית מישהו שכבר "מודע". בתרגום לשפה הפמיניסטית, נשים הן מעמד תברתי בחברה לא שוויונית, אבל רובן אינן יודעות זאת, שלא באשמתן. הן חיות באופן לא אותנטי, על סמך תודעה כוזבת, ללא סולידריות מעמדית, וללא כל תודעה של היסטוריה מעמדית. הטענה שמפנים אלינו, ולכן אנרגם מפנות תודין זו אל זו, היא - "צאי מזה!". זוהי טענה מסוכנת, כי מקורה בתפיסה הליברלית-קפיטליסטית חדכאנית, כאילו הכול תלוי בידו, גם ההצלחה וגם הכישלון. רק קבוצות נשים הפועלות להעלאת התודעה הנשית שלנו יועילו במצב זה. כל קבוצת לימוד או תפילה של נשים היא קבוצה להעלאת



התודעה. לתוכנית להכשרת יועצות נידה שמורה זכות ראשונות (וראשונים) - גם רבנים כמו הרב יהודה הנקין שותפים לזה) בוצרת מסגרת תידוע לנשים בתחום של טהרת המשפחה. ידוע ליכי בשלב זה היועצות עדיין נזקקות לסיוע של המומחים הגברים בעבודתן, אבל הרבנים המסייעים בידן מצהירים כי זהו מהלך זמני בלבד. יש לקוות כי יועצות הנידה הן ראש גשר לתידוע כל הנשים וגם הגברים. כלומר להגברת תודעה יהודית פמיניסטית, במקביל לכניסתן של טוענות רבניות לבתי הדין, לכניסתן של מורות לתלמוד להוראה במדרשות (ובעיתיד גם בישיבות!), וכן הלאה.

אינני טוענת כי זוהי נוסחת פלא שתחסל את האפשרות להעלות את הבעיה שנית אי פעם. העולם התורני דווקא חי בתוך פרדיגמה אחרת, פורייה הרבה יותר: מספרות השו"ת אנונימיים כי "בעולם האמיתי", המהלך של שאלה תשובה הוא ספירלי ולא ליניארי. מולגן ואחרות חייבות להמשיך לנסח בעיות, כדי שכולנו

לנו מודן יכול להפוך מתיאור מצב לפרוגרמה חברתית, חינוכית, משפחתית, קהילתית: עלינו לתת את הדעת על הצורך לחזק את החברותא הנשית בכל הרמות, יחסי אס-בת ואמהות-בנות כקבוצה, מורות-תלמידות, מנהלת-עובדות. עלינו ליצור את המרחב לחברותא נשיות שכאלה בתוך החברה המעורבת שלנו, כשגברים משתלטים על הדיון כמעט בכל פורום מעורב, כשבבית הספר מזלזלים בהקצאת מגרשים וכסף ויוקרה לקבוצות ספורט של בנות, כשהמקוואות מוזנחים, כשהלכות נידה מלוות בשיח טומאה בושח-אשמה היוצר ניכור בין האישה לבין גופה שלה.

אני מניחה כי רבות ורבים ביננו, כולל רבנים העוסקים יום יום בקהילותיהם בייעוץ אישי בהלכות נידה, הגיבו לעבודתה של מולגן מתוך אכפתיות ורצון כן לעזור לנשים. חלקם, כמו רבני "צוהר", אף מתייחסים ברצינות רבה לאחריותם

החברתית ופועלים בצוותא בנושא זה, ותבוא הברכה על כל אלה. עם זאת, ברצוני להציע לא להסתפק בתגובה ליברלית טיפוסית זו, היינו: תגובה האופיינית לרצון לתקן ולשפר את המערך הלא שוויוני הקיים, אלא להאיר את אי השוויון עצמו המונח בבסיס הדברים.

מניבור לתידוע

המהלך שאני מציעה הוא מרקסיסטי במקורו, ומן המהפכנות הניאר-מרקסיסטית של שנות השישים הוא הגיע אל הגל השני של הפמיניזם. המדכאים, על פי התפיסה המרקסיסטית, נוקטים אסטרטגיה אפקטיבית של "הפרד ומשול". החוויה המרכזית של 'המדוכאים' היא בדידות נוכח הכוחות הכל-יכולים השולטים בחייהם, וכך מתפתחת תרבות של תלות, חוסר ישע, היעדר כל זיכרון של חוללות עצמית (agency), וניכור האדם מאמצעי הייצור ומתהליך העבודה ומעצמו. השלב הראשון במהפכה נקרא בשפה הסוציולוגית 'תידוע'



הנבר 'כיל אדם' - למעלה: ליאונרדו דה וינצ'י, האדם היטרוביאני 1485-1490
למטה: כרוח של גפתי בזם לוועידת השומר הצעיר 1948

נמשיך לבדוק את האפקטיביות של מעגלי תידוע כאלה ואחרים.

סיכום

בשתי העלילות שתיארתי כאן מצאתי אותה "שגיאה" מעניינת: חלק הבניין בבית הכנסת שבו לא נמצאות הנשים מכונה בשני הנרטיבים 'עזרת גברים', והלוא אין דבר כזה - במקור הייתה במקדש 'עזרת ישראל' לעומת 'עזרת נשים'; וב'מקדש מעט' קיימים בהתאמה 'בית כנסת' לעומת 'עזרת נשים'. לאמור: מבנה קונסטרוואלי של מעגלים קונצטרניים, זה לפני זה, לאמור - יש כאן מבנה של מרכז ופריפריה, כאשר במעגל הפנימי "רוקדים" אלה המייצגים את הכלל, ובמעגל החיצוני "מחוללות" אלו המייצגות את עצמן בלבד. ואולם, מן המעגל הפנימי הן מחדדות, ועל עצמן הועדן ממנו מבססת החברותא החד-מינית הזו את זהותה הגברית; ואילו המעגל החיצוני אינו ממש שלהן, כי הוא נשאר כל הזמן חדר למבטם הבוהן של בני המעגל הפנימי, המפקחים עליו ויכולים גם לחדור אליו, פיזית.¹⁰ ואולי הביטוי 'עזרת גברים' אינו שגיאה, אלא חידוש לשוני מבורך: הבניה של סימטרייה במעמד של שני חלקי המרחב, כצעד ראשון לקראת העצמת הנשים. אולי זו לא רק סימטריה, אלא סמיוטיקה - סימון המציאות פאקט של שינוי. אולי טוב שהפסקנו לחולל בחתונות במעגל חיצוני סביב הגברים, ובמקום זה התחלנו לרקוד במרחב משלנו. אודה על האמת, אנחנו רק באמצע התהליך, שחרי המרחב המוקצה לנשים אצלנו הוא בדרך כלל קטן יותר וגם צדדי יותר, אבל לפחות הוא מאפשר לנו גלות את עצמנו מחדש כנשים חזקות. וכשתודמנו לפראג, נשים יקרות, אל תרצו כל כך מהר ל"עזרת הגברים" המהודדת של ה"אלטנוי שול" - שבו לכן במקום המודחק והעלוב שבו ישבו אימותיכן לדורותיהן, חישוב עליהן כעל מחצית העם היהודי, והזמינו גם את הגברים שלכן לשבת שם. גם הם צריכים לשקם את יחסיהם עם האימהות, בעזרת הפמיניזם הפוסט-פרוידיאני.... *

1. ככתרת המחזק האנגלי מימי הביניים, Everyman. הבעיה, אם כן, אינה רק העברית: בצרפתית עד היום הביטוי ל"זכויות אדם" בלתי ניתן להפרדה מ"זכויות הגבר" - droits de l'homme.
2. 'לא מוכנה', 'חמש ועוד שבע', גלריית קיבוץ בארי 2004.
3. אחד תחיבטים המטרידים כאן - לא מרובד ב'מצוות' כלל (וראו לעניין זה דברי הרמב"ם לעיל), אלא ב'עברות' אשר התרשלות בהן גוררת גזרת מוות על נשים בלבד. רק בזוויות שלאחר מכן הפכו שלוש אלה למצוות של נשים - אם כבר, אז לפחות לנכס אותן, להפוך אותן מעונש לזכות גדולה.

המשך בעמוד 30

יד הרב נסים

ע"ש הראשון לציון הרב הראשי לישראל

"יד הרב נסים" הינו מוסד תורני רב-תחומי הסשלב בתוכו, בין השאר, בית בנסת, בית מדרש, בימה ליהרות (הרצאות ושיעורים לציבור הרחב), ספרייה, סכנ מחקר ובית הוצאה לאור.

מכון ההוצאה לאור שב"יד הרב נסים" בראשותו של פרופ' מאיר בניזו הוציא לאור עשרות ספרים תורניים-מדיניים בתחומים מגוונים

ספרי מחקר בתולדות עם ישראל ויצירתו הדוהנית, תפילות וסליחות, מדרשי הלכה ודרשות, תלמוד וראשונים, ספרי הלכה, שאלות ותשובות

ביניהם:

- שו"ת יין הטוב להרב יצחק נסים
- ספר הזכרון להרב יצחק נסים (6 כרכים)
- מן החר אל העם - חייו ופועלו של הראשון לציון
- הרב יצחק נסים זצ"ל
- יוסף בחירי - על מרן רבי יוסף קארו
- התגלות בחולו של מועד
- שו"ת המבי"ט ושו"ת בנימין זאב
- סדר סליחות כמנהג הספרדים (בא"י ובצפון אפריקה)
- אמרי בינה של הש"ס (6 כרכים) ועוד...

במקום קיימים אודיטוריום ואולם מרווחים ומפוארים להשכרה חד-פעמית ומתמשכת עבור הרצאות, כנסים וכ"ב. אפשרות גם להשכרת חדרי לימוד, לפרטים 02-5633789

רח' ז'בוטינסקי 44,
ת"ד 4210
ירושלים 92182
טל' 02-5633789,
פקס' 02-5637524





יהדות בשקל

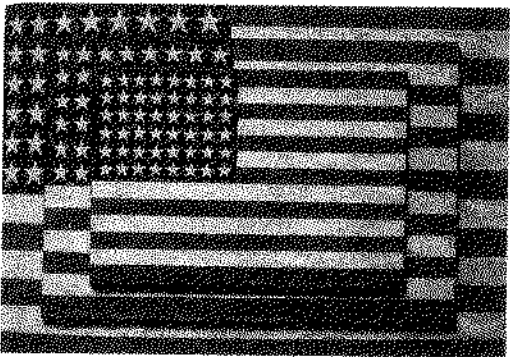
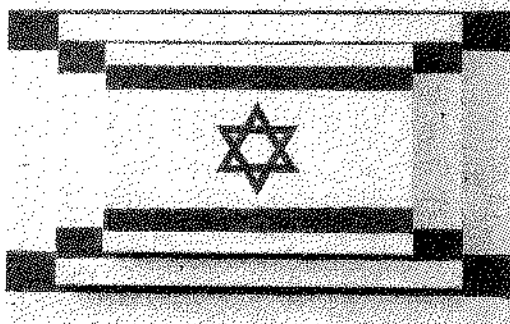
יעד ברוך

כלכלה בגרוש - איך (לא) להסתדר באמריקה
ברברה ארנרייך
הוצאת בבל, תשס"ד

"ספרה של ברברה ארנרייך כשלעצמו, הוא ספר קל לקריאה הנקרא בנושימה אחת, ממש כמו שיחה על כוס קפה עם חברים החולקים זה עם זה את קשיי היומיום שלהם. אני רוצה להשתמש בו כנקודת מוצא לדיון, ולתהות על מקומה של ביקורת ממשית על הסדר החברתי הנוכחי בתוך החברה הדתית"

תיאור גרוש של חוויות ממשיות שנמשכות יותר מפרק זמן של הצצה חטופה בלבד. בהנחה שהתיאורים האלו משקפים מציאות - מה המסקנה העולה מהם? האם השיטה הכלכלית שבתוכה אנחנו חיים רקובה מן היסוד? או שמא, כמו שמלמדת אותנו המשנה הקפיטליסטית, את שורש הרע אין לחפש בשיטה הכלכלית - זהו פשוט טבעו של עולם - אלא יש לרפא אותו על ידי עיסוק באמת הנצחית, שרק היא מביאה מזרז לנפש החולה? (היזכרו למשל בקמפיין הנוגע ללב 'השלום מתחיל בתוכי',

דוד גינתון, 3 דגלים 1993-2002



ג'ספר ג'ונס, דגלי אמריקה 1958

ואלוהיו או בין האדם והווייתו. בניגוד לכך, הקומוניסט-האנרכיסט מאיים הרבה יותר; גן העדן הקפיטליסטי, המגולם במערכת הכלכלית והפוליטית שצברה תאוצה מאז התמוטטות הגוש הקומוניסטי, דורש מכל הבאים בשעריו להסכים כי זהו הטוב שבכל העולמות האפשריים, והוא אינו סובלני כלפי מי שחולק עליו.

ספרה של ברברה ארנרייך כשלעצמו, הוא ספר קל לקריאה הנקרא בנושימה אחת, ממש כמו שיחה על כוס קפה עם חברים החולקים זה עם זה את קשיי היומיום שלהם. אני רוצה להשתמש בו כנקודת מוצא לדיון, ולתהות על מקומה של ביקורת ממשית על הסדר החברתי הנוכחי בתוך התברה הדתית. ארנרייך יצאה לשליחות מיוחדת, שבמסגרתה היא העמידה פנים שהיא עובדת תסרת-הכשרה המתפשת עבודה בשכר מינימום. היא ביקשה לבדוק אם אכן ניתן לחיות באופן כזה לאורך זמן, ואם אכן ההוצאות אינן גדולות מן ההכנסות. מהתמונה שמציירת ארנרייך בספרה עולה בתוקף הטענה, שעל אף מראית-העין התקשורתית של עושר מערבי באמריקה, הרי שלמען האמת, עושר זה מתקיים על גבם של מיליוני עובדים מן המעמד הנמוך, שבעבורם החיים ב"גאָלדענע מלוכה" הם חיים בלתי-אפשריים, חסרי עתיד ועל סף רעב מתמיד.

מובן כי הניסוי של ארנרייך אינו ניסוי אמפירי, ואינו מהווה מתן מכריע בשאלת שכר המינימום. אך יש בו

"ואז זה מכה בי: רוב אלה שאחריהן אני מסדרת הן אימהות בעצמן, כך שמה שאני עושה בעבודה הן עושות בבית - מסדרות צעצועים, בגדים וכן הלאה. כך שהדבר הנפלא ביציאה לקניות, מבחינת הנשים הללו, הוא שפתאום יש להן הזדמנות להתנהג כמו הפרחחים שהן מגדלות, להתעלם מן התינוקות הצורחים בעגלות, שזורקים סביב-סביב דברים שמישהי אחרת תצטרך לאסוף. זה בכלל לא היה כף - נכון? - אלמלא היו הבגדים מסודרים למדי מלכתחילה. וכאן אני נכנסת לתמונה: יוצרת מחדש, פעם אחר פעם, את הסדר שהולקחות יכולות לפרוע במזיד. זה דוחה, אבל כאלו הן: רק תצוגה טהורה ובתולית מרגשת אותן באמת" (ברברה ארנרייך, עובדת 'זולמארט' זמנית בהחלט, בהגיג עצבני על טיב עבודתה. עמוד 183).

להגיג שהמצב האנושי הוא רע, זה כמעט דבר שלא ייאמר בהקשרים הפוליטיים של המציאות העכשווית. אמירה מסוג זה מגרשת את הדובר הישר אל מחוזות האקזיסטנציאליזם מר הנפש או ההזיה המיסטית מצד אחד, וגרוע מכך - אל מרדנות אנרכיסטית ניהיליסטית, שלא לומר קומוניסטית, המבקשת למוטט את אשיות החברה המתוקנת, מצד שני. עם המיסטיקן האקזיסטנציאליסטי, על כל מוזרותו, החברה לפחות יכולה לחיות בשלום; לכל היותר הוא ינסה להעיר אי-אילו רגשות דתיים רדומים, ידרוש מה'בעל בית' ללכת לשיעור יומי, לערוך חשבון נפש בנוגע לחיי שיוביל אותו לתרום צרקה לעניים או לעשות יוגה. האמירה שלו בנוגע למצב האנושי אינה עוסקת בתחום התיים הניתנים לשינוי על ידי בני אדם, אלא במשהו קיומי ועמוק, אשר עניינו בין האדם

דעות



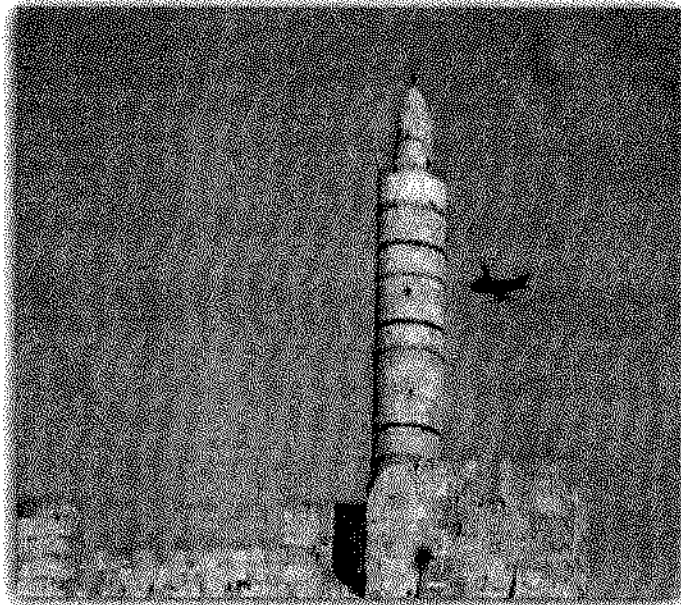
מבית מדרשה של שרי אריסון). רך אחרת של חסידי השיטה הקפיטליסטית כרי להסביר את המצב העגום, היא לדבר על חלחול כלפי מטה. דק התעשרות נוספת של העשירים תוביל להשקעות נוספות שיובילו לצמיחה כלכלית אשר בסופו של דבר תשפיע גם על העניים. יש רק להמתין בסבלנות, ולא לבזבז כמובן כסף מיותר על עזרה סוציאלית שאינה מועילה בטווח הארוך.

עם איזו משתי העמדות הללו מזדהה הדתיות החדשה ההולכת וצומחת במחוזותינו? האם דאוי לאנשים דתיים לעסוק בקולות המדוכאים של אנשי מעמד הפועלים, או שאלה זניחים ביחס לעניינים החשובים באמת? נדמה לי שהדתיות החדשה הולמת את המצב הפוסט-מודרני כמו כפפה ליד. החברה הדתית הסגורה והישנה לא צייתה לחוקיו של הקפיטליזם הגלובלי. היא פעלה על פי נורמות משלה ולא נכנעה בקלות לגחמות השוק החופשי, כך שאי אפשר היה לצפות תמיד את התנהגותה ולשלוט בה. זו הסיבה שהקפיטליזם התאגידי מבקש לפרק את החברה הדתית

הסגורה בכוחו הסוחף והבולע-כול. מובלעות מסוימות מגלות כושר התנגדות גדול יותר, בעוד אחרות עוברות טרנספורמציה בתפיסה הדתית שלהם, וכך מתאימות עצמן לחוקי השוק החופשי ומורידות מעצמן את הלחץ הבלתי-נסבל לעתים, הפועל על האימדיבדואל החי בין שני העולמות.

הדרך לפירוק ההרמטיות של החברה הדתית נעשית על ידי התייחסות אל רעיונות תרבותיים כמוצרים של כלכלת שוק חופשי, ואימוץ של תפיסת חבבות סטאטית, כלומר: קבלת ההנחה כי התרבות, כמו סחורה, היא אלמנט קבוע ובלתי משתנה שאותה ניתן לשווק לכל דורש, ושבידוק כמו סחורה, היא קיימת במגוון סוגים ומתאימה עצמה לכל דורש באופן אישי. באופן זה הופכת הדת היהודית לעוד מוצר תרבות על

מדף הסחורות. היא ניצבת שם לצד זן-בודהיזם, מזון בריאות, פנג'שווי ואקזיסטנציאליזם; היא נתפסת כחובקת בתוכה איזה גרעין ייחודי ובלתי-משתנה שמרכז את מהותה, ומשום כך היא משחדרת את עצמה מהחדשות כלפי כל חידוש, כפי שהוא קיים בחוץ החברה החרדית. האלטרנטיבה של מאה-שערים, מקום שאליו חבדת הצריכה עוד לא תדרה באופן גס כל כך, נדאיח לרגע כמפלט מפני הקפיטליזם, ואולם



יצחק נבט וליאנו פרידמן, מגרל דוד מצדיע למגדלי התאומים, עבודת וידאו

ההסתגרות של נטורי-קרתא בתוך עולמם היא בעצמה סוג של דיכוי שמופעל כלפי החברים בה, דיכוי המופעל בין השאר על נשים, זרים ושאר אחרים, שרק הוא מאפשר את ההתגוננות מהלחץ החיצוני, ומוביל את חרדי מאה שערים לסוג של קפיאה על השמדים ולתדבות סטטית שעסוקה בהדיפת המודרניות המאיימת מבחוץ ולא בשינוי עצמי פנימי, שכן כמו הקפיטליזם, גם בפונדמנטליזם התרבות היא סטטית ובלתי-משתנה. במקרה של הפונדמנטליזם לסוגיו ('יהודי, מוסלמי או נוצרי'), הגעגועים הם למה שהיה, למציאות אידיאלית שאיננה עוד, שהיא היחידה הראויה לתשומת לב. משום כך כל שינוי שחל בתרבות מאז הוא בהכרח שינוי לרעה שיש לסגת ממנו כדי לשוב אל אותה תרבות אחת יחידה ומושלמת; במקרה של הקפיטליזם,

ההווה הוא התרבות היחידה הקיימת. אנחנו מתקשים להיזכר שהיה פעם משהו אחר; אנחנו רק יודעים את השפע שמספק לנו השוק החופשי, ואם אנו מזכרים בעבר - הרי זה רק כדי להבין כמה שפר גורלנו היום.

המחיר שאנחנו משלמת החבדה הדתית בשותפות שלה עם השוק החופשי הוא ויתור על ההיסטוריות של היהדות. ההתמודדות עם שפע מוצרי התרבות המוצעים בשוק, כגון בודהיזם, פילוסופיה מערבית ויהדות, והצורך להתגבר על הפחד מפני השינוי ומפני אובדן הזהות, מתאפשרים רק כאשר יש שמירה על אמונה חזקה בגרעין בלתי משתנה. ואולם, בכך אובדת הדינמיות של כל תרבות באשר היא. המאבקים המתנהלים הן בתוכה והן כלפי חוץ הופכים להיות חסרי-משמעות, ונותר ממנה רק גרעין מלאכותי של אמת נצחית ובלתי משתנה. בכל תרבות יש כוחות חזקים שפועלים ומושכים אותה לכיוונים שונים, יש תמיד מי שמחנגד מבפנים ומאיים לפרק את הסדר החברתי, ויש מי שמנסה לשמור עליו במחיר זה או אחר; כשתרבות נאלצת לשווק עצמה ולהתחדות

מול הצעות אחרות בסגנון שוק חופשי, היא הופכת להיות עקרה, מה שהולם מאוד את מערכת הקפיטליזם העולמי, שמעומין לשווק אותה כמוצר בלתי מאיים, שאינו מטלטל את הסירה. הדת מאבדת את מעמדה כשדה של מאבק בין אידאולוגיות שונות, בין מדכאים ומדוכאים, בין תפיסות שונות של צדק חברתי וזכויות אדם, והופכת להיות מוצר צריכה להמונים.

דוגמאות? כך למשל אופנת ה'קבלה' מבית מדרשה של מדונה-אסתר. האם הקבלה היא חוכמה נצחית העצורה באותיות הישנות, שגילוייה יוביל אותנו לחיים טובים יותר? או שמא הקבלה היא שדה מאבק תרבותי מרתק בין כוחות שונים בתוך העולם היהודי של אלף השנים האחרונות, אשר נאבקים על ההגמוניה

המופע של אדם וחווה

"המופע של טרומן" כגרסה חדשה של תכנית המציאות "אדם, חווה והתפוח" בעקבות סרטו של פיטר וויר, 'המופע של טרומן'

- כולם שחקנים המקבלים משכורת על עבודתם, והוא הפתי היחיד בכל העיר. חייו השלווים עד שעמום של טרומן מזדעזעים יום אחד כאשר הוא רואה בדרכו לעבודה אדם חסר בית הדומה דמיון מפתיע לאביו המת. כשהוא פונה אל אותו חסר-בית בדברים, מתעורר פתאום הרחוב שסביבו לפעילות. אנשים ממהרים לתסום את דרכו, אתרים מעלים במהירות את תסריט-הבית על אוטובוס, שנהגו איננו שועה לצעקותיו של טרומן ונוסע מהמקום. תוך שניות ספורות תוזר השקט לרחובה של העיר, ורק טרומן המבולבל איננו מבין מה עבר עליו. מקרה זה, וכמה תקלות נוספות, מעוררים את טרומן להתחיל לפקפק באמיתות העולם שסביבו. התנהגותו הופכת לצפויה פחות ופתות והמצלמות מתקשות לעקוב אחריו.

מתברר שאין זו הפעם הראשונה שטרומן שם לב למזדויות בעולמו. המצלמות החודרות לכל מקום מגלות לנו את סודו בצעירותו הוא התאהב בסילביה, בניגוד לתסריט שיעד לו אישה אחרת, וזו נעלמה מחייו במפתיע לאחר שניסתה להסביר לו שעולמו איננו אמיתי. האיש שהציג את עצמו כאביו דחה את ניסיונותיו של טרומן לברר היכן ובלל לפגוש בה שוב, בטענה שהמשפחה נוסעת לפיג'י. מאז הוא מנסה להרכיב קלסטרון שלה באמצעות צילומי דוגמניות שהוא קורע מידחומי נשים, ותולם לנסוע לפיג'י בעקבותיה. בכל פעם שמתעוררת שאלה המטילה גל על שלמותו של טרומן ממהרים אנשי החפקה למצוא הסבר כלשהו, בדרך כלל מופרך למדי, ולפרסם אותו בעיתון המקומי. כך חוזר המבול לקדמותו, עד המשבר הבא...

גן עדן בסווייבן

אין ספק, טרומן חי בגן עדן, שכן מהו גן-עדן שעליו מסופר לנו בפרקים ב-ג של ספר בראשית? זהו ביתם של אדם ואשתו כל עוד

גבי בדולי

נתתיל מחסוף. אף שהבמאי מנסה להניא אותו מכך, מתלטי הכוכב של סדרת טלוויזיה מצליחה ביותר לעזוב את הסדרה. הוא משתתווה בחגיגות בפני קהלו הבלתי-נראה ועוזב את הסט. הצופים בכל רחבי העולם המרותקים למסכי הטלוויזיה, פורצים במתיאות כפייס אדירות ובקריאות הקלה ושמתה. למרבה ההפתעה, אף אחד לא כועס על הכוכב שהרס בעזיבתו את הסדרה האהובה עליהם, וממש כמו הצופים בטלוויזיה, גם כל מי שצופה בסרט הזה מזדהה עם מעשיו של טרומן ברבנק ושמת על עזיבתו. ואני שואל את עצמי, לשמחה מה זאת עושה? הרי סדרת הטלוויזיה הזו הייתה מקור של שמחה ונתמה לכל כך הרבה אנשים, לאורך כל כך הרבה שנים, ועכשיו הכול נגמר... סרטו של הבמאי האוסטרלי פיטר וויר, 'המופע של טרומן', מספר על כוכב טלוויזיה שאיננו יודע שהוא כזה. טרומן נבחר לחיות במרכזה של תכנית מציאות אולטימטיבית, העוקבת אחרי חייו מרגע לידתו ואף לפני כן. אלפי מצלמות נסתרות הפוזרות בביתו, במקום עבודתו ובעיר מגוריו עוקבות אחריו עשרים וארבע שעות ביממה, כבר שלושים שנה, אך הוא איננו מודע לכך כלל. טרומן תי בעירה קטנה, שקטה וציורית ששמה סיהייבן (Sea haven), השוכנת על אי קטן. הוא מעולם לא עזב את האי כיוון שהוא פוחד ממים, ומובן שהוא איננו יודע שהעירה כולה שוכנת בתוך אולפן טלוויזיה ענק, שהשמים שמעליו עשויים בטון, שמזג האוויר נשלט על ידי מחשבים, ושבתוך הירת מצוי חדר בקרה שממנו עוקבים במאי וצוות טכנאים אתרי כל מעשיו.² טרומן גס איננו יודע שכל אנשי העיר, כולל אמו, אביו ש'נפטר בילדותו', אשתו ותברו הטוב ביותר

¹ ד"ר גבי בדולי מלמד מקרא במרכז יעקב הרצוג ובאוניברסיטת בר אילן.



יהדות בשקל

המשך

התרבותית, ומייצגים תפיסות עולם שונות בתכלית? ומה לגבי פסטיבלי היהדות הצצים בארצנו השכם והערב? האם הרצאה קלילה על תסידות בתוספת כוס קפה ועוגה, ממקמת את היהדות כתרבות אמיתית שנוגעת לחיינו, או רק מפנה לה מקום מוגדר בתוך המשבצת המיועדת לכך והופכת אותה למוצג אסתטי אשר ראוי להתבונן בו, אבל אינו משמעותי יותר משעה מקבילה של בידור קליל בחברתו של סרט הוליוודי? ומה עם נוער הגבעות? - בניהם של מי שהדת הייתה להם ציודק מוסרי להתפשטותה של מדינת הלאום הקפיטליסטית אל התיישבות בורגנית להפליא מעבר לקו הירוק, מחוללים מהפכה נגד הוריהם אלה שנות השישים, שוברים את המבנה המשפחתי הקלאסי ומשתמשים בדת הניו-אייג'ית שלהם כדי... להצדיק את התפשטותה של המדינה אל גבעות חדשות תוך הנצחת הסדר החברתי הקיים.

ומה האלטרנטיבה? קריאה מפוכתת של המציאות, שאינה מתעלמת ממאבקי הכוח המתרחשים בחברה האנושית, ומקיטת צד ברור במאבקים האלה. ההיסטוריה של הדת היא מורכבת ורבת פנים וסתירות, וכך היא צריכה להיות גם בעתיד - גורם תרבותי שמהווה מצע לעמדה מהפכנית, ביקורתית, שמתנגדת לרע בחברה שבה אנחנו חיים, ולא גורם מסרס ומרדים, "אופיום ההמונים".

"את מרגישה שזה מגיע באמצע המשמרת או אחריה, את יכולה לפרש את זה בדרך הרגילה כסימפטום של תחילת מחלה, שניתן לרפא באמצעות מנוחה מיידית. אפשר לפרש את החולשה הזאת גם בדרך אחרת, כתזכורת לכל העבודה הקשה שכבר עשית, ומכאן - כהוכחה לכמה את מסוגלת עוד לעשות; במקרה כזה הופכת התשישות למין סד, שמשאיר אותך זקופה". (ארנרייק, ששבה אל חייה כעיתונאית במעמד הבינוני, מנסחת את החוויה הקיומית של עבודה פיזית בשכר מינימום. עמוד 199).

בכל פעם שמתעוררת שאלה המטילה צל על שלוותו של טרומן ממהרים אנשי ההפקה למצוא הסבר כלשהו, בדרך כלל מופרך למדי, ולפרסם אותו בעיתון המקומי. כך חוזר הכול לקדמותו, עד המשבר הבא...

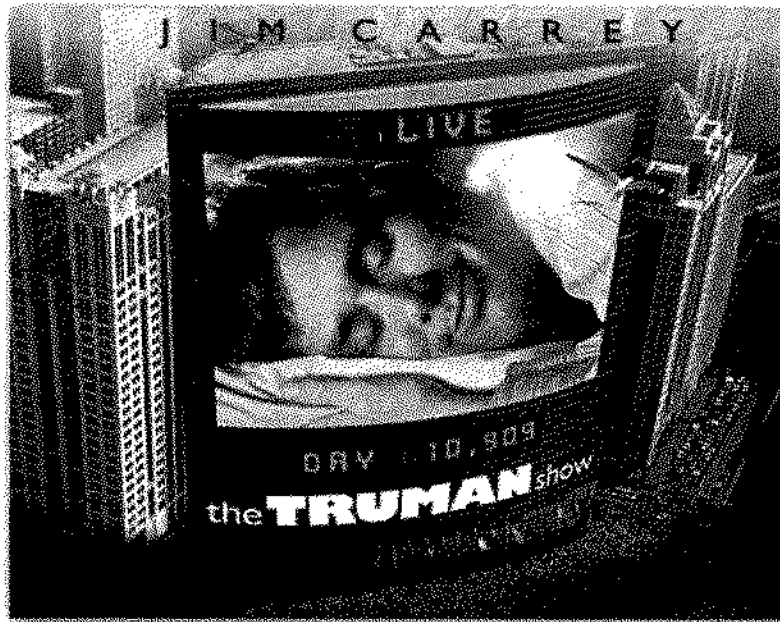
החופשית. שהרי לא ייתכן שיקיים אדם חיים עצמאיים ואחראיים בעודו גר בבית הוריו וסמוך על שולחנם... 'הילד בן שלושים', והוא מזמן היה צריך לצאת אל העולם ולנהל את חייו בעצמו.

העולם של טרומן

למרות הנוחות והשלווה של חייו טרומן איננו מרוצה. הוא יוצא לחפש משמעות לחייו, לחפש הרפתקאות במקומות אחרים ובעיקר הוא יוצא לברר מיהו המנהל את חייו ועוקב אחריו לכל מקום. כל אנשי העיירה, וכל צוות ההפקה הנסתר שבירה ובראשם הבמאי הגאון כריסטוף, מתגייסים כדי לנסות להרגיע את טרומן ולמנוע ממנו את גילוי האמת, אך הוא איננו מוותר ואף מצליח להתגבר על הפחד מפני מים שהוטבע בו בילדותו, בניסיונו לברוח מגן־העדרן שבו הוא חי. בסופו של דבר, לאחר שכל הניסיונות לעצרו נכשלו והוא מוצא את הדלת המוליכה החוצה מעולמו אל העולם האמיתי שבחוץ, נגלה אליו יוצרן, הבמאי

סיפור ג'רערן והאכילה מעץ הדעת טוב ורע איננו סיפור על חטא קרמון, הוא סיפור על התבגרות. אדם ואשתו לא נבראו כדי לחיות בגן־עדן, והצו האוסר עליהם לאכול מפרי העץ ניתן כדי להעמיד אותם בפני הרילמה האם לציית לצו האלוהי חסר ההיגיון או להפר אותו מתוך לקיחת אחריות על חייהם. נראה שאלוהים ציווה צו זה כדי לאפשר לברואיו להפר אותו, כיוון שלא תיתכן בחירה חופשית ללא מרידה כלשהי. אם לא היה נאסר עליהם

הם ילדים - ערומים ולא יתבוששו. מזוגם מוכן להם בלי שיצטרכו לעמול להשיגו, חייהם בטוחים עד כדי אשליה של חיי נצח, האל הטוב משיג עליהם בכל עת והם אינם אחראים על חייהם כלל. הדבר היחיד שנמנע מהם הוא הבחירה החופשית, כיוון שבחירה מחייבת לקיחת אחריות. כך נמשכים חייהם של ארס ואשתו עד לשלב ההתבגרות, שבו הם אינם מוכנים עוד לקבל את המציאות כפי שהיא, ולהימנע מלאכול מפרי העץ רק משום שאלוהים ציווה על כך. ההיגיון האנושי שלהם וכל חושיהם הבריאים אומרים להם שהעץ טוב למאכל, ובסופו של דבר הם מעריפים את החשיבה האנושית על פני הציווי האלוהי חסר ההיגיון. כאשר חוזר האל ודורש מהם דין חשבון על מעשיהם, הם נוהגים כמו כל נער ונערה בגיל ההתבגרות, ומטילים את האחריות על מישהו אחר. "זה לא אני זה הוא" הם טוענים, כל אחד בתורו. אך אלוהים לא מקבל טענה זו. ההכרעה הלגיטימית שקיבלו ארס ואשתו לבחור בעצמם מה



לעשות וכיצד לנהל את חייהם, הופכת אותם ליודעי טוב ורע ומחייבת אותם לקחת אחריות על תוצאות בחירתם. זוהי אחריותם, בין אם ידעו מה יהיו תוצאות בחירתם ובין אם לא. זוהי המשמעות של בגרות וחופש בחירה: איש לא ינהל עבורך את חיך, אתה אחראי להם לטוב ולרע. החיים המצפים לאדם ולאשתו אינם קלים, והסבל מלווה את חייהם במקומות המהותיים ביותר עבורם - לידה עבור האישה, עבודת הארמה עבור האיש. הבגרות מחייבת הכרה בזמניות של חיי האדם, הכרה בהיותו בן־תמותה. הבגרות מביאה לעתים גם ליחסי היררכיה בין בני ארס, לשליטה או לתלות של אדם בחברו, ולדחף להשתחרר משלטונו של הזולת.

דבר, ולאדם ואשתו היה מותר לאכול מכל עצי הגן - לא היה גם מה שיבדיל אותם מבעלי החיים האחרים שבגן. רק אם יבחר אדם להמרות את פי הוריו או מוריו, ולו רק פעם אחת, יהיה לאדם עצמאי הלוקח אחריות על בחירתו שלו. אך אם יבחר ללכת תמיד בתלם ולעשות כל מה שיאמרו לו, כיוון שכך אמרו - בוודאי יהיה חסיד, אך בהכרח חסיד שוטה.

סיפור בריאת האדם לא מסתיים בבריאת האישה בסוף פרק ב, אלא רק עם גירושם של אדם וחווה מגן־עדן בסוף פרק ג בספר בראשית. ושוב, הגירוש מגן־עדן איננו עונש, את עונשם של האדם ואשתו גזר אלוהים עוד קודם לכן, הגירוש הוא תוצאה הכרחית של הבחירה

גלה אליו יוצרן, הבמאי שבירה, בקולו הרועם מן השמים. הוא מגלה לו את האמת ומבטיח לו חגיגת שהעולם בחוץ איננו אמיתי יותר מהעולם בפנים; יש בו אותם שקרים, רק שבעולם הטלוויזיוני שנוצר עבורו הוא תמיד יהיה מוגן ובטוח. בשלב זה נתגלית לטרומן כל האמת וכאן מגיע רגע ההכרעה האמיתי: שוב הוא אינו מונע על ידי הרצון להכיר ולרעת את מה שאיננו יודע, אלא עומד בפני הכרעה בין שתי אפשרויות מוכרות וידועות - הכרעה ערכית נטו.

סיפור גן-עדן והאכילה מעץ הדעת טוב ורע איננו סיפור על חטא קדמון, הוא סיפור על התבגרות. הצו האוסר על אדם ואשתו לאכול מפרי העץ ניתן כדי להעמיד אותם בפני הדילמה האם לציית לצו האלוהי חסר ההיגיון או להפר אותו מתוך לקיחת אחריות על חייהם

2. הרעיון של גיבור החי בעולם מלאכותי, שהמציאות היא תוצאה של מניפולציה ושליטה, והניסיון להגיע אל 'סוף העולם' ולצאת ממנו אל יקום אחר - איננו חדש. על גילויים אחרים של רעיון זה בספרות ובקולנוע ועל משמעותו הפילוסופית והפסיכולוגית ראו למשל: סלבו ז'יז'ק, **מטריקס** - האחר הנדול והמציאות הווירטואלית (תרגום: יאיר גורי), הוצאת רסלינג, 2003, עמודים 10-15.

3. על חוסר ההיגיון שבצו האלוהי, ועל חשיבות היותו צו חסר היגיון, עמד בפירוט רש"י תוס' במדרשו לבראשית ב, טז.

4. מירוש דומה נתן יונתן בד"ט, 'החטא אינו חטא והעונש אינו עונש', עמודים 467 (תשמ"ה); ושמאי גלנדה, 'סיפור גן עדן - ניסיון אחר', בית נוקדה לט (תשנ"ד), עמודים 335-356.

לגלות לו שעולמו מזויף, היא שרומזת לו על קיומו של עולם אחר פחות בטוח אך יותר אמיתי, ובמהלך הסרט היא גם מנהלת ויכוח קשה עם כריסטוף, ובו היא מערערת על זכותו של הבמאי לנהל את חייו של טרומן, ומאשימה אותו שהוא כלא את גיבורו כאסיר.

את דרכו שלו בחיים ללא כל רשת ביטחון. אנו מודעים לסבל ולסכנה שבדרך זו, אך לא היינו



צ'דלס ריי, 1995 puzzle bottle

אישה משוחררת

המשך מעמוד 25

'Taking Back Our Rites: Lighting Yiskah Rosenfeld, Candles, Baking Challah, and the Laws of Married Sex', *Lilith* vol. 26 no. 2, (Summer 2001), pp. 22-24.

4. דוגמה מעניינת היא היעדרותה של האישה, נות הבית, מן הדיבר העוסק בשבת, בעוד הבת והאמה דיוקא מוכרות: "אתה ובנך ובתך עבדין ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך" (שמות כ, י; דברים ה, יא). ואכן לתלן אעמור על ההשפעה ההרסנית של מודל זה על התפתחותה של הבת (מרכזיות האב כמייצג את ההכללה, והעלמת האם אגב כך משום שהיא נתפסת כנכללת בו ממילא), גם אם היא עצמה נוכחת בתמונה.

5. 'במקום הקדמה: תפילה', שולה מרדן ומיה דבש (עורכות), **אימהות ובנות** 1997, עמודים 7-10.

6. תרגום לאחרונה לעברית: מל סקולט, **יחידות מתחדשות - ביוגרפיה של מרדכי קפלן**, תל אביב 2004.

7. וראו גם יוסף אחיטוב, 'צניעות בין מיתוס לאותוס', חנם אילן (עורך), עין טובה, דרשית ופולמוס בתרבות ישראל 1999, עמודים 224-263, וכן תקציר המאמר והחידושים עליו עם הרב שלמה אבינר בדעות 4, 5 (תשנ"ט). על תהליך הפיכת מעולה אנושית למיתוס כדי שתחשב ל'טבעית', מובנת מאליה ובלתי ניתנת לשינוי, דיוקא בעידנו המודרני, התריע רולאן בארף, **מיתולוגיות** 1957, ובתרגום לעברית - הוצאת בבל 1998.

8. Hanna Papanek, 'Men, Women, and Work: Reflections on the Two-Person Career', *American Journal of Psychology* 78, pp. 852-872

תודה לאלישבע היזמי על הפניה זו, במסגרת עבודת המאסטר שלה באוניברסיטת בן גוריון על דיכוי התמודדות עם אורח החיים הצבאי בקרב נשות קצינים ביחידות השרה, אוקטובר 2001.

9. במקור ככל הנראה רק הגברים רקדו, היינו: קיפצו מעלה-מטה, בעוד הנשים חוללו, היינו: סובבו במעגל אופקי. ליקטתי כמה מקורות המאשימים בחזנה זו, ואודה על כל מחקר בעניין שיעשיר את הבחנות.

10. טובה הרטמן-הלברטל, 'כיסוי גילוי באישה', דעות 17 (חורף תשס"ד), עמודים 6-11.

הדרך המיוחדת שבה חיבר וויר את דמות הנחש ואת דמות האישה, מציגה תפיסה פרשנית מעניינת של הסיפור המקראי. הנחש, לפי פירושו של וויר, איננו רמות שלילית והפיתוי שהוא מציב בפני האישה לא נועד להכשיל אותה, אלא להפנות את תשומת לבו למגבלותיו של גן העדן. הכול פה נוח ונחמד, הוא אומר לה, אבל האם זה מה שאת באמת רוצה?

מוכנים לוותר עליה אפילו תמורת הבטחה אלוהית של חיים בגן-עדן.

הנחש

זמן רב התלבטתי בשאלה האם פירושו של פיטר וויר לסיפור גן-עדן הוא פירוש מודע, או שמא הוא מצוי רק בעיני הצופה. מצד אחד, שמו של גיבור הסרט (טרומן - איש אמיתי), שמה של העיר (סיהייבן - גן-עדן בים) ושמו של הבמאי (כריסטוף - האל הנוצרי) - מעידים שהבמאי מודע להיותו פרשן מקראי; אך מצד שני, חסרה לי מאוד רמותו של הנחש, שבלעדיו סיפור גן-עדן איננו שלם. את עיניי האיר תלמיד כיתה יא בבית הספר היהודי בטוקומן, ארגנטינה. הוא גילה לי שאת תפקיד הנחש קיבלה סילביה, אהובתו הבלתי ממומשת של טרומן. היא זו שמנסה

פירושו הקולנועי של וויר לסיפור גן-עדן שונה מאוד מהפרשנות המקובלת, ובייחוד מהפרשנות הנוצרית שזיהתה את הנחש עם השטן ואת בחידתה של האישה כחטא הקדמון. אך אם נחזור לקרוא את סיפור גן-עדן המקראי כפשוטו, ללא משוא פנים, נמצא שפירושו זה סביר ביותר ומתאיב היטב הן עם הסיפור עצמו והן עם התפיסה המקראית על חופש הבחירה ואחריות האדם למעשיו. *

1. פיטר וויר (Peter Weir) יוצר סרטים מאז תחילת שנות ה-70. בין סרטיו המפורסמים: גאליפולי (Gallipoli, 1981), העד (Witness, 1985), ללכת שבי אתויו (Dead Poets Society, 1989) וגרין קארד (Green Card, 1990). בסרטיו מציג וויר עולם בעל חוקים וקודים ברורים של התנהגות, אשר גבולותיו נבדקים תמיד על ידי גיבור שאיננו מציית לקודים הקבועים או שאיננו מקיר אותם. זהו גם הנושא המרכזי בסרטנו 'המופע של טרומן' (The Truman Show, 1998).

כמיהה מופקרת על שירתה של זלדה

"לא מכבר מלאו עשרים שנה לפטירתה של זלדה. ייחודה הבולט נחשף על רקע המרכיבים רבי-הפנים של אישיותה: היותה אישה, ייחוסה המשפחתי החסידי, עומק הרלגיוזיות בעולמה ורגישותה הרבה לאדם ולמלוא כל תבל. ברשימה זו נעמוד על רעיונות אחדים בשירתה, המתארים מוויית ניסיון אקזיסטנציאליות ומאמצים מוסריים להתעלות הנפש"

לא מכבר מלאו עשרים שנה לפטירתה של זלדה. ייחודה הבולט נחשף על רקע המרכיבים רבי-הפנים של אישיותה: היותה אישה, ייחוסה המשפחתי החסידי, עומק הרלגיוזיות בעולמה ורגישותה הרבה לאדם ולמלוא כל תבל. ברשימה זו נעמוד על רעיונות אחדים בשירתה, המתארים תוויית ניסיון אקזיסטנציאליות ומאמצים מוסריים להתעלות הנפש. נבחין בקשיים הקיומיים שהיא מעלה וברכי ההתמודדות המקוריות שהיא מציעה.

'שירה מטאפיזית'

תכני השירה של זלדה באים לביטוי באופן מטאפיזי; רגשות המסתורין, ההור והסוד השאובים מעולם הקבלה, מהוים יסוד בולט ומאפיין בשירתה. הנושאים והמושאים שהיא בותרת, כמו גם התיאורים ה'מתעדים' שלעולם אינם יוצאים בשפתה מרי פשוטם, מרבים להעיד על כך. זלדה מרחיבה את המובן הראשוני של עצמים ושל מצבי יומיום אקראיים לסמלים בעלי משמעויות חורגות. בשיר 'אי' מרמז העולם הנגלה על הסמוי מן העין:

...אני דורכת על העפר / שתחתיו מדברים המים /
מדברים שורשים / מדברות מתכות / קול המונם
מחריש את אזני / מסחרר את לבי / גם האויר
מתנועע ושר / ובגבהים מתפוצצים עולמות / ...
רק המחשבת על אלהים היא אי במערבולת.
עיקרו של עולם החוויה של זלדה הוא על בסיס פנומנולוגי - ואז הסיטואציה המתוארת מקבלת את מובנה באמצעות ההתרשמות והפרשנות הסובייקטיביים שלה. יותר משהיא מתארת



זלדה, דיוקן (ציור שציירה המשוררת)

נקראה אצלה חורכת כנפיים והויתור, גם ויתור קטנטן... נקרא בפיא ניצוץ...".
עוצמת החוויה בשירתה נובעת מהתייחסותה הן לממדים של התרחבות נפשית בביטויים כמו: 'נפשיות סואנת', 'כואבת', 'כמהה', 'סורית' ו'בוערת'; והן לשימוש במונחים קונגטיביים, כגון: 'בשום שכל', 'הגיגים', 'מחשבות', 'הבנה ויריעה', המעידים על מודעות עצמית מפורחת ועל ביקורת רציונלית.

רוח יוסיאן

משהו בתוכי הוציא את ראשו מן הים מתגעגע לקיום במילים.
עומדת אני כאותו קבצן ועל לות לבי שיר שמספר לכל עובר ושב לכל רץ על מחוזות כמוסים שבלב -
איזה טרוף איזו בושה להוביל זרים לשם".
(רוח טוב של מרתקים)

אל אחדים ממחוזות הלב הכמוסים של זלדה מגינים מעת לעת קוראים 'זרים' שכמותנו. ובדומה ל'יד כל' הממששת במנוחה את 'תוגתו של הלב הכורע' (רחל, 'ספר שירי הלבן')³, מתארת זלדה פשיטת יד קבצנית, מבוזה, מטורפת ומבישה המזמינה עוברי אורח אקראיים להשתתפות בחוויית הלב האינטימית.

העניין המיוחד בשירה אינו רק בכשרון ההבעה הפואטי היוצא מהכלל, אלא ביכולת הנדירה שלה לזהות את נקודת הסבכה, את פקעת הסתירות, את המשכיה הקוטבית לכאן ולכאן המחקימת כל העת בנפש רצוצה אחת. זלדה משוררת את המצבים האנושיים, את ההבחנות העצמיות, את הכמיהות ואת הנמנעות. התבטאויותיה מושכות עד קצה את החוויה האנושית, כמו באמירות: 'נפשי עד לקצות אצבעותי התמשטה / כביכול' (נהר אחד זורם אל ים), 'מה זעירה השלהבת בלבו של בשר ודם...' (העזובה מכל הקסומות ההוות) ו'נשמתי היא קרן של שמש / לא תיתפס בכף' (שבת וחול).

מקורבים לזלדה ציינו את הביטויים המיוחדים בשפחה היומיומית - כמו 'חוסר רגישות', ו'הנמכת השמים'.

כך כתב עליה עמוס עוז: "להרים קראה הרדים, לכוכבים כוכבי השמים, לעצים - אילנות וברד"כ נקרא כל אחד בשמו. "לכל לעג קראה... בשם רעל. לשקר קראה נפילה, או שבירה. לעצלות בשם עופרת, לרכילות - עיני בשר. הגאווה

ופעמים, אעמוד שם ככלי מלא בושה וכלימה, את נפשי הסודית הבוררת אראה באותו גיבוב מגותך". (שכני הסנדלר)

הצער הניזון מובלט גם באמצעות מבנה השיר: 'כל מה שרציתי', ביטוי מונוטוני וטון האכזבה החוזר: 'ולא פעלתי, לא ראיתי, לא חייתי'. אך מה

של פרח, על יפי העולם, עולם של ים, עולם של עלים ונגוהות.

היא מחדשת מובנים לפנאי, לשבת, למבטו הריק של המוכר, לפטיעות החתול, לנייר המתגולל בחצר, ומעידה שאפילו 'וילון צבעוני עלול לשנות את כיוון מחשבתו'.

בחינה בופקרת

בקשת האותנטיות בולטת מאוד בשירתה של זלדה. התשוקה העזה להיות, לחוות ולהשיג אל מעבר לגבולות הניתן, מעצבת את ההכרה אודות היחס שבין הרצוי למצי. ציפיות נכזבות הן ביטוי לפער שבין משאת הלב ובין הנמנעות האימננטית לממשה.

געגועים אלה, בנוסח 'הלב והמעייק' של רבי נחמן מברסלב,³ מעוררים לא אחת רגשות צער המזינים, באופן פרדוקסי, מוטיבציות רוחניות. דיאלקטיקה זו מניחה מראש את הנמנעות האובייקטיבית בהשגת היעדים בשלמות ובסופיות, שהרי השגת המבוקש מעמידה במקומו מבוקש אחר, וכך עד אינסוף. רעיון זה עובר כחוט השני בשירתה של זלדה. שירתה רצופה ביטויים אמביוולנטיים אודות רצון בלתימתרצה כמו: 'רצון שיכור מסוכסך', 'כמיהה מופקרת', 'שמים ש... לא השכיוו ערגות אנוש', ועוד.

האדם, על פי התפיסה האקזיסטנציאלית, אינו ניתן להגדרה מוקדמת. קיומו כישות אינדיבידואלית קונקרטית וחד-פעמית קודם לכל מהות שעשויה להתייחס אליו.⁴ עמדה זו מניחה כנתון מוקדם את אפשרותו ואת נטייתו האינסופית להשתנות, ולעולם ייתפס מתוך טרומיות זו. זלדה מדברת על: 'פרצופי ישותי, שלא הגשימם קיומי' (בנהר השינה).

פעמים בעוברי שם אזיל דמעה. כל מה שרציתי לפעול ולא פעלתי, כל מה שרציתי לראות ולא ראיתי, כל מה שרציתי לתיות ולא תיתי. צועק בקולי קולות מאותה פינה דתושה.

תיאור ריאלי של הקיים, היא פורשת את התופעה המשתקפת בעיניה כחויית ניסיון אישית: ספת הטרקלין הירקוקה, הצמח והציפור בכלוב שבחדרו של הסנדלר - הם 'סמלים גלויים', שהם כספר פתוח בפני זלדה - 'צמא לנופים קסומים', 'כוסף לאהבה, כמיהה לחירות, צורך בפיטו', וכך הלאה (שכני הסנדלר).

בתוך כך, מכניסה זלדה את הקורא אל עולם דיכוטומי מפוצל, שמופיעות בו שתי מערכות חיים נפרדות. ברבים משיריה מתוארת תחושה חזקה של קיטוב: בין קודש-וחול; בין נצח-וחלוף; בין משאת הנפש וקוצרה; בין מציאות לדמיון, והיא אחר המגרירים הקיומיים של שירתה כשירת געגועים לנכסף הבלתי-מתרצה.

מקור השניות הוא במפגש שבין היסוד הפיזי עם המטאפיזי. מבחינת זלדה, הרדוקציה (צמצום) ממערכת אחת לשנייה היא כמעט בלתיאפשרית, מפני שמבנה העולם מנוכר לנפשיות ואי אפשר לתחיל עליו את הקטגוריות האנושיות; ולהפך, ברוב המקרים, גם אירועי העולם זרים ובלתי מובנים לנפש האדם.

בשיר 'שני יסודות' מתארת זלדה מפגש בלתי אפשרי בתוך מערכת הטבע, שניתן לראות בו הד לדיאלוג פנימי לא פתיר, המתקיים בין 'יסודות' זרים משתנים:

הלהבה אומרת לברוש / כאשר אני רואה / כמה אתה שאנן / כמה עוטה גאון / משהו בתוכי משתולל / איך אפשר לעבור את התיים / הנוראים האלה / בלי שמץ של טרוף / בלי שמץ של רוחניות / בלי שמץ של דמיון / בלי שמץ של תרות / בגאווה עתיקה וקודרת...?

גם בשיר 'בנהר השינה' מבטאת זלדה מתח בין העולמות:

ונשמתי ההיולית שראתה בעיניה את שמי השמים / לפני שהסגרה לרשות הדם / לפני שהסגרה לרשות הפחדים / פרשה את כנפיה בנהר השינה הרתב / שהוא מקום ואינו מקום...

היא גם מזהירה שלא לשכוח את העולם הריאלי: אך סכנה לנפש / לשהות רב מדי בנהר / פן יהפך לענן קליל / מתקיים בתעותעי הזיה...

הממד המטאפיזי בא לידי ביטוי גם בהעצמותו של הרגע הנמוג. זלדה משהה מבט ארוך על נוגה עדי, על אור טהור, על חלל אוויר מתוק, על קולות יקיצה של ציפורים, על פאר שקיעה, על יופי הרך



יעקב שטיינהרדט, ראש של נביא

משמעותו של שינוי אינסופי של החופש לרצות? האם ניתן להגדיר רצון ראוי לעומת רצון נכזב ולא רלוונטי?

בשיר 'בלילה ההוא': כלום שכתתי מה מקנאה הייתי בירדני הים, ובאלה שבייתם בנוי על חוף האוקיאנוס... כי אמרתי בתפזי אמת המידה למעשיהם היא אמת המידה של הים ותפארותו,

דעות

ולא זו של הרחוב האנושי ולא זו של הסמטה האנושית. כי אמרתי בתפוזי רואים הם עין בעין אח מעשי אלוהים, וחשים במציאותו בלי המחיצות שלנו, בלי הסיח הדעת שלנו. בכיתי חמיד שכלואה הנני בין הכתלים של הבית, בין כתלי הרחוב, בין הכתלים של העיר, בין הכתלים של ההרים.

אופני היים המושתתים על סטנדרטים רדודים של הרחוב האנושי אינם מספקים את זלדה. ניתן כאן ביטוי לכיסופים ולחיפושים האינסופיים אחר אמת המידה המיוחסת. המאבק התדיר שזלדה מתארת מתחיל מנקודת ההפרדה שבאמצעותה היא משקפת את חייה כשרויים על גבול שני עולמות.

זלדה מייחסת 'כמיהה מופקרת' לשכנה הרעה, התמהונית, שצחוקה הקר רדף את קיומנו המהוגן. ('השכנה הרעה') - ביטוי קנטרני, מתריס ומעורר עניין. אמירה זו מרמזת שבעולמנו מתן פורקן לכמיהה הוא ככל הנראה פרווילגיה בבלתי-שפויים. בשיר מתואר המפגש של המשוררת עם אישה שטירופה מסיר החסוואות והגננים מעורר את זלדה לתת את דעתה על תנועת הגבולות בחייה: "עמוק בתוכי, נשקה נפשי/ את שיגעון כמיהתה לרדף/ כמיהה מופקרת, פורעת חוק/ כמיהה הורסת כדעש אדמה".

השכנה קובלת: "אל תדמו בנפשכם כי טובכם / הוא הטוב האמיתי...". וכך באשר לתפילה, לאדיבות, לשמחה ולאשור. זלדה, שחוה את המאבק הפנימי התדיר לפרוץ את הרצון המוגבל, לחוות במלאות ובאינטנסיביות אינסופית את הטוב האמיתי - חושפת כאן שוב ולעומק את צער תודעת האמביוולנטיות.

בשיר 'צער הגוף' נותנת זלדה ביטוי למשיכתה לקצה האחד:

בימים פחוטים לצמיחה / בעידן העלומים / היו אברי נתינים נאמנים לנשמה. / לו ציוותה לגוף השוקק / מות למען שמו / היו האברים רצים בשמחה / לכבשן. / בעידן ההוא / התגעגעו החושים

ללכת עד כלות / בחוקה שמים. / עכשיו הגוף העייף / מפתח מייסורים / כאבים יבעתוהו...

מסירות תובענית, 'עד כלות', למות 'למען שמו', מאפיינת את 'עידן הצמיחה, העלומים'. אנרגיה חיונית זו מותשת עם השנים. זלדה קושרת זאת בעייפות הגוף, בקושי לשאת מכאוב. זהו כביכול המחיר של המעורבות הממושכת בעולם החומר. בשיר 'הימים הבורעים' מבטאת זלדה תביעה טוטלית בוסרית: "... למות כמו בני אחרון / בהקריבן אש לא-לוהים..."⁵

זלדה מקדמת את הצער בשיר 'בגלגול האחרון': נהי געועים עד לאין מרפא / רועד עוד בחלל. / קולות הילדים שמשחקים / ברתובי / המולת כלי הרכב / קריאות מוכרי הפירות / וקוני כלי הנחושת / אינם מחרישים נהי רחוק, רחוק / דק כחוט.

צער הגוף הוא גם צער הנשמה, והמסר נכון בשני הכיוונים: המולת הרחוב האנושי אינה מחרישה את הכיסופים, ועוצמתם של השמים ושל העולמות העליונים אינם מקהים את צער הגוף.

בני בשורה

מושאי המשיכה הרחנניים של זלדה הם המרהיב, העמוק, המאיר, ובעיקר הבלתי-אפשרי, אך משיכה זו מופיעה גם כאי-שביעות רצון שהיא תוצאת תסביך שלמות פסיכולוגי.

... וההרים התביישו בקומתם הרמה, / ומזלות היו נבוכים שהם רק כוכבים / והברד רצה להיות טל, / והטל רצה להיות שלג, / והאש רצתה להיות זרם, / והמים רצו להיות אבן (בכי משונה), וכך הלאה. זלדה מובילה את קוצר הרוח עד כדי אבסורד. לא רק בין קירות של ממש מתעורר הרצון להתפשט, אלא אף בעיר ובין ההרים, (כמוכר בשיר 'בלילה ההוא').

הניסיון כיסוד קיומי ובוודאי כעיקרון אמונה מתבחן היטב בתימה הזו.

...רציתי לשבח / בעיגול הזהוב / שאין בו סוד ההיפוכים, / מול פרווח הבוטחים בקיים / לתוש / בכוח הפרא / העבה של הארץ...

תנועת ההיפוכים מאפיינת את החיים הנפשיים ואת המוטיבציה להתפשטות רוחנית בישות האנושית.

זלדה הנאבקת מבקשת שקט, נחת, שלווה אחרונה, אבל היא גם יודעת היטב שאין לבקשתה תוחלת סופית. בהמשך השיר היא תולה זאת ב: "...לך

ה'אבל וה'אולי' של חיי". זלדה מפנה מרווחים רחבים לנקודת הספק שתמיד רלוונטית. הפתח, ההתחוות, האפשרות, האופק הפתוח - מבטיחים הדבה יותר מאשר הדאות סתומה: רק החיות יכולות לחיות בביטחון סופי כי

...לטוסים אין שבל / אל דברים לא נראים לעין... ונשרים שהנביון עד מאוד / לא יגעו בשמים / כאשר נענה בהם / רוחו של האיש החולה / שפגשתי על שפת הים / ביום ערפל (שיר על גן חיות).

כאמור, המפגש עם מבנה העולם ועם החוקיות שבו מגדיר את הקושי-באינטראקציה שבינו ובין הנפשיות:

... לשווא מוכיח השיר כי מצומצם העולם ונקלה / ואתם מרתבים אין להביעים / בשירים / ואתו חופש קדוש / ואתו חופש נאצל...

לפיכך, הרצון 'לגור עיגול של שקט שישתקף בתוכו טוהר השמים' (בגלגול האחרון) - הוא נאיבי. לעומת זאת, קיימת אפשרות לחיות את שתי הספרות, לפנות מקום לשתי המחיות. ידיעה זו מצד עצמה אפשר שתביא שלום ופיוס.

שירי

השינוי הרדיקלי שזלדה מכוונת אליו הוא פרספקטיבי בעיקרו - תיקון בהסתכלות. העיקרון שהיא מלמדת הוא שזווית המבט היא השער לתמונת העולם.

יסוד התיפוך, השניות והמשיכה הבלתי-שבעה אל עיגולי השקט הזהובים, מאפיינים את ההתכוונות כלפי המרהיב והמופלא הרחוק והבלתי-מושג. אך זלדה מלמדת לראות את המציאות באור חדש.

ייחודה של ההכרה המשתנה הוא בכך שהיא יודעת להבחין בנוכחותו ובזמינותו של היופי.

... בלילה ההוא,

..גיליתי שאף ביחי בני על התוף, שחיה אני על שפת הירח והמזלוח על שפת הזריחות והשקיעות.

זלדה מתארת את חוויית הגילוי: קפיצה פתאומית ולא מנומקת, החווה את 'היופי הזורח'. היא כמו אומרת ש'הכול כאן', בתחומה של הנפש, בתוך גבולותיה ועל אף מגבלותיה. אמירתו של הלל הזקן נראית רלוונטית: 'אם אני כאן, הכל





כאן הגילוי מתאפשר מתוך עמדתו ועוצמתו של הרגע הזה.

זלדה מקבילה את קוצר הרוח לתוסר אמנה. בריאיון שערכה עמות רחל הולנדר-שטיינברט היא אומרת: "זה עניין שבאמנה. אם אתה משוכנע שעקרונות נגד האדם לאור, תרגש אפילו בשעה של זמן קצר שלא אלה החיים עצמם. אני מרגישה גם אם אני שרויה בצער גדול שהחיים נפלאים". באותו ריאיון מדגישה זלדה את התפעלותה מעוצמת דחפו של יוסף: "דולתו של יוסף התבטאה עבורי בעובדה שהסכים להמשיך לחיות, להאמין באלוקים, במשפחה, אחרי שאחיו זרקו אותו לבור".

... נדהמתי מיופיו, אך לא בכוח היומי הקיצה בנפשי הנקודה הפנימית. זכרתי תכמותו אך לא בכוח הבינה האירה התקווה שהיא למעלה מכותו של אדם. ואמרת: איזו גדלות לשיר פלאך י-ה, כמו ששרו תני התולם, והדלקתי נר תודה שיוסף יצא יפה כשתר מבזיון הבור - ששכלו הנבעת מעלבון הסכים להיות שוב תכם שב להבין האותות - ששנאתם לא השכיחה ממנו את שפת המזלות (הלומת געגועים).

ניסיונו של יוסף להתעלות מעל המקרה והנסיבות, להוביל מסלול חדש ולנתבו לכיוון אופטימי ובלתי צפוי - מרתק את זלדה. יוסף יצא יפה כשחד מבזיון הבור, מבלי לשקוע בתחושתו התחוה, מבלי לגייס את צעד העולם, את המוטיבים האסתטיים בעצב ואפילו מבלי לרתום לעניין צידוקים ורציונליים מנחמים.

בשיר מתודה זלדה ואומרת: "כי אצלי מדי צער ננעלים היכלות ולפעמים נסגרות אפילו תצרות של תקופות השנה...".

ובהמשך הריאיון הוסיפה: "אני כשלעצמי יודעת עד כמה קשה להמשיך לחיות אחרי פגיעה קטנה לעין ערוך. אין דבר קל מאשר לרצות למות". יופיו המרהיב של יוסף הצדיק, שהשכיל לצאת כשחר מבזיון בור השנאה והעלבון, מהווה בכל פעם השראה מחזקת.

השגה חדשה של הבורא

הצורך בשינוי פרספקטיבי, מציף בחזיונות את ממד הקדושה. הקדושה מעניקה משמעות לארעיות ולאקראיות כביכול של הקיום האנושי. היא מתברת בין הקצוות ומערה את האדם ביקום.

והלל למילים הקדושות / שהן אחיות קטנות לערב הרך / וכמוהו תדענה לפתות זלתות / אל פנים האני וכל שעדיו / עד כי זרם נפשי / זה החי החפשי / יתערב בזרמו של יקום (קידוש).

זלדה מטביעה את הביטוי 'שורשי למעלה' - כאומרת שהמקור וההשראה לחיים בעולם הארצי היא מן העליונים. והכול כה קרוב, הוטט היד וגע במ. זלדה מנגישה את השלווה:

... ונדמה / כה קרוב / אוד השושנה / כה קרוב / ניתותה / כה קרוב / שקט העלים, / כה קרוב / אותו אי - קח סירה / וחצה את ים האש (כל שושנה).

אותות הניסיון השונים מחזירים בכל פעם מחדש אל האלוהים. כל המתרחש בנפש הוא על רקע יתסה אל ההווה האלוהית.

במלכות השקיעה / אפילו קוץ מפיך נגה. / פתאום נמוגים כתרים / וקוץ חוזר להיות קוץ / והר שב לגלמותו / נחשפה מידת הדין / ומבצבץ שלד היקום. / אך איננו מתיים מפתד / כי מגיע תסד הלילה / והנפש ממריאה להשגה חדשה / של הבורא (במלכות השקיעה)

מידת הדין, שהיא חוקיות הנוהגת בעולם הזה, 'מחווירה את הנוגה'. ועל כן זלדה מבקשת 'השגה חדשה של הבורא'. הפתרון הנוסף שהיא מציעה הוא דיאלקטי: כל העת 'להגביה את השמים'. ההשגות המתחדשות ללא הרף, מעמיקות לאין ערוך את ידיעת האלוהות וממילא את חוויית הקרבה אליו.

זלדה מתמידה בניסיונותיה להכניס יסודות חדשים לחיים. היא מבטאת כמיהה חיונית להשתנות ולצמיחה אינסופית, לחריגה מהבנלי ומהמשיכה כלפי מטה. לעתים נדמה שהיא מכבידה על הנפש קצת הרות עוצמות שקשה לעמוד בהן. לפיכך, השינוי הפרספקטיבי, הכנסת ממד הקדושה לחיים והתחמדה בהשגות חדשות של הבורא - מקבלים

מובן משמעותי, המצליח לקיים בשלום את חיי הנפש בעולם הזה.

עבור זלדה, גם רחשי-לב נודעים המתגעגעים לקיום במילים אינם חזות הכול; המשמעות המרומזת עולה על כל ביטוי אפשרי. זלדה, אמנית המילים, מסיימת כך את השיר שפתח את הרשימה:

אך יפה מכל השירים

הפרוכת הלבנה

שרקום עליה בחוט לבן:

לך דומיה תהילה.

(רית טוב של מרתקים) *

1. ובהשוואה בלתי נמנעת לסיפורו של צ'כוב 'מועקה'.
2. עמוס עוז, סיפור על אהבת וחושך, עמוד 327 ואילך.
3. סיפורי רבי נחמן מברסלב, 'מעשה בשבעה קבצנים'.
4. סארטר אומר בעניין: 'האדם אינו מה שהוא חושב שהוא, אלא מה שהוא מבקש להיות לאחר אותה קפיצה לקראת קיומו'. אקזיסטנציאליזם הוא הומניזם (בעברית: הוצאת ברמל, ירושלים 1988).
5. מעניין לעין במקור: 'ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא ציווה אותם' (ויקרא י, א). זוהי חציית גבול, בקשה להתקרבות חריגה לקדושה, ניתן לראות בכך ביקורת עצמית, מה גם שהיא מתעלמת מהבטוי 'אש זרה'.
6. בבלי, סוכה ג, ע"א: 'אמרו עליו על הלל הזקן, כשהיה שפח בשמחת בית השואבה, אמר כן, אם אני כאן הכל כאן, ואם אני מי באן?'.
זרות, ג (תשמג).



גפתי בזב, פירט מתוך 'משואה לתקומה', תבליט אלומיניום 1970

"אנחנו אומרים שבגמלים לא רוצים"

טדיאל וינשטיין

מי קובע מי הם גדולי התורה? איך נקבעת "דעת תורה" בסוגיות
מדיניות? מנין צצו עצומות הרבנים בעניין הסירוב לפנות יישובים?
אלה תולדות

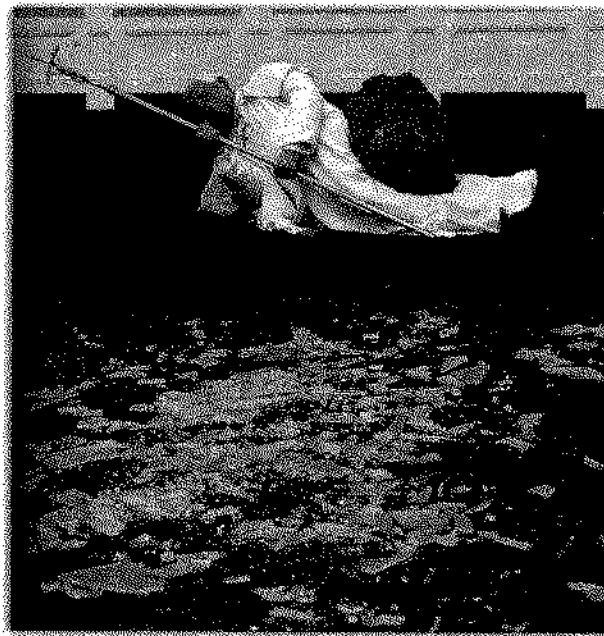
הסרבנים

נוכח 'תכנית ההינתקות' והאפשרות לפינוי יישובים ברצועת עזה ובצפון-השומרון, התפרסמו בציבור הדתי גילויי דעת שונים בעד סירוב לפקודת פינוי וכנגדה. המחלוקת ההלכתית ופרסומה ברבים יצרו מחלף מעניין ומשמעותי אשר הציב במרכז הבמה ויכוח המשקף הבדלי תפיסה דתיים-פוליטיים, אך גם שאלות של סמכות דתית עקרונית וקונקרטי.

עיקר המחומה החל עם פרסום דברי הרב אברהם שפירא, ראש ישיבת 'מרכז הרב' והרב הראשי לשעבר. הוא קבע בנחרצות נטולת ספקות כי יש איסור לפנות יישובים בארץ ישראל, ושאל-לו לחייל לקחת בכך חלק, אף במחיר סירוב פקודה: "זו עבירה, זה אסור, והם חייבים להודיע למפקדים שאסור, כמו חילול שבת, כמו אכילת נבלות וטריפות". לנחרצות ההלכתית מתוספת רטוריקה דתית של 'ידע דעת עליך': "אנחנו אומרים שבשמים לא רוצים", ועל כן הוא גוער ברב שלמה אבינר, ראש ישיבת 'עטרת כוהנים' שבשמו נתפרסם שאין לסרב פקודה: "צריך להודיע לרב אבינר, שיכול להיות שהוא מכשיל את הרבים".² דבריו חורגים מפסיקה עבור השואל אל אקט פוליטי מוצהר, המכוון לאיים על הממשלה לקראת

הכרעותיה: "צריך לפרסם! אני לא מסתיר... והצבא צריך לדעת זאת... כל החיילים צריכים להגיד זאת, זה פשוט. החידוש שלנו הוא להודיע קודם, כדי שכל מי שרוצה לעשות זאת... יידע שיהיו לו בעיות ואז לא יעשה את זה". את החשש לפגיעה באוטויות הצבא הוא מבטל: "הצבא לא יתפרק", ובכל מקרה אינו רואה זאת כשיקול הלכתי: "זה עסק של המפקדים, לא שלנו. אנחנו יודעים מותר

או אסור... זה התפקיד שלנו... אמת זו אמת. עם אמת לא משחקים". דבריו זכו להבלטה בתקשורת הדתית והחילונית ועוררו רב ציבורי של תומכים ושלילים. היו אף שקראו להעמידו לדין ולשלול משיבת 'מרכז הרב' את תקצובה הממשלתית. עוד קודם לכן נתפרסמו דברים דומים של עמיתו, הרב הראשי לשעבר מרדכי אליהו. גם הרב צבי טאו,



Maurizio Cattelan, la nona ora 1999

על רקע מעמדו המכובד והמרכזי של הרב שפירא נוצר תחילה מעין ואקום בשית הציבורי הצינוני דתי. פוליטיקאים דתיים ורבנים המתנגדים לסירוב לא רצו לצאת ישירות כנגדו. כך מרבית חברי הכנסת של המפד"ל, אף אלו שבעבר התבטאו מפורשות נגד סירוב, התחמקו מלהגיב לדבריו בתקשורת. יוצא דופן היה חבר-הכנסת שאול יהלום שקבע כי "הצינונות הדתית אינה מסרבת פקודה", אך התכתש לפרסומים של דברי הרב ואמר כי הוא מאמין שהם סולפו התחמקות דומה מעימות ישיר עם הדברים, הציג גם הרב שי פירון (מרבני צהר, ראש אולפנת ישורון, ומראשי ישיבת ההסדר בפתח תקווה) שכתב כי "סירוב פקודה אינו רלוונטי. אל לנו להיתפס לאמירות מסוכנות אלה". אמנם בפועל הוא חולק על הרב שפירא, אך בוחר לעמעם זאת דרך הפקעת משמעותם המעשית של הדברים, למרות נחרצותם הברורה. "הרב אברהם שפירא, גדול בתורה, מנהיג בעל חזון והשפעה שזכיתי להימנות על תלמידיו, מגיב לכאוס התרבותי המתנהל במחוזותינו. אני משוכנע שאילו נשאל שאלה עקרונית, פילוסופית, הנוגעת ליחסו הבסיסי לסירוב פקודה, היה משיב בשלילה מוחלטת".⁴

הפוזרים

לאחר כמה ימים התלו להתגלות בקיעים בחומת השתיקה. ראשונה הוציאה תנועת הקיבוץ-הדתי הודעה נחרצת כנגד סירוב פקודה ובעד כיבוד הכרעות דמוקרטיות. ואולם, יש לזכור כי לקיבוץ הדתי מסורת של עצמאות אידאולוגית, אשר במוצהר אינה מחויבת בתחום זה לרבנים כלשהם. גם ראשי המכינות הקדם-צבאיות

מחשובי תלמידי הרב צבי יהודה קוק והרב הבכיר בישיבת 'הר-המור' (שפרשה מ'מרכז הרב'), קבעו כי: "לא יעלה על הדעת, שחייל חובש כיפה ישתתף או יסייע בפינוי וגירוש יהודים מביתם", מי שישתתף בכך הוא בעיניו "כישלון חינוכי". כך אמר, על פי פרסומים עיתונאיים, בשיחה פנימית עם תלמידים, ביניהם ראשי מכינות קדם-צבאיות.⁵

מתי בדיוק הוכתרו הרבנים שפירא ואליהו כ'גדולי התורה' של הציבור הציוני-דתי? ...כמיהת חלקים בחברה הדתית והחרד"לית לאוטוריטות מוחלטות, חברה לאינטרסים פוליטיים שונים

ההלכה וארץ ישראל

מבלי להיכנס לפרטי הדיון ההלכתי, יש להבחין בין שאלות שונות ושיקולים שונים הכרוכים זה בזה ובאים לידי ביטוי בגילויי הדעת השונים. שאלת סירוב הפקודה תלויה בשאלת איסור מסירת שטחים מארץ-ישראל לידי שלטון זר. זו תלויה בשאלת מעמדה של מצוות יישוב הארץ ונספחיה (כך סובר הרב שפירא, וכן תלמידי הרצ"ה קוק). גם בין הדוחים נימוק זה, יש האוסרים זאת מטעמי פיקוח נפש, בנסיבות הביטחוניות העשונות (אך מחייבים למסור שטחים בנסיבות ביטחוניות אחרות. כך למשל סובר הרב עובדיה זוסף, מרבית הרבנים החרדיים וכן הרבנים עמיטל ליכטנשטיין ונוספים). הגישה האוסרת פיגוי יישובים מאחד הטעמים, מצריכה לדון בנפרד האם מותר לחייל להשתתף בפעילות זו, כאשר מנגד ניצב נזק מובהק לאישיות הצבא והשלטון, המבוססים על משמעת וציות. הרב שפירא ותומכיו סוברים שמדובר ב'סיוע לדבר עברה' ומעייטים בערך הנזק לצבא, ואילו המתנגדים לסירוב רואים בו נזק מהותי לצבא ולרבינות, אשר מצטרף להבחנה הלכתית לפיה מצוות כיבוש הארץ ויישובה מוטל על כלל האומה, ולכן, אין זה תפקיד החייל היחיד למנוע זאת במעולות חריגות שהן הרסניות לעצם קיומו של הכלל (כך למשל כתבים הרב שלמה אבינר וכן הרב שי פירון במאמריהם הנזכרים).

גילויי הדעת כמה היבטים, הברזל הגישות ונימוקיהן הוסיפו עד כמה פסק הלכה בכלל, ובפרט זה המתיר את השאלות אקטואליה ופוליטיקה, מנלם בתוכו השקפת עולם ומערכת ערכים. אך לא רק המסקנה ונימוקה, אלא גם הסגנון מבטא השקפה ומיצוב עצמי של מעמד הפוסק. הרב שפירא ותומכיו מציגים בדרך כלל את דבריהם כפסק הלכה הנגזר באופן ישיר ופשוט מסעיפים הלכתיים דלונטיים. הם נוקטים פשטנות כמעט 'המוגזית', המזהה בין איסורים הלכתיים שבהם מעשה האיסור מוגדר במובהק, כמו פקודה לחילול שבת או אכילת חזיר - לבין השאלה הנדונה, בה התלת האיסור על מעשה הפיגוי מתווכת על ידי מכלול שיקולים הלכתיים ומעשיים-מדיניים. האם יש איסור גם לפנות פולשים לדירות לא להם, משום שהם

הדתיות והחילוניות הצהירו: "אנו שוללים כל צורה של סרבנות ושל עידוד לסרבנות", זאת, אף שביניהם רבנים שהם תלמידים מובהקים של הרב שפירא ושל הרב טאו. אף הרב אבינר, שבשלב ראשון התחמק מלחזור על התנגדותו לסירוב ובכך לצאת כנגד דברי הרב, הצהיר כי לא חזר בו⁵ ואילו פרופ' משה קוהן, נשיא אוניברסיטת בר-אילן, הכריז בכנס אקדמי: "קהילת הרבנים לחיילי ההסדר לסרב פקודה, היא קריאה לפירוקה של הציונות הדתית שידענה תמיד לחבר ולא לפרק".⁶

שיא ההתנגדות הציבורית הדתית הופיע כשבוע לאחר פרסום דברי הרב שפירא בעצומה האומרת: "אנו רבנים נאמני הציונות הדתית אשר תלמידנו משרתים בצבא, רואים בשמירה על לכידות צה"ל ערך לאומי ומוסרי, בהיותה תנאי הכרחי לקיומו בארץ כמדינה ריבונית. אף כי יש בינינו הסבורים כי תוכנית ההתנתקות המוצעת הינה משגה חמור ומסוכן, כולנו מתנגדים בכל תוקף לסירוב לפקודה לביצוע תוכנית זו, אם תתממש". על העצומה חותמים "בחרדת קודש, באחריות לאומית, ובציפייה לישועה" כ-80 רבנים ובראשם ראשי ישיבת הרעציון, הרבנים אהרן ליכטנשטיין ויהודה עמיטל, וראשי ישיבות נוספות.

פרסום העצומה במודעות ובכתבות סוף השבוע הפך לשיחת היום בבתי הכנסת ויצר מצב חדש בציבוריות הדתית. רשימת הרבנים המוכבדת סתרה את הניסיון להציב קול תורני-רבני נחרץ סמכותי ואחיד בסוגיה הנוגעת ללב האידאולוגיה הציונית דתית. אמנם גם קודם היה ידוע על רבנים הסוברים אחרת בסוגיות ארץ-ישראל, אך החידוש הציבורי הוא ברשימת רבנים ארוכה המצהירה בעצם לא רק על עמדתה זו, אלא גם על אי הכרתה בסמכותם של הרב שפירא והרב אליהו כסמכות הדתית הבכירה בציבור הדתי. אמנם מנגד פורסמה רשימת רבנים התומכים בדברי הרב שפירא, רובם יוצאי ישיבת 'מרכז הרב' ובנותיה, וכן מאמרים התומכים בעניין, אך אין בכך כדי לעמעם את הרושם שעורערה מצגת הלכידות הרבנית שמאחורי סמכותו ודבריו של הרב שפירא. במקביל פירסם הרב עובדיה יוסף "פסק דין של תורה", דברים ברורים כנגד ההתנתקות, אך מסיבות בטחוניות בלבד, ובמשמעת גם הביע התנגדות לסירוב פקודה.⁸

מקיימים מצוות יישוב ארץ-ישראל! גם אלו המסבירים בהרחבה את עמדתם, נוטים לעמעם ואף להעלים מהציבור הרחב נקודות הלכתיות בעייתיות בשיטתם (כמו למשל המחלוקת סביב תוקפה ואפיונה של מצוות יישוב ארץ-ישראל בכלל, ובעייתיות מעמדו ההלכתי של גוש קטיף כחלק מהארץ, בפרט). לעומתם, המתנגדים לסירוב אף שגם הם נחרצים, מציגים את דבריהם כגילוי דעת, ואינם מסתירים את השיקולים המוסריים והכלליים שביסודו. זאת עוד, מעשה הפרסום הציבורי של שני הפסקים הוא בעל משמעות הנוספת לעצם קיומן של העמדות החלוקות. הוא מהווה במכוון או בפועל סוג של אקט פוליטי בעל השפעה, הן כלפי השלטונות הניצבים בפני הכרעה גורלית והן כלפי החברה הדתית בשאלות הסירוב, תפיסת ההלכה, וקביעת מוקדי הסמכות.

האם ניתן למצוא הבדל אידאולוגי ברור בין הרבנים הציוניים תומכי הסירוב למתנגדיו? היה מי שרצה לראות במלחמת העצמות מאבק בין ישיבת 'מרכז הרב' לבין 'הגוש', בין תלמידי תלמידיו של 'הרב' קוק לבין תלמידיו ותלמידי תלמידיו של 'הרב' סולובייצ'יק; בין תפיסה משיחית של המדינה לתפיסה 'משכירית' שלה, הרואה בה אך מקום הצלה ליהודים, מעין ריבונות יהודית נטולת קדושה? אלא שרבים מהבולטים בין מתנגדי הסירוב אינם עונים כלל על אבחנות אלה. נראה כי הקו המבחין בין העצמות ותותמיהן הוא מידת הדוגמטיות שבתפיסתם את ההלכה, את הגאולה, ואת ארץ-ישראל - ובהתאמה עומק השבר שמייצגת תוכנית ההתנתקות לתפיסתם, ומידת הפנמתם את כללי המשחק הדמוקרטיים, כבסיס מרגמי לקיום המדינה.

מצב זה של מחלוקת רבנית מוצהרת יצר בלבול ואיום רעיוני בקרב 'חזית הסירוב', המצפה מרבני הציונות הדתית לעמדה אחידה המייצגת אמת אלגורית אחת ברורה. לשיטתם, קשה להבין איך ייתכן שקמים פתאום ראשי ישיבות ורבנים שאינם מבינים את מה שבעיני הרב שפירא ואחרים הוא הלכות פשוטות, ועל כן הוא תמה לשאלות הרב המראיין אותו: "מה, לא למדת את זה? צריך לומר את זה?". אחת הדרכים לפתור את הקושי הפסיכולוגי, הדיסוננס הקוגניטיבי שנוצר, היא על ידי מיעוט דמותם ומעמדם של

כולל של התגונות החברה הדתית בשנים האחרונות וביזורו של כל ניסיון בה ליצור גוש מרכזי אחיד. מעבר לניתוח משמעויות הפסקים, יש לתהות עד כמה הכרעת מרבית החיילים הדתיים בשטח קשובה לקריאות אלה של הרבנים. האם ישנה מסה נרחבת של חיילים דתיים שיסרבו במאורגן? ספק בעיניי! במידה שתהיה קבוצה מצומצמת כזו, נראה שהיא תערער את מעמד ישיבות ההסדר והמכינות הקדם-צבאיות, יותר מאשר את המערכת הצבאית בכללה. אך ימים יגידו. ■

1. אהרון טרום, 'גידוש יהודים זו עבודה', בשבע 113 (5 בתשרי תשס"ה, 15/10/04).
2. ריאיון עם הרב אבינו בעלון מעיני הישועה 164 (סוכות תשס"ה) ובמעריב, מוסף השבת, 1/10/04.
3. יאיר שלג, 'מסרבות האפורה של הרב טאו', הארץ, מוסף השבת, 19/9/04.
4. הרב שי מירון, 'הסירוב כסמכה לאומית', www.nrg.co.il, 18/10/04.
5. הארץ, 21/10/04.
6. צוטט ע"י מירב לוי באתר החדשות www.nfc.co.il, 3/11/04.
7. המודעה נתפרסמה בעיתון הצופה, 22/10/04, וסוקרת בהרחבה בתקשורת הכתובה והאלקטרונית. ראו גם ריאיון עם הרב ליכטנשטיין במוסף ידיעות אחרונות באותו יום.
8. אבישי בן חיים, 'שבנה אמיתית לעם ישראל', 24/10/04, מעריב ואתר www.nrg.co.il. עוד בעניין ראו ערך 'ארץ ישראל' באתר 'התלמודית, ומאמרים בסוגיה בתחומין' (תשנ"ט).
9. אבישי בן חיים, 'מרכז' נגד 'הגוש', מעריב של שבת, 29/10/04 וכן באתר www.nrg.co.il. ראו זב שורץ ארץ הדמיון (תל אביב 1997) פרקים 4, 6, 10.
10. עמנואל שילה, 'שולחן ערוך - מבצע מלחמת אחים', בשבע 114, 22/10/04.
11. 'ישראל', ז' חשוון תשס"ה, 10:36; 'בחר', דו חשוון תשס"ה, 21:59; בתוך השרשרת: 'גילוי דעת חשוב בהצפה', ז' חשוון, תשס"ה, 08:51; ויכוחים דומים הופיעו גם בפורומים באתר 'צפה', שאינו בעל אופי ישיבתי מובהק, ואף במגזין החרדי 'בחדרי חרדים'.

כשילוב של גורמים חברתיים, פוליטיים ותקשורתיים. כמיהת חלקים בחברה הדתית והחרד"לית לאוטוריטות מוחלטות, חבנה לאינטרסים פוליטיים שונים וביניהם הצבת משקל שכנגד לסמכותו התורנית-פוליטית של הרב עובדיה יוסף בש"ס. תמונה זו הופנמה בתקשורת ושודרה לציבור הרחב, ולכן כעת נוצר הרושם כאילו התנפץ קונצנזוס רבני שאף פעם בעצם לא התקיים, אלא בתקשורת ובדמיונם של אנשים מסוימים.

בסיכומו של רבר נוצר מהלך פרוקסי, אשר החל כניסיון לממש ולבסס ציבורית את העוצמה ואת המעמד המרכזי של הרב שפירא ולהציג עמדה רתית-הלכתית אחידה ותקיפה בעלת כוח פוליטי כלפי הממשלה. ניסיון זה יצר תגובות נגד שהדגישה וביססה דווקא את המחלוקת סביב אידאולוגיה וסמכות בציבור הרחי, ומוססה את בלעדיות הפסק הראשון ואת עוצמתו הן בתוך המחנה הדתי פנימה והן כלפי הצבא והממשלה. בעידן רווי תקשורתיות מודרנית, הציבור הרחב נעשה מודע עוד יותר למגוון הגישות הרבניות ולאיקומו של מוקד סמכותי מוסכם אחד. בכך עורערה לא רק סמכותו הספציפית של הרב שפירא וחקו שהוא מוביל, אלא עצם הסמכות הרבנית בחברה הדתית. הדבר מומחש גם בפרסומם של גילויי דעת נחרצים מטעם גורמים רתיים לא רבניים כמו 'הקיבוץ הדתי', 'נאמני תורה ועבודה' ונשיא אוניברסיטת בר-אילן. במבט רחב יותר, ניתן לראות בכך חלק מתהליך

אותם רבנים. כך למשל כתב עמנואל שילה, עורך העיתון החרדי 'בשבע', ביום פרסום עצומת המתנגדים לסירוב: "הרב שפירא הוא גרול רבני הצינונות הדתית, זקן הרבנים וראשי הישיבות, ומורם ורבים של רבים מבין הרבנים והמחנכים, שכה רבים מהם התחנכו בישיבתו. מי ראוי ממנו להכריע בסוגיה קשה וכואבת שכזו... אינני טוען שכולם חייבים להרכין ראש ולומר אמן, אך מן הראוי שרבנים מהשורה השנייה ופוליטיקאים קצרי-ראות יישבו שבעה נקיים לפני שיעזו לצאת נגד הכרעת גדול החרד".¹⁰ בפורומים רתיים ובתגובות באינטרנט הופיעו גם ביטויים קשים יותר, שעוררו ויכוחים סוערים וזכו לתגובות ולתגובות שכנגד. כך למשל בפורום הכללי שבאתר 'שיבה' (המועל בחסות ישיבת 'בית אל', בראשות הרב זלמן מלמר) כתב 'ישראל': "תמוה כיצד רבנים דרדקים מעיזים לפרסם גילוי דעת נגד גדולי החרד של דורנו. האם הם למדו כל כך, עד שהם לא מפחדים ללכת בגלוי נגד מנהיגי הציבור כדוגמת... הרב טאו, הרב מרדכי אליהו וכמובן ר' אברום? האם אותם דרדקים הגיעו לקרסוליו של הרב שפירא כך שהם מעיזים לחלוק עליו? אבל יותר מזה, לרבנים התומכים בסרוב פקודה יש... טיעונים הלכתיים שאין להם עוררין... האם אותם מפרסמי גילוי דעת ב'הצופה' למדו את הנושא? ומוסיף 'בחר': "זה שהם הולכים נגד רעת תורה אמיתית - זה מה שמעצבן אותי!".¹¹ ויש מי שמתלבט בעקבות המחלוקת ושואל את הרב זלמן מלמד: "אני לומד בישיבת הסדר. ראשי הישיבה אמרו לא לסרב פקודה... האם עלי לשמוע לראש הישיבה שלי שהוא המרא דאתרא או לשמוע לרב אברהם שפירא, שהרי הוא הרב הראשי?". שלא במפתיע, ממליץ לו הרב לשמוע לרב שפירא. הציטוטים ממחשיים כיצד חלקים בשיח הציבורי בחברה הצינונית דתית לובשים אופי חרדי מובהק, של ציפיה למבנה סמכות ברור שבראשו 'גדולי תורה' שהכרעתם המאחידה מבטלת כל עמדה אחרת. אלא שגם לקביעת גדולי התורה אין מרר ברור ומרוק, וגרדיה תלויים באופן מעגלי בתפיסות המועמרים. מתי בריוק הוכתרו הרבנים שפירא ואליהו כ'גדולי התורה' של הציבור הצינוני-דתי? אמנם הם בעלי מעמד תורני ותיק ותלמידיים רבים, אך אין מדובר במנהיגים רוחניים ורגמת הרצי"ה קוק, שגם מעמדו לא חרג מחוגי תלמידיו וגוש אמונים. שניהם מציגים תפיסת עולם ציונית אמנם, אך בעלת נטיות חרדיות ואופי פשטני. מעמדם הציבורי הרחב יותר, נבנה בתקופה שבה הם היו רבנים ראשיים (תשמ"ג-תשנ"ג) ובעקבותיה,

"ומאמר אסתר קנים" (אסתר ט, לב) -

בני דורנו קוראים בתנ"ך

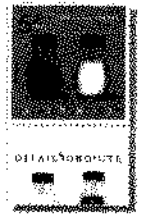
יום עיון לכרזה של אסתר מפרעם ז"ל

מושב ראשון
מקורא אל התורה ובחזרה
 הרב יואל בן-סון, ד"ר גילי זיוון

מושב שני
קריאה בתורה: קריאות משמעותיות בתנ"ך
 ד"ר גבי בחלי, רחל עופר, ציפי קויפמן

יום העיון יתקיים במרכז יעקב הרצוג בקני עין זורים, א' בטבת תשס"ה,
 אוד לנר שביעי של חטכה (13.12.04), בין השעות 17:00-21:00

הציבור הרחב מוזמן!
 נא לאשר השתתפות בטלפון 08-8501420 שולחה 2 (מיכל)



מפגשים

ת"ד 7006 ירושלים 91070
deot@toravoda.org.il

"התלמוד אצלי בקרבי"

על תחינות נשים, ליטורגיה ולעג

בעקבות מאמרו של עניית גבריהו "בואנה בואנה
בואנה הבנות" (דעות 18, חורף תשס"ד)

על לזין

במאמרו משרטט עמית גבריהו סצנה תיאורטית של דת נשית, שבנוגע אליה הוא כותב בין היתר: "בעוד גברים יתפללו תפילות קבע, ילמדו ספרות הלבטית, יניתו תפילין, ילבשו ציצית, יספרו את ספירת העומר ויאמרו קדיש אחרי נפטר - נשים יאמרו תתינות (שחברו על ידי יעל לזין-כ"ץ), ילמדו מדרשים נשיים (שחיברה תמר ביאלה), יבסו ראשן במטפת, יאריכו חצאיותיהן, ידליקו נרות שבת, יפרישו תלה ויטבלו במקווה". אני מוצאת לנכון להעיר תחילה ביתס לתפילות שחיברתי, כי מרביתן אינן מיועדות להיאמר בידי נשים דווקא, ואני תוהה על יסוד מה הגיע גבריהו למסקנתו זו. את משנתי הכללית שטחתי במאמר 'נשים אורתודוקסיות בזמננו במחברות תפילות לבלל ישראל', ובו העליתי באריכות את גישתי בי אין ראוי שהיצירה הנשית תצטמצם למרחב הנשי בלבד. אף הזכרתי בי יש מבין התפילות שנתחברו בידי נשים ונאמרו במקורן בידי נשים, שהמוטיבים הכלולים בהן הנס בעלי אופי בללי, וניתן בימינו אף לשנות את ייעודן וראויותן להיאמר בידי הציבור בכלל. אינני יורעת באילו תתינות פרייעטי דבריו של עמית גבריהו אמורים. התפילה היחידה

הפמיניסטיים הם נשים מבוגרות בלבד, והערכה זו טעונה הוכחה וראיה. אני גם תוהה מדוע בחר גבריהו שלא להזכיר את מדרשיה הנודעיים של רבקה לוביץ. לגופו של עניין אציין בי מרבית היצירה הליטורגית הנשית במהלך הדורות הייתה מכוונת כלפי נשים, וניתן להביא דוגמאות בודדות של תפילות שהופנו לקהילה בולה.¹ נראה לומר כי ציבור הנשים גופו לא היה דיו בעל ביטחון עצמי - שבוודאי לא ניטע בקרבו במרחב הגברי ולא עור אלא שלעתיים שימש עולמן הרוחני בנושא ללעג - ולא סבר שהוא ראוי או זבאי לבן, והוא הדין אף בתתוס של תלמוד תורה.

בספרו של "הבן איש חי" (ר' יוסף חיים מבגדד), בניהו,² מובא מעשה בדבר אישה שנהגה להתפלל מדי בוקר תפילת עמידה בבית הכנסת עם הציבור. יוס אחד בדרכה להתפלל נגש אליה ארם שהכירה ופתח עמה בשיחה. איש זה, שכונה "בריון" היה פוקד את בית הכנסת לפרקיס בלבד, אוחו את הסידור בריון, אולס לא התפלל כלל ועיניו היו משוטטות אנה ואנה ולבו היה מלא מתשבות זרות. ארם זה שאלה בלגלגות להיכן היא הולכת, ומכיוון שידע שהייתה מתפללת על-פה - ככל הנראה מחמת שלא הייתה יודעת קרוא - בז לה באומרו: "הלא אין סידור התפלה בידך כי שכחת אותו בבית, תתזורי לביתך ותביאנו כדי להתפלל". אולם היא הפטירה לעומתו: "אני סידור התפלה אצלי בקרבי בי אני מתפללת מתוך לב והוא בקרבי מונה, אבל אתה שכתת את הלב שלך [...] וצריך שתתזור להביאו שתתפלל מתוכו".



מזרים שפי"א, 2004

בתבנית מוקטנת, הנוגעת לתחום הליטורגיה, את הדגס שהציב גבריהו ביחס לתלמוד תורה. יחד עם זאת, אני שותפה לעמדה שהובעה בידי רחל קרן, ששאלת חיובן של נשים במצוות שהן פטורות מהן צריכה שתהיה נדונה, אך לא ניתן להיבן באורת גורף ובווראי שלא מיידית. אעיר עוד גם בי אינני תמימת-דעים עם התרשמותו של גבריהו שצרכני התתינות והמדרשים

בדברי גבריהו, עם כל רצונו להעלות סדר עבשווי חדש ובונה, ניבר עדיין קורטוב מאותו לעג כלפי נשים ועולמן הרוחני. אי אפשר לצפות ששינויים בה רדיקליים ודרסטיים בנוגע לתלמוד תורה של נשים יתרחשו בפרק זמן כה קצר, ובן לצפות מן הנשים להובית עצמן מייד. יחד עם זאת, ברי הוא שבדברי גבריהו, לימוד אינטנסיבי של שנה במדרשה לא יניב נשים תלמידות חכמים ותבמות. פירות יצירותיהן התורניות של נשים התובשות את ספסלי בית המדרש החלו מביירים

ומבשילים עתה, לרבות בתחום ההלכה, והסתפרסמו בין היתר בכתבי עת שונים, ובכלל זה גרנות של בית המדרש לנשים של 'בית מורשה'. אין כל ספק כי ככל שיחלוף הזמן, יותר ויותר נשים יישאו על לוח לבן לא את הסיידור הנורמטיבי של כלל בית ישראל בלבד, כי אם אף את התלמוד ומפרשיו, עד שלא תימצא אישה מחוגינו, מדן ועד באר שבע ומגבת ועד אנטפרס, שלא תוכל לומר "התלמוד אצלי בקרבי".

1. מרגלית שילה (עורכת), להיות אישה יהודייה, קובץ שני, ירושלים תשס"ג, עמ' 413-432.
2. איזת רבה, מדרש רבה, חלק שלישי, ווילנא תרל"ח, פתיחה כד, ו ע"ג-ז ע"ג.
3. דאו בעניין זה יעל לוי, עשים יהודיות שחיברו תפילות לכלל ישראל - עיון היסטורי, כנישתא ב (תשס"ג), עמ' 13-15.
4. ר' יוסף תימן, בניהו, חלק ראשון, ירושלים תרס"ה, תענית, פרק ראשון, דף ב, מט ע"א-ע"ב. הסיפור היעתיק אף באסופת המעשים נפלאים מעשין, בעריכת בן ציון מרדכי וזן, ירושלים תרע"ב, יא, ט ע"א-י ע"א.
5. דאו סנהדרין צד ע"ב.

בגנות יחס הרב למיעוטים

תגובה לריאיון עם הרב נחום רבינוביץ (אביעד טולנמן ואסף פינקל, דעות 18, חורף תשס"ד)

בגיליון דעות האחרון התפרסם דיאיון רחבי-היקף עם הרב פרופ' נחום רבינוביץ. אכן, בנושאים רבים אנו מוצאים אפשרות להזדהות עם דעתו של הרב רבינוביץ, כך באשר לשיטת נשים בתפילת הציבור נוסח 'שירה חדשה', באמירת קדיש על ידי נשים, ובפסיקת הלכה על ידי נשים למדינות. אנו גם מעריכים את עמדתו ביחס לחינוך יהודי וכן את עמדתו בהכרת סוגיית הגיוור שהיא מורכבת ורחבה הרבה יותר מאשר השאלות ההלכתיות הפורמליות.

ואולם, עם כל הנכונות העקרונית שלנו לקבל גם עמדות שאינן זהות לעמדותינו, אנו מוצאים כי מחובתנו להתיר על סוגיה אחת שעמדותיו של הרב רבינוביץ בה מדאיגות אותנו מאוד. זו באה לידי ביטוי מפורש בריאיון בשאלת היחס הראוי כלפי המיעוטים.

הרב רבינוביץ מצטער על הזכויות התרבותיות שמדינת ישראל מעניקה למיעוטיה. "אין לי ספק", הוא אומר, "שאחת הטעויות הגדולות

שעשינו ושנחנו ממשיכים לעשות זה להעניק זכויות תרבותיות למיעוטים" (עמוד 10). ואנו שואלים הכיצד? מה היה אומר הרב רבינוביץ אם ממשלת ארצות-הברית לא הייתה מאפשרת למיעוט היהודי-אמריקאי שבתוכה להקים בתי ספר יסודיים ותיכונים לילדים יהודיים, ישיבות גבוהות וכיו"ב? הצעתו "להטמיע בינינו לא מעט ערבים" באמצעות יצירת "חינוך בעברית ביישוב רחט, למשל", אינה אלא הצעה פטרונית שמבקשת לנקוט אסטרטגיה של טשטוש זהותם הלאומית של הבדואים, כמו של מיעוטים אחרים ופגיעה בכבוד האנושי הבסיסי שלהם. לא זו בלבד שעמדה כזאת היא לא מוסרית בעליל בעינינו, היא גם לא יעילה ואפילו מסוכנת. קבוצות מיעוט שזהותן התרבותית, הדתית והלאומית מדוכאת, ישקיעו יותר אנרגיות לשימורן, וימצאו דרכים משלהן לממש זאת. הן גם עלולות למצוא צידוק חזק לאי הזדהות עם המדינה ועם החברה היהודית, שלפתחה אורבת



לורנה סימפסון, על פי ציור של זרמיר

גם הסכנה הביטחונית. הרב סבור (לתומה?) שחינוך יהודי-ישראלי מובהק למיעוטים יוביל לאחת משתי התוצאות הבאות: האחת - "אין לי ספק שהמיעוט היה שמוח על האפשרות להתערות בחיים היהודיים וחלקם היה מעוניין להתגייר". והשנייה - "מיעוט אחר היה מאוד מתנגד[...] ואז שילך לו". והוא מוסיף עוד, ש"אולי מיעוט שלישי באמצע, שייקח לו עוד דור, עוד שני דורות; אחרי כמה דורות העניין היה נסגר".

האומנם סבור הרב ש"העניין" הוא כה פשוט וחד וחלק? התובנה של מורכבות המציאות

בחיים האנושיים שאפיינה את עמדותיו של הרב בנקודות הקודמות טציינו, נעלמת לפתע כאשר מדובר בסוגיית היחס למיעוטים. נראה לנו שברקע דבריו עומדת התפיסה, שמדינה יהודית פירושה מדינה הנקיה ממיעוטים זרים בעלי אזרחות וזכויות שוות. האומנם בזה טמון בעיניו הפתרון לאיום הדמוגרפי שמאיים על יהודיותה של המדינה?

האם מציע לנו הרב רבינוביץ לחזור לשיטות הדיכוי התרבותי והרוחני, אף כי אולי באמצעים עדינים ו"מתוחכמים" יותר מאלו שנקט המשטר הסובייטי כלפי הלאומים השונים שהתקיימו בתחומנו? וכי עמנו לא סבל די בעבר ממאמציהן של מדינות ושל שליטים שונים לטשטש את זהותו היהודית? והרי בפסקה סמוכה נשאל הרב על ידי המראיינים על "סוגיית העולים מרוסיה שאינם יהודים על פי ההלכה", והוא מודע לחומרת הניכור התרבותי ולנישואי התערובת שהן תוצאה ישירה של מדיניות של הטמעת

מיעוטים בתרבות של הרוב.

אנו מזועזעים מן ה"חזון" של הרב רבינוביץ, שבגני הילדים של המיעוט הערבי, הבדואי והדרוזי ילמרו לשיר "מה נשתנה" בפסח ו"חנוכה לי יש, דולקת בה האש" בחנוכה, במקום ללמוד על חגי האיסלאם, על חודש הרמדאן ועל סיפורי הקוראן, וכך יטמיעו בהם יחס של אי כבוד וניכור כלפי זהותם הלאומית העצמית וכלפי מסורתם התרבותית והדתית.

האומנם ניתן למצוא קשר בין עמדתו הנוכחית המפורשת, והחמורה בעינינו, של הרב בעניין זה ובין עמדתו הקיצונית והחריפה בעבר בעד התנגרות לפינוי שטחים העלולה להיגרר לאללימות פיזית? משום מה לא נשאל על

כך הדב בריאיון, וחבל. בלבנו קיננה התקווה שהיינו עשויים לשמוע שהפעם הרב חזר בו מחדברים החריפים ההם, שעלולים להקזיר שנית את העננים המרחפים בשמי ארצנו ומאיימים להשביט את מנוחת ליבנו. לצערנו תקווה זו עומעמה לאחרונה עם צידוף חתימתו של הרב רבינוביץ לגילוי דעתם של רבנים מסויימים הקוראים לחיילינו לטרב פקודה ביום פקודה.

יוסקה אחיטוב וגילי זיוון
מרכז יעקב הרצוג