שאנן

שנתון המכללה הדתית לחינוך, חיפה
תשנ"ח

חשון תשנ"ט נובמבר 1998

מכללת
שאנן
הוצאה לאור
ISSN 0793-7016

כתובת המערכת: מכללת ״שאנן״ ת.ד. 44907 חיפה 31448

© כל הזכויות שמורות

תשנ״ח

שאנן

שנתון המכללה הדתית לחינוך, חיפה
תשנ"ח

חשון תשנ"ט נובמבר 1998

עורכת: חנה כוכבא

המערכת: ד״ר ניסן ארנט
ד״ר ציפורה אשרת
ד״ר טליה הורוביץ
ד״ר ערן לויזון

עריכה לשונית: סימה יודוביץ
תרגום לאנגלית: שרה וידר
גרפיקה והדפסה: תמי יהושע

כותבי המאמרים לפי סדר אלף-בית:

ד״ר לאה אוקסמן	מרצה למתמטיקה במכללת ״שאנן״.
יעקב אמיד	דוקטורנט. סגן מנהל ומרצה לחינוך במכללת ״שאנן״.
ד״ר ניסן ארנט	חוקר מקרא. מרצה למקרא במכללת ״שאנן״.
אלכס גליקסברג	מרצה לתושב״ע ולמחשבת היהדות.
ד״ר טליה הורוביץ	חוקרת ספרות. מרצה לספרות במכללת ״שאנן״.
דוד זלצר	מורה למתמטיקה במסגרות החינוך העל-יסודי.
הרב בעז כהן	דוקטורנט. מרצה לתושב״ע במכללת ״שאנן״.
שרה כ״ץ	דוקטורנטית לחינוך. מרצה לאנגלית ולשיטות מחקר במכללת ״שאנן״.
הרב רונן לוביץ	רב המושב ״ניר עציון״. מרצה למחשבת היהדות במכללת ״שאנן״.
פרופ׳ דב לנדאו	חוקר ספרות. חבר ב״חבר הנאמנים״ — מכללת ״שאנן״.
ד״ר רחל מוגילבסקי	מרצה למתמטיקה במכללת ״שאנן״.
ד״ר משה סטופל	מנהל ביה״ס אמי״ת עירוני ו׳. מרצה וראש החוג למתמטיקה במכללת ״שאנן״.
ד״ר יהושפט נבו	חוקר מקרא. מרצה למקרא במכללת ״שאנן״.
ד״ר מרדכי פרידמן	מרצה להיסטוריה ותושב״ע במכללת ״שאנן״.
ד״ר יצחק ציטרין	מנהל ביה״ס אמי״ת עכו. מרצה להיסטוריה במכללת ״שאנן״.
ד״ר אריאלה קרסני	חוקרת ספרות. מרצה לספרות במכללת ״שאנן״.
מירה שטרית	מזכירה אקדמית ומרצה לספרות במכללת ״שאנן״.

תוכן העניינים

ד"ר ערן לויזון **עם השנתון** 5

פרופ' דב לנדאו **העקרונות הראשיים של הלמידה הרב-ממדית המודעת** 9

שרה כ"ץ **מ"מודעות לנמען" כגירוי לשיפור איכות הכתיבה ועד ל"התאמת הכתיבה לנמען" כגירוי לשיפור הכתיבה ולהכוונת אופי השיח בהקשר** 31

ד"ר יהושפט נבו **ירושלים של מקרא — עיון בתולדותיה של ירושלים כפי שעולה מן המקרא והמקורות החיצוניים** 45

ד"ר ניסן ארדט **ממדי ירושלים בימי נחמיה ממבט-מקראי** 61

הרב רונן לוביץ **תפיסת ההיסטוריה היהודית — בין הראי"ה קוק לחכמת ישראל** 99

אלכס גליקסברג **ברכות הנהנין — תפיסות ומגמות במשנת התנאים** 115

יעקב אמיד **ומחרוזות של דגים** (בבלי ב"מ כ"ג ע"א) **ביקורת הטקסט וביקורת הסוגיא**... 125

הרב בעז כהן **ואהיה אצלו אמון — הפתיחה של מדרש בראשית רבה מסע בעקבות משמעותו של מדרש.** על פרשנות מסורתית, מחקר ומה שביניהם 139

ד"ר יצחק ציטרין **"הפוליטיקה הקרקעית" של התנועה הציונית בשאלת גאולת הארץ בשנות ה-20** 155

ד"ר מרדכי פרידמן **היחידות הדתיות בפלמ"ח** 171

מירה שטרית **המוטיבים הפילוסופיים בשירתו של ר' בחיי בן יוסף אבן פקודה** 181

ד"ר אריאלה קרסני **מנהגי חתונה בעין היצירה — פתגמים ושירי עם שנכתבו ביידיש** 209

ד"ר טליה הורוביץ **הסוגה של הקינה — לדרכה של מתודה** 239

ד"ר לאה אוקסמן וד"ר משה סטופל **עוד על בעיות הנדסיות יחודיות** 249

דוד זלצר, ד"ר רחל מוגילבסקי וד"ר משה סטופל **מכלול בעיות בעלות שיטות פתרון שונות בהנדסת מרחב** 265

רשימת ספרים וחוברות לימוד שנכתבו על-ידי מורי המכללה 285

תקצירים באנגלית .... I-XXI

קרוכמל וגרץ קיים רצון להעמיק את הבנת היהדות מתוך ניתוח התהליכים ההיסטוריים, הרי שהרב קוק מדגיש דווקא את היהדות כנקודת הבסיס שלאורה ועל פיה יש לפרש את מהלכי ההיסטוריה.

מגמות היסוד בברכות הנהנין הן נושא עיונו של אלכס גליקסברג. גישה אחת רואה ב"ברכות הנהנין" בקשת רשות מהקב"ה להשתמש בטוב שברא בעולמו בעוד שהגישה האחרת מדגישה את ההודאה והשבח לאל על שנתן לנו מזון בשפע ולא חיסר בעולמו דבר.
המחבר מסביר את התפישות השונות העומדות בבסיס מגמות אלו תוך הדגשה כי ההבחנה באה לידי ביטוי עוד בתקופת התנאים.

בחלק הראשון של מאמרו מציג יעקב אמיד את עקרונות ביקורת הטקסט וביקורת הסוגיא, הנהוגים כיום במחקר המדעי של התלמוד. המחבר מתאר תיזות שונות המתייחסות לדרך ההתפתחות של הסוגיות בתלמוד הבבלי.
בחלק השני של המאמר מודגמים הדברים בקטע מתחילת הפרק "אלו מציאות" במסכת בבא מציעא.

הרב בועז כהן מגדיר את מאמרו כמסע אינטלקטואלי בעקבות מדרש אחד ממדרשי חז"ל. תוך עיון בפסקה הראשונה הפותחת את מדרש בראשית רבה, מציג המחבר קשת רחבה של פירושים ומחקרים, הן מחקרים אקדמיים בני זמננו והן פרשנות מסורתית. העיון רב הפנים בקטע אחד מתוך מדרש רבה, מצביע על העושר הגדול הטמון במדרשי חז"ל.

המאבק על שטחי ארץ-ישראל, גאולת הקרקע והתיישבות יהודית הן משימות לאומיות אקטואליות שהעסיקו את הציבוריות היהודית כבר בשנות ה-80 של המאה התשע עשרה. דר' יצחק ציטרין מתמקד במאמרו בבדיקת מדיניות רכישת הקרקעות בשנות ה-20, מה שכונה אז "הפוליטיקה הקרקעית". מסתבר כי ההנהגה הציונית העדיפה בתקופה זו רכישת קרקעות באזורים מסוימים דווקא, מטעמים פרקטיים, מבלי לקחת בחשבון באותה עת את המאבק הלאומי על קרקעות ארץ-ישראל. מדיניות זו השתנתה החל במחצית השנייה של שנות ה-30, כשהחל המאבק המדיני הבטחוני ומאמץ ההתיישבות הופנה לאזורים שנחשבו אז לפריפריה.

דר' מרדכי פרידמן מתאר במאמרו את פעילותה של אחת היחידות הדתיות בפלמ"ח. צעירים דתיים שבקשו, בתקופה של טרום המדינה, להתנדב למסגרת צבאית, תוך שמירה על אורח חיים דתי, לא יכלו להצטרף לפלוגות המחץ (פלמ"ח), שהוקמו בראשית שנות ה-40, בברכת הבריטים, שכן לא היו קיימים אז התנאים שאפשרו קיום אורח חיים דתי במסגרת החצי צבאית. היחידות הדתיות שפעלו במסגרת חטיבות הפלמ"ח והתקיימו גם במסגרת צה"ל, עד סוף 1949, תרמו בפעילותם תרומה משמעותית להתיישבות ולמאבק הקיום של העם היהודי בארץ-ישראל.

מאמרה של מירה שטרית עוסק באחד מהוגי הדעות החשובים שחיו בספרד בתקופת "תור הזהב", ר' בחיי אבן פקודה, שהיה פילוסוף ומשורר. האם ר' בחיי היה חדשן ששאף לשנות את פני היהדות או שהיה שמרן שהדגיש מוסכמות מקובלות בדורו, זו השאלה הנבדקת במאמר. כמו כן, בוחנת המחברת את המוטיבים

הפילוסופיים בשירתו של ר׳ בחיי תוך הדגשת הזיקה הישירה בין השירים לבין יצירתו הפילוסופית הידועה ״תורת חובות הלבבות״.

החתונה היהודית ומוסד השדכנות הם הנושאים בהם עוסק חיבורה של דר׳ אריאלה קרסני, במסגרת מחקריה על היצירה העממית היהודית. מנהגי החתונה ונורמות התנהגות הקשורות באירועי מרכזי זה בחיי האדם, התפתחו באופן ייחודי בקהילות שונות ברחבי העולם. באמצעות פתגמים ושירים עממיים, המשקפים נורמות ומרקם חברתי, מוצגים במאמר תהליכי שינוי והתהוות במערכת החתונה היהודית ובמוסד השדכנות במזרח אירופה של סוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים.

דר׳ טליה הורוביץ בוחנת בחלק הראשון של מאמרה את מושג הסוגה (הז׳אנר) כמסגרת המאפיינת יצירות ספרותיות בעלות תכונות דומות. ניתן לסווג יצירות ספרותיות לפי צורתן החיצונית (סיפור או חרוז) ולפי התכונות הפנימיות כגון, הנעימה השלטת, הגישה או התכלית. עם זאת, קיימת קשת דעות באשר לתפישת המושג וליכולת לסווג יצירה לסוגה מסויימת.
החלק השני של המאמר מתייחס לסוגת הקינה תוך ניסיון להציע מתודה לקביעת מאפייניה של סוגה זו.

שני המאמרים האחרונים בשנתון זה הם מתחום הוראת המתמטיקה.

המאמר של של דר׳ לאה אוקסמן ודר׳ משה סטופל מציע לקט של בניות הנדסיות ככלי מתודי לפיתוח יכולת חשיבה מתמטית ועידוד החשיבה הלא קונבנציונאלית אצל התלמיד.
עיסוק בבעיות בנייה מעשיר את הידע המתמטי ומאפשר שילוב פורה בין תחומי מתמטיקה שונים — אלגברה, הנדסה וטריגונומטריה.

המאמר של דוד זלצר, דר׳ רחל מוגילבסקי ודר׳ משה סטופל מציג מגוון משימות בתחום הנדסת המרחב. ידע בהנדסת המרחב בפרט וראייה מרחבית מפותחת בכלל, חשובים בתחומים שונים במקצועות מדעיים וכן בתחומי ההנדסה והאמנות. הנדסת המרחב נלמדת בכל הרמות במסגרת תכנית הלימודים במתמטיקה. לימודי הנדסת המרחב עשויים לפתח יכולת ראייה ודמיון מרחבי ומסייעים גם בפיתוח כישורים כמו יכולת אינטואיטיבית, חשיבה לוגית, העלאת או שלילת השערות, מיומנויות בעלות חשיבות, הרבה מעבר לתחום הוראת המתמטיקה.

קריאה מהנה!

דר׳ ערן לויזון

מנהל המכללה

עם השנתון

במאמר הפותח את השנתון מנסה פרופ׳ דב לנדאו להתמודד עם אחת משאלות היסוד של ההוראה: כיצד לאפשר למידה שלמה, מדויקת וברורה, שתכניה ישתמרו בתודעת הלומד בשלמות ולאורך זמן רב. המחבר מציב לצורך כך שני תנאים הכרחיים וזאת, בנוסף לתנאים המקובלים על-פי תורות הלמידה השונות: הלמידה הרב-מימדית שמשמעה שימוש בחומרי למידה מגוונים המגבים את הלימוד, והלמידה המודעת המבקשת להדגיש את חשיבות המודעות המלאה בכל אחד משלבי הלמידה של חומר נתון.
בחלקו השני של המאמר מודגשת הלמידה הרב-מימדית המודעת באמצעות טקסטים ספרותיים מהשירה העברית.

שרה כ״ץ עוסקת במאמרה בשאלת הקשר בין כותב הטקסט לבין הנמען. התאמת המבע התקשורתי לתכונות הנמען עשויה להעלות את איכות התקשורת ביניהם. בעשרות השנים האחרונות גוברת המודעות לצורך להתאים את הכתיבה לנמען. טכניקות מגוונות המתבססות על גישות תיאורתיות שונות פותחו במהלך השנים. המחברת מתייחסת גם לצדדים הבעייתיים של התאמת הכתיבה של התלמיד בבית הספר שכן ברוב המקרים הנמען הוא המורה, סיטואציה היוצרת קונפליקטים. בחלק האחרון של המאמר מועלות הצעות לטיפוח המודעות והתאמת הכתיבה לנמען במסגרת בית הספר.

דר׳ יהושפט נבו מעיין בתולדותיה של ירושלים כפי שעולה מן המקרא ומן המקורות החיצוניים. שאלות הזיהוי הוודאי של אתרים שונים במרחב העיר מעסיקות את החוקרים מזה למעלה ממאה שנים. השאלה המרכזית היא — מיקומה של ירושלים בתקופת בית ראשון — האם שכנה העיר על הגבעה המזרחית בלבד מדרום להר המוריה או התרחבה גם אל הגבעה המערבית, מקום בו נמצאת העיר העתיקה כיום. נראה כי החפירות הארכיאולוגיות לאחר מלחמת ששת הימים פתרו סוגיה זו.

גם מאמרו של דר׳ ניסן אררט עוסק בתיחומה של ירושלים ומיקום חומותיה בתקופת בית שני, כפי שניתן ללמוד מתוך עיון מדוקדק בתיאורים המפורטים בספר נחמיה. המחבר מגיע למסקנה, כי ירושלים בתקופה האמורה הייתה עיר רחבת ידיים ומתוך גישה זו גם מוסברים הכתובים המופיעים בספר ירמיהו ובספר זכריה והמתייחסים לנקודות הציון המתחמות את העיר. לדעת המחבר, מצביע זיהוי המקומות המצויינים במקורות על כך שכבר בימי בית ראשון הייתה ירושלים עיר גדולה בהרבה ממה שסבורים חלק מהחוקרים.

הרב רונן לוביץ בוחן במאמרו את התפישות ההיסטוריוסופיות של שני הוגי דעות והיסטוריונים יהודיים בני המאה ה-19, רבי נחמן קרוכמל וצבי היינריך גרץ ומשווה את תפישות עולמם עם גישתו של הראי״ה קוק לניתוח ובדיקת המשמעות של תופעות ותהליכים היסטוריים בתולדות עמנו. למרות נקודות דמיון הקיימות בתפישת ההיסטוריה של הרב קוק ושני קודמיו, מצביע הרב לוביץ על הבדל עקרוני ביניהם. בעוד אצל

קרוכמל וגרץ קיים רצון להעמיק את הבנת היהדות מתוך ניתוח התהליכים ההיסטוריים, הרי שהרב קוק מדגיש דווקא את היהדות כנקודת הבסיס שלאורה ועל פיה יש לפרש את מהלכי ההיסטוריה.

מגמות היסוד בברכות הנהנין הן נושא עיונו של אלכס גליקסברג. גישה אחת רואה ב״ברכות הנהנין״ בקשת רשות מהקב״ה להשתמש בטוב שברא בעולמו בעוד שהגישה האחרת מדגישה את ההודאה והשבח לאל על שנתן לנו מזון בשפע ולא חיסר בעולמו דבר.
המחבר מסביר את התפישות השונות העומדות בבסיס מגמות אלו תוך הדגשה כי ההבחנה באה לידי ביטוי עוד בתקופת התנאים.

בחלק הראשון של מאמרו מציג יעקב אמיד את עקרונות ביקורת הטקסט וביקורת הסוגיא, הנהוגים כיום במחקר המדעי של התלמוד. המחבר מתאר תיזות שונות המתייחסות לדרך ההתפתחות של הסוגיות בתלמוד הבבלי.
בחלק השני של המאמר מודגמים הדברים בקטע מתחילת הפרק ״אלו מציאות״ במסכת בבא מציעא.

הרב בועז כהן מגדיר את מאמרו כמסע אינטלקטואלי בעקבות מדרש אחד ממדרשי חז״ל. תוך עיון בפסקה הראשונה הפותחת את מדרש בראשית רבה, מציג המחבר קשת רחבה של פירושים ומחקרים, הן מחקרים אקדמיים בני זמננו והן פרשנות מסורתית. העיון רב הפנים בקטע אחד מתוך מדרש רבה, מצביע על העושר הגדול הטמון במדרשי חז״ל.

המאבק על שטחי ארץ-ישראל, גאולת הקרקע והתיישבות יהודית הן משימות לאומיות אקטואליות שהעסיקו את הציבוריות היהודית כבר בשנות ה-80 של המאה התשע עשרה. דר׳ יצחק ציטרין מתמקד במאמרו בבדיקת מדיניות רכישת הקרקעות בשנות ה-20, מה שכונה אז ״הפוליטיקה הקרקעית״. מסתבר כי ההנהגה הציונית העדיפה בתקופה זו רכישת קרקעות באזורים מסוימים דווקא, מטעמים פרקטיים, מבלי לקחת בחשבון באותה עת את המאבק הלאומי על קרקעות ארץ-ישראל. מדיניות זו השתנתה החל במחצית השנייה של שנות ה-30, כשהחל המאבק המדיני הבטחוני ומאמץ ההתיישבות הופנה לאזורים שנחשבו אז לפריפריה.

דר׳ מרדכי פרידמן מתאר במאמרו את פעילותה של אחת היחידות הדתיות בפלמ״ח. צעירים דתיים שבקשו, בתקופה של טרום המדינה, להתנדב למסגרת צבאית, תוך שמירה על אורח חיים דתי, לא יכלו להצטרף לפלוגות המחץ (פלמ״ח), שהוקמו בראשית שנות ה-40, בברכת הבריטים, שכן לא היו קיימים אז התנאים שאפשרו קיום אורח חיים דתי במסגרת החצי צבאית. היחידות הדתיות שפעלו במסגרת חטיבות הפלמ״ח והתקיימו גם במסגרת צה״ל, עד סוף 1949, תרמו בפעילותם תרומה משמעותית להתיישבות ולמאבק הקיום של העם היהודי בארץ-ישראל.

מאמרה של מירה שטרית עוסק באחד מהוגי הדעות החשובים שחיו בספרד בתקופת ״תור הזהב״, ר׳ בחיי אבן פקודה, שהיה פילוסוף ומשורר. האם ר׳ בחיי היה חדשן ששאף לשנות את פני היהדות או שהיה שמרן שהדגיש מוסכמות מקובלות בדורו, זו השאלה הנבדקת במאמר. כמו כן, בוחנת המחברת את המוטיבים

הפילוסופיים בשירתו של ר' בחיי תוך הדגשת הזיקה הישירה בין השירים לבין יצירתו הפילוסופית הידועה "תורת חובות הלבבות".

החתונה היהודית ומוסד השדכנות הם הנושאים בהם עוסק חיבורה של דר' אריאלה קרסני, במסגרת מחקריה על היצירה העממית היהודית. מנהגי החתונה ונורמות התנהגות הקשורות באירועי מרכזי זה בחיי האדם, התפתחו באופן ייחודי בקהילות שונות ברחבי העולם. באמצעות פתגמים ושירים עממיים, המשקפים נורמות ומרקם חברתי, מוצגים במאמר תהליכי שינוי והתהוות במערכת החתונה היהודית ובמוסד השדכנות במזרח אירופה של סוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים.

דר' טליה הורוביץ בוחנת בחלק הראשון של מאמרה את מושג הסוגה (הז'אנר) כמסגרת המאפיינת יצירות ספרותיות בעלות תכונות דומות. ניתן לסווג יצירות ספרותיות לפי צורתן החיצונית (סיפור או חרוז) ולפי התכונות הפנימיות כגון, הנעימה השלטת, הגישה או התכלית. עם זאת, קיימת קשת דעות באשר לתפישת המושג וליכולת לסווג יצירה לסוגה מסויימת.
החלק השני של המאמר מתייחס לסוגת הקינה תוך ניסיון להציע מתודה לקביעת מאפייניה של סוגה זו.

שני המאמרים האחרונים בשנתון זה הם מתחום הוראת המתמטיקה.

המאמר של של דר' לאה אוקסמן ודר' משה סטופל מציע לקט של בניות הנדסיות ככלי מתודי לפיתוח יכולת חשיבה מתמטית ועידוד החשיבה הלא קונבנציונאלית אצל התלמיד.
עיסוק בבעיות בנייה מעשיר את הידע המתמטי ומאפשר שילוב פורה בין תחומי מתמטיקה שונים – אלגברה, הנדסה וטריגונומטריה.

המאמר של דוד זלצר, דר' רחל מוגילבסקי ודר' משה סטופל מציג מגוון משימות בתחום הנדסת המרחב. ידע בהנדסת המרחב בפרט וראייה מרחבית מפותחת בכלל, חשובים בתחומים שונים במקצועות מדעיים וכן בתחומי ההנדסה והאמנות. הנדסת המרחב נלמדת בכל הרמות במסגרת תכנית הלימודים במתמטיקה. לימודי הנדסת המרחב עשויים לפתח יכולת ראייה ודמיון מרחבי ומסייעים גם בפיתוח כישורים כמו יכולת אינטואיטיבית, חשיבה לוגית, העלאת או שלילת השערות, מיומנויות בעלות חשיבות, הרבה מעבר לתחום הוראת המתמטיקה.

קריאה מהנה!

דר' ערן לויזון

מנהל המכללה

ניסן ארד

ממדי ירושלים בימי נחמיה
ממבט-מקראי

תקציר

בוויכוח שבין מינימליסטים ובין מכסימליסטים, באשר למיקומה של ירושלים וממדיה בימי הבית הראשון, נעשה כאן ניסיון לאשש את העמדה המכסימליסטית, על יסוד העיון ברשימת בוני חומות ירושלים ושעריה בימי נחמיה ועל-פי תיאור מסעו הלילי של נחמיה, וכן מסע התודות בעת חנוכת החומה.

תיאור ירושלים רחבת הידיים בימי נחמיה יבאר כתובים במקרא המתייחסים למיקומה של העיר וממדיה בימי הבית הראשון.

הקדמה

הכותרת מנוסחת במכוון "ממבט-מקראי" – לומר: בחינת הכתובים, העוסקים בממדיה של ירושלים בימי נחמיה, תהא מנוטרלת מן הממצא הארכיאולוגי ומפרשנותו.
אדרבא, הממצא הארכיאולוגי המועט כשלעצמו מעורר בעיות רבות באשר לתקופה הפרסית; כמו פרשנותו – הן זו המוסכמת על מרבית החוקרים האקדמיים והן זו המוצעת על-ידי מעט חוקרים חובבים – ייבחנו לאור תוצאות הבדיקה המובאת בזה.[1] תוצאות האמורות לנגוה אור על השאלה: ממדיה של ירושלים בתקופת הבית הראשון מה היו?

הטופוגרפיה של ירושלים

תיאור מפורט של חומות ירושלים, שעריה, ומגדליה אינו מצוי במקרא אלא בספר נחמיה (ב', י"ג-ט"ו; ג', א'-ל"ב; י"ב, ל"א-מ'). זיקה ברורה לתיאור זה מצויה בספר ירמיה (ל"א, ל"ז-ל"ט) ובספר זכריה (י"ד, י').
ניסיון לצייר את ירושלים של ימי נחמיה על-פי כתובים אלה, עשוי לנגוה אור על כתובים נוספים במקרא, המתארים מעשי בנייה (או הרס) בירושלים מימי דוד ושלמה ועד לחורבן העיר.

אולם בטרם ניגש לעיין בכתובים, מן הראוי כי נציין: הצעתנו למיקום חומות ירושלים, שעריה ומגדליה, נסמכת על ההנחה, כי ירושלים של ימי נחמיה משתרעת על אותן גבעות שיוסף בן מתתיהו מתאר במלחמות היהודים (ה', ד', א'; ה', א'):

תארנים: מקרא, פרשנות, תולדות ישראל, ארכיאולוגיה.

א. שתי הגבעות המרכיבות את העיר ירושלים צופות זו אל זו ומופרדות זו מזו על-ידי גיא מרכזי (1), הנמשך עד לקצה גבול הישוב.[2]

1. הגבעה האחת – "העיר העליונה" (2) – גבוהה יותר ורכסה נמשך יותר מן האחרת,[3] בכללה "המצודה" (3) אשר ב"עיר דוד" (4).[4]
2. הגבעה האחרת – "העיר התחתונה" (5) – מקומרת (בשל נחל בית-זיתא (17) החוצה אותה); והיא כוללת בתוכה את מצודת "החקרה" (6).[5]

ב. הגבעה השלישית (7) – ממול למצודת "החקרה" ונמוכה ממנה (בעבר הופרדה בגיא (8) שנסתם על-ידי החשמונאים) – היא גבעת "הר-הבית" (7);[6] אשר כוללת בתוכה גם את "מילוא" (9) (הסוללה שהלכה וגדלה משך דורות – מימי שלמה – ויצרה את רחבת הר-הבית).

ג. הגיא המרכזי (1), (הטירופיאון בלשון יוסיפוס, הוא "נחל חרוץ")[7], המפריד בין "העיר העליונה" (2) ובין "העיר התחתונה" (5), ממשיך להפריד מן "העיר העליונה" (2) גם את הגבעה השלישית (7) – כולל גבעת העפל (12) – עד אל קצה השילוח (10)[8]. יוסיפוס מתכוון אל "מי השלוח ההלכים לאט"[9] – בתעלה פתוחה ובנקבה אל בריכה – עד למקום מפגש "נחל חרוץ" (1) עם נחל קדרון (15).

ד. שתי הגבעות (המערבית (2) – הרכס הנמשך אלי "עיר דוד" (4) ואל הר-ציון (11); והמזרחית (5 + 7) – רכס "החקרה" ורכס "הר הבית" הנמשך אל העפל (12)) מוקפות גיאיות תלולים (במערב – גיא בן-הינום (13) הוא "נחל גיחון" (14)[10]; ובמזרח - נחל קדרון (15). שני הגיאיות נפגשים עם "נחל חרוץ" (1) מצפון לעין רוגל (16)).

תמונה טופוגרפית זו של ירושלים אפשר מבארת את האמור בברייתא עתיקה,[11] הנשענת, כמסתבר, על הכתוב בראש הרשימה בנחמיה ג׳, א׳ אשר תידון להלן: "ויקם אלישיב הכהן הגדול ואחיו הכהנים ויבנו את שער הצאן – המה קדשוהו ויעמידו דלתתיו ועד מגדל המאה קדשוהו עד מגדל חננאל". להלן לשון הברייתא:

"אבא שאול אומר: שתי בצעין היה בירושלם (התחתונה והעליונה): התחתונה נתקדשה בכל אילו (במלך ונביא ואורים ותומים); והעליונה לא קידשוה אלא כשעלו בני הגולה, שלא במלך שלא באורים שלא בתומים... ומפני מה [לא] קידשוה (בלא "לא"; על פי המקבילה בשבועות: "ולמה הכניסוה")? מפני שתורפה של ירושלם משם ונוחה ליכבש משם".

הבצעה האחת[12] הוא נחל חרוץ (1), הטירופיאון[13], בלשון יוסף בן מתתיהו, הבצעה השנייה היא, לדעתנו, הגיא (8) שבין הגבעה התחתונה שעל הר הבית (7) – בגובה 745 מטר מעל פני הים – ובין הגבעה העליונה שעל הר הבית – בגובה של 750 מטר מעל פני המים – מקום החקרה (6). ואמנם, הגבעה "התחתונה", שהוקם עליה בית המקדש, "נתקדשה במלך ונביא ואורים ותומים" בימי דוד המלך,[14] כאשר נצטווה על כך על-ידי גד הנביא חוזה דוד (שמ"ב כ"ד, י"א-כ"ה): "עלה הקם לד׳ מזבח בגרן ארניה [ארונה] היבסי... ויבן שם דוד מזבח לד׳"; ואילו הגבעה "העליונה", שנתבצרה מסיבה צבאית, "לא קדשוה אלא כשעלו בני הגולה" בימי עזרא ונחמיה, "שלא במלך שלא באורים שלא בתומים", אלא "אלישיב הכהן הגדול ואחיו הכהנים... המה קדשוהו" – כפי שמתקבל מלשון הכתוב המובא לעיל בנח׳ ג׳, א׳.

שערי ירושלים

על הנחתנו בדבר גבולותיה הטופוגרפיים של ירושלים בימי נחמיה, כמתבאר ממפה 1, נוסיף את

ההנחה הבאה: שערי ירושלים – מאז ומקדם ועד קרוב לימינו – ברובם מכוונים היו אל פתחי נחלים או גיאיות, ששימשו דרכי-גישה נוחות אל גבעות ירושלים העיר.

א. לפיכך, נראה לנו,[15] כי בשני קצותיו של הגיא המרכזי (11) ("נחל חרוץ") – המפריד בין העיר-העליונה (24) ובין העיר-התחתונה (23), והר-הבית (25) משמש נתיב ראשי בתוך העיר (ובו, כמסתבר, חוצות=שווקי העיר)[16] – ניצבו השער (1) הצפוני (שער שכם היום)[17] והשער (2) הדרומי-הפנימי (שער האשפות היום) של העיר.[18]

ב. בקצהו העליון (הצפוני) של גיא בן-הינום (12) – במקום תפנית נחל-גיחון-העליון (13) ממערב דרומה – ניצב השער (3) המערבי של ירושלים (שער יפו היום).[19]
בהמשך הגיא ("הנחל השוטף בתוך הארץ" (14))[20] דרומה – בתפנית הגיא הבא מן המערב – נמצא שער (4) נוסף: "שער הגיא" (על שם גיא בן-הינום).[21]

ג. סמוך למקום חיבורם של נחל קדרון (15) עם גיא בן-הינום (16) ועם "נחל חרוץ" (17) נמצא השער (5) הדרומי-החיצוני של העיר: "שער העין" (על שם עין רוגל (18) שבסמוך).[22]

ד. במעלה נחל קדרון מזרחה (19), על קו הגיא (10) החורץ ועולה ממנו אל האוכף ("הגיא" בלשון יוסיפוס)[23] שבין "החקרה" ובין פסגת הר-הבית, נמצא "שער המזרח" (6).[24] (הוא, כפי שנראה להלן,[25] "שער המים", אפשר על שם מערכת המים שבנחל קדרון הקשורה בעין השילוח (20)).[26]

ה. במעלה נחל קדרון (21) צפונה – בתפנית מערבה אל עבר הגיא הקטן (נחל בית זיתא) (22), המפלג ומקמר את גבעת "העיר התחתונה" (23),נמצא השער (7) המזרחי של העיר (שער האריות היום).[27]

ו. בקצהו הצפוני של גיא זה (נחל בית זיתא) (22) נמצא שער (8) נוסף בחומה הצפונית של ירושלים (שער הפרחים היום).[28]

ז. שער נוסף היה, כמסתבר, בחומת הר-הבית (25) (מלבד "שער המזרח" (6)); ומקומו בפינה הדרומית-מזרחית של הרחבה (9) ("שער הסוסים").[29]

הרשימות של בוני ירושלים בימי נחמיה

על יסוד הנחות אלה נפנה עתה לעיין באחת 'התעודות' המשובצות בתוך ספר עזרא (נחמיה פרק ג'). בתעודה זו, הנושאת אופי רשמי, השתמש מחבר ספר עזרא (נוסף על הזדקקותו ל"ספר זכרונות נחמיה" האישי) כדי לתאר את אווירת ההתנדבות הכללית שהביאה לחנוכת החומה, ובעקבותיה נתקיים המעמד הגדול של כריתת ההאמנה – שיאו ותכליתו של ספר עזרא המקראי.[30]

התעודה, כדרך שיבוצה בספר עזרא, עברה עריכה. עיון בלשון התעודה ובמרכיביה מלמד, כי לפנינו שתי רשימות נפרדות בסגנונן. אך מבחינת העניין – האחרונה משלימה את שחסר בראשונה. הרשימה הראשונה (ג', א'-ט"ו) מוסרת את רשימת מי ש"החזיקו" את שערי ירושלים בלבד. מאפייניה: לשון "המה קרוהו" (או "בנוהו"); "ועל ידם" (או "ועל ידו"). סגנונה ענייני ויבש ללא פירוט מיותר. הרשימה פותחת (לפי הסדר: צפון-מערב-דרום-מזרח) בשמות בוני השערים (8 + 1) אשר בחומה הצפונית של ירושלים; עוברת אל השערים (3 + 4) שבחומה המערבית; ומסיימת בשערים (2 + 5) אשר בחומה הדרומית.

את רשימת השערים החסרים (6 + 7 + 9) אשר בחומת ירושלים המזרחית, משלימה וממלאת בפרטים רבים הרשימה השנייה (ט"ז-ל"ב). אין זו נוקטת לשון "ועל ידם" אלא נזקקת לביטוי מקביל: "אחריו" במשמעות של "עמו".[31] כמו כן מרבה להשתמש בביטויים "עד" ו"מדה שנית". ביטויים אלה מופיעים

בתוספות (׳המשלימות׳) ברשימה הראשונה (׳היבשה׳), על דרך הבאת הדברים ברשימה השנייה (׳המפרטת׳).

להלן שתי הרשימות, מובאות בנפרד, תוך הבלטת הייחודי בכל אחת מהן; ובציון התוספות והתיקונים כנדרש. המספרים בסוגריים מתייחסים למפה 3 המובאת להלן.

רשימת בוני שערי ירושלים בצפון במערב ובדרום (נחמיה ג׳)

(א) ויקם אלישיב הכהן הגדול ואחיו הכהנים ויבנו את שער הצאן (8) המה קדשוהו [קרי: קרוהו][32].
ויעמידו דלתתיו.
(ועד מגדל המאה (27) קדשוהו [ו]עד[33] מגדל חננאל (28)).
(ב) ועל-ידו בנו אנשי ירחו.[34]
ועל-ידו בנה זכור בן אמרי.[35]
(ג) ואת שער הדגים (1) בנו בני הסנאה[36] המה קרוהו ויעמידו דלתתיו מנעוליו ובריחיו.
(ד) ועל-ידם החזיק מרמות בן אוריה בן הקוץ.[37]
ועל-ידם החזיק משלם בן-ברכיה בן משיזבאל.[38]
ועל-ידם החזיק צדוק בן בענא.
(ה) ועל-ידם החזיקו התקועים[39].
(ואדיריהם[40] לא הביאו צורם[41] בעבדת אדניהם.)
(ו) ואת שער [השלם: העיר][42] הישנה [או קרי: המשנה] (3) החזיקו יוידע בן פסח ומשלם בן בסודיה.
המה קרוהו ויעמידו דלתתיו ומנעליו ובריחיו.
(ז) ועל-ידם החזיק מלטיה הגבעני וידון המרנתי[43] [ו]אנשי גבעון והמצפה
([השייכים][44] לכסא פחת עבר הנהר).
(ח) על-ידו החזיק עזיאל בן חרהיה[45] [ה]צורפים.
ועל-ידו החזיק חנניה בן הרקחים.
(ויעזבו[46] ירושלם עד החומה הרחבה (29))
(ט) ועל-ידם החזיק רפיה בן חור שר חצי פלך ירושלם.
(י) ועל-ידם החזיק ידיה בן חרומף.
(ונגד ביתו=)[47] ועל-ידו החזיק חטוש בן חשבניה.
(יא) (מדה שנית החזיק מלכיה בן חרם.)
(וחשוב בן פחת מואב [החזיק][48] (ו)את מגדל התנורים (30)).
(יב) ועל-ידו החזיק שלום בן הלוחש שר חצי פלך ירושלם הוא ובנותיו.[49]
(יג) [ו]את[50] שער הגיא (4) החזיק(ו)[51] חנון וישבי זנוח המה בנוהו ויעמידו דלתתיו מנעליו ובריחיו.
((ו) אלף אמה בחומה עד שער השפות (2)).
(יד) ואת שער האשפות (2)החזיק מלכיה בן רכב שר פלך בית הכרם הוא יבננו ויעמיד דלתתיו
מנעליו ובריחיו.
(טו) ואת שער העין (5) החזיק שלון בן כל חזה שר פלך המצפה הוא יבננו ויטללנו ויעמיד(ו)[51]
דלתתיו מנעליו ובריחיו.
(ואת חומת ברכת השלח (12)[52] לגן מלך (40)[53] ועד המעלות היורדות מעיר דויד (31)).[54]

רשימת בוני שערי ירושלים וחומותיה במזרח (נחמיה ג׳)

(טז) אחריו החזיק נחמיה בן עזבוק שר חצי פלך בית צור עד נגד קברי [השלם: בני][55] דויד (11),
ועד הברכה העשויה (12),[56] ועד בית הגברים (13).[57]

(יז) אחריו החזיקו הלוים רחום בן בני.
על-ידו החזיק חשביה שר חצי פלך קעילה לפלכו.

(יח) אחריו החזיק(ו) אחיהם ב[נ]וי[58] בן חנדד שר חצי פלך קעילה.

(יט) ויחזק על-ידו עזר בן ישוע שר המצפה מדה שנית מנגד עלת [קרי: עלית][59] הנשק (14) [השלם: עד][60] המקצוע (14)

(כ) אחריו החרה[61] החזיק ברוך בן זבי [קרי: זכי] מדה שנית מן המקצוע (14) עד פתח בית אלישיב הכהן הגדול (15).

(כא) אחריו החזיק מרמות בן אוריה בן הקוץ מדה שנית מפתח בית אלישיב ועד תכלית בית אלישיב (15).

(כב) ואחריו החזיקו הכהנים אנשי הככר.

(כג) ואחריו החזיק(ו)[51] בנימן וחשוב נגד ביתם (16) אחריו החזיק עזריה בן מעשיה בן ענניה אצל ביתו (16).

(כד) אחריו החזיק בנוי בן חנדד מדה שנית מבית עזריה (16) עד המקצוע (17) ו[דהיינו][62] עד הפנה (17).

(כה) [ו]פלל בן אוזי [החזיק] מנגד המקצוע (17) ו[מנגד] המגדל היוצא מבית המלך העליון (10) אשר [סמוך] לחצר המטרה (18).[63]

(כו) [ו]אחריו פדיה בן פרעש והנתינים היו ישבים [בעבר] בעפל.
[החזיקו] עד נגד שער המים (6) למזרח (6) והמגדל היוצא (10).[64]

(כז) אחריו החזיקו התקעים מדה שנית מנגד המגדל הגדול היוצא (10) ועד חומת העפל (20).

(כח) מעל [השלם: מעלית][59] שער הסוסים (9) החזיקו הכהנים איש לנגד ביתו (21).

(כט) [ו]אחריו החזיק צדוק בן אמר[65] נגד ביתו (22).
ואחריו החזיק שמעיה בן שכניה [את] (שמר=)[66] שער המזרח (6).

(ל) אחרי[ו] החזיק[ו] חנניה בן שלמיה וחנון בן צלף הששי.[67]
מדה שני[ת] אחריו החזיק משלם בן ברכיה נגד נשכתו.

(לא) [ו]אחרי[ו] החזיק מלכיה בן הצרפי
עד בית הנתינים והרכלים (24) –[68] נגד שער המפקד (7) – ועד עלית הפנה (26).

(לב) ובין עלית הפנה (26) לשער הצאן (8) החזיקו הצרפים והרכלים.

הדיון ברשימת בוני השערים

הרשימה הראשונה, עם שאנו שומטים את שמסתבר כתוספת (הדברים מובאים בסוגריים), ערוכה כמסמך רשמי; והיא דומה בלשונה לרשימת המפקד הצבאי בימי יהושפט (דבה״ב י״ז, י״ב-י״ט). גם שם הביטוי החוזר ונשנה – ״ועל ידו יהוחנן השר... על ידו עמסיה... ועל ידו יהוזבד...״[69] – משמעותו כמו ברשימתנו: מחזיק בידו. זאת על-פי הכתוב (זכריה י״ד,י״ג): ״והחזיקו איש יד רעהו – ועלתה ידו על יד רעהו״.[70]

הביטוי ״על-ידו החזיק״ מופיע גם בראשית הרשימה השנייה. אך בדרך כלל, שולט בה הביטוי ״אחריו החזיק״.[71] הרשימה הראשונה מקפידה לציין, לאחר הבאת שמות בוני השער, כי ״המה קרוהו ויעמידו דלתותיו מנעוליו ובריחיו״. לאחר מכן מונה בלשון ״ועל ידו ועל ידם״ את מי שהחזיקו ביד בוני השער; ובזה סיימה את עניינה.

יושם אל לב: ברשימה הראשונה (בפסוק י׳) באה התוספת ״ונגד ביתו״ (השכיחה ברשימה השנייה) כביאור לביטוי השכיח ברשימה זו: ״ועל ידו״ (החזיק חטוש בן חשבניה). רוצה לומר: נגד = על-יד, וכן ליד, כפי שאפשר לראות מהקבלת הכתובים דבה״א כ״ג, כ״ח-ל׳: ״כי מעמדם (של הלוים) ליד בני אהרן... להדות ולהלל לד׳״ = בדה״ב ח׳, י״ד: ״והלוים על משמרותם להלל ולשרת נגד הכהנים לדבר יום ביומו״.

בשונה מן התיאור החוזר ונשנה בראש כל אחד מן השערים: ״ואת שער פלוני החזיק אלמוני״, לרשימה הראשונה פתיחה ייחודית: ״ויקם אלישיב הכהן הגדול ואחיו הכהנים ויבנו את שער הצאן המה קדשוהו ויעמידו דלתתיו״. פתיחה דומה מצויה בספר עזרא ג׳, ב׳: ״ויקם ישוע בן יוצדק ואחיו הכהנים וזרבבל בן שאלתיאל ואחיו ויבנו את מזבח אלהי ישראל וגו׳״. ׳רוממות׳ הפתיחה, המבליטה את מקומו של אלישיב הכוהן הגדול בבניין חומות ירושלים, אפשר הביאה את עורך הספר לתקן ולקרוא ״קדשוהו״,[72] במקום הרשום בטעות ״קדוהו״ (תחת ״קרוהו״ – כלהלן בכל השערים – חילופים של ר׳ – ד׳).[73] ואם עורך הספר הוא שהוסיף לרשימה זו את ההערות (המובאות לעיל בסוגריים) – ׳טביעת-אצבעותיו׳ ניכרת בניסוח התוספת הראשונה, משהוא נזקק ללשון ״קדשוהו״ (עם שהוא נוקט בלשון ״עד ועד״ האופיינית לרשימה השנייה): ״ועד מגדל המאה קדשוהו [ו]עד מגדל חננאל״.

רוצה לומר: הרשימה המקורית פתחה בציון: ״אלישיב הכהן הגדול ואחיו הכהנים״ – דהיינו, בני משפחת צדוק המיוחסת[74] – כמי שבנו את ״שער הצאן״.

לשם איתור ״שער הצאן״ נעיין, במקום שהוא נזכר, בתיאור ״חנוכת חומת ירושלם״ תוך מסע ״והתודה השנית ההולכת ל[ש]מואל[75] – צפונה (י״ב, ל״ח-ל״ט): ״ומעל (לחומה בכיוון צפון) לשער אפרים (1)[76] (ו)על (יד)[77] שער (העיר) הישנה (3) ועל (יד) שער הדגים (1) ומגדל חננאל (28) ומגדל המאה (27) ועד (שעל-יד) שער הצאן (8) ועמדו בשער המטרה (6)״.[78]

על-יסוד תהלוכת ״התודה״ ״לשמאל״ – ממערב לכיוון צפון, ומפגש במזרח (מול הר-הבית) עם ״התודה״ שבאה מדרום; מסע על קו-החומה הנמשך משער העיר הישנה (3) במערב, אל שער הדגים (1) שבמרכז החומה הצפונית, ומפגש בשער המטרה (6) במזרח (כפי שנבאר להלן)[78] – ״שער הצאן״ חייב להיות קרוב לפינה הצפונית-מזרחית של חומת ירושלים (8). ואכן שם ייחודי זה לשער, בימי נחמיה, נשמר לו עד סוף ימי הבית השני.[79] אף, שבימי הבית הראשון, נקרא השער בשם ״שער הפנה״.[80] ״פנה״ – במשמעות של עפל ומגדל גבוה[81], על שם ״מגדל המאה״ (27) הסמוך אליו בצפון-מזרח. כך על-פי ירמיהו ל״א, ל״ז: ״ונבנתה העיר לד׳ ממגדל חננאל (28) עד שער הפנה (8)״ (כפי שנבאר להלן). וכפי שנאמר בזכריה י״ד, י׳: ״וישבה תחתיה למשער בנימין (1) עד מקום שער הראשון (=) עד שער הפנים (=שער הפנה) ומ[מ]גדל חננאל (28) עד יקבי המלך (46)״ (כפי שנבאר להלן). ואמנם, בקרבת מקום ניצבה ״עלית הפנה״ (26) – בפנה הצפונית-מזרחית של חומת ירושלים, כפי שיבואר להלן, בעת דיוננו בפרטי הרשימה השנייה.

השער השני, שבנו בני הסנאה,[82] נקרא בשם "שער הדגים". על-פי מיקומו בקו המסע של "התודה" הצפונית (י"ב, כ"ט), בין שער (העיר) הישנה (3) שבמערב ובין מגדל חננאל (28) ומגדל המאה (27) שבצפון-מזרח, סביר להניח, כי אחד הוא עם "שער אפרים" או "שער בנימין" – השער הצפוני-מרכזי של ירושלים (1).[83] אי לכך האמור שם (י"ב, כ"ט) "ומעל (לחומה בכיוון) לשער אפרים" שבצפון, תואם את האמור בתיאור פריצת יואש לצפון ירושלים (מל"ב י"ד, י"ג): "ויפרץ בחומת ירושלם בשער אפרים (1) עד שער הפנה (8) ארבע מאות אמה". "שער אפרים" הוא אפוא "שער הדגים" שבצפון-מרכז; ואילו "שער הפנה" הוא "שער הצאן" שבצפון-מזרח, כפי ששיערנו לעיל.

"שער בנימין" שבצפון ירושלים, על-פי ספר ירמיה (ל"ז, י"ב-י"ג; ל"ח, ז'), מתקשר בספר זכריה (י"ד, י') – בדומה לשער אפרים – עם שער הפינה (כפי שנבאר להלן): "למשער בנימן (1) עד מקום שער הראשון (=) עד שער הפנים [קרי: הפנה (8)]; ו[מ]מגדל[84] חננאל (28) עד יקבי המלך" (46).

זיהוי "שער הדגים" עם השער הצפוני-מרכזי (1) של ירושלים מתאים (כמבואר להלן) למיקומו בקו תיאור הביצורים סביב העיר בימי מנשה (דבה"ב ל"ג, י"ד): "ואחרי כן בנה חומה חיצונית לעיר דויד (32) (בכיוון) מערבה, (מקביל) לגיחון (33) בנחל (הוא גיא בן-הינום (35)); ולבוא[85] (ומשם בכיוון צפון בדרך-המובילה) בשער הדגים (1); וסבב (בכיוון דרום) ל(חומת ה)עפל (20) (הנזכרת ברשימה השנייה להלן) ויגביהה (את החומה) מאד". "העפל" היה אפוא מבצר בדרום תחום הר-הבית – מקביל למבצר "החקרה" בצפונו.[86]

זאת ועוד: "שער הדגים" על-פי צפניה (א', י') שוכן בסמוך אל "המשנה" (34) – השכונה הצפונית לחומה הרחבה (29), שנבנתה כמסתבר בסוף ימי הבית הראשון:[87] "קול צעקה משער הדגים ויללה מן המשנה". ביאור דברים זה אינו יכול לקבל את התיקון הניתן לשער השלישי ברשימתנו: "שער המשנה"[88] במקום "שער הישנה". השער השלישי, על הסדר, מצוי במערב (3) סמוך אל עיר דוד (32).

גרסת שמו של השער השלישי "ואת שער הישנה" קשה.[89] לנו נראית ההצעה להשלים את נסמך "העיר" לסומך "הישנה"; והכוונה ל"שער העיר הישנה" היא עיר דוד (32). מקומו יהא אפוא במקום שנחל גיחון העליון (33), פונה דרומה בקצהו הצפוני של גיא בן הינום. שער זה נמצא אפוא במערב העיר; והיה השער המרכזי לבאים מנחל גיחון העליון (33), מן המערב, כמסתבר מתיאור הדברים המובא לעיל (דבה"ב ל"ג, י"ד) בפירוט ביצורי מנשה: "ואחרי כן בנה חומה חיצונה לעיר דוד (32) מערבה לגיחון בנחל (33), ולבוא (בכיוון) בשער הדגים (1) וכו'". סמוך לשער זה, שממול להר-הבית, החל מסע שתי התודות (י"ב, ל"א) כפי שנבאר להלן.[90]

השער הרביעי "שער הגיא", על-פי הסדר, חייב להימצא בכיוון דרום-מערב (4); ואכן שמו "שער הגיא" נגזר, כמסתבר, משמו של גיא בן הינום (35) שבנחל הגיחון התחתון. כזכור, בקצה הצפוני של גיא בן הינום (35) – בנחל הגיחון העליון – קבענו את מקומו של "שער העיר הישנה" (3) .

משער הגיא (4),שבדרום-מערב חומת ירושלים (כפי שנראה להלן),[91] החל נחמיה את מסעו הלילי; ושם סיימו (ב', י"ג-ט"ו): "ואצאה בשער-הגיא (4) לילה ואל פני עין התנין (42) ואל שער האשפת (2)" (השער החמישי ברשימתנו) "ואעבר אל שער העין (5)" (השער הששי ברשימתנו) "ואהי עלה בנחל[92] (גיחון התחתון) (35) לילה. ואהי שבר בחומה ואשוב ואבוא בשער הגיא (4) ואשוב (העירה)".

כפי שכבר ראינו, שער-הגיא נמנה עם השערים שביצר עזיהו (דבה"ב כ"ה, ט'): "ויבן עזיהו מגדלים בירושלם על שער הפנה (8) (הוא שער הצאן לפי ביאורנו לעיל) ועל שער הגיא (4) ועל המקצוע (14)

(המבצר הפינתי בדרום-מזרח ירושלים – כמבואר ברשימה השנייה להלן) ויחזקם".

שער זה אפשר נקרא גם "שער החרסית" (4) על-פי האמור בירמיהו (י"ט, ב'): "ויצאת אל גיא בן-הנם אשר פתח שער החרסות (קרי: החרסית)".

השער החמישי – "שער האשפות" (2) או "שער השפות" – משמעות שמו בלתי ברורה.[93] אם אכן מקומו, כמשוער, בקצהו הדרומי של נחל חרוץ (37) – מדרום-מערב להר-הבית (36) ומדרום-מזרח לעיר-דוד (32) – השם "שפות" בא לציין את שפות "נחל חרוץ", הטירופיאון (37) בלשון יוסף בן מתתיהו שהכרנו. שער האשפות היה יעדו של נחמיה במסעו הלילי (ב', י"ג) משער הגיא בכיוון צפון-מזרח, כפי שראינו לעיל (וכפי שנבאר להלן). משער האשפות הדרים בסיורו אל עבר "שער העין" (5) השער השישי ברשימתנו. זאת ועוד: בכיוון לשער האשפות (2) (כפי שנבאר להלן) צעדה "התודה" שהלכה (י"ב, ל"א) "לימין (דרומה) מעל לחומה (בכיוון) לשער האשפת"; ומשער זה יצאה ועברה "ועל (יד) שער העין" (5) – הוא השער השישי ברשימתנו.

וכך מגיעים אנו אל השער האחרון (השישי) ברשימתנו "שער העין" (5). על-פי הסדר עליו להיות בקצה הדרומי-מזרחי של חומת ירושלים; במקום החיבור של שלושת הנחלים: נחל גיחון התחתון (גיא בן הינום) נחל החרוץ (הטירופיאון) ונחל קדרון (38). שמו, מן הסתם, נגזר משם המעיין הגדול (אותם ימים) הסמוך לו: עין רוגל (39). מיקומו בדרום-מזרח מתיישב , כפי שראינו לעיל, עם תיאור סיורו הלילי של נחמיה (ב', י"ד): "ואעבר אל שער העין ואל ברכת המלך". בריכה זו אפשר השקתה את "גן המלך"[94] בעמק קדרון (40); "ושער העין" יהא אפוא זהה עם "שער בין החמתים" (5), הנזכר על דרך מילוט צדקיה מירושלים דרומה, ב"דרך הערבה" ליריחו ועבר-הירדן (מל"ב כ"ה, ד'-ה' = ירמיה נ"ב, ז'-ח'): "ותבקע העיר וכל אנשי המלחמה [יברחו ויצאו מהעיר] לילה דרך שער בין החמתים אשר על גן המלך. וכשדים על העיר סביב. וילך[ו] דרך הערבה. וירדפו חיל כשדים אחר[י] המלך וישגו אתו [צדקיהו] בערבות ירחו. וכל חילו נפצו מעליו". אך אפשר ו"בריכת המלך" זהה עם "בריכת השילוח (12) (הסמוכה) לגן המלך" (40), הנזכרת בתוספת העורך – בהערה אחרונה ל"שער העין" (סוף פסוק ט"ו).[95]

"שער העין" נמצא אפוא בדרום-מזרח ירושלים העיר: אם שהוא סמוך ל"בריכת המלך" (40) אשר בנחל קדרון התחתון ואם שהוא בקרבת "בריכת השילוח" (12) אשר בדרום גבעת העופל (19).

הדיון בתוספות הרשימה הראשונה

התוספת הראשונה, השוברת את המבנה הראשון של הרשימה, נזקקת ללשון האופיינית לרשימה השנייה: "עד ועד". בעניינה הריהי באה לציין שני מגדלים מפורסמים ליד שערי חומת ירושלים בצפון, בימי נחמיה, שהיו קיימים עוד בימי הבית הראשון, כפי שראינו לעיל:[96] "מגדל המאה" (ליד שער הצאן) (27) "ומגדל חננאל" (ליד שער הדגים) (28).

התוספת השנייה באה לציין לשבח את נוקדי עיר-המרעה תקוע, על אשר שיחררו את רועיהם מעבודתם כדי להחזיק את ידי הבונים: "ואדיריהם לא הביאו צורם (של הרועים) בעבדת אדניהם".[97]

התוספת השלישית מציינת את התנדבות "אנשי גבעון והמצפה" על אף היותם מחוץ לפחוות יהוד, והשתייכו "לכסא פחת עבר הנהר".[98]

התוספת הרביעית מציינת, כי המאמץ לשקם את שערי ירושלים לא נצטמצם בחומה החיצונית אלא: ״ויעזבו[99] ירושלים עד החומה הרחבה״ (29)[100] שנתגלתה לאחרונה;[101] והיא נמשכת במקביל לגיא היורד ממצודת דוד (30) אל עבר הר-הבית (36).
התוספת החמישית מוסיפה ומציינת מגדל נוסף, ״מגדל התנורים״ (30), בחומה המערבית, ליד שער (העיר) הישנה (3). כך מסתבר גם ממסע ״התודה״ (י״ב, ל״ח) ״לשמאל״ (דהיינו צפונה): ״מעל למגדל התנורים ועד החומה הרחבה (29); ומעל (לחומה בכיוון צפון) לשער אפרים (1) (ו)על שער (העיר) הישנה (3) וגו׳״.
ההערה השישית נותנת לנו מושג על גודל המאמץ שנדרש מן הבונים. בקו החומה הפנימית – משער הגיא (4) ועד שער השפות (2) – נדרשה בנייה רצופה לאורך ״אלף אמה בחומה״.
ההערה האחרונה משלימה ומציינת, כמבואר לעיל,[102] את קו החומה החיצונית של ירושלים בדרום: ״ואת חומת בריכת השילוח״ (12) סמוך ״לגן המלך״ (40) שבקצה הדרומי של נחל קדרון (38); ״ועד המעלות היורדות מעיר דויד״ (31)[103] – בקצהו הדרומי של גיא בן הינום (38).

נמצאת הרשימה הראשונה מוסרת את שמות בוני שערי ירושלים בצפון, במערב ובדרום בלבד. הרשימה השנייה לעומתה – עם שהיא משלימה את שמות בוני השערים במזרח העיר, מוסיפה ומפרטת מבנים בחומה המזרחית של ירושלים, שבחלקה היוותה גם את חומת הר-הבית. מן הרשימה נמצאנו למדים כי בגבעה המקודשת – בהר-הבית – גרו משפחות הכהונה המיוחסות (מדרום וממזרח למקדש, שבדרום הר-הבית, כמשוער);[104] ואילו בגבעת העיר-התחתונה נתגוררו השכבות הנמוכות, כגון: הנתינים והרוכלים.

הדיון ברשימה המשלימה

בפירוט הדברים, על הסדר, פותחת הרשימה השנייה (ג׳, ט״ז), מוסיפה ומשלימה את סופה של הרשימה הראשונה, בציון נקודות לאורך קו החומה הדרומית החיצונית – בין שער הגיא (4) ובין שער העין (5): ״ואחריו החזיק נחמיה בן עזבוק... עד נגד קברי [בני][105] דויד ועד הברכה העשויה ועד בית הגברים״.
״עד-נגד״ במשמעות של ״אצל״ – כמו להלן (פסוק כ״ג בסופו) ״אצל ביתו״ – מקביל אל הביטוי השכיח יותר: ״נגד ביתו״.[106] ״קברי בני דויד״, לשם השלמה, נמצאים, כמשוער, מדרום להר ציון (11) – מנגד (אצל) שער הגיא (4). ״ועד הבריכה העשויה״, סביר להניח, כי הכוונה לבריכת השילוח (12), הנזכרת בתוספת האחרונה לרשימה הראשונה.[107] מקומה – מנגד (אצל) שער העין (5).
מתקבל על הדעת, כי בקרבת מקום, על גבעת העופל, נמצא גם ״בית הגבורים״ (13),[108] אף הוא מנגד לשער העין (5) – בקצה המזרחי של קו החומה הדרומית.
ואכן בהמשך הרשימה, על הסדר, מתואר בניין החומה המזרחית של ירושלים. ציון המקום משובש וקשה להבנה: ״מנגד עלת הנשק המקצע״. ״עלת״ נראה לנו לגרוס ״עלית״, כמו להלן (סוף פסוק ל״א וראשית ל״ב): ״עלית הפנה״ – במשמעות של מבנה על-גבי מבנה. כגון, המבנה על-גבי גג השער (שמ״ב י״ט, א׳): ״ויעל על עלית השער״[109] – מבנה לצורך צבאי: לתצפית; לעומת (שופטים ג׳, כ׳) ״והוא ישב בעלית המקרה״, מבנה לצורך אזרחי: לצינון. ״עלית הנשק״, שברשימה זו, באה לציין מבנה לצורך צבאי, כמשמעות המלה ״נשק״: קרב, מלחמה, מבצר וכלי-זין.[110] ולפיכך, ״עלית הנשק״ תהא דומה למשמעות ״עלית הפנה״. ״הפנה״, כפי שראינו לעיל, במשמעות של מבנה מבוצר (בחן, עופל);[111] והעליה שעליו לצורך תצפית צבאית.[112]

הביטוי המיודע ״המקצע״, כמות שהוא, קשה. על כן נראה לנו להשלים: ״עד המקצע״, בדומה למובא להלן (פסוק כ״ד): ״עד המקצוע״ (17); ובאותה משמעות:״עד״=אצל=ובקרבה אל.[113] ״המקצוע״, כאן ולהלן, יהא אפוא מבנה מבוצר הניצב בקצה – כמשמעות המלה ״מקצוע״[114] – של חומה כלשהי או בזוויתה.[115] על-פי הצעתנו נמצאו בשני קצות קו חומת הר-הבית מבנים מבוצרים (״מקצועות״), האחד בדרום (14) והאחר בצפון (17). בסמוך ל״מקצוע״, ״הפנה״ (המבצר הדרומי), נמצאו בגבעת הר-הבית, בדרום-מזרח, בית אלישיב הכהן הגדול (15); בית בנימן וחשוב (16) ובית עזריה בן מעשיה בן ענניה (16). לפיכך החזיקו הללו את החומה הדרומית-מזרחית של הר-הבית, כמו שאחיהם הכוהנים (פסוקים כ״ח-כ״ט) החזיקו את החומה הדרומית של הר-הבית (21, 22).[116]

נקודת הציון הבאה תבואר על-פי הצעותינו לעיל: ״מבית עזריה (16) עד המקצוע (17) ועד הפנה״ (17). וו של ״ועד הפנה״ תהא וו-מבארת, דהיינו,[117] ״עד המקצוע״ (המבנה המבוצר) הוא הוא ״ועד הפנה״ – המבצר (הבחן העופל), הניצב בקצה הצפוני של רחבת הר-הבית, רוצה לומר: בינוי בן חנדד השלים את חיזוק החומה המזרחית-צפונית של הר-הבית.

הכתוב הסמוך: ״פלל בן אוזי מנגד המקצוע והמגדל היוצא מבית המלך העליון אשר לחצר המטרה״ ייקרא באופן הבא: ״ופלל בן אוזי [החזיק] מנגד המקצוע (17) ו[מנגד] המגדל היוצא וגו׳״. רוצה לומר: פלל בן אוזי חיזק את החומה הצפונית של הר-הבית (36) למן ״מנגד המקצוע״ (17), בקצה הצפוני-מזרחי, ועד מנגד, ״המגדל היוצא״ – בקצה הצפוני-מערבי. היכן מקומו המדוייק של מגדל זה, המקביל, כפי ששיערנו לעיל, למגדל העופל בדרום הר-הבית (20), נלמד מתיאורו המלא בהמשך: ״המגדל היוצא מבית המלך העליון אשר [סמוך] לחצר המטרה״. מספר ירמיה ברור מקומה של ״חצר המטרה״ (קרי המנטרה = חצר המשמר),[118] שהייתה בית-הכלא למיוחסים (ל״ב, ב׳): ״וירמיהו הנביא היה כלוא בחצר המטרה אשר [ב]בית מלך יהודה״. סמיכות חצר המטרה אל בית מלך יהודה, שהיה ממוקם, מן הסתם, בחלק העליון של הר-הבית, מבארת את שם המגדל הסמוך אליה: ״המגדל היוצא מבית המלך העליון״, על שם היותו בולט בארמון המלך שעל פסגת ההר (10).

מיקומה המדוייק של חצר המטרה (18) מזרח ל״המגדל היוצא״ וממול ל״שער המזרח״ (9) הוא ״שער המים״ הוא ״שער המטרה״, שנלמד[119] מתיאור מפגש ״שתי התודות״: הדרומית הגיעה (סוף פסוק לז) ״ועד שער המים מזרח״; והצפונית (סוף פסוק ל״ט) ״ועמדו בשער המטרה״; ובסמוך בהמשך (פסוק מ׳): ״ותעמדנה שתי התודת בבית האלהים״; דהיינו ברחבה שלפני המקדש.[120]

ואכן ״עד נגד שער המים (6) למזרח והמגדל היוצא״ החזיקו אחריו ״פדיה בן פרעש והנתינים, (אשר היו יושבים (בעבר) בעפל״ ועתה ישבו בעיר התחתונה (45), וביתם (24) ליד שער המפקד (7), (ראה נחמיה ג׳, ל״א).

בהמשך מתארת הרשימה השנייה את חיזוק חומת הר-הבית במערב: ״אחריו החזיקו התקעים מדה שנית מנגד המגדל הגדול היוצא ועד חומת העפל״. ״המגדל היוצא״, כפי שהנחנו, ניצב בקצה הצפוני-מערבי (10) של הר הבית; ואילו ״העפל״, כפי ששיערנו ניצב במקביל לו בדרום-הר-הבית (20).

את החלק הדרומי של הר-הבית, כפי שכבר הזכרנו לעיל, ״מעל [השלם: מעלית] שער הסוסים – החזיקו הכוהנים איש לנגד ביתו״. מעל ״שער הסוסים״ (9) בקצה הדרומי-מזרחי של הר-הבית, נראה לנו להשלים, נבנתה ״עליה״ – עמדת תצפית. סמוך לה בדרום (21) (בקרבת בית המקדש מדרומו)[121] – כמו בקצה הדרומי-מזרחי של הר-הבית (15; 16) – ״החזיקו הכהנים איש לנגד ביתו״ (21); כמותם כהן היה גם הבונה בסמוך: ״צדוק בן אמר״ (22).[122] בדרך זו, באגב, השלימה הרשימה השנייה את ״שער הסוסים״ (9): השער הדרומי בחומה המזרחית של ירושלים, וליתר דיוק בחומת הר-הבית במזרח.

שער נוסף, במזרח, מובא – על-פי קריאתנו ברשימה – מיד בסמוך: ״ואחריו החזיק שמעיה בן שכניה [את] (שמר) שער המזרח״. נראה לנו, כי ״שמר״ אינו אלא שיבוש של ״שער״. ואפשר שהוא שריד משובש של שמו האחר של השער – ״שער המים״, כפי שראינו לעיל (פסוק כ״ו): ״עד נגד שער המים למזרח (6) והמגדל היוצא (10)״. דבר זה מסתבר גם ממקום מפגש ״שתי התודות״ (י״ב, ל״ז, ל״ט, מ׳): ״ועד שער המים מזרח (6)״;[123] ״ועמדו בשער המטרה (6)״; ״ותעמדנה שתי התודת בבית האלהים״. ואכן במקום זה (נחמיה סוף פרק ז׳ וראשית פרק ח׳) נאמר: ״ויגע החדש השביעי, ובני ישראל בעריהם, ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב (הכיכר) אשר לפני שער המים ויאמרו לעזרא הספר[124] להביא את ספר תורת משה וגו׳ ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים וגו׳״. ״רחוב״ (ככר-רחבה) זה ״לפני שער המים״ גרסת עזרא-החיצון ט׳, ל״ז-ל״ט במקביל: ״אל הרחוב אשר לפני שער המקדש למזרח״. וכן גרסת עזה״ח ה׳, מ״ה-מ״ז: ״ויאספו כאיש אחד אל רחבת השער הראשון אשר במזרח״ מקביל לעזרא ג׳, א׳: ״ויאספו העם אל ירושלם״. בעזרא הוא מופיע גם להלן (פסוק ט״ז) ״ויעשו להם סכות איש על גגו ובחצרתיהם ובחצרות בית האלהים וברחוב שער המים (6) וברחוב שער אפרים (1)״ – בכיכר המזרחית של העיר ובכיכר הצפונית שלה, כפי ששיערנו לעיל.

מכאן ואילך משלימה הרשימה השנייה את רשימת בוני חומת ירושלים במזרח, מצפון לשער המזרח (6): ״אחריו החזיקו חנניה בן שלמיה וחנון בן צלף הששי.[125] – מדה שני[ת], אחריו, החזיק משלם בן ברכיה נגד נשכתו״ (23). משלם האציל משבט יהודה[126] – הנזכר גם ברשימה הראשונה כמי שהחזיק על-יד בני הסנאה את שער הדגים בצפון (1) – לא נתגורר בהר-הבית, כמו הכוהנים, אלא בעיר התחתונה הייתה נשכתו (23).

״ואחריו החזיק מלכיה בן הצרפי – עד בית הנתינים והרכלים״ – מן הסתם, בסמוך (24), בעיר התחתונה (45). ובציון מדוייק יותר: ״נגד שער המפקד״. מן העניין: השער הצפוני (7) בחומה המזרחית של ירושלים. וכפי שגם מסתבר מן ההמשך: ״ועד עלית הפנה״ – התצפית שעל המגדל אשר בקצה הצפוני-מזרחי של חומת ירושלים (26).[127]

להשלמת הרשימה השנייה, אשר עסקה בחומה המזרחית בלבד, ולקישורה עם הרשימה הראשונה, אשר פתחה בחומה הצפונית, באה השורה האחרונה: ״ובין עלית הפנה (26) לשער הצאן (8) החזיקו הצרפים והרכלים״. האחרונים, כפי שראינו לעיל (פסוק לא), ביתם היה ״נגד שער המפקד״ (7) שבעיר התחתונה (45).

ירושלים העיר רחבת-ידים וגדולה

המשתמע מן העיון בשתי הרשימות (נחמיה ג׳) אודות חומות ירושלים ושעריה בימי נחמיה (מפה מס׳ 3) מלמד על גבולות ההתיישבות של העיר בסוף תקופת הבית הראשון (ובמשך תקופת הבית השני). ירושלים העיר לא נצטמצמה בגבולות הגבעה המזרחית – העופל (19) והר-הבית (36) – מן העבר המזרחי של נחל חרוץ (37). אדרבא, ירושלים העיר שממערב לנחל חרוץ (37) הלכה ונתרחבה: ממרכז הגבעה המערבית – הר ציון = עיר דוד (32) – פנתה דרומה, לאורך גיא בן הינום (הוא נחל גיחון) (33; 35), אל עבר נחל קדרון שבמזרח (38; 25); לאחר מכן נתפשטה צפונה מעיר דוד (32) והחומה הרחבה (29) אל עבר העיר התיכונה (44) ואל ״המשנה״ (34); ומשם פנתה אל מעבר לנחל חרוץ (37), מצפון לגבעת הר-הבית (36), אל עבר העיר התחתונה (45) שבצפון-מזרח. גבול התפשטות העיר מזרחה – בקו אחד עם רחבת הר-הבית (36) – היה נחל קדרון (25; 38).

תמונת ירושלים בגבולות רחבים אלה מבארת את דברי נחמיה בספר זכרונותיו (נחמיה ז׳, א׳-ד׳):

"ויהי כאשר נבנתה החומה (וזאת לאחר) והעמיד משמרות ישבי ירושלם איש במשמרו ואיש נגד ביתו (כלשון הרשימות[127] – נתברר לי) והעיר רחבת ידים וגדלה – והעם מעט בתוכה – ואין בתים בנוים". אי לכך מחליט נחמיה ליישב את ירושלים ופוקד (י"א, א'-ב'): "וישבו שרי העם בירושלם ושאר העם הפילו גורלות להביא אחד מן העשרה לשבת בירושלם עיר הקדש ותשע הידות בערים. ויברכו העם לכל האנשים המתנדבים (בנוסף) לשבת בירושלם". נמצא נחמיה מיישב את ירושלים "הרחבה" בכפייה ובמתנדבים כאחד.

סיורו הלילי של נחמיה

צעדו הראשון של נחמיה – בתוכניתו לבנות את "העיר בית קברות אבתי" (ב', ג', ה') – היה הסיור הלילי שערך שלושה ימים בלבד לאחר בואו ירושלימה.[129] מהלך סיורו ומגמתו מתבהרים על רקע מרחב גבולות העיר, כפי שעלו לנו בדיוננו עד כה; ועל יסוד תיאור ההרס, שהותירו "עמי-הארצות" (השומרונים) אחר השתלטותם על העיר,[130] כעדות הנמסרת לנחמיה (א', ג'): "ויאמרו לי: הנשארים אשר נשארו מן השבי שם במדינה ברעה גדלה ובחרפה; וחומת ירושלם מפרצת ושעריה נצתו באש".[131] בלא לעורר כל חשד יכול היה נחמיה ממקום מושבו – אם במצודה (30) בעיר דוד (32) ואם במגדל היוצא מבית המלך העליון (10) שעל הר-הבית (36)[132] – להתרשם ולהעריך את מידת ההרס בצפון ירושלים ובמרכזה: ברחבת הר-הבית (36), בעיר התחתונה (45) ובעיר העליונה (43). לעומת זאת מידת ההרס (הרב, כפי שיתברר לנחמיה בעת סיורו) – באזור ההולך ומשתפל בכיוון דרום העיר (35; 38) אל עבר גיא בן הינום(נחל גיחון) ואל עבר נחל קדרון – נעלם מעיניו.

אי לכך, מתחיל נחמיה את סיורו בשער הדרומי של ירושלים, שער הגיא (4), משם הוא פונה צפונה-מזרחה, "שובר" (ומעריך את ההרס)[133] בחומה הדרומית-הפנימית של העיר – עד אל שער האשפות (2). מכאן מדרים נחמיה ו"שובר"(ומעריך את ההרס) בחומה המזרחית של העיר עד אל שער העין (5) שבדרום-מזרח ירושלים. משם שב נחמיה ועולה במעלה נחל גיחון – מערבה – כשהוא "שובר" (ומעריך את הריסות) החומה הדרומית-החיצונית של העיר וחוזר אל שער הגיא (4). מכאן הריהו שב וחוזר העירה אל מקום מושבו הרשמי (במצודה (30) או במגדל היוצא (10)).

ואלה דבריו המפורטים בספר זכרונותיו (ב', י"ג-ט"ו): "ואצאה בשער הגיא (4) לילה ו[אעבר][134] אל (=על)[135] פני עין התנין (בדרום-מזרח ירושלים) (42), ו[אגיע] אל שער האשפת, (2) (אותה שעה) ואהי שבר (מעריך את ההרס) בחומת ירושלם (הדרומית מרכזית) אשר הם פרוצים ושעריה אכלו באש.[136] ואעבר (דרומה) אל (=על) שער העין (5) ואל (=על) בריכת המלך (אפשר בריכת השילוח (12) שממערב לשער העין; או הבריכה המשקה את גן המלך (40) ממזרח לשער העין), ואין מקום (לאורך כל החומה המזרחית הדרומית של ירושלים) לבהמה לעבר תחתי (בשל פיזור ההריסות המרובות במדרון גבעת העפל (19)). ואהי עלה (משער העין (5) מערבה) בנחל (גיחון התחתון (35))[137] לילה, ואהי שבר (את ההריסות) בחומה (הדרומית-החיצונית של ירושלים). ואשוב ואבוא בשער הגיא (4) ואשוב (העירה אל מקום מושב הפחה)".

מסע התהלוכות בחנוכת חומת ירושלים

למרות האיומים המילוליים וההתקפיים נתגבר נחמיה על מזימת "סנבלט החרני וטוביה העבד העמוני וגשם הערבי" (ב', י"ט), ועמם "חיל שמרון" (ג', ל"ד), להפריע בעדו מלחזק את חומות ירושלים ולבנות את שעריה. "ותשלם החומה בעשרים וחמשה לאלול ל(אחר עבודה נמרצת שנמשכה) חמשים ושנים יום" (ו', "טו).[138] סביר להניח,[139] כי במועד הסמוך "ויגע (ראש) החדש השביעי" (ז', ע"ב) – בראש חדש

תשרי הוא "ראש השנה". כפי שנשער להלן, חגג נחמיה את "חנכת חומת ירושלם" (י"ב, כ"ז) במסע "שתי תודות גדולות ו(דהיינו) תהלוכות" (שם, ל"א) על גבי חומות ירושלים. בראש האחת, הפונה דרומה, העמיד את עזרא (בתור "כהן הראש" – כמבואר להלן);[140] ובראש האחרת, הפונה צפונה, הנהיג נחמיה (בתור "התרשתא").[141] שתי התהלוכות נפגשות ב"שער המים מזרח" (6); ולאחר מכן "ותעמדנה שתי התודת בבית האלהים"; דהיינו, כפי שראינו לעיל,[142] ב"רחוב אשר לפני שער המקדש למזרח", כגרסת עזה"ח ט', ל"ט, במקביל לאמור בנחמיה ז', ע"ב – ח', א': "ויגע החדש השביעי ובני ישראל בעריהם ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב אשר לפני שער המים ויאמרו לעזרא [כהן הראש בעזה"ח] הספר להביא את ספר תורת משה... ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים [ברחוב אשר לפני שער המקדש -בעזה"ח]".

אסיפת העם בראש "החדש השביעי" (ראש-השנה) ברחבה "אשר לפני שער המים" – הוא "שער המזרח" שלפני המקדש – מתוארת בפירוט בספר עזרא (נח' פרק ח'), משום שבעקבותיה נכרתה "ביום עשרים וארבעה לחדש זה" (ט', א') "האמנה" (פרקים ט'-י') – שיאו של ספר עזרא מבחינת עורך הספר. אירוע זה "ביום ההוא" (י"ב, כ"ז, מ"ג; מ"ד; י"ג, א') – "בחנכת חומת ירושלם" כמשוער לעיל – נמסר אך בקיצור ובדרך אגב בספר זכרונות נחמיה (י"ג, א'-ג'): "ביום ההוא נקרא בספר משה באזני העם... ויהי כשמעם את התורה ויבדילו כל ערב מישראל".[143]

לעומת זאת, מטבע הדברים, מפרט נחמיה בספר זכרונותיו את מסע "התודות", הן "התהלוכות", על גבי החומה:[144] ראשית המסע (כפי שנשלים את הקריאה להלן) "מעל למגדל התנורים" (30) במערב העיר מול הר-הבית; וסיומו במפגש שתי "התודות", במזרח העיר, ברחבה שממול לשער המים (הוא שער המטרה) (6) שאצל בית האלהים (י"ב, כ"ז-מ"ג). להלן פירוט הדברים:

(י"ב, ל"א) "ואעלה את שרי יהודה (החצי שעם עזרא והחצי שעם נחמיה) מעל לחומה [יש להשלים:
"מעל למגדל התנורים" (30) על-פי המקביל, פסוק ל"ח, לגבי חצי העם שעם נחמיה].[145]
ואעמידה שתי תודת גדולת ו(דהיינו:) תהלכת: [יש להשלים: אחת] לימין (הר-הבית – דרומה) [עלו][146] מעל לחומה (בכיוון) לשער האשפת (2).
(לב) וילך אחריהם (במשמעות של עמם)[147] הושעיה[148] וחצי שרי יהודה;
(לג-לה) ועזריה עזרא ומשלם יהודה ובנימן ישמעיה וירמיה (ו)[149] – מבני הכהנים בחצצרות; זכריה
בן יונתן בן שמעיה בן מתניה בן מיכיה בן זכור בן אסף (הלוי)
(לו) ואחיו שמעיה ועזראל מללי גללי מעי נתנאל ויהודה חנני – בכלי שיר דויד איש האלהים;
ועזרא הסופר לפניהם".
משער האשפות (2) המשיכו, דרומה, בנחל חרוץ (37):
(לז) "ועל[ו על] (יד)[150] שער העין (5); ונגדם (במקביל) עלו (הצועדים) על מעלות עיר דויד (31)
במעלה לחומה (הדרומית החיצונית של ירושלים) מעל ל[נראה להשלים: קברי] בית דוד (11).[151]
ועד שער המים מזרח[ה] (6)"[152] הגיעו משער העין (5) צפונה – הן הצועדים על החומה הדרומית-
הפנימית משער העיר הישנה (3) עד שער האשפות (1) ומשם דרך נחל חרוץ (37) אל שער העין
(5); והן הצועדים על החומה הדרומית-המערבית לשער העיר הישנה (3), ולאורך החומה
הדרומית-החיצונית – מנגד לקברי בית דוד (11) ולמעלות עיר דוד (31) – עד לשער העין (5).
(לח) "ו[אילו] התודה השנית ההולכת למואל [קרי: לשמואל[153], דהיינו, לשמאל הר-הבית – צפונה]
ואני (נחמיה) אחריה (דהיינו, עמה – כלהלן "ואני וחצי הסגנים עמי") ו[דהיינו: עם] חצי העם

[עולים] מעל להחומה – מעל למגדל התנורים (30)״ – כמו התהלוכה הפונה דרומה (כהשלמתנו לעיל פסוק ל״א).[154] וכשם שזו חנכה את החומה הפנימית בתהלוכה נפרדת כך גם התהלוכה הפונה צפונה מתפצלת לשתיים: האחת פונה מערבה – ״ועד (בכיוון אל)[155] החומה הרחבה״ (29) – לחנוך חומה פנימית זו; ואילו האחרת פונה צפונה-מערבה:

(לט) ״ומעל [לחומה] (בכיוון) לשער אפרים (1) [על]ו על(יד) שער (העיר) הישנה (3) (שבמערב העיר) ועל (יד) שער הדגים (1) (שבצפון העיר) ומגדל חננאל (28) (הסמוך לשער הדגים) ומגדל המאה (27) ועד (בכיוון אל) שער הצאן (8) (בצפון-מזרח העיר). ועמדו (בסופו של מסע) בשער המטרה״ (6) (הוא שער המזרח (6) שממול לחצר המטרה(18) כפי שראינו לעיל).[156]

(מ) ״ותעמדנה שתי התודת (זו הבאה מדרום משער העין (5) וזו הבאה מצפון משער הצאן (8)) בבית האלהים״ – דהיינו, כביאורנו לעיל, נתכנסו ברחוב שממול המקדש – מצפונו – בסמוך (18) אל ״שער המים״ ממזרח (6).

״ואני וחצי הסגנים עמי,״

(מא) ״והכהנים אליקים מעשיה מנימין מיכיה אליועיני זכריה חנניה בחצצרות״ (מקביל אל האמור אודות ״התודה״ שבהנהגת עזרא).

(מב) ומעשיה ושמעיה ואלעזר ועזי ויהוחנן ומלכיה ועילם ועזר וישמיעו (וישמיעו – כפל ל״ושמעיה״ דלעיל) המשררים״ (מקביל לעיל בתודה שבהנהגת עזרא).

״ויזרחיה הפקיד״ (עליהם).

(מג) ״ויזבחו ביום ההוא זבחים גדולים וישמחו כי האלהים שמחם שמחה גדולה. וגם הנשים והילדים שמחו. ותשמע שמחת ירושלם עד מרחוק״.

אירועי ״ביום ההוא״

אולם מלבד ״הזבחים״ ו״השמחה הגדולה״ ״ביום ההוא״ – יום ״חנכת חומת ירושלם״ (נחמיה י״ב, כ״ז) כמבואר בראש סעיף זה – נחמיה, בזכרונותיו, מספר לנו על עוד מעשים חשובים שנעשו באותו יום: (שם, מ״ד) ״ויפקדו ביום ההוא אנשים על הנשכות לאוצרות לתרומות לראשית ולמעשרות וגו׳״; וכן (י״ג, א׳-ג׳) ״ביום ההוא נקרא בספר משה באזני העם וגו׳ ויבדילו כל ערב מישראל״ – מקביל בזכרונות נחמיה לאשר פירט עזרא בזכרונותיו (מובא בנח׳ פרקים ח׳-י״א): ״ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב אשר לפני שער המים... ויביא עזרא הכהן [הראש][157] את התורה ... ויקרא בו ... וביום עשרים וארבע לחדש הזה נאספו בני ישראל בצום ובשקים ואדמה עליהם ויבדלו זרע ישראל מכל נכר... וכל הנבדל מעמי הארצות אל תורת האלהים... מחזיקים על אחיהם אדיריהם ובאים באלה ובשבועה ללכת בתורת האלהים... וישבו שרי העם בירושלם ושאר העם הפילו גורלות להביא אחד מן העשרה לשבת בירושלם עיר הקדש ותשע הידות בערים. ויברכו העם לכל האנשים המתנדבים לשבת בירושלם״.

בשילוב שני המקורות – זכרונות נחמיה עם זכרונות עזרא – הצליח מחבר ספר עזרא לרכז ״ביום ההוא״ את האירועים סביב חנוכת חומת ירושלים ויישובה מחדש עם אירועי הקריאה בתורה וכריתת האמנה. אירועים, שבפרספקטיבה היסטורית נראו לו, בעת כתיבת ספרו, האירועים המגשימים את שחזו נביאי ישראל ערב החורבן ועם שיבת-ציון.

הגבולות העתידיים של ירושלים

ואכן קווים כלליים לציון גבולות ירושלים בעתיד מצויים בנבואות ירמיהו ובחזונות זכריה. לאור דברים שעלו לנו עד כה נראה לנו להבין את תיאוריהם כלהלן:

ירמיהו ל״א, לז-לט[158]

״הנה ימים [באים][159] נאם ד׳ ונבנתה העיר לד׳: ממגדל חננאל (28) (שעל-יד השער המרכזי בצפון העיר (1)) עד (שבקרבת)[160] שער הפנה (8) (השער השני בחומה הצפונית-מזרחית של ירושלים). ויצא (ונמשך)[161] עוד קו המדה נגדו (סרסהו: ״ויצא קו המדה עוד נגדו״[162] דהיינו: אצל על-יד[163] גבעת גרב. (מן הקו הנמשך דרומה, נראה כי הכוונה לגבעה הדרומית של העיר העליונה, משכנם המשוער של קברי בית דוד (11)[164] – ״הר-ציון״ כיום). ונסב (הקו) געתה״ (קרי: גבעתה.[165] דהיינו, הגבעה המקבילה בדרום ירושלים היא גבעת העופל (19).)

רוצה לומר: מעבר לנקודות הציון שבקו הנמשך מן הצפון וסובב לדרום ירושלים, כנזכר לעיל, תתפשט ירושלים מערבה ומזרחה אל עבר הנחלים: נחל גיחון הוא גיא בן הינום (33, 35) במערב ונחל קדרון (25) במזרח. כדברי הנביא בהמשך: ״וכל העמק הפגרים והדשן (השווה דבריו לעיל י״ט, ו״לכן הנה ימים באים נאם ד׳ ולא יקרא למקום הזה עוד התפת וגיא בן הנם (35) כי אם גיא ההרגה״); וכל השדמות (גן המלך (40)) עד (=בקרבת) פנת שער הסוסים (9, 14) (ומשם) מזרחה (אצל הר ה)קדש[166] לד׳״.

מרחב זה, שבין שני הנחלים המקיפים את ירושלים ממערב וממזרח, (33, 38, 25) הכולל בתוכו את כל הגבעות של ירושלים במזרח (העיר התחתונה (45) הר-הבית (36) והעופל (19)) ואת גבעות ירושלים במערב (המשנה (34) העיר התיכונה (44) עיר דוד (32) ו״הר ציון״ (11) – העיר העליונה (43)) – אומר הנביא: ״לא ינתש ולא יהרס עוד לעולם״.

הצעת קריאתנו זו, בספר ירמיה פרק ל״א, מציירת תמונה מקיפה של גבולות ירושלים, כפי שנצטיירה לנו מעיוננו בספר נחמיה: ירושלים משתרעת משני צדי נחל חרוץ על הגבעות שבין נחל קדרון ונחל גיחון. הגבול בצפון חפף את קו חומת ירושלים העתיקה היום. גבול צפוני זה מצטייר גם מפסוק קצר בחזונות זכריה.

זכריה י״ד, י׳

הפסוק בזכריה – בזיקה ברורה אל תיאור בקיעת הר הזיתים בראשית הפרק (י״ד, ד) – מתאר קו אחד בלבד בגבולה הצפוני של ירושלים.[167] קו זה מסמן את כיוון ההתרוממות של העיר, עקב רעידת האדמה, מנקודה גבוהה במרכז ליד שער בנימין (1) אל עבר שני הנחלים: במזרח (25) ובמערב (33). וזו לשון הכתובים – מתבארת על יסוד דיוננו עד כה:

״יסוב (יהפוך)[168] כל הארץ (להיות) כערבה (=כמישור):[169] מגבע (שמצפון-מזרח לירושלים) (עד) לרמון (=עין רמון בנח׳ י״א, כ״ט – מדרום-מערב לירושלים) נגב ירושלם. וראמה [קרי: ״ורמה״ – דהיינו ירושלים תתרומם מעל סביבתה זו בין גבע לרמון) וישבה תחתיה (ונותרה במקומה הנוכחי – כשהיא קובעת בצפון קו-טבעי חדש, ״רמה״, בין שני הנחלים שממזרח וממערב לה): למשער בנימן (1) (השער הצפוני-מרכזי בחומת ירושלים כפי שהכרנוהו) עד מקום [ה]שער הראשון (בחומת העיר בצפון-מזרח; או בשמו, מתקופת הבית הראשון, כפי שלמדנו) עד (בכיוון אל) שער הפנים״ (הוא שער הפנה (8)).

זאת בכיוון מן המרכז מזרחה; ואילו מן המרכז בכיוון מערבה יבוא הציון: "ומ[מ]גדל[170] חננאל (28) (המצוי ליד שער בנימין, כפי שראינו לעיל)[171] עד יקבי המלך" – מן העניין: בפינה הצפונית מערבית של העיר ירושלים – לערך במקום מגרש הרוסים כיום (46). "יקבי המלך" אינם חייבים להיות אחד עם "גן המלך" (40), שהכרנו, בפינה הדרומית-מזרחית של ירושלים .

ירושלים וממדיה ביתר הכתובים במקרא

בזאת תמו הכתובים במקרא, העשויים ליתן יסוד לציור ממדי ירושלים רבתי, בתקופת הבית הראשון עובר לתקופת הבית השני (מפה מס' 3): עיר המשתרעת על מערכת של גבעות ממזרח (45, 36, 19) וממערב (44, 43) לנחל חרוץ (37); והיא עטורה בנחלים ממזרח (25) ממערב (33) ומדרום (35). רק בצפון גבולה נעדר ציון טבעי; ולפיכך נתנבא זכריה, כאמור, להיווצרות "רמה" בנקודת תורפה זו.

יתר הכתובים במקרא נזקקים לחומות ירושלים ולשעריה באופן ספורדי; ואל רובם נתייחסנו – במקום הראוי והמתאים – בדיוננו המפורט. להלן ריכוז הכתובים במקרא, המתייחסים למיקומה ולממדיה של ירושלים העיר, כשהם מוארים ומבוארים על יסוד דיוננו עד כה.[172]

1. בימי אברהם (בראשית י"ד י"ז-כ'): "ויצא מלך סדם לקראתו אחרי שובו מהכות את כדרלעמר ואת המלכים אשר אתו אל עמק שוה הוא עמק המלך. ומלכי צדק מלך שלם (כבר) הוציא (לפני בוא מלך סדם אל עמק המלך) לחם ויין – והוא כהן לאל עליון – ויברכהו... ויתן לו (אברם) מעשר מכל".
מפגש המלכים ב"עמק השוה הוא עמק המלך" – המזוהה, כמסתבר, עם "גן המלך" (15) שהכרנו לעיל[173] בדרום נחל קדרון אצל "מי השלח ההלכים לאט" (ישעיהו ח', ו') – מאשש את ההשערה, כי "שלם" באותם ימים שכנה במורדות המזרחיים של גבעת העופל (26) בסמוך לעין השילוח (20).[174]

2. בימי יהושע (יהושע פרק י'): "ויהי כשמע אדני צדק מלך ירושלם כי לכד יהושע את העי ויחרימה כאשר עשה ליריחו ולמלכה... וכי השלימו ישבי גבעון את ישראל ויהיו ("החוי"=החתי)[175] בקרבם... ויאספו ויעלו חמשת מלכי האמרי: מלך ירושלם מלך חברון מלך ירמות מלך לכיש מלך עגלון הם וכל מחניהם ויחנו על גבעון וילחמו עליה... ".
אדני צדק מלך ירושלים האמורית, השוכנת על הגבעה המזרחית (26), מתיירא מפני היבוסי (הקרוב לחיוי=חתי), היושב בקרבו על הגבעה המערבית של ירושלים (27) ובקרבתו.[176] אי לכך הריהו יוזם קואליציה של מלכי האמורי בהר להלחם בגבעונים. בסופו של קרב ממושך הוא ובעלי בריתו מוכים על-ידי יהושע (פרק י"ב). ובעוד עירו – על הגבעה המזרחית (26) – נלכדת ונשרפת על-ידי בני יהודה (שופטים א', ח'), ירושלים היבוסית שעל הגבעה המערבית (27) אינה בשלטון ישראלי עד ימי דוד (יהושע ט"ו, ס"ג = שופטים א', כ"א).[177]

3. בימי דוד (שמ"ב ה', ו'-ט' = דבה"א י"א, ד'-ח'): "וילך המלך ואנשיו ירושלם אל היבסי יושב הארץ ... וילכד דוד את מצדת ציון היא עיר דוד... וישב דוד במצדה ויקרא לה עיר דוד. ויבן דוד סביב מן המלוא וביתה [ויואב יחיה את שאר העיר]".[178]
פרטי כיבוש העיר לוטים בסוד הבנת פרשת "העורים והפסחים" ופשר "ויגע בצנור".[179] אך מן

העניין, ברור, כי "יבוס" אחד עם "מצודת ציון" ו"עיר דוד" (27) שבגבעה המערבית של ירושלים. עם כיבושה מרחיב דוד את גבול העיר בבנותו חומה "סביב", דהיינו, דרומה (29) וצפונה (30)[180] – "מן המלוא וביתה". "המלוא" הוא מילוי העפר[181] שהחל בו דוד (ושלמה בנו המשיכו)[182] במורד המזרחי של הר-הבית (28)[183] בכיוון אל נחל קדרון, כדי ליצור "ביתה" – פנימה – רחבה, על גביה (25) ייבנה המקדש (שתכנן לבנות ובנו השלים). אותה שעה: "ויואב יחיה", דהיינו, משקם "את שאר העיר" היבוסית (27) שנהרסה בכיבוש.

4. בימי שלמה (מל"א ט', ט"ו; כ"ד): "וזה דבר המס אשר העלה המלך שלמה לבנות את בית ד' ואת ביתו ואת המלוא ואת חומת ירושלם ואת חצר ואת מגדו ואת גזר... אך בת פרעה עלתה מעיר דוד אל ביתה אשר בנה לה אז (בעת ש)בנה את המילוא". שלמה, כאמור, השלים ובנה את "המילוא" (28) על-גבי הר המוריה; ובנה על רחבת ההר (25) את בית ד', את ביתו ואת בית בת פרעה, אשר עברה מ"עיר דוד" (27) שבגבעה המערבית אל ביתה המרווח בגבעה המזרחית (25). שלמה אף הוסיף ובנה "סביב" את חומת ירושלים (31) וביצר אותה,[184] כשם שבנה וביצר את חצור, מגידו וגזר.

5. בימי יואש (מל"ב י"ד, י"ז = דבה"ב כ"ה, כ"ג): "ויבא ירושלם ויפרץ בחומת ירושלם בשער [=משער][185] אפרים עד שער הפנה [=הפונה] – ארבע מאות אמה".
יואש תוקף מנקודת התורפה של ירושלים בצפון; ופורץ בחומתה פירצה בת ארבע מאות אמה (כ- 200 מטר) בין שער אפרים (1), שבמרכז החומה, ועד לשער הפינה (8), שבצפון-מזרח חומת העיר, כפי שראינו לעיל.[186]

6. בימי חזקיהו (מל"ב י"ח, י"ז; כ', כ'): "וישלח מלך אשור... ויעלו ויבאו ירושלם ויעלו ויבאו ויעמדו בתעלת הברכה העליונה אשר במסלת שדה כובס. ויתר דברי חזקיהו וכל גבורתו ואשר עשה את הברכה ואת התעלה ויבא את המים העירה הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי יהודה".
(דבה"ב ל"ב, ב'-ו'; ל'): "וירא יחזקיהו כי בא סנחריב ופניו למלחמה על ירושלם. ויועץ עם שריו וגבריו לסתום את מימי העינות אשר מחוץ לעיר ויעזרהו. ויקבצו עם רב ויסתמו את כל המעינות ואת הנחל השוטף בתוך הארץ לאמר: למה יבואו מלכי אשור ומצאו מים רבים. ויתחזק ויבן את כל החומה הפרוצה ויעל על[יה][187] מגדלות; (ויבן) ולחוצ(ה) החומה [ה]אחרת; ויחזק את המלוא [ואת] עיר דויד. ויעש שלח לרב ומגנים. ויתן שרי מלחמות על העם. ויקבצם אליו אל רחוב שער [מזרח] העיר[188] – וידבר על לבבם לאמר".
"והוא יחזקיהו סתם את מוצא מימי גיחון העליון ויישרם למטה מערבה לעיר דוד. ויצלח יחזקיהו בכל מעשהו".
על יסוד הכתובים במלכים ובדבה"י רוב החוקרים מייחסים לחזקיהו את כריית "נקבת השילוח" (אף ששמו אינו נזכר בה). מן הכתובים, עצמם,[189] נראה כי חזקיהו סתם את מוצא עין השילוח (20) ועין רוגל (18) שמחוץ לחומות העיר; ואילו את "מימי עין גיחון העליון" (32) סתם מלמשוך ב"נחל השוטף" (12-14) דרומה – בהעבירו אותם "העירה" ב"תעלה" מכוסה (33) אל בריכה (34) "בין החמתים" (37) (ישעיהו כ"ב, י"א) – בין חומת "עיר דוד" (27) וחומת "המשנה" (35).

(זוהי ״בריכת חזקיהו״ עד היום). סמוך אל ״הנחל השוטף״ (נחל גיחון) בפנייתו דרומה (12) אל מול השער המערבי של ירושלים (3) השתרע ״שדה-כובס״. אליו הובילה ״המסילה״ מצפון ירושלים (36) ממחנה אשור (אצל מגרש הרוסים היום).
חזקיהו בנה ״את כל החומה הפרוצה״, בצפון (1-8), על-ידי יואש מלך ישראל, כנזכר לעיל; ״ויעל עליה מגדלות״ – כתיקון קריאתנו. הוא הוסיף ובנה את החומה הנגדית מדרום (31) – הדרומית=החיצונית –״ולחוצ(ה) החומה האחרת״. חזקיהו חיזק את ״המלוא״ (28) בחומה המזרחית וסיים בביצור חומת ״עיר דויד״ (27) במערב.
את אסיפת העם כינס חזקיהו כמו עזרא ונחמיה: ״אל רחוב שער מזרח (כפי שנראה לנו להשלים) העיר״ (6). דהיינו, ברחבה שממול לבית האלהים.

7. בימי עזיהו ויותם (דבה״ב כ״ו, ט׳; כ״ז, ג׳): ״ויבן עזיהו מגדלים בירושלם על שער הפנה ועל שער הגיא ועל המקצוע ויחזקם״. כמו חזקיהו, שהעלה ״מגדלות״ על ״החומה הפרוצה״ על ידי יואש, כך גם עזיהו בנה ״מגדלים״ על שער הפינה (8) בצפון העיר; וכן על שער הגיא (4) בדרום - כאמור אצל חזקיהו - ״לחוץ החומה האחרת״; ולבסוף, על ״עלית הנשק״ שעל-יד ״המקצוע״ - שהכרנו בימי נחמיה[190] בסמוך לשער הסוסים (9) במזרח העיר.
יותם בנו המשיך בבנייה ובביצור: ״הוא בנה את שער בית ד׳ העליון; ובחומת העפל בנה לרב; וערים בנה בהר יהודה; ובחרשים בנה בירניות ומגדלים״. לענייננו: יותם הוסיף וביצר את חומת העפל (38) הסמוכה לשער הסוסים (9) אשר במזרח העיר.

8. בימי מנשה (דבה״ב ל״ג, י״ד): ״ואחרי כן בנה חומה חיצונה לעיר דויד – מערבה (בכיוון) לגיחון בנחל (גיחון); ולבוא (ובכיוון) בשער הדגים; וסבב (מזרחית ודרומית) ל(חומת ה)עפל - ויגביהה מאד. וישם שרי חיל בכל הערים הבצרות ביהודה״.
מנשה אפוא הוסיף וביצר את החומה במערב העיר. תחילה בנה חומה חיצונה לעיר דוד (27) החל מן השער המערבי של ירושלים (3) – הפונה אל עין גיחון (32) – בכיוון דרומה לאורך נחל גיחון (12) הוא גיא בן-הינום. לאחר מכן השלים ובנה את החומה החיצונה במערב ״לבוא״ (דהיינו: בכיוון)[191] צפונה אל שער הדגים[192] שבמרכז החומה הצפונית של ירושלים (1). לסיום מפעלו, סבב מנשה ופנה בכיוון מזרח ודרום, ושב ומבצר את חומת העופל (38), שכבר ביצר יותם, כנזכר לעיל, אלא שהוא הוסיף ״ויגביהה מאד״.

9. בימי צפניה (א׳, י׳-י״א): ״והיה ביום ההוא נאם ד׳, קול צעקה משער הדגים, וללה מן המשנה, ושבר גדול מהגבעות, הילילו ישבי המכתש, כי נדמה כל עם כנען, נכרתו כל נטילי כסף״.
אם מן הצורך למצוא איזה שהוא הגיון בדברי הפיוט הנבואיים: צפניה פותח בקול צעקה משער הדגים (1), המוכר לנו,[192] במרכז החומה הצפונית של ירושלים. לאחר מכן מציין הנביא את ״המשנה״ (35) – השכונה הצפונית-מערבית של ירושלים מקום מושב הנביאה חולדה.[193] ״הגבעות״ הנזכרות בהמשך, אפשר, הכוונה לשני הרכסים של העיר העליונה (24) שמדרום ל״משנה״; ואילו ״המכתש״, סביר להניח, אינו אלא נחל חרוץ (11) – הטירופיאון[194] בלשון יוסיפוס – מקום מושבם של הסוחרים (״עם כנען״) בימי הנביא (סוף תקופת הבית הראשון) ובימי הבית השני.

10. בימי ירמיהו: נוסף על המקומות הנזכרים בספר ירמיה (בסוף פרק ל״א) – בנבואה העתידית על ממדי ירושלים, שנידונה לעיל – מצויים בספר פרטים על שער בנימין ועל חצר המטרה בימי הנביא (ל״ז, י״ב-י״ג): ״ויצא ירמיהו מירושלם ללכת ארץ בנימן, לחלק משם בתוך העם, ויהי הוא בשער בנימן ושם בעל פקדת ושמו יראייה בן שלמיה בן חנניה, ויתפס את ירמיהו הנביא לאמר: אל הכשדים אתה נפל״. מעניינו ברור כי הכוונה לשער המרכזי בצפון העיר (1); הוא הנזכר גם להלן (ל״ח, ז׳): ״וישמע עבד מלך הכושי איש סריס, והוא בבית המלך, כי נתנו את ירמיהו אל הבור, והמלך יושב בשער בנימן״.

עבד מלך הכושי מספר למלך צדקיהו, המצוי אותה שעה בחזית הצפונית, את המובא בכתוב הקודם (ל״ח, ו׳) ״ויקחו את ירמיהו וישלכו אתו אל הבור (של) מלכיהו בן-המלך, אשר בחצר המטרה, וישלחו את ירמיהו בחבלים, ובבור אין מים כי אם טיט, ויטבע ירמיהו בטיט״. חצר המטרה – מלשון ״מנטרה״, דהיינו, חצר המשמר והמעצר של אסירי המלך – כבר נזכרת לעיל (ל״ב, ב׳-ג׳): ״וירמיהו הנביא היה כלוא בחצר המטרה אשר [ב]בית מלך יהודה, אשר כלאו צדקיהו מלך יהודה וגו׳״. חצר המטרה מצוייה אפוא בבית המלך (כהשלמת קריאתנו) על-יד רחבת הר-הבית (39), כפי שעלה לנו בדיוננו אודות ירושלים בימי נחמיה,[195] סמוך אל שער המטרה (6) שבחומה המזרחית של העיר.[195] ירמיהו שהה בחצר המטרה (ל״ז, כ״א; ל״ח, י״ג, כ״ח) עד ששוחרר בצו נבוכדנאצר מלך בבל (ל״ט, י״ד).

לסיכום

עיון מדוקדק בתיאור המפורט של חומות ירושלים, שעריה ומגדליה כמצוי בספר נחמיה (ב׳, י״ג-י״ד; ג׳, א׳-ל״ב; י״ב, ל״א-מ׳), איפשר לנו לצייר מפה של ירושלים בסוף תקופת הבית הראשון (מפה 8): העיר משתרעת על מערכת של גבעות ממזרח לנחל חרוץ (הטירופיאון): העיר התחתונה, הר-הבית וגבעת העופל; וממערבו: העיר העליונה (הכוללת את, המשנה״, עיר דוד והר ציון). חומותיה נמשכות, במזרח, מעל נחל קדרון; ואילו בדרום ובמערב מעל נחל גיחון (הוא גיא בן הינום). בצפון חופפים ביצוריה את קו חומת העיר העתיקה היום.

בזיקה ברורה לתיאור זה של ירושלים רחבת הידיים בימי נחמיה הסברנו את הכתובים בספר ירמיה (ל״א, ל״ז-״לט) ובספר זכריה (י״ד, י׳).

זאת ועוד: מיקומם המשוער של אתרים במרחב העיר ירושלים (גבעות, נחלים, גנים, מעיינות, תעלות ובריכות); ועל יסוד זה הניסיון לזיהוי מדוייק של מקומות בירושלים גופא (שערים, מגדלים, חומות, מדרגות, קברות ומבנים בולטים) איפשרו לנו לבאר כתובים במקרא, המתייחסים למיקומה ולממדיה של ירושלים: בימי אברהם (בראשית י״ד, י״ז-כ׳); בימי יהושע (יהושע פרק י׳); בימי דוד (שמ״ב ה׳, ו׳-ט׳ = דבה״א י״א, ד׳-ח׳); בימי שלמה (מל״א ט׳, ט״ו; כ״ד); בימי יואש (מל״ב י״ד, י״ז = דבה״ב כ״ה, כ״ג); בימי חזקיהו (מל״ב י״ח, י״ז; כ׳, כ׳; דבה״ב ל״ב, ב׳-ו׳; ל׳); בימי עזיהו ויותם (דבה״ב כ״ו, ט׳; כ״ז, ג׳); בימי מנשה (דבה״ב ל״ג, י״ד) ועוד (צפניה א׳, י׳-י״א; וירמיה ל״ב, ב׳-ג׳; ל״ז, י״ב-י״ג; ל״ח, ו׳ ועוד).

ההשלכות שיש לממצאינו, בעיון זה, עשויות לחזק ידי החוקרים ׳המרחיבים׳ את גבולות ירושלים בתקופת הבית הראשון; ויש בהן משום אישוש לרבות מן הטענות ומן ההצעות שהעלה יהושע עציון בספרו ״התנ״ך האבוד״.[195]

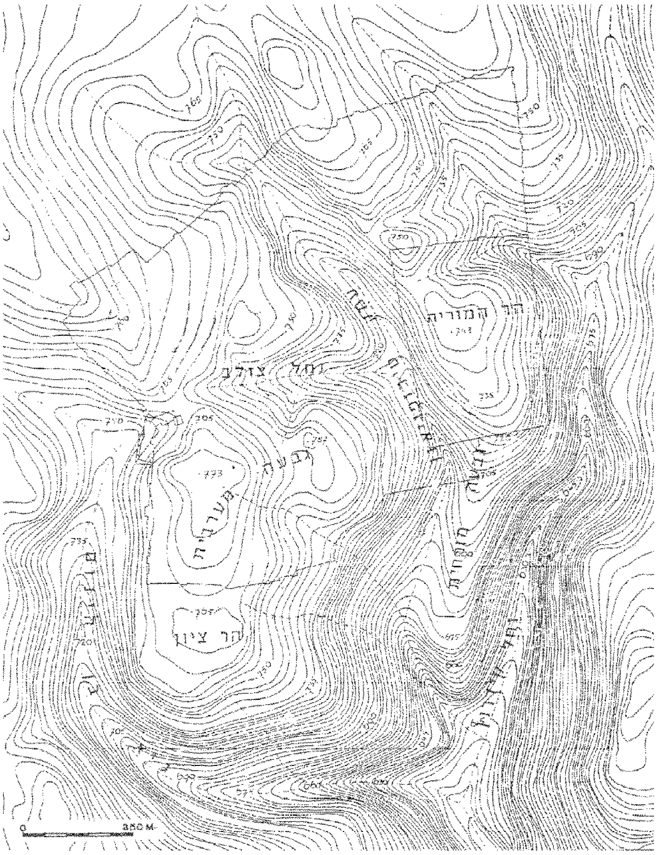
יהושפט נבו

ירושלים של מקרא
עיון בתולדותיה של ירושלים
כפי שעולה מן המקרא והמקורות החיצוניים

מוקדש לזכרה של רוחמה קארו
אשת חסד ואהבת האדם.

ירושלים במקרא – עיון מסכם

הקדמה



מפה טופוגרפית של ירושלים

על אף המחקר האנטנסיבי, ולמרות הממצא הארכיאולוגי, הכתובים המקראיים המתייחסים לירושלים מותירים שאלות רבות שלא באו על פתרונן. נפתח בשאלה המרכזית: היכן שכנה ירושלים בימי דוד ושלמה – על "הגבעה המזרחית" או על "הגבעה המערבית" (ראה מפה טופוגרפית של ירושלים). אין ספק, כי בתקופה הקדומה התרכז היישוב ליד המעיין ("גיחון", כפי שהוא נקרא על-ידי חלק גדול מן החוקרים – וכך במפה – אך יוסף בן מתיתיהו וחלק מן החוקרים מזהים אותו עם מעיין "השילוח"). אולם משעה שהאדם מצא פתרונות לאגירת מים – בבורות ובתעלות – לא הייתה מניעה מלהתיישב על "הגבעה המערבית" (העיר העתיקה היום). ואכן מפעלי-המים של ירושלים – הפיר ("הצינור"), הנקבה והתעלה – אף הם מעוררים שאלות לגבי תקופתם וייעודם. מטרת המאמר, אפוא, להציע את מגוון הדעות ואת המוסכם על מרבית החוקרים; והקורא יאמץ את שמתקבל על דעתו.

תארנים: ירושלים; עיר דוד; נקבת השילוח; חומות ירושלים; מנסרת שסנחריב; מפעל המים.

ירושלים נזכרת בספרי יהושע ושופטים, אולם המקרא מציג מסורות שונות על כיבושה. מקום העקידה בהר המוריה נזכר כבר בספר בראשית כמקום שבו ה׳ יראה, אולם בתקופת השופטים ירושלים היא עיר נכריה וזנוחה, בעוד שהמרכז הדתי של עם-ישראל נמצא בשילה. מקום המקדש נתגלה לדוד על-ידי המלאך המורה לו לבנות מזבח בגורן ארוונה היבוסי. אולם דוד בחר בירושלים כעיר בירתו שנים רבות קודם לכן. האם הייתה זו יזמתו האישית של דוד או צו מגבוה. המחקר הארכיאולוגי בירושלים שנמשך כבר למעלה ממאה שנים, העשיר אותנו בממצאים לרוב. מהו היחס שבין הסיפור המקראי לממצא זה. האם הממצא הארכיאולוגי תואם את הסיפור המקראי או שונה ממנו. ירושלים של ימי בית ראשון משתרעת על שתי גבעות – מזרחית ומערבית. האם שתי הגבעות הללו היו מיושבות בימי בית ראשון, או אחת מהן בלבד. נחמיה המגיע לירושלים בראשית ימי שיבת ציון משקם את חומותיה של ירושלים. האם חומות נחמיה מקיפות עיר נרחבת או מצומצמת. ברשימה זו ברצוני לעמוד על ההיבטים ההיסטוריים, הגיאוגרפיים, הארכיאולוגיים והרעיוניים הדנים בנושאים אלו ובאחרים, ולהעמיד על הקשר שבין התיאור המקראי למקורות החיצוניים. ירושלים של ימי קדם השתרעה על שתי גבעות – מזרחית ומערבית. גבעות אלו מוקפות בעמקים צרים ועמוקים ממערב, מדרום וממזרח. אולם גרעינה הקדום של ירושלים השתרע על הגבעה המזרחית בלבד. יש לשאול למה דוקא שם ולא במקומות אחרים נמצאו השרידים הקדומים ביותר של העיר, מאז האלף הרביעי לפנה״ס. התשובה לכך היא, שלירושלים של ימי קדם היה מקור מים יחיד, הוא מעין הגיחון, הנובע למרגלות הגבעה המזרחית, וישוב קדום בעת ההיא היה ממוקם תמיד ליד מקורות מים. ירושלים נזכרת בכתבי המארות המצריים מהמאה ה-18 לפנה״ס. מתקופה זו, שהיא תקופת הברונזה התיכונה התגלו שרידי הביצור הקדום ביותר שהשתמר בירושלים: חומת העיר הבנויה מאבנים גדולות במיוחד (בנייה המכונה במחקר הארכיאולוגי בנייה קיקלופית). ידיעותינו על ירושלים בימי השלטון המצרי בארץ-ישראל במאה ה-14 לפנה״ס, שאובות מארכיון מכתבי תל אל-עמארנה היינו מחליפת האגרות שבין מלכי ערי כנען לבין הפרעונים המצריים. ביניהן מצויות שש אגרות כתובות שפה האכדית, שנשלחו על-ידי עבדי חפה מלך ירושלים אל מלך מצרים[1].

א. ירושלים בתורה

ירושלים של לפני ימי דוד נזכרת ביהושע ובשופטים, אולם בתורה – רק ברמז, אנו פוגשים לראשונה את אזכרת ירושלים בספר בראשית י״ד, י״ח: ״ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם יין והוא כהן לאל עליון״. לפי התרגומים הארמיים ״שלם״ היא ירושלים. כן סבורים ראב״ע ורמב״ן על-פי הפסוק ״ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון״ (תהילים ע״ו, ג׳)[2].

קאסוטו[3] מעמיד על איזכורה ברמז של ירושלים בפרשת העקידה. השרש רא״ה חוזר בפרשת העקידה שבע פעמים, כפי המנהג המקובל שמילות מפתח חוזרות בפרשה שבע פעמים. בפרשת העקידה מופיע ההיגד ״אשר יאמר היום בהר ה׳ יראה״ (בראשית כ״ב, י״ד). הכינוי ״הר ה׳״ למקום המקדש מובא בכמה מקומות בנביאים: ישעיהו ב׳, ג׳; ל׳, כ״ט; מיכה ד׳, ב׳; תהלים כ״ד, ג׳. אם כן, הקשר בין הר המוריה, מקום העקידה לבין הר הבית שבירושלים, מוכח מפשוטם של המקראות, באמצעות הכינוי המשותף ״הר ה׳״.

ב. ירושלים בספרי יהושע ושופטים

בספרי יהושע ושופטים נזכרת ירושלים פעמים אחדות: "ואת היבוסי יושבי ירושלים לא יכלו בני יהודה להורישם, וישב היבוסי את בני יהודה בירושלים עד היום הזה" (יהושע ט"ו, ס"ג).

"ואת היבוסי יושב ירושלים לא הורישו בני בנימין, וישב היבוסי את בני בנימין בירושלים עד היום הזה" (שופטים א', כ"א). אבל "וילחמו בני יהודה בירושלים וילכדו אותה, ויכוה לפי חרב ואת העיר שלחו באש" (שם, שם ח').

מפסוקים אלו עולה שירושלים שייכת פעם לשבט בנימין ופעם לשבט יהודה. יתר על כן, המקרא מוסר לנו שתי מסורות, האחת שכבשו את ירושלים, והשנייה – שלא כבשוה.

במדרש תדשא[4] נאמר: "שהיתה ירושלים לפנים שתי עיירות, אחת עליונה ואחת תחתונה. העליונה נפלה בגורל יהודה והתחתונה בגורל בנימין... ואחרי מות יהושע עלו בני יהודה ולקחו את חלקם ושרפו את העיר באש (שופטים א', ח') ועזבוה חרבה. אבל ירושלים התחתונה שהייתה לבנימין, לא אבו בני בנימין להורישה (שם, שם כ"א). אלא שהייתה עומדת עד ימי דוד..."

בפירוש "דעת מקרא" ליהושע ט"ו, ס"ג מבואר שהיו שתי ירושלים על-פי הגמרא[5] "תרי ירושלים הוו" האחת היא יבוס, היא העפל, היא ציון, שנקראה גם עיר דוד, ובימי בית שני נקראה בשם "העיר התחתונה". השנייה – העיר העליונה של ימי בית שני, שכללה את הר ציון של ימינו. התחתונה הייתה שייכת לבנימין, והעליונה – ליהודה.

לפי זה הסתירה בין הפסוק המדבר על כיבוש ירושלים בשופטים א', ח', לבין הפסוקים לפיהם לא כבשוה (יהושע ט"ו, ס"ג ושופטים א', כ"א) מתישבת בכך שמדובר בשני חלקים לעיר ירושלים. העליונה נכבשה בימי כיבוש הארץ, והתחתונה – רק בימי דוד.

לפי יוסף בן מתיתיהו[6], בני יהודה כבשו את העיר התחתונה, אבל לא כבשו את המצודה, שהיא העיר העליונה.

זוהי גם דעתו של גרינץ[7], שלדבריו, יש להפריד בין העיר ירושלים לבין המצודה. המצודה נשארה יבוסית, גם לאחר שבני יהודה כבשו את העיר ירושלים.

במציאות של תקופת השופטים היה המשכן בשילה ואילו ירושלים לא הייתה עיר יהודית. בסיפור פילגש בגבעה המקרא מספר לנו כמשיח לפי תומו, שירושלים הייתה עיר נכרית. האיש הלוי מהר אפרים חוזר לביתו מבית לחם יהודה. בדרכם לביתם הם מגיעים "עד נכח יבוס היא ירושלים" (שופטים י"ט, י'). נערו מציע לו להיכנס ללון בעיר היבוסי, אולם האיש מסרב באומרו "לא נסור אל עיר נכרי אשר לא מבני ישראל הנה" (שם י"ב).

כבר הזכרנו את הקשר שבין מקום עקידת יצחק לבין מקום המקדש, לפי המלה המנחה "הר ה'". קשר זה כתוב בפירוש בדבה"ב ג', א' "ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים, בהר המוריה אשר, נראה לדוד אביהו... בגרן ארנן היבוסי". מה קרה אפוא כל תקופת השופטים ושאול עד ימי דוד? כנראה,שמעמד העקידה שהיה מעמד אישי בין ה' לאברהם, לא נתגלה לעם ישראל עד ימי דוד, שהרי דוד עצמו מעיד על כך שהוא חיפש למצוא היכן מקום המקדש (תהלים קל"ב), מכאן שהדבר לא היה גלוי.

בימי השופטים היה מקום המקדש בשילה. אולם רמז לירושלים כמקום המקדש, מצוי בספר דברים בפסוק: "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכנו תדרשו ובאת שמה" (דברים י"ב, ה').

השורש שכ"ן ביחס אל ה' קשור לירושלים במקומות שונים בנביאים: "מעם ה' צבאות השוכן בהר

ציון" (ישעיהו ח׳, י"ח). "כי אני ה׳ אלקים שוכן בהר ציון הר קדשי" (יואל ד׳, י"ז). "ברוך ה׳ מציון שוכן ירושלים הללויה" (תהלים קל"ה, כ"א). "וישכן בירושלים עד עולם" (דבה"א כ"ג, כ"ה).

ג. בחירת ירושלים

בדברים י"ב, ה׳ נאמר "כי אם אל המקום אשר יבחר ה׳ אלקיכם מכל שבטיכם לשכנו תדרשו ובאת שמה". כיצד אפשר לדעת מהו המקום אשר בו בחר ה׳? על כך עונה הספרי:[8] "דרוש על-פי נביא. יכול תמתין עד שיאמר לך נביא: ת"ל "לשכנו תדרשו ובאת שמה". דרוש ומצא ואחר כך יאמר לך נביא. וכן אתה מוצא בדוד "אם אבוא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי, אם אתן שנת לעיני... עד אמצא מקום לה׳ משכנות לאביר יעקב" (תהלים קל"ב, ג׳-ה׳). לפי האמור בספרי עם-ישראל עצמו בוחר את "המקום אשר יבחר ה׳". המלבי"ם בפירושו לספרי, מוסיף לבאר: "כי נתוודע על-ידי נביא שהוא מקום הנבחר כמ"ש "ויבא גד אל דוד. וכן אמר: "בהר המוריה אשר נראה לדוד אביהו" (דבה"ב ג׳, א׳). ובכל זאת מצאנו שדוד דרש אחרי המקום, כמ"ש "עד אמצא מקום לה׳". ולא המתין עד שבא אליו נביא. ולמד ממה שנאמר "לשכנו תדרשו". שהדרישה היא מה שחוקר בעצמו למצוא את הדבר. וז"ש דרוש ומצא! למד להם שלא יגלה ה׳ סודו על-ידי נביאיו להודיעם מקום הנבחר רק אם ישתדלו בזה וידרשו אחריו. ואז יערה עליהם רוח ממרומים אחרי ההכנה הראויה". לפי פירושו של המלבי"ם לספרי, הקב"ה מגלה את המקום אשר יבחר רק לאחר שעם-ישראל השתדל ודרש למצוא מהו המקום. הדבר תואם את דבריו של דוד במזמור קל"ב, המטעים את העובדה שדרש וחפש והשתדל למצא: "אם אבוא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי. אם אתן שנת לעיני... עד אמצא מקום לה׳..."

בשמ"ב ה׳, ו׳-ז׳ נאמר: "וילך המלך ואנשיו ירושלים אל היבוסי יושב הארץ. ויאמר לדוד לאמר לא תבוא הנה כי אם הֱסִירְךָ העורים והפסחים. וילכד דוד את מצודת ציון היא עיר דוד".

לדעת אברבנאל הכתוב מטעים שדוד ואנשיו הלכו לירושלים מיד עם המלכת דוד."לפי שהיתה קבלה אצלם כי ציון יהיה ראש ממלכות ישראל". כלומר, לדעת אברבנאל, מקום השכינה היה ידוע לדוד במסורת. אולם לפי פשט הכתובים "וילך המלך ואנשיו ירושלים..." ולפי תהלים קל"ב, ג׳-ה׳, ולדעת הספרי והמלבי"ם, זוהי יזמתו של דוד. ירושלים עד ימי דוד היתה עיר זנוחה ונשכחת, כפי שראינו בפרשת פילגש בגבעה. לבחירתו של דוד בירושלים אפשר למצוא גם כמה סיבות "חילוניות".

א. ירושלים נמצאת במרכז דרכים בארץ-ישראל. כיוון שהרי יהודה הם רמה גבוהה ושטוחה, קשה החדירה לפנים הארץ מצד מערב, והיא מתאפשרת בכמה מקומות בערוצי הנחלים: 1. מלכיש לחברון. 2. דרך עמק האלה לבית לחם. 3. דרך נחל שורק לעמק רפאים ולירושלים. 4. דרך מעלה בית חורון[9]. ההולך, לדוגמא, מחברון לעבר הירדן אע"פ שהדרך הישרה מזרחה קצרה, היא קשה ביותר בגלל הפרשי הגבהים שבין הרי חברון (800) לבין ים המלח (‎-400). הוא נאלץ אפוא, ללכת מחברון עד ירושלים, ומשם מזרחה ליריחו דרך מעלה אדומים, עובדה המסבירה את חשיבותה של ירושלים כמקום מרכזי[10].

ב. כביוש ירושלים מאחד את שני פלגי האומה. עד ימי דוד היה "פרוזדור ירושלים" מובלעת של נכרים שחצצה בין שבטי שמעון ויהודה לבין יתר שבטי ישראל. בירושלים עצמה ישבו היבוסים. מערבה משם ישבו הגבעונים[11]. מערבה משם ישבו הכנענים בגזר, ובמישור החוף ישבו הפלשתים[12]. בכבוש ירושלים מאחד דוד את פלגי האומה ויוצר רצף טריטוריאלי.

ג. ירושלים היא עיר מבוצרת באופן טבעי. ירושלים של תקופת המקרא משתרעת על-פני שתי גבעות. הגבעה המזרחית, היא עיר דוד שנכבשה מידי היבוסי, והגבעה המערבית הכוללת את הרובע היהודי ואת הר ציון של ימינו. בין שתי הגבעות עובר הנחל הנקרא בפי יוסף בן מתיתיהו בשם נחל הטירופאון. שתי הגבעות יחד מוקפות בעמקים משלושה עברים: נחל קדרון ממזרח וגיא בן הינום ממערב ומדרום. משלושה עברים אלה קשה לכבוש את ירושלים, בגלל עמקי הנחלים.

ד. דוד כובש את ירושלים כיוון שבקש לעצמו בירה ניטראלית שאין בה מסורת של שבטים. כיוון שדוד רצה להיות מלך על כל ישראל. הוא לא יכול היה לקבוע את בירתו באחת מערי יהודה. הן בגלל המרחק מהמרכז והן מחמת החשש ששבטים אחרים יוכלו לטעון שהוא נמצא תחת השפעת בני שבטו. לפיכך דוד מעוניין בבירה שאיננה נמצאת בפועל תחת השפעה של אחד השבטים. ירושלים היבוסית מתאימה לכך. והיא אכן נקראת לאחר כיבושה "עיר דוד"[13].

עם כיבושה של ירושלים דוד הפך אותה לעיר בירה לעם-ישראל. דוד דואג גם לצביונה של העיר, על-ידי כך שמעלה את ארון ה' לירושלים (שמ"ב פרק ו'). אחרי שהיה מונח בקרית יערים מאז שחזר משדה פלשתים. מאוחר יותר, כאשר דוד בורח מפני אבשלום בנו, צדוק הכהן והלווים לקחו אתם את ארון ה' כדי להצטרף אל המלך דוד הבורח. אולם דוד מורה להם להשיב את הארון לירושלים (שמ"ב ט"ו, כ"ד-כ"ה). דוד רצה להפוך את ירושלים לבירת קבע לעם-ישראל. בתהלים קל"ב דוד מבטא רצון זה: "עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב" (פסוק ה'). "כי בחר ה' בציון אווה למושב לו. זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי אויתיה" (פסוקים י"ג-י"ד). בהוצאת ארון ה' מירושלים להצטרף אל דוד הבורח, יש משום החזרת המצב לקדמותו, לתקופת הנדודים. דוד מעדיף להחזיר את ארון ה' לירושלים, דבר שעשוי לתת לגיטימציה לשלטונו של אבשלום בירושלים, ובלבד שלא לחזור לימי הערא‏יות והנדודים.

כאשר דוד כבש את ירושלים, הוא כבש רק העיר היבוסית שהשתרעה על הגבעה המזרחית, ואילו מקום הר הבית שבצפונה של עיר דוד, נשאר כגורן בידי ארוונה היבוסי. בערוב ימיו, כאשר דוד מנה את העם , אומר לו גד החוזה לבנות מזבח בגורן ארוונה היבוסי כדי לעצור את המגפה (שמ"ב כ"ד, י"ח). בדבה"א כ"א, י"ח נאמר שמלאך ה' אמר זאת לגד החוזה לומר לדוד. בחירת גורן ארוונה כמקום המקדש מתוארת בדבה"ב פרקים כ"א-כ"ב: "ומשכן ה' אשר עשה משה במדבר ומזבח העולה בעת ההיא בבמה בגבעון. ולא יכול דוד ללכת לפניו לדרוש אלקים כי נבעת מפני חרב מלאך ה' ויאמר דוד זה הוא בית ה' האלקים". (דבה"א כ"א, כ"ט-ל – כ"ב, א'). מלאך ה' אשר "חרבו שלופה בידו נטויה על ירושלים" (שם כ"א, ט"ז). מונע מדוד מללכת לגבעון – מקום משכן ה', ועוצר אותו בירושלים. מכאן נרמז דוד שמקום המקדש הוא בגורן ארוונה היבוסי עליו בנה את המזבח.

ד. ירושלים בימי הממלכה המפולגת

ירושלים החל מימי דוד נעשית עיר המסמלת את אחדותו של עם-ישראל תחת שלטון בית דוד. עם פילוג הממלכה, מקים ירבעם עגלים בבית אל ובדן (מלכ"א י"ב, כ"ט). הסבה לכך היא חששו של ירבעם מפני השפעת בית המקדש שבירושלים על עולי הרגל מממלכת ישראל. "ויאמר ירבעם בלבו: עתה תשוב הממלכה לבית דוד. אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים, ושב לב העם הזה אל אדוניהם אל רחבעם מלך יהודה... ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב ויאמר אליהם

רב לכם מעלות ירושלים..." (שם כ"ז-כ"ח).

דוד כאמור, כבש את הגבעה המזרחית של ירושלים, ובערוב ימיו רכש את גורן ארוונה היבוסי אשר בצפונה של הגבעה. שלמה ממשיך לפתח את ירושלים. בניין בית המקדש בגורן ארוונה היבוסי יוצר רצף טריטוריאלי של בנייה למלוא ארכה של הגבעה המזרחית.

בשנה ה-5 למלכותו של רחבעם בן שלמה, עלה שישק מלך מצרים על ירושלים, ולקח את אוצרות בית ה' ואת אוצרות בית המלך (מלכ"ב י"ד, כ"ה-כ"ו)[14]. בדה"ב י"ב, ב' נאמר ששישק מלך מצרים עלה על ירושלים כיוון שמעלו בה'. המקרא מספר ששמעיה הנביא בא אל רחבעם ושריו והסביר להם שכיוון שעזבו את ה', ניתנו ביד שישק מלך מצרים. המלך והשרים עשו תשובה, ואז: "בראות ה' כי נכנעו, היה דבר ה' אל שמעיה לאמר: נכנעו – לא אשחיתם... ולא תתך חמתי בירושלים ביד שישק" (דבה"ב י"ב, ה'-ז'). זו הפעם הראשונה שירושלים בשלטון יהודי נמצאת בסכנת כיבוש וניצלה. בתודעת העם הולכת ונוצרת התחושה שהקב"ה מגן על עירו ואיננו נותן לה ליפול, כפי שניווכח מאוחר יותר בימי חזקיהו וערב החורבן.

ה. ימי חזקיה

במשך הדורות, החל מימי דוד, הולך ונוצר בעם-ישראל יחס רגשי עמוק כלפי ירושלים. יחס הבא לידי ביטוי בפסוקים רוויי רגש ותקווה: "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונישא מגבעות. ונהרו אליו כל הגוים. והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיהו ב', ב'-ג').

"וה' מציון ישאג ומירושלים יתן קולו ורעשו השמים וארץ וה' מחסה לעמו ומעוז לבני ישראל, וידעתם כי אני ה' אלקיכם שוכן בציון הר קדשי" (יואל ד', ט"ז-י"ז).

"כה אמר ה' שבתי אל ציון ושכנתי בתוך ירושלים ונקראה ירושלים עיר האמת והר ה' צבאות הר הקדש" (זכריה ח', ג').

1. מצור סנחריב

אירוע מרכזי בחיי ירושלים בימי בית ראשון היה מצור סנחריב על ירושלים. כמה דורות לפני מצור סנחריב, בימי עוזיהו מלך יהודה ובן דורו ירבעם בן יואש מלך ישראל, השכילו שני מלכים אלו לקיים יחסי שלום בין ממלכת יהודה לממלכת ישראל, ועל-ידי כך נתאפשר להם להפנות את כוחם ועצמתם החוצה, לעבר עמי הסביבה. שני מלכים אילו הקימו אימפריה ישראלית-יהודית רחבת ידיים, שהשתרעה על שטחים נרחבים באזור[15].

אולם אימפריה זו הלכה והתמוטטה בדורות שאחר כך. תגלת פלאסר מלך אשור מגלה את יישובי צפון הארץ בשנת 734 לפנה"ס (מלכ"ב ט"ו, כ"ט). ובשנת 722 לפנה"ס כובש שלמנאסר מלך אשור את ממלכת ישראל כולה (שם י"ז, ג'-ו')[16]. בשנת 701 עלה סנחריב על ממלכת יהודה אחרי שממלכת ישראל הפכה כבר לפחווה אשורית. בואו לירושלים מתואר במלכ"ב י"ח, י"ג-י"ד ובישעיהו י', כ"ח-ל"ב. לפי תאורים אלו הגיע הצבא האשורי לירושלים בשני גלים. הגל האחד מצפון בדרך האבות, מכיוון שכם, והגל השני מדרום, מכיוון לכיש. כלומר, הצבא האשורי סגר את ירושלים בתנועת מלקחיים. הכתוב מטעים: "עלה סנחריב מלך אשור על כל ערי יהודה הבצורות ויתפשם". יש לשים לב לכך, שסנחריב בדרכו לירושלים כבש את כל ערי יהודה שמדרום לירושלים ומצפון לה. כלומר, מכל האימפריה הגדולה של ימי עוזיהו וירבעם

בן יואש, לא נותרה אלא ירושלים בלבד[17].

באנאלים האשוריים מתואר המצור על ירושלים בכתובת סנחריב המפורסמת: ״ואשר לחזקיהו היהודי שלא נכנע לעולי, על 46 עריו הבצורות. ערי חומה, ועל הערים הקטנות לאין מספר סביבותיהן. שמתי מצור ולכדתי אותן. בסוללות כבושות, בכרים מוגשים, בהסתערות חיל רגלים... ובהסתערות על סולמות. 200.150 נפש קטן וגדול איש ואשה, סוסים, פרדים, חמורים, גמלים, בקר וצאן, עד אין מספר הוצאתי לי מתוכן ומיניתי עם שללי. ואותו כלאתי בתוך ירושלים עיר מלכותו כציפור בכלוב״[18]. תאורי הכתובת תואמים היטב את התאור המקראי. תפישת 46 ערים בצורות כלשון הכתובת. תואמים את לשון המקרא: ״עלה סנחריב מלך אשור על כל ערי יהודה הבצורות ויתפשם״ (מלכ״ב י״ח, י״ג; ישעיהו ל״ו, א׳). לשון הכתובת ״ואותו כלאתי בתוך ירושלים עיר מלכותו כצפור בכלוב״, מזכירה את דברי הנביא: ״כצפרים עפות כן יגן ה׳ צבאות על ירושלים, גנון והציל פסוח והמליט״ (ישעיהו ל״א, ו׳). יתכן שדברי הנביא הם תשובה לדברי ההתפארות של סנחריב, החושב שהוא שולט בשמים ויכול לסגור את חזקיהו כציפור בכלוב.

2. ניקבת השילוח

חזקיהו שמרד באשור (מלכ״ב י״ח, ז׳) צפה כנראה שסנחריב ישים מצור על ירושלים, ולפיכך הכין את העיר למצור. חזקיהו חפר את הניקבה המפורסמת אודותיה נאמר: ״וירא יחזקיהו כי בא סנחריב ופניו למלחמה על ירושלים, ויועץ עם שריו וגבוריו לסתום את מימי העינות אשר מחוץ לעיר ויעזרוהו. ויקבצו עם רב, ויסתמו את כל המעינות ואת הנחל השוטף בתוך הארץ לאמר, למה יבואו מלכי אשור ומצאו מים רבים״ (דבה״ב ל״ב, ב׳-ד׳). וכן ״והוא יחזקיהו סתם את מוצא מימי הגיחון העליון וישרם למטה מערבה לעיר דוד ויצלח חזקיהו בכל מעשהו״ (שם, שם ל׳).

לירושלים של ימי בית ראשון יש מקור מים יחיד הוא מעיין הגיחון, הנובע ממזרח לעיר דוד. חזקיהו סתם את מוצא הגיחון והעביר את המים מערבה בתעלה חצובה בסלע שעברה מתחת לעיר דוד אל ברכה הנקראת ״ברכת השילוח״. לניקבה צורה של S מפותלת. ארכה 553 מטרים על מרחק אווירי של 320 מטרים. שיפוע המורד מתון ביותר – 2.18 כלומר 4 אלפיות האחוז. בשנת 1880 נתגלתה כתובת השילוח במוצא הניקבה. לפיה חצבו את הניקבה משני כיוונים כשהחופרים נפגשים באמצע. חוקרים נתנו דעתם לשאלה מדוע הניקבה מפותלת כל כך. דעה אחת אומרת שהחוצבים התפתלו כיוון שרצו להימנע מלפגע בקברי בית דוד. אולם תיאוריה זו נדחית כיוון מפלס המנהרה כל כך עמוק, שלא היה כל צורך לחשוש לפגיעה בקברי בית דוד. סברה אחרת טוענת שבירושלים מצויים סלעים בדרגות קושי שונות: סלע קשה, רך ובינוני. החוצבים בקשו לחצוב בסלע הבינוני, שנוח לחצוב בו אך גם איננו מתפורר, ועובדה זו הכתיבה את פיתולי החציבה.

סברה אחרת תולה את פיתולי החציבה בתכונתו הטבעית של הסלע. לאורך הסלע היה סדק, כפי שטוענת התיאוריה, ודרכו עבר קילוח מים טבעי מן הגיחון פנימה לכיוון הברכה. החוצבים הלכו עם הסדק והרחיבוהו, דבר המסביר את תופעת הפיתולים. סברה זו מתאפשרת גם מלשונה של הכתובת בה נאמר: ״כי הייתה זדה בצור״. איננו יודעים מה פירוש הביטוי ״זדה״. יתכן שהכוונה לקילוח מים, כמו בפסוק ״אזי עבר על נפשנו המים הזידונים״ (תהלים קכ״ד, ה׳)[19].

הסבר אחר מעלה הרב יואל בן נון[20]: ״כדי להבטיח פגישה גם בממד הגובה וגם בממד המרחב, חצבו הבונים קשת גדולה מצד אחד וקשת גדולה מהצד השני, ועוד קשתות קטנות. הסבירות שהקשתות יפגשו גבוהה מאוד, וגם טעות לא תמנע פגישה בהמשך... בשני הקצוות הניקבה גבוהה מאוד, ובאמצע היא נמוכה. ככל שגבר אצלם הביטחון שהם עומדים להיפגש, הם יכלו להקטין את הגובה ולחצוב רק את ההכרחי. לפי ההסבר הזה מובנת ההתרגשות העצומה של הפגישה המתוארת בכתובת הניקבה״.

3 מפעלי מים נוספים

פרט לניקבת השילוח קיימת תעלה נוספת, חצובה, שמוצאה מן הגיחון, המעבירה את מימיו לברכה בסביבות ברכת השילוח.תעלה זו קדמה לניקבת השילוח. חלקה חצוב בסלע וחלקה תעלה פתוחה. בחלק החצוב יש פתחים למים. לא ידוע מי בנה אותה, אולי יהושפט או עוזיהו עליו נאמר שחצב בורות רבים (דבה״ב כ״ו, ט׳-י׳). מי התעלה שמשו להשקאת שדות בגן המלך. כאשר חזקיהו היטה את זרימתו של הגיחון, הוא מנע מים לא רק מצבא אשור, אלא אף מחקלאי ירושלים[21]. חז״ל אמרו: ״ששה דברים עשה חזקיהו המלך, על שלושה הודו לו [חכמים] ועל שלושה לא הודו לו... סתם מי הגיחון ולא הודו לו״[22].

את הסיבה לכך שחז״ל בקרו את חזקיהו, מבאר הפרשן בעל ״תפארת ישראל״[23]: ״לא היה לו להשחית את נחלת ה׳ מפני יישוב ארץ ישראל״.

מפעל מים אחר הוא ״פיר וורן״[24], החצוב במרכזה של עיר דוד. תחילתו בטור מדרגות החצוב במורד אלכסוני לאורך כ-40 מטרים וממנו חצוב בור אנכי היורד עד מפלס מי הגיחון בעומק של 12 מטר. מנהרת אספקה שהייתה במקום לפני חציבת ניקבת חזקיהו הזינה את הבסיס של הפיר במימי הגיחון, ומשם נשאבו המים על-ידי תושבי העיר. בשעת כיבוש ירושלים דוד מכריז ״כל מכה יבוסי ויגע בצנור״ (שמ״ב ה׳, ח׳). בדבה״ב י״א, ו׳ מסופר שיואב היכה לראשונה את היבוסי. יש דעה לפיה ״הצינור״ שדוד מדבר עליו, הוא אותו פיר וורן, דרכו חדר יואב לעיר[25]. לדעה זו הפיר הוא מהתקופה היבוסית. יצויין שבתחילתה בקצה הצפוני השתמשה ניקבת חזקיהו בתעלת האספקה הקדומה שהובילה את המים מן הגיחון לבסיס פיר וורן. מכאן שמפעל זה קדם למאה ה-8 לפנה״ס, היא תקופת חזקיהו. אולם עם זאת, רוב החוקרים דוחים סברה זו. מהם – אולברייט, ידין, אהרוני, מזר, בן דב ויגאל שילה[26]. האחרון מייחס את הפיר למאה ה-9 או ה-8 מתוך השוואה למפעלים דומים בחצור ובמגידו.

4. החומה הרחבה

מפעל אחר שהקים חזקיהו כהכנה למצור סנחריב, הוא הקפת ירושלים בחומה המקיפה את הגבעה המערבית של ירושלים.

בין חוקרי ירושלים של מאה השנים האחרונות, יש מחלוקת בדבר היקפה של העיר ירושלים בימי בית ראשון. לדעת ״המרחיבים״, העיר של ימי בית ראשון השתרעה על שתי הגבעות – המזרחית והמערבית. דעה זו מסתמכת על הימצאותם של פרברים מחוץ לירושלים, הנזכרים בנביא צפניה: ״קול צעקה משער הדגים ויללה מן המשנה ושבר גדול מהגבעות. הילילו יושבי המכתש...״ (צפניה א׳, י׳). ״המכתש״ הוא קרוב לוודאי כינוי לנחל הטירופאון המחלק בין הגבעה המזרחית היא עיר דוד, לבין הגבעה המערבית של ירושלים. ״המשנה״ ו״הגבעות״ הם כינויים

לחלקה המערבי של העיר. על חולדה הנביאה אשת שלום שומר הבגדים, נאמר שהייתה ״יושבת בירושלים במשנה״ (מלכ״ב כ״ב, י״ד). דבר המוכיח שירושלים בימי בית ראשון התרחבה לעבר הגבעה המערבית של העיר. יתר על כן, ״המרחיבים״ מסתמכים גם על הסברה שלא יתכן שעיר בירה של אימפריה כמו של דוד, תשתרע על עיר דוד המצומצמת לכדי כ-30 דונם בלבד. לדעת ״המצמצמים״ אין בארץ-ישראל עיר כל כך גדולה (פרט לחצור), ולא סביר להניח שירושלים תהיה יוצאת מכלל זה[27].

לדעת אליצור[28], ״לפי תאורית המצמצמים יוצא שמה שעשה חזקיהו, היה חסר כל היגיון. הוא העביר את המים מהגיחון שמחוץ לעיר, אל הטירופאון שאף הוא מחוץ לעיר. ואם כן, אין למפעלו כל שחר. אלא סביר להניח שהטירופאון בו מוקמה ברכת השילוח היה אף הוא בתוך חומה. כלומר הגבעה המערבית הייתה כלולה בתוך העיר. גם הפסוק בדה״ב ל״ב אומר: ״וישרם [את מימי הגיחון] למטה מערבה לעיר דוד״ (פס׳ ל׳).

גם בן סירא אומר: ״יחזקיהו חזק עירו בהטותו אל תוכה מים״ [בן סירא מ״ח, י״ז]. אחרת צריך להכחיש את כל המקורות הקדומים. יתר על כן, השקפת המצמצמים נוגדת את המקראות לאורך כל המקרא. הכתוב אומר ביהושע א׳, ח׳ ביחס לגבול שבין יהודה לבנימין: ״ועלה הגבול גי בן הינום אל כתף היבוסי מנגב היא ירושלים״. ״כתף היבוסי היא הגבעה המערבית, הר ציון של ימינו״. יהושע מבדיל בין ״מצודת ציון״ היא עיר דוד, לבין כתף היבוסי היא הגבעה המערבית. בדבה״א י״א, ח׳ נאמר שדוד בנה את העיר מסביב: ״ויבן העיר מסביב מן המילוא ועד הסביב ויואב יחיה את שאר העיר״. כלומר דוד בנה את גבעת עיר דוד, ויואב – את הגבעה המערבית. אין אפשרות אחרת, שכן הר הבית היה אז עדיין גורן ארוונה היבוסי. מה שכתוב לגבי שלמה ש״סגר את פרץ עיר דוד״ (מלכ״א י״א, כ״ז), הכוונה לטירופאון שהבדיל בין שתי הגבעות. שלמה אחד את שני חלקי העיר, ועל כך נאמר: ״ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו״ (תהלים קכ״ב, ג׳). צמצום ירושלים לכדי 30-40 דונם לפי התיאוריה שעיר מקראית היא עיר קטנה, נוגד את המציאות. תל ראס אל-חמד שליד רמלה משתרע על שטח הקרוב ל-200 דונם. תל חמרה (גוזן) משתרע אף הוא על שטח של כ-200 דונם. תל חלב שהייתה עיר הבירה של ממלכה הקטנה משל דוד ושלמה, משתרע על שטח הקרוב ל-500 דונם. אין ספק שירושלים בירת דוד ושלמה השתרעה על שני חלקי העיר״ [ע״כ אליצור].

אליצור כאמור, מייחס את הרחבת העיר כבר לימי דוד ושלמה. אולם אין זו דעת הכל. ה׳ גבע[29] סבור שהרחבת ירושלים במאות ה-10 וה-9 ובמחצית הראשונה של המאה ה-8, עדיין הייתה מצומצמת. מערכת הקברים שנתגלו על-ידי ב. מזר בתחתית המדרון המזרחי של הגבעה המערבית מנגד להר הבית, מלמדת שאזור זה שימש כשדה קבורה לעשירי ירושלים בתקופה זו. תחומה של ירושלים התרחב רק במאה ה-8. ברוב שטחי החפירה ברובע היהודי שנחפרו עד הסלע, נתגלו שרידי קירות ורצפות וכן קרמיקה מתקופת הברזל ה-2. מכלול הממצאים מעיד על איכלוס הגבעה המערבית-דרומית, בה נוסד רובע המשנה המקראי, החל ממחציתה השנייה של המאה ה-8 ועד סוף ימי בית ראשון.

עם תחילת החפירות בירושלים לאחר מלחמת ששת הימים וגילוי חומת חזקיהו בגבעה המערבית של ירושלים, נסתיים הוויכוח בין המרחיבים לבין המצמצמים. בגבול הצפוני של הרובע היהודי כ-275 מטרים מהכותל המערבי, נחשפו 45 מטרים של חומה שכיוונה מצפון לדרום לאורך רח׳ פלוגת הכותל[30]. החומה פונה לכיוון מערב ונמשכת עד רחוב היהודים. שם

נהרסה על-ידי הקרדו והמשכה איננו ידוע. רוחב החומה 7 מטרים. החוקרים משייכים אותה לתקופת חזקיהו, על-פי כתובות שנמצאו בתחתיתה. האחת: "אל קנה ארץ" והשנייה – "לנריה בן חשביה", שהן כתובות האופייניות לשלהי ימי בית ראשון. גם הקרמיקה והאדמה שלרגלי החומה מעידים על ישראליותה של החומה. על החומה בנויים מבנים חשמונאים. בכל חפירות הרובע יש כלל, לפיו מבנים חשמונאים מצויים על גבי מבנים ישראליים ללא שכבת ביניים. בצדה הדרומי הרסה החומה בניינים קדומים יותר, מן התקופה הישראלית עליהם נרמז בכתוב: "ותתצו הבתים לבצר החומה" (ישעיהו כ"ב, י').

הממצאים הארכיאולוגיים ברובע היהודי מלמדים שהמקום היה מיושב החל מהמאה ה-8. בתי העיר הישראלית – על כל הגבעה המערבית. לא נמצא שום ממצא קרמי מלפני המאה ה-8. באחת מפינות החומה נמצא מגדל שעובי קירותיו 4 מטרים, בנוי נדבכים של אבני גויל קשות ואבנים זעירות ממלאות את החללים שביניהן, ללא חומר מלכד. פני הקרקע שלרגלי המגדל היו מכוסים שרידי שריפה, עץ מפוחם, אפר ופיח. בתוך השריפה נמצאו ראשי חיצים מברזל וברונזה. חיצי הברזל הם חיצים ישראליים שטוחים ואילו חיצי הברונזה הם חיצים סקיתיים תלת ממדיים שהיו בשימוש הבבלים. חיצים אלו הם עדות אילמת לקרב שהתרחש בין הצבא הבבלי שתקף את החומה לבין הצבא הישראלי, שהגן עליה בעת הכיבוש הבבלי. גבהו של המגדל 8 מטרים. לצדו נמצא מגדל חשמונאי, וקל להבחין ביניהם, שכן המגדל החשמונאי בנוי אבני גזית מסותתות.

מדוע היה צריך חזקיהו לבנות חומה נוספת על חומת עיר דוד?

יש להניח שירושלים באמצע ימי בית ראשון התרחבה, במידה רבה בגלל זרם של פליטים שבאו מממלכת ישראל לאחר נפילת שומרון בידי האשורים בשנת 722 לפנה"ס. ההרחבה הייתה לכיוון הגבעה המערבית שהייתה יישוב פרזות. ערב המצור האשורי, ראה חזקיהו צורך להקיף יישוב זה בחומה.

יוספוס פלביוס[31] כותב שלירושלים היו שלוש חומות: "והנה משלש החומות האלה, אחת היא החומה הישנה, אשר נוסדה על הגבעה המתרוממת מעל לנבכי התהום... כי מלבד משגב המקום היה גם בניינה איתן, מעשה ידי דוד ושלמה... ראשית החומה הזאת הייתה ברוח צפון על-יד המגדל הנקרא היפיקוס. משם השתרעה לעבר לשכת הגזית, ומשם... בקרבת אולם המערב אשר, לבית המקדש. ולעברה השני מרוח מערב החלה במקום ההוא... אל שער האיסיים. ומשם נסבה לרוח דרום, ועברה על מעיין השילוח... עד הגיעה אל המקום הנקרא עפל, ופגעה באולם המזרח אשר להר הבית". אביגד קובע שלפי זה יוצא שהחומה הראשונה או הישנה נבנתה בהתאם לקו הטופוגרפי:

בצפון: לאורך הנחל הצולב, החל ממגדל היפיקוס, לאורך רחוב דוד והשלשלת של ימינו...

במערב: לאורך גיא בן הינום וחומת העיר הנוכחית.

בדרום: לאורך גיא בן הינום, מקיפה את הר ציון, עד ברכת השילוח.

במזרח: לאורך נחל קדרון עד פינת הר הבית.

החומה הראשונה מקיפה אפוא, את הגבעה המזרחית והמערבית, לפי הסברו של יוסף בן מתיתיהו, המייחס את החומה הראשונה לימי בית ראשון, ויש היום לתת אמון בדבריו. לפי זה כנראה, שהחומה הרחבה הישראלית, זהה בערך לחומה החשמונאית לכל אורכה, ושתיהן תואמות את החומה הראשונה של יוסף".

מן הראוי לתת את הדעת לתאום שבין המקרא לבין הממצא הארכיאולוגי. החומה בנויה על יסודות של בתים ישראלים שניתצו, כפי שכתוב בנביא: "ואת בקיעי עיר דוד ראיתם כי רבו... ואת בתי ירושלים ספרתם ותתצו הבתים לבצר החומה". (ישעיהו כ"ב, י').

גם הפסוק "ומקוה עשיתם בין החומותים למי הברכה הישנה" (שם, י"א), מתאר את המציאות כפי שנתגלתה עם גלוי חומת חזקיהו. "החומותיים" הן חומות עיר דוד הקדומה וחומת חזקיהו החדשה, שביניהן מצויה ברכת השילוח. יצויין עוד, שאין דעתו של הנביא נוחה מבניית החומה. שכן נאמר: "ולא הבטתם אל עשֶׂהָ ויוצרה מרחוק לא ראיתם" (שם י"א). במקום לבטוח בה' הם בוטחים בחומה, ובמקום להביט אל הקב"ה, הם "ותבט ביום ההוא אל נשק בית היער" (שם ח').

5. הצלת ירושלים

עם בואה של העיר במצור צבא סנחריב, התפלל חזקיהו אל ה' להצלת העיר. (ישעיהו ל"ז, ט"-כ'). תפלתו נתקבלה, וה' שלח את ישעיהו הנביא אל המלך בנבואת הצלה: "לכן כה אמר ה' אל מלך אשור: לא יבוא אל העיר הזאת, ולא יורה שם חץ, ולא יקדמנה מגן, ולא ישפוך עליה סוללה. בדרך אשר בא בה ישוב ואל העיר הזאת לא יבוא נאם ה'. וגנותי על העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי" (שם ל"ג-ל"ה). התוצאה הייתה שמלאך ה' היכה במחנה אשור מאה ושמונים וחמשה אלף חיילים (שם ל"ו).

ו. תקופת ירמיהו ויחזקאל

הצלתה של ירושלים מידי צבא אשור, חזקה את תודעת קדושת ירושלים בלב העם. תודעה שלוותה בתחושה שהקב"ה מגן על עירו ושומר עליה ולא יאונה לה כל רע. תחושה זו נשארה חקוקה בלב העם במשך דורות. דורות רבים מאוחר יותר, בימי ירמיהו הנביא, ערב המצור הבבלי, אומר הנביא ירמיהו: "כה אמר ה' צבאות אלקי ישראל. היטיבו דרכיהם ומעלליכם ואשכנה אתכם במקום הזה. אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר היכל ה' היכל ה' היכל ה' המה" (ירמיהו ז', ג'-ד'). מסתבר שעם-ישראל מסתמך על התקדים של מצור סנחריב בו הציל ה' את ירושלים, וטוען שהקב"ה לא יתן לעירו להחרב, ואין ממה לחשוש, גם אם צבא בבל יבוא וישים מצור על העיר. בתשובה לכך אומר הנביא: "הגנב רצח ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם, ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה אשר נקרא שמי עליו ואמרתם נצלנו...המערת פריצים היה הבית הזה אשר נקרא שמי עליו, בעיניכם" (שם ט'-י"א). לאמור – לירושלים אין הגנה אוטומטית בפני אויב ולחומות ירושלים אין קדושה עצמית. כאשר עם-ישראל רוצח וגונב ונואף ומקטר לבעל, ירושלים מאבדת מקדושתה והופכת להיות למערת פריצים.

יתר על כן, הנביא מפנה את העם לשילה, מקום המקדש הקודם, לראות תקדים. גם בשילה שכנה השכינה על בית ה'. אבל מקדש שילה חרב בגלל חטאי העם. גם גורלה של ירושלים לא יהיה שונה: "ועתה יען עשותכם את כל המעשים האלה נאם ה', ואדבר אליכם השכם ודבר ולא שמעתם... ועשיתי לבית אשר נקרא שמי עליו אשר אתם בוטחים בו... כאשר עשיתי לשילה" (שם י"ג-י"ד).

בן דורו של ירמיהו, יחזקאל הנביא היושב בבבל נישא ירושלימה במראות אלקים, ורואה את העבודה הזרה ויתר התועבות הנעשות בירושלים (יחזקאל פרק ח'). כתוצאה מכך הנביא רואה את "הכבוד", היא השכינה, מתרחק בשלבים מהמקדש: "וכבוד אלקי ישראל נעלה מעל הכרוב אשר היה עליו אל מפתן הבית" (ט', ג'). "ויצא כבוד ה' מעל מפתן הבית ויעמד על הכרובים. וישאו

הכרובים את כנפיהם וירומו מן הארץ... ויעמד פתח שער בית ה׳ הקדמוני וכבוד אלקי ישראל עליהם מלמעלה״ (י׳, י״ח-י״ט). ״ויעל כבוד ה׳ מעל תוך העיר ויעמד על ההר אשר מקדם לעיר״ (י״א, כ״ג). הנביא מתאר בלשון ציורית את סילוק השכינה מבית המקדש, בשלבים. תחילה אל מפתן הבית. אחר כך אל שער בית ה׳, ואחר כך אל ההר אשר ממזרח לעיר[32]. היציאה נראית הססנית, בחינת קשה עלי פרידתכם״[33]. התנועה של ״הכבוד״ לכיוון מזרח, הוא כיוונה של בבל. כלומר בעקבות חטאי העם מסולקת השכינה מבית המקדש, לפי אותו רעיון שאין השכינה שורה על המקדש אלא כאשר ישראל ראויים לכך.

ז. ימי שיבת ציון

עם הצהרת כורש, עולים שבי ציון מגלות בבל ושבים לארץ (538). כורש החזיר לגולים את כלי בית ה׳ אשר לקח נבוכדנצר, והעולים בראשותו של זרובבל שבים לירושלים אל ערי יהודה, ארבעים ושנים אלף שלוש מאות ושישים איש (עזרא ב׳, ס״ד). בחודש השביעי נאסף העם לירושלים, ובראשותם של ישוע בן יוצדק הכהן וזרובבל בן שאלתיאל, בונים את המזבח להעלות עליו עולות (שם ג׳, א׳-ב׳).

בשנה השנייה לבואם, מתחילים שבי ציון לבנות את בית המקדש (שם ג׳, ח׳-י״ג). כמאה שנים מאוחר יותר עולה נחמיה אשר מיד עם בואו עורך סיור לילי לאורך חומות ירושלים הפרוצות (נחמיה ב׳, י״ב-ט״ו). ומיד מארגן את העם לבניית החומה מחדש, פעולה שנמשכה 52 יום. (שם ו׳, ט״ו).

בין החוקרים נטושה מחלוקת בדבר היקפן של חומות נחמיה. לדעת יוחנן אהרוני[34], ״רק התוואי הכללי ובמיוחד חלק מן השערים וקטעי החומה הדרומיים ידועים מן המחקרים הארכיאולוגיים. מחקרים אלה מלמדים ששטח העיר צומצם בדרום בהשוואה לעיר הקודמת, כתוצאה של העתקת קו החומה מן המדרון אל מעלה הגבעה״. לדעת אהרוני, חומות נחמיה הקיפו את חלקה הדרומי של הגבעה המזרחית, היא עיר דוד, ובצפון – את הר הבית, עם הרחבה מעט מערבה. עירו של נחמיה לא כללה אפוא, את הגבעה המערבית שהייתה כבר מיושבת בימי חזקיהו. בדעה המצמצמת את חומות ירושלים של תקופת נחמיה, מחזיק גם ה׳ גבע[35]. לדבריו, מתוואי החומה של נחמיה נמצאו שרידים מעטים בלבד. גם בחפירות הרובע היהודי לא נתגלו שום שרידים מן התקופה הפרסית. מעל לשרידים מתקופת בית ראשון מצויים שרידים הלניסטיים. מן הפער הזה בישוב ניתן ללמוד, שאחר חורבן ירושלים בשנת 586 ניטשה עיר ״המשנה״, שבגבעה הדרומית-מערבית. ושבי ציון המעטים שחזרו מגלות בבל התיישבו רק בחלק הקדום של העיר, בגבעה הדרומית-מזרחית, היא עיר דוד. מצב זה נמשך גם בתקופה ההלניסטית הקדומה, במאות ה-4 וה-3 לפנה״ס. בדעה אחרת מחזיק בן ציון לוריא[36], המבהיר את המציאות של החומה ההרוסה. הצבא הבבלי כשהרס את חומות ירושלים, הפיל ארצה את האבנים של הנדבכים העליונים וחלק מהאמצעיים. האבנים נפלו ארצה ונשארו לרגלי החומה. נותרו היסודות, כך שתוואי החומה היה ברור. גם נחמיה כשעורך את סיורו הלילי, עובר בין הריסות החומה ״ואין מקום לבהמה לעבר תחתי״ (נחמיה ב׳, י״ד). כלומר אין מקום לבהמה שתחתי לעבור[37]. נחמיה לא בנה חומות חדשות, אלא תיקן את הקיימות כלשון הכתוב ״כי עלתה ארוכה לחומות ירושלים כי החלו הפרוצים להסתם״ (שם ד׳, א׳).

אם נחמיה לא בנה חומות חדשות, אלא שיקם את הישנות, מכאן שעירו של נחמיה זהה לעיר של

סוף ימי בית ראשון, היינו לחומות חזקיהו.

י' אליצור וי' קיל[38], סבורים אף הם שחומות ירושלים של נחמיה היו רחבות וכללו את היקפן של חומות חזקיהו. לדעתם, ההגדרה שנחמיה מגדיר את העיר "והעיר רחבת ידים וגדולה" (נחמיה ז', ד'), מתייחסת לעיר גדולה, ובוודאי כשהיא נאמרת מפי אדם שבא משושן הבירה והורגל בערים גדולות. הכתוב מעיד גם שבניין החומה נסתיים ב-52 יום, תקופה שאי אפשר להספיק בה לבנות חומות חדשות. אלא לשפץ את החומות הקיימות ההרוסות. יתר על כן, הכתוב מונה למעלה מעשרה שערים, דבר המעיד על היקפה הנרחב של ירושלים.

בסיורו הלילי של נחמיה נאמר: "ואצאה בשער הגיא לילה..." (שם ב', י"ג), ובהמשך "ואהי עולה בנחל לילה ואהי שובר בחומת ירושלים, ואשוב ואבוא בשער הגיא ואשוב" (שם, שם ט"ו). כלומר "שער הגיא" הוא נקודת מוצא ושיבה של נחמיה בסיורו. זהויו עשוי לסייע בקביעות תוואי החומה. מ.זר כבוד[39] מביא שתי דעות לזהוי "שער גיא", מרחיבה ומצמצמת. לדעת, ש' קליין, בספרו ארץ יהודה, "הגיא" הוא גיא בן הינום שראשיתו בסמוך לשער יפו של ימינו, והמקיף את העיר העתיקה מצד מערב ודרום. לדעת אבי יונה[40] "הגיא" הוא נחל הטירופאון, המחלק בין הגבעה המזרחית והמערבית.זר כבוד עצמו תומך בדעתו של ש' קליין המרחיב את חומות העיר, מאותם נימוקים שמנו י' אליצור וי' קיל לעיל.

ח. ירושלים האסכטולוגית

הנביאים מרבים לדבר על ירושלים של אחרית הימים. הנביא יואל ניבא על ירושלים כמקום המשפט בגויים: "כי הנה בימים ההמה ובעת ההיא אשר אשיב את שבות יהודה וירושלים. וקבצתי את כל הגויים והורדתים אל עמק יהושפט ונשפטתי עמם שם על עמי ונחלתי ישראל אשר פזרו בגויים ואת ארצו (ד', א'). ביחזקאל מ"ז, א'-י"ב מתואר השפע השופע מירושלים ומשפיע על סביבתיו: "וישבני אל פתח הבית והנה מים יוצאים מתחת מפתן הבית קדימה... וימד אלף נחל אשר לא אוכל לעבור כי גאו המים מי שחו, נחל אשר לא יעבר. ויאמר אלי הראית בן אדם. ויליכני וישבני שפת הנחל. בשובני והנה אל שפת הנחל עץ רב מאד מזה ומזה. ויאמר אלי המים האלה יוצאים אל הגלילה הקדמונה וירדו על הערבה ובאו הימה אל הימה המוצאים ונרפאו המים". לפי תאורו של הנביא יצאו מים מן המקדש לכיוון ים המלח. המים ירפאו את ים המלח שתצמח סביבו צמחיה ובתוכו יהיו דגים ודייגים. תאור דומה מובא בזכריה י"ד, א'-ט': "הנה יום בא לה' וחלק שללך בקרבך. ואספתי את כל הגויים אל ירושלים למלחמה... ויצא ה' ונלחם בגוים ההם כיום הלחמו ביום קרב. ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים אשר על פני ירושלים מקדם ונבקע הר הזיתים מחציו מזרחה וימה גיא גדולה מאד. ומש חצי ההר צפונה וחציו נגבה. ונסתם גיא הרי כי יגיע גיא הרים אל אצל... והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים חציים אל הים הקדמוני וחציים אל הים האחרון בקיץ ובחרף יהיה".

המבנה הטופוגרפי של ירושלים הוא קערה סגורה של הרים הסוגרים על ירושלים מכל עבר. בין ההרים המקיפים את ירושלים, נתונה העיר עצמה,כשבינה לבין ההרים המקיפים אותה והגבוהים ממנה, מצויים גיאיות עמוקים. לפי התאור בזכריה, הר הזיתים הסוגר על ירושלים ממזרח יבקע. תיווצר גיא גדולה מאוד דרכו יזרמו מים חיים מירושלים, חציים לים המלח וחציים לים התיכון. הסגירות של ירושלים תיפתח. השפע האצור בתוכה יזרום מן המקדש וישפיע לכל עבר, ויגרום להכרה של כל העולם במלכותו של ה', כלשון הנביא: "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא

יהיה ה׳ אחד ושמו אחד״.

למעשה ניתן לחלק את הנושאים הנידונים, לשאלות המתעוררות למקרא הכתובים עצמם, כמו המסורות השונות אודות כיבוש ירושלים בימי יהושע והשופטים, או מה ידוע לנו על ירושלים שבין עקידת יצחק לבין כיבושה על-ידי דוד, והאם דוד כבש את העיר מיזמתו. סוג אחר של שאלות הן כאלה המעמתות את הסיפור המקראי עם המימצא הארכיאולוגי.

בחלק הראשון התשובות נשענות על סברות המתבססות על עיון בכתובים. כך ניתן לומר שאין לנו שתי מסורות שונות אודות כיבוש ירושלים, אלא ירושלים מורכבת משתי עיירות – עליונה ותחתונה. העליונה ליהודה והתחתונה לבנימין. בני יהודה כבשו את חלקם ושרפוה באש, בעוד שבני בנימין לא הורישו את חלקם, והוא נשאר עד ימי דוד. לבעית כיבוש ירושלים יש לומר, שהמסורת אודות מקום העקידה הייתה נסתרת. ירושלים נשארה עיר נכרית כל ימי השופטים וכל ימי שאול. דוד כבשה מיזמתו כפי שניתן להבין מלשון הפסוקים, ואולי בצו ה׳, על-פי סברת מפרשים.

אשר לתחום השני המעמת את המקרא עם החומר הארכיאולוגי, יש לציין, שהחל מהמאה השמינית יש לנו מימצאים ארכיאולוגיים רבים, שההשוואה ביניהם לבין המקרא מאלפת. ניקבת השילוח וכתבתה המפורסמת שופכים אור על הפסוקים המתארים את מפעל המים של חזקיהו ערב מצור סנחריב. שנים רבות היה נטוש ויכוח בין החוקרים אודות היקיפה של ירושלים בימי הבית הראשון. האם העיר הצטמצמה לגבעה המזרחית בלבד, או שהשתרעה על שתי גבעות – המזרחית והמערבית. גילויה של החומה הרחבה על מימצאיה, חתמו את הוויכוח הממושך. מעתה ברור לכל שלפחות החל מהמאה השמינית הייתה ירושלים עיר רחבת ידיים. שהשתרעה על שתי הגבעות.

היקיפה של ירושלים של ימי נחמיה עדיין שרוי בצריך עיון, כשהדעות השונות נשענות על רמזי הפסוקים, על המימצא הארכיאולוגי ועל סברות.

זכה דורנו למשאת נפשם של דורות – ליכולת לטייל עם התנ״ך בנופי ירושלים, העיר שחוברה לה יחדיו. לנשום את אווירה, ״חיי נשמות אוויר ארצך״.

אמרתי אולי יהיו שורות אילו לעזר למשוטט בחוצות ירושלים ״השבה אלי קדמות נעוריה״.

הערות ומראי מקומות

1. ראה י׳, שילה ״עיר דוד, ירושלים הכנענית והישראלית״, דרך ארץ, בעריכת ע׳, זהרוני, משרד הביטחון, 1996, עמ׳ 10.
2. בבראשית רבה מ״ג, ו׳ דרשו: ״המקום הזה מצדיק את יושביו... ״צדק״ נקראת ירושלים, שנאמר ״צדק ילין בה״ (ישעיהו א׳, כ״א).

   לדעת שד״ל שלם היא ירושלים, על-פי זיהוי השמות ״מלכי צדק״ עם אדני צדק מלך ירושלים, ביהושע י׳, א׳ ו-ג׳.
3. במאמרו ״ירושלים בספרי התורה״, ספרות מקראית וספרות כנענית, מאגנס, ירושלים, תשל״ב, עמ׳ 94-95.
4. בית המדרש, פרק כ״ב, מהדורה א׳, יעלינק, ירושלים, תשכ״ז.
5. ערכין ל״ב, ע״ב.
6. קדמוניות היהודים, בתרגום א׳, שליט, ה, ב, ב, סעיף 124.
7. י״מ, גרינץ, ״שופטים פרק א׳״, מוצאי דורות, הקיבוץ המאוחד, ירושלים, 1969, עמ׳ 320-321. גרינץ משווה את

מעמדה של ירושלים למעמדה של חצור, כפי שמובא במכתבי תל אל עמראנה. ירושלים תפסה מקום חשוב במרכז הארץ, כפי שחצור – בגליל. לפי זה כשם שבחצור מבחינים בין העיר שגדלה כ-800 דונם לבין המצודה שגדלה עשירית מזה. כך בירושלים העיר הרבתי שהשתרעה על-פני הגבעה המערבית והמזרחית, מגיעה לכדי 650 דונם, והמצודה, קטנה בהרבה. בני יהודה כבשו את העיר אך לא את המצודה, שנשארה בידי היבוסי.

8. ספרי, ראה ס"ב.

9. ראה: י', אהרוני, "דרכים", ארץ ישראל בתקופת המקרא, מוסד ביאליק, ירושלים, 1962, עמ' 48.

10. אמנם ירושלים עצמה מרוחקת מעט מקו פרשת המים ומהמסילה הראשית שעברה בימי קדם באזור אגד, ושיחת האיש מהר אפרים עם נערו בפרשת פילגש בגבעה, תוכיח.

11. יש רגלים להנחה ששאול המית את הגבעונים "בקנאותו לבני ישראל ויהודה" (שמ"ב כ"א, ב') מסיבה זו שרצה "לפתוח" את המובלעת שחצצה בין שני פלגי ישראל.

12. דבורה בשירתה עושה חשבון עם שבטים שלא באו "לעזרת ה' בגבורים". אבל אין היא מזכירה את יהודה כלל. זאת כיוון שמובלעת של נכרים חצצה בינו לבין שבטי הצפון וקרוב לוודאי שאף לו היה רוצה לבוא לעזרת שבטי הצפון, לא היה מתאפשר לו.

13. העובדה ששבטי ישראל התחרו ביניהם על ההשפעה על בית המלוכה, מוכחת מהמלכת רחבעם בן שלמה בשכם (מלכ"א י"ב, א'). בעת המלכת רחבעם הייתה ירושלים כבר בירת ישראל מזה כ-80 שנה. בכל זאת ממליכים את רחבעם בשכם, בתחום שבטי בני יוסף. יש להניח שהדבר נעשה לפי דרישתם של שבטי אפרים ומנשה שבקשו לוודא בכך את השפעתם על בית המלוכה. עיין י', ייבין, "רחבעם וירבעם", ספר קורנגרין, החברה לחקר המקרא, תל-אביב, 1964, עמ' 79.

14. על מסע שישק לארץ ישראל, ראה ב', מזר, הסטוריה צבאית של ארץ ישראל, הוצאת מערכות, תל-אביב, 1970, עמ' 182-189.

15. ראה: ח', תדמור, "עזריהו מלך יהודה בכתובות אשור", בימי בית ראשון, החברה לחקירות ארץ ישראל ועתיקותיה, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 158-193.

16. שלמנאסר ה-5 מת כנראה מיד לאחר הכיבוש ובמקומו עלה למלוכה באשור סרגון, שהשלים את כיבוש ממלכת ישראל. ראה הנ"ל, תולדות עם ישראל בימי קדם, עורך ח"ה, בן שושן, דביר, תל-אביב, 1969, עמ' 136.

17. חז"ל באו חשבון עם חזקיהו על שלא אמר שירה על מפלת סנחריב: "בקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח וסנחריב גוג ומגוג. אמרה מדת הדין לפני הקב"ה: רשב"ע, ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך, לא עשיתו משיח. חזקיהו שעשית לו כל הנסין הללו ולא אמר שירה לפניך, תעשיהו משיח?" (סנהדרין צ"ד, ע"א). ואולי אפשר להבין את חזקיהו שלא יכול היה לומר שירה על נס הצלת ירושלים, שהרי יתר ערי יהודה נפלו ותושביהן נהרגו או נשבו.

18. מצוטט מתוך: ח', תדמור, שם, עמ' 143.

19. ראה: ר', עמירן, "מי השילוח ותעלת חזקיהו", עיונים בספר ישעיהו, ח"ב, החברה לחקר המקרא, קרית ספר, ירושלים, תש"ם, עמ' 245-252.

20. בחוברת סיור מארמון הנציב לעיר דוד, מכון יעקב הרצוג – ישיבת הר עציון, תשמ"ה, עמ' 18.

21. ראה בחוברת הנ"ל.

22. ברכות י', ע"ב.

23. פסחים פ"ד, משנה ט'.

24. על שם החוקר צ'ארלס וורן שחפר בירושלים מטעם הקרן הבריטית לחקירת ארץ ישראל, בין השנים 1867-1870.

25. ראה: ב"פרוש "דעת מקרא" לשמואל ב' ה', ח' והערה 19 א', שם.

אנציקלופדיה מקראית, כרך ו', ערך "צנור", עמ' 782.

26. ראה: האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל, עמ' 623-625 (וכן יגאל שילה בהרצאה ביד בן צבי).

27. ראה: נ', אביגד, העיר העליונה של ירושלים, החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, ירושלים, עמ' 49-57.

28. י', אליצור, בתשובה למאמרה של ר', עמירן, הנ"ל, עמ' 256-257.

29. האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל, 2, בעריכת א', שטרן, משרד הביטחון, כרטא, ירושלים, 1992, ערך "ירושלים", עמ' 619; 621.

30. התאור שלהלן לקוח מספרו של נ', אביגד, העיר העליונה של ירושלים.

31. בספרו מלחמות היהודים, בתרגום א', שליט, ה', ד', ב'.

32. "עשר מסעות נסעה שכינה... מכפורת לכרוב, ומכרוב לכרוב, ומכרוב למפתן, וממפתן לחצר, ומחצר למזבח, וממזבח לגג, ומגג לחומה, ומחומה לעיר, ומעיר להר, ומהר למדבר" (ראש השנה ל"א, ע"ב).

33. פירוש "דעת מקרא", על אתר.

34. אטלס כרטא לתקופת המקרא, עמ' 108 מפה 170.

35. האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכיאולוגיות, עמ' 623.

36. "אתרים בירושלים בימי שיבת ציון", נספח ג', לפירוש "דעת מקרא", לספרי עזרא ונחמיה.

37. פירוש "דעת מקרא", על אתר, הערה 12.

38. אטלס דעת מקרא, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 316-317.

39. פירוש "דעת מקרא" לנחמיה ב', י"ג, הערה 4.

40. הטופוגרפיה של ירושלים, ספר ירושלים, מוסד ביאליק ודביר, ירושלים, תשט"ז, עמ' 156-169.

טליה הורוביץ

הסוגה של הקינה –
לדרכה של מתודה

תקציר
מטרת המאמר היא להציע מתודה לקביעת מאפייניה של סוגת הקינה.
הוא מהלך מן הכלל אל הפרט, היינו, מבירור קשיי קביעת המאפיינים בכל סוגה שהיא אל בירור קשיים זהים בסוגת הקינה.
קשת הדעות בהבנת תכולת סוגה כלשהי מהלכת בארבעה נתיבים: מן הסוגה הממוסדת אל הפתוחה, העצמית ועד לאנטי-סוגה.
קשת הדעות בהבנת תכולת סוגת הקינה – מהלכה הפוך: מהגלגול היווני הקדום, הפרוץ, שהכיל נושאים ללא הגבלה אל דגם מצומצם, נוסח שילר.
המאמר מציע לאמץ כמתודה לקביעת מאפייני סוגת הקינה את עקרונות שיטתו של סקולס, הדוגל באימוץ שתי מתודות: ״תיאוריה של מודוסים״ ו״תיאוריה ז׳אנרית״.

מבוא

ידי המחקר נמצאו כבולות ביכולת להציע הגדרה מניחה את הדעת לא רק לסוגת הקינה, כי אם לסוגה כמושג-גג, המאכלס סוגות רבות.

במאמר יוצגו עיוני מחקר בבעיית הגדרת הסוגה כמושג-אב-כולל, בסוגת הקינה, כתת-סוגה ובמסקנות מתודולוגיות תיאורטיות.

1. לבעיית הגדרת הסוגה

ההכרה בסוגה כמושג מופשט, האוצר בתוכו תכונות, המאפשרות ליצירות ספרות המכילות אותו להיכלל בו, אינה מקובלת על כל אנשי תורת הספרות. יש המכירים בסמכותה המוחלטת, יש המודעים לחולשותיה ויש השוללים את קיומה לכתחילה.

בנדאטו קרוצ׳ה מוצא בה רק ״צד אחד של אמת״, הוא צדה התועלתי, המשמש מעין מראי-מקומות לחשובות שביצירות האמנות ותו-לא. הניסיון להכיר בקיומם של ז׳אנרים ומחלקות הוא, לדעתו, מוטעה לכתחילה. האמנות נתפשת בעיניו כאינטואיציה לירית, המבטאה הלוך רוח, שהיא אידיווידואלית ומתחדשת תמיד[1].

להנחת המוצא של קרוצ׳ה, לפיה כל יצירת אמנות היא חד-פעמית, שותפים גם שוללי גישתו. מכל מקום, לא נוכל להתייחס לשיטה, השוללת הכרה בסוגה, שהרי בסימון מאפייניה – ענייננו. מן הצד השני של המתרס ימצאו שרואים בסוגה מסגרת טהורה וברורה. לדעתו של ברינקר, נתפס הז׳אנר (ומכאן ואילך ישמשונו הז׳אנר בלעז והסוגה בעברית כנרדפים) כטהור עד סוף המאה ה-18. רק אז, כשספרות רומנטית פורצת מסגרות יורשת את הספרות הקלאסיציסטית, ניתנת אפשרות

תארנים: סוגה; קלאסיציזם; פואטיקה תיאורית; טיפוסים אידיאליים; תיאוריה של מודוסים; תיאוריה ז׳אנרית.

לסטייה ממודלים. הז׳אנר, בעיני היוונים, הוא המפתח, שבו כתובה היצירה. הוא מבאר אותה ״מבפנים״. הוא מגדיר את מטרות האמן ומגבילו מראש בכל מה שקשור לנושא, למבנה ולביצוע. כך, למשל, נקבע ז׳אנר הטרגדיה על-פי תכליתו, שהיא יצירת קאתארזיס. האמצעים הם אחדות והסתברות ושיוכם הוא לז׳אנר של הטראגדיה בלבד.

הז׳אנר יזוהה בקלות. הנוהל נוטה להיות כנוהל בבית משפט. אנו יודעים מראש את החוק. כל שעלינו לברר הוא האם נקט המחבר אמצעים, המוליכים אל התוצאה הרצויה[2].

גם שרה הלפרין מדגישה, שהיוונים ראו את הז׳אנר כתבנית מיוחדת של התרחשות חיצונית ופנימית, הבוררת את היסודות בעיצובה ומארגנת אותם לפי מודל מיוחד[3].

הקלאסיציסטים, יורשי אריסטו, תפשו גם-כן את הז׳אנר כטהור.

קלאסיציזם, יש לזכור, אינו תופעה חד-פעמית. זוהי מגמה בת מאות שנים, שכל אימת שהיא שולטת בחיי הרוח של תקופה מסוימת, ניתן לדבר על קלאסיציזם חדש.

הנחת הקלאסיציזם היא, שיש מספר סופי של סוגים ספרותיים ואמנותיים, ושיצירות המופת של התקופות הקלאסיות, היווניות והרומיות, מגלמות את כל הסוגים האלה. הקלאסיציזם אינו מכיר באפשרות היווצרותם של סוגים חדשים, וכשנוצרו סוגים חדשים, כרומאנסה, לא העניקו להם הכרה. מקורויותו של האמן תימצא, לפי זאת, בתחום האמצעים ולא בתחום המטרות. הקלאסיציסטים אינם מכירים במלאכתיות גישתם, מפני שהמודלים הקלאסיים ממצים, לדעתם, את כל היבטי המציאות שבהם יכולה יצירה ספרותית לעסוק[4].

מהם אותם סוגים ספרותיים טהורים? לא נמצאה לכך תשובה אחת.

אריסטו והוראציוס הם הכתובים הקלאסיים שלנו בתורת הסוגות, לדעתו של אוסטין וורן[5]. הוראציוס העניק לנו את שני הסוגים הראשיים, טראגדיה ואפוס, ואריסטו הוסיף את השירה הלירית. שיטה אחרת גורסת, שמאז אפלטון ועד למאות ה-17 וה-18 החלוקה הידועה והמקובלת היא לשני ז׳אנרים בלבד, האפיקה – היא הפעילות המחקה והדראמה – היא הפעילות המבצעת. אף-כי קיים לאורך כל התקופה ניסיון להגדיר את הליריקה כסוג נוסף, קיים, באותה מידה של אינטנסיביות, גם ניסיון הפוך. יש מי שמקדים את זיהוי הליריקה כז׳אנר למאה ה-16 ולפיו, מינטורנו הוא הראשון שייחדו כסוגה (ב-1559), אולם סברה שלטת היא, שרק המפנה הרומאנטי העמיד את הז׳אנר הלירי כעצמאי[6].

במה נבדלו הז׳אנרים זה מזה? גם בכך חלוקות הדעות.

אליבא דאפלטון ואריסטו נבדלו ב״אורח החיקוי״. שירה לירית הינה לרוב הפרסונה של המשורר עצמו. שירה אפית מדובבת חלקית את המשורר וחלקית את הנפשות שלו בהרצאת דברים ישירה, ובדראמה נעלם המשורר מאחורי צוות הנפשות הפועלות[7].

שרה הלפרין סבורה, שלדעת אריסטו, שלוש בחינות מבדילות את הסוגות זו מזו: אמצעי העיצוב, מושאי העיצוב ואופני העיצוב. אמצעי העיצוב הם חיצוניים, טכניים ומקריים, יחסית לבחינות האחרות. הם המדיום, שבאמצעותו מועברת היצירה; באמנויות פלאסטיות – הצבעים והצורות, באמנות הווקאלית – הזמרה והנגינה, ובאמנות הספרות – המלה. מושאי העיצוב מתייחסים לתוכן הפנימי. מושא החיקוי של הטראגדיה, למשל, הוא אנשים רציניים, טובים מאיתנו, ואילו הקומדיה מחקה פחותי-ערך. אופני החיקוי מתייחסים לטכניקה של דרך ההגשה, אשר יכולה להיות דראמטית או נראטיבית[8].

דאלאס סבור שממד הזמן מבדילם. הדראמה – זמנה הווה, האפוס – זמנו עבר והליריקה – זמנה עתיד[9]. גם ג׳ון ארסקין מחשיב את הזמן כגורם המבדיל בין הז׳אנרים, אבל לגרסתו, דווקא השיר

הלירי – זמנו הווה. הדראמה והטראגדיה – זמנם עבר והאפוס – חותר אל עתיד[10]. לו נדרש להכריע, היה יעקובסון מצדד לבטח בדאלאס[11].

לדעתו של ברינקר, התכלית מבדילה אותם זה מזה ולפיה נקבעים נושא, מבנה וביצוע[12].

חשיבותו של המחקר של הלפרין לענייננו בעיקר בכך, שהוא מרחיב את מספר הסוגות. נוכל, לדעתה, למצוא אצל אריסטו שלוש קבוצות בנות שני ז׳אנרים כל אחת, המשותפים בסוג והנבדלים בז׳אנר[13] (המונח ז׳אנר משמש במחקרה כנרדף לתת-סוגה).

מעניין, שגם כיום, כשהנטייה היא להכיר בדינאמיות של הז׳אנר, ישנן שיטות, הגורסות קיומם של שלושה ז׳אנרים בלבד. הובס סבור, שהעולם נחלק לארמון לעיר ולכפר, ולאלה תואמים שלושה סוגי שירה: הגיבורית (אפוס וטראגדיה) ההלעגית (סאטירה וקומדיה) והפאסטוראלה[14]. גם לדעת פנאולי יתנקזו כל תת הסוגים, בסופו של דבר, לשלושה ראשיים: שירה מאגית, מיתית ומיסטית[15].

גם במאות ה-17 וה-18, בהן התייחסו לסוגות כאל ״מוסד סגור״, לא נמצאה אחידות בין הסוגות או אף ידיעת הצורך בכך[16].

במאה ה-18 ניתנה אפשרות לסטייה ממודלים. זכה בה הגאון, שיצר בעצמו מודל קלאסי באיזו דרך אינטואיטיבית[17]. בפעם הראשונה נשמעה הטענה, כי צפויה התיישנות של ז׳אנרים עתיקים ועלייה של חדשים. הנושאים אינם לקוחים עוד מן המיתולוגיה היוונית והרומית, אלא מן הברית הישנה, הברית החדשה, הספרות שבעל-פה ומן ההווי היומיומי.

רק החל מהמאה ה-19 נשמעת הדרישה למקוריות, המביאה לא רק לחיפוש החידוש אלא גם לאיתור החד-פעמיות שביצירה האמנותית. מגמה כזו מעוררת את שאלת היכולת לצרף נורמות, הטובות תמיד, למקוריות, שהיא חד-פעמית.

תשובתו של יאן מוקאז׳ובסקי לשאלה זו היא, שהנורמה האסתיטית פועלת באופן מהופך לפעילותן של נורמות בתחומים אחרים של החיים האנושיים. נורמה אסתיטית צריכה להתקיים, כדי שאמנים שונים יצליחו לסטות ממנה ואפילו להפר אותה[18].

החל ממאה זו אין ז׳אנר נתפש עוד כ״צווים מוסדיים הנאכפים על הסופר״[19], אלא כצווים רכים, המוצעים על-ידי ״מוסד פתוח״. ״סוג ספרותי הוא מוסד, כשם שכנסייה, אוניברסיטה או מדינה הם מוסד (...) אדם יכול לבטא עצמו באמצעות מוסדות קיימים, ליצור חדשים (...)״[20].

גם באחטין טוען לדינאמיות של הז׳אנר, הקם לתחייה ומתחדש בכל שלב חדש של התפתחות הספרות. לדעתו, הארכאיות הנשמרת בז׳אנר אינה מתה. הז׳אנר חי בהווה, אבל תמיד זוכר את עברו[21]. ברונטיר, המשווה את הז׳אנר לחיים במובן הביולוגי (״הז׳אנר נולד, גדל, מגיע לשלמות, שוקע ולבסוף גווע״)[22], אינו גורס נצחיותה של הארכאיות, כבאחטין.

ההשתנות כמרכיב דומינאנטי במערכת הז׳אנרית מודגשת על-ידי טינייאנוב[23], וביתר הדגשה תימצא אצל טומאטשבסקי[24].

פריי לועג לסבורים, שקיים רפרטואר קבוע של ז׳אנרים. חציו מופנים בעיקר לדבקים בעמדות הקדמונים, שהיו רוצים להבחין, למשל, בין שני סוגי דראמה בלבד. הם מזכירים לו את הרופאים של הרנסאנס ״שסרבו לטפל בסיפיליס, מפני שגאלאנוס לא אמר על-כך דבר״[25]. הוא מציע מודל דיאכרוני של מערכת ז׳אנרית, המבוסס על ציר של קביעות ועל ציר של השתנות, המפותח בין שתי אפשרויות קוטביות: עיצוב קונבנציות באופן ישיר וגלוי, וכנגדו יצירות, שיש בהן מגמה של חידוש, וביניהם ארבעה משתנים של הז׳אנר[26]. אך פריי אינו מציין מתי נפרץ הז׳אנר.

גם גלובינסקי שותף לתפישת הז׳אנר כמוסד פתוח. ממשות הז׳אנר אינה ממשותה של יצירה

קונקרטית. היא איננה אלא מימוש יסודות כלשהם ממה שהז׳אנר מאפשר.

במונחי דה-סוסיר היחס בינה לבין הז׳אנר הוא כיחס שבין PAROLE לבין LANGUE . כשגלובינסקי דן בטיפוס הז׳אנרי, אין כוונתו ליצירה, שמהווה שיא התגלמותו של הז׳אנר, אלא מימוש מסוים שלו[27].

ההבחנה הברורה בין ז׳אנר לבין יצירה קונקרטית מקבילה להבחנתו של זאנוס סלבינסקי[28] בין פנוטיפ, המורה על מרחב האלטרנאטיבות שעמדו לרשות האמן, לבין גנוטיפ, המורה על הכרעותיו הסופיות.

אבארקרומבי מדגיש, שהחלוקה הז׳אנרית אינה מדעית ואינה דומה בשום פנים לחלוקת בעלי-חיים למיניהם, כי אין בשירה גבולות ביולוגיים. פעם אחר פעם מתגלים כללים שנקבעו כפגומים. משהורחב מספר הדוגמאות פקעו הכללים[29]. גם ברזל רואה בז׳אנר מכלול של הנחות, שהאמן נכנע לו עד גבול מסוים, וסוטה ממנו כדי להטביע בו חותם אישי[30]. כמותם סבורים גם מוריץ ויס[31] ויאן מוקאז׳ובסקי, שלדעתו, ״כל תולדות האמנות(...) הן תולדות ההתקוממויות נגד נורמות שולטות״[32]. ארבעת האחרונים נבדלים מגלובינסקי ומסלאבינסקי בכך, שאינם סבורים שהיחס בין ז׳אנר ובין מימושו הוא כיחס שבין כלל לפרט, שכן הפרט, כיוון שנועד לפריצה, עשוי להיות שונה מן הכלל. הז׳אנר כ״מוסד פתוח״ מאפשר עלייתו של ז׳אנר חדש, ואמנם, ברזל מבחין בין ז׳אנר מן המורשה לבין ז׳אנר עצמי[33], ובאחטין דן בהשפעתם של הז׳אנרים החדשים על הישנים[34].

גם בתחום הפולקלור, הקרוב לספרות, לא הוכתרו שיטות המיון הז׳אנרי בהצלחה. דן בן-עמוס מזכיר ארבע שיטות מיון, שכל אחת התיימרה להיות אובייקטיבית ותקפה למיון מדעי והסתבר שלא כך הוא. הצעתו שלו, מיון אתני, יפה לפולקלור בלבד[35]. גם לדעת הדה יזון, השמות המקובלים אינם אלא מונחים עממיים, שנכנסו לשימוש מדעי[36].

לא רק המתודות השונות מקשות להבחין בין הז׳אנרים. גם ההיסטוריה שינתה את תפקידם. בשביל אריסטו היה האפוס מבוצע בפומבי או לפחות מושמע. כיום אדם קורא שירים ורומאנים. אוסטין וורן מעיר באירוניה, שהדראמה משתמשת גם ״בכשרון השחקן, הבמאי, עושה התלבושות ואפילו החשמלאי...!״[37] – כל אלה פרטים, שלא נכללו במערכת ז׳אנרית קודמת.

הלגה הולטברג, המודע כאבארקרומבי לשוני המהותי שבין הספרות לבין המדעים המדויקים, סבור שמיון ז׳אנרי הוא לעולם חלקי ״וכל שנגיע אליו הוא רק מעין טיפוסים״[38].

ניתן לקבוע בהכללה מגושמת, שבכל תורות הסוגים ניכר המאמץ לסווג את יצירות הספרות לפי שני קריטריונים: לפי הצורה החיצונית, כגון אם היא מספרת או חרוזה, ולפי תכונתה הפנימית, כגון לפי הנעימה השלטת ביצירה, לפי גישתה או לפי מגמתה. המבקרים נבדלים זה מזה במידת ההדגשה שהם מדגישים את הקריטריון האחד או האחר. הדבק במורד החיצוני יגיע לרשימת סוגים ארוכה מאוד, ומי שנותן את הדגש בנעימה – אם יהא עקבי וקיצוני – סוגיו יהיו מעטים. בכל מקרה, יצירות מוצאות עצמן מסווגות בתחומי ז׳אנרים שונים[39].

סיכום ביניים יורנו, שקשת הדעות בהבנת תכולת הסוגה מגוונת מאוד. למהלך הכללי מן הסטאטי אל הדינאמי ארבע תחנות ראשיות: הז׳אנר הממוסד, הז׳אנר הפתוח הז׳אנר העצמי והאנטי-ז׳אנר. קשת דעות כזו אינה יכולה להציע אמות-מידה לסימון סוגה כלשהי.

2. לבעיית הגדרת סוגת הקינה

הניסיון להגדיר את סוגת הקינה יביאנו אל מחוזות דומים אליהם הגענו, כשניסינו לבדוק גבולותיו של ז׳אנר, דהינו, אל שום-מקום.

בד״כ נרדפת הקינה לאלגיה[40], אך מי שמסמנה כתת-סוגה של אלגיה או כקרובה לה[41], יש גם מי ששולל קשר כלשהו בין השתיים, מפני שלדעתו הקינה היא לעולם ז׳אנר גברי בלבד[42]. רבים נוקטים, למרבה הפלא ובניגוד ל״כללי המדע״, גישות אקלקטיות, היינו, מצהירים דבר והיפוכו בעת ובעונה אחת[43].

סיווג ההגדרות יגלה, שהסוגה נקבעת או על-פי צורתה או על-פי תוכנה. בליריקה היוונית קבעה את האלגיה הצורה שלה (הדיסטיכון), ואילו התוכן לא היה מוגדר כלל. נכללו בה אפילו שירי שעשועים[44]. אולם בליריקה הרומאית נקבעה האלגיה בעיקר על-פי תכניה: תחילה שירי הווי ובייחוד שירי אהבה ולבסוף שיריה קינה, לא רק על מות אדם קרוב, אלא גם על גורלו של אדם בכלל[45].

גם בדורות מאוחרים אין מובנה אחיד. גיתה כלל בה שירי הגות לעת מצוא. שילר – כיסופים לאידיאלי ואנדרי שנייר (CHENIER) – ״צחוק מעורב בדמע״. מבין השלושה רק גיתה שמר על צורת הדיסטיכון[46].

הסוגה נתפשה באופנים שונים בארצות שונות, ובתחומי ארץ אחת החשיבו משוררים אחדים רק את התוכן ואחרים רק את הצורה[47].

ניתן להצביע על יצירות, שיוצריהן לא החשיבון כאלגיות ומבקרים מאוחרים כללון בתחומי הסוגה. היוונים, למשל, כינו את מה שנחשב מאוחר יותר כאלגיות פאסטוראליות בשם אידיליה, וברנארדו טאסו כתב סאטירות שנחשבו אחר מותו כאלגיות[48], דבר שאינו אפשרי כלל, אליבא דשילר, כפי שיבואר להלן.

כיצד תתוחם איפוא הסוגה?

קווי היכר מעטים לאלגיה נוכל למצוא במחקרו של אריך סמית, התוחם עצמו לאלגיות בלבד. הוא מצביע על קשרים בין אלגיה ובין עולם פאסטוראלי. גן העדן שנכחד מקביל למת, שנכרת מן החיים. הוא מצביע בה על שלוש פונקציות של הזמן (בן-חלוף, מרפא ומשכיח כאב ומעורר רגשי-אשמה). ההקבלה לפאסטוראלי מאפשרת, לדעתו, גם נחמה, אולם הוא מקפיד לציין, שנחמה זו אופיינית לאלגיה האנגלית בלבד[49]. אפיונים אלה מספקים, כמובן.

גם שילר ניסה לתחם את האלגיה. זהו אחד מבין שלושה סוגים, המאפיינים את הז׳אנר הסנטימנטאליסטי (הסאטירה, האידיליה והאלגיה). ייחודו בכך, שהמשורר מציב בו את הטבע מול האמנות ואת האידיאל מול המציאות ומנגידם זה לזה, כך שגובר משקלו של הראשון והעונג שמתענגים עליו נעשה להרגשה השלטת. אולם כששילר בה לחלק את האלגיה לשני סוגיה (״מחלקותיה״ בלשונו), הוא חוזר אל מינוח, שהשתמש בו לצורך הגדרת סוגה שונה מן האלגיה. המחלקה האחת היא קינה, שבה מוצג הטבע כאבוד והאידיאל כבלתי מושג, והשנייה היא אידיליה, שבה הטבע והאידיאל הם מושאים של שמחה ומתוארים כקיימים בפועל ממש.

שילר, המודע לשימושו הכפול באידיליה, מתרץ, שהוא מתייחס לאידיליה, סאטירה ואלגיה רק מבחינת התייחסותם לדרך ההרגשה השלטת בסוגי השירה. אולם הגדרותיו מאבדות את בהירותן כשהוא קובע, שריגוש אלגי נגרם גם על-ידי יצירות דראמטיות ואפיות ולא רק על-ידי אלגיה, לכן

לא נוכל להיעזר הבן.

הגדרתו את הקינה מצמצמת את תכניה באופן יחסי להגדרות שהוזכרו עד-כה. לדעתו, היא חייבת לנבוע אך ורק מן ההתלהבות שעורר האידיאל. תוכנה של הקינה – מושאו לעולם פנימי-אידיאלי, ואפילו תהא הקינה על אבידה שבמציאות, עליה להפוך תחילה לאבידה שבאידיאל[50].

מה מוזר המהלך, שעשתה הקינה, מגילגולה היווני הקדום, שהכיל נושאים ללא הגבלה, מפני ששימשה בכל תחומי החיים בהם נהוג היה שימוש בחליל (מקורה של המלה אלגיה, כנראה, במלה שפירושה חליל[51]), ועד ל"סטריליותה", נוסח שילר.

אריך סמית מוסיף לאפיוניה את התבנית הדראמטית, המעצבת את הסוגה האנגלית[52]. תווית זהה מעניק נורלין לאלגיה הפאסטוראלית הקדומה[53].

(יצוין, אגב, שכבר חז"ל קבעו, שהדראמה – מסימניה הבולטים של הקינה: "קינה – אחת מדברת וכולן עונות אחריה. ר' יהודה אומר: אפילו עני שבישראל לא יפחות משני חלילין ומקוננת", כתובות מ"ו, ע"ב)

חוסר הבהירות של הסוגה יגדל, כשנוסיף לריבוי אפשרויותיה את הקינה בעלת הגוון המהתל[54], שהיא, אולי, על-פי מינוחו הנזכר של פריי, אנטי-ז'אנר.

מאפיינים נוספים לקינה נוכל מצוא בעיוניו של ברזל בנושא אחר, שאינו מתיימר לתחום גבולות וממילא מסלק את הערפול באופן חלקי בלבד. שם השיר יכול, לדעתו, להעיד על הסוגה, אף שהשימוש בו יכול להוליך גם למחוזות אירוניים. זיהוי הז'אנר יתאפשר, אם יתגלה ביצירה עיסוק בפרשיות מוות, בכפייתיות לגורל, או באירוע, שאין לאדם מנוס מפניו. גם חזרות מאפיינות את הסוגה וכן תמונות מואצות, אף-כי גם אלה יכולות להעניק ליצירה ממד היתולי. תשתית מפורשת של קינה ועקידה – כתמונת יסוד – גם הן ממאפיני הסוגה, מחד גיסא, אך עשויות ליצור ממד מהופך, מאידך גיסא. לכל אלה צריך להוסיף את תגובותיו הקינתיות של השומע או של הקורא[55].

סיכום ביניים ילמדנו, שאין בידי המאפיינים המעטים לסייענו.

3. לבירור המתודה

באיזו דרך נהלך בבואנו לחקור את סוגת הקינה? ודאי שלא בדרך הנורמאטיבית, הרואה בסוג הספרותי מבנה קבוע וקשוח, הכולל נורמות מחייבות לפי דגמים קבועים מראש, מפני שוודאויותיה הוטלו, לעיל, בספק.

נבחר בתיאוריה המודרנית התיאורית, שאינה מגבילה את מספר הסוגים האפשריים, אינה גוזרת כללים על הסופרים; מניחה שהסוגים ניתנים לעירוב, ומעוניינת במציאת המכנה המשותף של הסוג, המתכונת הספרותית והתכלית הספרותית.

בפואטיקה התיאורית משמשת הקטגוריה של הז'אנר לניתוח המבנה של קבוצה נידונה של יצירות ספרות ורק לכך. המבקר רוצה לדעת רק זאת: האם יש ליצירות הנידונות די תכונות מהותיות, עד שאפשר לדבר עליהן כעל שלמות מאורגנת. המבקר חופשי לעצב קבוצות כאלה, מבלי שישאל אם פעלו מרכיביהן אי-פעם יחדיו בהיסטוריה[56].

אולם פתיחות ממין זה יכולה גם להוליך אל דרך ללא מוצא. פורסטר מספר על מחקר, הממיין רומאנים על-פי מזג האוויר השולט בהם[57] ("עוין", "מסייע", "אדיש").

ברור שהבוחר בפואטיקה התיאורית מתחייב בדברים המהותיים לפעולות מעין אלה, כגון מודעות חדה לקריטריונים של החלוקה ודאגה לנאמנות הגיונית.

ניתן להצביע על שתי מתודות ראשיות בקביעת קריטריונים: הדרך האינדוקטיבית, לפיה נגזרים הסוגים הכלליים ממחקר אמפירי, המתבסס על גילוי קשרים היסטוריים בין יצירות ועל זיהוי מסורות שונות המארגנות גושי יצירה, והדרך הדדוקטיבית, המעמידה כמה סוגים וטיפוסים אידיאליים, האמורים להכיל את מהותו של כל ז׳אנר ואת הפונטציות הטמונות בו, ומבקשת למקם ולמדוד לאורם כל יצירה ספציפית.

וורן אוסטין ממליץ על הדרך השנייה[58]. סקולס סבור, שתיאוריה אידיאלית של ז׳אנרים חייבת לגשר בין שתי הדרכים, שכל אחת משלימה את חברתה. המתודה הדדוקטיבית מכונה בפיו ״תיאוריה של מודוסים״. התיאוריה האינדוקטיבית מכונה על ידו ״תיאוריה ז׳אנרית״, היינו, חקר יצירות במסגרת המסורת ההיסטורית שלהן.

עניינו של סקולס הוא בסיפורת, לכן לא נוכל להשתמש במודל שבנה, אלא נצטרך להסתפק בעיקרון שהניעו, דהינו, הצורך באימוץ שתי המתודות[59].

על-פי המתודה הדדוקטיבית ובעקבות המלצת וורן אוסטין ניתן לבחור בטיפוסים אידיאליים[60] עבריים של קינות: הקינה המקראית, הקינה התלמודית וקינת ימי הביניים.

לו מצאנו חקר המאפיין את סוגת שלושת הטיפוסים האידיאליים – הייתה דרכנו סלולה, אך רק קינת ימי הביניים נחקרה באופן שיטתי (אף-כי מחקרה אינו מושלם). על-כן נזדקק גם למתודה האינדוקטיבית, אשר תיאלץ אותנו לחקור את הקינות באופן שנוכל לגזור מהן כללים, שישמשונו כיסודות למחקר בסוגת הקינה ביצירת משורר מסוים.

עקרונות שיטתו של סקולס, הדוגל באימוץ שתי המתודות, נראית לנו אפוא כמתאימה ביותר.

הערות ומראי מקומות

1. קרוצ׳ה, בנדטו. מדריך לאסתטיקה, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, ספרית פועלים, תשמ״ג, 1983, עמ׳ 45.
2. ברינקר, מנחם. אסתטיקה כתורת הביקורת, תל-אביב, משרד הביטחון, תשמ״ג, 1982, עמ׳ 53-50.
3. הלפרין, שרה. על הפואטיקה לאריסטו, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, תשל״ח, 1978, עמ׳ 148.
4. ברינקר, עמ׳ 39.
5. וולק, רנה-ו-וורן, אוסטין. תורת הספרות (תרגום: דינה עליאש. ערך ומינח: יונתן רטוש), תל-אביב, יחדיו, תשכ״ז, 1967, עמ׳ 246. כותב הפרק הוא וורן אוסטין. על-כן מכאן ואילך: וורן אוסטין.
6. Preminger. Alex (edit). **Encyclopedia of Poetry and Poetics,** New-Jersey, Princeton Univesity Press, 1974, p. 308,.
7. וורן, אוסטין, עמ׳ 248.
8. הלפרין, עמ׳ 27-22.
9. Dallas, E.S. Poetics: **An Poetics: Essay on Poetry,** London, 1852, pp. 81.91, 105.
10. Erskine, John. **The Kinds of Poetry,** New-York, Kennitkat Press, 1920, p. 12.
11. אצל וורן אוסטין, עמ׳ 248.

12. ברינקר, עמ׳ 34.

13. הלפריו, עמ׳ 22-27.

14. Spingarm, Joel, Elias (edit). "Introduction, The New Aesthetics: Hobbes and Davenant", **Critical Essays of the Seventeenth Century,** Bloomungton, Indiana University Press, 1968, pp. xxx-xxxvi.

15. פנאולי, ש״י. מסה על היפה שבאומנות הספרות, תל-אביב, אלף, תשכ״ה, 1964, עמ׳ 139, 141-142, 150.

16. וורן אוסטין, עמ׳ 249, 254.

17. ברינקר, עמ׳ 14.

18. שם, עמ׳ 86.

19. Pearson. N.H. "Litrary Forms and Types", **English Institute Annual,** 1946, (1941), p. 59, Especially
p. 70.

20. Levin, Harry. "Litrature As An Institution", **Accent VI,** 1946, pp. 68-159.

21. אצל גלובינסקי, מיכאל. ״הז׳אנר הספרותי ובעיות הפואטיקה ההיסטורית״, הספרות, ב׳, (1), 1969, עמ׳ 25, הערה 38.

22. שם, עמ׳ 24.

23. אצל יניב, שלמה. הבלדה העברית – פרקים בהתפתחותה, חיפה, אוניבסיטת חיפה, תשמ״ו, עמ׳ 31.

24. שם, עמ׳ 231.

25. פריי, עמ׳ 13.

26. שם, עמ׳ 104-103, וראה גם אצל אורבך, לילי. מעמד הבלדה בשירתו של נתן אלתרמן, עיון מדגים בפואטיקה של ״כוכבים בחוץ״ בהקבלה לפואטיקה של הבלדה העממית הסקוטית-אנגלית, דיסרטאציה, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ״ד, 1984, עמ׳ 18-21, וכן גם: Hernadi, Paul. **Beyond Genre, New-Directions in Litrerary Cllassification**, Ithaca**,** Cornell University Press, 1972, pp. 131-151.

27. גלובינסקי, עמ׳ 21-15.

28. סלבינסקי, יאנוש. ״סינכרוניה ודיאכרוניה בתהליך ההיסטורי-ספרותי״ (תרגום: דוד וינפלד), הספרות, א׳, (3-4),
1968-9, עמ׳ 736-743.

29. אברקרומבי, עמ׳ 13, 42.

30. ברזל, הלל. משוררי בשורה, משוררים בגדולתם, תל-אביב, יחדיו, תשמ״ג, 1983, עמ׳ 12.

31. Weitz, Moris. "The Role of Theory in Aesthetics":,Margolis J. (edit). **Philosophy Looks At The Arts,** New-York, Scrinbner, 1962, p. 59. מוזכר אצל צור, ראובן. ״צפנת פענח והנהייה אחרי הוודאות״, הספרות, 2, (34), 1985, עמ׳ 146.

32. מוקאז׳ובסקי, יאן. פונקציה, נורמה וערך אסתטיים כעובדות חברתיות (תרגום: נירה צפריר), תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, ספרית פועלים, תשמ״ד, עמ׳ 29, 34, וראה גם קסירר, ארנסט. מסה על האדם, תל-אביב, עם עובד, תשט״ו, עמ׳ 229.

33. ברזל, משוררי בשורה, עמ׳ 11-14.

34. באחטין, מיכאל. סוגיות בפואטיקה של דוסטוייבסקי (תרגום: מרים בוסגאנג), תל-אביב, ספרית פועלים, תשל״ח, עמ׳ 270.

35. בן-עמוס, דן. ״קאטגורות אנאליטיות וז׳אנרים אתניים״, הספרות, 20, 1975, עמ׳ 136-149.

36. יזון, הדה. ״האסכולה הפורמאליסטית במחקר הספרות העממית: סקירה היסטורית״, הספרות, ג׳, (1), 1971, עמ׳ 72-73.

37. וורן אוסטין, עמ׳ 240.

38. אצל אבן-זוהר, איתמר (״הגישה הסמאנטית אל מחקר הספרות״, הספרות, א׳, (2), 1968, עמ׳ 429), הסוקר את ספרו של הלגה הולטברג. (Hultberg, Helge. **Semantisk,** Litteraturbetragtnting, oslo-Kobenhavn, 1966)

39. ראה אצל קריץ, ראובן. בדרכי השיר, קרית מוצקין, פורה, 1984, עמ׳ 489.

40. בת שלה (בהם), פנינה. ״אלגיה״, אנציקלופדיה עברית, ג׳, עמ׳ 399-398; ״Elegy״, פרמינגר, עמ׳ 217-215, וכן אצל: Smith, Eric. **By Mourning Tongues, Studies in English Elegy,** New-York, Boydell Press, 1977, pp. 1-23.

41. שילר, פרידריך. שירה נאיווית וסנטימנטאליסטית על הנשגב (תרגום: דוד ארן), תל-אביב, ספרית פועלים, הקיבוץ המאוחד, תשמ״ו, 1985, עמ׳ 33, 34 (וגם באנציקלופדיה העברית, ראה הערה 40 כאן).

42. ״קינה והספד״, אנציקלופדיה עברית, כ״ט, עמ׳ 643-642, וראה גם ״אלגיה״, הערה 40 כאן; אוכמני, עזריאל. ״קינה״, תכנים וצורות, תל-אביב, ספרית פועלים, תשל״ז, 1976, עמ׳ 237.

43. ״אלגיה״, אנציקלופדיה עברית, ג׳, עמ׳ 399-397; אוכמני מפנה את המעיין בערך ״קינה״ לערך ״אלגיה״, וכן אצל סוקס, Socks, M. Peter, **The English Elegy, Studies in The Genre from Spenser to Yeats,** Baltimore and London, the John Hopkins University Press, 1985, pp. 1-37.

44. ״אלגיה״, אנציקלופדיה עברית, ג׳, אצל פרמינגר וכן: Harrison, Thomas Perrin. **The Pastoral Elegy, An Anthology,** New-York, Octagon Books, 1968, pp. 1-24.

45. ״אלגיה״, אנציקלופדיה עברית, ג׳, עמ׳ 399-397.

46. שם.

47. שם וכן אצל פרמינגר.

48. אנציקלופדיה עברית, ג׳, עמ׳ 398.

49. ראה הערה 40 כאן.

50. שילר, עמ׳ 37, הערה 40; 43; 44; 58; 62.

51. ״אלגיה״, אנציקלופדיה עברית, ג׳, עמ׳ 398, וכן אצל Socks M. Peter, 2-1.

החליל הושמע בשעת משתה, במחנות חיילים, ובשעת סיפור מאורעות היסטוריים בציבור, לצורך הבעת דעות פוליטיות, הטפות מוסר, תיאור תענוגות אהבה וכיו״ב.

52. Smith, עמ׳ 15.

53. Norlin, G. "The Coventions of the Pastoral Elegy", **American Journal of Philology, 32,** (1911), pp 312-294.

54. ברזל, הלל. השיר החדש: משגב להיתול, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, תשל״ד, 1974, עמ׳ 50.

55. שם, עמ׳ 25-22, 50, 92,66, 100, 138.

56. גלובינסקי, עמ׳ 19, וכן גולן, ארנה. ״מבוא״, בין בדיון לממשות, סוגים בסיפור הישראלי, יחידה 1, רמת-אביב, תל-אביב, אוניברסיטה פתוחה, תשמ״ד, 1984, עמ׳ 7.

57. פורסטר, א״מ. אספקטים של הרומן (תרגום: ראובן צור), תל-אביב, דגה, עמ׳ 14-13. וכן אצל קריץ, ראובן. תבניות הסיפור, קרית מוצקין, פורה, תשל״ו, עמ׳ 131.

58. וורן, אוסטין, עמ' 256.

59 Scholes, Robert. "Towards A Poetics of Fiction: An Approach Through Genre", **Novel,** (1969), pp. 101-111.

וכן אצל שטרנברג, מאיר. "לקראת פואטיקה של היצירה הסיפורית: ארבע גישות", הספרות, ד', (1), 1973, עמ' 180-183.

60. "טיפוס אידיאלי", – מושג שאול מתורת המדינה. אין פירושו ממוצע של אנשים מצויינים, אלא גיבוש חזיונות מוחשיים רבים בטיפוס מופשט אחד. ראה ובר, מכס. הפוליטיקה בתורת מקצוע (תרגום: א' שמואלי), ירושלים, שוקן, תשכ"ב, וכן אצל יניב, עמ' 262, הערה 98, וגם אצל גלובינסקי, עמ' 25.

שרה כ״ץ

מ״מודעות לנמען״ כגירוי לשיפור איכות הכתיבה ועד ל״התאמת הכתיבה לנמען״ כגירוי לשיפור הכתיבה ולהכוונת אופי השיח בהֶקשר

תקציר

לתהליך התאמת המבע התקשורתי לידע, ליכולת החשיבה ולרגישויות המיוחדות של הנמען, תפקיד חשוב בשכתוב בהיותו גורם ממריץ לביצוע המרות הבאות ליד ביטוי בשיפור איכות הכתיבה.

קיימת הסכמה כללית בין חוקרים בתחום האוריינות האקדמית שהתאמת הכתיבה לנמען היא מרכיב קריטי בתהליך הכתיבה שכן היא מעלה את איכות השכתוב. המודעות ההולכת וגוברת להתאמת הכתיבה לנמען וחיפוש מגוון של דרכים להשגתה כבר נמשכת יותר משלושה עשורים. טכניקות פדגוגיות מגוונות מתבססות על גישות תיאורטיות שונות לתהליך זה.

התפתחות הקונסטרקט מהתפיסה הריתוריקנית-קלאסית ועד היום היא התפתחות של שינוי הֶדגש משמעותי ממודעות לנמען (*audience awareness*) כגירוי לשיפור איכות הכתיבה ועד להתאמת הכתיבה לנמען (*audience adaptation*), כגירוי להכוונת אופי השיח בקונטקסט (*Gunnarsson, 1997*).

התפתחות הקונסטרקט באה לידי ביטוי בארבעה אפיונים: 1. בהגדרת מהותו 2. בהגדרת הכותב, בהגדרת הנמען ובהגדרת סוג התקשורת 3. בתפקידו באיכות השכתוב 4. בכישורים הנדרשים להתפתחותו. המאמר סוקר את ארבעת האפיונים האלה לפי הגישות התיאורטיות השונות הנוגעות להתאמת הכתיבה לנמען.

השוני המשמעותי ביותר הוא לא עוד דגש על המעבר מכתיבה ל״עצמו״ לכתיבה לנמען בלבד, אלא חקר תהליך דינמי זה שם דגש גם על התעלמות מנמען, שהוא צורך של הכותב, גם על כתיבה של הכותב לעצמו וגם על כתיבה לנמענים שונים אחרים. המטרה העיקרית של הכתיבה צריכה להיות איזון נכון בתהליך אינטראקטיבי זה בין הכתיבה ל״עצמו״ שהיא הכתיבה הרפלקטיבית לבין הכתיבה לנמענים שונים אחרים. האיזון יביא לכתיבה טובה, מהנה ושוטפת.

המאמר סוקר את שיטות ההערכה של תהליך זה ודן בהשלכות המחקר על התאמת כתיבה לנמען בתחום ההוראה.

תארנים: נמען; מודעות לנמען.

דוד זלצר, רחל מוגילבסקי, משה סטופל

מכלול בעיות בעלות שיטות פתרון שונות בהנדסת מרחב

תקציר

במאמר זה מוצג מגוון של משימות הקשורות לקוביה ומנסרה משולשת משוכללת: חישובי שטחים, נפחים, זוויות בין מישורים, מרחקים ומקומות גיאומטריים. המשימות מדורגות מבחינת הקושי. בחלקן מלוּות בשיטות אחדות למציאת פתרון, המשלבות ענפים שונים במתמטיקה, וכן, המלצות והערות מתודיות ליישום בתהליך ההוראה.

מבוא

ראייה מרחבית מפותחת וכן ידע מתמטי בהנדסת מרחב, חשובים והכרחיים לכל העוסקים בתחומי ההנדסה (בניין, ארכיטקטורה, מכונות, אווירונאוטיקה), בתחומי המדע (כימיה, ביולוגיה, רפואה, טכנולוגיה של מזון ותורת האריזה – פיזור במרחב של מרכיבים), אומנות, ואף לפרט המעוניין לעצב את המרחב שבסביבתו הקרובה.

מסיבות אלו, חשוב מאוד להעמיק ולהרחיב את לימודי הנדסת המרחב הכלולים בתוכנית הלימודים במתמטיקה בכל הרמות: 3 י״ל, 4 י״ל ו-5 י״ל[1-3].

המרכיב המרכזי בהנדסת המרחב הוא הצורה הכללית של הגוף. החל מגיל צעיר לומדים להכיר גופים שונים: כדור, קוביה, תיבה, פירמידה, חרוט וגליל.

במהלך ההתבגרות, כשמתפתחת הראייה המרחבית, מיון הגופים חד יותר וישנה כבר הבחנה ברורה בין הגופים השייכים לאותה צורה יסודית. למשל, יכולת ההבחנה בין פירמידות שונות בהתאם לצורת הבסיס, או הכושר להבחין אם המקצועות הצדדיים שווים זה לזה.

בשלב הבא, מתמקדים במרכיבים היסודיים ובנתונים הגיאומטריים שמהם בנוי הגוף המרחבי: צורת הפאות ומספרן, שטח הפנים, הנפח, זוויות בין הפאות, מישורי חיתוך וצורתם, מרחקים פנימיים וכד׳.

בשלב זה, חישובים מתמטיים שונים משמשים מרכיב מרכזי בביצוע המשימות.

הפעולות המשמשות להרחבת הידע בתחום הנדסת מרחב הן: הכנסת גופים קטומים, יצירת גופים חדשים על-ידי העברת מישורי חיתוך, שילוב בין גופים מרחביים, וכן חסימת גוף מרחבי אחד בגוף מרחבי אחר.

לימודי הנדסת מרחב, המשלבים אמצעי המחשה, בניית גופים מרחביים ופתרון לקט רחב ומגוון של תרגילים, עשויים לשפר ולפתח במידה רבה את יכולת הראייה והדמיון המרחבי. תוך כדי הלימוד והעיסוק בנושא באים לידי ביטוי פיתוח כישורים נוספים, כגון שימוש באינטואיציה, חשיבה לוגית, אינטגרציה והטמעה של מושגים, יכולת להוכיח ולשלול השערות. התכונות הנרכשות מועילות להתמודדות עם בעיות גם בתחומים אחרים.

סקירה מקיפה על מחקרים הקשורים באימון ובראייה מרחבית, מופיעה במאמרו של בן-חיים[4]. במאמרם

תארנים: מכלול בעיות בהנדסת מרחב; קוביה ומנסרה משולשת משוכללת, מישורי חיתוך במרחב.

של שניים ממחברי המאמר הזה[5], עסק ב״חתכים קוניים״ הנוצרים מחיתוך מישורים עם מעטפת חרוט מעגלי אינסופי.

במאמר זה, מוצג מכלול של בעיות הנוגעות לתכונותיו של גוף מרחבי מנקודות-מבט שונות. דרך פתרון הבעיות מתבססת על שיטות מתמטיות מגוונות המשלבות ענפים שונים במתמטיקה: הנדסת המישור, הנדסה אנליטית, אלגברה וקטורית, חשבון דיפרנציאלי, טרנספורמציות הנדסיות, מציאת מקומות גיאומטריים וכד׳[6, 7]. כל אלה מבליטים את יופייה של המתמטיקה, המורכבת מענפים שונים המשתלבים זה בזה. בעיות המבוססות על בניית חתכים בגוף הנדסי, משמשות בסיס ללימוד הנדסה תיאורית (פרוייקטיבית), תחום הנלמד במסגרת אקדמית.

מהניסיון שלנו בהוראת הנושא, נוכחנו לדעת כי תלמידים מגלים יותר עניין בבעיות שיש קשר ביניהן בלימוד החומר מאשר בעיות שאין ביניהן קשר כלל. בשלב מתקדם, מנסים התלמידים להציג שאלות מורכבות יותר, כך שכושר הפעילות שלהם מתקדם מבעיה לבעיה, דבר שיש בו קידום משמעותי בתהליך הלימודי.

לקט המשימות המופיע במכלול, קשורות למנסרות מיוחדות, המודרגות מבחינת הקושי. בתחילת המאמר מובאות שתי משימות הקשורות לקוביה, ובהמשך משימות רבות ומגוונות הקשורות למנסרה משולשת משוכללת, כולל מציאת מקומות גיאומטריים וטרנספורמציות גיאומטריות המשקפות את המנסרה כשלעצמה (סימטריות של מנסרה).

משימות אחדות מלוות בשיטות מספר למציאת פתרון וכן המלצות מתודיות ליישום בתהליך ההוראה.

סימונים: לאורך המאמר ייעשה שימוש בסימנים הבאים:

$\measuredangle$(AA', CB) – הזווית בין הישרים 'AA ו-CB

$\measuredangle$(A'C, C C'B') – הזווית בין הישר A'C למישור העובר דרך הנקודות C ,C' ו-'B

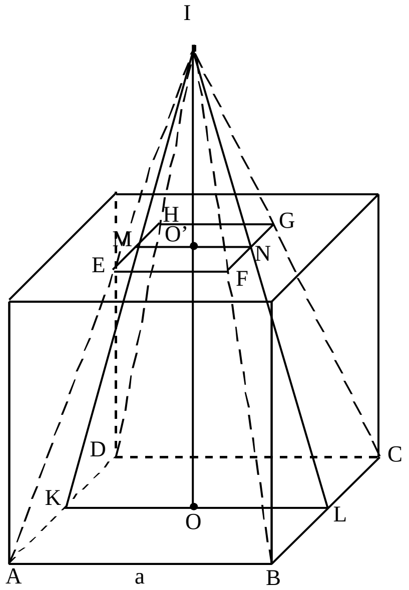
d(AA', CB) – המרחק בין הישרים A'A ו-CB

א. חישוב נפחי גופים שנחתכו מקוביה

משימה א׳ – חישוב נפח פירמידה קטומה

על בסיסה העליון של קוביה שאורך מקצועה a, סימנו ריבוע מרכזי שאורך צלעו b וצלעותיו מקבילות למקצועות הבסיס. את קדקודיו של הריבוע חיברנו עם הקדקודים המתאימים בבסיס התחתון, והתקבלה פירמידה קטומה (ציור מס׳ 1). יש לחשב את נפחה.

למטרה זו, נמשיך את המקצועות הצדדיים של הפירמידה הקטומה עד לנקודה I. מתקבלת פירמידה ריבועית גדולה (ABCDI), המורכבת מהפירמידה הקטומה ומפירמידה ריבועית קטנה (EFGHI) שנוצרה מחוץ לקוביה על-ידי המשכי המקצועות.



ציור מס׳ 1

נפח הפירמידה הקטומה הוא ההפרש בין נפחי הפירמידות הריבועיות: הגדולה והקטנה.

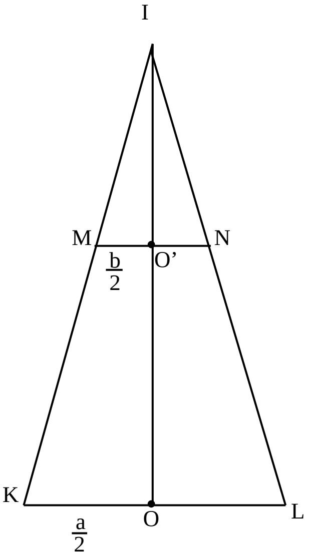
נעביר את מישור החיתוך IKL הניצב לבסיס התחתון ועובר דרך מרכזו O.

נעתיק מישור זה לציור מס׳ 2.

נסמן: $IO=H, IO'=h$ ‏(h ו-H הם גבהי הפירמידות).

$V=\frac{1}{3}(a^2H-b^2h)$ הוא נפח פירמידה קטומה. אורכו של הקטע OO' הוא a. מדמיון המשולשים IMN ו-IKL נובע היחס:

$$\frac{b}{a}=\frac{h}{H}=\frac{h}{a+h}.$$



ציור מס׳ 2

נחלץ את h ונקבל $h=\frac{ab}{a-b}$ וכן $H=a+h=\frac{a^2}{a-b}$

נציב את הגבהים h ו-H בנוסחת הנפח ונקבל:

$$V=\frac{1}{3}a^2\frac{a^2}{a-b}-\frac{1}{3}b^2\frac{ab}{a-b}=\frac{1}{3}a\left(\frac{a^3-b^3}{a-b}\right)=\frac{1}{3}a\left(a^2+ab+b^2\right).$$

מקרים קיצוניים של המשימה

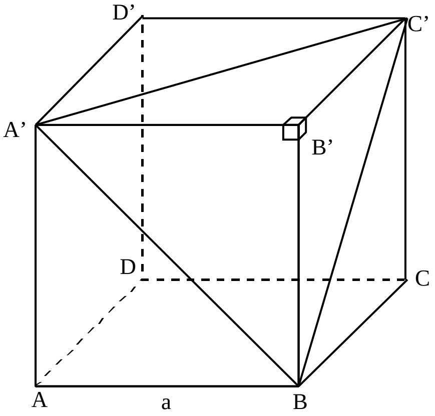
א. $b=o$ – הגוף הנוצר הוא פירמידה ריבועית שבסיסה וגובהה a ועל כן נפחו הוא $\frac{1}{3}a^3$.

ב. $b=a$ – הגוף הנוצר הוא הקוביה המקורית שנפחה a^3.

משימה ב׳ – חישוב נפח פירמידה שנחתכה מקוביה בקוביה $ABCDA'B'C'D'$ בעלת מקצוע a, מעבירים מישור חיתוך $A'BC'$ החותך מהקוביה את הפירמידה המשולשת $A'BC'B'$ (ציור מס׳ 3).

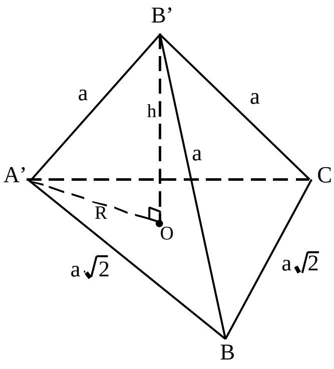
יש לחשב את נפח הפירמידה.

נציג 2 שיטות לחישוב הנפח שההבדל ביניהן הוא בחירת הפאה המשמשת בסיס לפירמידה.



ציור מס׳ 3

שיטה א׳



ציור מס׳ 4

מניחים את הפירמידה על הפאה A'BC' שצורתה משולש שווה-צלעות, אורך כל צלע: $a\sqrt{2}$, ואורכי המקצועות הצדדיים: a (ציור מס׳ 4).

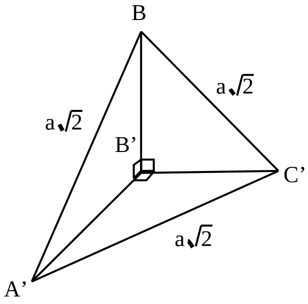
היטל הקדקוד העליון B' על הבסיס הוא הנקודה O – מרכז הבסיס.

לפי משפט הסינוסים: $\frac{a\sqrt{2}}{\sin 60^0} = 2R$

נקבל $R = a\sqrt{\frac{2}{3}}$;

ולפי משפט פיתגורס נקבל $h = \sqrt{a^2 - R^2} = \frac{a}{\sqrt{3}}$,

ולכן נפח הפירמידה הוא $V = \frac{1}{3}\,\frac{1}{2}\left(a\sqrt{2}\right)^2\sin 60^0\ \ h = \frac{1}{6}a^3$, כלומר, נפח הפירמידה הוא $\frac{1}{6}$ מנפח הקוביה המקורית.



ציור מס׳ 5

שיטה ב׳

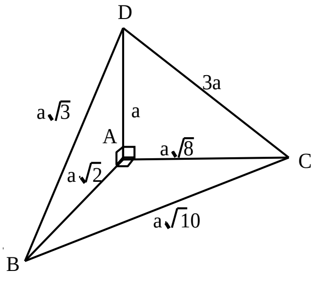
מניחים את הפירמידה על הפאה A'B'C'.

מתקבלת פירמידה שגובהה a ובסיסה משולש ישר-זווית ושווה-שוקיים שאורך ניצביו a (ציור מס׳ 5).

נפח הפירמידה: $V = \frac{1}{3}\,\frac{a\ a}{2}a = \frac{1}{6}a^3$

הערה: שיטה ב׳ פשוטה יותר ואינה מצריכה חישוב גובה הפירמידה, ואפילו ידע בסיסי בטריגונומטריה.

משימת המשך



ציור מס׳ 6

המשימה הקודמת מוכיחה, כי לפאה, שעליה מונח גוף הנדסי יש השפעה על פישוט חישוב הנפח. ניתן ליישם את העיקרון המתמטי, שהוצג לחישוב מרחק של נקודה ממישור.

ניקח לדוגמה, פירמידה משולשת, ששלוש מפאותיה משולשים ישרי-זווית, ואחד מהם הוא הבסיס של הפירמידה (כמתואר בציור מס׳ 6).

בציור מוצגים אורכי מקצועות הפירמידה. יש למצוא את d – מרחק הקדקוד A מהמישור BCD.

שיטה א׳ – באמצעות חישוב הנפח

נפח הפירמידה הוא $V=\frac{1}{3}\,\frac{a\sqrt{2}\ \ a\sqrt{8}}{2}\,a=\frac{2}{3}a^3$

נפח הפירמידה הוא גם $V=\frac{1}{3}\,S\Delta_{BCD}\ d$

(V – הוא גם נפח הפירמידה כאשר BCD הוא מישור בסיסה) .

מכאן $d=\frac{2a^3}{S\Delta_{BCD}}$

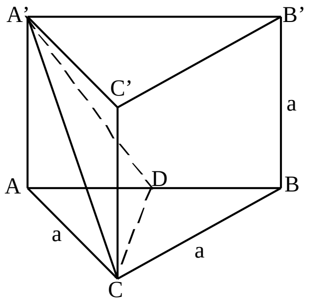
(את שטח משולש BCD אפשר לחשב בעזרת טריגונומטריה או בעזרת נוסחת הרון).

שיטה ב׳ – בדרך וקטורית

היות, שהמקצועות BA, DA ו-CA ניצבים זה לזה, לכן ניתן לקבוע את הנקודה A כראשית הצירים, ולהציג בדרך וקטורית את המישור BCD. בעזרת הנוסחה של מרחק נקודה ממישור ניתן לחשב את המרחק d.

ב׳ – חישובים במנסרה משולשת משוכללת

המשימות שיובאו בהמשך הן מקרה פרטי של מנסרה משולשת שכל מקצועותיה שווים (אורך a). המקרה הכללי יוצע לתלמידים כמשימה מתקדמת.



ציור מס׳ 7

משימה ג׳ – מציאת ערכים של:

1. $\sphericalangle(A'C, A'AB)$
2. $d(C, A'AB)$
3. $d(CC', AB)$
4. $\sphericalangle(CC', AB)$

לפתרון סעיפי המשימה נפנה לציור מס׳ 7.

בבסיס המנסרה ABC נוריד את הגובה CD.

היות שמישור הבסיס מאונך לכל אחת מהפאות, הרי הישר CD מאונך למישור AA'B (גובה במשולש ש״צ) ומקבלים: $d(C,AA'B)=CD=\frac{a\sqrt{3}}{2}$.

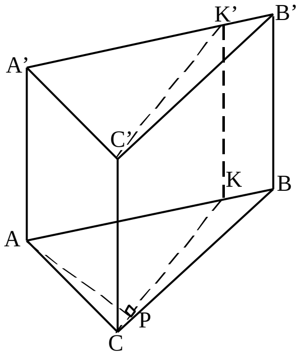
הקטע A'D הוא ההיטל של A'C (אלכסון הפאה AA'C'C) על המישור AA'B, ולכן $\sphericalangle(A'C, AA'B)=\sphericalangle CA'D$.

אורכו של הקטע A'C הוא $a\sqrt{2}$ (אלכסון בריבוע), לפיכך

$$\sin\measuredangle CA'D = \frac{a\sqrt{3}}{2a\sqrt{2}} = \frac{\sqrt{6}}{4} \Rightarrow \measuredangle(A'C, AA'B) \approx 37.8^0$$

הקטע CD הוא אנך משותף לישרים מצטלבים 'CC ו-AB, לכן $d(CC',AB) = CD = \frac{a\sqrt{3}}{2}$

קל להוכיח כי, $\measuredangle(CC', AB) = \measuredangle(AA', AB) = 90^0$.



ציור מס׳ 8

משימה ד׳

נסמן נקודה K על מקצוע הבסיס AB באופן שיתקיים:
AK:KB=m:n (ציור מס׳ 8).

יש למצוא את ערכם של:

1. $\measuredangle(CC'K, ABB')$
2. $d(AA', CC'K)$

בהתאם לחלק היחסי $AK = \frac{m}{m+n}a$

שימוש במשפט הקוסינוסים במשולש AKC נותן:

$$CK = \frac{\sqrt{m^2+mn+n^2}}{m+n}a$$

באותו משולש נחשב את ערך זווית AKC. בהתאם למשפט הסינוסים,

$$\sin\measuredangle AKC = \frac{\sqrt{3}}{2}\,\frac{m+n}{\sqrt{m^2+mn+n^2}},$$

או

$$\measuredangle(CC'K, ABB') = \arcsin\frac{\sqrt{3}}{2}\,\frac{m+n}{\sqrt{m^2+mn+n^2}}.$$

נוריד את AP – גובה במשולש ACK, ולכן $d(AA', CC'K) = AP$. נחשב את ערכו:

$$AP = AK\sin\measuredangle AKC = \frac{am\sqrt{3}}{2\sqrt{m^2+mn+n^2}},$$

לכן

$$d(AA', CC'K) = \frac{am\sqrt{3}}{2\sqrt{m^2+mn+n^2}}.$$

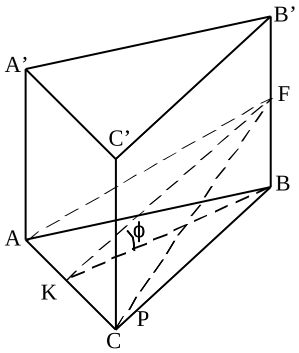
אם m = n, הנקודה K היא אמצע הקטע AB, נקבל: $\measuredangle(CC'K, ABB') = \arcsin 1 = 90^0$;

$$d(AA', CC'K) = \frac{a}{2}.$$

הערה: חשוב להדגיש לתלמידים, שהצבת המקרה הפרטי, מטרתה להוכיח נכונות חישובים שהתקבלו עבור המקרה הכללי.

משימה ה׳

נחתוך את המנסרה על-ידי מישור העובר דרך מקצוע הבסיס AC ויוצר זווית ϕ עם מישור הבסיס ABC.



ציור מס׳ 9

המשימה כוללת ארבעה סעיפים:

1. מציאת צורת החתך.
2. חישוב שטח החתך.
3. חישוב היקף החתך.
4. מציאת נקודות המינימום והמקסימום של השטח והיקף החתך.

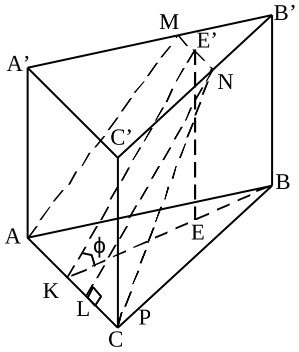
דרך הפיתרון

סעיף 1 –

מקדקוד B נוריד את הגובה BK של בסיס ABC.

אם זווית ϕ בין מישור החתך לבסיס היא בתחום

$\varphi \le \operatorname{arc}tg\frac{2}{\sqrt{3}}$, החתך הוא משולש שווה שוקיים (ציור מס׳ 9).



ציור מס׳ 10

אם הזווית היא בתחום $\varphi > \operatorname{arc}tg\frac{2}{\sqrt{3}}$, החתך הוא טרפז שווה שוקיים כמוצג בציור מס׳ 10.

ערכה של הזווית הקריטית – φ_c למעבר משטח חתך משולש לשטח חתך טרפז הוא: $\measuredangle B'KB = \varphi_c = \operatorname{arc}tg\frac{2}{\sqrt{3}} \approx 49.11^0$

סעיף 2 –

עבור זווית $0 < \varphi \le \varphi_c$ משולש ABC הוא ההיטל של החתך AFC על מישור בסיס המנסרה, ולכן

$$S(\varphi) = S_{\Delta ABC}/\cos\varphi = \frac{a^2\sqrt{3}}{4\cos\varphi}$$

עבור זווית $\varphi_c < \varphi < \pi/2$ שטח חתך הטרפז הוא KE' $S(\varphi) = S_{AMNC} = \frac{MN + AC}{2}$.

ממשולש KEE' (EE'=BB'=a) נקבל: $KE' = \frac{a}{\sin\varphi}$ ו-$KE = actg\varphi$,

מכאן, $E'B' = KB - KE = \frac{a\sqrt{3}}{2} - actg\varphi$,

מדמיון המשולשים MB'N ו-ABC נובע היחס, $\frac{MN}{AC} = \frac{E'B'}{KB}$

נחלץ את MN ונציב קטעים כדי לקבל $MN = a - \frac{2actg\varphi}{\sqrt{3}}$

שטח החתך הוא: $S(\varphi) = \frac{a^2\left(\sqrt{3} - ctg\varphi\right)}{\sqrt{3}\sin\varphi}$

עבור התחום $0 < \varphi \le \varphi_c$ הפונקציה $S(\phi)$ עולה, כי $\cos\phi$ מופיע במכנה.

עבור $\varphi_c < \varphi < \pi / 2$ יש לחקור את הפונקציה. לשם כך נגזור אותה:

$$S'(\varphi) = a^2 \frac{1 - \sqrt{3}\sin\varphi\cos\varphi + \cos^2\varphi}{\sqrt{3}\sin^3\varphi}$$

נחשב את נקודת הקיצון: $1 - \sqrt{3}\sin\varphi\cos\varphi + \cos^2\varphi = 0$

נשנה את המשוואה: $\sin^2\varphi - \sqrt{3}\sin\varphi\cos\varphi + 2\cos^2\varphi = 0$

נחלק ב- $\cos^2\varphi$ ונקבל: $tg^2\varphi - \sqrt{3}tg\varphi + 2 = 0$

למשוואה זו אין פתרון. הפונקציה הנגזרת חיובית בכל תחום, לכן הפונקציה $S(\phi)$ עולה בתחום $(0, \frac{\pi}{2})$

סעיף 3 –

ערך צלעות המשולש AFC (ציור מס' 9): $AF = FC = \sqrt{\frac{a^2}{4} + \frac{3a^2}{4\cos^2\varphi}} = \frac{a}{2}\sqrt{4 + 3tg^2\varphi}$,

לכן עבור $0 < \varphi \le \varphi_c$ יהיה $P(\varphi) = P_{\Delta AFC} = a\left(1 + \sqrt{4 + 3tg^2\varphi}\right)$

עבור $\varphi_c < \varphi < \pi / 2$ יהיה היקף חתך הטרפז (המתואר בציור 10)

$P(\varphi) = P_{AMNC} = AC + MN + AM + CN$.

NL הוא גובה בטרפז. מאחר שהטרפז הוא ש״ש, הרי $LC=\frac{AC-MN}{2}=\frac{a\,ctg\varphi}{\sqrt{3}}$,

$$AM=CN=\sqrt{KE'^{2}+LC^{2}}=\sqrt{\frac{a^{2}}{\sin^{2}\varphi}+\frac{a^{2}ctg^{2}\varphi}{3}}=\frac{a}{\sqrt{3}}\sqrt{3+4ctg^{2}\varphi}$$

מכאן נקבל: $$P(\varphi)=\frac{2a}{\sqrt{3}}\left(\sqrt{3}-ctg\varphi+\sqrt{3+4ctg^{2}\varphi}\right)$$

בתחום $0<\varphi\leq\varphi_{c}$ הפונקציה $P(\phi)$ עולה, מפני שהפונקציה $tg\phi$ עולה בתחום זה.

עבור התחום $\varphi_{c}<\varphi<\pi/2$ נבצע גזירה: $$P'(\varphi)=\frac{2a}{\sqrt{3}}\left(\frac{1}{\sin^{2}\varphi}-\frac{4ctg\varphi}{\sin^{2}\varphi\,\sqrt{3+4ctg^{2}\varphi}}\right)$$

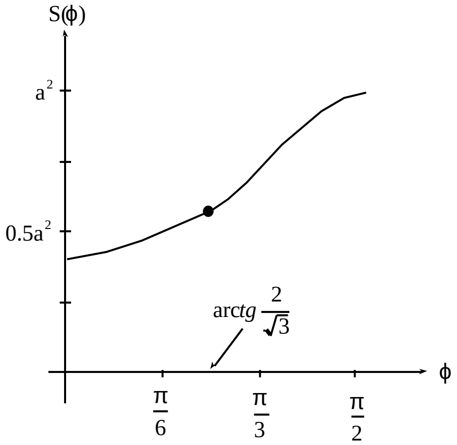
למציאת נקודת הקיצון נשווה את הנגזרת לאפס ונקבל את המשוואה:

$$\sqrt{3+4ctg^{2}\varphi}=4ctg\varphi$$

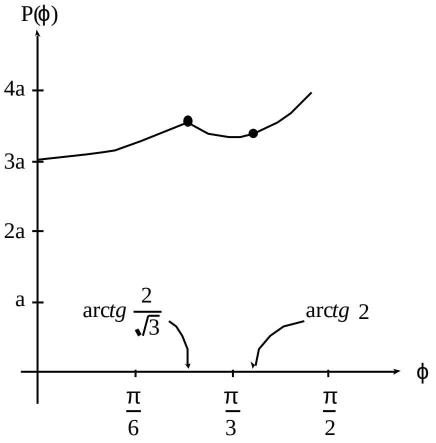
פתרונה בתחום הנ״ל $ctg\varphi=\frac{1}{2}$, או $\varphi=\operatorname{arc}ctg\frac{1}{2}=\operatorname{arc}tg2\approx 63.4^{0}$

אפשר להראות שזוהי נקודת מינימום מקומי.

התיאור של הפונקציה $S(\phi)$ ו-$P(\phi)$ מובא בציורים מס׳ 11 ומס׳ 12.



ציור מס׳ 11



ציור מס׳ 12

הערה מתודית:

להגברת הקושי של הבעיה הנ״ל, אפשר להציע לתלמידים כאתגר, לפתור בעיה דומה ובה יחסים שונים בין מקצוע הבסיס למקצוע הצדדי של המנסרה. סביר להניח, שתלמידים מסוגלים לחקור

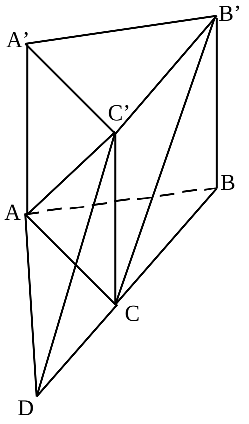
ולמצוא את היחס בין המקצועות אשר משנה את התנהגות פונקצית השטח, לבלתי מונוטונית עולה, או להיפך, לשנות את פונקצית ההיקף, כך שתעלה בכל התחום $0 < \varphi < \frac{\pi}{2}$.

משימה ו׳

מעבירים את אלכסוני הפאות הצדדיות AC' ו-CB' (הישרים מצטלבים). יש למצוא את ערך הזווית $\sphericalangle(AC', CB')$ בשתי שיטות:

1. בדרך הנדסית קלסית.
2. בדרך וקטורית.

נעזר בציור מס׳ 13.



ציור מס׳ 13

סעיף 1–

נעביר ישר C'D המקביל לישר CB'. ישר זה חותך את מישור הבסיס ABC בנקודה D, הנמצאת על המשך הצלע BC.

$\sphericalangle AC'D = \sphericalangle(AC', DC') = \sphericalangle(AC', CB')$.

לפי משפט הקוסינוסים במשולש ACD נקבל:

$$AD^2 = a^2 + a^2 - 2a^2\cos120^0 \Rightarrow AD = a\sqrt{3}$$

במשולש AC'D הצלעות: $AC' = C'D = a\sqrt{2}$

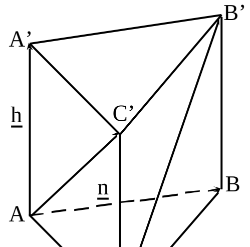
שימוש במשפט הקוסינוסים במשולש זה נותן:

$$AD^2 = (AC')^2 + (DC')^2 - 2AC'\ DC'\cos\sphericalangle AC'D\ .$$

על-ידי הצבת ערכי הקטעים נקבל:

$3a^2 = 2a^2 + 2a^2 - 2a\sqrt{2}\ a\sqrt{2}\cos\sphericalangle AC'D$. לכן $\cos\sphericalangle AC'D = \frac{1}{4}$.

המסקנה: $\sphericalangle(AC', CB') = \arccos\frac{1}{4} \approx 75.5^0$. מ.ש.ל.



ציור מס׳ 14

סעיף 2 –

נפנה לציור מס׳ 14 ונסמן: $\vec{AC} = \underline{m}$, $\vec{AB} = \underline{n}$ ו- $\vec{AA'} = \underline{h}$

$$\cos\sphericalangle(AC', CB') = \frac{\vec{AC'}\ \vec{CB'}}{\left|\vec{AC'}\right|\ \left|\vec{CB'}\right|}$$

בהתאם להצגת הווקטורים נרשום:

$\vec{CB'} = \underline{n} - \underline{m} + \underline{h}$, $\vec{AC'} = \underline{m} + \underline{h}$,

לכן $$\cos \measuredangle\left(AC',CB'\right) = \frac{\left|\underline{m}\cdot\underline{n} - \underline{m}^2 + \underline{n}\cdot\underline{h} + \underline{h}^2\right|}{\sqrt{\underline{m}^2 + 2\underline{m}\cdot\underline{h} + \underline{h}^2}\ \sqrt{\left(\underline{n} - \underline{m}\right)^2 + 2\left(\underline{n} - \underline{m}\right)\underline{h} + \underline{h}^2}}.$$

כידוע, $\underline{m}\cdot\underline{h} = 0$, $\underline{n}\cdot\underline{h} = 0$, $\underline{m}\cdot\underline{n} = a^2\cos 60^0 = \frac{a^2}{2}$, $\underline{n} - \underline{m} = \vec{CB}$.

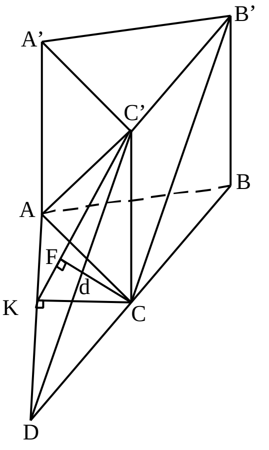
המסקנה: $$\frac{1}{4} = \frac{\frac{a^2}{2}}{2a^2} = \frac{\left|\frac{a^2}{2} - a^2 + a^2\right|}{\sqrt{a^2 + a^2}\ \sqrt{a^2 + a^2}} = \cos \measuredangle\left(AC',CB'\right),$$

או $\measuredangle\left(AC',CB'\right) = \arccos\frac{1}{4}$. מ.ש.ל.

משימה ז׳

בהקשר למשימה ו׳, יש למצוא את המרחק d(AC', CB') על-פי השיטות הבאות:

1. הנדסה קלסית.
2. אלגברה וקטורית.
3. הנדסה אנלטית



ציור מס׳ 15

סעיף 1 –

ידוע שהמרחק בין ישרים מצטלבים שווה למרחק בין אחד הישרים לבין מישור העובר דרך הישר השני והמקביל לישר הראשון. נעביר את הישר C'D המקביל לישר CB' והחותך את מישור הבסיס ABC בנקודה D שעל המשך הצלע BC (ציור מס׳ 15).

המישור AC'D מקביל לישר CB'. לפיכך המרחק המבוקש הוא המרחק בין הישר CB' והמישור AC'D, או המרחק של הנקודה C הנמצאת על הישר CB' והמישור AC'D.

נוריד גובה CK במשולש ACD, ונחבר C' עם K.

לפי משפט שלושת האנכים $C'K \perp AD$, לכן $AD \perp \left(CKC'\right)$, המישורים AC'D ו-CKC' מאונכים זה לזה.

מסיבה זו, האנך CF היורד מהנקודה C למישור AC'D, נמצא על מישור CKC', ועקבו F נמצא על הישר KC', כלומר, d(AC', CB') = CF.

חישוב ערכו של d: מאחר שהמרובע DCB'C' הוא מקבילית, הרי DC=a ומשולש ACD הוא ש״ש.

לפיכך, ערכן של הזוויות הן: $\measuredangle ACD = 120^0$; $\measuredangle CAK = 30^0$; וערך לקטע $CK = \frac{a}{2}$.

משולש KCC' הוא משולש ישר-זווית שניצביו הם a ו- $\frac{a}{2}$, והקטע CF הוא הגובה ליתר.

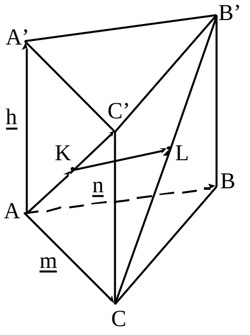
לפי הנוסחאות לשטח המשולש $S_{\Delta KCC'} = \frac{KC\ \ CC'}{2} = \frac{KC'\ \ CF}{2}$; ובהתאם למשפט פיתגורס

במשולש $(KC')^2 = a^2 + \frac{a^2}{4} = \frac{5a^2}{4}$, מקבלים: $CF = \frac{a\ \ \frac{a}{2}}{\frac{a\sqrt{5}}{2}} = \frac{a}{\sqrt{5}}$

המרחק הוא $d(AC',CB') = \frac{a}{\sqrt{5}}$. מ.ש.ל.

הערה מתודית: כדי להקל על הראייה המרחבית במשימה הנ״ל, רצוי להמחיש את דרך פתרון המשימה באופן שילווה בדגם מרחבי הבנוי מהמקצועות של המנסרה תוך כדי הוספת מישורים וישרים למנסרה.

סעיף 2 –



ציור מס׳ 16

מרחק בין שני ישרים מצטלבים הוא אורך האנך המשותף לשני הישרים.

נחפש את הווקטור $\vec{KL}$ שקצותיו נמצאים על הישרים AC" ו-CB' בהתאמה, באופן שהוא מאונך לכל אחד מהם (ציור מס׳ 16).

כבמשימה ו׳ סעיף 2, נסמן שוב: $\vec{AC} = \underline{m}$, $\vec{AB} = \underline{n}$ ו- $\vec{AA'} = \underline{h}$

ו- $\vec{AC'} = \underline{m} + \underline{h}$, $\vec{CB'} = \underline{n} - \underline{m} + \underline{h}$. היות שנקודה K נמצאת על AC', אזי $\vec{AK} = \alpha\vec{AC'}$, היות שנקודה L נמצאת על CB", אזי $\vec{CL} = \beta\vec{CB'}$.

נחפש α ו-β כך שיתקיימו תנאי הניצבות: $\vec{KL}\ \ \vec{AC'}$ וגם $\vec{KL}\ \ \vec{CB'}$.

זאת אומרת, $\vec{KL}\ \ \vec{AC'} = 0$ וגם $\vec{KL}\ \ \vec{CB'} = 0$.

$$\begin{aligned}\vec{KL} &= \vec{AC} + \vec{CL} - \vec{AK} = \underline{m} + \beta(\underline{n} - \underline{m} + \underline{h}) - \alpha(\underline{m} + \underline{h}) = \\ &= (1 - \beta - \alpha)\underline{m} + \beta\underline{n} + (\beta - \alpha)\underline{h}\end{aligned} \tag{1}$$

נפתור את מערכת המשוואות של תנאי הניצבות:

$$\begin{cases}(\underline{m} + \underline{h})\left[(1-\beta-\alpha)\underline{m} + \beta\underline{n} + (\beta-\alpha)\underline{h}\right] = 0 \\ (\underline{n} - \underline{m} + \underline{h})\left[(1-\beta-\alpha)\underline{m} + \beta\underline{n} + (\beta-\alpha)\underline{h}\right] = 0\end{cases}$$

פיתוחן נותן את המשוואות:

$$\begin{cases}(1-\beta-\alpha)\underline{m}^2+\beta\,\underline{m}\cdot\underline{n}+(\beta-\alpha)\underline{h}^2=0\\(1-2\beta-\alpha)\underline{m}\cdot\underline{n}-(1-\beta-\alpha)\underline{m}^2+\beta\,\underline{n}^2+(\beta-\alpha)\underline{h}^2\end{cases}$$

היות ש- $\underline{m}^2=\underline{n}^2=\underline{h}^2=a^2$, $\underline{m}\cdot\underline{n}=a^2\cos 60^0=\frac{a^2}{2}$, אזי

$$\begin{cases}a^2\left(1-\beta-\alpha+\frac{\beta}{2}+\beta-\alpha\right)=0\\a^2\left(\frac{1-2\beta-\alpha}{2}-1+\beta+\alpha+2\beta-\alpha\right)=0\end{cases}$$

$$\left.\begin{cases}1-2\alpha+\frac{\beta}{2}=0\\-\frac{1}{2}+2\beta-\frac{\alpha}{2}=0\end{cases}\right\}=>\alpha=\frac{3}{5},\ \beta=\frac{2}{5}$$

נציב את ערכי α ו-β לנוסחת הווקטור $\vec{KL}$ (נוסחה (1)) ונקבל

$$\vec{KL}=0\cdot\underline{m}+\frac{2}{5}\underline{n}-\frac{1}{5}\underline{h}=\frac{2}{5}\underline{n}-\frac{1}{5}\underline{h}$$

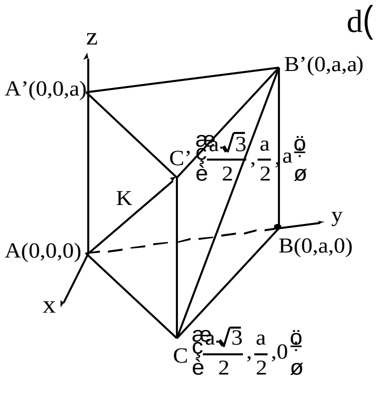
$$\left|\vec{KL}\right|^2=\left(\frac{2}{5}\underline{n}-\frac{1}{5}\underline{h}\right)^2=\frac{4}{25}a^2+\frac{1}{25}a^2=\frac{a^2}{5},(\underline{n}\cdot\underline{h}=0)$$

$$d(AC',CB')=\left|\vec{KL}\right|=\frac{a}{\sqrt{5}}$$

סעיף 3 –

נמקם את המנסרה במערכת צירים שראשיתה בנקודה A, באופן שמקטע AB מונח על הכיוון החיובי של הציר y, והמקטע AA' מונח על הכיוון החיובי של הציר z.

שיעורי קדקודי המנסרה במערכת הצירים מופיעים בציור מס' 17.


z
A'(0,0,a)
B'(0,a,a)
$C'\left(\frac{a\sqrt{3}}{2},\frac{a}{2},a\right)$
K
y
A(0,0,0)
B(0,a,0)
x
$C\left(\frac{a\sqrt{3}}{2},\frac{a}{2},0\right)$

ציור מס' 17

מירה שטרית

המוטיבים הפילוסופיים בשירתו של ר׳ בחיי בן יוסף אבן פקודה

תקציר

תולדות היהודים בספרד בתקופת ימי הביניים מצטיינות בשגשוג תרבותי בממדים חסרי תקדים, אשר הגיעו לשיא במאות ה-11-12, תקופת ״תור הזהב״.

השפעתה של התרבות הערבית החלה לתת אותותיה בתרבות ישראל כבר קודם לכן עם תחילת תהליך הכיבוש של ספרד (אלאנדלוס) על-ידי הערבים בראשית המאה השמינית.

מיזוגם של יסודות פילוסופיים לא יהודיים, כמו הכלאם, אריסטו והניאו-אפלטוניות, בשירת הקודש והחול ובתחומים אחרים של התרבות היהודית תרמו להעשרה ולהפרייה של המחשבה והיצירה היהודית.

המאמר עוסק בבחינת המוטיבים הפילוסופיים בשירתו של ר׳ בחיי אבן פקודה והשפעותיהם של יסודות זרים ושל יוצרים יהודים בני דורו ודורות שקדמו לו על יוצר חשוב זה, שהתפרסם בחיבורו ״ספר תורת חובות הלבבות״ (יותר מאשר בשירת הקודש שכתב).

כמו-כן נבדקת במאמר שאלת היותו של ר׳ בחיי חדשן, פורץ-מסגרת, או ״שמרן״, המדגיש תיאוריות ידועות ודבק במסגרות אמונה ומסורת בנות זמנו.

א. הקדמה

ר׳ בחיי בן יוסף אבן פקודה היה הוגה דעות יהודי שחי בערך בין השנים 1052-1156. יצירתו הגדולה והמפורסמת שהשתיירה אחריו היא חיבור ״ספר תורת חובות הלבבות״[1], שהוא כתב-הגות פילוסופי, נאמן לעיקרי האמונה ולמצוות אהבת האל; מטרתו היא מוסרית-מעשית: להעלות את האדם בחינוכו הרוחני עד למדרגה גבוהה של שלמות נפשית ודבקות באל. ספר זה היה נפוץ מאד בשדרות העם הרחבות, אך מחברו לא הוערך על-ידי המשכילים בדורו כפילוסוף בעל רעיונות מקוריים, ולכן זו הסיבה, כנראה, למיעוט הידיעות על חייו. ניסיונות של חוקרים להעריך את זמנו של ר׳ בחיי מסתייעים בעיקר בהשפעות של פילוסופים בני דורו על חיבורו ״ספר תורת חובות הלבבות״.

מקום מושבו היה, כנראה, בעיר סרגוסה שבספרד המוסלמית (השערה הנובעת מעצם מציאות השם ׳בחיי׳ בעיר זו[2]). בתקופה מסוימת (במאה ה-17) הייתה סברה, כי ר׳ בחיי רק תרגם את הספר ״חובות הלבבות״ ולעומת זאת ייחסו לר׳ בחיי חיבור הספר ״תורות הנפש״ אשר נכתב בלשון הערבית[3] ונמצא בספרייה הלאומית בפאריז באותה תקופה לערך. למרות שצוין בו שר׳ בחיי הוא מחברו, התעוררו ספקות אצל החוקרים לגבי שייכותו לר׳ בחיי, הן מבחינת הסגנון והן מבחינת ההשקפה הפילוסופית

תארנים: ר׳ בחיי אבן פקודה; ניאו אפלטוני.

אשר מובעת בו, השונה לחלוטין מזו של "חובות הלבבות".

מכאן, מובן גם הקושי שהתעורר כאשר ניסו לאתר את שיריו של ר' בחיי, שהיו ידועים פחות מספרו "חובות הלבבות". מספר השירים מועט בהשוואה לעושר של שירת הקודש בספרד. ידועים היום למעלה מעשרים שירים שלוקטו מכתבי יד מפוזרים וזוהו על-ידי חתימתו של ר' בחיי או לפחות על-פי חלק מחתימתו שמופיע בהם.

מטרתו של מאמר זה, להציג את המוטיבים הפילוסופיים כפי שבאים לידי ביטוי בשירתו של ר' בחיי אבן פקודה, ואף לבחון את השפעתם של יוצרים עבריים אחרים בני דורו או בני דורות שקדמו לו על עיקרי הפילוסופיה שלו, וכן לבדוק את ההשפעות הזרות על יצירתו הפואטית-הגותית, כגון: ניאו-אפלטוניות ערבית ומיסטיקה מוסלמית, שהרי תקופת הכיבוש האיסלמי נתנה את אותותיה בתחומי תרבות ואמנות רבים והפרתה גם את התרבות העברית. אין במאמר זה כדי לבחון ולהציג את המוטיבים הפילוסופיים בכל השירים, אשר נכללו ברשימת השירים שתוצג בהמשך, כי אם להתייחס לידועים מבין השירים ובפרט ל'בקשה' ול'תוכחה' אשר נספחו לשער האחרון בספרו של ר' בחיי "חובות הלבבות". בהמשך המאמר תיבדק הזיקה לספר "חו"ה" וייבחנו המוטיבים המופיעים גם בשירים אחרים, שיש בהם רלוונטיות לנושאים שיוצגו.

א.1. ספרד הערבית כמרכז תרבות והשפעה על השירה העברית

תהליך כיבוש ספרד על ידי הערבים בראשית המאה השמינית לספירה, שם קץ לשלטון הוויזיגוטים והביא ברכה ליהודים שראו בהם גואלים. מצבם הכלכלי והמדיני הלך והשתפר, ולהשפעה הערבית על חיי התרבות היהודיים הייתה חשיבות גדולה.

בימי שלטונם של העבאסים החל שגשוג של תרבות ערבית אוניברסלית שהתבטאה בנטיותיה ובתחומי התעניינותה. המשכילים היהודים הושפעו מקסמי התרבות החדשה, ששימשה גם עניין להתמודדות וויכוח עמה. מאחר שהמילון העברי לא היה מפותח דיו כדי לאפשר כתיבה והתבטאות, שכן השפה העברית נעדרה סגנון מדעי מתאים, החלה השפה הערבית מחלחלת לתחומי הספרות וגם לצורך כתיבת חיבורים בנושאים שונים. דוגמה לכך הוא חיבורו של רב סעדיה גאון, שהשתמש בלשון הערבית בחיבורו "האמונות והדעות", חיבור אשר דן במהותה של היהדות. אין תימה אפוא שספרו של רב בחיי "חובות הלבבות" נכתב בערבית. ההשכלה העברית כללה גם את השירה, ומחקרים שנעשו בתחום זה מראים כי היהודים בספרד הכירו את השירה הערבית הקלאסית וגם חיבבו את משוררי התקופה העבאסית ובמיוחד את אלמותנבי.[4]

חיבורו של משה אבן עזרא על השירה העברית כולל מובאות ערביות, השאובות משירים של מחברים רבים, ומספריהם של שלמה אבן גבירול, יונה אבן ג'נאח ור' בחיי אבן פקודה, שבהם שזורים מובאות שיריות מתחום השירה הערבית.[5] פסקה משירו של המשורר הערבי אלמותנבי מופיעה בשער החמישי "שער יחוד המעשה" פרק ה', שם הדברים מושמים בפיו של היצר הרע, המבקש להדיח את האדם מהדרך הטובה. שירה עברית לאומית קמה בספרד דווקא בתקופה של השפעה הולכת וגוברת של התרבות הערבית, מעין משקל נגד התבוללות וטמיעה, אך בתחום שירת הקודש שלטה בדרך כלל הלשון העברית.

ב. שירי ר' בחיי – מאפיינים וסוגה

חיים שירמן, בספרו "שירים חדשים מן הגניזה"[6] עסק בעשרים פיוטים לערך, שהופיעו תחת החתימה 'בחיי'. מקצת החוקרים שנדרשו לשירים אלה מגלים זהירות יתרה ונוהגים לקבל את השירים המשולבים ב"חובות הלבבות" כשיריו היחידים ללא עוררין. לעומתם חיים שירמן טוען, שהשם 'בחיי' היה נדיר והשירים אשר אינם כלולים בספרו, נושאים את רוח התקופה הקלאסית הספרדית, ולכן אפשר, לדעתו, לייחסם לר' בחיי. השירים מפוזרים באוספים של פיוטים, מחזורים וכתבי יד מתקופות שונות. לדברי שירמן, יש עדיין צורך לעבור על חומר זה ולכנסו מאוספים וממחזורים ישנים וחדשים על מנת לערוך קובץ נאה של שירי ר' בחיי אבן פקודה. ידידיה פלס[7] נוקט על-פי עיקרון שקבע ח. שירמן, לפיו ר' בחיי הוא הבעלים של השירים החתומים 'בחיי', וכי ניתן להשלים את החתימה אף אם חסרה אות אחת, כל עוד לא הוכח כי שירים אלה משתייכים למשורר אחר הנושא אף הוא את השם 'בחיי'.

מבחינת הגדרתם הסוגית, שירי הרב בחיי הם שירי קודש. השירה העברית שקדמה לשירה הספרדית הייתה הפיוט הארץ-ישראלי, שמקור הגותו הוא במדרשים ובתלמוד.[8] בספרד של המאה ה-11, נשענו חכמי ההגות היהודים על הפילוסופיה ששאבו מחכמת הערבים. הם עסקו בתורת הטבע, מציאותו של האל וייחודו, קדמוניות העולם וכד', רעיונות שנתגבשו אצל ההוגים היהודיים לעיקרים, אך היסוד והמקור שעליהם ביססו את דעותיהם והגותם היו תורת ישראל, פסוקי המקרא ואמרות חז"ל. שירת הקודש שינתה פניה לשירה הנושאת בחובה חכמת מוסר ודעתנות פילוסופית, אך נשארה במהותה שירה המזווגת שתי אסכולות – ישן וחדש.

בניגוד לשירת החול, הנוגעת לעניינים ארציים שבין אדם לעצמו או בינו לבין חברו, שירת הקודש היא ז'אנר בפני עצמו ועוסקת, כפי שכבר צוין, בתחומים של רוחניות, נושאים הקשורים לאלוהות, עניינים שבין אדם למקום וחשבון הנפש של האדם, שהם נושאים אוניברסאליים, ובצדם מובאים נושאים לאומיים הנוגעים לעם ישראל, יחסיו עם אלוהיו והגויים סביבו, זכר לפיוט הקדום.[9]

עוד טוען אהרון מירסקי[10], כי בדרך כלל נתפרשו שירי הקודש, אשר תפסו מקומם במחזורים, אך ורק מצד לשונם וסגנונם, ומהדירי השירים לא עסקו בהגיונותיהם ובמקורות הרעיונות. מי שבכל זאת עסק בפרשנות הנוגעת לעיקרי הרעיונות, נסתמך על מפרשי ימי הביניים, חכמת בני התקופה או על-פי שיטתו של המשורר כפי שבאה לידי ביטוי בכתבים אחרים שלו.

ג. רשימת שירים[11] בסדר א"ב

1.	אדון הכל	בקשה
2.	אדיר מראש	מי כמוכה
3.	אות היא	מסתגאב
4.	אלי רצונך	בקשה
5.	אמונים בעלי תשובה	סליחה
6.	ארוממך אלקי	בקשה
7.	ארוממך ה'	בקשה
8.	באו ימי עדנה	מאורה
9.	בהיעצר שמי	תחינה

10.	בוחן לבות יצורים	גמר
11.	בוקר לך אערוך	רשות
12.	ביום למשפט אקרא	תוכחה
13.	בה' אלקיכם דבקתם	פזמון
14.	במה אקדמך	רשות
15.	בני יחד[12]	מעין תוכחה
16.	בנפש לך שוקקה	פזמון
17.	בסוד עם אל	רשות
18.	בצר פקדנוך	רשות
19.	ברכי נפשי	תוכחה
20.	גם היום מרי שיחי	תוכחה
21.	הנה כעב טל	זמר למוצ״ש
22.	ולך יאתה מלכותך	גמר
23.	ה' אליו נשאתי	סליחה
24.	ה' ברוב שרעפי	תחינה
25.	ה' שפתי	בקשה
26.	לך יושב שמים	פזמון
27.	נעים שמך להודות	רשות
28.	עבד פני אדוניו	מיושב

ד. התוכחה 'ברכי נפשי'[13]

ה'תוכחה' היא סוג פיוט, זכר לתקופות קדומות ששרדו בהן נבואות מוסר ותוכחות. בשלב מאוחר יותר חדלו נושאים מקראיים לעלות בפיוט, פרט לשירי תהילה לאל, ואת מקום התוכחות תפסו ה'ווידויים'.

התוכחה מייצגת תקופה שבה החלה גם הפייטנות לשקף את חיי הרגש של הפרט (סוף המאה התשיעית), את תחושותיו ולבטיו. לבד מהתפילה הנאמרת ברבים החלו להיווצר סוגים חדשים של פיוטים ליטורגיים שנועדו ליחיד, לתפילה בביתו. רב סעדיה גאון שייר בעזבונו תוכחה גדולה. עם יצירה זו ויצירות רבות אחרות, בכללן יצירות חילוניות, יצאה השירה העברית אל המרחב הגדול של שירת ספרד[14]

שיר קודש, המצורף לשער העשירי – שער אהבת ה', בספרו של ר' בחיי ״חובות הלבבות״ הוא התוכחה 'ברכי נפשי'. המשורר מציע לקרוא אותה בלילה ״כי תפילת הלילה היא זכה יותר מתפילת היום...״. בהמשך מפרט ר' בחיי את הנימוקים לתפילת הלילה והעיקרי שבהם הוא, שהלילה הוא הזמן הנכון להתייחד עם האלוקים, בהסתמכו על ישעיהו (כ״ו, ט'): ״נפשי אויתך בלילה״, וכן על מקורות אחרים, כגון: שיר השירים, תהלים ואיכה. חשוב לציין, כי השיר נכתב בעברית ואילו הספר כולו נכתב בלשון הערבית.[15] ר' בחיי מציין, כי התוכחה כתובה בלשון נמרצת וכוונת השיר לעורר את הנפש לעבודה

ולתפילה. הוא ממליץ למתפלל לומר את התוכחה בישיבה לאחר שיאמר את הזמירות הידועות לו. ה'תוכחה' של ר' בחיי נכללה בסידורים של קהילות שונות. הספרדים והאיטלקים נוהגים לומר אותה ביום הכיפורים במסגרת של תפילה בציבור.[16]

ד.1. מבנה ה'תוכחה'

מבנה 'ה'תוכחה' הוא פשוט למדי. היא מורכבת מצלעות קטנות ובלתי שקולות. החרוזים הם מקריים והיא כתובה בצורה חופשית. התוכחה מחולקת לשמונה חלקים מרכזיים, השונים זה מזה בגודלם. כל חלק פותח בפניית המחבר אל נפשו: "נפשי".

ד.2. הפתיחה

ציטוט מתהלים ק"ג, א'. המשורר פונה אל נפשו הוא, להשתפך ולהלל את האל. מלבד הפנייה לנפש ישנה גם בקשה להשתתף בברכה, המופנית אל 'קרביו' – חלקי גופו הפנימיים השותפים לתחושות ולרגשות. העברי הקדמון היה מייחס לחלקי גוף פנימיים, כגון: לב, כליות ומעיים, תכונות אשר מקנים לנפש בדרך כלל, כגון: אומץ, מצפון, רחמים וכד'. חלוקת הטורים מקבילה במזמור בתהלים וב'תוכחה'.

ד.3. הסיום

ציטוט מתהלים קמ"ז, א' בשינוי אחד. במזמור המקראי הפנייה היא אל הכלל להלל את האל ואילו ב'תוכחה' המשורר פונה בלשון יחיד אל נפשו לשבח את האל. החלוקה כאן שונה מזו שבמזמור המקראי. המילה 'הללויה' מופיעה במזמור כהכרזה, ומאחר שהמשקל שם משולש, החלוקה היא כך:

הללויה
כי טוב זמרה אלקינו; כי-נעים, נאווה תהלה.

החלוקה על-פי ה'תוכחה':
הללי יה כי טוב,
זמרה אלקינו כי נעים,
נאווה תהלה!

יש אומרים כי "שעור הכתוב על-פי השבעים"[17] הוא:

הללו את ה', כי טוב; זמרו אלקינו, כי נעים;
נאווה תהלה.

צורה זו תואמת יותר את סיומה של ה'תוכחה' מבחינת ההדגשות על התועלת הרוחנית, שבצורך לברך את האל: 'כי טוב'. ר' בחיי מוסיף בפתיחה ובסיום סימני קריאה בסוף כל בית, המעידים על צורת ההוריה שהוא נותן לעצמו, שיש בה מן ההכרח ולא אפשרות גרידא.

בבית הראשון של התוכחה יש זכר להשפעת הלשון הארמית שסימניה ניכרים במזמור המקראי; מופיעות בו מילים, כגון: עונכי, תחלואיכי, חייכי ונעוריכי, שבהן "החיריק הנוסף בסוף הכינוי לנוכחת, יסודו בארמית וסורית והיה מקובל בקרב הגולים בבבל בסגנון שירי ליפי הצלצול".[18]

שרידים לכך הם הצורות: משנתכי, מקומכי (ש' 7. 8), למנוחיכי, עליכי (ש' 116-177).

ד.4. מוטיב הנפש הנרדמת

המשורר מנסה לעורר את הנפש השרויה בשינה – היא שנת הסכלות, בהביאו לפניה דוגמאות לניגודים כבהמיות לעומת שגב ורוממות. לשונו ציורית והוא משווה את תרדמת הנפש לתקופה בחייה, שבה היא נוהגת כבעל-חיים, כמו סוס או פרד. ביטויים אחרים הם בלשון המבטאת ארציות, גשמיות וביזוי ומוסבים על שיכור נרדם ואיש נדהם. המקור לחלק מהביטויים הוא תהלים ל"ב, ט': "אל-תהיו כסוס כפרד אין הבין". יש הדרגתיות בביטויים, בכיוון יורד – עולם בעלי החיים: סוס, פרד, ובכיוון עולה – המין האנושי: שיכור נרדם, איש נדהם. בהמשך מתייחס המשורר אל מקורות הבינה שמהם נוצרה ונוצקה הנפש. מבחינת סדר המוטיבים יש כאן סדר היראכי: מקור בינה – מעיין חכמה – מקום קדוש – עיר גיבורים – מאת ה', שהוא השלב העליון ביותר.

מגמת התוכחה היא חינוכית ומטרתה להצביע על הכיוון החיובי, ואין כוונתה להשפיל. הצגת הניגודים נועדה להדגים לפני הנפש אילו אפשרויות עומדות בפניה, כדי שהבחירה הנכונה תהיה בידה והיא תגיע למסקנה כי מקור הבינה של האדם הוא האל, וביכולתו להגיע למדרגה גבוהה של תובנה, אם אך ידע להתנער מתענוגות הגוף הארציים ומפיתויי הלב ומדוחיו.

ר' בחיי יוצר זיקה הדוקה בין שכלו של האדם לבין עבודת האל. לגבי דידו קיום המצוות באופן שיש עמו תועלת מקורו בחכמה ובתבונה. "...אך מצוות השכל כמעט שאין להן תכלית, כי בכל יום יוסיף האדם דעת בהן... ועל כן אתה רואה דוד עליו השלום מתחנן אל האלקים להעיר אותו עליהן ולהסיר מסך הסכלות מעל עיניו".[19]

בשיר "אלי רצונך"[20] מתחטא המשורר לפני האלקים. הוא מביע את רצונו לעבוד את האל. נפשו צמאה לכך והוא משתוקק למצוא חן בעיניו. כדי לקיים את מצוותיו ולכפר על מעשיו מבקש המשורר מאת האלקים כי יחון אותו ברוח משכיל כדי שיוכל להבין ולתפוס את גדולת האל כיאות.

טעם תבינהו / לעבדך הכינהו / ורוח תחנהו / נדיבה ומשכלת (ש' 9)

ד. 5. הינתקות הנפש מתלותה בגוף

הנפש מקשרת בין השכל לבין מקור החכמה. חובתה ללמוד את מקור ההוויה מתוך התבוננות וחקירה, לשם כך עליה לעטות על עצמה בגדי "שכל...ואזור בינה" (ש' 24-25), אך אין בכך די. עליה להתנתק מהבלי הגוף ("פגרך" ש' 27), מתאוות הלב המשיאות את הנפש להבלי העולם הזה, אשר תכליתם הנאה מבישה וסיומם עפר ואפר. תיאור הגוף הוא מטאפורי: בניין שיסודו בעפר, גוויה שמקורה במעיין נרפש ובטיפה מעופשת "שרופה באש כסוחה".[21] המקור המקראי מתייחס בעצם לגפן כמשל והנמשל הוא עם-ישראל. הביטויים המטאפוריים בתהלים ממחיזים את אשר עשו לו הגויים במהלך ההיסטוריה, והטענה מופנית כלפי האל. ר' בחיי משתמש בביטוי המקראי כדי לתאר את מדוחי הגוף המשול לפגר נמאס, גולם כדמות תולעה וביטויים הממחישים לכלוך וסחי שמטרתם לגרום לנפש לרצות להינתק מהסחי והמיאוס הפיזי שאין באורח קיומם מוסריות וקיום מצוות, אלא מעין הליכה בחשיכה. ר' בחיי משתמש בציור מטאפורי המתאר תקופות בחיי האדם המשולות לחשיכה: בבטן ובקבר – ראשית האדם ואחריתו, והכוונה לאיוולת ולסכלות שהם הפכיו של האור, הנאורות והבינה.

המשורר פונה אל הנפש למלוך על הגוף כפי שמלך חכם הוא שליטו של עבד אוויל.

בשירו 'ביום למשפט אקרא'[22] מתלונן הגוף כי הנפש היא זו החוטאת ומחטיאה.

הלא נבלה שוקטת   בעת אין בי שולטת   הנפש החוטאת
ומה כחי אני לחטוא?   אל צדיק בהשפטו   יסיר מעלי שבטו   (ש' 6-7)

ואילו הנפש טוענת:

זד עלי גוף דמים   בארבעת נלחמים   צרי רבים קמים
חיש לתאוותיו נהר   ברב הוותיו דהר   הזהרתו ולא נזהר   (ש׳ 8-9)

הדיכוטומיה בין גוף לנפש מתבלטת בשורות אלה. הנפש הסובלת מעצם חיבורה לגוף, המכונה בפיה ״סכל״, חשה כי הוא גורר אותה לתוך רפש ורצונה להיפרד ממנו. הגוף בעיני הנפש הוא כלי שבסופו של דבר יישבר וימצא מקומו בקבר.

הביטויים, המתארים את האדם כמי שמקורו בסחי, מופיעים גם ב׳ארוממך ה׳[23]. שם קובל המשורר כי לנוכח קדושת האלקים המוקף שרפים, הוא חש אימה ופחד אך גם הערצה.

ומה יענה ילוד אשה
אשר ממקור טמאה קרץ
ומצואתו לא רחץ?! –   (ש׳ 61-63)

ובהמשך מכנה המשורר את האדם ״רמה״ (ש׳ 80) ומתפלא על כי ״תולעת ולא – איש״ (ש׳ 88) מעזה לשיר לאל שירי תהילה.

מוטיב הגוף כבית-כלא מופיע גם ב׳בקשה׳ זו.

כי הנני נולד כאסיר בבית כלא
אשר לא ידעו זולת   (ש׳ 168 - 169)

ובהמשך מבקש המשורר כי האל יגאל את נפשו

מסבל פגרה
אשר ירדנה בפרך לבלי חק   (ש׳ 185)

גם בשיר זה הנפש סובלת מעצם היותה כלואה בתוך הגוף אשר נסחף אחרי תשוקות ותאוות שהם נחלת האדם בעולם הזה. הנפש חשה כי מעבידים אותה כאסיר הנידון לעבודת פרך בבית-הכלא, דבר הגורם לה לשקוע ב״יוון המצולות״. (ש׳ 188).

המטאפורות ׳בית-כלא׳, ׳אסיר׳ ו׳כלוא׳ מבטאות גם הלוך-רוח של המשורר המעדיף להיות אסירו של האל ולקוות לרחמיו:

הנני אסיר תקות רחמיך
כלוא בתוחלת חסדיך   (ש׳ 214 - 215)

תקוות הנפש לחסדי האל אינה כתקווה לחסדיהם של ברואי האל. ההסתמכות על בשר ודם הנה מאכזבת, כפי שנאמר בשיר:

כל הבשר חציר וכל חסדו כציץ השדה   (ש׳ 307)

ר׳ בחיי איש ההגות, מעלה את הכתוב לעיל בספרו[24] בציינו את המקור לפסוק – ישעיהו מ׳, ו׳, וכוונתו במלה ׳בשר׳ לבשר ודם שימיו כצל עובר וכעשב יבש. חסדו וחסידותו היא כצמח נובל. משמעות המשפט היא, שימי בן-אנוש קצרים מכדי שיספיק למלא חובותיו לבורא. ר׳ בחיי מביע את חששו של האדם אך גם מציע פתרון על-פי אמרת חז״ל: ״אם אין אני לי מי לי, וכשאני לעצמי מה אני, ואם לא עכשיו אימתי״. אמרה זו מתקשרת אל המוטיבים בשיר בדבר ימי אדם החולפים כצל עובר ועל הצורך לייחד את הזמן העומד לרשות בן-אנוש: מעט לצורכי הגוף והרבה לצורכי הנפש. במקום אחר בספרו[25] הוא מדמה את האדם לאסיר נכנע, משום שאין לו כל אפשרות לשחרר עצמו

מבית כלאו. עליו להתבונן במצבו הוא כדי להבין שימיו חולפים, שכן אם לא יחדל מגאוותו, תשוקותיו ושאיפותיו הוא יעזוב את כל קנייניו החומריים כשאין עמו צידה לקחת לדרכו האחרונה.

השיר ׳בני יחד׳[26] מדגיש את הדיכוטומיה בין גוף לנפש. הנפש היא זו אשר צריכה לשלוט בנטיותיה ולהתקדש לעבודת הבורא. בשיר זה פונה המשורר אל האדם, כפנות אב אל בנו. הנימה היא סלחנית, מפייסת ומעתירה חיבה כדרכו של אב אשר חייב לחנך את בנו. הוא פונה אליו בכינוי ׳בני׳, ואומר לו בלשון ציווי רכה, כי עליו לייחד את ״יחידתו״ לבוראו, בהתכוונו אל נפשו – יחידתו.
לשם כך עליו לחגור ״שכל ודת-צדק״ כפי שחוגרים אזור מותניים. מוטיב זה כבר נזכר לעיל בתוכחה ׳ברכי נפשי׳: תפקיד הנפש לעטות בגדי שכל ואזור בינה.
יריבה של הנפש הוא הגוף ו״לשון שכלך לסכלך״ (ש׳ 7), והגמול למי שמאפשר לגופו לשלוט בו הוא הסוף הצפוי לו אֱלֵי עפר, ולשם תזכורת מציין המשורר כי הגוף הוא גם יציר העפר:

ראה, כי סוף יציר עפר לעפר, ושח, כי חול וגוש-עפר מדורך (ש׳ 6)

ד.6. משל הגשר הרעוע

המשורר מעיר את תשומת-לבה של הנפש אל הראשית, אל הקץ אך גם אל התכלית. ראשית האדם מן העפר והכל שב אל העפר. ״כי עפר אתה ואל-עפר תשוב״[27]
במקור המקראי נענש האדם על כי אכל מעץ הדעת. ניתן להבין מכך, כי קיימת סתירה בין שאיפתו של המשורר להביא את הנפש להכרת האמת ודעת עליונה, שהרי האדם נענש כאשר טעם מעץ הדעת, אך ר׳ בחיי התוהה על נשמת האדם, רואה בה יצירה מופלאה של הבורא והוא מציב גבולות לחקירותיה במופלא ממנה. תפקיד הנפש היא להתעלות מבחינה רוחנית כדי שתוכל לעבוד את הבורא באמונה צרופה. המשורר מדגיש בשירו את הקשר שבין החיים והמוות. אמנם זה קשר כמו בין שני אחים מלוכדים שלא ייפרדו זה מזה, אך בין ראשית לאחרית, בין לידה לבין מוות ניצבים חיי אדם והם משולים לגשר רעוע ״וכל ברואי תבל עוברים עליו״ (ש׳ 87). משל הגשר הרעוע מקורו בספרות הערבית, אך נפוץ גם בספרות המוסר העברית.
דימוי אחר בנושא זה הוא ׳הצל׳. המשורר מדמה את ימיו ל׳צל עובר׳.[28] בהמשך השיר המשורר מדגים את הקשר בין החיים והמוות וזיקתם לכל אורחות האדם. אופן ההצגה כדבר וניגודו, לקוח מ׳קהלת׳[29], שם מוצגים חיי בני-אדם כקבועים וקצובים מראש על-פי גזירה קדומה, כשלכל דבר יש עת, הידועה אך ורק לאל, ואילו האדם ממלא את תפקידו בהתאם למה שנקבע מראש.

עת ללדת ועת למות
עת לטעת ועת לעקור נטוע וכד׳

בניגוד לאמור בקהלת, שלפיו אין האדם יכול לעכב את מהלכי הגלגל העולמי או לשנות את מהלכו, ה׳תוכחה׳ נועדה להבהיר את שתי המהויות – חיים ומוות, ואופן השפעתן על האדם. החיים – חיוב, והמוות – שלילה. למרות הצגת שתי מהויות אלה כקשורות ואחוזות זו בזו, יש ביניהן דיכוטומיה מוחלטת.

החיים בונה והמוות סותר (ש׳ 89)
החיים מחביר והמוות מפריד (ש׳ 92)

המשורר מציג את הדברים כשכר ועונש הסותרים את המחזוריות המובעת בקהלת.

הוא מזהיר את נפשו כי כל אחד חייב בסופו של דבר לשתות מכוס הגורל – שימוש במטאפורה ידועה, ובמקורות מופיעה באיכה ד', כ"א, גורלה של הנפש תלוי באופן התנהגותה. היא תקבל גמול בהתאם למעשיה בעולם הזה:

ביום ההוא תרצי פעלתך,
ותקחי משכרתך
חלף עבודתך,
אשר יגעת בו בעולם הזה, (ש' 99 -102)

גם בשיר 'ארוממך ה'[30] משתמש המשורר במטאפורה "הכוס" – כוס הגורל, אך בשיר זה המשורר שמח לשתות מכוסו כי האל מנת-חלקו. מצב זה הוא אידיאלי בשבילו, והוא מגיע לכך לאחר התשובה ולאחר שהנפש הגיעה אל הידיעה, כי אמת יש רק אחת וחסד יש רק אחד – מעם האלוקים, ורק אז גורלה לא יהי עונשה כי אם ייטב לה לשתות מכוסה:

ה' מנת חלקי וכוסי בכלות לבי אל תאוות חשקו (ש' 309)
כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא (ש' 330)

ד.7. הכנת צידה לדרך – תפקידה של הנפש החכמה

המשורר פונה אל נפשו שוב ושוב והוא ממריצה להכין צידה לדרך. משמעותה של צידה – מעשים טובים. משמעות המילה "דרך" היא דרך החיים המובילה אל קצם. המטאפורה 'היום שפנה' מרמזת על קץ החיים (ש' 121 - 122).

מוטיב הכנת הצידה לדרך כבר הופיע בפילוסופיה הניאו-אפלטונית מעתזלית ותואם מאוד את התוכחה השוללת נהנתנות ודוגלת בחזרה בתשובה וחשיבה ביקורתית על מעשי האדם מתוך הכרה, כי כל הנעשה ספור ושקול, וחיי העולם הבא מבטיחים שכר ותגמול בהתאם לכל פעולותיו של האדם בעולם הזה – דברים אלה צריכים לעמוד לנגד עיניו. בחלק זה של השיר (מש' 118 ועד סיומו בש' 155) משובצים מגוון מטאפורות המציגות את החיים, את המוות ואת מעשיו של אדם, באופנים שונים, כגון:

המעשים הטובים משולים ל'צידה' ל'תוכחת' ל'שכר טוב'
המעשים הרעים משולים ל'משובה' ולספר 'צפון וסתום'
החיים משולים ל'דרך' ל'יום האתמול' (תמול) ול'ספר'
המוות מוצג כ'יום שפנה'; כ'רובה קשת' השולח את חצו במהירות הברק; כ'יום-המחר'.
האדם עצמו משול ל'צפור נודדת' והוא נדרש ל'חתום' בספר על מעשיו בין טובים ובין רעים.

המשורר פונה אל הנפש ומזהיר אותה כי גם כאשר תתנתק מהגוף, המכונה בפיו "מסגר פגרך" (ש' 135), לא תהיה כל אפשרות של חזרה בתשובה כי את ה'צידה' יש להכין מבעוד יום ולא לחכות ליום האחרון.

השקפה שהייתה נפוצה כבר אצל אפלטון, ראתה בגוף בית-כלא של הנשמה, ויש במושג זה כדי לשרת את המשורר, המציין בתוכחתו את הניגוד בין הגוף לבין הנפש. הגוף מפתה את הנפש אל הצד

החומרני, הארצי, ואילו הנפש החכמה חייבת להתנתק מן הגוף ולשאוף למעלה כלפי אור התבונה. מוטיב "הכנת צידה", המובא בספרו של ר' בחיי, מתאר את החכם, בעל הנפש החכמה, המשתדל לעשות מעשים טובים כשכל מחשבתו מכוונת לעבר העולם הבא, שילך אליו לאחר מותו, ואת העולם הזה הוא רואה כמקום להכנת צידה לעולם הבא. "...וישתדל לעשות לאחרית, ולאשר הוא הולך אליו לאחר מותו, ויחשב העולם וקנינו צדה מגעת ליום מועדו ולאחריתו, וייקח ממנו מה שילך עמו בנסיעתו בלבד".[31]

ד.8. מסקנות המשורר – לקח לנפש

מש' 161 ועד 167, מצטט המשורר את פסוקי הסיום מקהלת, פסוקים שהובאו בידי בעלי התוספות ושנועדו לכוון את נטייתו של הספר אל עבר החיובי והרצוי. הלקח הוא, כי גדול כוחה של התשובה. האדם חייב ביראת האל ובקיום מצוותיו. זוהי תכלית, ואין הוא צריך אלא לעבוד את ה' בחייו. יש שכר ועונש, ונפש אשר תחזור בתשובה ותתחנן לצדק תוכל ליהנות מ'שמש של צדקה ומאור זוהר; מקורות השפע הבאים מן האל הם המרעיפים ומעניקים צרי ושלווה לנפש. כך שופך לבו המשורר בשירו:

> שיתי על לבך תמיד, (בית אחרון)
> דברי קהלת בן דוד:
> סוף דבר הכל נשמע,
> את האלקים ירא ואת מצותיו שמור,
> כי זה כל האדם...
> ותזהירי כזהר הרקיע...
> ותזרח עליך שמש צדקה ומרפא בכנפיה.

ה. הבקשה 'ה' שפתי תפתח'[32]

רוב שירי הקודש של הפייטנים נשמעים כשירת קהל, זכר וסימן לקרבה אל תקופות הפייטנים הקדמונים. סגנון תפילה בציבור מניע משוררים לחבר 'בקשות' בסגנון זה. יש בכך להקנות ל'בקשה' גדלות וביטוי לבגרות המשורר המתעלה מעל צורכי עצמו כאשר פנייתו באה בשם הכלל.[33] שירת החול בספרד השפיעה על שירת הקודש. בהשפעתה ביטאו הבקשות גם את רגשות הפרט וחוויותיו.
ה'בקשה' היא סוג פיוט שנתחדש בספרד, ולכן לא נכנסה לגוף התפילה אלא הייתה נאמרת עם הסליחות.[34] למעשה, זהו סוג שירה של אדם יחיד, המבקש לשפוך נפשו לפני הבורא, לבד מחובת התפילה המוטלת עליו, ויש בכך חידוש לגבי המקובל עד כה במסורת הקדומה.

ה'בקשה' או כפי שנקראה גם 'וידוי' מופיעה לראשונה בסוף המאה התשיעית ומשוייכת לר' ניסי אלנהרואני, ותוכנה טבוע בחותם האישי, הפרטי. בעקבותיו הלך גם רב סעדיה גאון שחיבר 'בקשות' גדולות בלתי שקולות לצורכי הפרט, וכלל אותן בסידורו בהוסיפו הסבר למטרתן של הבקשות "... חיברתי בקשה בשתי נוסחאות, המכילה שבח והערצה לה', והכנעה מצד האדם, וידוי העוונות..."[35]
ה'בקשה' 'ה' שפתי תפתח' מצורפת לשער אהבת ה', שהוא השער האחרון ב"חובות הלבבות", וכתובה

בלשון העברית בדומה לתוכחה. תוכנה הכללי הוא שבח ותודה לאל, בקשת מחילה ו"דברים רכים מעירים לב המתפלל ומעוררים את טבעו..."[36]

ר' בחיי ממליץ לקרוא את ה'בקשה' לאחר אמירת ה'תוכחה' במצב של עמידה והשתחוויה עד לסיומה, ולאחר מכן יכרע המתפלל ויאמר תחנונים, ולאחריהם – פרק 'אשרי תמימי דרך' מתהלים קי"ט, ולאחריו – את כל פרקי 'שיר המעלות' מתהלים ק"כ-קל"ד. הדבר החשוב ביותר בעת אמירת התפילות, שיהיה לבו של האדם זך וטהור ושהתפילות תאמרנה במתינות ובכוונה שלמה. טורי ה'בקשה' בלתי שקולים והחריזה היא מקרית. ה'בקשה' מחולקת לבתים הנבדלים באורכם ובתמטיקה שבהם.

ה.1. מטרת האדם עלי אדמות

הבית הראשון פותח את השיר מתוך עמדת כניעה של המשורר. המשורר מתאווה להגיד את תהילתו של האל, אולם כדי להלל ולשבח את האל הוא זקוק לעזרתו שיעניק לו מחסדיו יכולת זו. 18 השורות הראשונות (על-פי מהדורת צפרוני) מבטאות את רצונו של המשורר לקבל את יכולתו מן האל ולמען האל. הרעיון המרכזי כאן הוא, כי כל דבר בא מאת האלוקים גם אם הדברים נוגעים לאמירת תהילתו של האלוקים. 16 השורות הבאות מציינות את המטרה שלשמה חי האדם עלי אדמות.
בניגוד ל'תוכחה' שבה הזכיר המשורר לנפשו כי חייו קצרים והמוות יכול לבוא במפתיע, ולכן על הנפש החכמה לשלול את פיתויי הלב כדי להגיע למצב של התעלות מבחינה רוחנית; ב'בקשה' זו המשורר הוא בעל מודעות הן בנוגע לחיים והן בנוגע למוות ולמשפט המצפה לכל ברואי עולם. הוא גם מודע לכך שהוא הולך אל מקום שבו לא יועילו לו הונו ורכושו, אלא אך ורק ערכי מוסר יקבעו את גורלו. בשתי השורות האחרונות מסכם המשורר את המטרה שלשמה הוא קיים בעולם – לחוות את גדולתו של האל ולספר עליה לאחרים ולחזור ולספר לעצמו על תפארתו של האל.
בשיר 'בקר לך אערך' של ר' בחיי[37] מבטא המשורר את רצונו להלל את הבורא מיד עם קומו בבוקר. התפילה ממלאה את לבו ומחשבותיו ואז הוא חש כי חסד ואור אופפים אותו. המשורר מרגיש כי עצם התפילה מפזרת את החשיכה שהוא שרוי בה ומאפשרת לו לקבל תשובות על שאלות המטרידות את רוחו.

חסדך יבואני למלאות שאלתי (ש' 3)
יוצר ומבין כל סתר עלומתי (ש' 7)

בשיר נוסף של ר' בחיי 'בסוד עם'[38] המשורר מקווה כי האל יקבל ברצון את "הגיון לשוני" (ש' 2) כאילו היו אלה שלמי זבחים. התפילה שתתקבל, תחיה את רוחו של המשורר ואת נשמתו. תחושתו היא שתפילתו הנאמרת בציבור משפיעה ומחיה גם את נפשם של המתפללים.

בהקדמה לשער עבודת האלקים[39] המחבר מציין, כי חובה על האדם לקבל את עבודת האלקים כפי שהשכל מחייב את מקבל הטובה להודות ולהכיר טובה למיטיבו. יש לשבח את האל, לפארו ולהללו, ובפרט חייב האדם לקבל על עצמו את עבודת האל תמורת רוב חסדיו שאין בהם כל כוונה אנוכית. טובותיו של האל תמידיות ואינן סופיות, שלא כמנהג בן-אנוש העושה טובות, שמכוונות לעיתים להועיל לעצמו בלבד, וטובותיו אינן משל עצמו אלא מאת האלקים. מטרת ההקדמה להבהיר, כי האדם חייב להיות מודע לצורך שלו להודות לאלקים, לרצות בכך ולהכיר טובה למי שהיטיב עמו.

ה.2. האל הוא אחדות מושלמת

הבית השני מבטא התבוננות הגיונית הנובעת מתבונה ו"אור הדעת", שחנן בהם האל את המשורר; בכוח התבונה המשורר מנסה להוכיח את אחדותו של האל. תפיסתו של ר' בחיי את אחדותו של האל כבר הופיעה בספרו של רב סעדיה גאון 'אמונות ודעות', העוסק בבעיות דת ותיאולוגיה. בפתח ספרו דן רב סעדיה במהות האל והבריאה ולטענתו, מאחר שהאל הוא אחד ואין בלתו, הרי שהברואים מורכבים מחלקים שונים, כי לא תיתכן אפשרות של שתי מהויות אחדותיות, שכן האל הוא אחד בלבד. אי-לכך כל נברא הוא מרובה פנים ומורכב[40].

המשורר משתמש ב'בקשה' במגוון של ביטויים כדי להמחיש את אחדות האל:

האל הוא – אחד מאין חקר...
אחד מאין ראשית ואחרית...
אחד מאין חבור ואסף...
כי כל אשר נקרא אחד בלתך,
לא באמת הוא אחד...
כי הוא מחבר מאחדים... (ש' 38 - 53)

המסקנה היא, שכאשר אדם מתפלל ואומר: "ה' אלקינו ה' אחד", זוהי האמת היחידה המתקבלת מכוח תובנה הגיונית, שכלית, ולכן אי אפשר לערער עליה.

לפי תפיסתו של ר' בחיי, שכבר באה לידי ביטוי אצל ר' סעדיה גאון, האל אינו ניתן להכרה על-פי תאריו החיובים, כי אין בכוחה של הלשון האנושית להגדיר את מהות האל, על-כן הניסוח הוא בדרך השלילה.

ר' בחיי מייחס חשיבות עליונה לנושא 'אחדות האל'. השער הראשון בספרו "חו"ה" – 'שער הייחוד', מוקדש לנושא זה. בבסיסה של אמונתו שולטת ההנחה, כי בעניין ייחוד האל מובדל המאמין מן הכופר, "והוא ראש אמתת הדת, ומי שנטה ממנו, לא יתכן לו מעשה ולא תתקים לו אמונה".[41] נושא הבנת ייחודו של האל צריך להיתפס על-ידי השכל אך גם "בלב ובלשון".[42]

ר' בחיי רואה את עניין הבהרת ייחוד האל כעניין מחקרי ואף משתמש במילה זו בספרו. "אך איך דרך המחקר על אמתת הייחוד, ומה שאנו צריכין לדעתו קדם שנחקר על הייחוד..."[43]

נושא 'ייחוד הבורא' העסיק הוגי דעות ומשוררים רבים במהלך הדורות, ולענייננו נזכיר את רב סעדיה גאון אשר מונה את תוארי הבורא ב'בקשות' שלו ונדרש לנושא הייחוד בציינו 'אתה הוא ה' לבדך, אחד מתנשא לכל ראש' 'ואין שני לך'[44]. מהמשוררים הקדומים של ארץ-ישראל, יצוין יוסי בן יוסי שכתב סדר עבודה ליום כיפורים, ובפיוטו פתח בתוארי הבורא : "...יחיד ואין עוד אפס ואין שני".[45]

ר' יצחק אבן גיאת פתח את ה'רשות' שלו 'ברוך אל ראשון' בשבחי הבורא :

ברוך אל ראשון בלי תחלה ואחרון בלי תכלה[46]

השימוש במשחקי מילים, אשר יוצרים דמיון צלילי ומשמעות רעיונית דומה, היה מקובל ושגור בקרב

משוררי ספרד בהקשר לנושא תאריו של הבורא. יוסף אבן זבארה מתחיל את שירו 'בתי הנפש' כך:

לראשון אין ראשיתו תחלה
ואחרון מבלי-אחרית ותכלה וכד'[47]

אין לייחס, כמובן, למשוררים שעשועי לשון בנושא ייחוד הבורא. רוב שיריהם נבעו מתוך אמונה דתית עמוקה משולבת בהגות פילוסופית, שמקורה בכתבי הקודש, כפי שנאמר בישעיהו, מ"א, ד':

מי פעל ועשה? – קרא הדרות מראש!
אני ה' ראשון, ואת-אחרנים אני-הוא!

ובישעיהו מ"ד, ו' נאמר:

כה אמר ה', מלך-ישראל וגאלו, ה' צבאות:
אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים.

זוהי ההבעה החזקה ביותר של אמונת ישראל בייחודו המוחלט של בורא העולם.
חזרה על רעיון ייחודיות האלקים, מופיעה בישעיהו, מ"ג, י-י א':

למען תדעו ותאמינו-לי, ותבינו, כי-אני הוא,
לפני לא-נוצר אל, ואחרי לא יהיה.
אנכי, אנכי ה', ואין מבלעדי מושיע.

ה.3. יראת הרוממות

מוטיב נוסף המלווה את ספרו של ר' בחיי הוא מוטיב יראת הרוממות. זוהי יראה חיובית הנובעת מעצם קטנותו של האדם ואפסותו, ומתוך מודעות האדם ליראה זו שאין היא כיראתו מפני עונש. זהו שלב גבוה יותר באמונתו של האדם, המוליך אותו אל שיא, שהוא – אהבת האל.
פנייתו של אדם אל הבורא צריכה להיות מתוך עמדת כניעה, והמשורר משתמש בצמדי-ניגודים כדי לבטא את מידת קטנותו של האדם כנגד רוממותו של האל.

כי אתה רם והכל שפל נגדך,
אתה נשא והכל שח למולך. (ש 261 - 262)

מתיאורים כלליים עובר המשורר לפירוט, גם אם בשיר הסדר הוא שונה:

המשכיל בהם ידם,
כי לא יבא עד תכונות צבאותם,
לדעת מסלותם,
נבער, כי לא יבין חקר הליכותם. (ש 91 - 94)
... וגויותינו יענו בנו עדות אמת,
ויודיעונו, כי אנחנו החמר ואתה יוצרנו,
וכי אתה הוא הבורא ומעשה ידך כלנו. (ש 121 - 123)

חוסר האפשרות של ברואיו להתמודד עם נפלאות האל וגבורתו מובע בתיאורי בריאת העולם ב'בקשה',

אך המשורר שוזר בשורותיו מדי פעם הנחות שהן מסקנות, המסכמות את תחושותיו כלפי כל נושא הבריאה, כגון:

כי אתה האל עושה פלא,
ואין מי יעשה כמעשיך כגבורותיך.
כי כל עושה זולתך יש מי שעושה,
ואתה עשית יש מבלי מה. (ש׳ 125 - 128)

התלהבותו של המשורר ניכרת בדבריו הנמרצים, הבאים לידי ביטוי בטורי השיר הקצרים. ככל שהטורים הולכים ומתקצרים המקצב נעשה מהיר, בפרט כשהמשורר משתמש במילה אחת או שתיים החוזרות בשיר לציון תוארי הבורא.

בבית ח׳ של ה׳בקשה׳ המשורר חוזר על המילים: ׳אתה׳, ׳והכל׳. הוא מעמיד זה כנגד זה את האל כיחיד בעל כל התוארים שביכולת בן-אנוש להכתירו לעומת הכלל שאין בו ייחוד, הסוגד לאל ומפאר את שמו. האל נישא מעל כולם ולכן המשורר פותח בתארים המבטאים את רוממותו:

כי אתה רם (והניגוד) והכל שפל נגדך (ש׳ 262)
אתה נשא (והניגוד) והכל שח למולך (ש׳ 263)

מבחינה לשונית, משתמש המשורר בתארים ובפעלים הנגזרים מאותו השורש כדי לתאר את פעולת הציבור המהלל ומרומם את האלקים לנוכח גדולתו:

אתה משבח והכל לך ישבחו, (ש׳ 264)
אתה מפאר והכל לך יפאר, (ש׳ 267)
אתה עזוז והכל בך יעז, (ש׳ 269)

ב׳תוכחה׳ דיבר המשורר על יראת האלקים לנוכח התגמול המצפה לכל אחד על מעשיו בימי חלדו. האל הוצג כשופט היושב במשפט וממתין לכל נפש, כדי לשקול את מעשיה הטובים והרעים. נימת השיר היא של מורא גדול מיום הדין. ב׳בקשה׳ יש טורים שלמים העוסקים ביראת האל מתוך אהבה ולא מפחד. האל מוצג כבורא, מחיה, מיטיב ומעניק, ולכן התפילה לאל היא חובה הבאה מרצון:

וזמר לך נעים,
והודות לך יאות,
ורנן לך מה טוב.

ב׳בקשה׳ אחרת של ר׳ בחיי[48] מביע המשורר את תשוקתו לרומם את שמו של האל. הטורים הראשונים של שיר זה מדגימות את הניגוד בין המשורר אשר חש כעני ואביון ולכן הוא מתבייש לפנות בתפילה אל האל, לרוממו ולשבחו, לבין גדולת האל אשר שמו מרומם מעל לכל ברכה ותהילה. עירוב של רגשות מבצבץ בין השיטין – יראת האל, תחושת קטנות אך גם רגש עמוק:

בכל לבי דרשתיך יום קרבתך חפצתי (ש׳ 10)

ה.4. האדם הוא האציל ביצורי הבורא

בבית ג׳ המשורר מתאר את יצירתו הנעלה ביותר של הבורא – האדם. לאדם יתרון על פני כל נברא אחר עלי אדמות משום שיש באדם ״נשמה יקרה וזכה וברה״. המשורר מוסיף ומפליג בתיאור תכונותיה של נשמת האדם:

מחכמה ומשכלת,
קולטת מוסר וחכמה,
ולומדת דעת ומזמה, (ש׳ 103 - 105)

הן הנפש והן הגוף מעידים על כי הבורא יצרם. כל יוצר זולת האל עושה יש מהיש, ואילו האל יוצר יש מאין ורק בו היכולת לחדש דבר.(ש׳ 127 - 128).

גם כאן ניכרת התפיסה של אפסיות כל יצור אנוש גם אם ניתנה לו הדרת רוממות, שכן רק האל יכול לברוא דבר שאין להוסיף עליו ואין לגרוע ממנו.

וכל אשר עשית תם מאין חסרון,
ושלם מאין יתרון, (ש׳ 141 - 142)

שלמה אבן גבירול, בספרו ״תיקון מידות הנפש״, רואה בבריאת האדם את היווצרות אדם עליון על כל הברואים; שלא כנאמר בספרו של ר׳ בחיי, אין ב׳תיקון מידות הנפש׳ דרישה להתנהגות דתית. לדעת יוסף דן[49], יסודות אריסטוטליים שולטים בהנחותיו של אבן גבירול, כגון השכל שולט על הנפש ומכוון את התנהגותו של האדם.

ר׳ בחיי משלב ב׳בקשה׳ היסטוריה עם הגות, מוסר עם מוסר-השכל. מלבד נושא בריאת העולם ובריאת האדם, הנחשבת ליצירה מושלמת, מובא בהמשך השיר תיאור של זמן קדום. הקטעים הנוגעים להיסטוריה של עם-ישראל נועדו, כמובן, להלל ולשבח את שם האל. בסוף בית ג׳ הוא בא לידי מסקנה, כי פעולותיו של האל מכוונות ותכליתיות. כל אשר עשה – יציאת מצרים, מתן תורה והקניית מצוותיו וחוקיו – נועד לתכלית אחת: להאיר את עיני האדם, להפריד את הנפש מרצון הגוף ותאוותיו כדי שתהיה זכה, ולהנחילה ״אור זרע לצדיקים לעולם הבא״. (ש׳ 174)

האל יצר את האדם על מנת שיוכל להשפיע עליו מטובו, אך הרצון להעניק אינו רק רצונו של הבורא. האדם עצמו צריך להסיק את המסקנה – אמנם הוא נוצר בצלם אלוקים, אך הוא חוסה בצלו, עליו לשים יהבו באל, להתפלל אליו, להללו ולהודות לו על קיומו, ואז הוא זה שיהנה מטובו, כי אלה הבוטחים באל ״בל תמוט רגלם״. (ש׳ 199)

המשורר עושה חשבון נפש ובא לידי מסקנה, כי ״הכל הבל ורעות רוח״ (ש׳ 178), וכדי ליהנות מהטוב שמרעיף הבורא על חסידיו, עליו לעסוק בעבודת הבורא ולהקדיש עצמו לקיום מצוותיו.

בפרק החמישי בשער ״הבחינה״[50] התעכב ר׳ בחיי, ההוגה והפילוסוף, על כל פרט ופרט בתיאור התגלות חכמת הבורא בבריאת האדם, שר׳ בחיי מכנהו ׳העולם הקטן׳. בהערת המהדיר[51], מצוין כי המונח ׳העולם הקטן׳ היה כבר ידוע בספרי פילוסופים קדמונים, שטענו כי האדם מורכב מאותם כוחות שממנו מורכב ׳העולם הגדול׳.

נושא זה מוזכר גם ב׳מורה נבוכים׳, ספרו של הרמב״ם, ונאמר בו שכל העולם הוא דוגמת אדם אחד, וכן בספר ׳שבט מוסר׳ וב׳שבילי אמונה׳.

ר׳ בחיי רואה בכל מה שקשור ליצירת האדם חשיבות עליונה, שכן חכמת הבורא מתגלה בכל דבר שנראה לעין והוא קרוב לכל אחד. לאחר בדיקת החומרים הגשמיים והרוחניים של האדם ובחינת תועלתם לאדם, יוכל המחבר לעיין במטרה שלמענה נברא. ״וכבר אמרו קצת החכמים, שהפילוסופיה היא ידיעת האדם את עצמו... כדי שיכיר הבורא יתעלה מסמן החכמה בו...״[52]

ה.5. האדרת תכונות הבורא

בבתים ו׳, ז׳ חוזר המשורר ומוכיח את ייחודו של הבורא, גדולתו ויתרונו על פני ברואי תבל על מנת לשכנע ולהבהיר מדוע יאה להלל ולשבח אותו.

האל קדם לכל ראשון והוא גם יהיה אחרי כל אחרון
האל אינו משתנה לעולם
האל קבע את הזמנים
האל ברא את כל הקיים
האל הוא נצחי
הכל מתקיים או לא מתקיים בזכות הבורא
אין לאל מקום קבוע בעולם כי אין תבל יכולה להכיל את הבורא
האל הוא על-זמני
האל אינו דומה לכל דבר קיים
האל אינו מרוחק מברואיו כי אם קרוב להם יותר מנשמת אפם

המשורר ממשיך ומפתח את הרעיון בהצהירו, (בית ט׳) כי ברור וידוע שכל הלל וכל מזמור לכבודו של האל אינו דרוש לו ,״כי לך בל יועיל הלל״ (ש׳ 285), אך מאחר שהוא חנן את בני האדם בדעת ובמוסר, רצונם הוא לפאר ולשבח את מידותיו הטובות ונפלאותיו כאות תודה.
ר׳ בחיי מפתח רעיון זה בהרחבה בספרו, וטוען כי השכל מחייב לקיים את מצוות האל, שהן מגילויי החסד שגומל האל לאדם, ובעצם מילוין מביע האדם הכרת תודה למיטיב עמו.[53]
על האדם להכיר כי אין בכוחו לעזור לעצמו, וזאת משום חולשתו ואפסיותו, ומאחר שהאל עושה חסדים עמו, עליו לדבוק בעבודת האל תמיד ובכל מצב, ובעבור דבקותו באל יקבל את שכרו בעולם הבא.

ה.6. התועלת בהלל לאל

המשורר מודע לכך כי האל נעלה על פני כל ברואיו, ואין הוא זקוק לתהילותיהם ולשבחיהם, כפי שנאמר ב׳בקשה׳:

ואם נעלית על כל התהלות,
וגבהת על כל התשבחות,
ונשאת על כל הברכות (ש׳ 292 - 294)

אם כן, מתעוררת השאלה, מהו בעצם הצורך של האדם להתאמץ כדי להלל ולפאר את האל. על שאלה זו המשורר משיב ומבהיר, כי לנוכח גדולתו של האל, אין האדם אלא תולעת בזויה, מוצאה מעפר ואל העפר תשוב. אין הוא אלא אפס-אפסים, אך כדי שהאדם יחוש, בכל זאת, מתוך השפלות והאפסיות שיש בו רוממות כלשהי, כבוד, פאר וערך הוא מקיים את מצוות האל, משבחו, מפארו ומרומם את שמו, כי אלה הדברים המקנים לאדם ערך ושמץ מקדושתו של האל. כאן אין המשורר

מדבר על הכרת טובה למיטיב, נושא שהעלה במקום אחר, והתייחס אליו בספרו "חו"ה", כי אם מדובר בערך שהאדם מקנה לעצמו באמצעות ההלל והשבח.

בשירו 'אדון הכל'[54] מפאר המשורר את האל אשר מעוצם גדולתו, נעלה הוא על פני כל ברכה ותהילה. אך אין המשורר יחיד בשוררו, כי הוא חלק מכלל גדול המרומם את האל, אף השמים וכל צבאם והארץ וכל חילה מרננים זמירות בקול תודה וברכה.

עם זאת, חש המשורר כי תפילתו היא אישית, פרטית, ואינה נבלעת או מתגמדת עקב היותו חלק מקהל עצום. נפשו – יחידתו, נכספת לשבח ולהלל את האל. רצונה לפאר את שמו, לספר על רוממותו ולהפליג בתהילותיו יום ולילה.

עצם עבודת האל מקנה לו, כאדם פרטי, בתוקף קרבתו אל האל, את התחושה של נבחר, של מי שנבחן להיות סגולה, כפי שמבטא המשורר ב'בקשה':

סמכתני ברחמיך אלקי בחנתני לך להיות סגלה. (ש' 15)
צרפתני באש דתך להשכל ולדעת לקרבתך מסלה. (ש' 17)
רבדתני כבת מלך כבודה באפריון בעת דודים כלולה (ש' 20)

ה.7. החזרה בתשובה

החל מבית י"א ב'בקשה' השיר עוסק בעניין ההלקאה העצמית של המשורר, ההתחטאות, החרטה, ההתוודות, הכלימה ובקשת המחילה, אשר נמסרים בלשון יחיד. משורה 401 ואילך עובר המשורר ללשון רבים, וההתוודות הפרטית הופכת להתוודות ציבורית. משורה 409 עד שורה 431 סדר מניית העוונות ערוך לפי אכרוסטיכון א"ב (על-פי נוסח התפילה הנאמרת בציבור בעיתים שנקבעו).

אשמנו באמר ובפעל,
בזינו חק למעול מעל,
גזלנו משפט וצדק,

ההתוודות מסתיימת בבקשת מחילה, ושוב עובר המשורר ללשון יחיד. בהמשך הוא מקשר בין הסליחה שהוא מבקש אל תכונותיו של האל הנזכרות בראשית ה'בקשה'. מאחר שהוכיח קודם לכן כי האל נמצא בכל מקום ובכל זמן, מובנת גם הקביעה:

לכן ממך אליך אסורה
ומנגדך עליך אברחה, (ש' 498-499)

המשורר מוכן לכל דרישה של הבורא ממנו כדי לכפר על חטאיו ועוונותיו. הוא מוכן לשבר נפשי, לבכי וזעקה, לתפילה ותחנונים, לנהוג בצניעות, אף להעלות זבחים כאשר ייבנה שוב בית מקדשו של האל, אך חשיבות עליונה הוא רואה בהתעוררות נפשו הישנה מתרדמתה, מוטיב המופיע כבר ב'תוכחה'. התעוררותה של הנפש משינת סכלותה היא יציאה לבגרות רוחנית. המשורר משתמש במטאפורה של הפשטת הנפש מבגדי ילדות ושחרות. רק אז הוא יוכל לחוש כי ההתבגרות וההבנה הם כיציאה מבית-כלא לחרות. המשורר חש כי אינו מוכן עדיין להבין ולקלוט בכוח שכלו בלבד, והוא זקוק להנחיה ולהוראה של האלוקים. הנפש המתעוררת משנתה זקוקה עדיין להדרכה רבה, והמשורר מבקש בדברים ברורים ומפורשים:

וחנני חכמה ובינה
עצה וגבורה ודעת והשכל (ש' 660 - 661)

המטרה בקניית דעת היא הבנת אורחות דרכי האל כדי שיוכל להתקרב אליו, כי בכך רואה המשורר את עצמו אדם שנברא מחדש כשלבו לב טהור ורוחו חדשה, אדם שהציל נפשו ממוות.

ו. 'מי כמוכה'[55]

השיר 'מי כמוכה' אינו ייחודי דווקא לרבנו בחיי, פייטנים אחרים מהתקופה הספרדית כריה"ל, אלברג'לוני, לוי אלתבאן ואבן גבירול חיברו שירים מסוג זה. פיוטי 'מי כמוכה' היו, בדרך כלל, בנויים בתבנית אחידה ומחייבת מבחינה צורנית ותוכנית. חידושם של פייטני ספרד נגעה בצד הצורני – פיוטים מקיפים מאוד, בלתי שקולים, בנויים בתבנית אחידה (אתייחס אליה בהמשך). עזרא פליישר טוען, כי "תבניתו המחודשת של פיוט 'מי כמוכה' עוצבה עוד קודם שגובשו סופית קווי האופי הבסיסיים של הפייטנות הספרדית".[56]

פיוטים מסוג 'מי כמוכה' נוהגים לתאר את תולדות העולם החל ממעשה הבריאה ועד יציאת מצרים.[57] לדברי אהרן מירסקי, המשוררים הספרדים פייטו פרשיות מן התורה, אך השתדלו להקנות למליצות הפרשה פירושים משלהם ולבוש חדש.[58]

ו.1. מבנה הפיוט

צורתו: תבניות סטרופיות בלתי שקולות בעלות ארבעה טורים. שלושת הטורים הראשונים מוצמדים זה לזה בחרוז המשתנה ממחרוזת למחרוזת, ובטור האחרון החרוז קבוע. שיטה זו קרובה אל השיטה "מעין-אזורית", לפיה החריזה יוצרת גיבוש פרוזודי לרפרין המשמש אותם.

החריזה היא באמצעות 'חרוז ראוי' – דמיון בשתי אותיות ובתנועתן האחת, אולם החרוזים משתנים וניתן למצוא גם צימודים – ערץ, ארץ. (ש' 7)

החרוז הקבוע בכל טור רביעי נועד להקנות אחידות מוצקה לשיר ולסייע להדגשת הנושא.

מספר המילים אינו שווה בכל אחת מצלעות הבתים – לעיתים שלוש מילים ולעיתים ארבע מילים – ויש בכך כדי להזכיר את הפיוטים שבתנ"ך שבחלקם "מוצאים כבר משקל ידוע של מספר מילים כמעט שווה בכל חלק של פסוק, על-פי רוב שלוש או ארבע מילים... אך המשקל איננו קבוע..."[59].

המשקל הערבי שעיקרו הוא הקפדה יתרה על דייקנות בשירה ואשר שימש, מתקופת דונש בן לברט, דגם לשירה העברית בספרד, אינו תואם במקרה זה את פיוטו של ר' בחיי אשר החלוקה לתנועות וליתדות אינה קבועה בו.

השיר ערוך לפי אקרוסטיכון. כל סטרופה מתחילה באות מאותיות הא"ב עד הסטרופה ה-23 ובה מתחיל אקרוסטיכון המזהה את שם המחבר "אני בחייה הקטן בר יוש- בקודה חמ(?). יש לציין, כי אקרוסטיכון הא"ב נהוג בשירת הקודש העברית[60] ויש לכך מספר סיבות:

ניסיון להקל על הזיכרון ובפרט בשירה המקראית, השפעתן של תרבויות אחרות על הפיוט, ציון חתימת המחבר על-ידי האקרוסטיכון, ציון מקום עיר המוצא או כינוי המזהה את מחבר השיר, עיצוב צורני הנובע מתוך הרצון לקשט את השיר וכד'.

כל טור רביעי במחרוזת הוא פסוק מקראי המסתיים במילה "שלום". השיבוץ המקראי אינו פוגם במקוריותו של הפיוט, כלומר, אין פסוקי המקרא פורצים לתוכו ומשתלטים על השיר. כך אצל משוררים

אחרים בני תקופתו שהיו אדונים לשיריהם, והפסוקים קיבלו עליהם את מרות השיר ונועדו לשמש מדריך או פזמון וכיוצא בזה.[61]

ו.2. האל הוא נצחי

השיר פותח בציון העובדה כי האל הוא ראש וראשון לכל הדורות והוא יהיה גם לאחר הדורות האחרונים, הוא אלוקי הנצח העומד למעלה מן הזמן. הטור הראשון "אדיר מראש קורא" תשתיתו בספר ישעיהו מ"א, ד', שם מופיע הפסוק "קרא הדרות מראש" ופירושו: האל הוא זה שמראש קרא לדורות, מן האין אל היש וקבע להם את תעודתם ההיסטורית.

שלוש המילים החורזות בסיום כל טור: קורא, בורא, יורה. הטור הרביעי לקוח מתהלים פ"ה, ט'.

נושא נצחיות האל נדון על-ידי ר' בחיי בספרו "חובות הלבבות", בשער הייחוד, וחוזר ונשנה גם בשיריו האחרים. ב'בקשה' 'ארוממך ה', מעיד המשורר על עצמו כי ידע תמיד על נצחיותו של האל:

ידעתי, כי אתה ה' מקדם
ראשון לכל ראשון מבלי תחלה
ואחרון לכל אחרון מאין תכלה. (ש' 100 - 102)

ידיעה זו גורמת לו לפרוץ בקריאה:

כל עצמותי תאמרנה: יה, מי כמוך! (ש' 109)

ו.3. האל מרעיף אושר ושלווה על חסידיו

תהילת האל וגדולתו משובצת בטורי השיר המתארים את בריאת העולם, תשתיתה בפסוקים מקראיים. הטור הרביעי במחרוזת הראשונה לקוח מתהלים פ"ה, ט', שהוא שירת חזון שחזה המשורר: "כי ידבר שלום" – תיאור הטוב והאושר אשר ירעיף האל על עמו. הטור הרביעי במחרוזת השנייה מתאר גם הוא מעין מצב אידיאלי אשר ישרור בעולם הודות לכוחו של האל, המעניק אושר לברואיו הנבחרים, תשתיתו במיכה ה', ד'.

המוטיב של שלווה ואושר אשר האל מעניק, מופיע גם בטור הרביעי של המחרוזת הרביעית, מקורו בישעיה כ"ו, י"ב. במקרא מצוין כי האל המניע והגורם לכל קורות ועלילות עמו, הוא המקור אשר יעניק שלווה ואושר, לעומת עמים אחרים טרם הכירו בגדולתו ובאלוקותו: "רמה ידך, בל יחזיון". בפיוט מתואר מצב שבו חלק של האנושות הגיע לרמה גבוהה של הכרה באל מופשט ואילו חלק אחר עדיין זקוק לאמצעי המחשה. הרמה הגבוהה מביאה אושר ושלווה, נושא המתקשר למוטיב המוסריות הגבוהה שבהמשך.

החריזה במחרוזת השנייה: הים, חצים, דכים.

החריזה במחרוזת הרביעית: ערץ, הארץ, במרץ.

הביטחון באל , על-פי ספרו של ר' בחיי,[62] מביא לאושר בעולם הזה. המעבר בשירו הוא מביטחון כלל-אנושי לביטחון אישי: מנוחת לב מדאגות עולמיות, ושלוות נפש מהתרוצצות וצער על העדר התאוות הגופניות. ר' בחיי מסתמך על הפסוק המקראי "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו".[63]

ו.4. מוסריות גבוהה

הטור הרביעי במחרוזת השלישית מתייחס אל מעשי האל המושתתים על עקרונות המוסר: אמת ומשפט צדק. הפסוק לקוח מזכריה ח', ט"ז אך במקור, התוכחה מופנית אל העם: "דברו אמת איש את-רעהו, אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם...".
החריזה במחרוזת השלישית: להם, למקויהם, עליהם.

ו.5. שלטון האל – תנאי לשלום עלי אדמות

הפיוט מתאר את המעבר מבריאת העולם ובריאת האדם אל תקופות מאוחרות יותר, ובעיקר מתמקד בנושאים הקשורים לאברהם אבינו, הבטחת האל לאברהם ויציאת מצרים. גדולת האל מגיעה לשיא בטביעת המצרים בים סוף. שירת הים, שבה נאמר המשפט רב העוצמה "מי כמוכה באלים", מותירה הד בפיוטו של ר' בחיי המסיים במשפט: "מי כמוכה..." שהוא גם שמו של השיר.
בשיר מובא תיאור היסטורי ומשובצים בו פסוקים מקראיים בני שתיים או שלוש מילים ובהם המילה המסיימת היא 'שלום'. מילה זו מהווה מילה מנחה ויוצרת אחדות בשיר. המשורר משתמש במובאות מהמקרא בהוראה חדשה. המילה 'שלום' מבטאת ביטחון, אושר, שלווה ונוגעת לחזון אחרית הימים. התפיסה העומדת ביסודו של השיר היא שלטון מלא של האל; אקרוסטיכון של א"ב מלא מבטא תפיסה זו. השיר כתוב בסדר כרונולוגי, החל מבריאת העולם ועד יציאת מצרים ויש, כמובן, קשר בין מבנה השיר לבין תוכנו.
הסדר הכרונולוגי מעיד על סדר בעולם שבו שולט האל. השיר מבטא רעיונות אוניברסליים, הנוגעים לא רק לעם-ישראל אלא גם לכל העמים. דבר זה בא לידי ביטוי בכל שורה שנייה של כל סטרופה המסתיימת במילה "שלום". "שלום" – אינו רק אושר ושלווה לעם-ישראל, המקבל עליו את האל ותורתו. "שלום", על-פי משמעויות שונות הלקוחות מהפסוקים המקראיים שמהם הוא מצוטט, מתייחס לחזון אחרית הימים שלפיו יחול שלום על כל העולם, אך קיומו מותנה בהתחייבות העמים לקבל עליהם את האל ורק אז ה"שלום" יהיה "שלם".

מבדיקת מבנה השיר מתברר כי האזורים יכולים לעמוד בפני עצמם ובאופן זה מתקבל תיאור של סדר אירועים כרונולוגי מבריאת העולם ועד יציאת מצרים, לדוגמה:

כי ידבר שלום

והיה זה שלום

אמת ומשפט שלום

ה' תשפות שלום

זרע השלום

וכד'

הצלעיות מתייחסות לשאלות: מתי? על מה? מי? אל מי?
התשובות נועדו להעביר לידיעת הכלל את הבשורה על שלום של מוסר, שלום של אמת ומשפט צדק, וכל מי שישתלב בסדר עולם זה יתאים לעידן החדש.
סיומו של השיר מתייחס לחיי בני-אנוש, שהם בני חלוף לעומת האל שהוא נצחי "...כל מלך חולף ועובר – ואתה חי וקיים" (ש' 89). סיום השיר מתקשר אל תחילתו של השיר: "אדיר מראש קורא..." (ש' 1)

האל קדם לכל הדורות. כך מוענק לשיר מעין מבנה מעגלי, שאין לו תחילה ואין לו סוף – ביטוי למהותו של האל המושלם והעל-זמני.

ז. השפעות על הגותו של ר׳ בחיי

התקופה המשתרעת על-פני חמש מאות שנה, החל מאמצע המאה העשירית לספירה, נקראת תקופת ״תור הזהב של היהדות״. עידן חדש זה של ספרות ומחשבה יהודית החל בתקופה נוחה, כאשר החליפים שבמערב היו מעוניינים כי הקשר בין יהודי המערב ליהודי המזרח יתרופף, ויהודי המערב יחדלו לשלוח כספים לאחיהם שישבו בארצות החליפים במזרח, אויביהם של החליפים במערב. עם מינויו של משה אבן חנוך לראש הישיבה בקורדובה – בסיועו של חסדאי אבן שפרוט, שהיה יועצו של החליף עבדול רחמן השלישי מבית אומאיה (912-961) ובעזרתו של המלומד הבבלי דונש בן לברט – נוצק מסד לשושלת ארוכה של פילוסופים, סופרים, משוררים, ומדקדקים יהודים גדולים. נסים רג׳ואן טוען במאמרו ׳הערה על התרבות היהודית-ערבית׳,[64] כי בספרו של ר׳ בחיי, אשר נכתב בערבית, מופיעים קטעים רבים אשר זהים הן בתוכן והן בניסוח לרעיונות המופיעים בספרו של הפילוסוף המוסלמי אבו חמיד מוחמד אל-גזאלי – ׳החכמה שביצורי אלוקים׳ (אלחיכמה פי מח׳לוקאת אללה). אל-גזאלי[65] שהיה תיאולוג, מורה הלכה ומיסטיקן אסלמי (1058-1111 לספירה), כתב חיבורים לרוב על עדיפות ההכרה האינטואיטיבית מן התבונה הצרופה. כמה מספריו תורגמו בימה״ב לעברית, והוגי דעות יהודים כמו ר׳ יהודה הלוי וחסדאי קרשקש, הושפעו ממנו בחיבוריהם. הטענה הנוגעת להשפעת אל-גזאלי על ר׳ בחיי עקב הדמיון בין ספרו של אל-גזאלי ל׳חובות הלבבות׳, מוסברת על-ידי ד.צ. בנט (ספר מאגנס, תרח״ץ) בכך, שהם היו בני אותו דור, וכי לשניהם היה בעצם מקור משותף והוא הספר ׳הראיות וההתבוננות בעניין הבריאה וההשגחה׳ אשר כתב עמר אבן בחר אלג׳אחז (767-867 בערך), סופר ופילוסוף הנמנה על המועתזלה.[66]

נסים רג׳ואן טוען עוד במאמרו[67], כי ׳חובות הלבבות׳ דומה מבחינות מסויימות לספרו של המשורר אבן גבירול ׳תיקון מידות הנפש׳ אשר נכתב בערבית, והוא עוסק במנהגים ובמוסר. ספר זה תורגם, גם על-ידי יהודה אבן-תיבון ומבחינה כרונולוגית קדם לספרו של ר׳ בחיי.

יצחק בר-טורא טוען במאמרו, העוסק בהשפעות על פילוסופים יהודים בימה״ב[68], כי ר׳ בחיי השתמש בהנחות אריסטוטאליות על מנת לדחות תפיסה שהוא מציג ב׳שער-היחוד׳ אודות קדמות הבריאה, הווי אומר, שבניסיון לסווגו על-פי אסכולה פילוסופית מסוימת, אין ר׳ בחיי אריסטוטאליסט, ונראה כי נמנה עם האסכולה הניאו-אפלטונית, קביעה שגם חוקרים אחרים הסכימו עמה, אך אין ספק, שהיה מעורה באסכולות השונות של ההגות הפילוסופית שרווחו בתקופתו. השפעה נוספת הייתה, לדעת י. בר-טורא, על תפיסתו של ר׳ בחיי והיא של כת ה׳כלאם׳, שכן הוא משתמש בהוכחות הלקוחות מה״כלאם״ כדי להוכיח הנחות מסוימות שהעלה בספרו ״חובות הלבבות״.[69] חוקרים רבים עסקו ועוסקים בסוגיית ההשפעות ההדדיות על אנשי רוח והגות ועל סופרים ומשוררים. מאחר שתאריכים מדויקים הנוגעים לתקופת חייו ופעולתו של ר׳ בחיי אבן פקודה אינם ודאיים, רבים הוויכוחים האם למשורר חשוב ומקורי כמו אבן גבירול שחי באותה תקופה, הייתה השפעה על הגותו של ר׳ בחיי או ההיפך הוא הנכון. לדעת א. צפרוני[70] קדם אבן גבירול לר׳ בחיי; ואילו על-פי קויפמן[71] קדם ר׳ בחיי לאבן גבירול והשפיע עליו. סוגייה זו היא נושא למחקר, ואין מענייננו לדון בה במסגרת זו, על כל פנים נראה כי משורר פורה, מוכשר ומקורי כמו אבן גבירול עשוי היה להשפיע על יצירתו של ר׳ בחיי,

מה עוד שיש חוקרים הטוענים, שאין לראות בהגות הפילוסופית שלו, כפי שבאה לידי ביטוי בספרו "חובות הלבבות", מקוריות וחדשנות ראשונית.

ז.1. על ה'בקשה' - 'ה' שפתי תפתח'

'בקשה' זו דומה מאוד בעיצובה ובתכניה לשתי הבקשות שבסידור רס"ג, וניתן למצוא בקטעים מסוימים דמיון רב ל'כתר מלכות' של אבן גבירול.
לדוגמה:

'ה' שפתי תפתח' – אחד לא כאחד ראש המנין
אחד לא כאחד ראש המנויים
'כתר מלכות' – אתה אחד ולא כאחד הקנוי
והמנוי
'ה' שפתי תפתח' – לכן ממך אליך אסורה,
ומנגדך עליך אברחה,
'כתר מלכות' – ואם תבקש לעוני,
אברח ממך אליך.

הפיוט 'מעון אדיר מאז ראשון' של ר' שלמה אבן גבירול, העוסק בבריאת השמים והארץ, מזכיר מאוד במבנהו את הפיוט 'מי כמוכה' של ר' בחיי. בפיוטו של רשב"ג כוללת המחרוזת ארבע שורות והשורה הרביעית היא לשון המקרא, אם כי יש שלשון המקרא משובצת בשורה השלישית לשם חידוד ונוי על דרך ביטויו האמנותי של השיר. גם ב'כתר מלכות', מסיים אבן גבירול כל פסקה בפסוק מקראי בהוראה חדשה. הערה של עזרא פליישר[72] מבהירה כי שיטה זו מיוחדת לשירים הסטרופיים, ושימושו של אבן גבירול בפסוקים מקראיים הוא וירטואוזי, משום שמובנם שונה מזה שבמקור; מבחינה זאת יש כאן חידוש מופלא של פייטני ספרד ובפרט של אבן גבירול ששכלל אותו ב'כתר מלכות'. אין להניח כי אבן גבירול המשורר והפילוסוף המקורי בשני תחומים אלה הושפע מר' בחיי, כי אם להיפך. מכל מקום, זמנו של ר' בחיי היה מאוחר מזה של אבן גבירול, שנפטר בשנת 1052. גם ח. שירמן טוען בספרו, כי "...היצירה (כתר מלכות) השפיעה אולי יותר מכל שיר אחר על סופרי ישראל במשך מאות שנים, ורבים חיברו בעקבותיה שירים ארוכים בעלי צביון פילוסופי. עם כל אלה נמנים, בין השאר, בחיי אבן פקודה, משה אבן עזרא, ומאיר הלוי-אבולעאפיה".[73]

ז.2. על ה'תוכחה' - 'ברכי נפשי'

הדגם של התוכחה הוא דגם הבקשות הגדולות שחודש על-ידי רב סעדיה גאון ואומץ על-ידי אבן גבירול, דבר הבא לידי ביטוי בעיצוב הצורני המאופיין בהיעדר שקילה וחריזה אחידה וכן גם באופן הפנייה של המשורר אל נפשו הוא. סימני השפעות זרות מתגלות בעצם הפנייה אל הנפש כדי לעוררה מתרדמתה – היא תרדמת הבורות, מוטיב ידוע בהשקפה הצופית, לפיה סכלות האדם משולה לשינה.[74] גם מקורו של מוטיב ה'גשר הרעוע' הוא בספרות הערבית, כנאמר לעיל, ונפוץ בספרות המוסר והשירה העברית ומופיע אצל ידעיה הפניני, קלונימוס, עמנואל הרומי ואחרים.[75]

הערות

1. אבן פקודה, רבנו בחיי בן יוסף. ספר חובות הלבבות, בתרגומו של ר׳ יהודה אבן תבון, מבוא והערות דר׳ א. צפרוני. ירושלים, הוצאת מחברות לספרות בסיוע מוסד הרב קוק, 1959, עמ׳ 9-11.
2. שם, עמ׳ 7.
3. ספר תורות הנפש. הועתק (מכתב יד ערבי נושן שנמצא בבית העקד הלאומי בפאריז) ע״י: ברוידע, יצחק דוד. פאריז, דפוס לעווינזאהן-קילעמניק, שנת תרנ״ו.
4. שירמן, חיים. תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, ירושלים, הוצאת מאגנס, תשנ״ו, עמ׳ 18-30.
5. שירמן, חיים. תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, עמ׳ 21.
6. שירמן, חיים. שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשכ״ו, עמ׳ 203-208.
7. פלס, ידידיה. בחיי בן יוסף אבן פקודה, שירי קודש, חיבור לתואר מ.א. באוניברסיטת תל-אביב, תשל״ז.
8. מירסקי, אהרון. מחובות הלבבות לשירת הלבבות. ירושלים, הוצאת מאגנס, תשנ״ב, עמ׳ 11-12.
9. טובי, יוסף. חובות הלבבות ושירת הלבבות, בתוך פעמים, 56, עמ׳ 140.
10. מירסקי, אהרון, מחובות הלבבות לשירת הלבבות, עמ׳ 15.
11. רשימת השירים בנויה עפ״י פלס, ידידיה, שירי קודש, הנימוק – שירים שמופיעה בהם חתימתו המלאה או החלקית של ר׳ בחיי.
12. שיר דידאקטי-מנמוטכני, מעין תוכחה בעשרה בתי שיר כנגד עשרת השערים של ״חובות הלבבות״.
13. חובות הלבבות, שער אהבת ה׳, פרק ו׳ (מהדורת פנחס י. ליברמן), עמ׳ שכ״ה.
14. פליישר, עזרא. שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים, הוצאת כתר, 1975, עמ׳ 318.
15. חובות הלבבות. שער אהבת ה׳, פרק ו׳ (מהדורת פנחס י. ליברמן), עמ׳ שי״ג.
16. שירמן, חיים. השירה העברית בספרד ובפרובאנס, ירושלים, הוצאת מוסד ביאליק, תשכ״א, ספר ראשון חלק ב׳, עמ׳ 344.
17. תהלים, ספר שני, עם ביאור חדש מאת ש.ל. גורדון. רמת גן, הוצאת מסדה, תשל״ה, עמ׳ 283.
18. תהלים, ספר שני, עמ׳ 65.
19. חובות הלבבות, שער עבודת האלוקים, פרק ג׳, עמ׳ קצ״ח.
20. פלס, ידידיה. שירי קדש. בקשה.
21 תהלים פ׳, י״ז.
22. פלס, ידידיה. שירי קדש, תוכחה.
23. שם, בקשה.
24. חובות הלבבות, שער יחוד המעשה, עמ׳ ל״ד-ל״ה.
25. שם. שער הכניעה, עמ׳ ע״ז.
26. פלס, ידידיה. שירי קדש. מעין תוכחה.
27. בראשית ג׳, י״ט.
28. פלס, ידידיה. ארוממך אלקי, בקשה, בתוך: שירי קדש.

29. קהלת ג', א'-ח'.
30. פלס, ידידיה. ארוממך ה', בקשה, בתוך: שירי קדש.
31. חובות הלבבות, שער הבחינה, פרק ג', עמ' קל"ז.
32. חובות הלבבות, שער אהבת ה', פרק ו' (מהדורת פנחס י. ליברמן), עמ' שכ"ה.
33. מירסקי, אהרן. הפיוט, ירושלים, הוצאת מאגנס, תש"ן, עמ' 82.
34. שם. עמ' 639.
35. פליישר, עזרא. שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים, הוצאת כתר, עמ' 317.
36. חובות הלבבות, שער אהבת ה', פרק ו' (מהדורת פנחס י. ליברמן), עמ' שי"ג.
37. פלס, ידידיה. שירי קדש.
38. פלס, ידידיה. שירי קדש.
39 חובות הלבבות, עמ' קפ"א.
40. דן, יוסף. ספרות המוסר והדרוש, ירושלים, הוצאת כתר, 1975, עמ' 18-17.
41. חובות הלבבות, השער הראשון שער היחוד, עמ' צ"ג.
42. שם. עמ' צ"ו.
43. שם. עמ' צ"ז.
44. מירסקי, אהרן. מחובות הלבבות לשירת הלבבות, עמ' 13.
45. שם. עמ' 28.
46 שם. עמ' 29.
47. שם. עמ' 31.
48. פלס, ידידיה. ארוממך ה', בתוך: שירי קדש.
49. דן, יוסף. ספרות המוסר והדרוש, עמ' 23.
50. חובות הלבבות. עמ' קמ"ה.
51. שם. פתחי לב, הערה ל', עמ' קמ"ב.
52. שם. עמ' קמ"ו.
53. חובות הלבבות, שער שלישי שער עבודת האלקים, עמ' קפ"א.
54. פלס, ידידיה. שירי קדש, בקשה.
55. ילין, דוד. תורת השירה הספרדית וקשוטי מליצותיה, עמ' 18.
56. פליישר, עזרא. שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים, הוצאת כתר, 1975, עמ' 390.
57. שירמן, חיים. שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשכ"ו, עמ' 207-203.
58. ראה יצחק אלברג'לוני. שם. עמ' 198.
59. מירסקי, אהרן. הפיוט, ירושלים, הוצאת מאגנס, תש"ן, עמ' 519.
60. שירמן, חיים. תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, ירושלים, הוצאת מאגנס, תשנ"ו, עמ' 35-34.
61. מירסקי, אהרון. שם, עמ' 518.

62. חובות הלבבות, שער הבטחון, עמ' רצ"ד.

63. ירמיהו. י"ז, ז'.

64. רג'ואן, נסים. הערה על התרבות היהודית/ערבית, אפיריון 3, 1984/5 עמ' 35-30.

65. האנציקלופדיה העברית, הערך: גזאלי. ירושלים, החברה להוצאת אנציקלופדיות בע"מ, תשט"ו, כרך עשירי, עמ' 553-552.

66. מעתזלה, תנועה במחשבה הדתית האסלאמית, במחצית הראשונה של המאה ה-8, שדגלה בהסברת עיקרי הדת על דרך העיון השכלי. תנועה זו השפיעה על ספרות המחשבה היהודית ובמיוחד על חיבורי ר' סעדיה גאון והוגי דעות אחרים.

67. רג'ואן, נסים. הערה על התרבות היהודית/ערבית, עמ' 31.

68. בר-טורא. החלל והזמן בפילוסופיה היהודית, בתוך: טורים, י"א, עמ' 25, הערה 17.

69. שם. עמ' 27.

70. ספר חובות הלבבות, מהדורת א' צפרוני, מבוא, עמ' 9.

71. קויפמן, מחקרים, עמ' 15-14, הערה 15.

72. שירמן, חיים. תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, הערות והבהרות: עזרא פליישר, עמ' 409.

73. שם. עמ' 333.

74. שירמן, חיים. תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, עמ' 375.

75. שירמן, חיים. השירה העברית בספרד ובפרובאנס, עמ' 348.

76. טובי, יוסף. רב סעדיה גאון והשירה הערבית, בתוך: פעמים, 54, תשנ"ג, עמ' 19.

77. טובי, יוסף. חובות הלבבות ושירת הלבבות, בתוך: פעמים, 56, עמ' 144.

78. תורת חובות הלבבות, מהדורת פנחס יהודה ליברמן, עמ' ס"ז-צ"ב.

79. שם, עמ' פ"ה, פ"ו.

80. רביצקי, אביעזר. מן העולם המוסלמי והלאה, מפת-דרכים בתולדות הפילוסופיה היהודית, בתוך מחניים, 1, 22-27, 1991.

81. שמואלי, אפרים. כל החכמות באו מן התורה, בתוך הצופה, תשמ"ו, עמ' קמ"ח-קס"ג.

82. שם. עמ' ק"נ.

83. פליישר, עזרא. שירת הקודש העברית בימי הביניים, עמ' 419.

מראי מקומות

אבן פקודה, בחיי (תש"ן). תורת חובות הלבבות. בתרגום ר' יהודה אבן-תבון, ביאור והערות פנחס יהודה ליברמן, ירושלים.

בר-טורא, יצחק (1979). החלל והזמן בפילוסופיה היהודית בתוך: טורים, י"א, (28-23).

דן, יוסף (1975). ספרות המוסר והדרוש. ירושלים, הוצאת כתר.

האנציקלופדיה העברית, (תשט"ו). הערך: גזאלי. ירושלים, החברה להוצאת אנציקלופדיות בע"מ, כרך עשירי.

טובי, יוסף (תשנ"ג). חובות הלבבות ושירת הלבבות, בתוך פעמים 56, עמ' 145-140.

טובי, יוסף (תשנ"ג). רב סעדיה גאון והשירה הערבית, בתוך פעמים 54.

ילין, דוד (תשל"ב). תורת השירה הספרדית וקשוטי מליצותיה. ירושלים, מוסד להשכלה עצמית ליד מח׳ התרבות של הוועד הלאומי.

מירסקי, אהרן (תש"ן). הפיוט. ירושלים, הוצאת מאגנס.

מירסקי, אהרון (תשנ"ב). מחובות הלבבות לשירת הלבבות. ירושלים, הוצאת מאגנס.

ספר חובות הלבבות (1959). בתרגומו של ר׳ יהודה אבן תבון, מבוא והערות דר א. צפרוני. ירושלים, הוצאת מחברות לספרות בסיוע מוסד הרב קוק.

ספר תורות הנפש לרבנו בחיי בן יוסף הדין הספרדי (1896). הועתק ע"י: ברוידע, יצחק דוד. פריס, דפוס לעווינזאהן-קילעמניק.

פליישר, עזרא (1975). שירת הקודש העברית בימי הביניים. ירושלים, הוצאת כתר.

פלס, ידידיה (תשל"ז). בחיי בן יוסף אבן פקודה, שירי קודש. חיבור לתואר מ.א. באוניברסיטת תל-אביב.

קויפמן, דוד (תשכ"ב). מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים. ירושלים, מוסד הרב קוק.

רביצקי, אביעזר (1991). מן העולם המוסלמי והלאה, מפת-דרכים בתולדות-הפילוסופיה היהודית, בתוך מחניים, 1.

רג׳ואן, נסים (1984/5). הערה על התרבות היהודית/ערבית, בתוך אפיריון 3.

שירמן, חיים (תשכ"א). השירה העברית בספרד ובפרובאנס. ירושלים-תל-אביב, מוסד ביאליק והוצאת דביר ספר ראשון, חלק ב׳.

שירמן, חיים (תשכ"ו). שירים חדשים מן הגניזה. ירושלים, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים.

שירמן, חיים (תשנ"ו). תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית. ירושלים, הוצאת מאגנס.

שמואלי, אפרים (תשמ"ו). כל החכמות באו מן התורה, בתוך הצופה, עמ׳ קמ"ח-קס"ג.

אלכס גליקסברג

ברכות הנהנין –
תפיסות ומגמות במשנת התנאים

א. מבוא

מן התלמודים עולות שתי מגמות יסוד עיקריות בנושא ברכות הנהנין:
האחת, הרואה בברכות הנהנין כעין בקשת רשות מהקב"ה להשתמש במה שהוא ברא בעולמו. טעם זה נשען על פסוקים מתוך ספר תהילים[1]: "לה הארץ ומלואה"[2], וכן: "השמים שמים לה והארץ נתן לבני אדם"[3].
השנייה, הרואה בברכות הנהנין את התפקיד הקלאסי של הברכה, קרי: שבח והודאה לקב"ה על שפע המזון בעולם ובארץ-ישראל שנתן להנאתנו. הוסמך עניין זה על קו מהפסוק: "ואכלת ושבעת וברכת...על הארץ הטובה אשר נתן לך"[5], אם שבע מברך, על אחת כמה וכמה שרעב, או שנלמד בדרשה מהפסוק הנ"ל: "אשר נתן לך – משנתן לך"[6]. מרגע שנתן לך עליך לברך טרם תאכל ותשתה.
לטענתינו, מגמות יסוד עיקריות אלו נמצאות כבר בזמן התנאים ובאים לידי ביטוי בדבריהם. בין שתי תפיסות אלו ישנם הבדלים לעניין משמעותה של ברכת הנהנין. אנו מכירים בעובדה שקיימים סוגים שונים של ברכות המסווגות תחת הכותרות: בקשה, שבח והודאה. הדוגמא הבולטת לכך היא תפילת העמידה המשלבת בתוכה סוגי ברכות אלו במקום אחד.

ב. מגמות יסוד בברכות הנהנין – במקורות תנאיים

כאמור, אנו מוצאים ששתי מגמות אלו באות לידי ביטוי כבר בימי התנאים ובדבריהם.
במשניות שלפנינו – מסכת ברכות, פרק ו', משניות א', ג', ד' – חולקים תנא קמא או חכמים אנונימיים עם התנא ר' יהודה בר אילעאי.

להלן נביא את שלושת המשניות הנל ונדון בכל מחלוקת ומחלוקת:
ברכות, פרק ו', משנה א':

"כיצד מברכין על הפירות?:
על פירות האילן אומר בורא פרי העץ,
חוץ מן היין, שעל היין אומר בורא פרי הגפן.
ועל פירות הארץ אומר בורא פרי האדמה,
חוץ מן הפת, שעל הפת הוא אומר[7] המוציא לחם מן הארץ[8].
ועל הירקות אומר בורא פרי האדמה.
רבי יהודה אומר: בורא מיני דשאים"[9].

תארנים:

אם נבאר המחלוקת אזי נראה שתפיסת חכמים היא להמעיט בנוסחי ברכות מגוונים ולהכליל בברכות כמה שניתן. הפירות השואבים כוחם מן העץ – ברכה אחת, וכל הפירות השואבים כוחם מן האדמה ואינם קבועים כמו העץ ופירותיו – אלא הם זמניים או חד-פעמיים ברכה אחרת[10].

החשוב הוא שאדם יברך כבקשת רשות באופן אחיד וללא פיצול בנוסח. נוסחי ברכות מגוונים מכבידים על המברך – בפרט, ועל יכולת העברת המסורת ההלכתית, שכידוע באותה תקופה הועברה בע"פ – בכלל.

תפיסתו של ר' יהודה אינה כזו. מגמתו להרבות בנוסחי ברכות ובמילא לברך ברכות רבות ומגוונות. מטרת ברכות הנהנין לשיטתו היא שבח והודאה. ככל שיש יותר סוגי מזון יש יותר ברכות, וכשיש יותר ברכות אזי השבח וההודאה לקב"ה מרובים ומגוונים יותר.

מחלוקת שנייה היא במקור הבא:

ברכות, פרק ו', משנה ג':

"על דבר שאין גידולו מן הארץ אומר שהכל.
על החומץ ועל הנובלות ועל הגובאי אומר שהכל.
על החלב ועל הגבינה ועל הביצים אומר שהכל.
רבי יהודה אומר: כל שהוא מין קללה, אין מברכין עליו".

לכאורה מחלוקת זו עומדת בסתירה ליסודות המחלוקת הקודמת. שהרי כאן ר' יהודה מונע מאתנו ברכה. אולם אם נעמיק נגלה שחכמים ור' יהודה דבקים בשיטותיהם.

שיטת חכמים – אפילו שמדובר על מין קללה אין זה שייך לעניין, שהרי יש כאן הנאה ועל ההנאה נתקנה ברכה שבאה כבקשת – רשות.

שיטת ר' יהודה – אין צורך לברך כלל, שהרי יש כאן שתי מגמות סותרות. מחד-גיסא קללה שבאה על האדם, ומאידך-גיסא ברכה שהיא שבח והודאה.

האם אני צריך לשבח את הקב"ה על כך שגובאי בא על שדותינו?!, והיין החמיץ ביקבינו?!, והפירות נבלו ונפלו טרם זמנם בפרדסינו?! – לשיטת ר' יהודה יש כאן מידה מסוימת של צביעות ו/או ברכה שאינה צריכה[12].

כמובן, ששיטתו של ר' יהודה כאן בברכות הנהנין איננה נוגעת כלל לשאלת הברכה על הרעה המופיעה במסכתנו.[13] שם שורש חיוב הברכה הוא מטעמים אחרים[14] ואיננו קשור כלל לחיוב ברכות הנהנין.

מחלוקת שלישית היא במקור הבא:

ברכות, פרק ו', משנה ד':

"היו לפניו מינים הרבה[15]:
רבי יהודה אומר: אם יש ביניהם ממין שבעה, מברך עליו.
וחכמים אומרים: מברך על איזה מהם שירצה".

גם כאן טעם המחלוקת נעוץ בשאלה מהי מגמת ברכת הנהנין.

חכמים סוברים – אין הבדל בין פירות שבעת המינים לדין פירות אחרים, העיקר שהאדם יברך כבקשת

רשות. אמנם התורה ציינה את פירות שבעת-המינים, אולם כל זה שייך לעניין שבחה של ארץ-ישראל המוזכר שם, ולא לענייננו.

ואם תאמר: והרי הם מוזכרים[16] לפני הפסוק "ואכלת ושבעת וברכת"?!, אמנם כן, לעניין ברכות אחרונות הם זכו למעמד מיוחד, אבל לעניין ברכה ראשונה – לא!.

ר' יהודה בר' אילעאי סובר – יש קשר בין פירות שבעת – המינים לברכה ראשונה, לכן יש להקדימם באכילה. שהרי תפיסתו נשענת על הק"ו מהפסוק" ואכלת ושבעת וברכת". אם שבע מברך על אחת כמה וכמה רעב. כל משמעותו של פרק ח' בספר דברים הוא – להודות לקב"ה על הארץ הטובה שנתן לנו, ומהי הארץ הטובה? – ארץ שיש בה את שבעת-המינים המוזכרים לפני הפסוק המחייב אותנו לברך. לכן סובר ר יהודה שיש להקדימם בסדר האכילה, שהרי אין לך שבח והודאה גדולים יותר מאשר להקדים ברכת פירות שבעת-המינים המופיעים לפני הפסוק שממנו למדנו בקו את החיוב לברכות ראשונות[17].

ראינו שלוש משניות סמוכות בפרק ו' ממסכת ברכות ששם באים לידי ביטוי שתי מגמות היסוד בברכות הנהנין המופיעות מאוחר יותר בתלמודים. האחת – כעין בקשת רשות, השנייה – שבח והודאה.

טענתנו שתפיסתו זו של ר' יהודה בר' אילעאי הועברה אליו מרבו ר טרפון[18].

עדות נאמנה שאמנם ר טרפון הרבה בנוסחי ברכות, אנו יכולים לראות בדעתו על הברכה הראשונה על המים[19]:

> "השותה מים לצמאו אומר שהכל,
> ר' טרפון אומר: בורא נפשות רבות"[20].

לתפיסת ת"ק – מים הם כמו כל דבר אחר שאין גידולו מן הארץ, שמברכים עליו "שהכל"[21], שוב מגמת מיעוט נוסחים והכללה[22].

לתפיסת ר' טרפון, רבו של ר' יהודה – יש צורך לחבר ברכה מיוחדת על המים, כיוון שמים לא דומים לשום דבר אחר שאין גידולו מן הארץ – הם מיוחדים, כי בלעדיהם אין קיום לאדם, לחי ולצומח. אי לכך יש צורך לנסח ברכה נוספת ולהרבות בשבח והודאה.

אנו רוצים להתרכז מכאן ואילך בתפיסת ר' יהודה בר 'אילעאי, ולהביא ראיות על עקביות תפיסתו בברכות הנהנין – בפרט, ובברכות אחרות – בכלל.

כמו כן, נראה שיש לתפיסת ר' יהודה ביטויי המשך בתלמודים.

ג. תפיסת ר יהודה בר אילעאי - בברכות הנהנין בברייתות

עדות לתפיסתו של ר' יהודה אנו מוצאים גם במקורות מחוץ למשנה, להלן נביא המקורות:

תוספתא, ברכות, פרק ד', הלכה ו'

> "הכוסס את החיטים מברך עליהם בורא מיני זרעים".

התלמוד הבבלי מביא דעה אחרת שיש לברך על כסיסת חיטה: בורא פרי האדמה[23]. אולם הוא מיישב שזוהי שיטתו של ר' יהודה, והדעה האחרת היא שיטתם של חכמים.

גם התלמוד מזהה כאן את שיטתו של ר' יהודה. שיטה המרבה בניסוחי ברכות הגורמות לריבוי

בשבח והודאה, כפי שראינו וגם נראה להלן.

תוספתא, ברכות, פרק ד׳, הלכה ה׳

ר׳ יהודה אומר: כל שנשתנה מברייתו ושינה ברכתו – יצא[24]. הלכה זו מופיעה בהוראה שלילית בשם ר׳ יהודה גם בתלמוד הירושלמי (=״אם לא שינה ברכתו לא יצא״).

כלומר, שינוי במציאות של אותו מעשה בריאה יוצר ברכה נוספת לשיטתו של ר׳ יהודה, שינוי זה מאפשר לר׳ יהודה להרבות בברכות לשם ריבוי שבח והודאה, כי על אותו מעשה בריאה ניתן לברך ברכות בעלות נוסח שונה בהתאם לשינוי.

ד. תפיסת ר יהודה בר אילעאי בברכות אחרות

גם בברכות אחרות אנו מוצאים שתפיסת ר יהודה היא לנסח ולהרבות בסוגי ברכות על מנת ליצור יותר שבחים והודאות. המקורות שלפנינו יוכיחו זאת:

1. ברכות ראיה

מסכת ברכות, פרק ט׳, משנה ב׳

״ר׳ יהודה אומר:
הרואה את הים הגדול אומר,
ברוך שעשה את הים הגדול,
בזמן שרואה אותו לפרקים״.

הברכה המיוחדת על הים הגדול שלא כמו הברכה על הימים האחרים ובניגוד לשיטת ת״ק, מוכיחה שגם בברכות הראיה ר׳ יהודה דבק בתפיסתו, שאין דומה השבח וההודאה על הים הגדול כמו על ימים קטנים, ולכן יש לנסח ולברך ברכה מיוחדת על הים הגדול[26].

ברייתא, תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף נ״ח, עמוד ב׳

אמר ר׳ יהודה הרואה את הפיל ואת הקוף ואת הקיפוף, אומר:
ברוך משנה את הבריות.
ראה בריות טובות ואילנות טובות, אומר:
ברוך שככה לו בעולמו״.

שוב ר׳ יהודה מרבה בברכות על סוגים שונים של בריות, בעלי-חיים ואילנות שמביאים לריבוי שבח והודאה.

2. ברכות ההודאה

תוספתא, מסכת ברכות, פרק ו׳, הלכה כ״ג

״ ר יהודה אומר:
שלושה דברים צריך אדם לומר בכל יום:
ברוך שלא עשני גוי,
ברוך שלא עשני אשה,
ברוך שלא עשני בור״.

גם כאן שיטה ייחודית בשמו של ר יהודה המבטאת את ריבוי ברכות הודאה ושבח.

ברייתא, תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף ס׳, עמוד א׳
״בנה בית חדש, ואין לו כיוצא בו,
קנה כלים חדשים, ואין לו כיוצא בהם,
צריך לברך[27].
יש לו כיוצא בהם אין צריך לברך – דברי ר׳ מאיר.
ר׳ יהודה אומר: בין כך ובין כך צריך לברך״.

ר׳ יהודה מחייב ברכת הודאה גם אם יש לו כיוצא באלו בתים או כלים. בעליל מוכח שר יהודה, בניגוד לשיטת ר׳ מאיר, מבקש להרבות בברכות למרות שיש לו אותם חפצים, שיטה המביאה לריבוי שבח והודאה.

3. ברכת המצוות
ברייתא, תלמוד בבלי, מסכת סוכה, דף מ״ו, עמוד א׳
״היו לפניו מצוות הרבה[28] אומר:
ברוך אשר קדשנו במצוותיו וצוונו על המצוות.
ר יהודה אומר: מברך על כל אחת ואחת בפני עצמה״.

שוב, ריבוי בברכות, ריבוי שבח והודאה על כל מצווה ומצווה לחוד.

גם פה משמע כמו שהבאנו בברכות הנהנין, לר׳ יהודה צריך לברך על כל סוג וסוג ברכה מיוחדת בפני עצמה – והתוצאה היא ריבוי שבח והודאה.

ראינו אם-כן, ששיטת ר׳ יהודה בר׳ אילעאי נוגעת לא רק לברכות הנהנין אלא גם לברכות ראיה, הודאה ומצוות. בכל המקרים לעיל מרבה ר׳ יהודה בחיובי ברכות עד כמה שניתן, וברכותיו מאופיינות בנוסחים רבים ומגוונים. כל זה בניגוד לשיטות תנאיות אחרות.

ישנם דברי אגדה המופיעים בתלמוד הבבלי[29] המבטאים את מידת חסידותו ודבקותו של ר׳ יהודה בברכות. מסופר שם שהיה ר׳ יהודה עוטה מעיל ומברך: ״ברוך שעטני מעיל״.

לפי דעתינו אין כאן אגדה גרידא על מידת חסידותו של ר׳ יהודה, אלא התלמוד בא ללמדנו על ריבוי ניסוחי הברכות והמצבים המיוחדים לברכות שניסח ויצר ר׳ יהודה בר׳ אילעאי בהתאם לתפיסת עולמו בברכות.

ה. ביטויי המשך בתלמודים לתפיסת ר׳ יהודה בר׳ אילעאי

תפיסה זו של ריבוי ברכות כמימוש הרצון לשבח ולהודות כמה שיותר מוצאת את ביטויה בתלמודים. נחזור לתפיסות היסוד העיקריות שעליהן דברנו בפסקה א׳. תפיסת היסוד השנייה היא בעצם תפיסתו של ר׳ יהודה המופיעה במקורות התנאיים שהבאנו לעיל.

הק״ו הנלמד מהפסוק ״ואכלת ושבעת וברכת״, או הדרשנות מהמילים אשר נתן לך – משנתן לך, נאמרים בשם ר׳ יהודה הנשיא[30], תלמידו של ר׳ יהודה בר׳ אילעאי וממשיך שיטתו[31].

גם בשאלת מקור החיוב של ברכת הריח מברכות הנהנין, אנו נתקלים בתפיסה זו.

התלמוד הבבלי[32] איננו מסתפק במקורות מספר תהילים על חיוב ברכות הנהנין כעין בקשת רשות, אלא רב זוטרא בר׳ טוביה בשם רב מביא מקור אחר לחיוב ברכת הריח מהפסוק בתהילים: ״כל הנשמה תהלל יה הללויה״[33].

פסוק נוסף זה שהתלמוד מביא משמש מקור למגמת ברכת הנהנין של: ר' טרפון, ר' יהודה בר' אילעאי תלמידו, רבי יהודה הנשיא תלמיד ר' יהודה בר' אילעאי, רב תלמיד רבי יהודה הנשיא[34] ורב זוטרא בר' טוביה תלמיד רב[35], שהרי משמעות הפסוק היא שבח והודאה – הללויה, ולכן אין רב ורב זוטרא בר' טוביה מצדדים במקורות התומכים ביסוד הראשון של ברכות הנהנין – כבקשת רשות. אין מקורות אלו נוגעים לתפיסתם את ברכות הנהנין.

ו. התפיסה העומדת מאחורי מגמות היסוד בברכות הנהנין

לתפיסות היסוד הללו בברכות הנהנין ישנם שורשים עמוקים בעולמם של חכמים.

תפיסות אלו צמחו על רקע בירור מהותה של הברכה כחלק ממערכת כללית יותר – התפילה. האם הברכה ו' או התפילה מטרתן להשפיע על עבודת ה' של האדם, או שהברכה ו' או התפילה מטרתן להשפיע על גזרותיו של הקב"ה. הווי אומר: שיטת חכמים או תק בברכות הנהנין – רואה את האדם כמטרה המרכזית של הברכה, והברכה משמשת אמצעי חינוכי ומוסרי של האדם – כבקשת הרשות.

שיטת ר' טרפון, ר' יהודה בר' אילעאי, ר' יהודה הנשיא, רב, רב זוטרא בר' טוביה – רואה את הקב"ה כמטרה המרכזית של הברכה – שבח והודאה[36] המופנים אליו.

בדומה לזה אנו יכולים לנתח את מחלוקתם של רע ור' יוסי הגלילי[37] בשאלה: האם נוסח ברכת הזימון משתנה ככל שישנם יותר סועדים מעל עשרה – זוהי שיטת ריה"ג, או שיטת ר"ע שנוסח ברכת הזימון איננו משתנה מעל עשרה עד אין סוף.

ריה"ג ראה בברכת הזימון ברכה שיעודה מופנה בעיקר לקב"ה, עפ"י הפסוק: "ברוב עם הדרת מלך"[38] – פסוק זה מקבל משמעות הלכתית שהוראתה[39]: ככל שיש מספר רב יותר של סועדים, כך השבח וההודאה לקב"ה בברכת הזימון צריכים להיות גדולים יותר.

ר"ע ראה בברכת הזימון ברכה שיעודה מופנה בעיקר לאדם – הכנה והתעוררות לקראת קיום מצוות עשה מהתורה של ברכת המזון, ולכן קריאת הכנה והתעוררות לעשרה סועדים שווה, באותה מידה, לקריאת הכנה והתעוררות למספר רב יותר של סועדים, ואין אבחנה בנוסח ברכת הזימון.

אולם, גם אם לא נכרוך את מהות הברכה והתפילה לשאלה – מי עומד במרכזה של הברכה והתפילה – האדם או הקב"ה, יתכן לומר שהמתח בין הממעטים לנסח ברכות ולברכם לעתים מבוקרות בלבד, לבין המרבים לנסח ברכות ולברכם לעתים מזומנות, קשור לשאלה כללית: ריבוי באזכרת שם שמים – הרצוי הוא אם לאו?

ביטוי לשאלת ריבוי באזכרת שם שמים, אנו מוצאים בתקנת התנאים מזמן הבית השני, כפי שמנוסחת בסוף מסכת ברכות[40]:

והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם.

מדוע היה צורך לתקן תקנה, הרי כבר בימי השופטים בזמן גדעון ובזמן בועז הייתה שאילת שלום בשם ה'?!

אלא, שבזמן השופטים אמנם שאלו שאילת שלום בשם ה', אבל לאחר מכן בוטל נוהג זה. לאחר זמן רב, רצו התנאים להחזיר עטרה ליושנה ששאילת השלום תהא שוב בשם ה'.

ולמה בוטל נוהג זה לאחר תקופת השופטים?!

מחמת חשש זילותא בשם שמים בוטל נוהג זה, שהרי כל מטרת התקנה הייתה לשם כבוד שמיים. אולם, בתקופות שרצו לחזק את קדושת הדיבור של המון העם, תיקנו ששם שמים יהא שגור על-פיותיהם של ישראל כמו תקנת התנאים מזמן בית שני המובאת לעיל[43] – בבחינת "עת לעשות לה'" .

גם תקנת חכמים שיהא אדם מברך מאה ברכות בכל יום מימות השנה[44], יתכן שמקורה ברצון לשמור על קדושת הדיבור של האדם[45] ע"י ריבוי בברכות. אם שם שמים יהיה שגור על פיותיהם של ישראל – יתאהב יתברך בקרב המון העם[46].

מאידך-גיסא, אחריות כבדה היא להרבות בברכות ובשם שמים באופן גורף. שהרי לנגד עיני חכמים עמד האיסור החמור[47] מעשרת הדיברות: "לא תשא את שם ה' אלוקיך לשווא"[48], וכן אזהרת עשה דאורייתא למוציא שם שמיים/מזכיר שם שמיים לבטלה[49] הנלמד מן הפסוק: "את ה' אלוקיך תירא ואותו תעבוד"[50], ולכן לאחר תקופת השופטים איננו מוצאים שאילת שלום בשם ה', וכמו כן לאחר חורבן בית שני מתבטלת תקנת חכמים של שאילת שלום בשם ה'.

כלומר, פעמים שהמרבים באמירת שם שמיים ובברכות בפיותהם של ישראל ידם הייתה על העליונה, ופעמים שהממעטים באמירת שם שמיים ובברכות בפיותהם של ישראל ידם הייתה על העליונה.

לסיכום ניתן לומר, שהמרבים בניסוחי ברכות ובאפשרויות לחיוב ברכה, מול הממעטים בניסוחי ברכות ובאפשרויות לחיוב ברכה, מבטאים גישות שונות ביחס לאמירת שם שמים – בכלל, וביחס לניסוחי ברכות וחיובן – בפרט, כפי שהשתקפו במרוצת הדורות בדעותיהם של התנאים והאמוראים.

סוף דבר

במאמר זה העלינו מגמות יסוד בברכות הנהנין, המשתלבות במגמות יסוד כלליות יותר של התפילה, והצבענו על שושלת מסירה של אחת ממגמות יסוד אלו: ריבוי ניסוחי ברכות ואזכרתן עם שם שמיים בהזדמנויות רבות, דבר המביא לתוצאה של ריבוי שבח והודאה לקב"ה.

מגמות יסוד אלו מופיעות לראשונה, לכאורה, בדברי האמוראים בתוך התלמודים.

אולם לא בהכרח שיטות הלכתיות המופיעות בתלמודים מבוססות על תפיסות חדשניות ועצמאיות בני זמנם. הצגת דברי אמוראים בתלמודים בשם רבם, היא תופעה שכיחה על מנת לתת תוקף לדבריהם, וכן מצביעה על נכונות המסירה. אולם, סביר להניח שיסודות ושיטות פשטו בבתי המדרש כבר בתקופת התנאים ולא הוזכרו במשנה, שהרי אין דרכה של המשנה לפרוס לפנינו רקע ופרשנות העומדים מאחורי דעות התנאים.

אין לנו תמיד שושלת מסירה מפורשת וארוכת זמן. פעמים שאנו יכולים ליצור שושלת מסירה ארוכת דורות הבנויה על יחסי רב ותלמיד וחוזר חלילה, ולהציע תפיסה ומגמה הלכתית העוברת כחוט השני במרוצת הדורות.

להלן ההצעה לשושלת מסירה בנושא ברכות הנהנין אותה ביססנו במאמרנו:

ר' טרפון > ר' יהודה בר אילעאי > ר' יהודה הנשיא > רב > רב זוטרא בר טוביה

באופן כללי נמליץ, שבאמצעות כלי לימודי חדשני זה של "שושלות מסירה", יוכלו מורים ותלמידים העוסקים בהוראה ולימוד מקצועות הקודש, לעמוד על קשרי לימוד בין אישים, תפיסות ובתי – מדרש, תוך ראית מגמות משותפות בחלקים רחבים של יצירות חז"ל, כפי שבאים לידי ביטוי לאורך כל מרוצת הדורות.

הערות

1. תלמוד בבלי, מסכת ברכות דף ל״ה׳ עמוד א׳, וכן בתוספתא, מסכת ברכות, פרק ד׳, הלכה א׳. ועיין עוד בתלמוד הבבלי, מסכת שבת, דף קי״ט, עמוד א׳, שם מביא התלמוד נוהג לאמירת פסוקי תהילים אלו לפני ואחרי הסעודה.

2. פרק כ״ד, פסוק א׳,

3. פרק קט״ו, פסוק ט״ז.

4. תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף ל״ה, עמוד א׳, וכן דף מ״ח, עמוד ב׳. וכן תלמוד ירושלמי, פרק ז׳, הלכה א׳, שם מובא ק״ו זה מברייתא בשם רבי.

5. ספר דברים, פרק ח׳, פסוק י׳.

6. תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף מ״ח, עמוד ב׳, ברייתא בשם רבי. אולם, בתוספתא, מסכת ברכות, פרק ו׳, הלכה א׳, מופיע בצורה אנונימית.

7. בתוספתא, מסכת ברכות, פרק ד׳, הלכה ה׳, ישנה הצעה נוספת לברכת הפת: ״ר״מ אומר – אפילו ראה הפת ואמר ברוך שברא את הפת הזו... זוהי ברכתן״.

8. מעניין שבנוסח ברכה זו העדיפו מנסחי הברכות את הנוסח המקראי הלקוח מספר תהילים, פרק י״ד, פסוק י״ד: ״להוציא לחם מן הארץ״. בכך הם הרוויחו רווח כפול, ראשית – הם מפנים אותנו למקור שממנו שאבו את כוחם לנסח ברכה מיוחדת לפת, שנית – הנסח המקראי הוא מקורי ו/או סמכותי יותר הנותן תוקף לניסוחי המנסחים. ראייה לכך אנו מוצאים כבר במשנה זו, שהרי ישנם חילופי לשונות מלשון חז״ל ללשון מקרא שבנוסח הברכות: פת ‹ לחם, אילן ‹ עץ, ארץ ‹ אדמה, יין ‹ גפן, ירקות ‹ דשאים.

   כמו כן, תופעה זו בולטת במיוחד, בנוסח ברכת חתנים (= ״שבע ברכות״): ״אשר יצר את האדם בצלמו בצלם...״ ‹ ״ויברא אלוקים את האדם בצלמו בצלם...״ (ספר בראשית, פרק א׳, פסוק כ״ז), וכן ״שוש תשיש...״ ‹ ״שוש אשיש... כחתן יכהן פאר וככלה תעדה כליה״ (ספר ישעיהו, פרק ס״א, פסוק י׳, ״ותגל העקרה...״ ‹ ״רני עקרה...״ (שם, פרק נ״ד, פסוק י׳), וכן ״... בגן עדן מקדם״ ‹ ״ויטע... גן בעדן מקדם״ (ספר בראשית, פרק ב׳, פסוק ח׳), וכן: ״... בהרי יהודה ובחוצות ירושלים, קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה״ ‹ ״... מערי יהודה ומחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה...״ (ירמיהו, פרק ז׳, פסוק ל״ג).

   וכן בברכה למי שרואה בתי ישראל ביישובם בארץ-ישראל: ״בא״ה... מציב גבול אלמנה״ ‹ ״ויצב גבול אלמנה״ (ספר משלי, פרק ט״ו, פסוק כ״ה).

9. בתוספתא, מסכת ברכות, פרק ד׳, הלכה ה׳, מובאת ברכה אחרת לירקות בשם ר׳ יהודה: ״ברוך מצמיח האדמה בדברו״. היינימן בספרו: ״התפילה בתקופת התנאים והאמוראים – טיבה ודפוסיה״, עמוד 30, מסביר תופעה זו של מגוון נוסחי ברכות לאותו עניין/דבר. לשיטתו עדיין לא היו נורמות מחייבות של נוסחי ברכות ותפילות. אמנם לשיטתו של אלבק בספרו: מחקרים בברייתא ובתוספתא – עמוד 150, ישנה מגמה כללית של התוספתא בריבוי ברכות, יתכן שמגמת ריבוי זו שייכת דווקא לפלג הדוגל בה.

10. אף המשנה ערוכה לפי סדר זה. ראשית – פירות אילן שגזעם מתקיים לזמן ארוך ואינו מתחדש לפחות שלוש שנים, לאחר מכן – פירות הארץ בעלי גזעון או גבעול המתחדש פחות משלוש שנים, ולבסוף – ירקות שהם חד-פעמיים.

11. שיקול זה דומיננטי בדברי חז״ל. המגמה להכליל וליצור כללים ולמעט בהפרטה, מוצא את ביטויו בכללי יצירת ההלכה תחת ההיגד הרטורי: ״אם כן נתת דבריך לשיעורין?!״ (ראה: תלמוד בבלי, מסכת גיטין, דף י״ד, עמוד א׳, שבת, דף ל״ה, עמוד ב׳, מגילה, דף י״ח, עמוד ב׳, בבא בתרא, דף כ״ט, עמוד א׳, חולין, דף ט׳, עמוד א׳, וכן דף ל״ב, עמוד א׳), עניין זה משתלב היטב במגמה נוספת השייכת אף היא לכללי יצירת ההלכה: מגמת הטנדריזציה. על מגמה זו עיין בספרו של מו״ר פרופ׳ י״ד גילת ז״ל: פרקים בהשתלשלות ההלכה – עמ׳ 28-29, 59-62, 66-68, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, ה׳תשנ״ב.

12. ועיין להלן בפסקה ו׳.

13. מסכת ברכות, פרק ט׳, משניות ג׳ ו-ה׳. ראה לעניין זה את התלמוד הירושלמי, פרק ו׳, הלכה ג׳, שאמנם יש לברך על קללות אלו את הברכה על הרעה: ״דרוך דיין אמת״.

14. עצם חיוב הברכה על מציאות רעה לאדם, מעורר קשיים אמוניים ו/או רגשיים. יתכן שזו הסיבה שהמשנה מביאה מספר מקורות מקראיים המסמיכים חיוב זה, כי הבאת מקורות אינה תופעה אופיינית במשנה ומקובלת היא בברייתא. ראה גם ריבוי מקורות מקראיים נוספים לחיוב הנ"ל בתלמוד הבבלי, מסכת ברכות, דף ס', עמוד ב', וכן בתוספתא, מסכת ברכות, פרק ו', הלכה ג' וי"א, כל זה מוכיח את הטענה המובאת בראש הערה זו.

15. סגנון לשון הרישא של משנה זו דומה לסגנון הרישא של הברייתא המובאת להלן בפסקה ד.3. "ברכת המצוות": "היו לפניו מצוות הרבה", וגם שם מופיע ר' יהודה. דימיון זה עשוי להצביע על עריכת משניות אלו באותה תקופה ו/או על-ידי אותו עורכ/ים.

16. ספרי, דברים, פרק ח', פסוק ח'.

17. עיין עוד בתלמוד ירושלמי, מסכת ברכות, פרק ו', הלכה א', על שיטת ר' יהודה בדיני קדימה בפירות שבעת-המינינים.

18. מקורות רבים מוכיחים יחסי רב ותלמיד בין ר' יהודה הר אילעאי: מדרשי הלכה – ספרא, מצורע, פרשה א', ד"ה: תורת המצורע. ספרי, דברים, פסקה רצ"א, ד"ה: בית חלוץ. תוספתא, מסכת נגעים, פרק ח', הלכה ב'. תלמוד בבלי מסכת מגילה, דך כ', עמוד א'. מסכת כתובות, דף י"ז, עמוד א'. מסכת יבמות, דף ק"א, עמוד ב'. מסכת נדרים, דף מ"ט, עמוד ב'. תלמוד ירושלמי, מסכת חגיגה, פרק א', הלכה ז'.

19. מסכת ברכות, פרק ו', משנה ח', וכן תלמוד בבלי, דף ל"ז, עמוד א, ובדף מ"ה, עמוד ב', וכן תלמוד ירושלמי (בדפוס וילנא – 1922), מסכת ברכות, פרק ו', הלכה ח', וכן בתוספתא, מסכת ברכות, פרק ד', הלכה ט"ז, וכן תלמוד בבלי, במסכת עירובין, דף י"ד, עמוד ב', וכן מכילתא דרשב"י, פרק י"ד, פסוק כ"ב.

חילוף נוסח מעניין אנו מוצאים בתלמוד הירושלמי, במקור הנ"ל, לפי דפוס ונציה – 1523, שנוסחאותיו אמינו יחסית (עפ"י כת"י ליידן), להלן: "השותה מים לצמאו אומר שהכל, ר' יהודה אומר: בוראה נפשות רבות וחסרונן". חילוף שמות בין ר' טרפון לר' יהודה עולה בקנה אחד עם טענותנו, שר' יהודה המשיך את שיטת רבו ר' טרפון, ולכן החילוף הוא בגדר האשפר.

20. נוסח ברכת "בוא נפשות" אינו אחיד במקורות המובאים בהערה הקודמת ובמקורות חז"ל נוספים, כמו כן משמשת היא במקורות אלו כברכה ראשונה וכברכה אחרונה, להלן הנוסחים: "בורא נפשות רבות" או "בורא נפשות רבות וחסרונן" או "בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שבראת" או "... שברא", או "אשר ברא נפשות רבות להחיות בהם נפש כל חי בא"ה חי העולמים". להסבר תופעה זו ראה: תוספתא כפשוטה, מסכת ברכות, פרק ד', הלכה ט"ז, הערה מס, 63 של פרופ' ש. ליברמן, וכן בספר יסודות התפילה, הרב אליעזר לוי, תש"ז, עמודים 279-280, וכן בספר התפילה בתקופת התנאים והאמוראים – טיבה ודפוסיה, יוסף היינימן, תשכ"ד, עמ' 31, הערה 8.

21. מסכת ברכות, פרק ו', משנה ג.

22. כפי שניתחנו לעיל את המחלוקת בין ת"ק לר' יהודה ביחס לברכה על הירקות, מסכת ברכות, פרק ו', משנה א'.

23. מסכת ברכות, דף ל"ז, עמ' א'.

24. עיין להלן הערה 26, וכן פסקה ד', סעיף 1, להלן.

25. מסכת ברכות, פרק ו', הלכה ב'.

26. עיין עוד בתוספתא, מסכת ברכות, פרק ו', הלכה י', שלשיטת ר' יהודה גם בים רגיל אם נשתנה בו דבר צריך לברך אפילו פחות משלושים יום. עיין עוד מה שהבאנו לעיל פסקה ג', תוספתא, מסכת ברכות, פרק ד', הלכה ה', וכן בתלמוד הירושלמי, מסכת ברכות, פרק ו', הלכה ב'.

27. ראה לעניין זה גם במשנה, ברכות, פרק ט', משנה ג'. הברייתא כאן מרחיבה ומאבחנת המשנה שם.

28. עיין לעיל הערה 15.

29. מסכת נדרים, דף מ"ט, עמ' ב'.

30. עיין לעיל הערות 4 ו-6.

31. להוכחת קשר זה ראה: תלמוד בבלי, מסכת מגילה, דף כ׳, עמ׳ א׳, וכן תלמוד בבלי, מסכת שבועות, דף י״ג, עמ׳, א׳, וכן תלמוד בבלי, מסכת מנחות, דף ק״ד, עמ׳ א׳, וכן תלמוד ירושלמי, מסכת בבא מציעא, פרק ג׳, הלכה א׳.

32. מסכת ברכות, דף מ״ג, עמ׳ ב׳.

33. פרק ק״נ, פסוק ו׳.

34. להוכחת קשר זה ראה: תלמוד בבלי, מסכת ביצה, דך כ״ד, עמ׳ ב׳, וכן תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף מ״ג, עמ׳ א׳, ודף י״ג׳ עמ׳ ב׳, וכן תלמוד בבלי, מסכת שבת, דף ג׳, עמ׳ ב׳, וכן תלמוד בבלי, מסכת חולין, דך ט״ז, עמ׳ א׳, ודף קל״ז׳ עמ׳ ב׳, וכן תלמוד בבלי, מסכת כתובות, דף ס״ט, עמ׳ א׳, וכן תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף ה׳, עמ׳ א׳, וכן תלמוד ירושלמי, מסכת סוטה, פרק ט׳, הלכה ב׳, וכן תלמוד בבלי, מסכת חגיגה, פרק א׳, הלכה ח׳.

35. מאמריו בשם עצמו מעטים ונמצאים במקור אחד בלבד (תלמוד בבלי, מסכת יבמות, דף מ״ד, עמ׳ א׳), מוסר מאמר אחד בלבד בשם ר׳ נחמן (תלמוד בבלי, מסכת יומא, דף פ״ו, עמ׳ ב׳), רוב מאמריו בהלכה ובאגדה מוסר בשם רב (תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף מ״ג, עמ׳ ב׳ – 5 מאמרים).

36. לשאלת מהותה של התפילה: מי המושפע הקב״ה או האדם?, יתכן לקבל תשובה מתוך התבוננות בתולדות התפילה במרוצת הדורות. התפילה במקרא ייחודה בכך שמתפללים כולם ראו את התפילה כמיועדת לקב״ה בלבד, המשפיעה עליו לשנות גזירות רעות. אולם, עם בניין בית המקדש נכנסו הקורבנות כגורם נוסף בעבודת ה׳ והאדם הפך להיות מושפע מעבודה זו, שהרי הקרבת הקורבן מבטאת קירבה ו/או תחילף במקום גופו של האדם. עם חורבן הבית וביטול הקרבת הקורבנות, רצו חז״ל לראות בתפילה גם את השפעתה על האדם, ואכמ״ל.

גם בברכות הנהנין אנו מוצאים שתי דוגמאות אלו: מחד-גיסא – בקשת רשות המיועדת לאדם, ומאידך גיסא – שבח והודאה המיועדים לקב״ה.

37. מסכת ברכות, פרק ז׳, משנה ג׳.

38. ספר משלי, פרק י״ד, פסוק כ״ה.

39. עיין עוד במשמעות כלל זה בתלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף נ״ג, עמ׳ א׳, שם מסביר התלמוד את דעת בית הלל המובאת בתוספתא, מסכת ברכות, פרק ה׳, הלכה ל״ג: ״אחד מברך לכולן משום שנאמר ברוב עם הדרך מלך״. שם משמע שיש חשיבות מספרית לאנשים המברכים ביחד, ואין זה קשור כלל לתוספת שבח בנוסח, הדיוק הוא מהתיבה: ״ברוב״. אולם, ברכת הזימון שלפנינו הדיוק הוא כפול משתי תיבות גם יחד: ״ברוב״ ו״הדרת״ – ככל שיש לי יותר סועדים (״ברוב״) כך מתוסף שבח בנוסח (״הדרת״).

40. פרק ט׳, משנה ה׳.

41. ספר שופטים, פרק ו׳, פסוק י״ב.

42. מגילת רות,פרק ב׳, פסוק ד׳.

43. עיין עוד, תלמוד בבלי, מסכת מבות, דך כ״ג, עמ׳ ב׳: ״א״ר יהושע בן לוי – שלושה דברים עשו ב״ד של מטה והסכימו ב״ד של מעלה על ידם, ואלו הם: מקרא מגילה, שאילת שלום והבאת מעשר״. עיין פירושו של רש״י שם, ד״ה: ״ושאילת שלום בשם״ – ״... דחייב אדם לשאול בשלום חבירו בשם, ואנו נמי כי שיילינן אהדדי מזכרינן שם. דשלום שמו של הקב״ה, דכתיב (שופטים ו׳): ויקרא לו ה׳ שלום לשם ה״. דברי רש״י אלו מנסים להסביר משוע בימינו לא מתקנים שום, בפעם השלישית, שאילת שלום בשם ה׳. יתכן לומר שאמירת ״שלום״ היא מעין פשרה בין גישת המרבים באמירת שם ה׳, לבין גישת הממעטים באמירת שם ה׳.

בהקשר זה מצאנו מחלוקת אחרונים ביחס לשאלה להלן: אדם בשם ״שלום״ אם מותר לקרותו בשמו בבית המרחץ?, לדעת הב״ח והמג״א, בש״ע, או״ח, סימן פ״ד – אסור, ולדעת הט״ז שם – מותר. שוב נראה מהכא, שגם במילה שלום יש איסורי אזכרה, ואין היא מילת חולין כלל וכלל.

44. תלמוד בבלי, מסכת מנחות, דף מ״ג, עמ׳ ב׳, בברייתא, שם.

45. נסיונות רבים עשו חכמי הדורות לתת תוקף מוסמך לתקנה זו. ריבוי הנסיונות מוכיח שאולי ן במקורות אלו ממש. ראה למשל במקור המוזכר בהערה הקודמת ובפירוש רש״י שם, וכן הספר שבלי לקט, סימן א׳, וכן במדבר רבא, פרק י״ח, וכן תנחומא, פרשת קורח, וכן בסדר רב עמרם השלם, ח״א, עמ׳ 84, וכן ספר המנהיג, עמ׳ 6. יש הרואים זאת כהלכה למשה מסיני! – דעה זו מובאת בספר המנהיג שם, וכן בספר שבלי לקט שם.

46. בה״ג מנה עניין זה במניין המצוות, אולם הרמב״ם בספר המצוות, שורש א׳, השיג עליו, ועיין עוד בהשגות הרמב״ן שם.

47. תלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף ל״ג, עמ׳ א׳, מחלוקת הפוסקים אם איסור ברכה שאינה צריכה הוא מדאורייתא או מדרבנן. לשיטת הרמב״ם – מדאורייתא, לשיטת הש״ע – מדרבנן.

48. ספר שמות, פרק כ׳, פסוק ז׳, וכן ספר דברים, פרק ה׳, פסוק י״א.

49. תלמוד בבלי, מסכת תמורה, דף ד׳, עמ׳ א׳. מצווה זו נמנית בספר המצוות לרמב״ם, מ״ע ד׳.

50. ספר דברים, פרק ו׳, פסוק י״ג.

יצחק ציטרין

"הפוליטיקה הקרקעית" של התנועה הציונית בשאלת גאולת הארץ בשנות ה-20

תקציר

התנועה הציונית שאפה לפתור את "מצוקת היהודים" בגולה והצהירה על יעדיה "בתוכנית הבאזלאית", שהתקבלה בקונגרס הציוני הראשון בבאזל בתרנ"ז:

> "הציונות שואפת לרכוש מקלט בטוח על-ידי משפט גלוי לעם-ישראל, בארץ-ישראל. לשם מטרה זו קובע הקונגרס אמצעים אלו: יישובה של ארץ-ישראל על-ידי איכרים, בעלי מלאכה ותעשייה... עבודת הכנה לשם קבלת הסכם עם הממשלות, הנחוץ כדי להשיג את המטרות של הציונות"[1].

מהקונגרס הראשון ועד ל"וועידת בילטמור" (1942) היו יעדיה של הציונות מעורפלים, מאידך בשדה המעשה נקטה התנועה בצעדים קונקרטיים להגברת העלייה, ההתיישבות והביטחון. בתחומים אלו השתקף הקונסנסוס שכלל את כל הזרמים האידיאולוגיים, המחנות והמפלגות שהרכיבו את התנועה הציונית[2]. מאמרנו יתמקד בשאלות הנוגעות בעלייה ובהתיישבות שלהגשמתן היה צורך ב"גאולת הקרקע" ובגיבוש "מדיניות רכישת קרקעות", שכונתה בשנות ה-20 בשם "פוליטיקה קרקעית".

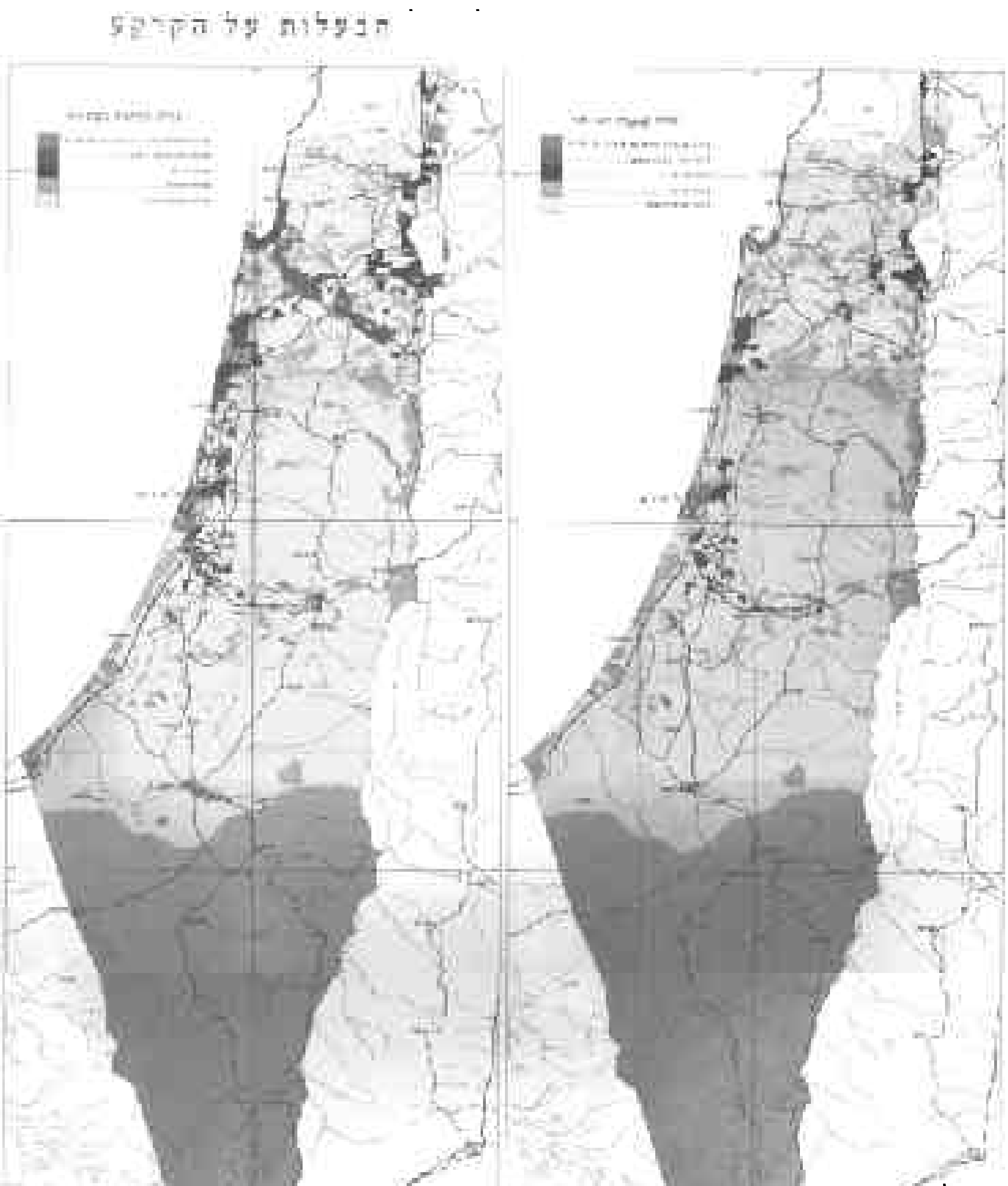
מבוא

הנסיונות לייסוד קרן לאומית לגאולת הקרקע קדמו לייסודה של התנועה הציונית, וראשיתם בתקופת פעילותם של חובבי-ציון, שהקימו לצורך זה את "קרן מזכרת משה" (1884)[3]. ידועה פעילותו הנמרצת של הפרופ' הרמן (צבי) שפירא לייסודה של "הקרן הקיימת", שהחלה גם היא ב-1884 והגיעה לידי מימוש בקונגרס החמישי ב-1901[4]. גאולת הקרקעות בארץ-ישראל על-ידי קרן לאומית, נתקבלה בקרב חוגים ציוניים בעלי השפעה כבר בשלב מוקדם ביותר של התארגנות ההסתדרות הציונית, והייתה לאחד מעמודי התווך של האידיאולוגיה הציונית. גאולת הקרקע זכתה לאהדה רבה ונתקבלה בהתלהבות על-ידי הציבור היהודי הרחב, אשר החל לתרום מכספו למטרה זו. בדיונים שנסבו על הקמת הקרן הלאומית לגאולת הקרקע (לימים הקרן הקיימת לישראל), הועלו שאלות בעלות משקל-לאומי המחייבות הכרעה:

לאלו מטרות לרכוש את הקרקעות? באיזה היקף? ממי לרכוש? היכן לרכוש (באיזה אזור גיאוגרפי בארץ-ישראל)? למי למסור את הקרקעות לעיבוד ובאיזו דרך? כיצד לפקח עליהן, לפתחן ולהגדיל את הכנסותיהן? המטרה העיקרית הייתה כיצד לקדם בעזרת "המדיניות הקרקעית הכוללת" את העברת הארץ לידי העם היהודי ולאכלסה ביהודים?[5]

בגאולת הקרקע בארץ עסקו גורמים רבים, ביניהם גופים לאומיים: קרן הקיימת לישראל, קרן היסוד

תארנים: התיישבות; גאולת-קרקע; פוליטיקה התיישבותית ציונית.



הסבר למפות

המפות משקפות את ביצועה של "הפוליטיקה הקרקעית" בארץ-ישראל. ניתן להיווכח שעם ראשית ההתיישבות הציונית (עד 1918), לא הייתה "העדפה אזורית" ו"גאולת הקרקעות" נעשתה באופן שווה – פחות או יותר – בכל חלקי הארץ. החל מאמצע שנות ה-20 ישנה התמקדות ברורה, של ההון הפרטי והלאומי, באזור מישור-החוף ובעמקים הסמוכים לו.

המקור:

רייכמן, ש' (1979). ממאחז לארץ מושב – יצירת מפה התיישבותית בארץ-ישראל 1918-1948, ירושלים, יד יצחק בן צבי, עמ' 48-49.

והחברה להכשרת היישוב; קרנות פרטיות: יק"א, פיק"א, חברת גאולה; גופים ציבוריים: "תנועת האחוזות", "אגודת נטעים", "חברת קהילת ציון האמריקאית", "יכין", "חברת דרום אפריקה-ישראל" וכו'. אישיים: אברהם הרצפלד, יהושוע חנקין ואחרים. גופים אלו (הרשימה שהצגנו היא חלקית) לא פעלו בתיאום, ולא אחת פעלו במקביל ובסתירה, שכן ייצגו אינטרסים שונים.

אופייה של ההתיישבות הציונית בארץ-ישראל לא היה נתון בלעדית בידי המוסדות והגורמים המיישבים הלאומיים, הציבוריים והפרטיים, בעצם גורמים חיצוניים הכתיבו במידה רבה את מסגרת הפעולה, ובכך לא תמיד עלתה בקנה-אחד פעולת ההתיישבות עם מימושה של האידיאולוגיה הציונית. בראשית הפעילות הציונית בארץ-ישראל החלה ההתיישבות בשלושת חלקיה של הארץ – ביהודה, בשומרון ובגליל בעת ובעונה אחת, ואף התפתחה באופן כמעט זהה בכל האזורים הללו עד לפרוץ מלחמת העולם הראשונה. לאחר המלחמה ניכרו גורמים שהעדיפו את פיתוחו של אזור אחד על-פני משנהו. ניתן לחלק את הגורמים הללו לשתי חטיבות עיקריות: גורמים אידיאולוגיים וגורמים פרקטיים ולהעמידם על הרצוי בהתיישבות היהודית, לעומת המצוי-הריאלי בכלים ההתיישבותיים ובנתונים הפוליטיים הקיימים. מעניין לצטט מדברי יחיעם וייץ (ממפקדי הפלמ"ח וממעצבי רוחו שנפל ב"ליל הגשרים" 1946) בעניין זה:

"... בשלב הראשון של שיבת ציון לא היה תכנון והמתיישבים התפזרו בכל הארץ. עד למלחמת העולם הראשונה ראו המתיישבים את כל הארץ כחטיבה אחת. אבל מאז 1921 כאילו אמרנו ריכוז ומאז צמצמנו את מרחב ההתיישבות; נטשנו את חברון ועזה, את בני יהודה ואת רוחמה וזנחנו את ההר, ושגו שלא המשיכו בפיזור"[6].

בראשית שנות ה-20 ועד לאמצע שנות ה-30, נעשות רכישות קרקע רחבות היקף ובעלות משמעות מדינית. נרכשים השטחים: גוש קישון, אדמות חרתיה, שייח-אברק, גוש נהלל, עין חרוד ועפולה, נרכשים שטחים רחבים בעמק זבולון, סה"כ כ-195 אלף דונמים! כמו-כן נעשות רכישות רחבות היקף וחשובות מבחינת מיקומם הגיאוגרפי: בשרון המרכזי והצפוני, נרכשות אדמות כברה שבשומרון ואדמות עמק חפר[7].

רכישות הקרקע המסיביות בעמקים ובמישור-החוף, מסמלות "העדפה אזורית" ברורה של פעילות ההון-הפרטי והלאומי כאחד. ריכוז הקרקעות באזורים גיאוגרפיים מוגדרים על-ידי היהודים הינו בעל משמעות פוליטית חשובה במאבק על הארץ, שמתחולל בין הקהילה היהודית-ציונית לקהילה הערבית. בהיקשר זה עולות שאלות אחדות, שבהן מתמקד מאמרנו, בעניין "הפוליטיקה הקרקעית" של הגופים המיישבים:

1. האם התנועה הציונית מבצעת מדיניות רכישה מתוכננת לטווח ארוך, המבוססת על תפיסה מדינית ו"פוליטיקה קרקעית" מתואמת בין כל הגופים המיישבים?
2. האם "העדפה אזורית" בשנות ה-20 עד אמצע שנות ה-30, המרכזת את רכישות הקרקע בעמקים ובמיוחד במישור-החוף, הנה יזומה או נובעת מנסיבות מקריות ?
3. בהנחה שקיימת מדיניות רכש קרקעית, מהי מידת העקביות והתכנון שביישום-הטקטי של האסטרטגיה שנקבעה?
4. האם מבצעי "הפוליטיקה הקרקעית" הפועלים בארץ, ואלו הממונים עליהם בהסתדרות הציונית בלונדון, ראו לנגד עיניהם את מכלול בעיות ההתיישבות בארץ, כולל אזורי הארץ שמחוץ לתחום הגיאוגרפי של העמקים ומישור-החוף?
5. האם עמדו לנגד עיניהם שיקולים של רנטביליות כלכלית, או האם התחשבו ביעדים אידיאולוגיים

ומדיניים ועל-פי איזה סדר עדיפויות?

6. האם נקטו דרכים והשתמשו בכלים המתאימים לקידומה של התיישבות מתוכננת, דהיינו, האם הייתה קורלציה בין האמצעים שעמדו לרשותם לבין גודל המשימות שנטלו על עצמם?
7. האם היו מעצבי ה״פוליטיקה הקרקעית״ נתונים בלחץ בשעת החלטותיהם? האם נקטו שיטה יזומה או נגררו לתגובות שהציבו תנאי המקום והזמן?

״המדיניות הקרקעית״ של המוסדות המיישבים בשנות ה-20

מדיניות התיישבותית מגובשת באה לראשונה לידי ביטוי ברור בוועידה הציונית שנתכנסה בלונדון ב-1920, נקבעו בה דפוסים אידיאיים וארגוניים להגשמת המפעל הציוני לטווח ארוך, ואלה עקרונותיהם:

א. שיתוף פעולה בין הון-לאומי ותנועת פועלים מאורגנת.
ב. הקרנות יספקו את האמצעים.
ג. ההסתדרות הציונית תפקח על פעולת ההתיישבות.
ד. החלוצים יהוו את החומר האנושי המובחר שיירתם למשימות לאומיות.
ה. רכישת הקרקעות תתבצע באזורים סמוכים ורצופים[8].

סעיף ה׳ הוא המשמעותי ביותר להבנת ״הפוליטיקה הקרקעית״ ולהבנת ״העדפה אזורית״ שנעסוק בהם במאמרנו.

בעקבות דיוני הוועדה הוקמה קרן היסוד שעקרונות פעולותה בתחומי ההתיישבות נקבעו על יסודי החלטותיה של ועדת לונדון[9].

הפרוגרמה של ״הפוליטיקה הקרקעית״ שנקבעה בלונדון הייתה החלטה ״להלכה״, אך ל״מעשה״ לא הצליחה ההסתדרות הציונית להוציאה לפועל, זאת למרות התנאים הנוחים: האווירה המדינית בראשית הממשל האזרחי הבריטי (המנדט) הייתה נוחה; שערי הארץ היו פתוחים לרווחה ללא הגבלת העלייה; הרקע העולמי היה יציב ואפשר תנופת פעולה. שורש הכישלון ביישום המדיניות הקרקעית היה טמון בניתוקה של יהדות ברית-המועצות (שהייתה מאגר החלוצים העיקרי שעלה לארץ-ישראל) לאחר מהפכת אוקטובר 1917, ו״היובש שנוצר בקופה הציונית״ בעטיה של המחלוקת שהתגלעה בין ״ההסתדרות ציונית״ לבין הסתדרות ציוני ארה״ב על דרכי העבודה הרצויים בארץ-ישראל. הקיפאון שהשתרר בעשייה-הציונית גרם לכך שכל ההחלטות בדבר ביצוע מדיניות קרקעית ארוכת טווח נדחו[10].

בעת כינוסו של הקונגרס ה-14 בווינה (18-31 באוגוסט 1925), שעמד בסימן העלייה הרביעית והתקיים בו ויכוח על יוזמה פרטית והתיישבות לאומית-עובדת, הוחלט על ״מדיניות קרקעית״ כדלקמן:

״בכפר יש לקנות ראשונה קרקעות בשטחים סמוכים וגדולים כדי לאפשר להסתדרות הציונית הגשמת תוכניותיה הרחבות בהתיישבות...״[11]

תרגומה המעשי של החלטה זו היו הנסיונות לרכוש שטחים שמפעל ההתיישבות ועבודת ההשבחה בהם קלים ורנטביליים, ובנוסף לכך תפתח אופציה לרכישות נוספות בשטחים רצופים וסמוכים. האזורים שעמדו בתנאי יסוד אלו היו מישור-החוף והעמקים הקשורים אליו ברצף גיאוגרפי ונמצאים בבעלותם של אפנדים מעטים. כך אפוא רכשה הקהק״ל בשנת תרפ״א את ״גוש חרוד״, שטח של 20 אלף דונם. בשנים תרפ״ד-תרפ״ה גאלה את גוש קישון ו״עמק יזרעאל המערבי״, שטח של 30 אלף דונם, וחלק מ״עמק זבולון״, שטח של 8 אלפים דונם, בתרפ״ט גאלה קק״ל את יתר ״גוש זבולון״ 21 אלף דונם ואת ״עמק חפר״, ששטחו 31 אלף דונם[12].

נראה בעליל שאסטרטגיית רכישת הקרקעות בארץ-ישראל בשנות ה-20 קיבלה ב"שדה העשייה" פירוש חד-צדדי וצר מבחינת התפרוסת הגיאוגרפית, בעטיו הוזנחו השטחים הפריפריאליים: גליל, אזורי ההר, הערבה והנגב. בין השנים 1922-1931 גדלה האוכלוסיה הכפרית במישור-החוף ב-72 אלף נפשות לערך, שהם 62% מסך הגידול של האוכלוסיה הכפרית בארץ-ישראל באותן שנים. נתונים דמוגרפיים אלו הם הביטוי להתמקדות רכישת הקרקעות במישור-החוף[13]. יוצא אפוא, שהחלטות הקונגרס ה-14 (1925) חיזקו את החלטות ועידת לונדון (1920), וגרמו ל"פוליטיקה הקרקעית" של התנועה הציונית להתרכז ב"גאולת מישור-החוף והעמקים הסמוכים לו".

מדוע בעצם התרכזה עבודת הקרנות הלאומיות בגאולת מישור-החוף?

אין לתלות את ההסבר בגורם אחד, אך הגורם המרכזי היה ללא ספק נסיבתי: מצבו הפיסי היישובי של מישור-החוף, עקב נטישתו על-ידי הערבים.

"... הפלח חשב כי רק אדמה כבדה המסוגלת לגידול תבואה ראויה לעבודתו, ואילו האדמה הקלה שבשפלת-החוף הוא לא ידע מה עושים בה, והשאיר אותה מוזנחת לגמרי. אולם האדמות הללו שהיו נחשבות בעיני הערבים כחסרות תועלת הפכו עם הרחבת מטעי ההדר, להיות המשובחות ביותר בין אדמות הארץ"[14].

בהיות ואקום יישובי באזור החוף, נתמלא בפעילות אינטנסיבית ציונית, אשר לא נגדה אינטרסים קיומיים של הערבים. הרכישות במישור-החוף התבצעו גם מטעמי נוחות וכדאיות כלכלית ומראיית התועלת המדינית שעשויה לצמוח מהן. אדמות מישור-החוף והעמקים היו בדרך כלל בידי מספר קטן של אפנדים עשירים (ברובם תושבי חו"ל) שהחזיקו בקרקעות למטרות רווח, ולא נתנו את לבם להיבטים האדיאולוגיים ולמשמעויות המדיניות הכרוכות במכירת קרקעותיהם ליהודים. לפיכך העדיפה התנועה הציונית לרכוש את הקרקעות שברשותם. מבחינה כלכלית והתיישבותית קל לתכנן חלוקת שטח נרחב לחלקות למתיישבים, ונוח ויעיל – במונחים כלכליים לנקוז ולשבחו. מבחינה מדינית התועלת שברכישת שטחים אלו ברורה, שטח גדול ורצוף מאפשר התיישבות רחבה בעלת גוון לאומי. יתרה מזו, הקשר הכלכלי שנוצר עם בעלי האחוזות הגדולות שהיו מחשובי הקהילה הערבית ובעלי השפעה מרובה – יועיל ליישוב היהודי, שכן ההתנגדות ל"גאולת הקרקע" (כך סברו הוגי המדיניות הקרקעית בלונדון) לא תעורר את התנגדות האוכלוסיה הערבית[15].

בשיקולי הרכישה במישור-החוף ובעמקים קיים גם ממד אידיאולוגי ברור, שההיסטוריוגרפיה הציונית פעלה רבות כדי להבליטו:

א. יצירת תשתית קרקעית נרחבת למעמד חקלאים יהודים.

ב. יצירת רצף טריטוריאלי, המעניק בסיס-קרקעי להקמת "הבית הלאומי" היהודי בארץ-ישראל. על בסיס קונספציה זו ניתן להבין את המניע לרכישת "עמק חפר", אשר בשטחו הגדול ומיקומו הגיאוגרפי המיוחד – כמקשר בין השרון הדרומי לאזור חדרה – יש בו משום יצירת רצף טריטוריאלי בעל משמעות מדינית. לעומת זאת – בשל אותם שיקולים עצמם – נמנעו רכישות קרקע באזור ההר ובאזורים פריפריאליים בצפונה ובדרומה של הארץ.

ג. עם התפתחות ענף ההדרים במישור-החוף, במחצית השנייה של שנות ה-20, נשקף לאזור עתיד כלכלי ורוד.

הציפייה הייתה שהון יהודי רב יזרום ויושקע באזור ויגביר את הביקוש לידיים עובדות. משמע, תתאפשר אכלוסו של האזור בפועלים רבים וקליטתם-הכלכלית תובטח[16]. מובן שבבסיס התפיסה הציונית, שהצגנו לעיל, הייתה ההנחה שאפשר לרכוש קרקעות פנויות מאריסים ערבים; קרקעות

ללא בעיות ביטחון סבוכות; קרקעות המשתרעות על-פני עשרות אלפי דונמים, דבר המאפשר חיסכון ניכר בהוצאות השבחה והתיישבות. האזור היחיד שהתאים למודל הפוליטיקה הקרקעית הזו, לפחות מבחינת הביצוע, היה מישור-החוף והעמקים הסמוכים לו[17].

המשבר הכלכלי שפקד את היישוב היהודי בשלהי העלייה השלישית (ב-1923 לערך), חיזק את מגמת רכישות הקרקע במישור-החוף. היעדר תקציבים והחידלון ההתיישבותי-כלכלי, שגרם גם לאבטלה חריפה, הפסיק את רובה המכריע של הפעילות הציונית שעסקה ב"גאולת קרקעות" והקמת יישובים חדשים. הגופים הלאומיים-המיישבים תכננו – מפאת אילוצי השעה – הקמת נקודות ליד המושבות הקיימות והעלאת מתיישבים על קרקעות שכבר נרכשו במישור-החוף. זו הייתה אחת הסיבות העיקריות "לתוכנית האלף" שכוונה ליישב אלף משפחות על אדמותיה החדשות של הקהק"ל בגוש קישון. משמע, "התיישבות האלף" היא סימפטום של קביעת סדרי-עדיפויות מתוך לחץ; היעדר תקציב מספיק להשבחת הקרקע ולקליטת מתיישבים חדשים עליה; התמקדות באזור החוף ששם היו קיימות קרקעות שנרכשו זה מקרוב, ומתן פתרון לטווח קצר מחוסר אמצעים לתכנן פעילות מקיפה לכל חבלי ארץ-ישראל לטווח ארוך[18].

"העדפה אזורית" – תכנון או מחדל?

אין לשפוט את הצלחתה היחסית של ההתיישבות במישור-החוף רק על-פי תוצאותיה. יש לבדוק את שלבי התכנון הכולל ולהעריך את תוצאות ההתיישבויות בהתאם לרמת-הציפיות ששימשו בסיס לתכנון. מנקודת מבט זו מסתבר, ש"הפוליטיקה הקרקעית" של המוסדות הלאומיים סבלה מליקויים. אמנם אין לומר שלא הייתה מחשבה על קווי פעולה המתוכננים מראש, אבל הנסיבות וגורמים חיצוניים הם שהכתיבו בסופו של דבר את אופי רכישת הקרקעות בארץ. בכך יש טעם לפגם, מכיוון שרכישת הקרקעות – שהנה המכשיר המרכזי לביצוע המדיניות הציונית בארץ – הייתה נתונה בלחץ של זמן ומקום, משמע גורם המקריות היה דומיננטי. המוסדות המיישבים לא הכינו מראש תוכנית-אב ארצית או אזורית בדוקה בדבר רכישתו, הכשרתו, יישובו ופיתוחו העתידי של אזור כלשהו בארץ; כל המשתנים הללו והאחרים, שיש להביאם בתכנון התיישבותי, היו לוטים בערפל.

ש' רייכמן, שחקר את התפתחות המערך היישובי היהודי בארץ-ישראל בתקופת המנדט, כותב: "תהליך ההתיישבות בתקופת המנדט לא נקבע על-פי תוכנית-אב לטווח רחוק, עם פרוגרמה כמותית הכוללת שלבי ביניים קבועים, תוך כדי שימוש בכלים ובאמצעים שתוכננו מראש. אדרבה, העבודה המעשית בארץ הייתה תולדה של מגוון רעיונות ותוכניות חלקיות, מקבילות ומצטלבות אשר הגשמתן חייבה הסתגלות כמעט מתמדת לשינויים בתנאים החיצוניים. לפנינו תופעה של עשייה בתנאים שהייתה בהם מידה רבה של אי-ודאות, דבר אשר השפיע על אופיו של התכנון שקדם להתיישבות, עד שניתן לכנותו תכנון למצב בלתי צפוי. בעשייה עצמה ככל שהכבידו התנאים החיצוניים כן נדרשו הכנה מדוקדקת יותר למצבים משתנים, וכושר-ביצוע הנשען על אפשרות לגייס משאבים על-מנת להתגבר על קשיים"[19].

כדי להוציא לפועל תכנון התיישבותי, ובו בזמן לנצל אפשרויות מזדמנות לרכישת קרקעות, נדרשו משאבים כספיים מוגדלים אשר לא היו בנמצא בקופה הציונית; בעניין זה נדון בהמשך.

משאב ההתיישבות העיקרי, הקרקע, היה נתון בידי בעליו הערבים ומכירתו לציונים היה כפוף לרצונם ולאווירה הפוליטית ששררה בארץ.

גם המדיניות הבריטית ביחס להתיישבות ולמכירת "אדמות-המדינה" הייתה משתנה משמעותי, שלא

היה ברור מראש לגורמים המיישבים.

היעדר תכנון ושיטתיות, וניצול הזדמנויות ברכישת הקרקעות, הייתה בעצם המדיניות ההתיישבותית שנקטו המוסדות המיישביים. הקו המנחה של המדיניות ההתיישבותית היה אפוא תכנון למצב בלתי צפוי.

נצטט מדבריהם של שני מומחים להתיישבות שעסקו בתכנון ובביצוע "הפולטיקה הקרקעית" הציונית בארץ: אברהם גרנובסקי, מראשי הקהק"ל ויו"ר הדירקטוריון שלה וחבר במועצת המדינה הזמנית כותב:

"הקרקעות נרכשו לא על יסוד תוכנית קבועה מראש בשביל התיישבות, אלא בהתחשבות בנימוקים שונים לפרקים באופן מקרי. ורק לאחר שנרכשה הקרקע נגשים לקבוע את התוכנית בשביל ההתיישבות לפי תנאי הקרקע, גודלה, מיקומה כמות המים וכו'... למשל, רכישת גושי הקרקע של נהלל ונוריס גרמה לריכוז כל עבודות ההתיישבות של ההסתדרות הציונית בעמק"[20].

מדבריו של גרנובסקי מסתבר, ש"העדפה אזורית" הייתה במידה רבה עניין של מקריות. לדעתו, ניתן וצריך היה לפעול בצורה שונה לביצוע מדיניות התיישבותית, שכן: "פרט לעיתות משבר שאז מתגברת פעולת הקהק"ל, לא יוכל איש להגיד כי הקהק"ל הגשימה למעשה את התעודה שהוטלה עליה – לשמש נושא הפולטיקה הקרקעית של היהודים..."[21]

יוסף וייץ, מראשי הקהק"ל, מאדריכלי גאולת הקרקע והכשרתה בימי המנדט ומאבות הייעור בארץ-ישראל, כותב:

"ברי לנו אין תכנית מחושבת מראש לרכישת קרקעות בארץ ישראל. וגם לא ייתכן שתהיה תוכנית כזאת, או שתהא שיטה המעובדת על-ידינו לפי הכללים הרצויים לנו, שהרי בעלי הקרקע הם מחוצה לנו ואינם שותפים לתוכנית שאנו מתווים לעצמנו. שום כללים קודמים אפריוריים לרכישת קרקע לא יצליחו ושום תקנות הלכות לא תשארנה בתוקפן. הלכה אחת קיימת לנו לעת עתה והיא, קנה היום מה שניתן למכירה היום, לגבי מצווה זו אין תוקף לכללים רחוק וקרוב מפוזר ומרוכז"[22].

העובדות והניתוח ההיסטורי שהצאו, עדיין אין בהם מענה מושלם לשאלת "העדפה אזורית" של מישור-החוף ב"פוליטיקה הקרקעית" של התנועה הציונית. העובדה ש"בשנות הסער" 1936-1939, תקופת ה"מרד הערבי", ולאחר מלחמת העולם השנייה נרכשו קרקעות באזורי ההר ובאזורים פריפריאליים (בגליל ובנגב), מוכיחה שהיה אפשר גם אחרת. יתרה מזו, גם בשנות ה-20 היו קיימות הזדמנויות לרכישת קרקעות רחבי ידיים הנתונים לבעלות אפנדי אחד, כגון "זכיון החולה", בהתאם לעקרונות הפוליטיקה הקרקעית הציונית. מובן שניתן לתרץ את הזנחת האזורים הפריפריאליים במשאבים המעטים שעמדו לרשות המוסדות המיישבים. אך האם משאבים אלו – מעטים ככל שיהיו – לא היה אפשר לחלקם באופן שונה, כך שיירכשו גם קרקעות באזורים פריפריאליים? זאת לאור העובדה, שעד למלחמת העולם הראשונה הושקעו משאבים מרובים באזורי ההתיישבות מחוץ למישור-החוף (בגליל העליון והתחתון, בשומרון ובהר).

מראשית ההתיישבות היהודית בארץ-ישראל התקיים תהליך סוציאלי מובהק של התרכזות בערים ובסביבותיהן. העיר היהודית היחידה למעשה הייתה תל-אביב ובה התקיימו שני תנאי יסוד אשר משכו את העולים: האחד, קרבתה לנמל הכניסה לארץ (יפו). בבדיקת התנהגותם הפסיכו-סוציולוגית של מהגרים הסתבר שהללו נהגו להתרכז סמוך לנמל כניסתם, למשל: היהודים (ואחרים) שהיגרו לארה"ב התרכזו בניו-יורק. התנאי השני, בעיר תל-אביב התקיימו מוסדותיו הלאומיים של היישוב היהודי בארץ-ישראל, ההנהגה העירונית היתה יהודית וההרגשה של סוברניות לאומית שררה בה.

גם חיפה, שהייתה עיר מעורבת, זכתה בשנות ה-20 להתפתחות דמוגרפית ניכרת ואף כונתה "עיר העתיד", מפני שנבנו בה בתי הזיקוק, מפעלי המלט "נשר" ובעיקר הנמל. ירושלים זכתה אף היא לגידול דמוגרפי בעיקר בעלייה הציונית הראשונה (1881-1904). מגמה זו של התפתחות היישוב העירוני הייתה בניגוד לאידיאולוגיה הציונית שהעדיפה במוצהר את ההתיישבות הכפרית, ואף פיתחה גישה עויינת כלפי העיר. המציאות גברה על ה"העדפה האידיאולוגית" והוכיחה להנהגה הציונית שההתיישבות הכפרית אינה משמשת כפתרון עיקרי לקליטת רוב העולים, ומבלי פיתוחה של "העיר העברית" וביסוס הפונקציות העירוניות לא יתאפשר ליישוב היהודי העברי בארץ – כפרי כעירוני – להתפתח[23].

התחזקות העיר העברית גרמה לתנועת הגירה מ"הכפר לעיר", ובעיקר מאזורי הפריפרייה לאזורי המרכז. בתנועה דמוגרפית זו נטלו חלק לא רק העולים, אלא גם תושבים ותיקים, שכן ככל שגדל קצב העלייה השנתי לארץ, כן עלה משקלו של המרכיב העירוני בהתיישבות, משום שאכלוס עירוני היה זול יותר ודרש פחות קרקע מאשר התיישבות חקלאית, ואפשר היה לבצעו במהירות יחסית. התחזקות העיר מוסברת גם באופיים העירוני של רוב העולים לארץ. עם עליית כוחה של העיר גבר כוח משיכה של האזור הכפרי הסמוך לעיר, משמע, התחזקות אזור המרכז – "מושבות יהודה" הסמוכות לתל-אביב על חשבון האזורים הפריפריאליים שסבלו מתנאי התיישבות קשים ולא זכו לגידול דמוגרפי משמעותי. תופעת התחזקות העיר אופיינית לתקופה של גיאות כלכלית, אך גם בשנים של "נכונות חלוצית" לא הגיעו התושבים הכפריים היהודים בארץ ליותר מ 20% מכללל האוכלוסיה היהודית[24].

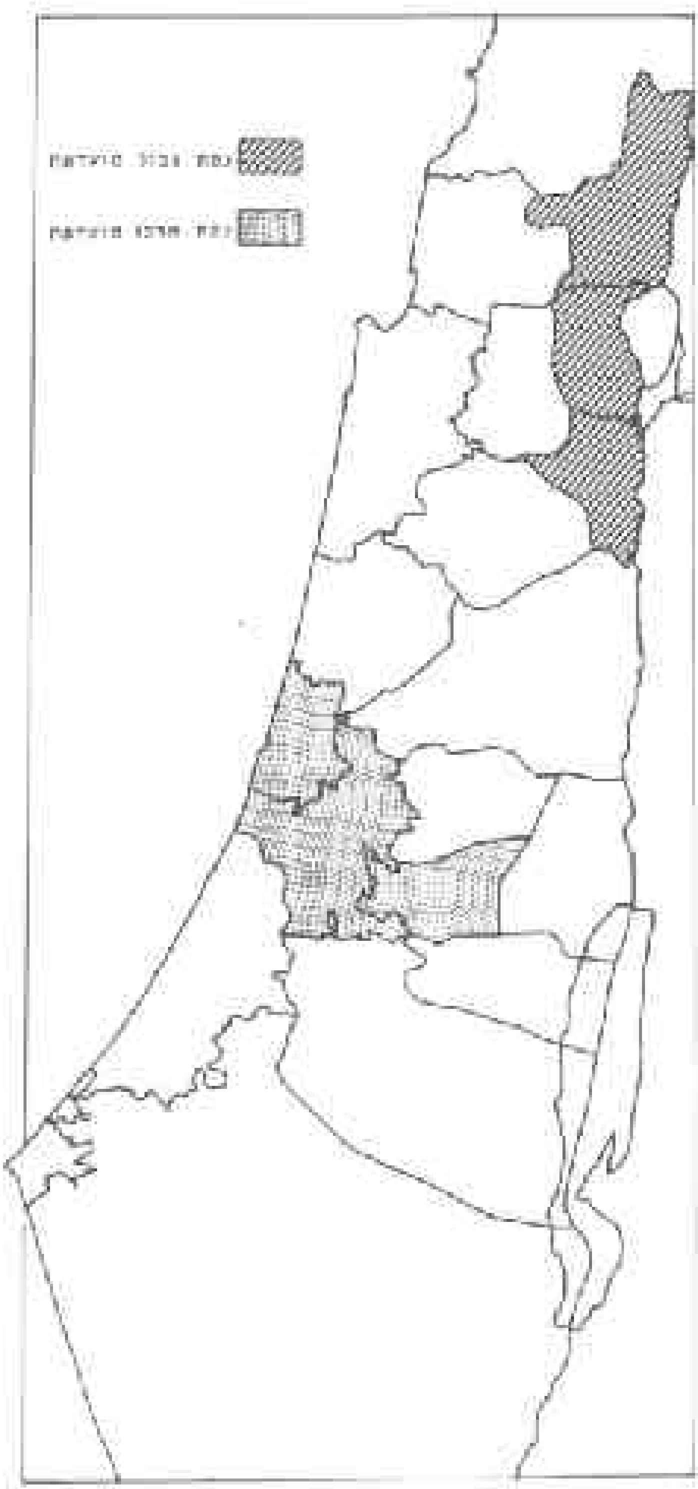
אופיו ההתיישבותי של מישור-החוף היה שונה לחלוטין מהאזורים הפריפריאליים: בגליל עסקו 78.2% מהתושבים הכפריים בחקלאות לעומת 31.2% מתושבי מישור-החוף, זאת בשל הקרבה של ההתיישבות הכפרית לעיר; הצפיפות לנפש בגליל הייתה 36 דונם לנפש, לעומת 5.4 דונם לנפש במישור-החוף[25].

תהליך האורבניזציה הובן לבסוף גם על-ידי ההנהלה הציונית העולמית בלונדון, אשר נתנה ביטוי לכך בהחלטות הקונגרס הי"ד ב-1925; מדיניות הקהק"ל הוגדרה מחדש ואף הוחלט על הקמתה של מחלקה להתיישבות עירונית, במקביל למחלקה להתיישבות כפרית. אמנם מבחינה אידיאולוגית לא ויתרה התנועה הציונית על בכורתה של ההתיישבות הכפרית, ולכן ב-1927 בוטלה המחלקה להתיישבות עירונית. הסיבה לכך היא, שהקרנות הלאומיות התרכזו מ-1927 בפעם נוספת ברכישת קרקעות כפריות בשל ערכם הקולוניזטורי הרב. "גאולת הקרקע" והעברתה ל"ידיים לאומיות" מקבלות ביטוי טוב יותר ברכישה מסיבית של קרקע כפרית, לעומת רכישה מצומצמת של קרקע עירונית; שכן היישוב הכפרי זקוק, כאמור, ליותר קרקע מאשר היישוב העירוני. יוצא אפוא, שהעלאת יישוב כפרי – עם מספר קטן של מתיישבים – מביא לגאולת קרקע גדולה.

השפעת המדיניות הבריטית על אכלוסו של מישור-החוף

הבריטים, בעלי המנדט על ארץ-ישראל, השפיעו רבות על התפתחות המרקם ההתיישבותי. ארץ-ישראל נתפסה על-ידי הבריטים כארץ חקלאית, הואיל ואין בה מחצבים, חומרי גלם לתעשייה ומקורות אנרגיה, בעיקר נפט. תפיסה זו הגבירה את הנטייה הבריטית המסורתית – כאימפריה קולוניזטורית – לעזור בפיתוחו של המגזר החקלאי ולחזק את היישוב הכפרי. נטייה זו לא התממשה בשטח, ממש כפי שהעדפתו של המגזר החקלאי לא מצאה את ביטוייה בעשייה הציונית. אמנם מרבית המשאבים הממשלתיים הופנו לפיתוחו של המגזר הכפרי – בעיקר הערבי, אך דווקא המגזר העירוני זכה לתשומת-לב רבה יותר מצד השלטונות. השפעת הבריטים על הפיתוח העירוני בארץ הייתה משמעותית הרבה

מפה 2
אזורי העדפה שלטונית



הסבר למפה: לפנינו מפה אדמיניסטרטיבית של חלוקת ארץ-ישראל המנדטורית לנפות. מהמפה משתקפת יצירת אי-שוויון מרחבי על-ידי הממשל. נפות המרכז: יפו ורמלה, זכו כמעט לכל העדפה ממשלתית מעל הממוצע, כגון: סלילת מערכת כבישים ורכבות, סיוע כספי לחקלאי האזור, הענקת מעמד של מועצות אזוריות לכפרים גדולים וכו׳. העדפה שניתנה לנפות אלו בתכנון, בהשקעות וכו׳ נבעה מהפעילות הדמוגרפית והכלכלית המוגברת שהתרחשה באזור. לעומת זאת, יתר הנפות המועדפות זכו בנתח תקציב קטן, ביחס לנפות המרכז, וההתיחסות המועדפת אליהן מוסברת במיקומם הגיאוגרפי; ירושלים כבירת הארץ, ונפות: בית-שאן, טבריה וצפת כנפות גבול.

המקור: ביגר, ג׳ (תשמ"ג). מושבת כתר או בית לאומי, השפעת השלטון הבריטי על ארץ ישראל 1917-1930. הוצאת יד יצחק בן צבי׳ עמ׳ 200.

יותר מהשינויים שהצליחו להחדיר לכפר, הואיל והמשאבים הכספיים והאחרים שהושקעו על-ידם בכפר היו מעטים מדי מכדי לגרום למהפכה במערך הכפרי בארץ. לעומת זאת, התשתית החוקית, הארגונית והמתוכננת שהצליחו להניח לפיתוח האורבני הייתה שיטתית ורחבה, והניחה מסד איתן לפיתוחו של המגזר העירוני. למעשה הועדפו גם על-ידי הבריטים נפות המרכז בארץ-ישראל ביחס לנפות הפריפריאליות, וזכו לרמת שירותים גבוהה יותר מהמימון הארצי[26]. (ראה מפה מס׳ 2)

מזה יוצא, שישנו מתאם בין הדגשים בפעילות ההתיישבותית הציונית לבין עקרונות הפיתוח של הממשל המנדטורי. כן נראה שהעדפה סקטוריאלית ובעיקר העדפה גיאוגרפית – ״העדפה אזורית״ – היו תולדה של מציאות שהכתיבה במידה רבה את חלוקת המשאבים: בין המגזר התעשייתי – עירוני לבין החקלאי, בין עיר לכפר; בניגוד לכוונות האידיאולוגיות המוצהרות התמקדה הפעילות ההתיישבותית באפיקים שונים בארץ-ישראל.

עקרונות רכישת הקרקעות: צרכים מול האמצעים שעמדו לרשות המוסדות הציוניים

בתקופת היישוב עמדו ״המוסדות המיישבים הציוניים״, ובראשם הקהק״ל המופקדת על רכישת הקרקעות, בפני בעיה קשה: צרכים מול אמצעים. הבעיה החריפה כאשר היה צורך להתאים את הרכישות לאסטרטגיה של ״הפוליטיקה הקרקעית״ שדגלה בה התנועה הציונית, ולהתחשב בתמורות הפוליטיות והכלכליות שעשויות (או עלולות) להשפיע על המשק הארצישראלי, מלבד משתנים נוספים (שבחלקם היו עלומים) כגון: המדיניות הבריטית, גודל גלי העלייה והשפעתם על מחירי הקרקעות ו/או רכישת הקרקעות בארץ וכדומה.

נציג מספר מקורות המשקפים את הדילמה שעמדה בפני מעצבי ״הפוליטיקה הקרקעית״, בבואם להחליט: האם לרכוש קרקע? באיזה אזור? לאיזו מטרה?

בחודש יוני 1923, התכנס הדירקטוריון של הקהק״ל ודן: ב״תכנית מינימלית לרכישת הקרקעות על-ידי הקהק״ל בהמשך השנתיים הבאות״. פרוטוקול הדיון מצביע על מצוקה כספית קשה, הגוברת נוכח הספסרות במחירי הקרקעות עקב ביקושים גדולים. השאלה העקרונית העולה לדיון היא: ״האם צריכה הקהק״ל להכריז הפסקה בקניית קרקעות או להפסיקה למעשה בכדי שירידת המחירים הניכרת כיום בשוק תלך ותגדל, והקהק״ל תוכל לחסוך בינתיים הון בשביל קניית שטחים גדולים?״ מסקנת הדיון, כפי שעולה מהפרוטוקול, היא להתמקד ברכישות קרקע באזור החוף והעמקים (״אדמה נושבת״ בטרמינולוגיה של הימים ההם): ״...לא הפסקה בקניית קרקעות, אלא המשך הפעולה בגבולות מצומצמים בהתאם לאפשרויות ולכיוון מתאים באיסוף כספים״. במונח ״גבולות מצומצמים״ הכוונה היא לאזור גיאוגרפי מצומצם ועלות כספית מינמלית כאחד[27].

החלטת דירקטוריון הקהק״ל שהצגנו לא יצאה לפועל, אף-על-פי שהייתה: מינימלית (כהגדרת הדירקטוריון), התבססה על ״העדפה אזורית״ וניסתה לרכוש קרקעות בעידן של מצוקה כספית. הסיבות לכשל הביצועי הוצגו בפני הדירקטוריון של הקהק״ל בחודש דצמבר 1925:

״הקהק״ל במצבה הכספי היום אין לה כל אפשרות להקציב כספים לאיזו עבודות שהן, גם לא להגדיל את התחייבויותיה. הכנסותיה יכולות לשמש אך ורק לסילוק ההתחייבויות שהקהק״ל נתחייבה להן עד כה. בשביל הגשמת עבודות ההשבחה בשנת תרפ״ו יש למצוא מקורות אחרים מלבד הכנסותיה הרגילות...[28]

גם לביצוע הכשרת הקרקעות שכבר נרכשו, כדי להתאימן להתיישבות, לא עמד התקציב השוטף של הקהק״ל. יש לציין שאי-הכשרת הקרקע ואי-העלאת מתיישבים עליה, סיכנו מבחינה חוקית את

"החזקה" (הבעלות) עליה.

המצב הכספי הקשה אינו תופעה זמנית, ובישיבת הדירקטוריון (ב-22/2/1926) שעסקה בביצוע רכישת קרקעות נקבע:

"... כל ההחלטות בנוגע לתקציבים, הם לא מתבטלות אלא שהגשמתן רק נדחית עד שאפשרויות הקהק"ל ירשו אותן... על הלשכה הראשית להמשיך המו"מ על קניות שונות אבל בתנאי שהתשלומים בשביל הקרקעות ידחו לשנים הבאות. רק אחרי שיושב המצב הכספי של הקהק"ל תהיה בדירקטוריון התייעצות על הקרקעות שכבר הוחלט עליהן כדי לקבוע באיזה סדר להגשים אותן"[29].

הקיפאון בפעילות ההתיישבותית של הקהק"ל, והמצב הכספי הקשה העולה מהפרוטוקולים של הדירקטוריון, מאלץ את הממונים על "הפוליטיקה הקרקעית" לחפש חלופה לזמן קצר למצב של "כיבוי שרפות". כמובן שבפתרונות אלו אין הגיון כלכלי-טהור, אלא הקו המנחה הוא הרצון להשתחרר מהקיפאון וחוסר המעש. במסגרת הפתרונות הדחוקים מנסה דירקטוריון הקהק"ל להשיג "משיכת יתר" (OVERDRAFT) כדי לעמוד בהתחייבויותיו.

"התקציב של שנת תרפ"ז עמוס בהתחייבויות מוצדקות (ההדגשה במקור), משכנתאות ושטרי חוב, בסכום של 150 אלף לי"מ (לירות מצריות), ואם להביא בחשבון את שיעור ההתחיבויות יגדל הסכום ויעלה ל-200 אלף לי"מ"[30].

במצבה הכספי הקשה המתואר, לא יכלה הקהק"ל להיות המכשיר המרכזי של התנועה הציונית המבצע את "הפוליטיקה הקרקעית". הקהק"ל בירכה על כך שמוסדות ציבוריים וחברות פרטיות עסקו ברכישת קרקעות והיא עצמה – במקום לעסוק בעיקר תפקידיה בארץ-ישראל – התפנתה בעטיה של המצוקה-הכספית לעסוק בתעמולה בחו"ל להגברת זרם התרומות לקופתה הריקה[31].

למצבה הכספי הקשה של הקהק"ל ואי-יכולתה לבצע את "הפוליטיקה הקרקעית" הציונית, היו השלכות קשות על ההתיישבות וקליטת העלייה, בעיקר בעיתות משבר כלכלי בארץ-ישראל; לכך יש הדים ביומנו של ארתור רופין (מנהל המשרד הארצישראלי):

"מצוקה קשה שוררת בארץ: האבטלה מקיפה 7 אלפים איש. הציונות פינקה את עצמה היא הניחה שיכנסו לארץ בשנים 1924/25 הרבה יותר עולים משניתן היה להעסיק באמצעים הכספיים המצויים – ועכשיו היא סובלת מקשיי עיכול. המגבית למען קרן היסוד באמריקה, שתלו בה תקוות כה גדולות, דומה שהכזיבה לפי שעה. מעט הכסף שמגיע אי-אפשר להשתמש בו למטרות פרודוקטיביות, אלא ברובו המכריע הוא מוקצב לבתי-ספר, לסעד ולעבודות-דחק למען מובטלים. להתיישבות החקלאית והעירונית נשארים בקושי 30%. באמצעים הקיימים ניתן אולי לייצור בסיס קיום ל-2-3 אלף עולים לשנה – ואילו אנו רוצים להביא 25-30 אלף!"[32].

הקהק"ל והגופים המיישבים הלאומיים לא הצליחו לעמוד במשימות של "הפוליטיקה הקרקעית" שהטילה עליהם התנועה הציונית. הגאות שבאה עם העלייה הרביעית, בעיקר בשנים 1924-1925, יצרה מצב של תעסוקת-יתר במשק הארצישראלי ואף גרמה לספסרות במחירי הקרקעות עם פרוץ המשבר בתקופת העלייה הרביעית (אין מעניינו של מאמר זה לדון בסיבות למשבר). בשלהי 1926, נוצר חידלון בהתיישבות: אין רוכשים קרקעות, אין מכשירים קרקעות שנרכשו ואין מעלים מתיישבים על הקרקע. מצב זה נמשך עד ראשית שנות ה-30. בעטיו של המשבר הכלכלי-חברתי הקשה, ממשיכה "העדפה אזורית" של מישור החוף להוות גורם מרכזי בפעילות הקהק"ל בכפיפות לרצונם-הטוב של מוכרי הקרקעות הערבים והנסיבות-הפוליטיות המתהוות בארץ-ישראל[33].

חוסר הוודאות בדבר זרם התרומות מחו"ל (בעיקר מארה"ב), שהיה חוט השדרה של מימון ה"פוליטיקה

הקרקעית" הציונית בארץ, הקשה על תכנונה וביצועה של הפעילות ההתיישבותית. ההוצאות לרכישת קרקע ולהכשרתה בתקופת המנדט הגיעו לכדי 30%-40% מכלל ההשקעה שנדרשה לביסוסה של משפחה חקלאית. לכן בתקופה של משבר-כספי התמקדו הגופים הציוניים המיישבים רק ברכישת קרקעות – שהוצאותיהם היו החלק הקטן מסך ההוצאות ל"גאולת הקרקע" – וצמצמו את שטחי הקרקע להכשרה ואת מספר המתנחלים עליהם למינימום ההכרחי[34]. שיטה זו גובשה כדי להתמודד עם הבעיות החוקיות הקשורות בבעלות על הקרקע, הואיל וקרקע שנרכשה ולא עובדה – ולו באופן סמלי – בתוך פרק זמן מסויים הייתה חוזרת לבעליה.

המצוקה הכספית הקשה של הגופים המיישבים הציוניים, ובראשם הקהק"ל, מנעו ביצוע מסודר ומתוכנן של "פוליטיקה קרקעית". התוצאה הייתה "העדפה אזורית" של מישור-החוף, אזור אשר משך השקעות של גופים ציבוריים ופרטיים.

ההון הפרטי – מאיץ ההתיישבות במישור-החוף

מבחינה היסטורית הקדים ההון-הפרטי את פעולתו של ההון-הלאומי בארץ-ישראל בשנים רבות, שכן בארץ פעלו מאז הרבע האחרון של המאה הי"ט, חברות פרטיות וחצי-ציבוריות אשר קנו קרקעות על-מנת ליישב את חבריהם שבחו"ל[35].

המושבות שנוסדו בתקופת העלייה הראשונה, שמקורם בהון פרטי או ציבורי (אך לא הון לאומי במובן המקובל), לא נכללו בדרך כלל בתחום פעולתן של הקרנות הלאומיות, להוציא הושטת עזרה מסוימת שניתנה עבור הסדרת "עבודה עברית" וביסוס הפועלים במושבה. בתקופת העלייה הרביעית היו בסך הכל חמש מושבות, מכלל המושבות שנוסדו בתקופת העלייה הראשונה, שזכו לתמיכת המוסדות: גדרה, כפר-אוריה, באר-טוביה, באר-יעקב וכפר-סבא[36]. עובדה זו מחזקת את ההשערה שהמוסדות המיישבים הלאומיים לא תמכו במושבות שנוסדו בהון-פרטי, אלא במצבי חירום ו/או בעת מצוקה קשה, זאת מפני רצונם להוכיח את יעילותם ותפוקותיהם בתחומי ההתיישבות ביחס להון הפרטי, וכן בגלל הסיבה הפרוזאית של חוסר תקציב שהביא לחלוקת עבודה בין הון-פרטי ללאומי, לפיה באזור הפעולה של ההון-הפרטי אין ההון הלאומי משקיע[37].

ההון הפרטי – מלבד בתקופת פעולתו הראשונה עד לפרוץ מלחמת העולם הראשונה – רכש עקרונית רק קרקעות שהיו נוחים לעיבוד חקלאי, זמינים לרכישה, סמוכים לנמל הכניסה לארץ (יפו!), משמע, התמקד ברכישותיו במישור-החוף מצפון ומדרום לעיר העברית תל-אביב. בכך יש ביטוי לעיקרון הפסיכולוגי/חברתי (שהזכרנו לעיל), הטוען שמהגר נוטה להתיישב סמוך לנמל כניסתו לארץ ההגירה.

ההון הלאומי אשר ניסה לפעול בארץ בהתאם ל"פוליטיקה קרקעית", המשיך לרכוש קרקעות סמוך לשטחים שבהם פעל ההון-הפרטי. הגורמים לכך:

א. הרצון לרכוש שטחים רצופים.

ב. הרצון למנוע ככל האפשר ספסרות בקרקעות ועליית מחיריהן, בעטיה של תחרות פרועה בין גופים פרטיים ו/או חצי ציבוריים על אותה קרקע, העושים את מלאכתם של בעלי הקרקעות הערבים. לדוגמה: עליית מחירי הקרקעות שאירעה בתקופת "עליית טיומקין" (1890 הגל השני בעלייה הראשונה), או ספסרות הקרקעות שנוצרה בשיאה של העלייה הרביעית.

ג. מסיבות של רנטביליות כדאי היה להשקיע באזורים שהביקוש להם גדל מאוד בקרב העולים.

ניתן לומר שההון-הפרטי הכתיב עד לתחילת שנות ה-30, את כיווני ההתפתחות של "הפוליטיקה הקרקעית", ורק כאשר החלו המוסדות המיישבים הלאומיים לרכוש קרקעות בהתאם לקונספציות

מדיניות-בטחוניות מובהקות (תקופת חומה ומגדל), זכו גם האזורים הפריפריאליים (הגליל, אזורי ההר והנגב) להתעניינותם. הדחיפות, מאמצע שנות ה-30, לגאול קרקעות בארץ ולהעבירם לידיים יהודיות הביאה את המוסדות הלאומיים לרכוש קרקעות בשיטת "תקיעת קנה", כלומר רכישת קרקע והעברת הבעלות עליה לידיים יהודיות ללא התחשבות בהיבטים כלכליים-ישוביים, אלא רק על-פי צרכים ביטחוניים ומדיניים[38].

סיכום מסקנות

"גאולת הקרקע", שמטרתה הייתה להעביר את ארץ-ישראל לעם היהודי, הייתה יסוד מוסד בפעילותה של ההסתדרות הציונית מראשיתה; לשם כך נוסדו קרנות ציבוריות, לאומיות ופרטיות שפעלו להגשמת מטרה זו מהרבע האחרון של המאה הי"ט.

מאמרנו התמקד בבדיקת מדיניות רכישת הקרקעות בשנות ה-20. מסקנותינו העיקריות הן:

1. לתנועה הציונית הייתה "מדיניות קרקעית" (שכונתה בטרמינולוגיה של הימים "פוליטקיה קרקעית") מעורפלת שהתגבשה ב"ועידת לונדון" (1920) ובקונגרס הי"ד (1925). מדיניות זו דגלה ברכישת קרקעות ובהתיישבות אינטנסיבית בכפר, ושאפה לגאול שטחי קרקע גדולים ורצופים. לא היה במדיניות זו מענה לנסיבות שהתעוררו ב"שדה המעשה". לפיכך בפועל, במהלך שנות ה-20 לא תוכננו תוכניות רכישת הקרקעות וההתיישבות לטווח ארוך. העבודה בשטח היתה תולדה של רעיונות חלקיים מקבילים ומצטלבים אשר הגשמתן הייתה תלויה בהזדמנויות לרכוש קרקע ו/או בתמורות הפוליטיות שחלו בארץ. למעשה, התקיים "תכנון למצב בלתי צפוי"
2. המשברים הכלכליים שעברו על היישוב היהודי, בשלהי העלייה השלישית (1923) ובשלהי העלייה הרביעית (1924) ו"קופתה הריקה" של התנועה הציונית, הגבילו במידה רבה את יכולתה של התנועה הציונית לתכנן ולהוציא לפועל "תוכנית התיישבותית" כוללת ובעלת מעוף.
3. התנועה הציונית פיתחה את שיטת "העדפה אזורית", והתמקדה במישור-החוף כמודל לגאולת הארץ ולצורת ההתיישבות בשנות ה-20. הטעמים לכך היו:
   - א. באזור זה היו שטחים גדולים ורצופים שהיו בבעלותם של אפנדים מעטים, שמטרתם הייתה רווח כלכלי. כמו-כן, קרקעות אלו היו ריקות – יחסית מפלאחים. נתונים אלו אפשרו רכישת קרקעות ללא סיבוכים בטחוניים ואחרים.
   - ב. ניתן היה להכשיר קרקעות אלו בעלות נמוכה, ולהעלות עליהן מתיישבים רבים. מכאן, שניתן היה ליצור אזור התיישבותי בעל אופי לאומי מובהק.
   - ג. ההון-הפרטי שהקדים בפעולתו את ההון-הלאומי בארץ, פעל באזור מישור-החוף ובמידה רבה הכתיב את אזורי הפעילות של ההון-הלאומי.
   - ד. ההתיישבות העירונית זכתה לתנופת התפתחות גדולה במהלך שנות ה-20. אף-על-פי שהאידיאולוגיה הציונית דגלה בהתיישבות כפרית, נאלצה להכיר בחשיבותה של "העיר העברית" בתהליך העלייה ובניין הארץ. הוברר הקשר שבין האורבניזציה לפיתוחה של ההתיישבות הכפרית בארץ-ישראל, תוך כדי פיתוח מערכת יחסי-גומלין ביניהם. המושבות הגדולות והוותיקות שבשרון וביהודה החלו לקבל צביון של יישובים בעלי אופי עירוני, ובסביבותיהן התרחשה פעילות ענפה של רכישות קרקע והעלאת יישובים כפריים נוספים[39].
   - ה. הבריטים, בעלי המנדט על ארץ-ישראל, השפיעו רבות על התפתחות המרקם ההתיישבותי בארץ. אף-על-פי שהארץ נתפסה על-ידם כארץ חקלאית, הם השפיעו רבות על הפיתוח העירוני.

הבריטים תמכו בפועל בנפות המרכז, מכאן שהיה מתאם בין הדגשים בפעילות ההתיישבותית הציונית לבין עקרונות הפיתוח של הממשל המנדטורי. שניהם כיוונו למעשה ל"העדפה אזורית" של מישור-החוף.

4. "ההעדפה האזורית" שהייתה מודל ההתיישבות בשנות ה-20 משתנה "בשנות הסער", כלומר, בעת המאבק המדיני – בטחוני על ארץ-ישראל במאורעות תרצ"ו-תרצ"ט ולאחר מלחמת העולם השנייה. בתקופה זו מופנים מאמציה ההתיישבותיים של התנועה הציונית דווקא לאזורים הפריפריאליים: לגליל, לנגב ולאזור ההר[40]. פעילותם של המוסדות הציוניים באזורים מחוץ למישור-החוף באה בעקבות הבנת המשמעויות המדיניות של נטישת אזורים אלו בעבר. בכך יש משום שינוי מוחלט בקונספציה ההתישבותית של ההנהגה הציונית: נסיגה מוחלטת מהמודל של "העדפה אזורית" שהדגישה אספקטים משקיים-כלכליים בתכנון רכישות הקרקע, לעומת התיישבות שנסמכה על קונספציה מדינית/בטחונית[41].
השינוי בגישה ההתיישבותית ב"שנות הסער" מוכיחה "שאפשר היה גם אחרת" בשנות ה-20, ומצביעה על חולשתה של "הפוליטיקה הקרקעית" שעוצבה בידי ההנהגה הציונית.

הערות

1. צנציפר (רפאלי), א' (תשי"ב). פעמי הגאולה, תל-אביב, הוצ' נ' טברסקי, ע' 107.
2. ציטרין, י' (תשנ"ז). שאנן, ג', שנתון המכללה הדתית לחינוך, חיפה, עמ' 195-196.
3. אליאב, מ' (עורך, תשמ"ב). ספר העלייה הראשונה, ירושלים, יד יצחק בן צבי, עמ' 141-146.
4. קלוזנר, י' (תשכ"ו). קרקע ורוח, ירושלים, עמ' 38-40.
5. שילוני, צ' (1990). הקרן הקיימת לישראל וההתיישבות הציונית, ירושלים, יד יצחק בן צבי, עמ' 2-3.
6. וייץ, י'. ארכיון תולדות ההגנה, תיק 1184/15, עמ' 4-9. מתוך הרצאתו בפני פורום פעילי הסברה בהגנה, 25/9/1947.
7. ביין, א' (1970). תולדות ההתיישבות הציונית, רמת-גן, עמ' 67-228.
8. גלעדי, ד' (מאי, 1996). בכורתה של ההתיישבות העובדת מאמתי? (חוברת משוכפלת), בית-ברל.

   גרנובסקי, א' (תרצ"ח). פוליטיקה קרקעית לאומית להלכה ולמעשה, ירושלים, קהק"ל, עמ' 1-3.
9. אוליצר, א' (1946). מפעל היסוד – כ"ה שנות פעולה של קרן היסוד, ירושלים, הלשכה הראשית של קרן היסוד, עמ' 9-10.
10. לבסקי, ח' . "המדיניות הפנאנסית של ועד הצירים 1918-1921, תקופת מעבר או הנחת יסוד", קתדרה, 16, תמוז תש"ם, ע' 70, ירושלים, יד יצחק בן צבי.
11. אצ"מ תיק: KKL/5/1877, מהחלטות הקונגרס ה-י"ד, 19/8/1925.
12. גורביץ, ד' וגרץ, א' (תרצ"ח). ההתיישבות החקלאית העברית בארץ ישראל, ירושלים, המח' לסטטיסטיקה של הסוכנות, ע' 77.
13. Said, B. Himadah (Ed., 1938). **Economic Organization of Palestine,** Beirut, pp. 14-16.
14. גרנובסקי, א' (תרצ"ח). מדיניות קרקעית עברית בארץ ישראל, ירושלים, ראובן מס, ע' 10.
15. א. אצ"מ תיק A/12/70 תזכירו של טהון מ-8/7/1924.

    ב. רייכמן, ש' (תשל"ט). ממאחז לארץ מושב, ירושלים, יד יצחק בן צבי, עמ' 23-24

16. גרנובסקי, א׳ (תרפ״ט). קרקע והתיישבות, ירושלים, הוצאת קהק״ל, ע׳ 66.

ש׳ רייכמן, שם, ע׳ 60.

17. גרנובסקי, א׳ (תרפ״ט). שם, ע׳ 203.

18. גלעדי ד׳, (1973). היישוב בתקופת העלייה הרביעית, תל-אביב, עם עובד, עמ׳ 71-75 ו-85-95.

גזית, ד׳ (ללא שנת הוצאה לאור), תולדות ההתיישבות החקלאית בארץ ישראל, הוצאת המרכז החקלאי, עמ׳ 100-101.

19. רייכמן, ש׳. שם, עמ׳ 18-19.

20. גרנובסקי, א׳ (תרפ״ט). שם, ע׳ 57.

21. גרנובסקי, א׳ (תרצ״ח). שם, עמ׳ 109-112.

22. וייץ, י׳ (תש״י). המאבק על האדמה, תל-אביב, הוצאת נ׳ טברסקי, עמ׳ 80-81.

23. מושיוב, ד׳. ״העיר מול הכפר באידיאולוגיה הציונית״, רבעון למחקר חברתי, 7/8, ספטמבר 1974, עמ׳ 103-130.

אפרת, א׳ (1976). ערים ועיור בישראל, תל-אביב, הוצאת אחיאסף, עמ׳ 20-27 ו-29-30.

24. גרנות, א׳ (תשט״ו). תמורות אגרריות בישראל ובעולם, ת״א, הוצאת דביר, ע׳ 23.

25. גורביץ, ד׳ וגרץ, א׳ (תרצ״ח). שם, עמ׳ 14-28.

26. ביגר, ג׳ (תשמ״ג). מושבת כתר או בית לאומי, ירושלים, הוצאת יד יצחק בן צבי, עמ׳ 179-185 ו-198-202.

27. אצ״מ: KLL/5/1876, ישיבת דירקטוריון הקהק״ל, 28.6.1923.

28. אצ״מ: KKL/5/1205, ישיבת דירקטוריון הקהק״ל, י״ב בטבת תרפ״ו 29.12.1925.

29. אצ״מ: KKL/5/1205, ישיבת דירקטוריון הקהק״ל, ח׳ אדר תרפ״ו.

30. אצ״מ: KKL/5/1205, ישיבת דירקטוריון הקהק״ל, י״ז-י״ח בתמוז תרפ״ו.

31. אצ״מ: KKL/5/1204, ישיבת דירקטוריון הקהק״ל, 6.2.1925.

32. רופין, א׳ (1968). פרקי חיי כבנין הארץ 1920-1942, חלק שלישי, תל-אביב, עם עובד, ע׳ 128, הקטע המצוטט נכתב בתאריך: 1/1/1927. השווה גם לע׳ 111 קטע שנכתב בתאריך 16.1.1926.

33. אצ״מ: KKL/5/698 ישיבת דירקטוריון הקהק״ל, ב-30 בנובמבר וב-25 בדצמבר.

34. רייכמן, ש׳ (תשל״ט). שם, ע׳ 27.

35. דוכן-לנדוי, ל׳ (תש״ם). החברות הציוניות לרכישת קרקעות בארץ ישראל 1897-1914, ירושלים, הוצאת יד יצחק בן צבי. בעיקר פרקים ד׳ ו ה׳.

36. גלעדי, ד׳ (1973). שם, ע׳ 76, הערה 21.

37. גלעדי, ד׳ (1973). שם. מציין שכפר-סבא זכתה למענק מההנהלה הציונית רק מכיוון שנהרסה במאורעות 1921 (תר״פ-תרפ״א).

38. גרנות, א׳ (תשט״ו). שם, ע׳ 26 ו-46-48; אוליצר, א׳ (1946). שם, עמ׳ 33-34; יערי, י׳ (תרצ״א). יהושוע חנקין, תל-אביב, הוצאת מסדה ע׳ 61. מציין את ראשוניותו של ההון-הפרטי ברכישת אדמות עמק יזרעאל; סמילנסקי, מ׳ (תש״ב). ברכת האדמה, ירושלים, הוצאת הקהק״ל, ע׳ 17 מציין שההון הפרטי בשנות ה-20 עד ראשית שנות ה-30 היה גורם מאיץ, וההון הלאומי גורם משלים למווסת את פעילותו של ההון-הפרטי באותם אזורי פעולה ממש.

39. ברוך יצחק סנדלר, במאמרו ״ציונות האחזות באמריקה וההגשמה בארץ-ישראל.״, קתדרה״, 17, תשרי תשמ״א,

כותב שכבר בראשית ההתיישבות הציונית עם התיישבותם של ״חברי אגודות״ הודיעו למשרד הארצישראלי שהם מעדיפים לגור ב״קרבת צביליזציה, כלומר ליד יישוב עירוני ובסמוך למסילת ברזל״ ש׳ רייכמן.

40. Antonius, George (1938). The Arab Awakeining, London, pp. 387-389.

41. ביין, א׳ (1976). תולדות ההתיישבות הציונית, רמת-גן, הוצאת מסדה, עמ׳ 376-377.

מפתח לראשי תיבות וקיצורים

אצ״ם – ארכיון ציוני מרכזי.

KKL – תיקי קרן הקיימת לישראל.

קהקל – קרן הקיימת לישראל.

קה״י – קרן היסוד.

מרדכי פרידמן

היחידות הדתיות בפלמ"ח

תקציר

תולדות "ההגנה" ו"הפלמ"ח" זכו לחיבורים מדעיים ועממיים רבים. בחלקם הגדול נכתבו ביוזמת גופי הממסד הרשמי ומיעוטם על-ידי ארגונים פרטיים. ברם, בכל אלה לא זכו היחידות הדתיות, שהיו בפורמציות השונות של "ההגנה ו"הפלמ"ח", להתייחסות כלשהי, והמעיין בחיבורים אלו לא ישכיל ללמוד, כי אכן היו יחידות כאלה.

היחידות הדתיות הוקמו בשל כורח המציאות ולא בשל רצון פרטיקולרי של הציבור הציוני-דתי להיבדלות.

צעירים וצעירות דתיים שהתנדבו ל"הגנה" ול"פלמ"ח" לא יכלו לשמור על קדושת השבת, לא זכו למזון כשר, והווי החיים ביחידות המעורבות לא תאם את אורח החיים של בית אבא. רבים מהם השתלבו מהר מאוד באווירה הכללית והתפקרו, וצעירים אחרים לא התגייסו בשל כך לשורות ה"הגנה".

ההנהגה של הציונות-הדתית ראתה את הציבור שלה כנתון בין הפטיש והסדן, בין הרצון להתנדב ולשרת את היישוב בארץ-ישראל של טרום המדינה לבין הרצון לשמור על הצעירים המתגייסים, שימשיכו את קיום המצוות. כדי לצאת מהמלכוד שתנאי מציאות הימים ההם כפו עליהם הגיעו פעילי הפועל-המזרחי לכלל מסקנה, שיש להקים יחידות דתיות נפרדות, כדי שחבריהן יוכלו לשמור על מורשת האבות, ובו זמנית לתרום לצורכי השעה של ביטחון ישראל.

גם בצה"ל עד סוף 1949 המשיכו היחידות הדתיות להתקיים, והן התפרקו מאליהן כאשר נוצרו התנאים החוקיים והמעשיים בשטח, שאפשרו למגוייס הדתי לקיים את אורחות חייו המסורתיים.

המאבק של הציבור הדתי-לאומי להקמת היחידות הדתיות היה מאבק קשה, ממושך ועקשני, אשר בזכותו נתקבלו בצה"ל חוקי שמירת השבת, החג והכשרות המחייבים את הצבא כולו. יש גם יסוד איתן לטענה, כי הפורמט של ישיבות ההסדר בימינו מקורו בדגם של היחידות הדתיות ב"הגנה" וב"פלמ"ח".

עניינו של מאמר זה הוא בתיאור התהוותה ופעילותה ההתיישבותית בטחונית של יחידה דתית אחת בפלמ"ח.

רקע – הצורך ביחידות הדתיות

חוקת ה"הגנה", שנשאה את הכותרת "אשיות ההגנה", הגיעה לגיבוש סופי ב-1941 ובין עשרת סעיפיה נקבע, שיעדו הלאומי של הארגון הוא: ל"שרת את כלל האומה, את כלל היישוב ואת כלל התנועה הציונית. דגלו של הארגון הוא הדגל הלאומי, וההמנון הלאומי הוא המנונו". בהיות ייעודו של הארגון הגשת שירותי ביטחון לכלל האומה בארץ-ישראל, גם החובה לשרת בו חלה "על כל איש ואישה מישראל, והיא מבוססת על כניסה אישית של היחיד (לארגון) מתוך התנדבות והכרה חופשית"[1].

חוקת ה"הגנה" מציבה אפוא חובה על כל יהודי ויהודיה המשתייכים ליישוב המאורגן, היינו, ל"כנסת

תארנים: הגנה, פלמ"ח, יחידות דתיות, ביריה, יצחק שדה, הפועל-המזרחי.

ישראל", להצטרף לארגון. אולם, מייסדי ה"הגנה" ומפקדיה הראשונים לא הביאו בחשבון שבתוך "כלל האומה", "כלל היישוב" ו"כלל התנועה הציונית" היו גם אנשים דתיים, אשר היו להם צרכים מיוחדים.

האבות המייסדים של ה"הגנה" לא נתנו כלל את דעתם ליצירת תנאים שיאפשרו לשומרי שבת וכשרות להרגיש בנוח במסגרת זו. כל מעייניהם היו נתונים לגיוס אנשים, לאימונים ולמילוי משימות הביטחון השוטפות.

מתוך רצון שלא לפגוע בפעילות המשקית השוטפת של היישוב קבעו מייסדי ה"הגנה" את ימי השבתות והחגים, שלא עבדו בהם, כימי אימונים של חברי השורה (ה"הגנה"). האימונים בשבתות ובחגים לא גרמו להפסד ימי עבודה, דבר שהיה נוח למעסיקים, ולא הסב נזק כספי למועסקים.

יתרה מזו, האימונים התקיימו בין השאר גם בבתי הספר (מקלו"ת), ואלו היו פנויים בשבתות ובחגים. ועוד יתרון פרגמטי היה לאימונים בשבתות בכך, שניתן היה להסביר לבריטים בשעת הצורך, כי האימונים, המסעות ותרגילי הקפ"פ (קרב פנים אל פנים) הם פעילות ספורטיבית שגרתית בשעות הפנאי, ובכך להסוות את המטרות האמיתיות שהיו בעצם בלתי לגאליות.

מציאות זו ב"הגנה" וב"פלמ"ח" הרתיעה צעירים וצעירות דתיים מלהצטרף אליה. אף-על-פי-כן היו בחורים ובחורות בוגרי תנועת הנוער בני עקיבא שהצטרפו לארגון, כי ראו בפעילותו כורח המציאות, בחינת פיקוח נפש הדוחה את השבת. בנסיבות אלו מצא כל אחד מהם לפי דרכו את "ההיתר" כיצד להסתדר בדרך כלשהי עם הבעיות ההלכתיות שהשירות בארגון עורר[2].

"אני כנערה דתית", העידה לימים רבקה יעקובוביץ, שהייתה נערה דתית ושירתה ב"הגנה" בחיפה, "נתקלתי באיזה שהן בעיות (דתיות) אבל לא עשיתי מזה טראסק, הדחקנו את הבעיות, כי הרגשנו שזה צו השעה. הייתה לנו תחושה שיש לתת" ולפעול במסגרת ה"הגנה", ולכן בעיות הדת נדחקו ואיכשהו הסתדרנו בלי לשאול שאלות של רב מה אסור ומה מותר. כל אחת החליטה למען עצמה"[3]. ברם, לא כל הבעיות ההלכתיות ב"הגנה" נבעו מכורח המציאות של אותם ימים. היו הרבה קשיים לדתיים, שנבעו משרירות לבם של המפקדים הזוטרים בשטח. אלה, לא זו בלבד שלא התחשבו בצורכיהם המיוחדים של המגוייסים הדתיים, אלא אף פגעו ברגשותיהם והכעיסום במתכוון. היו מפקדים שדרשו מהמגוייס הדתי לעשות כל מיני מלאכות בשבת שאינן קשורות לאימונים. הם דרשו מפקודיהם הדתיים להתגלח בשבת, למלא שאלונים, לרשום רשימות של השיעורים ואף עישנו סיגריות בפניהם. אלה שהתלוננו או סרבו לחלל שבת, נענשו[4]. "בס"ה מעמדו של האדם הדתי ב"הגנה" היה נלעג", סיכם שמעון בר-חמא, שהצטרף ל"הגנה" בחיפה ב-1940 ולימים היה לסגן מנהל ביה"ס "הריאלי"[5].

בעיתון "הצופה", מיום 17 באוקטובר 1939, נימק הכותב מדוע "מוכרח הנוער הדתי שבמסגרת הכללית (היינו ההגנה) להיות מאורגן ב"יחידה דתית", כי "הוא סובל עינויים נפשיים יוצאין מן הכלל ולא כל אחד יכול לעמוד בניסיון". הימצאותן של יחידות דתיות, לדעת הכותב, "תאפשרנה ליהודים הדתיים למלא חובתם למולדת מבלי שיצטרכו לוותר אף כקוצו של יו"ד, על התורה ומצוותיה, על המותר ועל האסור".

בעיצומן של מאורעות תרצ"ו-תרצ"ט, עת גבר זרם המתגייסים הדתיים לשורות ה"הגנה", החל רעיון הקמת היחידות הדתיות לקרום עור וגידים, אלא שקמו לו מתנגדים מבית ומחוץ. מפקדת ה"הגנה" הארצית ובעיקר המפקדות המחוזיות התנגדו בחריפות רבה להיווצרותן של יחידות דתיות נפרדות מחשש של פעילות פוליטית בהגנה. ראשי המפקדות הוטרדו מהאפשרות "להקטנת הנאמנות

והמשמעת לפיקוד ההגנה ואולי אפילו לפרישה, במיוחד כשהם (הדתיים) ייתקלו בבעיות דתיות שלא ניתנו לפתרון מיידי״. ואילו המתנגדים מבית, מבית מדרשה של הציונות הדתית, נימקו את עמדתם בחוסר הרצון להיהפך לגיטו דתי שיגרום לניתוק מוחלט ביחסי הגומלין, העדינים בלאו הכי, בינם לבין הציבור הכללי.

על אף הנימוקים כבדי המשקל של שני הצדדים, הוקמו בסופו של דבר, יחידות בגודל של מחלקות ופלוגות ב״הגנה״ וב״פלמ״ח״.

היחידה בהתהוותה

המחלקה הדתית בפלמ״ח – במסע לכפר עציון תש״ג

במהלך מלחמת העולם השנייה, לאחר נצחונותיהם של הגרמנים בלוב, ביוון ובצפון אפריקה גבר החשש ביישוב, שהם גם יפלשו לארץ-ישראל. בראשית 1941 הציעו הבריטים להנהגת היישוב להקים כוח צבאי מגויס שימומן על-ידם.

תפקידו של כוח זה אמור היה להיות גורם מרתיע מפני הפלישה האפשרית, שישתתף במשימות מבצעיות באזור. אם הפלישה תתממש הוא יהווה כוח קומנדו שיבצע פשיטות בצבאות הפולשים בהתקדמותם צפונה.

זמן מה עוד בטרם שהעלו הבריטים את הצעתם כבר דנו בהנהגה הבטחונית של היישוב על הקמת כוח מגן עצמאי מגויס שיהיה מסוגל להיכנס במהירות לפעולה הן נגד אויב פנימי – הערבים והן נגד אויב חיצוני – הגרמנים או האיטלקים. הניסיון המוצלח של יחידות הפו״ש והחי״ש חיזקו מגמה זו והצעת הבריטים התקבלה בברכה.

במאי 1941 הוקם הפלמ״ח (פלוגות מחץ) רשמית, שיועד להוות את הכוח אשר יילחם נגד כל אויב של היישוב היהודי בארץ בשיטות התקפה מתקדמות. כוח מגויס זה יופעל לצרכי כוננות מיידית לשם הפעלת עוצמה מזוינת בשעת הצורך[6].

בקיץ 1942 בלמו הבריטים את התקדמות הכוחות הגרמנים והאיטלקים באל-עלמין ובצפון אפריקה; וסכנת פלישת כוחות הציר לארץ-ישראל חלפה. לבריטים לא היה עוד צורך בפלמ״ח. על כוונתם החדשה הזו הם הודיעו להנהגת היישוב והוסיפו כי מעתה ואילך, הם לא ימשיכו עוד לממן את הפלמ״ח. לעומת זאת הם פתחו את שורות הצבא הבריטי בפני מתנדבים יהודים מארץ-ישראל. כאשר הועלתה האפשרות, שמכאן ואילך יחזרו חברי הפלמ״ח לתפקד כחברי ״הגנה״ רגילים בחי״ש, הודיעה הסוכנות היהודית כי גם לה אין כסף לממן אותם[7].

הפלמ״ח עמד בפני פירוק מיידי, אך ברגע היסטורי זה נחלצו הקיבוצים להצלתו. ראשי הקיבוצים, המאוחד והארצי, הציעו ל״הגנה״ לקלוט ולהחזיק את מתנדבי הפלמ״ח ובתמורה הם יעבדו חלק מזמן גיוסם לטובת הקיבוצים ובזמן הנותר יתאמנו.

ההצעה התקבלה וכ-500 חברים מתוך 700 המגויסים, שהיו לפני כן בפלמ״ח, החלו להיקלט, לעבוד ולהתאמן בקיבוצים שונים בארץ.

המתנדבים גויסו לתקופה של שנתיים. 14.5 ימים בחודש עבדו ובשאר התאמנו. בשנה הראשונה עסקו באימונים בסיסיים ובשנה השנייה עסקו באימון מתקדם. חלק מחברי הפלמ״ח יצאו לקורסי מפקדים זוטרים. לקראת סוף 1944 אמנם מספר המגויסים הגיע לכ-700 חיילים מאומנים היטב, אך בסך הכל לא היווה הפלמ״ח, במלחמת העולם השנייה, גורם אטרקטיבי לצעירים. רובם העדיפו לשרת כחיילים בצבא הבריטי או כנוטרים במסגרת משטרת היישובים העבריים. ברם, אלה שכן הצטרפו לפלמ״ח היו אידיאליסטים בעלי תודעת שליחות גבוהה. רובם היו בוגרי תנועות נוער חלוציות וראו בשירותם ייעוד לאומי בעל חשיבות עליונה.

ב-1943 הוחלט במטה ההגנה להטיל על היחידות המגויסות גם את תפקיד הרחבת ההתיישבות[8]. מאז החל הפלמ״ח גם לפעול נגד חוק הקרקעות הבריטי שהגביל את ההתיישבות היהודית באזורים שונים בארץ. הקרן הקיימת הייתה רוכשת קרקעות בתוככי אזורים ערביים, וההנהגה הציונית חששה שאם על אדמות אלו לא תקום התיישבות יהודית מיידית הבריטים יתירו לערבים לקבוע חזקה עליהן. לכן הוטל על הפלמ״ח להקים במקומות אלו היאחזויות זמניות עד שיימצא גרעין קבוע שימשש את בעלות הקבע על שטחים אלו[9].

בינואר 1945 הטיל הפלמ״ח על המחלקה הדתית להקים את היאחזות ביריה שליד צפת. מחלקה זו חנתה עד אז בחוות הלימוד בעיינות (ליד נס ציונה) במסגרת פלוגה ה׳.

כיצד נולדה מחלקה זו? מה היה הווי חייה התרבותיים-חברתיים ומה היו משימותיה המבצעיות? בכל אלה נדון להלן.

בראשית דרכו של הפלמ״ח נמצאו נערים דתיים בודדים במחלקות השונות שחנו במשקי הקיבוצים שהיו פזורים ברחבי הארץ. הקיבוצים הדתיים של אותם הימים היו עדיין מעטים וצעירים ללא משק מפותח. בשל כך, לא היו מסוגלים קיבוצים אלו לקלוט אנשי פלמ״ח וכולם הופנו לקיבוצים החילוניים[10]. הנערים הדתיים שסירבו לאכול בחדרי האוכל הלא כשרים של הקיבוץ ניזונו מן האוכל שסופק להם ממטבחי ההורים של הקיבוצים, ובהיותם שומרי שבת הם שוחררו מעבודה ומאימונים בימים אלו. החברים הבודדים הללו הסתגלו למצב ולא העלו כלל יוזמה להתארגנות קבוצתית כדי להקים יחידה דתית נפרדת בפלמ״ח. יוזמה כזו באה מהנהגת תנועת הפועל המזרחי ובמקביל מחברים צעירים בירושלים ובתל-אביב. הראשונים שנענו ליוזמה זו היו חברים בקיבוץ הדתי ובוגרי סמינר מזרחי למורים ע״ש ליפשיץ בירושלים. ״במועדון בני עקיבא בירושלים עברה השמועה מפה לאוזן שמתארגן גרעין של לוחמים דתיים במסגרת הפלמ״ח. ביוני 1942 התגבש גרעין של כ-30 צעירים; 10 לוחמים מירושלים; 10 מערים וממושבות שונות ו-10 ממשקים דתיים״. הם הניחו את התשתית להקמת היחידה הדתית הראשונה בפלמ״ח[11]. ברבות הימים גדלה המחלקה, הצטרפו אליה גם בני ישיבות אחדים ובממוצע היא מנתה 35-45 חברים, ממוצע גבוה יותר ממחלקה רגילה אך פחות במעט מפלוגה תקנית בפלמ״ח. תחנתה הראשונה של היחידה הייתה סמוך לקיבוץ יבנה. הם גרו בגן יבנה ועבדו בקיבוץ יבנה, אחר-כך עברו למוסד הילדים עיינות, שליד נס ציונה.

מה הניע קומץ צעירים אלו להתארגן? ״רצינו להיות שותפים בתיקון עולם במלכות שדי״, אפיין אברהם זלקין, מראשוני הגרעין, את האידיאולוגיה של חבריו. ״האמנו שבעבודתנו ובאימונינו, במלחמתנו בשעת הצורך, בלימוד ובמצוות שנקיים בצוותא כאיש אחד, נעזור לקידום מטרה זו ונשמש דוגמא לרבים שיבואו אחרינו״. הייתה להם תחושה של שליחות.[12].

קבוצת חברים אחרת מהפוהמ״ז בירושלים, שראתה בהתנדבות להגנת העם ״מצוות עשה שהזמן גרמה״, פנתה ב-1942, כאשר גבר לחץ המוסדות להתגייס לצבא הבריטי, לרבנות הראשית בשאלה:

"האם מותר להתגייס לצבא הבריטי?" התשובה לא הייתה ברורה דיה וחד משמעית והשואלים החליטו בינתיים לא להתגייס. חבר אחר מן הקבוצה פנה אישית לרב אחר (מישיבת מרכז הרב) והלה אסר באופן ברור להתגייס לצבא הבריטי[13].

אם כן, מה יעשו צעירים נבוכים אלו שרוח ההתנדבות פעמה בחזקה בקרבם? הם החלו לחשוב על אפשרות של הצטרפות לפלמ"ח כקבוצה מאורגנת. באותו זמן נודע להם שכבר מתנהל משא ומתן בין מזכירות הקיבוץ הדתי לבין מפקדת הפלמ"ח על הקמת מחלקה דתית. הם פנו להפוהמ"ז וזו איחדה את כל היוזמות הספורדיות, וניתן האישור להקמת המחלקה הדתית הראשונה בפלמ"ח[14].

המו"מ בין הציבור הדתי-לאומי ובין אנשי הפלמ"ח התנהל בין יחיאל אליאש ובין מפקד הפלמ"ח יצחק שדה. באחת הפגישות הציע יצחק שדה לעמיתיו הדתיים להקים מעין "ישיבת הסדר" בפלמ"ח. "פעם היו תלמידי חכמים לוחמים, תלמידיו של רבי עקיבא בשורות חיילי בר-כוכבא ומדוע לא נקיים גם אנחנו ישיבה כזו?" שאל "הזקן" את אליאש ואת וסרמן שייצגו את הפועל המזרחי. "אספו לפחות 25 בחורים", הוא הציע להם, "שיהיו מחלקת פלמ"ח. הבחורים יהיו בני ישיבה לכל דבר ויישבו באחד הקיבוצים הדתיים... המחלקה תתחלק לצורך אימונים לשלוש כיתות, כל כיתה תתאמן שמונה ימים בחודש וכל שאר הזמן יישבו וילמדו תורה". ההצעה נלקחה ברצינות והחלו בהכנות מעשיות לקראת ארגון שיעורי התורה ביחידה זו. אלא, לרוע המזל, הרב עמיאל, רבה של תל-אביב, שלקח על עצמו לטפל בעניין נפטר[15]. ישיבת הסדר לא קמה אז, אבל יחידה דתית עם הווי חיים תורני הלכה והתגבשה בפלמ"ח.

המחלקה הדתית בפלמ"ח – תפילה בשדה בזמן מסע – חנוכה תש"ג

הווי החיים של הגרעין המייסד של היחידה היה שילוב של חיי פלמחניקים וחיי קבוצה דתית. סדר היום התחיל בתפילה ובמשך היום, הן בתקופת העבודה בקיבוץ והן בתקופת האימונים, היו שיעורי תורה קבועים. אליאש גם סיפק להם ספרים ודאג למרצים, ובשבתות התקיימו ארוחות חגיגיות ומסיבות שבת[16].

כיצד קיבלו הפלמחניקים את היחידה הדתית שהתאפיינה באורח חיים ייחודי? קליטת מחלקה כזו בפלמ"ח לא הייתה קלה. התופעה של נוער דתי מאורגן בעל צביון חיים מוגדר וברור, השונה מכל האחרים והמעלה דרישות ייחודיות בענייני האימונים, הכינוסים והפעולות בשבתות ובחגים הייתה זרה למפקדי הפלמ"ח. אכן, בתחילה הם התקבלו באי אמון והיו הרבה חששות לגבי העתיד. גם בחוגים הדתיים-לאומיים ההתלהבות להצטרף לפלמ"ח הייתה בתחילה די צוננת. ב"ישיבת מרכז

הרב" ראו בפלמ"ח גוף השייך לקיבוצים הלא דתיים. אך י. אליאש סבר כי דווקא את הפלמ"ח יש לתגבר בבחורים דתיים. ואכן, הוא עשה מאמצים בלתי נלאים כדי לגייס צעירים דתיים לחטיבה זו. "אנחנו הערכנו במיוחד את החטיבה הזאת, כי ראינו בה את הגרעין של הצבא העצמאי של מדינת היהודים שתקום", העיד אליאש בזכרונותיו. "רצינו להיות שותפים ביצירתו ובהתהוותו של הגרעין הצבאי הזה, לכן התמסרנו לגייס חברים לפלמ"ח, נוסף על הגיוסים האחרים שהיו באותו זמן"[17].

לא עברו ימים רבים והיחס ליחידה זו השתנה. מחששות ותהיות עברו מפקדי הפלמ"ח להערכה חיובית. "הואיל והמחלקה הייתה מגובשת והוכיחה את עצמה, באימוניה ובמשימותיה, המפקדים כיבדו את הדרישות הדתיות שלנו... והם העריכו את טיב אנשינו", העיד אברהם זלקין, שהיה ממייסדי היחידה. הערכה זו מוצאת את ביטויה גם בספר הפלמ"ח בכותבו: אנשי היחידה הדתית "הוכיחו את עצמם כמחלקה בעלת תרבות, בעלת משמעת ובעלת דבקות מיוחדת באימונים הצבאיים"[18].

גם יגאל אלון, סגן מפקד הפלמ"ח באותם ימים, היה תחילה בין המתנגדים להקמת היחידה הדתית, ואילו משה סנה היה בין התומכים. אולם, לימים שינה אלון את יחסו לחברי היחידה והעריך אותה כ"בעלת תרבות רחבה ודתיותה היא לברכה". יצחק שדה, מפקד החטיבה ומייסדה אף הוסיף נופך משלו בהערכת המחלקה הדתית בציינו: "מהמחלקה הדתית... למדנו להכיר, שהתוספת הדתית מגבירה גם את המשמעות והדבקות באימונים הצבאיים"[19].

הערכה חיובית זו היא שגרמה בראשית 1945 להטיל על המחלקה הדתית את הקמת היאחזות ביריה, שהייתה השנייה בהיאחזויות שהקים הפלמ"ח[20].

היחידה בפעולתה

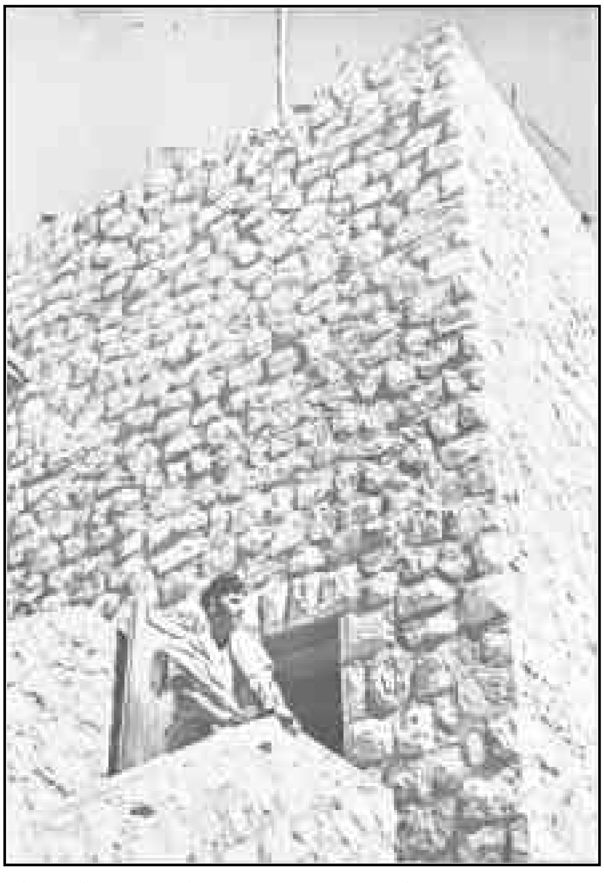
בכ"ג בטבת תש"ה (8.1.45) הגיעו לביריה, שליד צפת, 8 צעירים דתיים בוגרי תנועת הנוער בני עקיבא, אנשי המחלקה הדתית של הפלמ"ח, והניחו את התשתית להקמת ההיאחזות על הר כנען. חיל חלוץ זה הקים את המצודה, כמקובל באותם ימים, הכשיר את החצר המרובעת והזמין את יתר חברי המחלקה, כ-20 במספר, לבוא ולהצטרף אליו. עשרים וארבעה חברי ביריה עסקו בסיקול האבנים, בהכשרת הקרקע ובהמשך בבניית המגורים והמבנים הציבוריים. מעבודות אלה הם התפרנסו; ובהיותם חברי הפלמ"ח הוטלו עליהם משימות התנדבות נוספות, כגון: עריכת סיורים קבועים באזור ואיסוף נתונים שונים, אימונים צבאיים, הגשת סיוע בהעברת מעפילים מגבול הצפון ונטילת חלק בהתקפה על משטרת צפת המנדטורית כדי לשחרר אסירים של הפלמ"ח.

בעקבות תקרית עם מחנה הלגיון, שבהר כנען, הגיעו שוטרים בריטיים לביריה ובחיפוש שערכו במקום גילו 2 מחסני נשק. עצרו את יושבי המקום וכלאו אותם בכלא עכו. מסביב לביריה הופקד משמר חזק של הבריטים. החיילים הרסו את המצודה, עקרו את הנטיעות וביקשו למחוק את ההיאחזות כולה. תגובת שוטרי משטרת צפת הייתה תקיפה במיוחד, כי חשדו שביריה משמשת בסיס לפעילות בלתי לגאלית, וכי חבריה הם חברי מחתרת הפועלים במקום תחת מסווה של מתיישבים חקלאיים תמימים. לאחר התייעצות עם הגורמים המוסמכים הודיעו הבריטים, כי היישוב ביריה ייתפס ויוחזק על-ידי כוחות הוד מלכותו.

הנהגת היישוב ראתה בצעד חריף זה תקדים לעקירת יישובים יהודיים על-ידי כוח הצבא הבריטי והיא הגיבה במהירות ובנחישות. על ההגנה הוטל להקים מחדש את ביריה.

בי"א באדר ב', יום העלייה המסורתי לתל-חי, אורגנו למעלה מ-2,300 איש, חברי תנועת נוער חלוציות, חניכי גדנ"ע, תושבי הגליל והעמק. בחצות הליל, בגשם שוטף וברד צעדו לעבר ביריה, כדי לכבוש

אותה מחדש. עם שחר הגיעו האנשים למקום, הקימו אוהלים מתחו גדר, החלו בשתילת אילנות והניפו את דגל הלאום. לאחר שהות מה במקום נשארו כ-150 איש, והשאר התפזרו. בעוצמה צבאית ובפעולה מהירה השתלטו שוב אנשי הצבא הבריטי על הנקודה, הרסו את האוהלים ועצרו אנשים שגילו התנגדות פסיבית. כאשר נודע לאנשי צפת ולאנשי ראש פינה והסביבה על הכיבוש הבריטי של ביריה, החלו לעלות אליה כדי להקימה בפעם השלישית. בסופו של דבר, הסכימו הבריטים ש-20 איש יישארו במקום וימשיכו בעבודות הנטיעה והייעור. ניסיון הבריטים לבטל את היישוב היהודי בביריה אמנם נכשל, אבל סבלם של המייסדים, אנשי המחלקה הדתית של הפלמ״ח, עוד לא תם. הם נחקרו, הועמדו לדין ועונו. האסירים הכריזו שביתת רעב, ועמדו בה 5 ימים. בהתייצבם לפני השופטים הודו כי הנשק שנמצא על-יד המחנה היה נשקם, אך הם טענו, כי זה היה נשק מגן. כ-20 מהם נידונו ל-4 שנות מאסר והשאר לתקופות קצרות יותר[21].



בירייה — היאחזות הפלמ״ח הדתי — בתצפית ממגדל בבירייה – בטלית ותפילין

בעת פסק הדין התייצב יהודה בלום (ניצן), מפקד המחלקה, בפני שופטיו וקרא, בשם כל העצורים, הצהרה נרגשת שביטאה את רחשי לב כולם:

״נשק זה נשק מגן הוא... עלינו לשמור, לסקל, לנטוע ולבנות יישוב פורח, בית איתן לנו ולאחינו הנידחים... אנו ידענו שאנו עולים למקום סכנה... אנו החלטנו לא להפקיר את חיינו ואת חיי ילדינו ואת מפעלנו... ההגנה על עצמנו ועל מפעלנו הוא צורך הכרחי של זכות קיום. על זכות זאת אין אנו יכולים לוותר ולא ויתרנו, גם אם החוק אוסר אותה. היינו מתביישים לעמוד לפניכם כאנשים שאינם יודעים להגן על עצמם. פנינו לעבודה, לבניין ולשלום. נשקנו נשק מגן. בהרגשת צדק וקדושת זכותנו אנו נכונים לפסק דינכם״[22].

גם בהיותם כלואים בכלא עכו הקפידו מאוד על אורח חיים דתי וקיימו מעין ישיבה, למדו שיעורי תנ״ך ותלמוד קבועים. אחרי כשנה ורבע, בעקבות לחץ המוסדות הלאומיים הם שוחררו לביתם[23].

בסכמם את פרשת ביריה כותבים עורכי ספר הפלמ״ח: ״ביריה היא שלנו לא זו בלבד בשל זכותנו וגם לא בלבד משום שאין לביריה בונים וגואלים זולתנו. לנו ביריה בזכות האבקותנו עליה ולמענה״[24].

הערכת היחידה

לקראת מלחמת השחרות הגדיל הפלמ״ח את מספר חבריו ובמסגרת זו הוקמו יחידות דתיות נוספות בחטיבות ״יפתח״, ״הראל״ ו״הנגב״. ב״יפתח״ וב״הראל״ הגיעו היחידות הדתיות לכדי פלוגה. אחת הפלוגות הללו (בגדוד העמק), שבסיסה הראשון היה בכפר הנוער הדתי, שליד כפר חסידים, פעלה בצפון הארץ. על מבצעיה של פלוגה זו כותב האלוף אסף שמחוני: ״הפלוגה הדתית שלא כיחידות האחרות בגדוד הוטל עליה מיד וללא כל הכנה וקרבות מוקדמים קלים, להיכנס לקרב כבד (קרב מלכיה 15.5.48)... ועל הפלוגה הדתית הוטל חיפוי הנסיגה (של הגדוד). הרגשת המפקדים הייתה שהיא לא תעמוד בתפקיד זה כיוון שלחץ הפצועים גבר והלך ותדהמת הלוחמים שיתקה כל אפשרות פעולה, אך לפתע הייתה רוח אחרת. האנשים התחילו להתאושש, להאמין בכוחם, הדפו התקפות אויב נוספות... תוך כדי קרב התחילה היחידה להתגבר ולאחר קרב של 36 שעות חזרה היחידה כיחידה מחושלת״.

לאחר תיאור גלגולי הקרבות של יחידה זו במרכז הארץ ובדרומה סיכם האלוף שמחוני את מאפייניה היחודיים של יחידה זו בדברי הערכה נלהבים מאוד. ״... בשל אופייה הדתי, הלחימה העקשנית, ההתמצאות בתנאים אל-אנושיים, ההתגברות על זעזועי המלחמה, אגב קליטת אנשים חדשים שכולם היו עולים מקרוב באו-ראויים לציון לשבח. ההתמסרות... יחד עם רוח הגבורה וכוח האמונה בלב של כל איש ביחידה עשו אותה ליחידה לוחמת נועזת״[25].

את גורלן של היחידות הדתיות בפלמ״ח במלחמת השחרור סיכם המפקד הראשון של היחידה הדתית הראשונה: ״במשך זמן המלחמה נפלו מטובי הבחורים של הנוער הדתי בפלמ״ח הן מהוותיקים והן מהחדשים... קבוצה שלמה נפלה בכפר עציון... בקרב לטרון נפל חלק גדול מיחידה דתית אחרת (מגדוד העמק שבצפון), בכל שדות הקרב, בגליל ובנגב פזורים קברות חברינו״.[26]

הערות ומראי מקומות

1. נאור, מרדכי (1986). ההגנה: ארגון המגן של היישוב היהודי בארץ-ישראל 1920-1948, תל-אביב, הוצאת משרד הביטחון, עמ׳ 72-73.

2. ראיון עם נפתלי בלומנטל ב-24.1.89. בלומנטל היה בחור דתי שהצטרף להגנה ב-1936 ולימים נעשה מפקד של יחידה דתית בחיפה. ברבות הימים, בעת שירותו בהגנה, התרחק משמירת מצוות. היה אח״כ מראשי ״סולל בונה״. ראה גם ולנר, אלתר (1984). חמושים לפני המחנה – סיפורה של פלוגה דתית, תל-אביב, הוצאת משרד הביטחון, עמ׳ 27.

3. דבריה פורסמו בחוברת שיח לוחמות, חיפה, הוצאת המרכז לתלודות כוח המגן, ההגנה, ב-7.8.88. ראה גם הסימפוזיון על היחידות הדתיות בהצופה 29.4.73.

4. אליאש, יחיאל (1983). מעשה הבא בחזון, הוצאת מרכז אליצור, עמ׳ 215.

5. ראיון עם בר-חמא ב-1989. ראה גם מכתבו של י. אליאש מיום ט״ו באלול תש״ד, ארכיון הפועל-המזרחי, אוניברסיטת בר-אילן. כן ראה המכתב של הוועדה לענייני השמירה והביטחון שעל-יד הפוהמ״ז אל אהרון ברט מיום י׳ בטבת תרצ״ט (2.1.39) ובו תיאור ממצה של הבעיות שבהן נתקל המתנדב הדתי בשורות ההגנה. ארכיון ציוני מרכזי (אצ״מ) תיקי פישמן S51.191 ההסתדרות הציונית ירושלים.

6. סלוצקי, יהודה (1986). קיצור תולדות ההגנה, תל-אביב, הוצאת משרד הביטחון, עמ׳ 322.

ראה גם פעיל, מאיר (1995). פלמ״ח – הכוח המגויס של ההגנה, תל-אביב, הוצאת משרד הביטחון, עמ׳ 9-20.

וכן (1988). צבא המדינה בדרך, פרקים בתולדות כוח המגן העברי, תל-אביב, הוצאת משרד הביטחון, עמ׳ 172.

7. פעיל, מאיר (1987). התפתחות כוח המגן העברי 1948-1907, תל-אביב, הוצאת משרד הביטחון, עמ' 65.

8. אליאש, יחיאל (1983). מעשה הבא בחזון, הוצאת מרכז אליצור, עמ' 360.

9. פעיל, מאיר (1995). פלמ"ח – הכוח המגויס של ההגנה, תל-אביב, הוצאת משרד הביטחון, עמ' 68-69 וכן ראה קיצור תולדות ההגנה, עמ' 334-335.

10. אליאש, יחיאל, מעשה הבא בחזון, עמ' 351.

11. בר-לב, מרדכי (עורך). ספר בני עקיבא, עמ' 67. וכן ראה "עלון חברים, תשל"א", ירושלים, ארגון חברי ההגנה, עמ' 22-23. ראיון עם זלקין 13.12.87. וכן "הצופה" סימפוזיון על הנושא: "הפלוגות הדתיות במלחמת השחרור", אוניברסיטת בר-אילן 29.4.73. יצא כחוברת בדפוס מכונת כתיבה עמ' א-10-א-11.

12. עלון לחברים, תשל"א, עמ' 22-23. ראה גם ולנר, אלתר (1984). חמושים לפני המחנה, עמ' 25.

13. יש לציין, שזו לא הייתה גישת כל הצעירים הדתיים, שכן רבים מהם כן התגייסו לצבא הבריטי, ראה קנוהל, דב, (עורך, 1989) – בתנדב עם – מתנדבים דתיים במלחמת העולם השנייה, תל-אביב, הוצאת מורשת, וכן חמושים לפני המחנה, עמ' 25.

14. מאיר, יוסף, עדות בכתב, ארכיון תולדות הגנה, תל-אביב, 55.1/106, מרץ-אפריל, 1956.

15. מעשה הבא בחזון, עמ' 357-360 וכן חמושים לפני המחנה, עמ' 27. ראה גם עיתון הצופה, 24.5.91, עמ' 4.

16. על הווי החיים של המחלקה, ראה מעשה הבא בחזון, עמ' 352-354.

17. זלקין, אברהם, עדות, מחברי הגרעין המייסד של היחידה, 13.12.87. כן ראה מעשה הבא בחזון, עמ' 350.

18. גלעד, זרובבל (עורך, תשי"ג). ספר הפלמ"ח, כרך 1, תל-אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 34 וכן זלקין, א', עדות, מ-13.12.87.

19. מעשה הבא בחזון, עמ' 350, 354, 357 וכן חמושים לפני המחנה, עמ' 27 וכן ספר הפלמ"ח, עמ' 468.

20. קיצור תולדות ההגנה, עמ' 391.

21. קיצור תולדות ההגנה, עמ' 391-392. ראה גם ספר בני עקיבא, עמ' 73 וכן הצופה, סימפוזיון 29.4.73, עמ' א-12.

22. מעשה הבא בחזון, עמ' 365.

23. הצופה, סימפוזיון 29.4.73, עמ' א-12 וכן ראה מעשה הבא בחזון, עמ' 361-363. פרטים נוספים על סיפור ביריה ראה הצופה, 1.3.86.

24. ספר הפלמ"ח, כרך 2, עמ' 646.

25. ספר הפלמ"ח, כרך 2, עמ' 575-576. ראה גם הצופה, סימפוזיון 29.4.73, עמ' א-12.

26. ספר הפלמ"ח, כרך 1, עמ' 468-469.

דב לנדאו

העקרונות הראשיים של הלמידה הרב-ממדית המודעת

תקציר

כל הניסיונות הפדגוגיים של מאות רבות של שנים מכוונים לניסיון למצוא שיטת הוראה הסוגרת את הפערים ומאפשרת למידה שלמה, מדוייקת וברורה, המשתמרת בתודעתנו בשלמותה ולאורך זמן רב היקף.

לפנינו הצעה מודגמת של מתודה בתחום ההוראה, המתייחסת הן ללמידה העומדת בתנאי של ריבוי חומרי למידה מושהים (= למידה רב-ממדית) והן למידה העומדת בתנאי של המודעות המרבית לחומרים הרב-גוניים הנלמדים, לדרכים ולתהליכים שבמהלכם הם נקלטים (= למידה מודעת).

למידה רב-ממדית מודעת כמוצע במאמר זה, עומדת בשני התנאים דלעיל; והיא מודגמת: בהבהרת מושגי-יסוד ובלימוד שירה לירית.

"כל הנחלים הולכים אל הים" אמר החכם מכל האדם, ואכן, כשבעים אחוזים של מי הגשמים היורדים בארץ ישראל אינם נקלטים באדמה כדי להרוותה, אינם נקווים במאגרי המים הגדולים והקטנים כדי לשמש מקור לתצרוכת המים של המדינה, ואף אינם מגיעים למאגרי המים התת-קרקעיים המשמשים לתצרוכת וכרזרבות לפי הצרכים המשתנים של האוכלוסיה, של החקלאות ושל התעשייה. כל המטרות הללו חייבות להסתפק בעשרים עד שלושים האחוזים הנותרים, וכל השאר זורמים באפיקים רבים, גלויים ותת-קרקעיים, ונבלעים בים, בלי שנוכל לנצלם לצרכינו השונים. על אף כל השכלולים, ועל אף כל ההמצאות איננו מצליחים לעצור את הכמויות האדירות של הגשמים, כדי למלא את המאגרים התת-קרקעיים שתחת הרי ישראל, כדי שישמשו מקורות לנחלים חיים המושכים את מימיהם לאורך כל השנה. כך גם איננו מצליחים לכוון את המים הזורמים, ולעצור אותם בתוך אגמים למאות, ולבנות סביבם פארקים ירוקים וחורשות רעננות הנותנים את צילם, ומשפיעים חמצן רב על סביבותיהם, ומשפרים את האקלים ואף את מצב האוזן באטמוספרה, ומשמשים גם לרווחת האוכלוסיה של המדינה.

משהו דומה לתופעה זו מתרחש ברוב רובן של כיתות הלימוד שבמדינה, החל בכיתה ב׳ יסודית דרך כיתות המכללה וכלה בתארים הגבוהים שבאוניברסיטה. כל הפסיכולוגים יודעים, שהקשב האנושי ויכולת הקליטה של תודעתנו הנם מוגבלים הן בזמן והן במקום. הקשב ויכולת הקליטה שלנו אינם מסוגלים כפי הנראה להתמיד יותר מדקות מספר בלא שיווצרו דילוגים ופערים שבהם לא נקלט מאומה, או רק מעט מן הנמסר בשיעור או בהרצאה, המוגבלים בזמן. לכן הרצאה או שיעור ואפילו המעניינים ביותר, ואפילו הם מפעילים את תפיסת השומעים, ואפילו הם משתפים אותם בתהליך הלמידה, נקלטים אצל השומעים באופן חלקי בלבד, ומצד אחר הם נקלטים באופן שרחוק מהיות

תארנים: *למידה, שיטות הוראה, שירה.*

מדויק, ובין החלקים הנקלטים הללו מצויים לפעמים פערים רבים וגדולים למדי. כל הניסיונות הפדגוגיים של מאות רבות של שנים מכוונים לניסיון למצוא שיטת הוראה הסוגרת את הפערים ומאפשרת למידה שלמה, מדויקת וברורה, המשתמרת בתודעתנו בשלמותה ולאורך זמן רב היקף.

נוסף לתנאים המקובלים על-פי תורות הלמידה למיניהן יש עוד שני תנאים, שהם הכרחיים ללמידה מלאה ולייצובה בזיכרון של הלומד לאורך זמן והם:

א. הצגת חומרי למידה רבים ומגוונים לפני תלמיד, בנוסף לטקסט המרכזי הנלמד. הצגה זו מאפשרת לשוב ולעיין בחומרים מפקידה לפקידה. החומרים המוצגים משמשים בחלקם כמטרת הלמידה, ובחלקם כחומרי עזר המסייעים לבהירותה, להעמקתה ולמלאותה. בלמידה מלאה ומתמשכת כזו אני מתכוון לכך, שהיא כוללת ומשהה לאורך זמן את כל ריבוי החומרים על גווניהם הרבים על ההדגמות, על ההשוואות, על ההסברים, על הפירושים, על ההנמקות והמסקנות, על פירוט הדברים ועל הכללותיהם, ועל כל דרכי העיון הנוספות המועילות ליעילותה של הלמידה, של ההבנה ושל הזכירה. ללמידה הכוללת את כל הרב-גוניות הנחוצה הזאת קראתי בשם למידה רב-ממדית.

ב. התנאי השני ההכרחי להיקלטות טובה של הנלמד הוא, שזרימת החומרים המוצעים בתודעת הלומד לא תתרחש בלא תשומת-לב להתהוות התהליך ולמהלכו, ולא תתרחש בלא שכל שלב ושלב יורגש על-ידי הלומד באופן מובהר. אמנם גם הקליטה האינטואיטיבית נקלטת, אבל היא גם נפלטת בקלות רבה ובלי שנרגיש בהיעלמות הדברים שנלמדו. רק דברים שנקלטו במודעות, ובתשומת-לב מלאה לכל פרטי הלמידה ולכל כליה, יש להם סיכוי להיקלט קליטה בהירה, יציבה, השוהה בתודעה לאורך זמן. השפעתה של המודעות על עצם הלמידה, על סוגה ועל אופניה היא רבה ביותר. אם אני יודע להסיק מסקנות מנתונים המוגשים לי, ואם אני גם יודע שבשעה ידועה עלי לעסוק במיומנות של הסקת מסקנות, ואם אני מכיר את דרכיה של פעולת ההיסק, ונוסף לכך אני גם עושה את מלאכתי זו במודע, סיכויי להצלחה יגדלו ביחס ישר עם עוצמת המודעות שלי ועם בהירות הידע שאני שולט בו.

נראה לי, שרק בדרך זו יש לנו סיכוי להתגבר על גורמי ההפרעה הרבים: חיצוניים, כגון רעש ושאר קולות, מראות העולם הסובב; הפרעות פנים תודעתיות, כגון תחושות, מחשבות, זיכרונות וכד׳; הפרעות פרה-אקטיביות של תכנים שנקלטו בתודעתנו מקודם, ואף הפרעות רטרו-אקטיביות של קליטה חדשה המשפיעה לרעה על המצוי בתודעתנו מכבר. ללמידה העומדת בתנאי של ריבוי חומרי למידה מושהים, קראתי בשם למידה רב-ממדית, וללמידה העומדת בתנאי של המודעות המרבית לחומרים הרב-גוניים הנלמדים, לדרכים ולתהליכים שבמהלכם הם נקלטים, קראתי בשם למידה מודעת.

לפיכך קראתי ללמידה העומדת בשני התנאים שהצגתי כאן בשם למידה **רב-ממדית-מודעת.**

הלמידה הרב-ממדית

אחת הבעיות הגדולות של הלמידה בכל הזמנים הייתה, לרכז את כל חומרי המידע שיכולים לסייע ללומד, בהיותם תנאי מוקדם להבנת כל חלק וחלק הנלמד ולהכרת כל פרטיו וצדדיו. אין ספק, שאיסוף חומרים אלה, והגשתם לפני הלומד בצורה מאורגנת והדרגתית תוך הבלטת העיקר על רקע היסודות החשובים פחות, יש בהם כדי לאפשר למידה נוחה ויסודית בעלת השפעה מרבית על תודעתנו. כדי לבנות מערך מאורגן כזה, מן הראוי לברר, כמובן, מהם החומרים ומהן דרכי הלמידה שיש לאפשר ללומד להתנסות בהם. תוך איסוף תוצאותיהן של שיטות למידה רבות שנוצרו בחמישים השנים האחרונות התווסף חומר רב שיכולנו להשתמש בו, ואף יכולנו להסיק ממנו מסקנות לגבי החומרים

הנחוצים לאדם כדי ללמוד בדרך המעמיקה, המקיפה והיסודית ביותר.
העולה מכל האמור עד עכשיו הוא, שלאורך כל זמן הלמידה, במשך כל הדיון בתוכן הטקסט, במהותו, בסוגו, בדרכיו, בצורתו ובמשמעותו, לאורך כל הזמן הזה עלינו לספק ללומד את כל המידע הנחוץ לשימושו לא רק בעל-פה, אלא גם בכתב, גם בציורים ובאילוסטרציות, ובהדגמות אודיו-וִיזואליות וכד׳. לשם לימוד טקסט ספרותי מקראי או מדרשי נראה לי שאת הצרכים העיקריים אפשר לרכז בדברים שלהלן.

1. הטקסט הנדון בלמידה. (וזה כמובן תנאי ראשון, שבלעדיו אין מה ללמוד).
2. ביאורי מילים, כפלי משמעויות, מטעני עוצמה של המילה, מטענים רגשיים וקונוטציות.
3. ביאורי תמונות, לשון פיגורטיבית (דימויים, מטאפורות, מטונימים, סינקדוכות, סמלים ודומיהם).
4. ביאורי מבנים, צורות, צירופים וקונסטרוקציות לשוניות לסוגיהם.
5. ביאורי משפטים מבחינת מבניהם התחביריים הלוגיים, ומבחינת צירופי תכניהם.
6. ביאורי מושגים ספרותיים, אמנותיים ופילוסופיים. (יש לתקן את כל ההגדרות באמצעות השוואות בין המילונים ובין הביאורים השונים).
7. השוואת הטקסט לתשתיותיו וליסודותיו הריתמיים-מצלוליים והפרוסודיים, הוויזואליים-פיגורטיביים, האידיאיים והטקסטואליים המילוליים. (כגון: תשתיות מקראיות,מדרשיות מדברי חז״ל, מדברי הפילוסופים, ומטקסטים קדומים של התרבות הכללית).
8. השוואת הטקסט העיקרי לטקסטים מקבילים מן הספרות (שירה ופרוזה).
9. השוואת הטקסט העיקרי לטקסטים לא-מילוליים, כגון: ציורים אמנותיים, פסלים, קטעי מוסיקה, סכמות ואילוסטרציות וכד׳, וכן השוואת טקסטים מקבילים, המלווים בהסברים ובדברי קישור אל הטקסט האמנותי העיקרי.
10. השוואת הטקסט העיקרי לסיפורים ולסיטואציות מן ההיסטוריה, מן המציאות הממשית, הכלכלית החברתית והפוליטית.
11. השוואת הטקסט העיקרי לקטעי מאמרים סוקרים, מעריכים, פרשניים וביקורתיים.
12. השוואת הפעילויות הנידונות לפעילויות המתוארות במושגי למידה ובמושגי חשיבה רלוונטיים לדיון, על הסבריהם ועל הדגמותיהם.

הערה: כל הדברים הללו חייבים לבוא, כמובן, לא כרשימות סטטיות, אלא כפעילויות למידה וחשיבה דינמיות, תוך הפיכת כולם לתרגילים דידקטיים רב-גוניים ורב-ממדיים. הואיל והמורה חייב מכל מקום להכין את החומרים השונים שעליהם הוא בונה את שיעוריו, והוא אוסף ממילא ביאורים ופירושים לפיגורות הלשון, לתשתיות ולמשפטים, וכן הוא אוסף דוגמאות, קטעי טקסטים אמנותיים, ותמונות לשם השוואה, וכן קטעי מאמרים המפרשים את הטקסט או נותנים בסיס עיוני לפרשנות, נראה לי חשוב שלא למנוע חומר עשיר זה מן התלמידים. ארגון הדברים על דף עבודה, וצילומם עבור התלמיד יאפשר חזרה והתבוננות יסודיות על הנלמד. קישור החומרים הללו אל הטקסט או אל הנושא הנלמד בעזרת שאלות עיוניות ובעזרת העמדת בעיות, יאלץ את התלמידים ללמוד למידה פעילה, תוך הפעלת כושר החשיבה וכושר ההרגשה שלהם. אין להפריז בחשיבותם של דפי העבודה הללו להעמקת טיב הלמידה ולפיתוח דרכי חשיבה והרגשה של התלמידים, במיוחד כאשר המורה מיומן בשאילת שאלות להלכה ולמעשה, ושואל שאלות עיוניות מעמיקות, המעוררות את החשיבה ואת ההרגשה. הואיל והמורה טורח

בלאו הכי בהכנת חומרים אלה, אין תוספת הטרחה הנדרשת לשם הכנת דפי עבודה מן הסוג הזה רבה כל כך.

הלמידה המודעת

חלק גדול מעבודת המורים, ורוב רובה של עבודת התלמידים הן בבית הספר והן בבית, נעשית בדרך אינטואיטיבית. קוראים טקסטים ומסבירים אותם על-פי ידע קודם או על-פי אסוציאציות שהטקסט מעורר אצל התלמידים ואצל המורה. לפי תוכן הטקסט ולפי מהותו משווים בין החלקים השונים ובין העובדות וההתרחשויות השונות, מניחים הנחות, משערים השערות, מסיקים מסקנות, ואפילו משתדלים למצוא להם אישור או הוכחה. עם כל זה עומדת בעינה הבעיה, שכל הפעולות הללו נעשות באופן אינטואיטיבי, בלי מודעות מלאה לשלביה, לטיבה, לתפקידה ולתועלתה של כל פעולה ופעולה מפעולות הלמידה.

השאלה החשובה ביותר היא מה אפשר לעשות כדי שקליטת נושא הלימוד הבסיסי, וכן השימושים השונים בחומרי הלמידה הנלווים יהיו מודעים ללומד. נראה שחשוב מאוד להביא את המורים לידי הבנה בהירה של ערך החומרים הנלמדים ולהכיר בערך של כל אחת ואחת מפעולות הלמידה הננקטות. כן חשוב להסביר אף לתלמידים הן בעל-פה והן בכתב את התועלת שיוכלו להפיק מחומרי הלימוד ומפעולות הלמידה השונים, הנערכים בכיתה ובשיעורי הבית. נראה לי שהדרך הטובה ביותר להסבר זה היא תיאור מהותם, טיבם, ודרך פעולתם של המושגים המתארים את דרכי הזכירה, את דרכי הלמידה ואת דרכי החשיבה השונים, המשמשים אותנו תוך כדי פעולת הלמידה. נראה שהעיקריים מבין מושגי יסוד אלה הם המושגים שנמנה כאן לאחר הדיון התיאורטי. מובן שרשימה זו אין בה כדי לספק את כל הצרכים, הן המורה והן התלמיד נזקקים לידע ולהבנה יסודיים של מושגים נוספים. הסבר ממצה כזה לא יוכל להינתן במבוא תמציתי זה, והוא צריך לבוא בצורה מפורטת, בהדגמות ובליווי תרגילים לכל מושג ומושג.

הדרך הטובה, היעילה והברורה ביותר לבירור המשמעויות המדויקות של המושגים, המגדירים את יסודות החשיבה ואת דרכי הלמידה, תיעשה באמצעות חיפוש המשמעויות במילונים רגילים, באנציקלופדיות לתחומי הדעת השונים , ובלכסיקונים לפסיכולוגיה ולפילוסופיה וכד'. יש לבדוק את דרכי הביאור ולהבחין בסוגיהן. פעמים שהביאור בא בדרך של הצגת סינונים או בדרך של העמדת אנטונים. דרך זו אינה תמיד מדויקת, מפני שכמעט ואין סינונימים מדויקים קיימים במציאות הממשית, ואף הניגודים לעולם אינם ניגודים מדויקים של מאה ושמונים מעלות. חשוב מאוד להעמיד את עצמנו ואת התלמידים על הבדלי הגוונים שבין הניגודים ושל הסינונימים, ואף על ההבדלים הדקים במשמעויות שבין המילים המקבילות כביכול בשפות השונות. ההבחנות הדקות הללו שבין המשמעויות מרגילות את התלמידים לדיוק בהבנה וגם לדיוק בביטוי הדברים.

פעמים משתמשים המילונים בסינונימים במקום בהגדרות. כדי לבחון דרך ביאור זו, חשוב ללמד את עצמנו ואת תלמידינו את הדרך הלוגית של ההגדרה, פרשה שיש להקדיש לה פרק מיוחד בתוך דיון זה. פעמים אחרות משתמשים המילונים לשם ביאור המושגים בהסברים ארוכים. הסברים אלה נשענים על השוואות, על הכללות, על הדגמות, על הפשטות, וכן על דרכי האנליזה או הסינתזה ועוד. מובן שכל אחת מדרכי הסבר אלה היא בעצם פרק לדיון. מתוך ההשוואה שבין דרכי הביאור השונות, ובין הבדלי התפיסות שבמילונים השונים, אפשר להגיע להסבר סינתטי המתקרב עד כמה שאפשר למשמעות האמיתית של המושג.

הדגמה של ביאור מושגים - המושג "אמת"

אם אנו מבקשים, למשל, לבאר את המשמעות של המושגים "אמת ושקר" מן הראוי להבהיר לעצמנו תחילה את המשמעות של אחד מהם. את המילה "אמת" ראוי להגדיר כ"חפיפה מלאה בין עובדה נתונה שבממשות לפסוק הנאמר על-ידי מי מאיתנו על העובדה הזו". כאן מתעוררת כמובן השאלה אם חפיפה כזו קיימת בכלל במציאות, ואז יש אמת ביחס לנדון, או שמא אין במציאות חפיפה כזו, ועל כן אין אמת ביחס לנושא הנדון. בניסיון להשיב לשאלה זו כדאי לשים לב לכך, שעל כל נושא אפשר לומר אינסוף של פסוקים, שרוב רובם, כמובן, אינם חופפים לנושא, ועל כן אינם אמת. ואולם אם אנו מביעים בעל-פה או בכתב את כל האינסוף של הפסוקים ביחס לנושא שאנו דנים בו, דהיינו, את כל הפסוקים האפשריים, אז לפחות אחד מהם יהיה חופף לעובדה הנידונה. פסוק זה, כך נראה לי לפי ההיגיון הפשוט, הוא האמת ביחס לנושא הנדון. בדרך זו אמנם לא הוכחנו שיש אמת יחידה אחת, אבל כן הוכחנו שלפחות אמת אחת קיימת. בשאלה אם יש יותר מאמת יחידה זו לא נעסוק כאן, אבל ברור שאמת אחת לפחות קיימת, אלא שאנו לא תמיד יודעים להבחין בה.

לדוגמה נתאר לעצמנו את המשפט הבא. "ילד מתבונן בחלון ראווה". אין כל קושי להוכיח את אמיתותו של משפט זה. גודל הדמות מאפשר לנו לקבוע בוודאות שמדובר בילד, ועמידתו וכן הכיוון שאליו מופנה מבטו, ומשך הזמן שהוא מבלה לפני חלון הראווה מעידים על כך, שהוא לא רק מסתכל או מביט לזמן קצר בכיוון החלון שלפניו, אלא הוא מתבונן בו לאורך זמן. עד כאן אפשר להוכיח שיש חפיפה בין המשפט שנאמר על-ידינו לעובדה שעינינו רואות. על קשר זה בין העובדה להיגד שמתייחס אליו אפשר לומר בוודאות שהוא אמת. והנה אם נאמר עתה שלב הילד מתכווץ בקרבו מרוב תשוקה להשיג לעצמו את המשחק שהוא רואה לפניו, שוב אין באפשרותנו להוכיח את אמיתותם של הדברים. תהליך רגשי קונקרטי המתרחש כביכול בלב הילד אינו ניתן להוכחה. אפשר שהוא רוצה את המשחק ואפשר שתשוקתו בוערת בקרבו, והמשפט שאמרנו הוא אמת, אך אפשר גם שמראה הילד כפי שהוא נראה נובע מסיבות אחרות לחלוטין. החפיפה בין העובדות לנאמר עליהן אינה מוכחת כאן כלל, ואפשר אמנם שמשפטנו הוא אמת אך אפשר גם שאיננו אמת, וקשה מאוד או אפילו אי אפשר להוכיח את אמיתותו.

מילונו של אבן שושן מביא למילה "אמת" מילים נרדפות, כגון "נכון" וכד'. מן הראוי לבדוק את ההבדלים שבין המילה "אמת" למילה "נכון". יש לפעמים שהמעשה הנכון הוא, לפחות מן הבחינה הפסיכולוגית, לא להעניש ילד על חטאו, אף-על-פי שהאמת דורשת להענישו. זה יהיה לגמרי לא נכון לספר לאדם בן תשעים ומעלה, שהוא גם עיוור ומרותק לכיסא גלגלים ואף ליבו חלש ביותר, את האמת על בנו הצעיר שנספה בתאונת דרכים. נכון יהיה, אם הדבר רק אפשרי להסתיר ממנו את האמת, אף-על-פי שנכון זה הוא היפוכו של האמת. באותה מידה יהיה זה נכון להעלים מאנשים אלימים את מקום הימצאו של אדם שהם מבקשים להתנכל לו, אף שמעשה נכון זה נוגד את האמת. אין ספק, שבמקרים מן הסוג הנ"ל ובסוגים דומים נוספים המילה "נכון" היא פירוש מסולף למילה אמת. דבר זה תקף לגבי רבים מן הסינונימים והאנטונימים ואף להסברים המשמשים כפירושים במילונים.

חשוב לזכור, שהמושג "אמת" מתגלה לפנינו בשני אספקטים שונים זה מזה. פעמים שהפילוסופים מדברים על ה"אמת" כעל מושג מטאפיזי עיוני ומופשט. האמת כמשהו מוחלט החובק את כל העולמות, או מין אידיאה של האמת או האמת כערך מוחלט. לעומת זה יש לדעת כי:

א. התפיסה שלפיה האמת היא הלכידות (הקוהרנטיות) בין מערכת של טענות, היא משהו המצוי בין

האמת המטאפיזית לאמת הפרקטית, המתייחסת ליחסים שבין העובדות לטענות הנטענות עליהן. כן עלינו לדעת כי:

ב. יש פילוסופים הטוענים שמלבד פסוקי האמת ופסוקי השקר, יש פסוקים סתמיים שאינם לא אמת ולא שקר. שתי הדוגמאות האחרונות הן מעין מעבר מן המושג "אמת" כאידיאה או כישות מטאפיזית אל האספקט השני של האמת, שבו היא נתפסת כהתאמה או כחפיפה בין העובדה שבממשות להיגד או לטענה המיוחסים לעובדה הזו. כדאי להבהיר לעצמנו, את הייחוד בכל אחת מן ההגדרות הרבות המובאות אצל הפילוסופים ובלכסיקונים. ההגדרה האומרת, כי "משפט אמיתי הוא משפט השקול ליחסים האובייקטיביים ולמצב במציאות" היא קשה בגלל השימוש במילה "שקול" במקום תואם או חופף. גם הביטוי "שקול ליחסים האוביקטיביים" הנו מופשט מדי, מכדי שנכיר בקלות אם היחסים האובייקטיביים הנדונים הינם שקולים, תואמים או חופפים למשפט הנאמר עליהם. לכן הגדרה, כגון "אמת היא הסכמה בין האמור למצב העניינים הנכון" הנה ברורה הרבה יותר. ואולם הואיל והמילה "נכון" עשויה לגרום לבלבול בין אמת לנכון, בחרתי בהגדרה הפשוטה, שלפיה "אמת היא חפיפה מלאה בין עובדה שבממשות לפסוק הנאמר על עובדה זו".

הואיל ומבחינה מעשית אנו עוסקים בעיקר באמת של ההיגדים שאנו אומרים על עובדות שבממשות, חייבים אנו להבחין בין העובדות לפסוקים שנאמרים עליהן, וכן עלינו להבחין בין ביאורים בדרך של הבאת סינונים או בדרך של הגדרה או בדרך של אחד מסוגי ההסבר. ההבחנות וההשוואות בין העובדות להגדרות ולהסברים המאפשרים חפיפה, יוצרים מצב המקרב אותנו ביותר לאמת. בדרך דומה יש לערוך את ההבחנות ואת ההשוואות במושג "שקר", וגם בשאר המושגים העיוניים, עד כי המהות של מושגי היסוד של החשיבה תתברר בבירור.

מובן שהמושג "אמת" הנו קשה ביותר להגדרה או להסבר. מושגי חשיבה אחרים הם לרוב קלים יותר להבנה ולטיפול. המושגים העיקריים שיש ללמוד את מהותם הם המושגים המובאים להלן. הנחת היסוד של ההוראה הרב-ממדית-המודעת היא, שהלימוד האנליטי, ההשוואתי והסינתטי של מושגי החשיבה והלמידה יגרמו לקליטה ברורה הנשמרת לאורך זמן רב במידת האפשר. בדומה לדיוננו במושג "אמת", אם לימוד זה יתרחש ואף יתורגל בתוככי העיון והדיון בטקסטים של תחומי הדעת הנלמדים, ואם הוא גם ילווה בלימוד דומה של כל חומרי העזר הנחוצים ובלימוד אנליטי וסינתטי של טקסט היסוד, כי אז יהיו רשמי הלמידה בתודעת הלומד חזקים כל כך, והם ייקלטו בהיקף ובעומק מקסימליים, ואף יעמדו לו לימים רבים.

מושגי חשיבה

1. סיבה, גורם
2. תוצאה, תכלית
3. קל וחומר, היקש
4. בניין אב
5. סמיכות פרשיות
6. הנחה, מסקנה
7. עובדה, דמיון, השערה
8. הערכה, שיפוט
9. מחשבה, רעיון
10. רגש, חוויה

מושגי למידה

1. שאלה, תשובה
2. בעיה, פתרון
3. ביאור, פירוש
4. יישום
5. ארגון, דירוג, מיון
6. פירוט, הכללה
7. סיכום
8. המחשה, הפשטה
9. הדגמה
10. תיאור, עיצוב

11. אמיתי, אפשרי, שקרי
12. שם, תוכן, נושא
13. מהות, תכונה, אופי
14. ממשות, מציאות
15. דמיון, חלום
16. הוכחה, ראיה
17. שוויון, שוני, דמיון, אנלוגיה
18. חפיפה, ניגוד
19. פרדוקס, אבסורד
20. ניגוד, סתירה
21. תיזה, אנטיתיזה
22. אנליזה, סינתיזה, פשרה
23. מהימנות, תקיפות

11. דיון, ויכוח
12. שינון, הבנה
13. חקירה, חיפוש
14. עיון
15. מוצג, מושג
16. הכרה, הבנה
17. ערך, ערכים
18. השוואה
19. הגדרה
20. שכנוע, פיתוי

הערה: עלינו להודות שהחלוקה הזאת אינה חד-משמעית, ויש מושגים בין מושגי החשיבה שאפשר להציבם גם בין מושגי הלמידה, ולהיפך. כך למשל המושגים "פירוט והכללה" משמשין הן לחשיבה והן ללמידה. מובן גם שרשימה זו אינה מלאה ואפשר להוסיף עליה כהנה וכהנה.

זה שתי עשרות שנים מעסיקה אותי הבעיה של מושגי היסוד השונים: המקצועיים-הספרותיים על כל תחומיהם, הפילוסופיים והפסיכולוגיים, ובראש כולם מושגי היסוד של החשיבה הלוגית והרגשית האנושית. על אף השימוש במילונים השונים, בלכסיקונים ובאנציקלופדיות, על אף השימוש בספרי עזר מקצועיים ובאינדקסים הרלבנטיים בתוך החשובים שבספרים, העוסקים בנושא הקוגניטיבי, בהבנת הנקרא והנשמע, וכן באינדקסים של ספרי הפרשנות וההרמנויטיקה, ואולי דווקא בגלל ריבוים ופיזורם של כל אלה לא הצליחו הצוותים שישבו על המדוכה, ואף לא היחידים שעסקו בנושא להגיע לרשימות מוסכמות על הכל. נראה שרשימה כזאת אין במציאות כלל, במיוחד כאשר כוונתה לשרת את צורכי ההוראה כופה עלינו צמצום של ההיקף. הצענו כאן רשימה שהכרתה העיונית, הבנת מהותם ותכונותיהם של הערכים המרכיבים אותה, והיכולת להשתמש בהם לפי הצורך, וליישם אותם לשם הבנה יסודית של המקצועות ההומניסטיים והיהודיים, כגון מקרא, מדרש, פילוסופיה, היסטוריה, ובמיוחד לשם הבנת הספרות, יכולים לקדם את דרכי החשיבה ואת דרכי העיון של תלמידינו בתחומי המקצועות שהם לומדים. נוסף לכך, השימוש בדרכי החשיבה ובדרכי הלמידה שמושגים אלה מציעים לפני הלומד גורם לתפיסה בהירה והגיונית של העולם העיוני והמעשי הסובב אותנו, ולחשיבה בהירה וברורה עליו. מכל מקום ברור, שקיצורה של הרשימה אינו בא כדי להגביל את המורה או את התלמיד החרוץ והסקרן. רשאים הם תמיד להוסיף עליה מן המזדמן להם תוך עיוניהם בתחום שהם עוסקים בו.

כיצד שואלין וכיצד משיבין ?

לא נוכל להגזים בהדגשת ההכרח המוטל על התלמיד ללמוד את כל המושגים, את מושגי המקצוע, וכן את מושגי החשיבה ואת מושגי הלמידה בדרך של שינון התיאוריה, אלא תוך כדי עבודה על

טקסטים או על שאר חומרי הלמידה בכיתה או בשעת ההכנה של שיעורי הבית. לפעמים יכול המורה לכוון את תלמידיו להיות מודעים לדרך העבודה שהם משתמשים בה על-ידי בקשה לחפש סיבות או לשער תוצאות, להסיק מסקנות או לעסוק ביישום, בפירוט ובהכללה, ובשעת העבודה המעשית להסביר לתלמידים כיצד לבצע את המלאכה. גם בהערותיו על שיעורי הבית או על הבחינות יכול המורה לציין במקומות הרלוונטיים ולומר : כאן היה עליך לפרט את חלקי הנידון, וכאן היה עליך להוציא כלל מן הפרטים (להכליל), ואילו כאן היה מן הראוי למנות את הסיבות או להסיק מסקנות. הערה מן הסוג הזה היא הזדמנות מצוינת להסביר ולהדגים את דרך הביצוע של תהליך החשיבה או של תהליך הלמידה. באופן זה נעשה לימוד הדברים בשילוב עם לימוד הנושא ובמטרה הקונקרטית ללמוד את הנדון בדרך הטובה ביותר.

כך יש לנהוג, דרך משל, בהצגת שאלות ותשובות, המשמשות את רוב רובם של המורים בעבודתם. ואולם, למרבה הצער, מעטים מאוד הם המורים היודעים פרק בטיבן של השאלות והתשובות. נושא זה ראוי לדיון מקיף וממצה כפרק ארוך הדן במושגי הלמידה, וכאן נזכיר רק מעט מן הבעיות הכרוכות בו. כדאי לזכור, כי שאלות אינפורמטיביות פשטניות ראוי שנוותר עליהן בכלל, כי הן כלולות ממילא בכל סוגי השאלות המורכבות יותר. השאלה האינפורמטיבית הפשוטה מיותרת אפילו בכיתות החלשות ביותר, מפני שהן מרגילות את התלמידים להשיב תשובות אוטומטיות בלי כל חשיבה ובלי כל מאמץ. איננו מציעים, כמובן, לכרוך יחד במשפט אחד שאלות אחדות, אבל ראוי לדעתנו להציג שאלות מורכבות המבקשות השוואה או דורשות הגדרה או הסקת מסקנה. ראוי לשאול על סיבות נעלמות, על תוצאות אפשריות, על המטרות ועל התכליות של המעשים. יש לשאול שאלות של אנליזה ושאלות של סינתיזה וכד׳. המורה יכול להקל על התלמיד המתקשה על-ידי פירוק השאלות לשלביהן, מכל מקום, חשוב מאוד שהתלמידים ידעו, או כפי שקבענו בדברינו הקודמים, שהם יהיו מודעים בבהירות ובאופן ברור ביותר, מה סוגה של השאלה שהם מחפשים לה תשובה. יסודותיהן של השאלות ועקרונותיהן, וכן דרכיהן וסוגיהן של התשובות ראוי שיידונו כשלעצמן בפרק מיוחד. עתה נתמקד בבעיה מרכזית אחת בדרך הצגת השאלות, ובבעיה יסודית אחת בדרך שבה התלמידים נוהגים להשיב על השאלות המוצגות לפניהם. לעניות דעתי, יש לבעיות אלו השלכות מרחיקות לכת על אורח החשיבה של התלמידים בכלל, ועל אופי התשובות שהם עונים בפרט.

מורים רבים, ואף מחברי בחינות הבגרות נוהגים להוסיף לשאלות שהם שואלים בכיתה, בשיעורי בית, במבחנים ואף בבחינות הבגרות את התוספת: ״הקפד להשיב תשובות מלאות ומעמיקות״. לרוב, תוספת זו מבלבלת לחלוטין את התלמיד. הוא כלל איננו יודע מה עליו לעשות כדי להיענות לדרישת התוספת הנ״ל. הוא פשוט איננו יודע מה עליו לעשות כדי שתשובתו תהיה מלאה, ומה עליו לעשות כדי שתשובתו תהיה מעמיקה. ואנחנו, האם אמנם לימדנו אותו כיצד בדיוק עליו לנהוג? בגלותי שאלות מסוג זה אצל מורים, בהיותי מפקח או מדריך על הוראת הספרות, נהגתי לבקש מן המורים לחבר בעצמם תשובות מלאות ולא מלאות, וכן תשובות מעמיקות ולא מעמיקות על החומר שנלמד. לא אחת התגלה למורים שהם עצמם אינם מבינים כראוי את טיבה של השאלה שהם עצמם שאלו, והם התקשו ביותר לחבר תשובות על-פי דרישותיהם שלהם.

מה פירוש תשובה מלאה? מובן שזוהי ההיפך של תשובה ריקה, כמו שתשובה מעמיקה היא ההיפך של תשובה שטחית. ואולם העמדת הניגוד אינה יוצרת כאן כל בהירות, כי גם הניגוד אינו ברור די צורכו. לאור העובדה שהייתי חייב לבדוק רבבות תשובות של תלמידים משך עשרות שנים, ולאור הצורך לנתח תשובות אלו, לציין את חסרונותיהן, ועל בסיס לימוד תיאורטי מעשיר אף להציע להן

תיקון, נראה לי, כי תשובה מלאה היא זו העונה על כל חלקיה ועל כל פרטיה של השאלה אחד לאחד. מלאכה זו אינה כה פשוטה כפי שהיא נראית ממבט ראשון. כדי לעמוד במשימה זו על התלמיד לקרוא ולהבין את השאלה על כל פרטיה, ולמנות פרטים אלה אחד לאחד, ולהתייחס בתשובתו לכולם. התשובה המלאה מפנה את תשומת לבנו לכל האספקטים של הטקסט או הנושא, שהשאלה מתייחסת אליהם. התשובה המלאה אינה מסתפקת בקביעת הכללה, אלא מגיבה לכל פרט הכלול בשאלה. לשאלה על המקצועות המבוקשים בישראל בימינו, תענה אמנם התשובה על העקרונות המנחים של המקצועות הפופולריים, ותספר שמדובר על מקצועות חופשיים, על מקצועות אקדמיים ועל מקצועות ששכרם בצדם. ואולם היא לא תסתפק בהכללות אלו, אלא תיכנס לפרטים ותדון בעריכת דין, בראיית חשבון, בהנדסת מחשבים וכד׳, בכל אחד בנפרד. לפי זה ברור, שמלאות התשובה בנויה על הפירוט. תשובה מלאה צריכה לתת כל מה שנחוץ להבנת כל צדדיה של השאלה. לשאלה: ״איך המזון בצבא?״ לא די לתת את פרטיו של המזון במלואם, מין רשימת קניות למכולת, לאטליז ולשוק, אלא חייבים גם לציין כמה זמן ניתן לחיילים לארוחה, מה טיבם של כלי האוכל, מה רמת הניקיון של המזון, מה טעמו ומה מראהו האסתטי וכיוצא באלה. הואיל ובשאלה לא נשאלנו ״מה המזון״, אי אפשר להסתפק ברשימת מזונות, אלא חייבים אנו להרחיב בעניין האספקטים השונים של האיכות כדי לקבל תשובה שלמה או מלאה.

על-פי אותו קנה מידה ועל בסיס אותם יסודות של תיאוריה ושל ניסיון נוכל לומר: כדי שתשובה תהיה מעמיקה היא חייבת לעשות יותר. היא צריכה להתייחס לאספקטים השונים של נושא השאלה, עליה לפלוש אל מעבר לגבולות הדיון ואף אל מתחת לפני השטח, ולהרחיב את הבנתנו ביחס לסביבה הסמוכה והקרובה של תחום השאלה. לכן תדון התשובה המעמיקה ברקע, במקום ובזמן של הדיון; היא תעלה את הסיבות לאמור בטקסט או בנושא, לתוצאות מן האמור או מן המסופר. היא תתייחס לתוצאות, למטרות ולתכליות שהנושא או תוכן הטקסט מכוונים אליהם. התשובה המעמיקה תבחין בין עובדות לדמיונות, בין מה שאפשר למה שאינו בגדר האפשר, והיא גם תבחין בין השערות להנחות. היא תבליט את העמדות המובעות בטקסט, ואף תביע עמדה משל עצמה. היא לא תסתפק בדעה או בעמדה בודדת, אלא תשמיע דעות אחדות לגבי הנושא או הטקסט, וכלפי הטון והאווירה השולטים בו. נוסף על אלה, תבחין השאלה המעמיקה בין עובדות נכונות לעובדות שגויות, שאינן נכונות. היא תתייחס לא רק לדברים האמורים ממש, אלא גם לדברים, למעשים ואף לתכונות שאינן מפורשות בטקסט. לעומת זה, תשובה שטחית רואה רק את פני השטח, רואה רק מעט מן הפרטים, היא טועה בעובדות, ואין היא מבינה את המשתמע מן הדברים.

נוכל לסכם אפוא את דברינו בסעיפים האלה:

1. יש לספק לתלמידים את החומרים ללמידה. (טקסט, ערכי מילון וכד׳, קטעי מאמרים וכן חומרים להשוואה וכו׳).
2. הוראת דרכיהן ומושגיהן של הלמידה ושל החשיבה, באמצעות הצגת שאלות והעמדת בעיות, תוך שילובם בהוראת התכנים.
3. הפיכת דרכי הלמידה והחשיבה למודעים לכל התלמידים.
4. הוראת הדרכים להבין שאלות ולהשיב עליהן תשובות מלאות ומעמיקות תוך שילוב פעילויות אלו בלימוד החומר. (הוא הדבר גם לגבי העמדת בעיות ומציאת הפתרונות).

ללימוד עקרונות אלה אין להקדיש בשום אופן שיעור נפרד ומיוחד, ויש ללמוד הכול במסגרת השיעורים, בכל אחד ואחד מן המקצועות הנלמדים. יש לתת בידי התלמידים את הטקסטים ואת שאר חומרי הלימוד כתובים על דפי עבודה, וליישם את הכול על התכנים המוגדרים של המקצוע הנלמד. התלמיד מכין את הדפים בבית, לומד את התכנים ואת העקרונות ועונה על השאלות הנשאלות. בכיתות טובות אפשר לבקש מן התלמידים לעיין בחומר, ולשאול עליו שאלות על-פי הדרכים שהכירו בלימודיהם הקודמים. לאחר ההכנה בבית, עוברים על הכול בכיתה, ובודקים הכול בעין ביקורתית בעזרת המורה. המורה משלים את האמור, מתקן את הטעויות, מבהיר את המעורפל ומאשר את התגובות הנכונות של התלמידים. הוא עושה זאת לגבי כל הממדים השונים של הלמידה. כך הוא נוהג בביאורי המילים, בהשוואת התשתיות, בהשוואות לטקסטים אחרים ולתמונות דומות, ואף בהשוואות למסקנות מן הטקסט או מהמאמרים. מה שמתקבל מן הפעילויות הללו הוא מה שאני קורא בשם "למידה רב-ממדית מודעת", ומלבד המתואר כאן נותר בה עוד מקום רב לפעולות המורה.

הדגמה באמצעות לימוד שיר לירי

הואיל והשיר הלירי הקצר מהווה יחידה שלמה שאפשר להקיפה במבט, ואף אפשר ללמדה ביחידת זמן של שיעור אחד, ראוי לנו להשתמש בו כדי להדגים את דברינו. לשם כך חשוב להקדים כאן את העקרונות העיקריים של השירה הלירית, גם אם לא נוכל להתעכב ולדון בפרטיהם, בנימוקיהם ובתכליותיהם של עקרונות אלו.

תכונות היסוד של הליריקה

1. דיכוי מרבי של העלילה (האופי הסטטי של הפעלים המשמשים בליריקה).
2. דיכוי מרבי של המגמתיות האידיאית, והסירוב להכיר ב"רעיון" כיסוד בליריקה.
3. הנצחת הזמן הרגעי והפיכתו לעל-זמני.
4. ההתבוננות הרגשית בעולם ובאדם.
5. הצגת הרגש (גילויו וכיסויו) בתמונות בעלות משמעות.
6. דחיסותן הרגשית והמשמעותית של המילים.
7. המשפטים הריתמיים והמוסיקליים.
8. המשפטים החד-כיווניים הפרטקטיים בעלות התלות ביניהן.
9. הרטט הפואטי והאמפטיה.
10. הריסון, הארגון והעידון הפואטי.
11. רדיקליות מיתית או משחק מטאפורי.
12. הפרדוכס וההתהפכות (הפואנטה).
13. הנאיביות או הסנטימנטליות.
14. הפאתוס או הבתוס.
15. הטרגי או הקומי (רציני או היתולי).
16. הסטטי או הדרמתי.

לא אדון כאן דיון תיאורטי במהותם ובהשפעותיהם של העקרונות (שהם לפעמים עקרונות סותרים) שמניתי כאן. דיון כזה ערכתי בספרי **עידונה של שאגה** (שיצא בשנת 1990 בהוצאת פפירוס, אוניברסיטת תל-אביב). במקום דיון זה אגש מיד לניתוח ולפירוש שיר לירי לדוגמה באמצעות דף עבודה ערוך מן

הבחינה הפרשנית ומן הבחינה הדידקטית, ומתוך ניתוח זה, כך אני מקווה, תתברר ממילא גם טיבה של המהות הלירית.

דף עבודה

על השיר ***קולות בלילה*** מאת: ש' שלום
הוכן בידי: **דב לנדאו**

הערה: הואיל ולפנינו דף עבודה לדוגמה, שאין כוונתו לאמן את התלמידים, אלא להדגים לפניהם את דרך העבודה, אתן כאן את התשובות הנדרשות על-פי השאלות.

1. בשיר המובא כאן נקטע הבית האחרון. (בספר השירים הוא נדפס בעמוד אחר). קרא את השיר בעיון, תוך תשומת-לב למבנהו הכולל, למבנה בתיו, לארגון תמונותיו, ולניסוח פסוקיו, ונסה להשלים את הבית החסר.

קולות בלילה

– "אתה מוכן ?"
שאל הקול
בדמי הליל.

– "התדע לצעוד
רחוק מאד -
ולא לרעוד ?"

– "אני מוכן!"
השיב הקול
בדמי הליל.

–"אדע לצעוד
רחוק מאד -
ולא לרעד..."

– "התוכל עזוב
בית ורחוב,
מודע וגואל?"

– "אז טול בידך את האור
ולך ללא חזר –
ואל תביט לאחור!"

– "אוכל עזוב
בית ורחוב,
מודע וגואל".

תשובה:
יש לבנות ולנסח את הבית האחרון על-פי המתכונת של שבעת הבתים הקודמים לו.

הערה: התלמידים ינסו את כוחם בשחזור הבית הנוסף. ההנחה היא שישתדלו לחקות את הצורה ואת התוכן של הבתים המצויים לפניהם, ואפילו ישתמשו במילים החוזרות לאורך השיר. כדי שלא יגששו באפלת האינטואיציה, נפעיל אצלם את יסוד המודעות באמצעות השאלה שלהלן.

2. תאר, מהם העקרונות התוכניים והמבניים של השיר, שבעזרתם ניתן לשחזר את הבית האחרון.

תשובה:

א. כל שני בתים בנויים באופן שהבית הראשון הוא שאלה ומשנהו הוא תשובה עליה.
ב. התשובות בנויות על חזרה כמעט מלאה על השאלה.
ג. כל התשובות מביעות הסכמה וקבלת התפקיד באופן הנראה ככניעה מוחלטת.
ד. כל השאלות הן בגוף שני (מעין פנייה אל הזולת), וכל התשובות הן מענה בגוף ראשון.

3. בדוק אם הבית האחרון שכתבת מתיישב עם העקרונות הפועלים בשיר.

תשובה:

כאן עליך לבדוק אם ארבעת העקרונות מן התשובה לשאלה 2. מתקיימים בבית שכתבת.

הערה: נראה כי מן הראוי להביא כאן את הבית האחרון כפי שהוא נכתב בידי ש' שלום, ולבקש מן התלמידים למצוא את ההבדלים בין מה שכתבו הם למה שנכתב בידי המשורר. הדיון בכיתה על שלוש השאלות הראשונות נותן למורה ולתלמידים אפשרויות רבות לעבודה מקורית ולחשיבה עצמית, החורגות מן המסגרת המגבילה של דפי עבודה מן הסוג הניתן כאן.

– "נטלתי בידי האור
אני הולך ללא חזור
אינני מביט לאחור."

4. כל בתי השיר נאמרים בלשון עתיד ובלשון ציווי פרט לבית האחרון שנאמר בלשון עבר. מה הסיבה לשינוי זה?

תשובה:

הבית האחרון מספר על קיום הדרישה כפי שהתרחשה בעבר, ואילו הבתים הקודמים מציגים את הדרישה ואת ההבטחה המכוונים כלפי העתיד. כבר ראינו שכל בתי השיר עוסקים בתביעה של הדובר העיקרי בשיר כלפי האדם. תביעה כזאת פעמים שהיא נשענת על העבר, אך תמיד היא פונה מן ההווה לקראת העתיד ועל כן מנוסחת היא בהכרח בזמן הווה או בזמן עתיד או בשם הפעולה המכוון כלפי העתיד. ההבטחה היוצאת מפי הנמען מכוונת, כמובן, כלפי עתיד זה, ועל-כן מנוסחת בזמן עתיד. לעומת שני מצבים אלה שבשיר, מציע לפנינו הבית האחרון לא את התביעה ולא את ההבטחה, אלא את סיפור קיומה של ההבטחה. לספר על שקיימנו הבטחה אי אפשר אלא בזמן עבר או בזמן הווה המשמש במשמעות של זמן עבר, ועל-כן זה הזמן שנמען משתמש בו באמרו:

– "נטלתי בידי האור
אני הולך ללא חזור
אינני מביט לאחור."

5. ברר לעצמך, מה תרומת הפעולה של השלמת סוף השיר לקליטת תכנו ומבנהו.

תשובה:

הכותב-המשלים מתנסה באופן מוחשי בהכרת המבנה, המרקם והתכנים, בהבנתם ובשחזורם. תהליך הניסוח הפעיל, על-אף היותו קצר, עושה את התלמיד לשותף פעיל ביצירה מחדש של

השיר, על מבנהו, על צורתו, על ציוריו ועל תכניו ומשמעויותיו. באופן זה הופכת קליטתה העיונית והרגשית של השיר להבנה פנימית, הצומחת מקליטת מהותו ואיכותו הפנימיים.

6. כדי לבנות את הבית האחרון של השיר נאלצת להשתמש בפעולה של הסקת מסקנה. קרא את ההגדרות למושג מסקנה, והסבר את דרכך בבניית הבית האחרון ובניסוחו באמצעות הסקת המסקנות מן השיר.

הסברים קצרים למושג מסקנה ולמושגים הקרובים לו.

הסבר למושג סילוגיזם (מילון פונטאנה למחשבה מודרנית).

בלוגיקה, טיעון דדוקטיבי, שבו נגזרת **מסקנה** משתי הנחות, ושבו כל אחת משלוש **הטענות** מאשרת או שוללת את הקביעה, שכל הדברים מסוג מסוים או חלקם הם גם דברים מסוג אחר. כל אחד מן המונחים או הסוגים הנזכרים במסקנה מופיע רק בהנחה אחת יחד עם מונח (**המונח האמצעי**) המופיע בשתי ההנחות, אבל אינו מופיע במסקנה. כך בסילוגיזם: "כל בני האדם הם בני תמותה. כל היוונים הם בני אדם, לכן כל היוונים הם בני תמותה", המונח האמצעי הוא "בני האדם", המונח השני במסקנה הוא המונח הראשי, וההנחה שבו הוא מופיע היא **ההנחה הראשית**, ואילו יוונים, המונח הראשון של המסקנה הוא המונח המשני והנחתו היא **ההנחה המשנית.**

הערה: הגדרה ארוכה ומסובכת זו היא דוגמה למופת איך אסור להגדרה להיראות. ההנחה שלנו היא, כי מי שאיננו מסוגל לנסח את הסבריו בצורה בהירה, גם מחשבותיו וגם חשיבתו הם מעורפלים למדי. כל זה נכון על אף שהקטע הועתק מתוך אחד ממילוני הפילוסופיה המפורסמים ביותר. (מילון פונטאנה). נביא כאן הסבר ברור יותר ההולם את ענייננו.

הסבר למושגים היקש, הקשה (לכסיקון לפילוסופיה של רודי).

הסקת משפט בהיגיון מתוך משפט אחר או מתוך כמה משפטים אחרים (מקדמות: משפט עליון ומשפט תחתון), והמוסק, התולדה, כלומר, המאמר הסוגר. (conclusio). לדוגמה: אני שומע רעש, על כורחך אתה אומר – מתנועע דבר מה. היקש זה מהכלל אל הפרט נקרא סילוגיזם, מן הפרט אל הכלל – אינדוקציה. דוגמאות: **1.** כוכבי השבת הם גרמי שמיים המאירים מעצמם; השמש – כוכב שבת; מכאן ש... (שהיא מאירה מעצמה) **2.** פלוני רימה אותי פעם, פעמיים, שלוש פעמים; הווי אומר: הוא ירמני תמיד. ההיקש או ההסגר הסילוגיסטי בא בדרך החלטה, השערה או הפרדה.

ניסיון הגדרה והסבר למושג מסקנה.

המסקנה היא התוצאה העיונית, השכלית, הלוגית, הנובעת באופן הכרחי מעובדה נתונה, מצירוף של עובדות אחדות או מהשוואת מספר עובדות. א. אם נתברר לנו כעובדה ברורה על בית ישן שקירותיו מלאים סדקים, נוכל להסיק את המסקנה, שאין זה ראוי ואף אין זה כדאי לשכור בית זה לשם מגורים. **ב.** אם העובדה הנתונה היא, שרק מי שקיים מסוגל לחשוב, ומי שאינו קיים אינו יכול לחשוב בשום אופן, מובן, כי אדם החש באופן בלתי אמצעי שהוא חושב, משמע שהוא גם קיים. מסקנה מסוג זה נקראת היקש או סילוגיזם ובו משפט הבסיס הראשון ומשפט הבסיס השני משמשים תנאי למשפט השלישי המוסק מהם. **ג.** נבדוק עתה מסקנה מצירוף של עובדות רבות. אם יש לאדם השכלה תורנית

מקיפה, אם יש לו גם השכלה כללית רחבה, ויש לו משפחה תומכת ומספר ידידים טובים, ואף רכש לו השכלה מקצועית המפרנסת את בעליה בכבוד, ויש לו אף משרה טובה ואהובה עליו במקצועו, וגם בית לגור בו ורזרבות כלשהן בבנק, המסקנה היא שמצבו טוב למדי הן מן הבחינה הרוחנית והן מן הבחינה החומרית. **ד.** מן ההשוואה בין שלושה כסאות – שאחד מהם פלסטיק והוא קל מאוד במשקל ואף זול ביותר, השני עשוי עץ חזק והוא כבד וגם יקר מעט, והשלישי עשוי ברזל והוא כבד ביותר וגם יקר מכל האחרים, ואף מעלה חלודה המכער אותו ביותר – יכולה לעלות המסקנה, על-אף שאין היא הכרחית, שלא משתלם לקנות כיסא ברזל בגלל כובדו, בגלל מחירו ובגלל החלודה שהוא עשוי להעלות. **ה.** מסקנה מצירוף עובדות מסוג אחר הוא האינדוקציה. במסקנה זו מתברר לי על פלוני שהוא נהג עמי באדיבות וביושר לפני שנה, לפני חצי שנה, לפני חודשיים, ולפני חודש, ומעולם לא נהג אחרת ואף לא נתן לי לחשוד בו כלל, חזקה עליו שהוא ינהג עמי באופן זה גם בעתיד. האינדוקציה הזו לעולם היא לא מושלמת, מפני שהיא מביאה בחשבון רק את המקרים מן העבר, ואינה יכולה לסמוך על העתיד. על אף הסבירות שהאיש שלנו ינהג גם בעתיד כפי שנהג עד עכשיו, אין כאן אלא סברה בלא אישור בטוח, ואפשר שהאיש ישנה דרכו בעתיד. מסיבה זו יש רבים, שאינם ממליצים לסמוך על המסקנות שהוסקו בדרך האינדוקציה.

תשובה

אם המסקנה היא תוצאה לוגית הנובעת מהנחות יסוד הקודמות לה, והיא מוסקת גם מן הכלל אל הפרט, הרי שהשיר ״קולות בלילה״ מעמיד לפנינו מערכת של מבנה ותוכן עקבית ביותר. מערכת עקבית זו מאפשרת לנו להשתמש בה בשל חזורותיה על המילים ״אתה, מוכן, שאל, השיב קול, עזוב, אור, חזור״ וכו׳. לאור העובדה שמילים אלו חוזרות פעם בצורת שאלה ופעם בצורת תשובה, מאפשרת לנו להבין שהבית האחרון היא תשובה על השאלה שבבית שלפניו, ויש בה משום מתן תשובה חיובית על השאלה, תוך שימוש במילים ששימשו בשאלה עצמה.

7. בדוק אחד לאחד, אם מתיישב השיר ״קולות בלילה״ עם עקרונות הליריקה כפי שפירטנו אותם לעיל. כדי לגלות את ההתאמה בין השיר לעקרונות עליך לערוך השוואה. קרא את ההסברים הניתנים כאן למושג השוואה, ואת ההסבר הקצר למושג הגדרה, ובאר כיצד אתה משווה את העקרונות אל גילומם בשיר. (שני ההסברים הקצרים לקוחים ממילונו של אבן שושן).

הסבר קצר למושג *השוואה* ולמושג *הגדרה*.

א. **הַשְׁוָאָה**⁺, **השוואה** נ׳ [מן שוה, הִשְׁוָה] 1. דִּמּוּי, הַקְבָּלָה, עִמּוּת, עִיּוּן בִּפְרָטִים הַדּוֹמִים וְהַשּׁוֹנִים שֶׁבִּשְׁנֵי דְּבָרִים: ״הַשְׁוָאַת הַלְּשׁוֹנוֹת״ (רמב״ן שמות ל כג). הַשְׁוָאַת הַתַּרְגּוּם לַמָּקוֹר. 2°. תֵּאוּם, עֲשִׂיַּת דָּבָר אֶחָד שֶׁיְּהֵא שָׁוֶה לַשֵּׁנִי: ״לְהַשְׁוָאָה הַגְּמוּרָה בֵּין אֵלּוּ שְׁנֵי הַחֶזְיוֹנוֹת עוֹד יֶחְסְרוּ דְּבָרִים הַרְבֵּה״ (מגדלי מו״ס, קעד). הַשְׁוָאַת הַחֶשְׁבּוֹן. הַשְׁוָאַת כַּפּוֹת הַמֹּאזְנַיִם. 3° [באלגברה] עֲרִיכַת מִשְׁוָאָה בְּבִטּוּי אַלְגֶּבְּרִי. – [הַשְׁוָאַת־, הַשְׁוָאוֹת, הַשְׁוָאוֹת־]

– **בְּהַשְׁוָאָה לְ־°**. בְּשִׂים־לֵב אֶל־, אִם נַשְׁוֶה לְ־: בְּהַשְׁוָאָה לְמַצָּבוֹ שֶׁל הַחוֹלֶה לִפְנֵי שָׁבוּעַ, חָלָה הִשְׁתַּפְּרוּת רַבָּה.

– **הַשְׁוָאַת־הַחֹרֶף**⁺, כִּנּוּי לַיּוֹם בִּתְקוּפַת הַחֹרֶף בּוֹ אֹרֶךְ הַלַּיְלָה שָׁוֶה לְאֹרֶךְ הַיּוֹם שֶׁלְּאַחֲרָיו, הוּא יוֹם הַ־23 בְּסֶפְּטֶמְבֶּר.

– **הַשְׁוָאַת הַקַּיִץ**⁺, כִּנּוּי לַיּוֹם בִּתְקוּפַת הַקַּיִץ, בּוֹ אֹרֶךְ הַלַּיְלָה שָׁוֶה לְאֹרֶךְ הַיּוֹם שֶׁלְּאַחֲרָיו, הוּא יוֹם 21 בְּמֶרְס.

הַגְדָּרָה⁺ נ׳ [מן א׳ גדר, הִגְדִּיר] 1⁺. תֵּאוּרוֹ שֶׁל דָּבָר לְשֵׁם זִהוּיוֹ וְהַבְדָּלָתוֹ מִדְּבָרִים אֲחֵרִים, בֵּאוּר: ״וְהַמְתֹאָר בּוֹ בִּמְצִיאוּתוֹ אִם יוֹתֵר אוֹ פָּחוֹת מִמִּין אַחֵר, וּבָזֶה תִּשְׁלַם הַגְדָּרָתוֹ״ (ריאטי, מקדש מעט ר). הַמִּלּוֹן מֵבִיא הַגְדָּרוֹת לַמִּלִּים שֶׁבַּלָּשׁוֹן. 2°. זִהוּי דָּבָר, קְבִיעַת שְׁמוֹ, מִשְׁפַּחְתּוֹ, סוּגוֹ, הִשְׁתַּיְּכוּתוֹ וְכַדּוֹמֶה: הַגְדָּרַת צְמָחִים לְפִי הַמַּגְדִּיר. הַגְדָּרַת בַּעֲלֵי־חַיִּים. – [הַגְדָּרַת־, הַגְדָּרוֹת, הַגְדָּרוֹת־]

– **הַגְדָּרָה עַצְמִית°**, זְכוּתָם שֶׁל קִבּוּץ אֲנָשִׁים, חֶבְרָה, מְדִינָה וְכוּ׳ לְהַגְדִּיר וְלִקְבֹּעַ אֶת הִשְׁתַּיְּכוּתָם לִתְנוּעָה, לְגוּשׁ וְכַדּוֹמֶה.

תשובה:

השיר בנוי על דיאלוג, ויש בו לכל היותר מעט רמזים לעלילה מתונה מאד, ולא לעלילה של ממש. אין ספק, שהשיר מנציח את הזמן של הדיאלוג, שיכול להתרחש בכל זמן. הפנייה אל הנמען וכן תשובתו בנויים על יסודות הרגש, כפי שזה מתגלה בתמונה של התקדמות הנמען מן הבית ומרחוב מגוריו אל תוך הלילה שבו מהדהד ים קולות. הביטויים ״בדמי הליל״, ״בית ורחוב״, ״מודע וגואל״, ״לצעוד רחוק מאד״, ״האור״, והביטוי ״ללא חזור״ הנם דחוסים ביותר, ודחיסות זו מועצמת על-ידי המשפטים הקצרצרים. הארגון בדיאלוג ובחזרות על מילים ועל משפטים מורגש ביותר, ויש אומרים שהוא אפילו מוגזם. האווירה מיתית ורדיקלית, והפאתוס הדרמתי הנו מוגבר ביותר. אלה כמובן רוב רובם של תנאי היסוד של השירה הלירית. עם כל זה, הפאתוס המוגבר יתר על המידה, וכן הסכמטיות המופרזת והמגמתיות הברורה פוגמים לא מעט באיכות הלירית, החייבת להיות מעודנת יותר.

8. לפניך הסבר נוסף למושג **השוואה**. הסבר זה נכתב על-ידי, וכוון במיוחד לצורך התרגיל. ציין, לאיזה מארבעת הפירושים של אבן שושן מתייחס כל אחד מדברי ההסבר וההרחבה שבקטע הארוך!

הסבר ארוך יותר למושג השוואה

ב. בבואנו להשוות בין שני דברים (שני עניינים, שני טקסטים אמנותיים בשירה או בפרוזה, בין טקסט אמנותי לטקסט עיוני, בין שני טקסטים עיוניים, בין דברי שיר לדברי עיון, או בין קטע של שיר לקטע של מוסיקה או ציור וכד׳), עלינו למצוא תחילה את הבסיס המשותף שבין שני הגורמים המושווים. עלינו להביא בחשבון, כי השוואה אפשרית רק בין דברים המצויים על אותו מישור, ויש להם מאפיין משותף, כגון: צורות דומות, גדלים דומים, כמויות דומות, עקרונות, כללים, מחשבות, רגשות, תכנים, פרטים ודומיהם, הדומים זה לזה. בלי בסיס משותף כזה, אין להשוואה לא מקום ולא משמעות. כך למשל, אין לא מקום ולא משמעות להשוואה בין ספל קפה נטול קופאין לזוג מכנסי רכיבה עשויים צמר משובח. לעומת זה, אפשר להשוות בין חולצת חקי למעיל כלשהו, הן מפני ששניהם משמשים ביגוד, והן מפני ששניהם נלבשים על החלק העליון של גוף האדם. שני שירים שאנו מבקשים להשוות בנויים על-פי-רב בתים, ואף-על-פי שאין הבתים דומים זה לזה דמיון מלא, יש ביניהם דמיון מספיק כדי לשמש בסיס להשוואה. הנושא המשותף של שני השירים משמש בסיס משותף להשוואה מהותית יותר. בשלב השני של ההשוואה עלינו לגלות מה שוני מצוי בדברים הדומים לכאורה. כך למשל, יש דמיון בין עצבות לאבל, ואולם העצבות אינה בדיוק אבל, וההבדל שביניהם יכול לשמש יסוד משמעותי בפירוש שני שירים, שאנו מבקשים להשוות ביניהם. בטקסטים הבנויים פרטים רבים, או בטקסטים הבנויים מערכת מאורגנת של פרטים, רצוי שנוסף להשוואת העקרונות, נשווה גם בין הפרטים המקבילים או המנוגדים זה לזה. יש שירים, שעל הבסיס המשותף להם, ניתן למצוא אווירה שונה, פיגורטיביות בעלת אופי שונה, ויחס נפשי שונה בתכלית כלפי הנושא המשותף הבא לידי ביטוי בשירים. מתברר מן האמור, שההשוואה הנה יסוד מוסד של כל חשיבה, עד שאפשר לומר: ״כשאני חושב אני משווה״. אפילו בשעה שאני נזכר בפרח קטן וכחול ואני חושב עליו, אני רואה אותו למעשה על רקע פרח גדול יותר, בעל צבע שונה, אדום או צהוב, ובהשוואה אליו. לכן אפשר לומר: כשם שאין השוואה בלי חשיבה, כך גם אין חשיבה בלי השוואה.

תשובה:
כל דברי ההסבר הארוך דלעיל מתייחסים לפירוש הראשון של המילה "השוואה" מבין ארבעת הפירושים של אבן-שושן. פירוש זה אומר ש"השוואה" היא "עימות ועיון בפרטים הדומים והשונים שבשני דברים". שלושת הפירושים האחרים של אבן-שושן, כגון "התאמת דבר לדבר אחר" או "השוואה אלגבראית", וכן "יישור של קרקע הנקרא השוואת גומות", אינם רלוונטיים לענייננו.

9. מהם הבדלי הניסוח בין שני ההסברים של המושג השוואה ? (לפני שתשיב עיין גם בהסבר למושג הגדרה).

תשובה:
ההסבר הקצר של אבן שושן, ניתן בדרך העיונית של הגדרה או בדרך התיאור של הפרט על רקע הכלל. לעומת זה' ההסבר הארוך אישי יותר, מעין מדריך המוסר לנו בדרך מעשית, מה עלינו לעשות וממה יש להימנע בשעה שאנו משווים שני טקסטים.

10. שכתב את הקטע הארוך על ההשוואה, באופן שיהיה דומה בניסוחו להגדרה המילונית.

תשובה:
שכתוב זה ייעשה על יסוד השוואה בין שני הניסוחים, ועל יסוד חיקוי הנוסח של המילון.

11. מה לדעתך פירוש השיר "קולות בלילה"? מי השואל (המוען) ומי המשיב (הנמען)?

תשובה:
כאן האפשרויות הן רבות. לרוב הן מתרחבות במעגלים קונצנטריים מן המצומצם אל המקיף, מן הפרטי אל הכללי והאוניברסלי. העיקר והחשוב הוא, שכל אחד מן הפירושים יהיה מותאם לאווירת השיר ולמושגיו, ולא יתנגש אף לא באחד מתכני המילים. לפי זה יכול השיר לשמש ילדים המשחקים בחבורה "סודית" תמימה, אך יכול גם לשמש חבורה מיסטית של נוער המחפש את זהותו, וגם תנועת נוער בעלת אידיאלים לאומיים או אוניברסליים. כך יכול השיר לקרוא לאומה להתייצב כדי לקדם את הערכים הלאומיים, ולהתאחד מאחורי הדגל הלאומי, או לנביא לצאת לשליחות דתית חשובה. התלמידים יציעו כאן פירוש או שניים ואולי יותר. דבר זה שוב מאפשר למורה ולתלמידים לנהל דיון מקורי על-פי הבנתם ועל-פי השקפת עולמם מעבר למסגרות של דף העיון.

12. האם אפשר שמשמעות השיר היא, שהאלוקים קורא למאמין לעשות את שליחותו?

תשובה:
יש לבדוק ביחס ל"אלוקים" את הפרטים שהוזכרו בתשובה לשאלה מס' שמונה.

13. האם תוכל למצוא בשיר רמזים לניסיונות שנתנסה בהם אברהם אבינו?
אם כן מהם הסימנים לרמזים אלה?

תשובה:
הקול הקורא בדמי הליל מקביל אולי לאגדה על אברהם אבינו שגילה את האלוקים בלילה בהתבוננו בכוכבים. הדרישה לעזוב את הבית ואת המשפחה וללכת אל ארץ רחוקה ובלתי ידועה, מקבילים למה שכתוב בפרשת **לך לך** לצאת לדרך וללכת אל "הארץ אשר אראך". גם הציות המוחלט של הנמען מזכיר את עמידתו של אברהם אבינו בכל הניסיונות.

14. איזה חלק מחלקי הפסוק ומחלקי הפירושים המובאים להלן רלוונטיים לכוונה של שירנו?
״ויאמר ה אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך״. (בראשית, פרק י״ב פסוק א׳.)

פירושים: הפסוק הזה מעורר שתי בעיות:

א. הפירוט של ״מארצך, וממולדתך, ומבית אביך״. על-אף ההבדלים בין ״ארץ״ שהיא מקיפה ביותר ביחס ל״מולדת״ המצומצמת ממנה, ולבית אב המצומצם משניהם, מעין משפחה, מכל מקום יש כאן מעין חזרה משולשת. יש המפרשים את החזרה ברעיון, שלפיו מבקש הקב״ה לזכות את ישראל, ולשלם לו גמול תמורת כל אמירה ואמירה.

ב. הבעיה השנייה היא בעיית הסתמיות. לא נתפרשו כאן כלל שמות המקומות שמהם נדרש אברהם אבינו ע״ה לצאת, אבל מקומות אלה ידועים לנו מפסוקים קודמים שבמקראות. הבעיה העיקרית מתעוררת ביחס למקום הקשור בעתיד שאינו ידוע. נאמר בפסוק, ״אל הארץ אשר אראך״, ו-**רש״י** מפרש בשני אופנים:

1. ״לא גילה לו הארץ כדי לחבבה בעיניו״.
2. ״ולתת לו שכר על כל דיבור ודיבור״. מעניין ונוגע לענייננו מה שכותב רד״ק על הסיפא של הפסוק.

רד״ק ד״ה ״מארצך״: ״כי קשה לאדם לצאת מארצו אשר גר שם ימים רבים כל שכן אם נולד שם. זהו שאמר **וממולדתך:** כל שכן שיניח בית אביו ומשפחתו וילך לו אל ארץ לא ידע תמול שלשום. זהו שאמר **מבית אביך. אל הארץ אשר אראך:** ואילו אמר לו אל ארץ כארצך, טובה או טובה ממנה, לא היה כל כך קשה. אבל אמר אל הארץ אשר אראך, ולא ידע הטובה היא אם רעה. וכל זה אמר לו הא-ל להודיע חיבתו של אברהם אבינו, שכל אלה הדברים קשים לאדם והכל קיבל מאהבה לעשות רצון הא-ל״:

תשובה:

ברור, כי מכל הפירושים הללו עלינו לבחור בפירוש הנוגע ישירות לענייננו ביחס לביטוי ״אל הארץ אשר אראך״. ביטוי זה אינו מודיע לו לאברהם אבינו ע״ה מה הארץ שעליו להגיע אליה בסוף נדודיו, ואם זו ארץ טובה או רעה וכד׳. אברהם אבינו נדרש ללכת אל הבלתי נודע. התשובה לשאלה זו חייבת להביא בחשבון את כל פרטי הסיטואציה הזאת בשלמותם, ונראה, כי אף בשיר ״קולות בלילה״ נדרשת הליכה אל הבלתי נודע כמו בסיפא של הפסוק.

15. בכל שני בתים שבשיר שולטת תמונה פיגורטיבית-סמלית חדשה. עיין שוב בשיר ביסודיות והסבר, מה טיבן ומה משמעותן של תמונות אלו.

תשובה:

א. התמונה הראשונה היא של ״בדמי הליל״, ב. השנייה היא של ״בית, רחוב ומודע״, ג. השלישית היא הצעידה למרחקים, ולבסוף ד. היא תמונת ההליכה קדימה עם האור.

מבחינת משמעותן מצביעות תמונות אלו על כך, שהנמען בשיר מגלה נכונות מלאה ללכת בלא שאלות לקראת מטרה שאינה מוגדרת מראש במדויק.

16. **התוכל להסביר מה הקו המגמתי המשותף בתמונות הפיגורטיביות שבשיר?**

תשובה:

מגמת התמונות היא לפתות את הנמען להיענות גמורה לייעוד שנקבע לו.

17. **השווה את שירנו לשיר "התגלות" לא' שלונסקי. ציין מהם הפרטים העומדים להשוואה, מה הדמיון ומה השוני ביניהם. עיין תחילה במה שהוסבר מקודם על המושגים השוואה ומסקנה.**

השיר "התגלות" לא' שלונסקי.

התגלות

ועלי זקן מאד... ובני עלי בני בליעל...
והנער היה משרת את ה'
שמואל א' ב'

אי מי קרא לי: שמע!
אי מי קרא בשמי.
מה?
מי.

עלי אמר: שוב שכב!
עלי אמר: לשוא!
עלי אמר: אין חזון, כי כהתה עיני.

אך שוב קרא לי: שמע!
אך שוב קורא בשמי.
איכה אען: הנני!?

חצות. עלי ישיש על יצועו יתיפח:
"בני... הה בני..."
וכבר רובץ היקום בי, פצוע כשקיעה
בין פגרי ענני.

ידעתי: הנה יבוא ה'
הנה יבוא וינשק פצעיכם בסער.
ועלי זקן מאד. ובני עלי נבלים.
ואני עודי נער.

אך הנה שואג יקום, הנו כואב ורן,
ובמזרח האדום אצבע ברק לי קוראה.

--דבר, ה' כי שומע עבדך!

תשובה:
השיר "קולות בלילה" הנו דרמתי ביותר, ואילו זה של שלונסקי הוא סיפור עלילתי. במרכז השיר "קולות בלילה" מצויה הנכונות, ואילו בשיר "התגלות" מתגלה מתח בין חוסר הנכונות וחוסר ההתאמה של בני עלי, לנכונות ולהתאמה של הנביא-הנער שמואל. הסימטריות והמגמתיות פוגמים בשיר של ש' שלום, ולעומת זאת אין זכר ליסודות אלה בשירו של שלונסקי. נוסף על אלה, נשארת הישות הקוראת בשירו של ש' שלום לוטה לגמרי בערפל, ומאפשרת פתרונות רבים, ואילו, בשיר של שלונסקי השולח הוא "הקב"ה" באופן ברור ביותר, והוא הפתרון היחיד לחידת המוען.

18. מה משותף לפסוקים המובאים הלן, ובמה דומה להם השיר שלנו?
שמות ג' 10. ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים.
11. ויאמר משה אל האלקים מי אנוכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים.
12. ויאמר כי אהיה עמך, וזה לך האות כי אני שלחתיך וכו'.
ד' 10. ויאמר משה אל ה' בי אדני, לא איש דברים אנכי...... כי כבד פה וכבד לשון אנכי.
ישעיהו ו' 4. ואשמע את קול ה' אומר, את מי אשלח ומי ילך לנו, ואומר הנני שלחני.
ירמיהו א' 6. ואומר אהה ה' אלוקים, הנה לא ידעתי דבר, כי נער אנכי....

תשובה:
פרט לפסוק משמות ד' 10, והפסוק מירמיהו, כל הפסוקים מציגים סיטואציה שבה הנביא נדרש לקבל על עצמו את השליחות, או שהוא נענה לתביעה המופנית אליו. בניגוד למצב זה, אנו מוצאים בשני הפסוקים האחרים דווקא סירוב, הגם שזה סירוב מתוך ענווה, לקבל את הייעוד. השיר שלנו מקביל דווקא לפסוק מישעיהו, בקבלו את הייעוד ללא כל הסתייגות.

19. עיין בהסברים למושג "תשתית" והסבר, איך אפשר לראות בפסוקים דלעיל תשתית לשירנו.
תשתית: היצירה האמנותית ולכן גם זו הספרותית נוטלת חומרים או יסודות שונים מן העולם שקדם לו במקום ובזמן. כאשר יסודות קודמים אלה משמשים כאבני בנייה של היצירה הנוכחית, בין אם הם מתפקדים ביחסים של השלמה, של הדגשה, או של הבהרה, ובין אם יסודות אלה מתפקדים ביחס אירוני או של סתם הנגדה, אנו קוראים להם בשם תשתית.
קיימים סוגי תשתית שונים:
תשתית טקסטואלית: הטקסט החדש משתמש בביטוי או במשפט מטקסט קודם.
תשתית אידיאית: השיר נוטל את תכניו ממצבים או מיצירות של העבר, כך שתפיסת עולמו מושפעת מזרמי מחשבה של מצבים או של טקסטים אחרים – קודמים לו. בשל נטייה זו של התרבות להישען על מטעני דעת ורגש קודמים, מתגלגלים במרחבי ההיסטוריה יסודות עיוניים רגשיים ורוחניים, הנאבקים זה בזה, מתמודדים זה עם זה, מכל מקום מעשירים זה את זה. ההתעלמות של המחברים מתשתיות רוחניות קודמות בכוונת זדון, כדי לדחות את תרבות העבר, או בשוגג מתוך בורות, גורמת ליצירה ולסגנונה איכות דלה ומדולדלת שאינה מסוגלת להתמודד לא רק עם עולם העבר ועם תרבותה, אלא אף עם תרבויות אחרות של ההווה, או עם היסודות

השמרניים או החדשניים של תרבות ההווה עצמה.

ההתחמקות לעולם איננה התמודדות, ובלי התמודדות כזו, היצירה חסרת איכות ועומק.

תשתית פיגורטיבית: תשתית זו מעניקה לשיר תמונות, סמלים, מטאפורות ודימויים, ובאמצעותם כמובן גם משמעויות שמקורם בתרבות העבר או בטקסטים קודמים. פיגורות הלשון הקדומות רוויות בדרך כלל מטענים רגשיים, רבדים של כפל משמעויות, ואף קונוטאציות. כל אלה יחד מעניקים ללשון הווה עושר רב-רבדי ועומק היסטורי רב-פנים.

תשתית פרוזודית: תשתית זו מצויה ביצירות המשתמשות בריתמוסים ובמשקלים האופייניים ליצירות קודמות. יש שריתמוס של המצלול או של התחביר או של הסגנון, שהיה מקובל ביצירות קדומות מוכרות, חוזר ומופיע ביצירות מאוחרות.

הערה: בבדיקת תשתיתה של יצירה חשוב לבדוק מה טיב השפעתה של התשתית על היצירה החדשה. כן יש לבדוק מה טיב היחס בין החדש לישן, האם הוא יחס ישר או יחס הפוך, יחס של ניגוד או של אירוניה. מתוך דיון קצר זה מתברר בלא צל של ספק, שלתשתית השלכות מרחיקות לכת לגבי משמעותה ולגבי הבנתה של היצירה הספרותית.

תשובה:

כאן התשובה הנה קלה למדי, שהרי כל הפסוקים הללו עוסקים בדרך החיוב או בדרך השלילה בקבלת הייעוד על-ידי האדם. הקבלה או הדחייה של הייעוד באים כאן תמיד כתוצאה של הטלת המשימה על-ידי האלוקים. השימוש בלשון המקורות, בצורות ובתכנים של המקורות כדי לבטא באמצעותם את הסיטואציה החדשה, הופך את המקורות לתשתיות ואת הטקסט החדש לרווי תשתיות.

20. מה הקשר שתוכל למצוא בין השיר "חמישה" לשירנו, ומהי התוספת לשיר "חמישה" על הנאמר בשירנו?

השיר "חמישה" לש' שלום.

חמישה

חמישה יצאו מולדת לבנות,
חמישה...
בבית עזבו אם ואחות,
תינוק ואישה...

פטישים הלמו בהרים והלמו,
פטישים.
חמישה שם עמדו וסללו וחלמו
מסילות וכבישים...

יריות פלחו את הבקר פתאום,
יריות!
פטישים בידם, בנפשם המתם,
נפלו חמש הגוויות – – –

וקמו – – –
בלילה בהצת בהרים האשים,
הלמו מחדש חמישה פטישים –
ומאז לא נדמו...

ויש כי בוקעות לרגעים אנחות
ולחישה...
בבית עזבו אם ואחות,
תינוק ואשה...
אך רגע אחד הידיים לא נחות – – –
חמישה יצאו מולדת לבנות,

חמישה...

תרצ"ז

תשובה:

הקשר הוא בעצם יציאתו של האדם לקראת ייעודו. השיר "חמישה" מגלה במפורש שהייעוד הוא בניין המולדת. ואולם שיר זה, מבהיר לנו גם שיש סכנות בקבלת הייעוד, והוא אף מדגים לנו כיצד מביא בכנפיו בניין המולדת את התוצאה החמורה ביותר, את המוות. עוד מתווספת בשיר "חמישה" התחושה, שגם לאחר המוות יש לו לייעוד קיום, ולאחר מות בעלי הייעוד הוותיקים, קמים תחתיהם בעלי ייעוד חדשים, וממשיכים את דרכם של הראשונים.

21. איזה מן הפירושים הבאים נראה לך הולם יותר את השיר "קולות בלילה"? הסבר את ההתאמה בין הפירוש לשיר בכל אחד מן הסעיפים:

א. קבוצת ילדים משביעה חבר חדש המצטרף לחבורתה.
ב. תנועת נוער מזמינה את צעירי המדינה להצטרף לשורותיה ולקבל את מטרותיה.
ג. הקב"ה קורא לאברהם אבינו לעזוב את עולמו הישן ולהפיץ את תורת ה' בעולם.
ד. האלוקים קורא לנביא לקבל את שליחותו.
ה. ה' קורא לעם ישראל לשנות כיוון בחייו ולהתקדש להיות ממלכת כוהנים וגוי קדוש.

תשובה:

א. בעלי הייעוד הוותיקים מזמינים את החדשים, אלא שהיריעה מצומצמת לקבוצה קטנה.
ב. כאן היריעה רחבה יותר, אבל היא מצויה עדיין במסגרת העולם הפרגמטי-המעשי.
ג. עתה מתרחבת היריעה, אבל מתמקדת באיש-ייעוד אחד, באברהם אבינו.
ד. כאן היריעה רחבה ביותר הן ברמת הקול הקורא-האלוקים, הן ברמת הפנייה לכל נביא אפשרי והן ברמת השליחות, שאף היא יכולה להיות שליחות כלשהי.
ה. כאן הקורא הוא ה' כמו בסעיף הקודם, אלא שעתה כל ישראל, ולא נביא כלשהו, נקראים למלא את הייעוד המקיף והנעלה ביותר.

מתברר, שההתאמה בין האפשרויות השונות המוצעות כפירוש הן מבחינת הסיטואציה של הריאליה והן מבחינת הסיטואציה הרגשית לעולם המוצג בשירנו, היא מלאה כמעט. ההבדלים אינם ברמת האיכות, אלא בהיקף ובכמות, ולכן קשה מאוד לקבוע בבירור איזו מן האפשרויות הולם יותר את השיר.

22. האם הפירוש שלהלן, הפירוש ההיסטורי הריאליסטי להיווצרות השיר, מיטיב עם היצירה או שמא הוא פוגע בערכה?

"בעיצומה של מלחמת העולם השנייה, באחד מימי יום שישי, קיבלו ראשי הסוכנות את הידיעה, שבקשתם להקים בריגדה יהודית אושרה על-ידי ממשלת בריטניה. מיד פנו למשורר ש' שלום, וביקשוהו לחבר שיר הפונה אל צעירי היישוב בקריאה להתגייס לבריגדה. השיר נכתב עוד ביום שישי, ונדפס במוצאי שבת כפלקט, וביום ראשון בבוקר הופיע על לוחות המודעות בכל הארץ". מובן שסיפור זה קובע שהפירוש היחיד והנכון של השיר הוא, קריאה להתגייס לבריגדה.

תשובה:

ראוי לומר, כי על-אף חשיבות הגיוס לבריגדה עבור כל היישוב, מצמצם פירוש זה את השיר לעניין אחד בלבד, בלי להשאיר כל אפשרות לראות בו דברים נוספים, רוחניים יותר, ועל-כן הוא לרעת השיר.

23. לפניך שני הסברים: אחד למושג "אלגורי" ושני למוגש "סימבולי". איזה מהם הולם יותר את שירנו?

אַלֶגוריה — האנשה והגשמה של מושגים מופשטים; תיאור נרחב, שיש בו עניין לעצמו, אך הוא יוצא מפשוטו וכוונתו האמיתית לעניין אחר (למשל, תיאור תחיית העצמות שביחזקאל ל"ז), או „סוסתי" למנדלי. האלגוריה נבדלת מן ההשאלה• והמשל• בהיקפה, ומן הסמל• במגמה המידעת והראציונאליסטית שבה. השירה האלגורית היא בדרך כלל שירה דידאקטית•.

האלגוריה תכופה בתנ"ך בצורת המשל•, חזיונות. מקובלת מאוד בימי הביניים, שולטת במחזותיו של רמח"ל, רומנלי, וכו'.

בימינו פחת ערכה הספרותי; בשימוש עדיין בעיקר מטעמי זהירות פוליטית.

סמל — בפשוטו: חפץ מסויים המציין תכונה, מצב־נפש, כגון חבצלת לבנה המסמלת את התום, הבתולים; ורד אדום — את התשוקה, את האהבה העזה וכיו"ב (ור' אמבלמה), אך לאמיתו, הסמל השירי הוא בלתי־מוגדר, בלתי־מותחם: צמצומו או הרחבו — לפי יכולת הקליטה של הקורא; עיקרו: שכופה וגורר עמו משמעויות נוספות על הפשט שבו. הוא תמונה, המחשה תיאורית, הבאה לרמז על קיום מציאות אחרת, נרחבת ועמוקה יותר — והיא העיקר! — מזו האצורה בתמונה הנתונה; גוף שגילויו רק מאחורי קווי אופק זה, שפרשׂוֹ לפנינו התיאור הנגלה. כשאנו קוראים למשל ב„אבני־בוהו" לשלונסקי אנו חשים, גם בלי שהדבר יפורש, כי המשורר נלכד בסוד מציאות אחרת נכרית ומאויימת הרבה יותר, מזו של גמלים ובתי־נתיבות. הסמל השירי אינו מרמז רק על קיום „עוד משהו", — הוא נושאו בתוכו, הוא יוצר בנו יחס נפשי־חווייתי אל „עוד משהו" זה. הסמל בא איפוא לעורר הלך־נפש ולהשפיע על הדמיון ועל הרגש. הוא מצוי בכל שירה ובכל הדורות, כביכול הוא בה זוג־עיניים שני. הוא נעשה פרובלימאטי רק משעה שנהפך לתכלית, כמו בסימבוליזם.

תשובה:

מבין האפשרויות לפרש את השיר בהיקפים קונצנטריים אחדים מתברר, שעל-אף פשטותו, ועל-אף הצמצום של תוכנו ומשמעויותיו, נוטה השיר לכיוון הסימבולי. אולי אפשר להביא ראיה משירנו, שהסימבוליות כשלעצמה, עדיין אינה מספיקה כדי להעניק לשירה עומק עיוני ורגשי של ממש.

דברי סיכום:

מן הראוי להוסיף עתה, כי השימוש בדרך זו, לא רק מעמיק את הלימוד על-ידי עיון במושגי המקצוע הנלמד, על-ידי עיון במושגי הלמידה והחשיבה הפועלים בעיון זה ונחוצים לשם הבנתו, ולא רק על-ידי עיון חוזר בטקסט הנלמד והשהייתו בתודעת הלומד משך זמן רב, אלא הוא גם מרחיב את יריעת הלמידה לטקסטים נוספים, המשמשים לכאורה רק לשם העמקת ההבנה של הטקסט המרכזי, אבל לאמיתו של דבר, נלמדים טקסטים נוספים אלה לפחות באופן אכסטנסיבי, ומרחיבים את היקף הלמידה, הרחבה משמעותית ביותר. תשתיות מן המקרא מן המדרש ומן הספרות הפילוסופית והרבנית נלמדים אגב הדיון. כן נלמדים שירים מקבילים או דברי פרוזה דומים, דברי פרשנות, מאמרים עיוניים ביקורתיים וערכים ממילונים ומאנציקלופדיות. אפשר להוסיף להם את הערות המורה ואת שאלות הקישור שלו בין הטקסטים השונים, מצד אחד, ובין הטקסטים למקבילות שבחיי יום יום מן הצד האחר. כל הפעילויות הללו מוגשים על-גבי דפי עבודה הזמינים לתלמיד בכל עת, כדי להבין את הנושא באמצעות עיון מחדש בחומרי הלמידה, וכדי לחזור עליו שוב ושוב, במטרה לזכור את הדברים טוב יותר ולזמן ארוך יותר.

יעקב אמיד

ומחרוזות של דגים (בבלי ב"מ כ"ג ע"א)
ביקורת הטקסט וביקורת הסוגיא

תקציר

המאמר מציג את עקרונות ביקורת הטקסט וביקורת הסוגיא, הנוהגים כיום במחקר המדעי של התלמוד, תוך שהוא מתאר את התיזות העיקריות הקיימות לגבי דרך התפתחות הסוגיות בתלמוד הבבלי.
בחלקו השני של המאמר מודגם תהליך חקר של סוגיא קצרה בבבלי (מסכת בבא מציעא דף כג ע"א). בעזרת איסוף נוסחים של כתבי היד למסכת, והשוואתם זה לזה, ניתן להצביע על תיקונים לנוסח הדפוס שלפנינו, וכן ניתן להצביע על שכבות היסטוריות בהתפתחות הסוגיא ועל תהליכים בעריכתה.

שתי מטרות למאמר זה: הראשונה, להציג בפני קוראים שאינם בקיאים במחקר התלמוד הבבלי, את עקרונות ביקורת הטקסט וביקורת הסוגיא הנוהגים היום בחקר התלמוד, ואת התיזות העיקריות המנחות את החוקרים. השנייה, להדגים פעילות חקר זו בקטע קצר מפרק "אלו מציאות"[1].

מקובל לומר שהתלמוד הבבלי נחתם במאה החמישית לספירה, אך ברור לנו שפעולות עריכה מכוונות נעשו בו עוד דורות רבים. מלבד פועלם של רבנן סבוראי המוזכר כבר באיגרת רב שרירא גאון, המשיכו לעסוק בסוגיות ולהכריע בהן להלכה, בישיבות הגאונים שבבבל[2]. הגם שבתקופת התלמוד התירו את האיסור הקדום על כתיבת תורה שבעל-פה, עדיין לא נעשתה הכתיבה לשיטה רווחת, אלא הלימוד המשיך להתנהל בעל-פה, בעזרתם של "תנאי" ו"אמוראי" (או גירסאי) – חכמים שבלטו ביכולת שינון ועל כן שימשו "ספר חי" לאימות הנוסח. התוצאה מדרך לימוד זו הייתה, שמעולם לא הוכרזה חתימה רשמית מחייבת לבבלי, ולא נקבע לו נוסח אחד[3].

ידיעות על כתבי יד של התלמוד מצויות לנו בדברי הגאונים מאמצע המאה ה-8, וגם הרמב"ם מזכיר כתב יד בן 500 שנה שהגיע לידיו[4]. גם הגאונים וגם הראשונים היו מודעים להבדלי הנוסח המצויים בין כתבי היד השונים. הראשונים שמו לב להבדלים הן בסגנון והן בתוכן, ואף הרבו לעסוק בהשוואת נוסחאות ובירורן. לדוגמא, רש"י בקונטרסים שלו הרבה להגיה את לשון הגמרא. תיקוני רש"י, שצוין בראשם המילים "הכי גרסינן", נתקבלו באשכנז ובצרפת, ושובצו בהדרגה בכתבי היד הבאים, בתוך הנוסח עצמו.

הדפסת התלמוד נעשתה על-פי כתבי יד שהיו לפני המדפיסים ועל-פי הכרעות המגיהים. הדפוס הראשון השלם של התלמוד, ונציה ר"פ-רפ"ג (1520), השפיע ביותר הן בנוסח והן בצורה (חלוקה לדפים, צירוף פירושי רש"י ובעלי התוספות לדף) על כל הדפוסים שבאו אחריו. תהליך השינויים שחל בנוסח התלמוד כתוצאה של העתקתו וכתוצאה של העלמם של כתבי יד קדומים, נעצר במידה

תארנים: *סוגיות בתלמוד, מחקר התלמוד, כתבי יד תלמודיים.*

רבה על-ידי הדפסת התלמוד. אולם העניין בחילופי הגירסאות ובניסיון להגיע לנוסח מוגה ותקני לא פסק והוא העסיק חכמי ישראל כמו הגר"א מווילנא, וכמו ר' יואל סירקיס (הב"ח). ביתר עוז התחדש העיסוק בחילופי גירסאות עם התגלותם ופרסומם של כתבי יד שנמצאו בספריות שונות.

חקר הגירסאות מתבסס על כתבי יד שלמים ועל קטעים בודדים של כתבי יד, וכן על כתביהם של חכמי תקופת הראשונים (מאות 10-15) אשר העתיקו בדבריהם קטעים מהתלמוד הבבלי. זמנם של כתבי היד אינו קנה המידה היחיד להערכתם, שהרי יתכן כי כתב יד מאוחר משמר נוסח מקורי יותר, כי העתיקו אותו מכתב יד קדום ביותר. בתחום זה נעשים מחקרים שונים המנסים לקבוע את זמנם ומקומם של כתבי יד שונים שהתגלו, ובעיקר את היחס ביניהם ("ענפי נוסח").

העיסוק בשינויי גירסא העלה בפני הלומדים שאלות עקרוניות כמו: אילו שינויי גירסא הם תולדות העתקה רבת השנים? מה הגורם לשינויי גירסא שלא ניתן להסבירם כטעות מכל סוג שהוא? מהו נוסח התלמוד המקורי? היכן מסתיימת העריכה והיכן מתחילה מסורת הנוסח על שלוחותיה?

רי"נ אפשטיין כבר טען, בספרו מבוא לנוסח המשנה[5], שיש להבחין בין חילופי נוסחאות (וריאנטים) – חילופים שמקורם בטעויות מסירה, לבין חילופי לשונות (ורסיות) – חילופים שמקורם בעיבוד שונה של החומר. טקסטים הנבדלים בחילופי נוסחאות ניתן להגיה ולתקן, אך אסור להגיה טקסט על-פי חילופי לשון, כי כאן מדובר בעיבוד אחר ולא בטעות, ואת דבריו הדגים אפשטיין בדוגמאות רבות.

רא"ש רוזנטל המשיך בפיתוח דרך זו והוכיח כי יש גם שינויי גירסאות (חילופי לשון) שהם מאוחרים לתלמוד בהיותו כבר ערוך. לכן טען רוזנטל[6], שבתהליך גיבוש התלמוד היה שלב ראשון של עריכת תוכנו בלבד ולא לשונו, והיה שלב מאוחר יותר של כתיבתו וקביעת לשונו. בין שני שלבים אלו משתרעת תקופה ארוכה של מסירה בעל-פה שהתקיימה עדיין בתקופת הגאונים, לפחות עד המאה ה-9. החכם בישיבה הציג את תלמודו בעל-פה ובהרצאה חופשית, וכשהצעות אלו נקבעו בישיבה בכתב, נוצרו הנוסחים שהועתקו ונתגלגלו לידינו. בכך הסביר רוזנטל את תגליתו על נוסח אחר מקביל למסכת פסחים שלנו שקרא לו "לישנא אחרינא". מול גישה זו שקנתה לה שביתה אצל רבים מתלמידיו של רא"ש רוזנטל, העלה ר' ש"י פרידמן תיזה אחרת. לאור מחקריו במסכת בבא מציעא הגיע פרידמן למסקנה שהבדלי הנוסח מעטים מדי בשביל הרצאה בעל-פה, ולדעתו הגמישות של חלק ממעתיקי כתבי היד הייתה גדולה יותר ממה שאנו מתארים לעצמנו. מעתיקים אלו ראו עצמם גם כפרשנים, ולכן נטו לשנות ולהוסיף לנוסח שלפניהם, מה שמכונה בלשונו של פרידמן "מסירה יוצרת"[7]. פרידמן מצא שני ענפי נוסח עיקריים במסכת בבא מציעא (המכילים יחד מעל 15 כתבי יד). ענף אחד מייצג גישה שמרנית יותר בהעתקה, ולעומתו ענף אחר (המיוצג בכ"י פירנצה וכ"י מינכן) שמגמתו אקטיבית יותר בעת ההעתקה, והיא כוללת פרשנות, תיקוני לשון ואף שינויים בתוכן הסוגיא.

נושא אחר שהעסיק את חוקרי התלמוד היה ניתוח המבנה הספרותי של הסוגיא התלמודית. קרוב למחצית של התלמוד הבבלי הוא סתמי ללא שם אומרו. במקרים רבים קל להבחין בין דברי אמורא מסוים ובין דברי סתמא דגמרא, אך במקרים רבים לא ברור היכן במשפט מסתיימים דברי האמורא, והיכן מתחילים דברי הסתמא. כבר ראשונים העירו על עניין זה במקומות רבים[8], אבל לא עשו הפרדה זו עניין שיטתי. הוספות אלו יוחסו לרבנן סבוראי, וככל שנמצאו אזכורים אצל ראשונים או ראיות אחרות לזיהוין של הוספות מאוחרות, נעשה המושג "חתימת התלמוד" פחות משמעותי. חוקרים רבים במאה זו עסקו בחקר שכבות הסוגיא[9], והגם שהיו אשר העדיפו לכנות את ההוספות בשם "סתם התלמוד" ולא "הוספות הסבוראים", כדי להתחמק מהמחלוקת על קביעת זמנה של הסתמא – אם קדמה לדברי האמורא או התווספה אליו לאחריו – ברור לנו כיום שרוב הסתמאות מאוחרות הן

לתקופת האמוראים. וכך כותב הלבני[10]:

> בינינו ובין האמוראים עומדים הסתמאים העורכים והמסדרים למיניהם. מה שקבלנו מהאמוראים ומה שלא קבלנו מהם, הצורה בה קבלנו הדברים, הכל עבר דרך הסתמאים. תורת האמוראים מהולה בתורת הסתמאים. אין לך סוגיא בש״ס שאין בה מן החומר הסתמאי – הארות והערות מסבירות ועד כדי עיקרה של הסוגיא. הסתמאים קבלו מהדורות הקודמים דיאלוגים פרושים מצומצמים ושקלא וטריא מקוטעת שהיו טפלים למשנה ולבריתא. הם השלימו והרחיבו את קבלתם הוסיפו לה שאלות ותשובות ריטוריות, אסוציאציות קרובות ורחוקות ודייקו בה דיוק מרובה. הם גם העניקו לה צורה דיאלקטית וסגנון ארכני ויצרו ממנה ספר כמעט עצמאי שהקריאה בו שוטפת ותוססת. הסוגיא התלמודית הטיפוסית היא פרי פעולת הסתמאים.

נסיונות הזיהוי של פעולת הסתמאים, הפרדת דבריהם מדברי האמורא המקוריים, והניסיון לעמוד על שיקוליהם בעריכת הסוגיא הן מהמטרות של חוקרי הסוגיא[11].

עניינו של חקר הטקסט התלמודי מופנה אפוא לבירור פרטי הנוסח וחילופי הנוסחאות. אך מעבר לכך ומעבר לבירור המשמעות המילולית של הכתוב כפשוטו, ניצבים בפני החוקר נושאי מחקר בתחום ״הביקורת הגבוהה״: דרך מסירתו והתפתחותו של החומר עד לגיבושו הסופי, מציאותם של רבדים ומקורות שונים בתוך הסוגיא, מידת מעורבותם של העורכים ומגמותיה של המעורבות.

יש לציין, כי שאלות אלו אינן מעסיקות את מי שלומד סוגיא תלמודית כדי לפסוק הלכה למעשה. אבל, הן בעולם הישיבה והן בעולם האקדמי, יש תחומי חקירה שאינם ״לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא״. מי שמעוניין בניתוח למדני של שיטות הראשונים, יתכן וינסה לעמוד על פרשנות שונה בין ראשונים הנובעת מהבדלי גירסא שהיו לפניהם. וזו תהיה חקירה לגיטימית כמו הניסיון לייחס לראשונים גישות עקרוניות שונות בהלכה או במחשבה (״שיטת החקירות״). באותה מידה יהיה מי שמעוניין לגלות בטקסט התלמודי את השכבות ההיסטוריות של הסוגיא שעוצבו במהלך הדורות, או לחשוף את טביעות האצבע של העורך אשר ראה בדיון ההיסטורי רצף אחד שניתן לשלבו ולהציגו לדורות הבאים כפרוטקול רציף של דיון. בשאלות אלו נפגשים לעיתים למדנים הבאים מבתי מדרש שונים, הגם שגישתם וכליהם שונים[12]. העיסוק בגירסאות הסוגיא או בניתוח שכבותיה מצטלב עם בעיות ופתרונות שהעלו ראשונים בעת דיוניהם על הסוגיא.

להלן נדגים את דרך החקר הזאת בקטע קצר מתוך פרק ״אלו מציאות״. על קטע זה כמו על סוגיות פרק ראשון ושני, טרם פורסם מחקר שיטתי, ועדיין רחוקים אנו ממהדורה מדעית מעודכנת לפרקים אלו[13].

בעבודתי לחקר הגירסאות לקטע זה נעזרתי במקורות הבאים:

צילומי כתבי יד: כ״י המבורג, כ״י מינכן, כ״י וטיקן 115, כ״י וטיקן 117. כ״י פירנצה וכ״י אסקוריאל נלקחו מהאוסף הממוחשב של המכון לחקר התלמוד ע״ש שאול ליברמן. צילום דפוס ונציא – בומברג, שנת רפ״א. בטרם נציין את חילופי הגירסאות נציג מקורות אלו.

כ״י המבורג 165[14] ה

מהדורה פאקסימילית של ל׳ גולדשמיט ברלין 1914 . על-פי הקולופון נכתב כה״י ב-1184 . כ״י זה שייך לקבוצת כ״י ספרדיים מבחינת הכתב. כמו כן שומר הוא על נוהג קדום שבמימרא, משם שני חכמים

או יותר הוא מציג את שם החכם הראשון ללא תיבת אמר (רב נחמן אמר רבה בר אבוה). אפשטין תיאר שיטה זו כנוהג ארץ-ישראלי בלבד.

כ״י פירנצה הספרייה הלאומית II I 8. פ

בספרייה הנ״ל יש שלושה כרכים. בכרכים 8, 9 יחידת נזיקין וכרך 7 מכיל מסכתות מסדר קדשים ומסכת ברכות.

לפי צורת הכתב נכתבה יחידת נזיקין באשכנז במאה ה-13 וכנראה במחצית הראשונה שלה. יש בו טכניקה חדשה של ניקוב שוליים, הידועה לנו כקיימת לראשונה משנת 1233. מהדורה פאקסימילית בצירוף הקדמה של ד. רוזנטל יצאה בירושלים תשל״ב.

כ״י מינכן 95 מ

מהדורה פאקסימילית ירושלים תשל״א. מהדורה מצולמת שלו פורסמה לראשונה בליידן ב-1912 והוא כתב היד היחיד של הבבלי בשלמותו. כתיבתו הסתיימה 1342 בתחום אשכנז והוא נחשב לכ״י אשכנזי מובהק. תיאור עליו נמצא גם אצל רבינוביץ בהקדמתו לדקדוקי סופרים[15].

כ״י וטיקן 115 ו א

כה״י כולל מסכת בבא מציעא ושריד מסוף בבא קמא. אמנם יש בו גם חלק ממסכת בבא בתרא, אך חלק זה נחשב ככתב יד אחר. סדר הפרקים שלו בבבא מציעא שונה מהסדר שלנו (א-ה, ט, ו-ח, י). על-פי צורת הכתב נכתב באשכנז או באיטליה, ומתאים לכתבי היד שבין 1280 ל-1324.

כ״י וטיקן 117 ו ב

יחידה בפני עצמה של כל מסכת בבא מציעא. כתיבה אשכנזית באותיות גדולות. כתב היד תואר בדקדוקי סופרים[16]. בעל ד״ס ייחס את כתיבתו לשנת מ׳ לאלף הששי = 1280, אך פרידמן מסתייג ומציע את שנת 1373[17].

ככלל, שני כתבי היד שבוטיקן קרובים זה לזה.

כ״י אסקוריאל ESCORIAL G-I-3 א

מכיל את שלוש הבבות, כאשר לשון הבבלי במרכז העמוד ומסביבו ספרים נוספים, כגון ירושלמי ורי״ף וכן ציטוטים ממשנה תורה. כ״י זה מיוחס לספרד במאה 15-16. נוסח התלמוד שבו מעורב והוא נוטה לענף שכתב יד המבורג שייך אליו[18].

דפוס ונציה ד״ו

מהדורת צילום הדפוס משנת רפ״א 1521[19]. נחשב כדפוס הראשון לתלמוד, אבל ידוע כי מסכת ב״מ הודפסה לפני כן כבר פעמיים: דפוס שונצינו ב-י״ג ניסן כנראה שנת ר״ן (1490) ודפוס פיזרו כנראה שנת רע״ט (1519)[20]. לדעת פרידמן דפוס ונציה הודפס על-פי דפוס שונצינו ולא על-פי פיזרו.

על אילן היוחסין של כתבי היד

על-פי ניתוח השינויים בפרק השוכר את האומנין, קובע פרידמן כי לפנינו שני ענפים עיקריים של הנוסח:

כ״י המבורג וכן קטע גניזה – ג׳ ה׳
כ״י פירנצה וכ״י מינכן – פ״מ

פרידמן רואה בשתי קבוצות אלו ענפים שהיה לפניהם אותו נוסח קדום או דומה לו, אך תהליך השכלול של הנוסח היה שונה אצלם. מדובר דווקא בתהליך שהוא גישה שונה במסירת הנוסח, ולא התהוות של טעויות ושיבוש.

כ״י המבורג מייצג גישה שמרנית בהעברת מסורת הנוסח, שבאה לידי ביטוי בעיקר בשמירה על הנוסח הקצר. לעומתו ענף פירנצה מינכן (פ״מ) מאריך יותר ופעיל יותר בתהליך האחדה של לשונות שנוהגות בבבלי בסוגיות אחרות, וכן יש נטייה להוסיף תוספות מפרשות. התהליך המתואר קרה לפני חיבור ספר הלכות גדולות, כי נוסח התלמוד שהיה לפני בעל ה״ג הוא נוסח פ״מ[21]. פרידמן מנסה להוכיח שהנוסח של פ״מ היה קיים כבר בזמנו של בעל התלמוד המאוחר של מסכת נדרים[22]. התופעה של שני ענפי הנוסח הקדומים מביאה את פרידמן לשער שכ״י אסקוריאל וכ״י וטיקן (א׳ ו-ב׳) מייצגים את השלבים המאוחרים יותר של הנוסח. כתבי היד שבווטיקן דומים בינם לבין עצמם ונוטים לגירסאות פ״מ, ועל כן רואה בהם פרידמן המשך התפתחותו של ענף פ״מ[23]. לעומתם כ״י אסקוריאל נוטה בעיקר לענף ג׳ ה׳ וממשיך בדרכו במיעוט פיתוח הנוסח.

לאופן טיפול וההצגה של מקורות הנוסח השונים:

קיימת דילמה בין החוקרים כיצד להציג שינויי גירסא. הדרך הנפוצה בעבר של הצגת הערות שוליים על נוסח אחד שנבחר היא דרך חסכונית ומתומצתת, אך בעייתית מבחינה מדעית ומבחינת הקורא. השאלה אינה טכנית גרידא, אלא שאלה עקרונית על מטרות החוקר. שכן הטכניקה הנזכרת מגלה רק את השינויים שהחוקר ראה לנכון לציין. יתכן ויש שינויים שנעלמו ממנו, או שהוא אינו מייחס להם משמעות. מכאן גם נובעת המגרעת האחרת, שאין היא מאפשרת ללומד לשחזר לעצמו את הנוסח המלא של כתב יד מסוים. לכן התפתחה לאחרונה שיטת דיווח שלפיה מוצגים כל הנוסחים בצורה סינופטית. זו הצגה מייגעת שאינה קובעת עדיפות לנוסח כלשהו, אך מאפשרת לזהות מיד את ההבדלים, ובעיקר מאפשרת לכל לומד אחר לחפש את סוג ההבדלים שהוא מעוניין בהם. לדוגמה: רוב המהדורות המדעיות התעלמו מהבדלי כתיב של אותה מילה, אבל יתכן וחוקר לשון או חוקר כתבי יד יהיה מעוניין לבדוק דווקא הבדלים והתפתחויות אלו.

להלן נציג את הנוסחים השונים באופן שיטתי וסינופטי. בחרתי להציג את קבוצות הענפים זו ליד זו, לכן סדר כתבי היד לא יהיה כרונולוגי אלא ערוכים בשלוש קבוצות:

כ״י המבורג **ה**, וכ״י אסקוריאל **א**
כ״י פירנצה **פ**, כ״י מינכן **מ**, וטיקן א (114) **ו** א, וטיקן ב (117) **ו** ב
דפוס ונציא **דו** ודפוס וילנא **דוי**.

לאחר הצגת הנוסחים, אצביע על חילופי גרסאות מסוימים הראויים, לדעתי, לעיון.

ה	ומחרוזות	שלדגים		וליהוי	קשר	סימן
א	מחרוזות	של דגים	ואמאי	וליהוי	קשר	סימן
פ	ומחרוזות	של דגים		ולהוי	קשר	סימן
מ	ומחרוזו	שלדג׳		וליהוי	קשר	?סימן
ו א	מחרוזות	של דגים		וליהוי	קשר	סימן
ו ב	מחרוזות	של דגים		וליהוי	קשר	סימן
דו	ומחרוזות	של דגים	אמאי	להוי	קשר	סימן
דוי	ומחרוזות	של דגים	אמאי	להוי	קשר	סימן

ה	בקטירא	דציידא					
א	בקיטרא	דציידי	דכולי	עלמ׳	הכי	קטרי	להו
פ	בקיטרא	דצידי					
מ	בקטירי	דציידי	דכ״ע		הכי	קטרי	
ו א	בקיטרא	דציידי	דכולי	עלמ׳	הכי		
ו ב	בקיטרין	דציידי	דכולי	עלמא		קטרי	הכי
דו	בקטרא	דציידא	דכולי	עלמ׳	הכי	מקטרי	
דוי	בקטרא	דציידא	דכולי	עלמא	הכי	מקטרי	

ה	וליהוי	מניין	סימן	במנינא	דשוין
א	וליהוי	מניינא	סימן	במניינא	דשוין
פ	ולהוי	מינין	סימן	במינין	דשוין
מ	וליהוי	מנין	סימן	מיניין	דשוין
ו א	וליהוי	מיניין	סימן	במיניינא	דשוין
ו ב	וליהוי	מיניין	סימן	במיניינא	דשוין
דו	ולהוי	מנין	סימן	במנינא	דשוין
דוי	ולהוי	מנין	סימן	במנינא	דשוין

ה	בעו	מיניה	מרב	ששת			משקל	הוי סימן	או	לא	
א	בעו	מיניה	מרב	ששת			משקל	הוי סימן	או	לא	הוי סימן
פ	בעו	מיניה	מרב	ששת			משקל	הוי סימן	או	לא	הוי סימן
מ	בעו	מיני	מרב	ששי*			משקל	הוי סימן	*	לא	הוי סימן
ו א	בעי	מיניה	מרב	ששת	מידה	ומינין	משקל	הוי סימן	או	לא	הוי סימן
ו ב	בעו	מינה	מרב	ששת		מיניין	ומשקל	הוי סימן	או	לא	הוי סימן
דו	בעי	מיניה	מרב	ששת			משקל	הוי סימן	או	לא	הוי סימן
דוי	בעו	מיניה	מרב	ששת		מנין		הוי סימן	או	לא	הוי סימן

ה	אמ'	להו	רב	ששת	תניתוה	מצא כלי כסף	וכלי נחושת	וגסטרון	של	אבר
א	אמ'	להו	רב	ששת	תניתוהא	מצא כלי כסף	וכלי נחושת	וגיסטרון	של	אבר
פ	אמ'	להו	רב	ששת	תניתא	מצא כלי כסף	וכלי נחושת	וגיסטרון	[של	אבר]
מ	א'	להו	רב	ששת	תניתו'	מצא כלי נחש'	וכלי כסף	וגיסטרון	של	אבר
ו א	אמ'	להו	רב	ששת??	תניתיה	מצא כלי כסף	וכלי נחושת	וגיסטרון		אבר
ו ב	אמר		רב	ששת	תניתוה	מצא כלי כסף	וכל נחושת	וגיסטרון	של	אבר
דו	אמר	להו	רב	ששת	תניתוה	מצא כלי כסף	וכלי נחושת	גסטרון	של	אבר
דוי	אמר	להו	רב	ששת	תניתוה	מצא כלי כסף	וכלי נחושת	גסטרון	של	אבר

ה	וכל	מיני	מתכות		לא יחזיר	עד	שיתן אות	או עד	שיכוין	משקלותיו
א	וכל	מיני	מתכות	הרי זה	לא יחזיר	עד	שיתן אות	או עד	שיכוין	משקלותיו
פ	וכל	מיני	מתכות	הרי זה	לא יחזיר	עד	שיתן אות	או עד	שי[כוי]ן	משקלותיו [שמ]
מ	וכל	מיני	מתכו'	הרי זה	לא יחזיר	עד	שיתן אות	או עד	שיכוין	משקלותיו
ו א	וכל	מיני	מתכות	הרי זה	לא חזיר	עד	*שיתן אות	או עד	שיכון	משקלותיו
ו ב	וכל	מיני	מתכות	הרי זה	לא יחזיר	עד	שיתן אות	או עד	שיכוין	משקלותיו
דו	וכל	כלי	מתכות	הרי זה	לא יחזיר	עד	שיתן אות	או עד	שיכוין	משקלות
דוי	וכל	כלי	מתכות	הרי זה	לא יחזיר	עד	שיתן אות	או עד	שיכוין	משקלותיו

ה	ומדמשקל	הוי סימן	מדה	ומנין		הוי סימן
א	ומדמשקל	הוי סימן	מדה	ומניין	נמי	הוי סימן
פ	ומדמשקל	הוי סימן	מ?ידה	ומיניין	נמי	הוי סימן
מ	ומדמשק'	הוי סימן	מד'	מיניין	נמי	הוי סימן
ו א	ומדמשקל	הוי סימן	מידה	ומיניין	נמי	הוי סימן
ו ב	ומדמשקל	הוי סימן	מידה	ומיניין	נמי	הוי סימן
דו	ומדמשקל	הוי סימן	מידה	ומנין	נמי	הוי סימן
דוי	ומדמשקל	הוי סימן	מדה	ומנין	נמי	הוי סימן

מפתח: כ"י המבורג **ה**, וכ"י אסקוריאל **א**
כ"י פירנצה **פ**, כ"י מינכן **מ**, וטיקן א (114) **ו** א, וטיקן ב (117) **ו** ב
דפוס ונציא **דו** ודפוס וילנא **דוי**.

שנויי הנוסח – הערות

להלן הערות ספציפיות על שינויי נוסח שחשבתי כי ראוי להעיר עליהם. לנוחיות הקורא אני משתמש בטקסט של דפוס וילנא.

1. ומחרוזות של דגים
2. אמאי להוי קשר סימן
3. בקטרא דציידא דכולי עלמא הכי מקטרי
4. ולהוי מנין סימן
5. במנינא דשוין
6. בעו מיניה מרב ששת [מנין] הוי סימן או לא הוי סימן
7. אמר להו רב ששת תניתוה
8. מצא כלי כסף וכלי נחושת גסטרון של אבר וכל כלי מתכות
9. הרי זה לא יחזיר עד שיתן אות או עד שיכוין משקלותיו
10. ומדמשקל הוי סימן מדה ומנין נמי הוי סימן

הערות

שורה 1

מחרוזות של דגים

מחרוזות	**א**, **ו** א, **ו** ב,
ומחרוזות	**ה**, **פ**, **מ**, **דו**, **דוי**

של דגים

לרוב בשתי מילים אבל **ה**, **מ**: *שלדגים* תיבה אחת כפי שמקובל בצורה העתיקה יותר[24].

שורה 2

אמאי להוי

אמאי כך הוא בדפוסים. בכל כה״י פרט ל-**א** אין המילה אמאי. כולן פותחות: *ולהוי* **א** *ואמאי ולהוי* ובדפוסים נפלה האות ו׳ בשתי המילים *אמאי להוי*

וזו ככל הנראה גם התפתחות השינוי (I ולהוי II ואמאי ולהוי III בדפוסים: אמאי להוי)

שורה 3

דכולי עלמא הכי מקטרי

תוספת זו אינה קיימת **ה**, **פ**,

העובדה שבשני אבות הנוסח אינה מופיעה מגבירה את הסבירות שזו אכן תוספת מאוחרת. עניין זה מסביר אולי את הצורות השונות בין הדפוסים לשאר כתבי היד לגבי המילים: הכי מקטרי, כך הוא בשני הדפוסים. אבל בכה״י שונה:

הכי קטרי	**מ**
הכי קטרי להו	**א**
הכי (בלבד)	**ו** א
קטרי הכי	**ו** ב

שורה 6

מנין הוי סימן

בניגוד לגירסא בדפ' וילנא שהיא הגהה על-פי גירסת מהרש"ל, בכל האחרים הנוסח שונה.

משקל **ה, א, פ, מ, דו,**

מיניין ומשקל **ו** ב, מידה ומינין משקל **ו** א

הגירסא משקל מופיעה כאמור ברוב כה"י וכן ברי"ף[25] וכך גורסים גם רשב"א ורמב"ן. וראה על כך בדיון להלן.

הוי סימן או לא הוי סימן

כך הוא בדפוסים וברוב כה"י אבל בכ"י **ה** *הוי סימן או לא* (בלבד). ומתאים הדבר לתיאורו של פרידמן את כ"י זה כשמרני ומגיה פחות תוספות הבהרה.

שורה 8

גסטרון של אבר

בדפוסים ללא ו' ובבל כה"י עם ו' *וגסטרון*

וגסטרון **ה**

וגיסטרון **א, פ, מ, ו** א, **ו** ב,

גסטרון היא מילה שמקורה ביוונית, קָסיטרוס, שהיא מין מתכת. לפי ה"ערוך" בדיל, לפי ר"ש ליברמן[26] אבץ. אבר היא עופרת. המושגים מופיעים במקומות מספר בצירופים שונים כגון תוספתא (ב"ב פ"ה ט) "ולא יעשה משקלותיו של בעץ של אבר ושל קיסטרון ושל מתכת". ליברמן מציין מקורות נוספים בירושלמי ובבבלי. על הביטוי שלנו "גסטרון של אבר", הוא מעיר שם, שהקדמונים לא היו בקיאים בטרמינולוגיה של תערובת מתכות ולכן נוצר צירוף כזה.

וכל כלי מתכות

כך הוא בדפוסים אבל בכל כה"י: *וכל מיני מתכות*

שורה 10

ומדמשקל

כך כתוב בכל המקורות שלפני. אבל פרידמן מציין[27] שבדפוס פיזרו כתוב מדמשקל (ללא ו'). פרידמן מוכיח, בין השאר גם על סמך הבדל זה, שדפוס ונציה נסמך על דפוס שונצינו ולא על דפוס פיזרו.

ומדמשקל הוי סימן מדה ומנין

משפט זה מוזכר אצל **הראשונים** המעירים שיש שאינם גורסים בו את המילה מידה[28], אבל לא מצאתי עדות על כך. מ"מ ברור שמשפט זה הוא שגרם לדיון מהי המילה הנכונה בשאלה ששאלו את רב ששת.

דיון

אכן, לאחר הערות הגירסא שלעיל יש מקום לברר מה שאלו את רב ששת? (שורה 6)
שתי הגירסאות העיקריות הן:

משקל הוי סימן
מנין הוי סימן

הנוסח בחלק מהדפוסים תוקן ל"מנין" על-פי הערת המהרש"ל. כבר רשב"א מעיר "ויש מגיהין וגורסים בעו מיניה מרב ששת מנין הוי סימן", ובתחילת דבריו שם הוא שולל זאת "וכן הוא בכל הספרים", וגם רמב"ן מעיר על הגירסא "מנין", ומסיים "ואין שומעין למגיהי ספרים".

רשב"א אף מקשה: אם מטרת השאלה לרב ששת הייתה להוכיח שמנין הוי סימן, למה הסיק רב ששת את תירוצו מסברא ולא מדברי ר' שמעון בן אלעזר המפורשים בבריתא אחרת (מופיעה בדף כ"ד ע"א) "אבל מצאן שנים שנים – חייב להכריז"

נראה כי הנוסח תוקן ממשקל למנין כדי להצדיק את המשפט שבסוף הקטע "ומדמשקל הוי סימן וכו'". למתקנים לא היה ברור מדוע רב ששת ענה מה שלא שאלו אותו ועל כן תיקנו את השאלה. לפי הסבר זה ההנחה העומדת ביסוד התיקון היא, שרב ששת הוא זה שאמר את המשפט שלאחר הבריתא. [כמובן שניתן גם להסביר שמשפט זה של סתמא דגמרא הוא תוספת מאוחרת לרב ששת שביקשה להוסיף ולהסיק מסקנה נוספת. וכן פירש רשב"א "וגמרא הוא דהדר ודייק מדמשקל הוי סימן, ובגררא דמדה נקט מנין".]

למעשה תיקון השאלה ל"מנין" הוא בעייתי כשלעצמו, מבחינת מבנה הסוגיא, שהרי מה טעם לגמרא להציג את השאלה לרב ששת לגבי מנין לאחר שרק בקטע הקודם הוצע שמנין ישמש סימן. אמנם דחינו באוקימתא שהמנין שווה, אבל הנחת היסוד של השואל ושל המשיב היא שמנין נחשב סימן.

ברור אפוא שניתן להסיק בוודאות כי הגירסא המקורית היא זו שבכתבי היד הראשונים, "משקל הוי סימן" ולא היה צורך להגיהה[29].

הצגת הסוגיא על רבדיה

ברור שלא ניתן לשחזר את הנוסח המקורי של הקטע, שהרי, ככל הנראה, לא היה מעולם דבר כזה כאשר למדו ומסרו את התלמוד מדור לדור במקומות שונים. אבל בעקבות האבחנות שכבר העלו רבים בין ציטוט דברי תנאים, לבין מימרת אמוראים, ובין סתמא דגמרא, ובעקבות חלק מחילופי הגירסאות שלעיל שמצביעים על רבדים מאוחרים יותר – ניתן להעלות הצעה משוערת המדגימה את הרבדים של הסוגיא.

דברי תנאים
מימרת אמורא
דברי סתמאים
תוספת מאוחרת

ומחרוזות של דגים
אמאי להוי קשר סימן
בקטרא דציידא דכולי עלמא הכי מקטרי
ולהוי מנין סימן
במנינא דשוין
בעו מיניה מרב ששת משקל הוי סימן או לא *הוי סימן*
אמר להו רב ששת תניתוה
מצא כלי כסף וכלי נחושת וגסטרון שלאבר וכל כלי מתכות
הרי זה לא יחזיר עד שיתן אות או עד שיכוין משקלותיו
ומדמשקל הוי סימן מדה ומנין נמי הוי סימן

עיון בריבוד שלעיל ובדיון שהביא אותנו לקבוע כי השאלה המקורית לרב ששת הייתה אם משקל נחשב סימן, מעוררת אותנו לבדוק את סימני העריכה של הסוגיא.

ניתן להבחין בבירור שדברי רב ששת אינם קשורים כלל למחרוזות של דגים. הוא נשאל בהקשר כללי וענה בהקשר כללי. דבריו הובאו לכאן, כדי להוכיח שמנין הוי סימן. לכן אפשר לשער שגם התוספת הסתמית "ומדמשקל הוי סימן וכו'" היא התוספת של העורך שהביא את דברי רב ששת, ולא של רב ששת עצמו. לשון אחר: אני משער שרב ששת ענה רק על מה שנשאל – משקל הוי סימן או לא? תשובתו הייתה כדרכו מברייתא מפורשת[30], שמשקל נחשב סימן. אח"כ הסיקו מכאן גם לגבי מנין וזו העילה להבאת הקטע במקום זה.

שאלת הפתיחה להוי קשר סימן משמשת חיבור לעצם הדיון. אולם קשה להכריע אם היא קדמה כאן לקטע של רב ששת ובעקבותיה הוסיפו את דברי רב ששת כדי להוכיח שמנין הוי סימן, או שמא ביקש מישהו להציע משפט מקשר בין דברי רב ששת והעולה מדבריו לבין משנתנו מחרוזות של דגים ולכן הוסיף את השאלה והתשובה.

השערה אחרת ניתן להעלות אם מעיינים ברצף של הגמרא עם הקטע הבא (וחתיכות של בשר). דברי רב ששת היו מתאימים יותר להיאמר בתחילת הדיון על חתיכות של בשר, שהרי רב ששת הוא זה שפסק שהמשקל יכול לשמש סימן. ולכן יש אחר דבריו מקום לשאלת הגמרא בחתיכות של בשר להוי משקלא סימן. יתכן אפוא שבאמת כל עניין תשובתו של רב ששת לא הובא למקום זה, אלא בשל הדיון על חתיכות של בשר ומאן דהו חשב לייחסו לדיון על מחרוזות של דגים. אבל כדי לייחסו למחרוזות של דגים היו צריכים ל"תרגם" את הרלוונטיות של דברי רב ששת לענייני מספר ולא לענייני משקל גרידא כי מחרוזות דגים נמכרו על-פי מספר ולא על-פי משקל.

למחשבה זו באתי כאשר שמתי לב שבפירושו של רבנו חננאל מופיעה הברייתא, שציטט רב ששת רק בסוף סוגיית החתיכות של בשר, אחרי תיאור דרך החיתוך של רבה בר רב הונא. איני יודע אם ר"ח רק פירש כך את הסוגיא או שהייתה לפניו גירסא כזאת.

איני יכול לאשש השערה זאת שאין לה כל סימוכין בכתבי היד שסקרתי, אבל היה בה כדי לפתור את

התמיהות שהעלינו בתחילת הדיון. ראוי לציין, שעל תופעה דומה, שקטע בגמרא שייך כנראה לסוגיא שלפניו, העיר גולינקין במסכת ראש השנה[31]

ה"נדידה" המוצעת כאן יכולה הייתה להתרחש בתהליך הבא. דבריו של רב ששת אכן הובאו כרקע מקדים לשאלה מדוע לא ישמש משקלן של חתיכות הבשר כסימן, אבל על-ידי הכנסת כותרת המשנה "והחתיכות של בשר" במקום הלא נכון, עבר הקטע לדיון הקודם על מחרוזות של דגים. מיקומו החדש הצריך את ההתפתחות הנוספת של משפטי הקישור הסתמאיים. זו השערה נועזת שאין כרגע דרך לבססה בכתבי יד.

יש לזכור, שכל הכנסתם של קטעי משנה לתוך פרק התלמוד הוא תהליך שהתנהל בהדרגה, מפסקאות קצרות הרומזות לקטעי משנה אל משניות שלמות המשובצות בתוך חלקי הפרק[32].

סיכום

הבאנו הדגמה לחקר טקסטואלי של סוגיא קצרה בבבלי, וראינו כי:

א. בעזרת כתבי יד ניתן פעמים להצביע על תיקוני נוסח הכרחיים לנוסח הדפוס שלפנינו. שאלו את רב ששת "משקל הוי סימן או לא" ולא "מנין הוי סימן אן לא".

ב. אין אפשרות להציג את הנוסח המקורי של הבבלי, אבל ניתן בעזרת ניתוח תוכני, ובעזרת השוואת כתבי יד להצביע על שכבות היסטוריות בסוגיא. (חומר תנאי, חומר אמוראי, וחומר סבוראי).

ג. על בסיס המידע אליו הגענו בשני הסעיפים הקודמים ניתן להעלות השערות הנוגעות לשלבי עריכה של הסוגיא. השערות אלו עוד דורשות ביסוס מדרך עבודת העורכים בסוגיות אחרות.

פרטים ביבליוגרפיים שהוזכרו על דרך הקיצור:

פרידמן, ש"י (תשנ"ז). **תלמוד ערוך פרק השוכר את האומנין, כרך הנוסח,** בית המדרש לרבנים באמריקה.

פרידמן, ש"י (תשנ"ח). "פרק האשה רבה בצרוף כללי על דרך חקר הסוגיא", בתוך: ח"ז דימיטרובסקי (עורך), **מחקרים ומקורות, א',** בית המדרש לרבנים באמריקה.

הערות ומראי מקומות

1. תודתי נתונה לפרופ' דוד גולינקין, לפניו הצעתי את הדברים בגרסתם הראשונה, על הדרכתו ועל הערותיו.
2. ראה: אסף, ש' (תשכ"ז). **תקופת הגאונים וספרותה,** ירושלים, מוסד הרב קוק, עמ' קל"ג ואילך.
3. הבלין, ש"ז (תשמ"א). 'תלמוד בבלי', **האנציקלופדיה העברית, ל"ב,** עמ' 857-895.
4. **משנה תורה,** הל' מלוה ולוה פרק טו הל' ב.
5. אפשטין, י"נ (תשכ"ד). **מבוא לנוסח המשנה,** ירושלים, מאגנס, עמ' 1.
6. רוזנטל, א"ש (תשמ"ח). 'תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי', **תרביץ, נ"ז,** (א), עמ' 1-36.
7. ראה בהקדמתו של פרידמן, **פרק השוכר** נוסח, ובעיקר עמ' 39 .
8. ראה רש"י (ב"מ יח ע"א ד"ה "ואפילו במקום"). דוגמאות נוספות להערות כאלה של בעלי התוספות ועוד ראשונים, אצל פרידמן , חקר הסוגיא.
9. דוגמאות נידונו במחקריהם של ר"ז פרנקל, ר"ח קליין, ר"י וינברג, ר"ח אלבק, ר"א וייס, ויבדל"א ר"ד הלבני. על ממצאיהם שיטותיהם ורשימת ספרות ראה: פרידמן, ש"י (תשל"א). "הוספות וקטע סברא בפרק החובל", **תרביץ, מ',** עמ' 418 הע' 1, וכן פרידמן חקר הסוגיא.

10. הלבני, ד' (תשמ"ה). **מקורות ומסורות, שבת**, ירושלים, עמ' 6 .

11. על האפיונים של המימרא הסתמית ראה אצל הלבני **מקורות ומסורות שבת**, במבוא, וכן אצל פרידמן **חקר הסוגיא.**

12. על הבדלי הגישה בין הלימוד הישיבתי ובין הלימוד האקדמי, ראה: מ' כהנא, "מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי בישיבה", בתוך: כהנא, מ' (עורך, תש"ן), **בתבלי מסורת ותמורה**, אסופת מאמרים לזכרו של אריה לנג, רחובות, כיוונים, עמ' 113-142. וכן ראה: שפרבר, ד' (תשנ"ה). 'בין לימוד ישיבתי ללימוד מדעי', **מים מדליו, שנתון המכללה הדתית ע"ש ליפשיץ**, ירושלים, עמ' 343-352.

13. כידוע קיימת מהדורה מדעית של בבא מציעא – מהדורת צובל דימיטרובסקי, שהוכנה ביוזמתו של פרופ' אפשטין ובעריכת פרופ' מלמד, תשי"ב. אבל לענייננו יכולה לשמש רק ככלי שני, שכן בהקדמה מציין העורך: "הבסיס למהדורה הוא דפוס וילנא, חילופי הגירסאות נשאבו בעיקרם מדק"ס, אך החברים עיינו לעיתים בכ"י מינכן וכ"י המבורג" וכן בספרי ראשונים". כיום יש בידינו יותר חומר ועל כן יש מקום למהדורה מדעית מחודשת.

14. הפרטים לגבי כתבי היד על-פי פרידמן, **פרק השוכר** נוסח, עמ' 62-74.

15. רנ"נ רבינוביץ, **דקדוקי סופרים** לברכות עמ' 27 ואילך. למעשה שימש כ"י זה היסוד למפעלו העצום של הרב רבינוביץ בספריו דקדוקי סופרים.

16. רנ"נ רבינוביץ, **דקדוקי סופרים** לבבא בתרא, הקדמה עמ' 16.

17. פרידמן, **פרק השוכר,** עמ' 68.

18. פרידמן, **פרק השוכר,** עמ' 66. לא היה לפני צילום של כ"י זה והשתמשתי בגירסא שנמצאת באוסף הממוחשב.

19. ראה: רבינוביץ, רנ"נ (תשי"ב). **מאמר על הדפסת התלמוד**, ירושלים, מוסד הרב קוק, עמ' ל"ה-מ"ג.

20. פרידמן, **פרק השוכר,** עמ' 69.

21. פרידמן, **פרק השוכר,** עמ' 39.

22. פרידמן, **פרק השוכר,** עמ' 41-42.

23. פרידמן, **פרק השוכר,** עמ' 50.

24. ראה הקדמתו של חנוך ילון בתוך: אלבק, ח' (תשי"ט). **ששה סדרי משנה, סדר זרעים,** דביר, עמ' כ"ו הערה 18.

25. רי"ף מהדורת זקש על-פי דפוס קושטא עם הערות.

26. ליברמן, ש'. **תוספתא כפשוטה, בבא בתרא**, עמ' 390. גם במילון **LIDDEL & SCOTT'S** מופיע TIN בדיל, ואיני יודע מה הביא לזיהוי של ליברמן כאשר השימוש באבץ נקי ידוע רק מתקופה יותר מאוחרת. Liddel, H.G.& Scott R.,(1940). Greek **English Lexicon** (new edition), Oxford, Clarendon Press, p. 484

27. פרידמן, **פרק השוכר,** עמ' 73 .

28. גם בעל דקדוקי סופרים מביא שמי שגורס מנין בשאלה גורס בסוף רק "מנין הוי סימן". אך נראה לי שאין אלו דבריו, אלא העתקת שיטה מקובצת. וברור שלפי כ"י **ו** ב, שגם רבינוביץ הכירו, אין זה נכון.

29. קיימת עוד גירסא ארוכה של כ"י **ו** א "מידה ומנין משקל" שמוזכרת בדק"ס (ד"ר א = דפוס רומי א) עם הערה "והיא המעולה שבנוסחאות". נראה לי שכוונתו לציין שהיא פותרת את כל הבעיות שלעיל, אך קשה לראות בה גירסא מקורית ומדויקת יותר מהאחרות כי:

א. מקובלנו שהארוכה מאוחרת יותר, שהרי למה ירצה מישהו לבטל חלק מהשאלה.

ב. יש באותה שורה בכ"י תיקוני מחיקה בין ומנין לבין משקל הטעונים ניסיון לברר מה היה כתוב שם.

30. רב ששת ידוע בבקיאותו בבריתות, עד שאמרו (ערובין סז ע"א וראה רש"י שם) שרב חסדא מרתעין שפוותיה ממתניתא דרב ששת. וכששאלו אותו חבריו או תלמידיו, דרכו היתה לפשוט להו ממתניתא. (ראה: ב"ב נג ע"א וכן זבחים צו ע"ב). לרוב תשובתו בלשון זו תניתוה. וכמו הביטוי שלנו "א"ל רב ששת תניתוה" יש בבבלי (לפי פרוייקט השו"ת בר-אילן) 13 פעמים.

עם זאת יש לדעת, כי הלשון תניתוה נמצאת גם כשמביאים משנה. (וראה **ביד מלאכי** סימן תרנד) .

31. גולינקין, ד׳ (תשמ״ח). **פרק יום טוב של ראש השנה בבלי (חלק ב׳),** (דיסרטציה), בית המדרש לרבנים, ניו יורק.

32. ראה אפשטין, י״נ (תשכ״ד). **מבוא לנוסח המשנה,** מאגנס, ירושלים, (עמ׳ 879 ואילך, ובעיקר ראה עמ׳ 913, 916) שהפסקאות אינן תמיד מכוונות לגמרא, ״ויש מהן שלא במקומן״.

רונן לוביץ

תפיסת ההיסטוריה היהודית – בין הראי״ה קוק לחכמת ישראל

תקציר

חקר מדעי היהדות, הידוע בשם חכמת ישראל שהחל להתפתח במאה ה-19, שם לו למטרה לחקור באופן ביקורתי ומקיף את היהדות על מקורותיה ותכניה השונים, כאשר המודעות לתהליכי ההתפתחות ההיסטוריים מהוה בו מרכיב דומיננטי. שניים מאישיה הבולטים של חכמת ישראל, רבי נחמן קרוכמל וצבי היינריך גרץ, העניקו תשומת-לב מרכזית לעיון ספקולאטיבי בתולדות עם ישראל. מאוחר יותר, בשליש הראשון של המאה ה-20, נרקמת הגותו של הראי״ה קוק אשר עוסק אף הוא באופן שיטתי בניתוחם ובבדיקת משמעותם של תופעות ותהליכים היסטוריים, בעיקר בתולדות עם-ישראל. בכתבי הרב קוק כמו גם בכתבי קרוכמל וגרץ ניכרת השפעתם של דפוסי המחשבה והלכי הרוח ההגליאניים, ועובדה זו יוצרת קווי דמיון בולטים ביניהם. במאמרנו זה אנו מתארים בקצרה את תפיסותיהם ההיסטוריוסופיות של הוגים אלה, ומנתחים במפורט את נקודות הדמיון והשוני הקיימות במשנותיהם. מסקנותינו הן, שאכן קיימת זיקה הדוקה בין תפיסת ההיסטוריה של הרב קוק לזו של שני קודמיו. נקודות הקרבה של הרב קוק לקרוכמל מצויות באופן בולט ביותר במאמריו משנת תרס״ו, שבהם הוא דן בנושאים רבים שעסק בהם קרוכמל בספרו ״מורה נבוכי הזמן״, ובדרך דומה להפליא. בעיקר אמור הדבר לגבי הבנת מעמדו ותפקידו של המרכיב הרוחני בתולדות עם-ישראל. באשר לגרץ מצאנו דמיון רב ביותר בין משנת הרב קוק ובין המסה ההיסטוריוסופית של גרץ: ״המבנה של ההיסטוריה היהודית״. הרב קוק מנתח – בעיקר במאמרו ״למהלך האידיאות בישראל״ – את תולדות ישראל כזירת התמודדות בין שתי אידיאות: דתית ולאומית באותה דרך שנקט גרץ, אם כי ביתר מורכבות.

בד בבד עם בדיקת נקודות החפיפה, אנו מצביעים במאמר על הבחנה עקרונית בין עמדתו של הרב קוק כלפי ניתוח ההיסטוריה ובין גישתם של אנשי חכמת ישראל. בעוד שהללו רצו להעמיק את הבנת היהדות מתוך בחינת ההיסטוריה של העם היהודי, הרי שעבור הרב קוק היהדות הינה מערכת נתונה אפריורית, ולכן יש לפרש את ההיסטוריה היהודית מתוך הפריזמה של הדת היהודית ולא להיפך. בהתאם לתפיסתו זו שואף הרב קוק להבין טוב יותר את תקופתו כתקופה שבה מתחיל להבקיע אור הגאולה.

תארנים: *הגות יהודית, חכמת ישראל, פילוסופיה של ההיסטוריה, קרוכמל, גרץ, קוק.*

העם היהודי היה ראש וראשון לאמץ תפיסה המעניקה כיוון ומשמעות להיסטוריה. הוא עשה זאת הודות לתורת ישראל שהנחילה לו אמונות יסוד הנקשרות בנקודות קונקרטיות בזמן, כשהחשובות שבהן הן: בריאת העולם כהתחלת מושג הזמן, יציאת מצרים והתגלות ה׳ במעמד הר סיני המשקפות את מעורבות ה׳ במהלך ההיסטוריה, והרעיון המשיחי אשר אל מימושו מוליכה ההיסטוריה. בכך הניחה התורה את התשתית לתפיסת זמן ליניארית-אסכטולוגית שבאה תחת התפיסה הציקלית-מעגלית של העולם המיתי.[1] כך גם הפך המושג של קורות בתוך הזמן למושג של תולדות. לא עוד התרחשויות מנותקות זו מזו ומקריות בעלמא. תפיסות ההיסטוריה המודרניות הורתן ולידתן בגישה המקראית המהפכנית. וכך כותב ג׳ ארנסט רייט, תיאולוג, ארכיאולוג וחוקר מקרא נודע: ״תחושה זו של תנועת ההיסטוריה לקראת תכלית בעתיד, שבו מתגשמות הבטחות העבר ותקוות ההווה, היא המקור לתפיסת ההיסטוריה בימינו בעולם המערבי... ההיסטוריה נעה לקראת תכלית אך ורק משום שאלוהים קבע הן את התנועה והן את התכלית״.[2]

ברם, במרוצת תולדותיו שומר עם-ישראל את תודעתו ההיסטורית רק ברובד של זיכרון קולקטיבי, שהיה מעוגן גם בדפוסי ההלכה. ליהודים בכל הדורות נודעה זיקה עמוקה להיסטוריה במובן של התייחסות מיוחדת לאירועים הגדולים שאירעו בעבר, ובראשם: יציאת מצרים, מתן תורה וחורבן בית המקדש, אולם הם לא עסקו בכתיבה רציפה של קורות העיתים ולא בניתוח עיוני של התהליכים ההיסטוריים. התעוררות קלה בכיוון זה התרחשה במאה ה-ט״ז ששיאה בספרו של ר׳ עזריה דה-רוסי מן האדומים ״מאור עיניים״, אך רק במאה ה-י״ט הייתה עדנה להתעניינות ממוקדת של הוגי דעות יהודים בהיסטוריה. תחיה זו חלה על רקע ההשכלה והאמנציפציה, וניזונה מהמחשבה ההיסטורית הכללית באירופה. עם התחלת הניסיונות לשוב ולפעול על במת ההיסטוריה החלו יהודים לשוב אל הכתיבה של תולדות עמם ואל הסברתם. במאה זו נוצרת הדיסציפלינה של חקר מדעי היהדות הידועה בשם ״חכמת ישראל״, אשר שמה לה למטרה לחקור באופן ביקורתי ומקיף את היהדות על מקורותיה ותכניה לסוגיהם. התפתחותה של חכמת ישראל נכרכה בקשר של קיימא עם הבשלת המודעות ההיסטורית, אשר מצאה את ביטויה בגישתם של החוקרים אל כל אוצרות הרוח של האומה. שניים מאישיה הבולטים של חכמת ישראל, רבי נחמן קרוכמל וצבי הירש גרץ, שמו את עיקר מעיינם בעיון ספקולטיבי בתולדות עם-ישראל, כשהם מפנימים אל תוך הגותם את הלכי הרוח של התקופה, שבהם הפילוסופיה של ההיסטוריה הייתה זרם מרכזי*.

הראי״ה קוק הכיר היטב את זרמי המחשבה הכללית והיהודית של המאה הי״ט. מאפיינים מסוימים של עולמות מחשבה אלה מצאו דרכם אל משנתו, ואילו עם אחרים הוא בחר להתעמת. במידה רבה ניתן לראות במשנתו ההיסטוריוסופית תגובה לתפיסותיהם של בני המאה הי״ט, קרוכמל, גרץ ומשה הס. בזמננו מרבים לעסוק בכתבי הרב קוק, ובתוך כך גם בתפיסת ההיסטוריה שלו, אולם משנותיהם של קרוכמל וגרץ ידועות פחות. ברם, רק על רקע הכרת דבריהם של שניים אלה ניתן להעריך נכונה את נקודות החידוש של הרב קוק. מאמר זה אינו בא לנתח במפורט את הגותו ההיסטוריוסופית של הרב קוק, שכן למשימה זו נדרשת יריעה רחבה שבמסגרתה יש לעמוד גם על מקורותיו הקבליים, על זיקתה של הגותו להוגים יהודים קודמים ועל עקרונות חשיבה הממלאים תפקיד חשוב בהגותו, כגון: תורת ההתפתחות, רעיון תעודת ישראל, ראייתו את התקופה מתוך הפריזמה של הרעיון המשיחי ועוד. במידה מסויימת של הרחבה נדרשנו לנושא זה במקום אחר.[3] במאמרנו זה אנו באים לדון אך ורק בהיבט התחום והמוגדר של זיקת הרב קוק למשנותיהם ההיסטוריוסופיות של קרוכמל וגרץ, ולכן נציין רק בקווים כלליים ביותר כמה ממרכיביה של תפיסת ההיסטוריה שלו הרלבנטיים לענייננו,

נגולל ביתר פירוט את הגותם ההיסטוריוסופית של קרוכמל וגרץ, ונעמוד על נקודות הקירבה והשוני שבינו ובינם.

תפיסת ההיסטוריה בהגותו של הרב קוק – קווי מתאר כלליים

הרב קוק ייחס חשיבות רבה ללימוד ההיסטוריה, זאת למרות שהטיב לדעת שמחקר ההיסטוריה והמודעות לתהליכים ההיסטוריים הנם ברגיל צרותיה של האמונה הפשוטה ושל קבלת המסורת בתמימות. יתירה מזו, דומה שדווקא ידיעה זו הניעה אותו לצדד בלימוד ההיסטוריה על-ידי תלמידי ישיבות ובהכנסתה לכתבי עת תורניים,[4] וכך גם הביאה אותו לתבוע עיסוק בתחום זה ברמה מדעית וביקורתית.[5] הוא השכיל לראות ברוחו הגדולה שבצורות חשיבה מודרניות אין מנוס מן החשיבה ההיסטורית, ומשום כך שאף לפעול בכלי חשיבה אלו עצמם, ולהוכיח שהמתודה ההיסטורית עולה בקנה אחד עם אמונת ישראל המקובלת.

לימוד ההיסטוריה נוטה בדרך כלל לפרש את העבר מנקודת התצפית של ההווה, דבר שניתן להיאמר גם על משנתם של קרוכמל וגרץ, אולם משנתו ההיסטוריוסופית של הרב קוק מבקשת גם לבאר את ההווה ואף את העתיד מתוך תפיסת תהליכי העבר. משנה הגותית זו נרקמת בתוך מסכת כוללת, המסבירה את משמעויותיה של התקופה שבה הרב חי ופועל, ומצביעה על מיקומה המיוחד בתהליך היסטורי מתמשך. תפיסת ההיסטוריה של הרב קשורה קשר הדוק עם תפיסת מהלכי הגאולה, כשמתוכם מתבהרים המאורעות וההתפתחויות שמתרחשים לנגד עיניו. יש בתפיסתו את ההיסטוריה נימה טלאולוגית חריפה, כפי שהוא מתבטא באחת מאיגרותיו: "כל הדברים ההיסטוריים שהיו במציאות צריכים שיובנו על-פי תעודותיהם".[6] מתוך כך מתברר ביתר שאת כיצד הבנת העבר הנה רלבנטית לתקופתנו אנו, ויש בכוחה להרים תרומה גדולה להבנת ההווה.

המורכבות של התפיסה ההיסטורית בהגותו של הרב קוק מחייבת עריכה מדוקדקת של פירוק לגורמים תוך בחינת תפיסתו לפרטיה שלא נעסוק בה כאן. להלן נסתפק בסקירה כללית של המודל ההיסטורי הבסיסי המופיע במשנתו, כפי שתואר על-ידו במאמר "למהלך האידיאות בישראל"[7], המוקדש לנושא זה.

בראייה ההיסטורית של הרב קוק, המוצגת במאמר זה, נועד מקום מרכזי לשני מונחים המשמשים כיסודות מעצבים בהיסטוריה האנושית; אלו הם האידיאה האלוהית והאידיאה הלאומית. המצב האידיאלי שההיסטוריה שואפת אליו הוא מצב של פיתוח מאוזן והרמוני של שני היסודות. אולם בפועל אידיאל זה רחוק מלהגיע לכלל הגשמה, ומשום כך ההיסטוריה האנושית טבועה בחותמו של מתח דיאלקטי מתמיד בין שתי האידיאות, מתח המהווה גורם מעצב בתהליכים ההיסטוריים. אידיאות אלה המשחקות בשדה ההיסטוריה הכללית, נועדה להן משמעות יתירה במהלך ההיסטוריה הישראלית.

במאמר הנ"ל מפרט הרב קוק את תפקידן ופעולתן של האידיאות, והוא משרטט את תמונת ההיסטוריה של עם-ישראל כבבואה המשקפת את מעמדן של אידיאות אלה ושל היחס ביניהן. בתבנית פורמלית זו מחולקים תולדות ישראל לארבע חטיבות:

א. תקופת המקרא עד חורבן הבית הראשון.

האידיאות האלוהית והלאומית היו "משולבות זו בזו בהתאמה הרמונית"[8]. משהתערער שילוב זה, והאידיאה האלוהית נדחקה ממעמדה אירע חורבן הבית והממלכה.

ב. תקופת הבית השני.

האידיאה האלוהית שבה למעמד רם, אם כי החל בה תהליך של שינוי מסוים. לא עוד נבואה כתופעה רווחת בעם, אלא רק יחידים המשמשים ברוח הקודש. אם בבית ראשון הייתה באומה "פסיכיקה לאומית בריאה", כלשונו במאמר "דרך התחייה"[9], הרי שבעקבות החורבן וגלות בבל שב עם-ישראל "באברים שבורים ובנפש רצוצה" כאשר "ההזרמה הרוחנית והעריגה האלוהית" אינם עוד כבראשונה. האידיאה הלאומית אף היא נותרה מדולדלת בתקופה זו, כשאורחות החיים הפוליטיים נמסרו בידי אנשים הרחוקים מהגשמה האידיאלית האלוהית". בגלל מצב דברים זה אירעו לדעת הרב קוק שתי תופעות הרות אסון: הכיתתיות ההרסנית שהתהוותה בימי בית שני והולדתה של הנצרות.[10] חורבנם של בית המקדש השני והקהילה היהודית שמסביבו היו אפוא בלתי נמנעים.

ג. תקופת הגלות.

האידיאה הלאומית אינה באה לכלל הגשמה נורמאלית, ואילו באידיאה האלוהית חל תהליך של כיווץ הדמות, ומואץ תהליך הטרנספורמציה שלה שהחל בבית שני, כאשר היא הופכת לאידיאה דתית. בעוד שהאידיאה האלוהית התגלתה והתקיימה "בתור נשמת האומה הכללית"[11] "באוצר החיים של האומה"[12], הרי שהאידיאה הדתית היא אידיאה של פרטיות. פרטיות זו מתגלמת בשלושה תחומים: בתחום העיוני, בתחום המעשי ובתחום החברתי. התחום החברתי בא לידי ביטוי מיד עם היציאה לגלות. האידיאה האלוהית "התכנסה... בקן הקטן והדל במקדש מעט שבבתי כנסיות ובבתי מדרשות, בחיי הבית והמשפחה הטהורים"[13]. המישור העיוני כולל את "הדעות והאמונות על דבר 'צרור חיי הנצח' האישיים הפרטיים וקבלת פרס של היחידים"[14]. בלשון קצרה וממצה עונה כאן הרב קוק, למעשה, על בעיה אמונתית חמורה, והיא הדגשת השכר והעונש בעולם הבא לעומת דברי המקרא המפורשים בעניין שכר ועונש בעולם הזה. מדבריו עולה שלא היה מקום לדבר על עולם הבא, שהוא מקום לקבלת שכר ועונש ליחידים, בעת שהעם חי ופעל תחת רישומה של אידיאה אלוהית כללית. ההפרטה באופי חייו של עם-ישראל ובעולמו הרוחני היא שתבעה את העמדת העולם הבא במרכז אמונת השכר ועונש[15]. הביטוי הבולט ביותר של עליית האידיאה הדתית הפרטנית הוא במישור המעשי, והדבר מתבטא בהרחבה הרבה של שמירת תורה ומצוות בשפע דקדוקיהן הפרטיים. הרב קוק סבור אמנם שהיו לגלות גם משמעויות חיוביות הן בתהליכים פנימיים שהתרחשו בעם-ישראל והן מבחינת השפעתה על החברה הכלל אנושית, אולם מובן שאין באלה כדי להקהות את עוצמת מרכיביה השליליים של הגלות.

ד. התחייה וחזון הגאולה.

האידיאה הלאומית מתעוררת לחיים. עליה לשוב ולהתחבר עם האידיאה האלוהית, וכאשר שתי האידיאות הללו ישובו למלוא עוצמתן ויפעלו בהרמוניה מלאה, יגיע שלב הגאולה.

תפיסת ההיסטוריה של רבי נחמן קרוכמל וזיקתה לפילוסופיה של הגל

רבי נחמן קרוכמל, היה הראשון בין הוגי הדעות היהודים אשר פיתח גישה שיטתית לבעיות ההיסטוריה, ויצר השקפת עולם המתיימרת להבין באופן כללי את המבנה וההתפתחות של תולדות עם-ישראל. קרוכמל (להלן גם: רנ"ק, 1785-1840) נדרש להתמודד עם תמונת העולם המדעית המודרנית המודעת להתפתחויות ולשינויים המתרחשים בממד הזמן, והנבנית על בסיס הכרה בתהליכים היסטוריים המתקיימים בתחומי הרוח והחברה ובגורמיהם השונים. שלומי אמוני ישראל אשר נחשפו לעימות

בין אמונתם המסורתית ובין התפיסות ההיסטוריות החדשות מצאו עצמם במבוכה. רנ"ק ראה מבוכה זו כמקבילה למבוכת בני דורו של הרמב"ם בעומדם אל מול הפילוסופיה היוונית, ומשנתו העיונית מהווה ניסיון להתמודד עם מבוכה זו. לא בכדי קרא רנ"ק לספרו: "מורה נבוכי הזמן", וספר זה היה לאחד ממניחי היסודות ל"חכמת ישראל".

רנ"ק מגבש בספרו תפיסה היסטוריוסופית ברוח הפילוסופיה ההגליאנית, ותפיסה זו יכולה להיחשב כיצירת דגם ראשוני ביהדות להשקפה המנתחת את תולדות עם-ישראל על-פי מערכת חוקים פנימית שיד ההשגחה העליונה פועלת באמצעותם. אין כל ספק, כי הרב קוק הכיר את רנ"ק, שהגדירו תלמידו ומקורבו הרב דוד כהן, הנזיר: "אבי הפילוסופיא הדתית היהודית"[16], ואליעזר שבייד כתב בפסקנות שרנ"ק הוא המקור לתפיסותיו ההגליאניות[17]. אכן, בטרם נעמוד על הקרבה והשוני בין שני ההוגים, שומה עלינו לציין כי עורך כתביו של קרוכמ ל, ש. ראבידוביץ, סבר שזיקתו של רנ"ק להגל הנה כללית בלבד, ומתבטאת ברובד של טרמינולוגיה ומושגים, ולא בתכנים המפורטים. לטענתו יש הבדל ניכר בין תורת האומות של רנ"ק ובין "רוח האומה" (DER VOLKGEIST) ההגליאני, וכך גם אינה דומה התפיסה הגנטית של רנ"ק לזו הדיאלקטית של הגל[18]. ראבידוביץ העדיף להצביע על נקודות המגע שבין הפילוסופיה של ההיסטוריה אצל רנ"ק ובין אלו של החלוץ בתחום זה, בן נאפולי, ג'מבטיסטה ויקו (1668-1743) והפילוסוף הגרמני הרדר. אולם רוב החוקרים אינם מאמצים את טענתו של ראבידוביץ, ולדעתם, הזיקה להגל היא בעלת משקל מכריע במשנת רנ"ק[19].

רנ"ק סבור שבתולדותיו של כל עם ניתן להבחין בשלוש תקופות, "שלושה מועדים" כלשונו: תקופת הגידול והצמיחה שבה נרקמים יסודותיו של העם ומתגבשים אופיו וכללי אורחותיו, תקופת העוז והמפעל שבה תרבותו בשלה ופורחת, והוא מביא לכלל ביטוי את כל הכשרונות הטמונים בו, ותקופת ההיתוך והכיליון שבה רוחניותו של העם מתנוונת והולכת עד שהוא מגיע לסוף דרכו. תופעה מחזורית שכזו קיימת גם במהלך דרכו של עם-ישראל, אלא שבשונה מכל האומות הוא זוכה, לדעת רנ"ק, להתחדש ולפתוח במחזור קיום חדש שוב ושוב לאחר שהגיע לשלב הכמישה. הסיבה לנצחיותו של עם-ישראל היא זיקתו הישירה אל הרוחני המוחלט, מושג המקביל ל-DER ABSOLUT GEIST של הגל, אך מוכנס בו תוכן חדש. המוחלט של הגל הנו רוחניות אימננטית המתגלמת ומתפתחת בתוך המציאות, בטבע ובאדם, בעוד שרנ"ק מדבר על יסוד מטאפיסי קבוע שאינו כפוף לתהליך ההיסטורי, המזוהה עם האלוהות הטרנסצנדטלית. זיקה זו הביאה לכך שעם-ישראל עבר כבר שלושה מחזורי קיום: הראשון – מאברהם אבינו עד חורבן בית ראשון, השני – מגלות בבל עד נפילת ביתר, ואילו השלישי – מימות רבי יהודה הנשיא עד גזירות ת"ח - ת"ט, וזאת כאשר בכל מחזור התקיימו שלושת המועדים שהצביע עליהם. רנ"ק לא המשיך לתאר את המחזור הרביעי, הנוכחי, אך מדבריו נראה שראה את ההתפתחות הבאה עם תנועת ההשכלה כתחילת התהוותו של מחזור חדש.

חוקיות מעגלית לעומת התפתחות ליניארית – שתי תיאוריות של דיאלקטיקה

את ההשוואה בין רנ"ק והרב קוק נפתח במרכיבים היותר מתודיים – צורניים ונעבור בהדרגה למהותיים ותכניים יותר. במבנה הבסיסי של רנ"ק ניתן לזהות בנקל את המודל האורגניסטי, זה הלקוח מעולם החי, המשמש אותו בהשקפתו על ההיסטוריה. רנ"ק אכן הלך בעניין זה בעקבות ויקו והרדר, וראה במהלך ההיסטוריה חלק אינטגרלי של התהליכים האבולוציוניים המאפיינים את הטבע כולו[20]. מהטבע הוא קיבל את המודל לתבנית זו של לידה וגדילה ("גידול וצמיחה" בלשון רנ"ק), בשלות ובגרות פורייה ("עוז ומפעל") והזדקנות, כמישה ומוות ("היתוך וכליון"). בהגותו של הרב קוק ניתן למצוא אך

הדים קלושים לתפיסה ביולוגית-אורגאנית זו, כמו למשל בפרק הפותח את מאמרו "למהלך האידיאות בישראל", וגם לכשתימצא תפיסה זו קשה יהיה לראות בה השפעה מוכחת של קרוכמל. יש לתת את הדעת בעניין זה גם על הערתו של אחד החוקרים בדבר קיומו של מודל ביולוגי כבר אצל ריה"ל בספר הכוזרי[21].

ההבדל בזיקה למודל הביולוגי ניכר גם בראייה הכללית של כיוון ההיסטוריה. רנ"ק רואה בהיסטוריה מערכת בעלת חוקיות קבועה, ובהיותה מערכת ציקלית בת שלושה מעגלים לא מודגשת אצלו התכלית הסופית אליה מובילה ההיסטוריה, למרות שבמערכת זו יש בהחלט מקום להתקדמות, כאשר כל מעגל מתחיל מנקודת הסיום של קודמו[22]. היסטוריוסופיה הדוגלת בחוקיות טוטאלית נוטה מטבעה למעט בהדגשת אלמנטים טלאולוגיים במרכיביה של ההיסטוריה, וכך אצל רנ"ק לא נמצא לדוגמה דיון מפורט במטרת הגלות של עם-ישראל. כל נפילה ניתנת להתפרש כחלק מההיתוך והכיליון. הגידול שיבוא לאחריה אף הוא חלק מחוקיות.

תפיסת החוקיות בהגותו של הרב קוק פתוחה יותר. על כל שלב ניתן לטעון שאפשר היה גם אחרת. משום כך יש מקום לראייה כוללת הנותנת משמעויות תיאולוגיות לפרקי ההיסטוריה, כשהראייה הכוללת תופסת את מקומו של קוד החוקיות המאפיין את התבנית הסגורה של קרוכמל[23]. בראייה כוללת זו אין מקום גם למעגלים פנימיים של היסטוריה בכל עם כיחידה אורגאנית עצמאית, והמעגל ההיסטורי היחיד שיש לו מקום – ואכן הוא קיים לדעתי אצל הרב קוק – הוא זה של הקיום האנושי מראשיתו בבריאת העולם ועד אחריתו בימות המשיח. אמנם, נתונים אלה של פתיחה וסיום אינם מובילים לתפיסה ציקלית-מחזורית, כי אם לגישה אסכטולוגית לזמן ולהיסטוריה, ואכן עמדה זו דומיננטית אצל הרב קוק כבהגות הדתית בכלל, אולם היא עולה בקנה אחד גם עם ראיית ההיסטוריה האנושית כשואפת לחזור לנקודת הפתיחה שלה באמצעות האמונה ברעיון הרסטורציה לגן העדן האבוד.

בעוד שקיים שוני רב בין תפיסותיהם של הרב קוק ורנ"ק ביחס אל המודל של הטבע כגורם מעצב, וניכר ההבדל בתפיסת מעגלי ההיסטוריה ונוקשות החוקיות הפועלת בהם, הרי שישנו דמיון בולט בהגותם של השניים בעקרון המפתח, והוא: הניסיון להבין כיצד תהליכים היסטוריים מתהווים מתוך התנגשות של כוחות סותרים, אשר חותרים אל האידיאל שהוא הסינתיזה. בהמשך לכך גם הדרך להבין תהליכים אלה דומה אצל שניהם, כשהיא מחייבת התבוננות במקור הכל, כלשון רנ"ק: "למעיין ... אין עצה ואין תחבולה כי אם שיגיע על-פי התבוננות עמוקה למקור ראשית הענינים הנדרשים ולאופן שעל-ידו תתבטל ההתנגדות מכל וכל"[24].

הגישה ההגליאנית באה לידי ביטוי אצל שני ההוגים בראותם את ההיסטוריה כבעלת תוכן רציף המועבר במהלכה תוך תמורות מסוימות, ולא כשרשרת של מאורעות שהמעבר או היחסים ביניהם קובעים את צביונם[25]. תוכן רציף זה בונה חוקיות עצמאית משלו המופיעה בתוך דפוסי ההשתנות בהיסטוריה, והיא מתפרטת בתולדות עם-ישראל לשתי מערכות פעילות שונות: מערכת יחסים פנימית שתלויה במתרחש בתוך העם, ומערכת יחסים שבין עם-ישראל לעמים הסובבים אותו[26]. אכן, לגבי טיבן של שתי המערכות הללו והגורמים המעצבים אותן אין תמימות דעים בין משנותיהם של הראי"ה והרנ"ק. במערכת הפנימית – אצל רנ"ק המוטיב הדומיננטי הוא מידת האחדות והפילוג שבעם, בעוד שבכתבי הראי"ה מדובר יותר על תמורות במצב הרוחני ובמידת הקשר של הלאום כלאום או כפרטים לרעיון הרוחני. במערכת החיצונית – במונה"ז הפרמטר הפעיל הוא ספיגת ההשפעה מהעמים בתוכם ישראל יושב, לעומת הסתגרות מפני השפעה זו, כאשר הרנ"ק מפרט את טיבם של העמים בקרבם ישב

העם ואיתם בא במגע הן מבחינה דתית והן מבחינה תרבותית[27]. במשנת הראי״ה, לעומת זאת, פרט לאמירה אחת כללית[28] על הנהייה לעבודה זרה בעקבות העמים הסובבים, לא מודגשת ההשפעה התרבותית של אומות העולם, כי אם הקשר ההפוך – זה של השפעת ישראל על אלה.

מעמד הדת ותפקיד הלאומיות

עם זאת אין לגזור מכך מסקנות חפוזות לגבי מעמדו של עם-ישראל בין העמים במשנת רנ״ק. אדרבא, בנקודה זו רווחת בכתביו מגמה דומה לזו המצויה אצל הרב קוק, המדגישה את ייחודו של העם, והיא באה לידי ביטוי לכל אורכו של הפרק המרכזי בנושא זה, המכונה: ״גוים ואלוהיו״. בעקבות מקורות רבים בספרותנו מדגיש רנ״ק שלכל אומה ישנו שר משלה ורוחניות בעלת אופי קונקרטי, ואילו עם-ישראל אינו נופל תחת שלטונו של שר כלשהו, אלא קשור הוא עם המוחלט, עם הרוחניות החובקת כל[29]. הרעיון הלאומי ככלל תופס מקום מרכזי בהגותו של רנ״ק, כפי שהוא אימננטי במשנת הראי״ה, אך אין אנו עוסקים בה במאמר זה. אכן, עובדה זו חסרה אפליקציות מעשיות במשנת רנ״ק, ומשמעויותיה הן תיאורטיות גרידא[30]. הרעיון הלאומי מורגש היטב בדברים רוויי הפאתוס שכותב רנ״ק על החירות הלאומית ועל אהבת האומה לארצה, ובאמונתו המובעת בין השיטין בחידוש החיים המדיניים בארץ ישראל[31]. עם זאת, בחלוקת ההיסטוריה הישראלית לתקופותיה לא המצב הלאומי-מדיני הוא הגורם הקובע. רנ״ק מבכר להדגיש את המצב התרבותי-רוחני של עם-ישראל, ועל פיו הוא תוחם את תקופות ההיסטוריה. מועדי העוז והמפעל של כל מחזור זמנים מתאפיינים בשיטתו בהגעה לפסגת הישגים רוחניים, וכך גם תקופת הניוון והקמילה משתקפת בדקדנס רוחני.

דמיון רב קיים בהבנת טיבו ומעמדו של הגורם הרוחני בהיסטוריה של העמים על-פי רנ״ק והראי״ה. גם אצל רנ״ק הדת נחשבת למיצוי היותר נעלה ויותר מובהק של כל תרבות אנושית, וכל עם מעצב או מאמץ את דתו כשלב עליון בפיתוח מרכיבי לאומיותו. לאחר שגיבשה החברה משפט, מוסר וערכי אמנות ואסתטיקה היא מגיעה לבשלות שמאפשרת לה לנחול ולגבש הכרה דתית. מתוך נקודת מבט זו, המקנה מעמד רב ערך לכל דת באשר היא, אף רנ״ק כראי״ה אינו מבקש להראות את עליונות היהדות על-פני הדתות האחרות בהיותה אמת לעומת דתות השקר, אלא בהיותה כוללת ומאחדת את כל הטוב והנכון, בשעה שתרבויות ודתות אחרות מגלמות אמיתות חלקיות בלבד[32].

בהמשך לכך אנו מוצאים את שני ההוגים הללו מסבירים בדרך דומה להפליא את הסיבה לאובדנם של עמים, ולהישרדותו הפלאית של עם-ישראל מנגד. הכיליון נובע מדעיכתו של המרכיב הרוחני בקרב העם. כאשר האומה משתעבדת להנאות החושים, אומר רנ״ק, ואילו רוח האומה נשחתת, נותרת האומה כגוף בלי רוח ומגיעה אל סוף דרכה[33]. הרב קוק אף הוא כותב כי: ״מפני הנטייה החומרית היתרה, שאבדה את שיווי המשקל לעומת הנטייה הרוחנית, הולכים עמים וכלים״[34]. תופעה זו של כיליון טוטאלי לא תיתכן בעם ישראל בהיותו קשור, כאמור, קשר מהותי עם הרוחני המוחלט, כדברי רנ״ק, או כלשונו של הרב קוק: ״בישראל שיווי המשקל חקוק בעצם טבעו״[35]. אי לכך גם גנוז בקרבו כוח רוחני המאפשר התחדשות חוזרת ונשנית, ושום משבר אינו מותירו כגוף בלי נשמה כלל.

החכמה לעומת הנבואה

בחלוקת ההיסטוריה היהודית לתקופות, כפי שתוארה לעיל, בולטת לעין ההקבלה שבין הגורם הרוחני המאפיין את ימי החטיבות השונות של תולדות ישראל אצל שני ההוגים. רנ״ק מציין כי המחזור הראשון, תקופת המקרא, עומד בסימן הנבואה, בעוד שהשני עומד בסימן החכמה. אף הרב קוק שמדבר

על האידיאה האלוהית בתקופה הראשונה של עם-ישראל, מוצא אותה מיוצגת באופן מרכזי בנבואה, כאשר האידיאה הדתית שבאה בתקופה ההיסטורית השנייה מצטיינת בעיקר במפעל החכמה – יצירתם של חכמים. ברם, בעוד שהרב קוק שואף בעליל לשיבה אל מעיין הנבואה, הרי שרנ״ק סבור שפסגת הרוחניות מצויה בפילוסופיה, והיא שתטביע את חותמה על שלמות הרוח של היהדות המעותדת לעת החדשה.[36] הבדלי ציפיות אלה ניכרים גם בהערכת תקופת התלמוד, אשר רנ״ק רואה בה אך התקדמות, שכן הידע הרוחני מתגלה בה מתוכיות האומה ולא ממקור חיצוני כנבואה, בעוד שבעיני הראי״ה יש בתקופה זו משום נסיגה שבהצטמצמות ובהתרחקות מן המקור, גם אם זו בעיקרה נסיגה כלית ולא כולית, נסיגה טקטית ולא מהותית ומוחלטת.

ביסודו של דבר גם הרב קוק כרנ״ק מעמיד את ההכרה בראש הסולם של הפעילות הדתית, אלא שהוא אינו רואה את ההכרה הבאה בנבואה כנחותה בגין היותה הטרונומית לעומת החכמה האוטונומית. מכאן מובן כיצד בהבנה הבסיסית של הדת יכולה לשרור תמימות דעים בין הראי״ה והרנ״ק באשר לתפיסת המעמד והתפקיד המרכזי של ההכרה והדעת. רנ״ק מבחין בספרו בין שני מישורים של פעילות דתית: עבודת אלוהים המתגלמת בדת, ודעת אלוהים הנרכשת באמצעות הפעילות ההכרתית, הפילוסופית. דעת אלוקים מתבטאת בהשגה כללית ומקיפה של המאמין בדבר האלוהות כמקור המחיה את הכל, ואילו עבודת אלוהים עניינה במסלול העשייה האישי של האדם העובד את קונו. עיון שטחי במאמרי הרב קוק משנת תרס״ו שכותרת האחד: ״דעת אלוהים״, והאחר נושא את השם: ״עבודת אלוהים״, יכול להצביע על ההקבלה המאלפת שבין שני ההוגים, כאשר אצל הרב קוק מצויים פיתוח ותיאור נרחבים של המושגים הללו, אפיוניהם ומשמעויותיהם, אך אין זה מענייננו להכנס כאן בעובי הקורה של מושגים אלה.

בין ״אדר היקר״ ו״עקבי הצאן״ ל״מורה נבוכי הזמן״

בדיקת הכתבים שבהם נוגע הרב קוק בשאלות הקשורות בתפיסת ההיסטוריה ומושגים המשיקים לה, מעלה כי במאמריו משנת תרס״ו מצויות מספר נקודות מגע עם משנת רנ״ק. יהיה זה יומרני מדי לטעון כי הרב קוק קרא את ״מורה נבוכי הזמן״ והושפע ממחברו סמוך לכתיבת מאמרים אלה, ואף אם נערוך כאן ניתוח מפורט ומדוקדק של טקסטים אלה, לא נרשה לעצמנו לחרוץ בוודאות מסקנה זו. עם זאת קשה להתעלם מן האפשרות שבמאמרים הללו קיימת התייחסות לרעיונותיו של רנ״ק, וכי מצויה בהם זיקה מסוימת למונה״ז. השערה זו עולה בקנה אחד עם שיטתי הכללית בדבר שלושה שלבים בהגותו של הראי״ה קוק, אשר על-פיה המאמרים ״אדר היקר״ ו״עקבי הצאן״, שפורסמו בשנת תרס״ו, מהווים את השלב השני, האמצעי.

מבחינת החשיבה ההיסטוריוסופית מתגלה במאמרים אלה תפיסה של רעיון ההתקדמות המתמדת בהיסטוריה, ושל ראיית ההתפתחות בהיסטוריה כמשקפת תהליכים רוחניים בעלי כיוון מודרך. לתפיסה זו אין כל עקיבות בכתביו המוקדמים של הרב קוק. לעומת זאת, במאמר ההיסטוריוסופי המאוחר, ״למהלך האידאות בישראל״, מצויה השקפה דיאלקטית מורכבת, אשר ככל הנראה טרם התגבשה בעת כתיבת מאמרי תרס״ו. במאמרים אלה אין הרב קוק מפתח מגמה דואלית, המקיימת התגוששות של כוחות שונים המצויים במתח דיאלקטי, כי אם ראייה מוניסטית הרואה במצב הרוחני פרמטר בלעדי לעיצוב דפוסי עם-ישראל וההיסטוריה. גישה זו היא אכן גישתו של רנ״ק שמושג רוח האומה מוצע על ידו כגורם הקובע בהתפתחות ההיסטורית, ואשר, כפי שטען רבידוביץ, הסביר את ההיסטוריה כהתפתחות גנטית חד-ממדית, ולא כזירת התגוששות של רעיונות רוחניים המתעמתים זה עם זה.

מתוך תבנית חשיבה זו המשותפת לרנ"ק ולראי"ה במאמרי תרס"ו, מוצאים אנו במאמרים אלה גם אותה הבנה לגבי היחס בין מושג הדת והחיים הלאומיים של כל אומה, כאשר הגורם הדתי מתואר, שם כמו גם במונה"ז, כמרכיב דומיננטי של הרוח הלאומית[37]. במאמר "למהלך האידאות", לעומת זאת, מופיעים הרעיון הדתי והרעיון הלאומי כשני רעיונות נפרדים המתעמתים זה עם זה.

בספר "אדר היקר" מתייחס הרב קוק במפורש ל"סופרי ההיסטוריה" ול"חוקרי התולדה", והוא קובל על כך, שהם הקישו מן ההיסטוריה של אומות העולם על תולדותיו של עם-ישראל, ועקב כך נטו להנמיך בערכם של הדורות הראשונים של עמנו[38]. סתם הרב קוק ולא פירט למי הוא מתכוון, אך דומה שאין זה מן הנמנע כלל שלנגד עיניו עמד ספרו של רנ"ק. כאן המקום להבהיר שבדברינו על התייחסות הראי"ה לרנ"ק ועל זיקתו אליו, אין אנו גורסים כי מדובר אך באימוץ של רעיונות, כי אם בתמודדות עמם תוך ביקורת. אכן, בשם בנו, הרב צבי יהודה קוק, מקובלנו שהיו לראי"ה הסתייגויות מסוימות משיטתו של רנ"ק.

נושא רב חשיבות בהבנת תולדותיו של עם-ישראל הוא משמעותה של הגלות, ונראה שגם בנושא זה קיים דמיון עקרוני בין הראי"ה והרנ"ק בכך, ששני רבנים אלו מוצאים במשנותיהם ההיסטוריות היבטים חיוביים לגלות. מעניין לציין בעניין זה מובאה אחת מ"מורה נבוכי הזמן" שדומה כאילו נעקרה ונשתלה שוב בספר "עקבי הצאן" של הרב קוק. קרוכמל כותב בה: "נתחדש באומה בכל הגלויות שהן עצמותה... רוח חכמה ובינה להכיר ערך הסגולה היקרה שבידם מאבותיהם נגד הבלי הגויים אשר בארצותם באו"[39]. ואילו הרב קוק במאמרו משנת תרס"ו הנקרא "דרישת ה'", כותב: "הגלות... הוציא מן הכוח אל הפועל את דעת עצמותה... על כן רק עכשיו... תדע להכיר ביתר שאת ומעלה את ההוד הקדושה והתפארת שיש באוצרה"[40]. הראי"ה כרנ"ק מצביע בניסוח דומה להפתיע על חוויית הגלות של עם-ישראל כחוויה תורמת בעיצוב התודעה וההערכה העצמיים של העם כבעל ייחוד סגולי.

ההתעמתות עם משנת רנ"ק המצויה, לדעתנו, במאמרי הראי"ה משנת תרס"ו חורגת מעניינים הנוגעים לבעיות ההיסטוריה, והיא באה לידי ביטוי כבר בעצם עיסוקו של הרב קוק באותם נושאים שדן בהם רנ"ק ובדרך טיפולו בהם שקווי הדמיון ניכרים בה היטב. כך אנו מוצאים במאמרי תרס"ו את הרב קוק מתייחס לא רק לחוקרי היסטוריה אלא גם לפילוסופיה של שפינוזה ולפילוסופיה האידיאליסטית הגרמנית[41], ובהמשך כתיבתו מכאן ולהבא עיסוק זה ילך ויעמיק, ילך ויתפרט. חרף הביקורת שמותח הרב קוק במאמרי תרס"ו על תפיסות מסוימות של הפילוסופיה, בעיקר השפינוזיסטית, מסתמנת במאמרים אלה גישה חיובית מפורשת אל הפילוסופיה. הרב קוק מביא שם את אמרתו הידועה של הגר"א מווילנא, לפיה: "כל מה שיחסר לאדם מחכמות העולם, נגד זה יחסר לו עשרת מונים מן התורה", והוא מוסיף על כך וכותב בשפה ברורה: "אם אי אפשר לו לכל בן תורה להיות חכם רשמי בכל מקצועות המדעים, אבל אפשר לו להיות איש יודע את המצב הכללי של החכמות בעולם ואת פעולתן על החיים, למען יכיר את הסגנון הכללי של צביון הרוח שבדורו, כדי שידע איך לפרנסו ולהטיבו"[42]. הרב קוק עורך במאמרי "עקבי הצאן" הבחנה בין שלושה סוגים של הגיגי רוח אנושיים, מבחינת היחס המתאים להם מצד עם-ישראל. הוא מבחין בין מחשבות כלל אנושיות הראויות להיקלט בעם-ישראל, ובין מחשבות ישראליות של אמת וקדושה שאסור למחשבה זרה להתקרב אליהן[43]. גם שם ניכר היחס החיובי כלפי חכמת העמים, תוך התחבטות בבעיה של מידת הסיכון שבעיסוק בפילוסופיה הבאה ממקורות חיצוניים. דומה שבכתבי תרס"ו ניכרת חדוות הגילוי של החשיבה הפילוסופית הכללית על-ידי הרב קוק, והוא עורך לעצמו מעין דין וחשבון בדבר מעלותיה וסכנותיה

של זו, ולהזכירנו: חיוב הפילוסופיה והערכתה תוך ראיית סכנותיה, היא מן הסממנים המובהקים של משנת רנ"ק. לעומת זאת לא נמצא במאמרים אלה התייחסות אל הנבואה כאל מקור ההכרה הישראלי האופטימלי והאולטימטיבי. הכמיהה אל הנבואה והציפייה לחידושה כאתגר ריאלי, עתידות לתפוס את מקומן המרכזי במשנת הראי"ה, רק בשלב מאוחר יותר.

יש לציין עוד את הדיון בדבר היחס שבין הלכה ואגדה שעוסק בו הרב קוק במאמרי תרס"ו, כשהוא מבקש לעודד את העיסוק באגדה, כגורם העשוי לספק מזון רוחני חיוני ולחלוחית של חיות לעבודת ה'[44]. רנ"ק במונה"ז היה חלוץ בין חכמי ישראל שלאחר פרוץ תקופת ההשכלה בכך, שעסק בהרחבה ביחס זה שבין הלכה ואגדה, והקנה מעמד נכבד לאותן אגדות שעניינן בתפיסת האלוהות, או שהן מכילות רעיונות עמוקים על האדם והעולם, על ההיסטוריה ועל עם-ישראל, אותן אגדות אשר בעיקר מדבר עליהן הרב קוק. לא במקרה מתייחסות הערותינו האחרונות למאמרים "דעת אלוהים" ו"עבודת אלוהים". ההבחנה בין שני המושגים הללו והגדרתם על-פי כינויים אלה ממש, מופיעה ב"מורה נבוכי הזמן" (ראה לעיל), ואפשר שגם בכך יש כדי לשמש דוגמה לזיקה המורכבת והמעניינת של הרב קוק למשנתו של רבי נחמן קרוכמל.

צבי הירש גרץ – האידיאות והאידיאולוגיות

חוקר יהודי אחר מאנשי חכמת ישראל אשר למשנתו ההיסטוריוסופית ניתן לייחס השפעה על הרב קוק הוא צבי הירש גרץ (1817-1891). מפעלו המרכזי של גרץ היה אמנם היסטוריוגרפי ולא הגותי, וכהיסטוריון אין עבודותיו נחשבות עוד כבעלות ערך רב בזמננו. ברם, גרץ עסק גם בגיבוש תפיסות רעיוניות בדבר תולדותיו של עם-ישראל, והן מוצגות בעיקר במאמרו "המבנה של ההיסטוריה היהודית" (1846), שגם בו ניכרת טביעת חותמו של הגל, אשר גרץ היה תלמיד תלמידו, בראניץ[45]. מאוחר יותר הציג גרץ תפיסה כוללת של תהליכים היסטוריים במבוא שכתב ל"תולדות היהודים" (1874), ובו הושפע כנראה מ"מורה נבוכי הזמן" של רנ"ק, שכבר יצא אז לאור על-ידי צונץ (1851). משנתו העצמאית והמגובשת יותר של גרץ מצויה דווקא במאמר עלומיו, ובדברנו על זיקת הרב קוק אליו, נתייחס בעיקר למאמר זה[46].

מבשרי הציונות, אבות המחשבה הלאומית ביהדות, הכירו היטב את כתבי גרץ ורחשו להם הערכה עמוקה[47]. לא ייפלא אפוא שאף הראי"ה קוק מצא בכתביו תבנית מחשבתית שהלמה את רעיונותיו שלו. כמי שהיה בעיקרו היסטוריון, אין גרץ עוסק בהרחבה בשאלות של דת ופילוסופיה, ועל כן זיקתו של הרב קוק אליו מתמקדת בתחום תפיסת ההיסטוריה בלבד, אולם בתחום זה היא, כמדומה, ניכרת באופן ברור עוד יותר מן הזיקה לרנ"ק. עשרות שנים לפני שנכתב מאמרו של הרב קוק "למהלך האידאות בישראל" העלה גרץ על הכתב את התיזה בדבר שתי אידיאות הפועלות בעם ישראל תוך שהן מקיימות מתח דיאלקטי ביניהן. בתקופת ההיסטוריה הראשונה, כתב גרץ, שלטה בעם-ישראל האידיאה המדינית, כאשר האידיאה הדתית שימשה אותה וסייעה לה בכך שתרמה לחיזוק היסודות הלאומיים. עם תחילתה של תקופת בית שני, מימי עליית עזרא החלה האידיאה הדתית להתעצם, כאשר מעמדו של היסוד המדיני הלך וירד, עד אשר התפורר כליל לאחר החורבן. בתקופה הראשונה, אליבא דגרץ, יש לראות בעיקר את חיזוק הממלכה, בעוד שבתקופה השנייה ניתן לשים במרכז את גיבוש ההלכה. פרק הזמן הקצר שבין שני בתי המקדש מוסבר כאתנחתא ששימשה להכנת התשתית לביצור הדת. נקל לראות עד כמה מושגים אלה, המוסברים במאמר: "המבנה של ההיסטוריה היהודית", תואמים להשקפתו של הרב קוק במאמרו הנ"ל. ההשפעה שניתן לייחס לגרץ על הרב קוק איננה טרמינולוגית

גרידא, המתגלה במושגים שהוא משתמש בהם, אלא היא אף בתפיסה הכללית שקובעת כי בהיסטוריה הישראלית באות לכלל יישום שתי אידיאות, שעימות מתמשך מתחולל ביניהן, ואשר יש להבחין כשבוחנים אותן בין היסוד הקבוע המצוי בהן ובין היסוד המשתנה, הפושט ולובש צורה במהלך תולדותיו של העם. לעומת זאת, אין הרב קוק מאמץ את המסגרת המתודית של גרץ העורכת הקבלה מפורטת בין החטיבה הראשונה של דברי ימי ישראל ובין החטיבה השנייה שלהם. גרץ, כנראה מתוך מגמה להבליט את החוקיות שבהיסטוריה, משתעשע ביצירת חפיפות בין דמויות: את עזרא הוא מקביל למשה ואת נחמיה ליהושע, יוחנן הורקנוס הוא בעיניו דוד של תקופתו, ואילו הסנהדרין מהווים חלופה מדוייקת לנביאים. הקבלות מעין אלה לא מצאו את דרכן אל תפיסת ההיסטוריה של הרב קוק.

תוכנן של אידיאות

אכן, חשוב יותר לעמוד על ההבדלים במה שנוגע לתכניהן של האידיאות. כאן יש לציין כי בתקופה הראשונה של ההיסטוריה ישנה, לדעת גרץ, נימה דקה בלבד של גורם דתי, וגורם זה החל לתפוס את מקומו החשוב רק כאשר השופט האחרון שמואל עלה על בימת ההיסטוריה. התפתחויות נוספות הביאו עמם דוד ושלמה, ולרמה דתית גבוהה הגיע היסוד הדתי עם פועלם של הנביאים. האידיאה הדתית הייתה, לדעת גרץ, שפחתה של זו הלאומית במשך כל תקופת הבית הראשון, והיא הלכה והתפתחה בהדרגה. הרב קוק, כמובן, אינו רואה כך את הדברים, והוא מעמיד את האידיאות בדרגה שווה לכל אורך תקופה זו, כשהקשר ביניהן היה, לדעתו, גלוי והדוק בכל שלביה. גרץ המקדים את הלאומיות לדתיות ומדגיש את עליונותה של האידיאה הלאומית בתקופה הראשונה, מאמץ בכך את תפיסת היהדות של שפינוזה ומנדלסון. שפינוזה הגדיר את העם היהודי כעדה מדינית, ומנדלסון אחריו תיאר את היהדות כחוקת מדינה. גישות אלה זרות היו, כמובן, לרב קוק, שלדידו הלאומיות והדת בישראל ירדו לעולם כשהן כרוכות ואגודות זו בזו.

יתרה מזו, קיים הבדל עקרוני בהבנת מהותה של האידיאה האלוהית אצל הרב קוק לעומת תיאורו של גרץ. גרץ דיבר על אידיאה דתית אחידה האוצרת בקרבה את בשורת המונותיאיזם בדבר עצמאות רוחנית בוראת, השלטת בטבע הרב-גוני, והמייעדת לאדם מטרות מוסריות בחייו ותובעת ממנו מערכת מצוות. אצל הרב קוק, כאמור לעיל, לאידיאה האלוהית משמעות רחבה ועמוקה מעבר להכתבת אמונות היסוד וערכי המעשה הבסיסיים. הנבואה שגרץ מעלה על נס בתור "המעלה האידיאלית של היהדות" הודות לשגב המוסרי שלה ולחזון הגאולה אשר הפיח תקווה בלבבות, נתפסת אצל הרב קוק כמעלה אידיאלית מצד עצמה, כמיצוי האופטימאלי של יכולתו הרוחנית של האדם, וכהשגת דביקות מושלמת בבורא. נראה כי תפיסת האידיאה הדתית משתכללת במשנת הרב קוק הן בדרך ההכפלה והן בדרך ההתחלקות. הכפלה והרחבה כיצד? שכן הרב קוק מחיל את רעיון העימות בין אידיאות רוחניות והברתיות על כלל המין האנושי, ואינו מצמצם אותן לעם-ישראל. גרץ עסק בתולדות ישראל בלבד, ולא גילה דעתו בשאלת תולדותיהם של העמים. והתחלקות ופירוט כיצד? שכן הרב קוק מפרק את האידיאה הדתית לאב ולתולדה - לאידיאה אלוהית ולאידיאה דתית, וכך באידיאה המקבילה הוא מדבר על מדינית ולאומית, ואנו מגיעים בכך לשתיים שהן ארבע.

יצירותיה של הגלות

בשאלת הערכתה של הגלות והסברת מגמתה, ניתן לראות היטב כיצד קיימת קרבה בין השקפות מסוימות של הרב קוק ובין אלה של גרץ, וגם כאן כוונתנו לאותן תפיסות המנסות לחשוף היבטים חיוביים של הגלות. היבטים אלה מפותחים ביותר אצל גרץ, המעלה על נס את תקופת הגלות כעידן של פריצה רוחנית קדימה. התקופה ה״גלותית״, כפי שגרץ מכנה אותה, עומדת בסימן היסוד התיאורטי-הפילוסופי. ראשיתה של תופעה זו באגדה בעלת האופי הפילוסופי, שגרץ מהלל אותה כפי שעשה רנ״ק וכפי שעתיד לעשות הרב קוק בהרחבה רבה לאין ערוך. אולם עיקר ההתפתחות מופיע בהמשך ימי הבינים כאשר היהדות נהיית ספקולאטיבית ועיונית יותר, והופכת למדע שיש בו שיטתיות, ספקנות המהווה תבלין הכרחי לשם העמקה והתמודדות עשירה עם מגוון עולמות הגותיים חיצוניים. גדולי המחשבה היהודים של ימי הבינים, פילון, רב סעדיה גאון, ריה״ל ובמיוחד הרמב״ם, ואחריהם משה מנדלסון, מהווים בעיני גרץ ציוני דרך להתפתחות עולמה השכלתני-רוחני של היהדות[48].

בהתגבשותה של הדת לכלל שיטה עיונית רואה גרץ את הדרך שבה הופכת הדתיות לבעלת מודעות עצמית מפותחת, ושוב מוצאים אנו אותו רעיון שהופיע אצל רנ״ק לפניו ואצל הרב קוק אחריו בדבר תרומתה של הגלות לפיתוח הכרת הערך העצמי בקרב העם היהודי, כאשר אף ניסוחם של הדברים דומה באופן האומר דרשני. ״האידיאה של היהדות״, כותב גרץ, ״מתכנסת היא בתוך עצמה, רוצה לתפוס את עצמה תפיסה מודעת, רוצה לעמוד על תוכנה, להתבאר על דרך המיצוע העיוני״[49]. התפיסה ההגליאנית על התפתחות הרוח אל הרוח המוחלט ועל התפתחות התודעה מהדת אל הפילוסופיה ניכרת כאן יפה, כשהיא מועתקת מתחום התפתחות התודעה לתחום הזרימה ההיסטורית. תפיסה זו נתנה אותותיה, כאמור, במשנתם של שלושת ההוגים הנ״ל, אלא שהרב קוק, בניגוד ברור לרנ״ק ולגרץ, איננו מקבל את המעלה היתרה שתפיסה זו מקנה לעיון הספקולאטיבי על-פני הדתיות האותנטית הקמאית. אושיות השקפותיו של הרב קוק נטועות בקרקע האמונה הדתית, ולא במחקר ההיסטורי כשניים האחרים, ועל כן אין הוא יכול לאמץ גישה שעל-פיה עולה היהדות כמדע על היהדות כדת. ההבדל שביניהם ניכר גם בציפייה לעתיד, כאשר לפי גרץ, וכך מסתבר גם לשיטת רנ״ק, העתיד טומן בחובו את המשך התפתחותה של הרוח העיונית, ואילו הרב קוק שואף לחזור אל האידיאה האלוהית.

מרכיב מרכזי אחר בתפיסת הגלות שבו ניכרת ביותר ההקבלה הרעיונית בין גרץ והרב קוק הוא תיאור מעמדם ותפקידם של הסייגים ההלכתיים. בנוסף להתפתחות העיון והתודעה, מתאר גרץ תהליך מרכזי שהתחולל בחייה הדתיים של האומה במהלך שנות גלותה, והוא הקמת חיץ בין עם-ישראל ובין הגויים בקרבם ישב. מחיצה זו התקיימה באופן טבעי בימי שבת העם על אדמתו, כאשר הוא היה יכול להיעזר בגבולותיה הטבעיים של ארץ-ישראל. ואולם בגולה התהווה הצורך ביצירת גבולות חלופיים, שנדרשו בה עוד ביתר שאת, ותפקיד זה התמלא על-ידי הסייגים הרבים ופרטי ההלכות שתפחו והלכו. הרב קוק מתאר תהליך זה בדרך דומה, אך קווי הדמיון נעשים מרתקים עוד יותר בחוליה הרעיונית הנלווית לדברים אלה אצל שני המחברים, כשהם מציינים בהקשר זה את הישגיהם של חכמי התורה תוך השוואה לפועלם של הנביאים. בתארו את שיטת החכמים לעשות סייג לתורה כותב גרץ: ״מה מאוד קולע כאן המאמר: חכם עדיף מנביא. מה שעלתה בידי הנביאים רק לחצאין, להרחיק את עם-ישראל מפולחן הטבע של האלילות, ולהרוותו בלשדי היהדות, דבר זה עלה בידי חכמי התלמוד בשיטת הסייגים שלהם״[50]. הרב קוק נראה ממש כמי שמחרה מחזיק אחריו כשהוא כותב מאמר שכותרתו היא לא אחרת מאשר: ״חכם עדיף מנביא״, ובו הוא מדגיש שיצירת עולם

הפרטים ביהדות נמסרה לחכמים, ומציין כי עדיפות החכם על הנביא באה לידי ביטוי בכך, ש"מה שלא עשתה הנבואה בכלי מלחמתה החוצבים להבות אש, לבער מישראל עבודת אלילים ... עשו החכמים בהרחבת התורה, בהעמדת תלמידים הרבה, ובשינון החוקים הפרטיים ותולדותיהם"[51]. להלן מופיעה אצל שני ההוגים התייחסות זהה לאותה בעיה עקרונית אשר הבחנתם זו מעוררת, והיא האם פרטי ההלכה וסייגיה הרבים נותרו נאמנים לרוחה המקורית של היהדות המקראית, הנבואית. שניהם מעלים, כאמור, אותה בעיה, ומציעים מענה זהה המבקש להדגיש את האותנטיות של הסייגים ההלכתיים ואת התאמתם לרוח היהדות האורגינלית.

בין מאמרו של גרץ ובין משנתו של הרב קוק שוררת תמימות דעים שאין בה משום הפתעה לגבי ציפייתם לעתיד. שניהם מאוחדים בכך, שהעתיד המיוחל טומן בחובו שיבה לעצמאות לאומית ובכך גם לאיחוד האידיאות[52]. אכן, אין אצל גרץ כל חזון להתחדשותה של יהדות נבואית במובן זה או אחר, ויתירה מזו: אין בדבריו גם כל סימן חיים לכמיהה משיחית. במאמר משנת 1863 הוא אף שלל את האמונה במשיח, ופירש את יעודי הנביאים על סבל העם שבגלות[53].

קווי הדמיון בין הרב קוק לגרץ קיימים אפוא בכל הנוגע לניתוח ההיסטוריה, אך בהגיעם לתחום החזון העתידי נפרדים דרכי השניים. כאן המקום להצביע על הבדל עקרוני בנקודות המוצא הבסיסיות של גרץ והרב קוק גם בגישתם לתפיסת ההיסטוריה. גרץ דגל אמנם בדעה ש"התורה, האומה הישראלית וארץ הקודש מאוגדים בקשר שאין לנתקו"[54], דעה שעולה כמובן בקנה אחד עם אמונת יסוד שהייתה מקובלת על הרב קוק, אולם מחקרו ההיסטורי יצא מתוך הנחה שהיהדות ניתנת להבנה רק מתוך ההיסטוריה שלה (בדומה לזכריה פרנקל), ואילו גישתו של הרב קוק הייתה הפוכה לחלוטין. לדידו של הרב כהוגה אורתודוכסי, היהדות הנה מערכת נתונה אפריורי, ולכן, ההיסטוריה היהודית ניתנת להתפרש מתוך היהדות ולא להיפך. הבדל זה עומד גם מאחורי האינטרס העיוני שמאחוריו עומדת תיאוריית האידיאות של שניהם. בשיטת גרץ, מקומן של האידיאות בתהליך ההיסטורי בא לענות על בעיית הדיכוטומיה שבין ראיית היהדות כחוק ובין ראייתה כבעלת תוכן עיוני, בין הגדרת היהדות כעדה מדינית ובין הגדרתה כקהילה דתית. לגבי הרב קוק, לעומתו, הבנת התהליך ההיסטורי נועדה להסביר את התמורות בעם, כאשר שתי האידיאות יוצאות מתוך אחדות קמאית אפריורית ברורה, והן כשלעצמן אינן פרי התפתחות שהתרחשה בהיסטוריה.

הערות

* מאמר זה הנו פרק משנה מתוך מחקר מקיף על תפיסות ההיסטוריה והמשיחיות במשנתו של הרב קוק שייצא לאור בעז"ה בשנה הקרובה.

1. על ההבחנה בין שתי תפיסות אלה עמד קארל לוית בספרו MEANING IN HISTORY, ובעברית ראה על כך אצל מ. שוורץ (תשכ"ז), **שפה, מיתוס אמנות**, הוצאת שוקן, תל-אביב, עמ' 196.

2. מצוטט בתוך **המקרא לעומת סביבתו**, הוצאת הדר, תל-אביב, 1978, עמ' 55-54.

3. על משנתו ההיסטוריוסופית של הראי"ה ראה בהרחבה: רונן לוביץ, "תפיסת ההיסטוריה בהגותו של הרב קוק", בספר **ישועות עוזו** בעריכת א. ורהפטיג, הוצאת אריאל, ירושלים, תשנ"ו. מחקרים נוספים העוסקים בנושא זה: ש. ה. ברגמן, "תורת ההתפתחות במשנתו של הרב קוק", בתוך **אנשים ודרכים**, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 358-350. י. בן-שלמה, "שלימות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק", **עיון, ל"ג**, תשמ"ד. הנ"ל, **שירת החיים**, משרד הבטחון, תל-אביב, 1989, פרק י"ב. צ. ירון, משנתו של הרב קוק, ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשל"ד, עמ' 106-96. א. רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, עם-עובד, תל-אביב, 1993 182-141. ש. רוזנברג, הראי"ה והתנין העיוור"

בתוך: **באורו**, ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשמ״ו. א. שביד, **תולדות ההגות היהודית במאה ה-20**, הקיבוץ המאוחד, תשנ״א, עמ׳ 368-373.

4. **אגרות ראי״ה, א׳**, עמ׳ קמ״ח, קפ״ח, קצ״ג.

5. **שם**, עמ׳ שלז, ובחלק ב עמ׳ כ׳.

6. **שם**, א, עמ׳ צ״ז.

7. המאמר ״למהלך האידאות בישראל״ נכתב כתגובה לעמדותיו הספקניות של ש״י הורביץ באשר לעתידו של עם-ישראל כפי שבאו לידי ביטוי בביטאון **עתיד** שיצא לאור בעריכתו, וכתשובה לפנייתו של הלה. הורביץ ביקש מהרב קוק להשתתף בדיון בנושא עתיד היהדות שיודפס בדפי בטאונו, אולם הרב קוק הסתייג ונקעה נפשו עמוקות מכתב עת זה, ואשר על כן נמנע מלפרסם בו את השקפותיו. פנייתו של הורביץ עוררה את הרב קוק לכתוב את המאמר ״למהלך האידאות״ אך הוא ביכר לפרסמו בעיתון העברי שיצא לאור בעריכת הרב מאיר בר-אילן (ברלין). עם עריכת הספר **אורות** נגאל המאמר והודפס בו שוב בשלמותו.

8. **אורות**, עמ׳ ק״ו.

9. הופיע ב**הניר** שנה א׳ חוברת א׳ תרס״ו. הודפס שוב ב**מאמרי הראי״ה, א׳**, עמ׳ 110. הציטוטים כאן לקוחים מתוך אסופה זו בעמ׳ 4-6.

10. **אוד היקר**, עמ׳ לא, **עקבי הצאן**, עמ׳ קנ״ג, בתוך המאמר ״עבודת אלוהים״. הראי״ה חוזר על דעתו זו גם במאמר ״למהלך האידיאות״, **אורות**, עמ׳ קי״ב-קי״ג.

12. **אורות**, עמ׳ ק׳.

13. **שם**, עמ׳ קי״ב.

14. **שם**, עמ׳ ק״ח.

15. **שם**, עמ׳ ק״י. יצוין כי ב**אורות התורה** (ח׳, ה׳) כותב הרב טעם אחר לכך, שהעולם הבא מוזכר בתורה רק ברמזים קלים, ולפי האמור שם הדבר נובע מערכו האיכותי של העוה״ב. התמוטטות ההכרה עד כדי קלקול המינים שאמרו: אין עולם אלא אחד, היא שחייבה את חכמים לפרט ולהדגיש את השכר והעונש לעולם הבא.

16. הרב דוד כהן, הנזיר, תלמיד הראי״ה, מכנה בספרו **קול הנבואה**, עמ׳ י״ב, את רנ״ק בתואר: ״אבי הפילוסופיא הדתית היהודית״, אולם מובן שאין לגזור מדברי התלמיד על עמדת רבו, ובכתבי הראי״ה עצמו לא מצאתי כל אזכור של רנ״ק בשמו.

17. קביעתו של שביד מופיעה במאמרו: ״ההיסטוריה וההלכה בהגות היהודית של המאה העשרים״, H.U.C.A. ,50, 1979.

18. ש. ראבידוביץ בהקדמתו למורה נבוכי הזמן, בספרו **עיונים במחשבת ישראל ב׳**, עמ׳ 236-251 ובמאמרו: ״האם היה רנ״ק הגליאני?״ H.U.C.A., 1928.

19. רוב החוקרים סבורים שאכן היה רנ״ק הגליאני בהלך מחשבתו ההיסטוריוסופית. ראה על כך: י. קלויזנר, **פילוסופים והוגי דעות**, דביר, תל-אביב - ירושלים, תש״א; נ. רוטנשטרייך, **המחשבה היהודית בעת החדשה**, עם עובד, תל-אביב, תשמ״ז; י״י גוטמן, **הפילוסופיה של היהדות**, מוסד ביאליק, י-ם, תשמ״ג ועוד.

20. על תפיסותיו של ויקו וקרבתם למהר״ל ולרנ״ק ראה: ב. גרוס, **נצח ישראל**, דביר, תל-אביב, 1979, עמ׳ 72-73, 56-58. באשר להרדר, ראה אצל ראבידוביץ במאמריו הנ״ל.

21. י. היינמן, **תמורת ההסטוריה של ריה״ל, ציון**, תש״ד, עמ׳ 152 ואילך.

22. ראה א. שביד, **תולדות ההגות היהודית**, עמ׳ 182.

23. בדברים אלה אין משום קביעת עמדה בבעייתיות המהותית הקיימת במשנת רנ״ק לגבי מעמדה האוטונומי של ההיסטוריה המשתמעת לשתי פנים, ומניחה, מחד גיסא כוח מטאפיזי עליון המכתיב את מהלכיה, ומאידך משאירה מקום לכוחות עצמאיים הפועלים בהיסטוריה. בעניין זה ראה: י. גוטמן, **הפילוסופיה של היהדות**, עמ׳ 412 ובהערה 800, נ. רוטנשטרייך, **המחשבה היהודית א׳**, עמ׳ 55, מ. שוורץ, **שפה, מיתוס, אמנות**, עמ׳ 204-205.

24. ר׳ מונה״ז, עמ׳ י״ז.

25. עמד על כך נ. רוטנשטרייך שם, עמ׳ 58.

26. ראה א. שביד, **שם**, עמ׳ 185.

27. ראה במיוחד בשער ט׳ ״מועדי עם עולם״.

28. **אורות**, עמ׳ ק״ו.

29. על המושג ״שר האומה״ ראה מונה״ז, עמ׳ ל״ז, ומקורו כנראה בפירושי הרמב״ן על התורה.

30. אכן, אין תמימות דעים בשאלה האם נמצא אצל רנ״ק הרעיון הלאומי גם במובנו החילוני המודרני. ראבידוביץ שניסה לגאול את רנ״ק מן ההגליאניות ניסה גם לטהרו מן החילוניות, ראה **עיונים ב׳**, עמ 211 ואילך. לגבי עצם הדגשתו של הרעיון הלאומי, דומה שאין חילוקי דעות, וכבר עמדו על כך ש״י הורוויץ, **ציון לנפש רנ״ק**, ורשא 1882, וי״ל לילינבלום, בתוך **כל כתבי לילינבלום** עמ׳ 95-96, המובאים אצל ש. וייסבליט, **דרכו של רנ״ק בפירוש המקרא וההיסטוריה היהודית, לשונו וסגנונו**, דיסרטציה, יוהנסבורג 1981, עמ׳ 105.

31. ש. וייסבליט, שם עמ׳ 107 - 106 ובהערה 65.

32. **שם**, עמ׳ ל״ז-ל״ח, וע״ע א. שביד, **תולדות ההגות היהודית**, עמ׳ 183 וכן ש״ב אורבך בתוך: **חכמת ישראל באירופה**, ש. פדרבוש (עורך), עוגן, ירושלים, תשכ״ה, עמ׳ 292.

33. **מונה״ז**, עמ׳ ל״ז.

34. **אורות**, עמ׳ קנ״ט.

35. שם, **שם.**

36. **מונה״ז**, עמ׳ תל״ד-תל״ז, וע״ע ב. איש שלום, ״המצוות ומעמדן בפילוסופיה הדתית של ר׳ נחמן קרוכמל״, **תרביץ, נ״ז**, תשמ״ז, עמ׳ 397 ובהערה 31, פ. לחובר, ״נגלה ונסתר במשנת רנ״ק״, בתוך: **על גבול הישן והחדש**, מוסד ביאליק ירושלים, 1951, עמ׳ 297 ואילך, וכן אצל ש. וייסבליט, **שם**, עמ׳ 37-38. נציין כאן עוד, כי הדגש על הדעת וההכרה בעשייה הדתית מוביל את שני ההוגים להתמודדות עם שאלת מעמדן של המצוות המעשיות, והם אף עושים זאת בדרך דומה.

37. **עקבי הצאן**, עמ׳ קמ״ח.

38. **אדר היקר**, עמ׳ נ״ד-נ״ה.

39 **מונה״ז**, ט׳ עמ׳ נ״א.

40. **עקבי הצאן**, עמ׳׳ קכ״ח.

41. ראה בעיקר במאמר ״דעת אלוהים״.

42. **עקבי הצאן**, עמ׳ קכ״ט.

43. **שם**, במאמר ״המחשבות״ עמ׳ קכ״ב-קכ״ג.

44. **שם**, עמ׳ קמ״ג-קמ״ה.

45. זיקתו של גרץ להגל שנויה אף היא במחלוקת בדומה לחילוקי הדעות שמצאנו לגבי רנ״ק. י. רוטשילד במאמרו: ״דובנוב, גרץ, יעבץ – סקירה השוואתית״, בתוך **חברה והיסטוריה**, י. כהן (עורך), משרד החינוך, ירושלים, תש״ם, עמ׳ 294, סבור כי השפעת הגל על גרץ הייתה חיצונית בלבד, אולם רוב החוקרים אינם סבורים כך.

46. על משנתו של גרץ ראה: נ. רוטנשטרייך, **המחשבה היהודית, א׳**, עמ׳ 71-74, הנ״ל, ״נסיונו של גרץ בפלוסופיה של ההיסטוריה״ ציון ח, תש״ג, א. שביד, **תולדות ההגות היהודית**, עמ׳ 323-327, וכן במבוא של ש. אטינגר לספר **דרכי ההיסטוריה היהודית, מ״ב**, ירושלים, 1969.

47. ר׳ מאמרו של רוטשילד, **שם.**

48. על האגדה ועל הפילוסופיה ועל התפתחות היסוד התיאורטי ביהדות במהלך הגלות ראה במאמרו של גרץ ״המבנה של ההיסטוריה היהודית״, בתוך **דרכי ההיסטוריה היהודית**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ״ט, עמ׳ 101-83.

49. **שם,** עמ׳ 78.

50. **שם,** עמ׳81

51. **אודות,** עמ׳ קכ״א.

52. הרמן כהן התיימר לראות בתקוותו של גרץ לעתיד מבט אוניברסלי על היהדות שתיהפך להיות מעין חוקה מדינית בין לאומית, אך דומה שראה כאן מהרהורי ליבו. ר׳ ה. כהן, **עיונים ביהדות ובבעיות הדור,** מוסד ביאליק, ירושלים, 1997.

53. ש. אטינגר בערך: גרץ, **האנציקלופדיה העברית,** כרך י״א, מסדה ירושלים - תל-אביב, תשי״ז, עמ׳ 682.

54. **שם,** עמ׳ 681.

אריאלה קרסני

מנהגי חתונה בעין היצירה –
פתגמים ושירי עם שנכתבו ביידיש

תקציר

במאמר זה תוצג הדינמיקה שבה שיקפו שירי חתונה (שנכתבו ביידיש) את תהליך השינוי וההתהוות, שחל במערכת החתונה במזרח אירופה של סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20, ואשר השפיע על שינויים תרבותיים וחברתיים. דינמיקה זו תשתקף בעבודה באמצעות הפתגם והשיר כשהם כרוכים זה בזה ומשלימים זה את זה, והיא תוצג בעזרת שני מרכיבים מתוך המרקם של חגיגת החתונה: מהות החתונה ומוסד השדכנות.

הדיון במהות החתונה ייעשה באמצעות שלושה גורמים המתייחסים לנישואין ולזוגיות, ובהיבט השני – כיצד משתדכין – תיפרש קשת רחבה של נושאים לא רק לגבי ההתייחסויות שבינו לבינה, אלא גם לגבי יחסים שבין אדם לחברו ולגבי הנורמות התרבותיות-חברתיות של המרחב היהודי הרלוונטי.

שני היבטים אלה אינם אלא טיפה בים היצירה העממית, העוסקת בטקס חשוב ומרכזי זה בתרבות היהודית – החתונה.

1. מבוא: הצגת הנושא

החתונה היהודית אינה רק אירוע חגיגי המתרחש בזמן קצוב – במשך מספר שעות, יום או שבוע – אלא מערכת מסודרת המורכבת משלוש קטגוריות: הלכות, מנהגים ונורמות התנהגותיות. ההלכות מהוות את הבסיס האיתן, הקבוע והבלתי משתנה במערכת זו המחייב כל חתונה יהודית באשר היא. לעומת זאת, מנהגי החתונה השונים מלווים את ההלכות באפיונים שמקורם בארצות מוצא שונות ובעדות שונות. הנורמות ההתנהגותיות הקשורות באירוע החתונה פושטות צורה ולובשות חדשה – הכל לפי הזמן והמקום. קיימת דינמיקה המניעה את שלוש הקטגוריות האלה, והגם שהבסיס ההלכתי אינו משתנה, המערכת מתחדשת כל העת בספגה השפעות תרבותיות וחברתיות שונות, הלוקחות חלק בהתהוות נורמות התנהגותיות חדשות, ואלה הופכות במשך הזמן לחלק בלתי נפרד ממערכת החתונה. תנועה זו של שינוי והתהוות מאפיינת את החיוניות שבחיים היהודיים, והתהליך הדינמי הזה משתקף בעין היצירה באמצעות המאבקים והקונפליקטים שליוו את התפתחותו בעולם היהודי. ״עין היצירה״ במאמר זה מתייחס לשני הז׳אנרים העממיים – פתגם ושירה שנכתבו ביידיש[1]. ב״שירי חתונה״ נפגשים שני המעגלים – פתגם ושירה, כשהפתגם מהווה מרכיב בסיסי במרקם השירים. הפתגם הוא יצירה ספרותית עממית, המשקפת את התגובות והדעות השונות ברחוב היהודי, ולכן עשוי פתגם אחד להופיע בנוסחים שונים ולבטא דבר והיפוכו. אפשר לומר, שבאמצעותו משתקפות הנורמות השולטות בחברה. כמו הפתגם אף השיר העממי נמסר בעל-פה מדור לדור ומשקף את

תארנים: *פולקלור יהודי; פולקלור; שירי עם; פתגמים; שירי חתונה; שירי חתונה יהודיים; שידוך.*

הדינמיקה של חיי האיש הפשוט. הספרות העממית היא ראי נאמן למרחב שבתוכו היא נוצרת, לשינויים החברתיים והתרבותיים, לדעות הרווחות ולאמונותיהם של השכבות העממיות.
במאמר זה תוצג הדינמיקה ששיקפו שירי החתונה (שנכתבו ביידיש) את תהליך השינוי וההתהוות, שחל במערכת החתונה בתקופה רבת התהפוכות במזרח אירופה של סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20, ואשר השפיע על השינויים התרבותיים והחברתיים, שהתגבשו במאה זו. הכוחות השונים המניעים את התהליך המתואר לעיל ישתקפו בעבודה באמצעות שני הז׳אנרים המוזכרים – הפתגם והשיר – כשהם כרוכים זה בזה ומשלימים זה את זה: הפתגם מציג את הנורמה המקובלת בלא להתייחס לצד האישי של הנפשות הפועלות, ואילו השיר מתעניין דווקא ביחיד ובתחושותיו נוכח הנורמה המוצגת. התהליך המוזכר יתואר באמצעות שני מרכיבים מתוך המרקם המורכב של חגיגת החתונה: מהות החתונה ומוסד השדכנות.

2. מהות החתונה – הכל יודעים למה כלה נכנסת לחופה – אולם אין דנים בנושא זה

מוסד החתונה התבסס מלכתחילה על צרכיו הפיזיים של האדם. במקורות ישראל קיימת הסכמה כי אין לדכא צרכים אלה ולכן עודנו וקיבלו משמעות של קדושה: נישואין-קידושין[2]. בפתגמים ובשירי העם באות לידי ביטוי התייחסויות שונות לנאמר במקורות בנושא זה, לא רק מבחינה אידיאית ותוכנית אלא גם מבחינה לשונית. הלשון עוקפת באופן שיטתי את כל מה שקשור לעניין הגופני, שהרי עניינים אינטימיים אלה לא נדונו באופן חופשי אלא היו בגדר טאבו. עם זאת אין הנושא נדחק הצדה אלא חוזר ומועלה הן בפתגמים והן בשירי העם בדרכים עוקפות: התייחסות לנישואין ולזוגיות מנקודת מבט אידיאית-כללית; התייחסות לקשר הנפשי שבין בני הזוג; התייחסות לנושא הקיומי-פיזי, המתבטא בהמשכיות הדורות. שלוש קטגוריות אלה מקיפות את הנושא בצורת מעגלים – מן הפתגמים הרחוקים ממנו אל הפתגמים הקרובים אליו, אולם לעולם אינם נוגעים בו.

2.1. המעגל המרוחק ביותר מהנושא הוא ההתייחסות לנישואין ולזוגיות באופן כללי:[3]

- א מענטש איז געגליכן צו א שוסטער – א שוסטער דארף האבן א ווייב און א מענטש דארף האבן א ווייב
  דומה אדם לסנדלר – סנדלר זקוק לאישה ואדם זקוק לאישה

- פרי אויפשטיין און פרי חתונה מאכן שאט ניט
  לקום מוקדם ולחתן מוקדם – אין זה מזיק כלל

- בן שמונה עשרה לחופה

- ביי א מיידל זאגט מען ברוך שפטרנו – צו דער חתונה
  כשנערה מתחתנת – אומרים ברוך שפטרנו

הפתגמים שיקפו את הנורמות החברתיות המקובלות, שהביאו לתחושת הלחץ החברתי שבו הייתה נתונה הנערה שהגיעה לפרקה, אולם לעולם לא נגעו בהיבט האישי.

- אן אלטע מויד איז געגליכן צו א פאסט רעסטאנט בריוו – קיינער קומט ניט נאך איר
  רווקה זקנה דומה למכתב שנשלח ללא כתובת – אין לו דורש

- א מיידל נאך שלושים מעג שוין הערן שפילן
  בחורה בת שלושים – מותר לה כבר לשמוע כלי-זמר

- בעסער א יונגע אלמנה איידער אן אלטע מויד
  טוב אישה אלמנה צעירה מרווקה זקנה

אף שירי העם נותנים ביטוי ללחץ החברתי שהשתקף דרך הפתגמים המוזכרים, אלא שיצירתם עוסקת בצד האישי והאנושי של האדם שאינו מודגש בפתגמים:

אי-אי, אי-אי!	אי-אי, אי-אי!
ס׳איז ביטער ווי דער טויט	כמוות ממרר
אי-אי, אי-אי!	אי-אי, אי-אי!
צו זיין אן אלטע מויד.	רווקה זקנה להישאר[4]

(כהן, 1920: 83)

הנערה הענייה בשיר הבא – כלו עיניה מראות את חברותיה הנישאות. אמנם היא יפה, אולם אין לה כסף וקשה לה להינשא ולכן היא מיואשת ושבורה:

וואס איז פון דעם אז איך בין שיין	מה יוצא לי שאני יפה
צו דער חופה וואלט איך שוין געגאנגען	הייתי רוצה כבר ללכת לחופה
האב איך נישט קיין נייע קליידער	אך שמלה חדשה לי אין
וויל מיך קיינער, קיינער, קיינער[5]	ואין איש בי מתעניין

(רובין, 1973 : 109)

התחושה, שאין מתעניינים בה ואין רוצים בה והיא יושבת ומחכה לשווא, משתקפת בפתגם בדימוי מעולם המסחר – הנערה כסחורה שאינה עוברת לסוחר, וזהו המצב המשפיל ביותר שהיא מנסה למנוע בכל מחיר:

- אז א מיידל פארזיצט איז זי ווי אן אפגעלייגטע סחורה
  נערה שאינה נישאת כמוה כסחורה שהכל דוחים אותה

- מען קויפט ניט קיין קאץ אין זאק
  אין קונים חתול בשק

- א ס״ת זאל מען פארזעצן (פארקויפן) און א מיידל זאל מען חתונה מאכן
  ספר תורה מותר להשאיר (למכור) אולם את הנערה יש לחתן

השדה הסמנטי של קנייה ומכירה אומץ גם בשירי העם העוסקים בנערה המחפשת חתן:

די מאמע איז געגאנגען	האם הלכה
אין מארק אריין נאך קוילן	לשוק לקנות פחמים
האט זי געבראכט	וחזרה
א יינגעלע פון פוילן;	עם נער מפולין

(סקולץ, 1959: 93-94)

מטרת ההליכה לשוק היא קניית פחמים ובוודאי לא חתן, אולם סמיכות המשפטים והדימוי המוכר על החתן הנקנה יוצרת בין המשפטים קשר לוגי, ומתקבל הרושם שהאם אמנם קנתה חתן. נוסף על המרכיב של קנייה ומכירה יש בשיר היפוך תפקידים – האישה היא הדמות הדומיננטית, והגבר הוא הנקנה, בניגוד לגישה המקובלת בפתגם, ששם הנערה היא הצד החלש, היא הזקוקה לנדוניה והיא הנתונה בלחץ חברתי – להינשא מוקדם, שאם לא כן היא חשופה לבושה וללגלוג. מרכיב זה מקצין בשיר הבא, המתייחס באופן ברור לחתן כאובייקט של קנייה:

שפרינג אראפ	קפצי נא
שפרינג אראפ	קפצי נא
טעכטערל פון אויוון!	מן התנור בת יקרה
כ'האב דיר געבראכט	הבאתי לך
כ'האב דיר געבראכט	הבאתי לך
א חתן צי פארקויפן.	חתן למכירה

(כהן, 1928: 329)

התפתחות זו מצביעה על מגמות חדשות בחברה היהודית, וכן על הימצאותה של שכבה חברתית שאין בה כל בושה: אין חכמות – כל חתן מתקבל בשמחה וגם בקפיצה. השפה הננקטת לגבי השידוך היא של קנייה ומכירה. בסגנון פשוט ובמילים בסיסיות ותכליתיות, ללא אמצעים אמנותיים וללא משמעויות חבויות, מוצג החתן כאובייקט של מסחר. הסיפור בשיר חסר פרטים רבים, ואת החלל ממלאות המילים החוזרות, שיש בהן משום אפקט של גירוי ופיתוי. וגם באמצעי זה יש מן החידוש. האם קוראת לבת לבוא, כשמילותיה קצרות וחוזרות על עצמן, ומבטיחה לה חתן, והבת נענית. נראה, שזה שיר פארודי על ההתקשרות בין בני זוג המבוסס, כפי שנאמר, על התחלפות התפקידים בין האישה לגבר. האישה היא הגורם הדינמי בשיר – היא ההולכת לשוק, היא הנוקטת לשון של פיתוי והפנוט. גם הבת אינה מסתתרת מאחורי התנור מבוישת – היא קופצת וקורצת לחתן:

[...] פון דעם אויוון	[...] מן התנור
טי עך א שפרינג –	אתן קפיצה –
גלייך צים חתן	הישר אל הבחור
טי עך א ווינק	אזרוק קריצה

(שם: שם)

והגבר הפסיבי מובא, נקנה ונכנע. המרכיבים הפארודיים שהוזכרו מעמידים אפוא באור מקורי מאוד את ההתייחסות לנושא ההתקשרות בין בני הזוג.

2.2.מעגל ההתייחסות השני הוא הצורך הנפשי בקשרים שבין בני הזוג – הקרבה שביניהם והחברות שביחסיהם.

– אליין זאל זיין א שטיין
מי יתן ולבד תישאר רק האבן

– אליין איז אפילו אין גן עדן ניט גוט צו זיין
אפילו בגן עדן לא טוב היות האדם לבדו

אולם אין זו הדעה היחידה. כנגד דעה חיובית זו על הקשר בין איש לאשתו הרי קיימת התייחסות הפוכה. גם במקורות ישראל אין הדעה חד-משמעית: בשולחן ערוך, סי' קמה ג' נאמר: "אף על פי

שקיים מצוות פרו ורבו אסור לו לעמוד בלא אשה״ ולעומת זאת ביבמות, ס״ג, ע״א נמצאת דעה שלילית על האישה: ״ומוצא אני מר ממוות את האשה״.[6]

גם בפתגמים משתקפת מגמה זו – יש יותר מפתגם אחד המתייחס לרעיון ההתקשרות באופנים שונים ולעיתים מנוגדים. למשל, הדעה החיובית על חתונה בכלל ועל קשר מוקדם בין גבר לאישה כפי שהובעה בפתגם לעיל אינה חד-משמעית. כנגדה קיימות גם דעות הפוכות[7], למשל על חתונה נאמר:

- חתונה האבן געדאיערט א שעה און צרות האט מען א גאנצע לעבן
  להתחתן מתחתנים תוך שעה אבל צרות יש כל החיים

ולעומת הפתגם המעודד נישואין מוקדמים בולטים הפתגמים האומרים את ההיפך:

- חתונה האבן און שטארבן איז קיין מאל נישט צו שפעט
  להתחתן ולמות – אין מאחרים לעולם

- דריי מאל זאגט מען אויף א מענטשן ״נאר״ – ווען ער ווערט געבוירן, ווען ער האט חתונה, ווען ער שטארבט.
  שלוש פעמים נאמר על אדם כי טפש הוא – כשהוא נולד, כשהוא מתחתן וכשהוא מת.

2.3. המעגל הקרוב ביותר לנושא היחסים האינטימיים שבינו לבינה עוסק אמנם בנושא עצמו, אולם לא באופן ישיר אלא באמצעות מילים מכלילות. מילים אלה מדגישות את הצורך הקיומי של האנושות בהמשכיות המין האנושי, אשר בא לידי ביטוי במצוות ״פרו ורבו״. מי שנגעו בנושא נרתעו אמנם מלהתייחס אליו באופן ישיר, שהרי היחסים בינו לבינה היו בגדר טאבו, אולם הם רמזו על הנושא באמצעות דימויים וסמלים שניתן היה לפרשם כארוטיים. הווי אומר, נושא ״פרו ורבו״ הפך למופשט וכללי ושימש עלה תאנה לנושא המיני:

- ער לויפט ארום און זוכט זיין ריפ
  הוא רץ כה וכה ומחפש את הצלע שלו

- ער האט פיינט דאס ווייב און האט א סך קינדער
  הוא שונא את אשתו ויש לו הרבה ילדים

- פון קרומע שידוכים גייען ארויס גלייכע קינדער
  משידוכים עקומים יוצאים ילדים ישרים

- ער ווי א לולב און זי ווי אן אתרוג און קינדערלעך ווי סכך
  הוא כלולב והיא כאתרוג וילדים כמו סכך

הפתגם האחרון הוא מעשה אמנות: המשפחה מתוארת כאן במונחים הקשורים כולם למצוות

שמקיימים בחג הסוכות – ובכך נעטפה באווירה של קדושה. ההד המשתמע מהמילה המסיימת את הפתגם "סכך" הוא "א סך" שפירושו ביידיש "הרבה" – משפחה מבורכת בילדים. ואם נתייחס למטפורות – לולב, אתרוג וסכך – הרי ברור, שהמחבר העממי השתמש בסמלים ארוטיים. הווי אומר, נכרכו כאן זה עם זה קדושה וסמלים מרמזים, והכל מובן לכל בלא שתאמר אף מילה אחת שאין בה טעם. התייחסות דומה לנושא מוצגת בשיר הבא באמצעות תיאור פלסטי של שני בני הזוג:

דער לאנגער, דארער חתן,	החתן – רזה וארוך בנוי,
א שוואכער, נאר אן עילוי.	חלשלוש – אבל עילוי.
א קורצע, נאר א ברייטע כלה	קצרה, אך רחבה הכלה
איציק בעדערס בתולה,	בת איציק הבתולה,
ווי א קאטשקע קאטשעט זי זיך,	היא מתגלגלת כברווזה,
און ער קריכט פאוואליע.	והוא איטי בכל תזוזה.
דאס פארל צוגעפאסטע:	מתאימים התרנגול והפרגית:
א לאקש מיט א פאסאליע.	כמו אטריה ושעועית.

(פריזאמענט, 1960: 127-128)

וכנגד כל הפתגמים המדברים בשבחה של החתונה וכל השירים המציגים את הנערות, שכל כך רוצות להינשא, מתייצב לו השיר האוונגרדי המציג נורמות הפוכות לאלה ששלטו בחברה ומזכיר לנו, כי היו גם מגמות חדשות ומהפכניות במרחב היהודי – דווקא הנער מנסה לשכנע את הנערה להינשא לו:

זי: און קיין חתן וויל איך ניט	היא: ואיני רוצה חתן בכלל
ווייל איך דארף אים נאך ניט האבן	כי איני זקוקה לו כלל
און אז מע האט יונג חתונה	וכשמתחתנים צעירים
ווערט מען יונג באגראבן	מוקדם מאוד נקברים
ער: ווייל דו ביסט אזוי יונג און שיין	הוא: הרי צעירה ויפה את כל כך
ווי-זשע קומסטו דאס צו וויסן?	ידע רב זה – מנין לך?

(רובין, 1973: 111)

הדיאלוג הדרמטי הזה מתאים יותר לשלהי המאה ה-20 מאשר לשלהי המאה ה-19. הנער המייצג את המוסכמות החברתיות המקובלות אינו מבין כיצד רעיון מוזר כזה עולה בראשה של נערה, והיא שהקדימה את זמנה יודעת לתת את כל התשובות.

3. כיצד משתדכין

במקורות ישראל הקב"ה הוא השדכן הראשון והנצחי: "אמר רב ארבעים יום קודם יצירת הוולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני" (סוטה ב', ע"א)[8], והפתגם העממי תומך בדעה זו בכל פה:

- א זיווג מן השמים

- גאט זיצט אויבן און פארט אונטן

יושב הקב״ה למעלה ומזווג את יושבי מטה

– אז עס קומט דער באשערטער ווערט אין צוויי ווערטער
כשהמיועד מגיע נעשה השידוך בלא להתמהמה

– אז ס׳וועט זיין באשערט פון גאט וועט ניט זיין געשטערט פון לייטן
אם נועד השידוך על-ידי הקב״ה לא תהא הפרעה מצדו של אדם.

מי שהיו צד הכרחי ודינמי במלאכת זיווג הזיווגים והפכו למעין מסייעים לקב״ה – היו השדכנים, שעסקו במלאכה הקדושה. הם היו לבהּ של החברה היהודית והיוו צומת לפגישת אנשים שונים בעלי מנהגים שונים ממקומות שונים, ובידיהם הכוח לקבוע את משפחות העתיד, מתוך כך – את המרקם החברתי והתרבותי של העם היהודי. לפיכך הם היו נושא פופולרי באמרות ובפתגמים, שבהם באו לידי ביטוי לא רק התייחסויות לנושא שבינו לבינה אלא השתקפו היחסים בין אדם לחברו, היחס לאישה, הנורמות ההתנהגותיות בחברה, מנהגים ודעות שונים ואף הוצגו תהליכים חברתיים, שהושפעו מגורמים סביבתיים יהודיים ונוכריים.
השדכן עצמו מתואר בפתגמים כדמות הומוריסטית, שאי אפשר לחיות בלעדיה. הוא מזוהה עם השדכנות ומאופיין בתכונות מקצועיות:

– דער שידוך זעט אויס אזוי ווי דער שדכן
השידוך נראה כמו השדכן

– א שדכן איז ווי א מיל
השדכן הוא כטחנת קמח

– א שדכן מוז זיין א ליגנער
שדכן חייב להיות שקרן

בפתגם נעשית הפרדה בין המקצוע לבין האדם – ושקריו המקצועיים של השדכן מתקבלים בהבנה:

– דעם שדכן שטראפט ניט גאט פאר זיינע ליגנס
הקב״ה אינו מעניש את השדכן על שקריו

אחד השקרים הנפוצים ביותר הוא קשירת כתרים ליופיה של כל כלה:

– ביי א שדכן איז ניטא קיין מיאוסע כלה
אצל שדכן אין בנמצא כלה מכוערת

מלאכתו של השדכן קשה לאורך כל הדרך, שהרי תפקידו לקרב בין שני זרים. ואמנם הפתגמים האלה מתארים את השדכנות כעבודה פיזית ממש:

– א שדכן פירט צונויף א וואנט מיט א וואנט און זאגט דער נאך שלאג אייך קאפ אין וואנט
השדכן מחבר קיר לקיר ואומר אחר-כך: הכו זה בזה כהכות ראש בקיר

ובנוסח אחר:

– אז דער שדכן פירט צונויף די מחותנים באהאלט ער זיך אויפן בוידעם
כשהשדכן מפגיש בין המחותנים הוא מסתתר בעליית הגג.

כמו בכל אדם יש גם בשדכן יצר של נקמנות, אלא שהוא משתמש במקצועו כדי לנקום:

– איך וועל אים ריידן א שידוך מיטן מלאך המוות׳ס טאכטער
אשדך לו את בתו של מלאך המוות.

– אז די שדכנים צעשלאגן זיך צעגייט זיך דער שידוך
כשהשדכנים רבים ביניהם בטל השידוך

הפתגמים ה״מקצועיים״ עוסקים באפיונו של השידוך ובתיאור אמנות ההתאמה, ומלמדים על הבנתו הרבה של השדכן בכל הנוגע למהות השידוך, טבע האדם, התנהגויות שונות ותהליכים חברתיים ותרבותיים שונים. כיוון שנושא זה תפס מקום מרכזי בחיי הצעירים, הרי הפתגמים האלה משתקפים בשירי עם שנתחברו באותה תקופה.

השדכן הדינמי בעל האישיות המסחררת לא נס ליחו גם אחרי הרבה עשרות שנים. הוא מתואר על-ידי מחברת ירושלמית כדמות עכשווית במציאות החרדית הירושלמית[9]. השיר בנוי בצורת שלושה דיאלוגים המתארים שלבים שונים בעשיית השידוך. כל דיאלוג מציג את החתן והכלה מנקודות מבט שונות. הדיאלוג הראשון בין נתן השדכן לאב הכלה מציג את תמונת החתן האידיאלי:

ער מוז זיין א תלמיד-חכם	הוא צריך להיות תלמיד-חכם
[...] נאר ניט קיין אויבער-חכם	[...] אך לא חכם מחוכם
[...] ער זאל ניט זיין קיין היציקער,	[...] שלא יהיה חמום מוח,
און איך האב פיינט א שפיציקן.	ולחריף מדי – אין לי כוח.
און זיכער ניט קיין שמוציקער.	ושיפיץ סביבו ריח ניחוח.
[...] א גוטער, א פרומער,	[...] אדוק וטוב לבב,
א קלוגער, א געניטער,	נבון ובעל ניסיון רב,
א שיינער, א ליבער א א ...	נאה ושאותו נאהב...

דיאלוג שני – בין אב הכלה לראש הישיבה שבה לומד החתן – מתקיים בשלב שני של מעשה השידוך. האב מבקש לקבל מידע על מעלותיו של החתן. בהומור ״למדני״ מתאר ראש הישיבה את החתן באופן המשתמע לשתי פנים:

– דער זון פון ר׳ עקיבא,	– בנו של ר׳ עקיבא,
א...א גאנץ פיינער בחור,	ודאי בחור טוב,
א ״מתמיד״ אין דער ישיבה	״מתמיד״ בישיבה
״שבת״ לערנט ער,	לומד ״שבת״,
״תמיד״ חזרט ער.	משנן ״תמיד״,
און ״מכות״ קען ער.	ויודע ״מכות״.
(״שבת״, ״תמיד״, ״מכות״,	(״שבת״, ״תמיד״, ״מכות״
דאס זיינען דריי גמרות.)	הן שלוש גמרות.)

ר' נחום מיינט,	ר' נחום משער,
אז ער פארשטייט,	שהוא בהחלט ער
וואס דאס מיינט,	לדברי הפאר,
א צופרידענער ער גייט,	ולביתו שבע רצון חוזר,

האב מבין את הפשט של דברי ראש הישיבה, ובטוח בידענותו ובחכמתו של החתן.

דיאלוג שלישי מתקיים בין אם החתן לשכנתה של הכלה ובו מבקשת אם החתן לקבל מידע על הכלה ועל כישוריה:

זאגט די שכנה: חיה פריידל	אומרת השכנה: חיה פרידה?
זי איז אן איידל	היא עדינה הילדה
שיין געראטן מיידל	יפה ובכל מתמידה
[...] אלץ ביי איר גלאנצט	הכל אצלה מזהיר
דאס טעפל, דאס גרעט,	הכביסה והסיר,
[...] קיין עין הרע, קיין עין הרע	בלי עין הרע, בלי עין הרע
טפו טפו טפו...	טפו, טפו, טפו...
זי איז ממש א בריאה נפלאה,	היא ממש בריה נפלאה,

באמצעות הדמויות הפועלות בשיר מציגה המחברת זוויות ראייה שונות המשקפות רמות שונות של התייחסות – של האב התמים לעומת השדכן הערמומי, של ראש הישיבה המספק לאב אינפורמציה על החתן בדרך מתוחכמת, ואף המחברת מתערבת במהלך העלילה בשיר ומציגה את האמת שלה:

גוטע פריינד זאגן	חברים טובים אינם
ניט אויס דעם אמת...	מגלים את האמת...
פון שונאים קען מען	השונאים אינם
ניט וויסן דעם אמת	אומרים את האמת

און גיי וייס...ווער איז וואס...	ולך תדע... מיהו מה...
ווער איז נאך א שונא	מי שונא עדיין
און ווער איז שוין אויס...	ומי שכח בינתיים...

הגם שבאמצעות ריבוי הזוויות האלה יוצרת המחברת קלידוסקופ רב-גוונים, הרי אין הגוונים האלה מציגים דמויות שונות באורח חייהן ובהשקפותיהן. כל הדמויות שייכות לעולם החרדי הסגור מכל צדדיו ומשתבצות בו. השוני בין הדמויות הוא ברמה האינטלקטואלית: זו מול זו מתנועעות הדמויות הנאיביות התמימות לעומת הדמויות החכמניות המלגלגות. בתוך עולם דינמי זה הן תוססות ובעלות חיוניות מרובה. תנועה זו מתבטאת גם במבנה הבתים: הם מתקצרים או מתארכים בהתאם לתוכנם. כשהאב מתאר את החתן הרצוי, הוא עושה זאת במתינות ולאחר מחשבה רבה, והדבר מתבטא בשורות לא קצרות ושוות זו לזו. אולם כשהוא מתרגש, השורות מתקצרות ונפסקות בפתאומיות. אף המקצב והחריזה משלימים את התנודות בשיר. כשהמחברת מתארת בלגלוג-מה את האב הבטוח בעצמו ובהבנתו את דברי ראש הישיבה, הרי השורות קצרות ומתחרזות זו לזו בחרוז זכרי וסגור.

עד המחצית השנייה של המאה ה-19 שלטו השדכנים שלטון בלי מצרים בעשיית הזיווגים. היכרות בין נערים ונערות הייתה אסורה בתכלית, שלא לדבר על אהבה בין נער לנערה קודם לחתונה. הזיווג הוכרע בשמים הרבה לפני שהאדם נוצר. כשמובילים חתן וכלה לחופתם הרי אומרים "מיט א מזלדיקע

שעה" – שיהא בשעה של מזל, הווי אומר, הדגש מושם על העיתוי, על גורם שהוא מחוץ לנוגעים בדבר. לא נזכר שום דבר הקשור ברגשותיהם של החתן והכלה או בכל קשר ביניהם.

אורחות החיים של בעל-הבית היהודי ושל סביבתו היו מעוגנים במסגרת של מצוות הלכתיות, והם לא היו חשופים בדרך כלל להשפעות תרבותיות זרות. שונה היה המצב בשכבות הסוציאליות הנמוכות. הם היו חופשיים יותר ומתירנים יותר ביחסים שבינו לבינה, ואורח חייהם התרחק מן העולם המסורתי.[10] בעקבות השינויים בנורמות החברתיות המקובלות, הרי עבודתו של השדכן בחברה היהודית מהמחצית השנייה של המאה ה-19 נעשתה מורכבת פי כמה, והפתגמים העוסקים בשדכנים ובשידוכים באותה עת מציגים פילוסופיית חיים מעשית המתייחסת ברגישות רבה לפרטיותו של אדם:

- אין א שידוך זאל מען זיך ניט אריינמישן
  בשידוך אסור להתערב.

- א שידוך או א שמעק טבק טאר מען ניט אויסלאזן
  בעשיית שידוך ובהרחת טבק אסור להפריע

- אין א טשאלנט און אין א שידוך קוקט מען ניט צו פיל אריין
  בחמין ובשידוך אין מתבוננים יתר על המידה

- א היימישער שידוך איז א לאקשענער קוגל
  שידוך משפחתי – הוא כפשטידת אטריות

בהתייחסו לנושא הזיווג נוקט המחבר העממי אמצעים מרמזים, כפי שכבר צוין לעיל. הוא מציע בארבעת הפתגמים הנ"ל כמה עצות בסיסיות לעוסק בענייני שידוכים, המוגשות באמצעות דוגמאות הקרובות לעולמם של מקבלי העצות – מדובר במנהגים יהודיים הנהוגים בשבת – מאכלים והרחת טבק.

מאחורי מעשה השידוך התחוללה לעתים קרובות דרמה של רגשות, ולא תמיד הסכימו שני הצדדים בכול:

- דער שידוך איז אויף איין זייט תמיד פארטיק
  השידוך הוא תמיד עובדה מוגמרת בצד האחד

ומה עשוי לקרות בצד השני? לא כולם רואים בעין יפה את השידוך. אולי ההורים מתנגדים, ואולי הנערה. אולי ההורים רוצים לכפות את השידוך על הנערה, ואולי הנערה לא רוצה כלל להתחתן. לעניין זה נתנו את הדעת מקורות ישראל[11], אשר פסקו באופן חד-משמעי, כי המחליטים האחרונים הם בני הזוג: "אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה" (קידושין מ"א, ע"א) והפתגם חוזר ומאשר:

- א בת ישראל נייט מען ניט
  את בת ישראל אין מכריחים

על בסיסו של הפתגם "א בת ישראל נייט מען ניט" נתחברה שורה של שירים על הנערה הרוצה בחתן, שהם למעשה וריאציות לשיר "יאמע יאמע"[12]. בשיר הידוע הזה מוצגת נערה שרוצה מאוד בחתן, אולם היא ביישנית ואינה מדברת על כך ישירות אלא הולכת סחור סחור, עד שהאם מבינה סוף סוף

את כוונתה. השיר בנוי בצורת דיאלוג – מעין טקסט של הצגה עממית קטנה. האם פונה בשלושת בתי השיר בשאלה:

יאמע, יאמע, שפיל מיר א לידעלע	בנימין, בנימין, פזמון לי נגנה
וואס דאס מיידעלע וויל;	הילדה הזאת – מה רצונה;

יש בשיר התפתחות של פענוח מן הלא-ידוע אל החשיפה המלאה, מהסוד שהנערה שומרת לעצמה עד לחשיפתו. זהו מעין משחק פינג-פונג – הבת אומרת מילה, האם משיבה לה בשאלה, שכן אין היא קולטת את כוונתה. האם רוצה לגלות מהו רצונה של הבת, והבת מנחה אותה בהדרגה לקראת הגילוי בעזרת הפזמון:

– ניין מאמעשי ניין!	– לא אמא שלי!
דו קענסט מיך נישט פארשטיין	אינך מבינה אותי

עד שלבסוף מבינה האם:

דאס מיידעלע וויל א חתן האבן[13]	הנערה רוצה חתן

(מלוטק 1971: 22)

אולם יש נערות שאינן מתביישות, כפי שמצופה מהן בחברה היהודית השמרנית ולוחצות על הוריהן להשיג להן חתן. בשיר הבא נפגוש נערה שדורשת מהאם חתן ויהי מה:

מאמעליו, א חתן, גיך און געשווינד!	אמא, חתן, מהר ודחוף הביאי!
האב שוין רחמנות אויף דיין איינציג קינד!	רחמייך על בתך היחידה הביעי!
זאל שוין זיין א געלען, א שווארצען, א ווייסען	שיהיה צהוב, לבן או שחור
מאמעליו, א חתן, אבי נישט פון פרייסען!	אמא, רק לא מפרייס בחור!
די פרייסישע הערען זיי ליעבען דאס געלד,	האדונים מפרייס אוהבים מעות,
מיט ווארשעווער ייִנגעלעך קען מאן לעבען א וועלט.	עם הוורשאים אפשר לחיות.

(רובין, 1973: 17)

ארבע השורות הראשונות מהדהדות כזעקה: הצילו! והן מסתיימות בסימני קריאה. לאחר שהנערה נרגעת – וזה קורה לקראת סוף השיר – היא מתייחסת לחתן עצמו.

גם השירים הבנויים כווריאציה על השיר "יאמע יאמע" הם בעלי מבנה של פענוח – מעין משחק של ניחוש. וכמו בשיר המקורי גם בשירים האחרים מנסה האם להבין את רצון בתה והיא מעלה בכל פעם רעיונות חדשים לגבי המקצוע של החתן המבוקש.

אפשר ווילסטו א שוסטער פאר א מאנן? – אולי את רוצה סנדלר כבעל?

והתשובה שלילית. היא שלילית לגבי החייט, לגבי בעל חנות היינות ולגבי המלמד. כפי שנאמר, השיר הוא בעל מבנה של פענוח – אולם לא בכל הגרסאות החידה מתפענחת, יש והבת אינה מגלה כלל מה היא רוצה. הדגם הזה חוזר בכל בתי השיר: האם שואלת שאלה קצרה, והבת עונה תשובה ארוכה ומפורטת שיש בה גוון מודגש של שלילה:

ניין, מאמע, ניין!	לא, אמא, לא!
א שוסטער פאר א מאנן וויל איך ניט	סנדלר כבעל איני רוצה
דראטווע ציִען קען איך ניט	למשוך חוט סנדלרים איני יכולה

(גינזברג, 1991: 200)

ההתייחסות של החברה היהודית לבעלי-מלאכה הייתה כאל מעמד נחות לעומת היחס שזכו לו בחורי הישיבה. אימהות יהודיות ראו את הייעוד של בנם כתלמיד חכם וידען במקורות ישראל. יחס

כזה משתקף גם בשירי העם – התלמיד החכם היה בצמרת החברה, והלא-מלומד הוערך לפי מצבו הכספי. שני ערכים אלה – בקיאות במקורות ועושר פיזי מוצגים בשיר הבא:

ניט קיין אידעשקייט, ניט קיין געלט	בלי יהדות, בלי ממון
וואס-זשא לעבט מען אף דער וועלט?	לחיות – למי יש רצון?
[...] ניט קיין תורה, ניט קיין געלד,	[...] בלי ממון, ובלי תורה,
וואס-זשע טויג גאר די וועלט	חיי עולם – לשם מה

(גינזברג, 1991: 26)

הד נוסף לנורמה המקובלת הזאת מוצא לו ביטוי בשירים שבהם האב שואל את בתו איזה חתן היא רוצה:

געבען דיר, מיין טאכטער	לתת לך בתי
א שוסטער פאר איין מאנן?	סנדלר כבעל?

והיא עונה בנחרצות:

א שוסטערס טאכטער בין איך ניט	בתו של סנדלר אינני
א שוסטערין זיין קען איך ניט!	להיות סנדלרית אין ברצוני!
ליבער פאטער קאוואליער,	אבי האהוב והמהולל
דאס איז גאר ניט מיין מאניער	אין זו דרכי כלל וכלל

והוא ממשיך ושואל על חייט, צורף, נגר, בורסקי ומתקין תנורים, וכשהוא מגיע אל הרבי זועקת הנערה משמחה:

א רביצין זיין קען איך דאך	להיות רבנית – זו התכלית
א רביצינס אייניקעל בין איך דאך	הן אני נכדה של רבנית!
ליבער פאטער, קאוואליער,	אבי היקר, המהולל,
אט דאס איז דאך מיין מאניער!	זו דרכי בפרט ובכלל!

(גינזברג, 1991: 200)

אבל עדיין יש נערות המוכנות להתחתן לפי הנוסח הישן, דרך השידוך, ולפי הנורמה הנהוגה – לא בעל-מלאכה אלא תלמיד חכם, אבל הזמן החדש הרחיב מושג זה – לאו דווקא תלמיד חכם וידען במקורות יהודיים, היא מוכנה גם להכיר מלומד שהשכלתו אירופית כללית – "א דייטש":

אי מאמע לעבען, קרוינע לעבען,	אי אמא יקרה, עטרה שלי,
א חסיד אין א קאפאטע האט דאך נישט קיין חן!	חסיד בקפוטה אין בו חן!
א דייטש פאר א מאן זאלסטו מיר געבען,	משכיל כבעל תני לי,
א דייטש פאר א מאן איז זעהר שעהן!	משכיל זה נאה – האם לא כן!

(כהן, 1920: 18)

שירי העם מציגים אפוא, גלריה של נערות הרואות את הנישואין כתמצית חייהן ומקבלות את הנורמות החברתיות כמו שידוכים, אולם הן מתייחסות לנושא בדרכים שונות. ביניהן גם בנות שאינן מחכות לאביהן שיתעורר וידאג להן לחתן אלא יוזמות ומבצעות – הן שולחות את האב למצוא להן חתן מאוד מסוים:

א שיינע מיידל בין איך דאך	נערה יפה הרי אני
[...] א רייכן טאטן האב איך דאך	[...] אב עשיר הרי יש לי
היינט וואס פעהלט מיר נאך?	היום מה עוד חסר לי?

טאטע טאטע געה אויפ׳ן בן-זכר	אבא אבא לך ל״שלום-זכר״
און קלייב מיר אויס א שיינעם בחור,	ובחור יפה לי בחר,
מיט לאנגע פאות׳ן, מיט שווארצע אויגען,	שחורות העיניים וארוכות הפאות,
און צו דער הייליגער תורה זאל ער טויגען	שידע את התורה הקדושה היטב ללמוד

(גינזברג, 1992: 199)

אלא שבפועל, השידוך נעשה בדרך כלל בגלל אינטרסים משפחתיים וכלכליים, והפתגם ״א בת ישראל נייט מען ניט״, שמתמצת את דעתם של מקורות ישראל כי ״אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה״ (קידושין מ״א, ע״א) לא הופנם די הצורך, ואמנם מציאות זו משתקפת בשירי העם, שבהם מביעות הנערות אוזלת ידן בקביעת גורלן:

אי, מיר ארעמע מיידעלעך [...]	אנו ילדות עניות [...]
אונזערע עלטערן טהוען שדוכים	הורינו דואגים לשידוכים
זיי טהוען אונז גאר ניט פרעגען	ואת פינו כלל אינם שואלים

(גינזצברג, תשנ״א: 195)

לכאורה ראינו כי הנערה בת העשירים מלאת הביטחון מכתיבה לאביה את רצונותיה, ולעומתה העניה מרגישה שהיא חסרת ערך, חסרת אישיות ושהיא ככדור משחק בידי אחרים. לכן ה״אני השר״ בשירים אלה אינו אישי אלא מעמדי-כללי: ״מיר ארעמע מיידעלעך״. עם זאת, יש גם שירים של בנות עשירים שמשקפים תסכול רב על אי יכולתן להשתתף בקביעת גורלן:

וואס טויג אונדזער סך נדן	הנדוניה הגדולה – לשם מה
אז מען פוצט אונז אויס	הפאר הרב – למה
א פערד פאר א מאנן	אם הבעל הוא בהמה

(גינזברג, 1991: 195)

כשהשדכן עוסק במלאכת ההתאמה, מזדמנות לו דמויות רבות בעלות תכונות מגוונות ובנות מעמד שונה, ואת כולן הוא צריך לחתן. כדי להדגיש את המפגש בין שני בני הזוג שהם זרים זה לזה, מדמה אותם הפתגם לצמדי ניגודים המושאלים מתחומים שונים:

- אן אקס מיט א פערד שפאנט מען ניט אין איין וואגאן
  אין רותמים שור וסוס לאותה כרכרה

- וואסער מיט פייער זיינען קיין שידוך ניט
  מים עם אש אין לשדך

- א גנב מיט א שיכור מעגן זיך משדך זיין
  אפשר לשדך גנב עם שיכור

הפתגם האחרון פותח צוהר אל תוך ההיררכיה המעמדית של החברה היהודית, שהיה לה משקל רב בנושא השידוכים – לשדכן יש נורמות חברתיות ומעמדיות קבועות כשהוא עוסק בהתאמה בין בני זוג. אל תוך הפתגמים המתארים את מעשה ההתאמה התגנבו גם התייחסויות שוביניסטיות, ודבר זה מלמד אולי, שמחברי הפתגמים היו ממין זכר:

- א בהמה און א ווייב פון איין שטעטל זאל מען ניט נעמען
  אל תיקח אישה או בהמה מהעיירה שלך

בעצם הצירוף בהמה-אישה יש יותר מרמז ליחסו של מחבר הפתגם לאישה – ההתייחסות לאישה כאל רכוש פרטי, כדבר שעובר לסוחר בדרגה הנמוכה ביותר שאליה יכול אדם להגיע – בהמה. אין גישה זו קרובה כלל וכלל ליחסם של מקורות ישראל לאישה, הרואים בה את הפוסק האחרון בעניין הנישואין: "רצתה מקודשת לא רצתה אינה מקודשת" (קידושין י"ב, ע"ב).
במקורות ישראל מדגישים גם את ייחוסם של בני הזוג וממליצים להשתדך עם משפחה הגונה. אמנם ממון אינו חיסרון, אולם אין הוא מהווה בסיס הכרחי לנישואין. גורם האהבה בין בני הזוג מוזכר כגורם חשוב להצלחת השידוך.[14] מקורות ישראל מציגים את המלצותיהם לנישואין מוצלחים, ולעומתם הפתגמים מציגים את הקיים במציאות, והנורמה של נישואין לכלה בעלת יכולת כלכלית שולטת בכיפה:

- ער האט גענומען מיאוס און מעות
  הוא לקח כיעור וכסף

- מער א חסרון – מער נדן
  עוד חיסרון – יותר נדוניה

- איז דא געלט, איז דא א חתן
  אם יש כסף – יש חתן

- ניטא קיין מזומנים איז אויס מחותנים
  אם אין מזומנים נפרדים המחותנים

צירוף זה – מחותנים-מזומנים – מופיע במקורות רבים, למשל, במחזהו של גולדפאדן מקבל הבדחן את פני המחותנת הכבודה כשהוא מייחס לה תכונות רבות וביניהן גם עושר[15]:

שאט שטילער אביסעלע! מאכט א	הס. השתתקו מעט! פנו דרך
וואהרע, מורי ורבותי	מורי ורבותי
אט קומט א מחותנת'טע, א נגידה	הנה באה המחותנת הנגידה
א גרויסע	רמת הדרג
איהר נאמען איז: הצנועה והחסודה	ושמה: בריינה הצנועה והחסודה,
אשה בריינע,	
שטאט [!] טאקי פון אפאמיליע אשאנע	הסו! אמנם ממשפחה יפה ומכובדה
און אפיינע	
[...] און צוליב איהר כבוד און דעם	[...] ובגלל כבודה וכבוד כל
כבוד פון אלע מחותנים	המחותנים
וועט זיא טאקי ארויס באלד מיט	היא אמנם תצא מיד עם
מזומנים	מזומנים

(גולדפאדן, 1890: 13)

את שתי השורות האחרונות מצאנו במקור נוסף, בפנקס זשעטל:[16]

מאכט ניט קיין טאראראם, עס גייען	אל תעשו עניין, הולכים
די מחותנים	המחותנים
אויסצאלן דעם חתן מזומנים.	לשלם לחתן את המזומנים.

כפי שנאמר, עניין הממון היה מרכזי בעשיית השידוך, ולכן התקשו נערות עניות במציאת שידוך:

– אז גאט וועט מיין טאטן געלט באשערן וועל איך אויך א כלה ווערן
אם הקב״ה כסף לאבי יזמן – גם אני אתחתן

כיוון שהממון הוא גורם חיוני בשידוכים, הרי כמעט ואין בפתגמים התייחסות לתכונות כמו השכלה ויופי. הפתגם דלעיל מציג נורמה המשתקפת בבהירות דרך שירי חתונה. הנערה הענייה כלו עיניה מראות את חברותיה נישאות – היא יפה אולם אין לה כסף. היא יודעת היטב מהם סיכוייה, והייאוש שלה מתבטא בזעקת שבר על עוניה:

וואס איז פון דעם אז איך בין שיין	אז מה אם אני יפה
צו דער חופה וואלט איך שוין געגאנגען	מזמן כבר הייתי צריכה להיות תחת החופה
האב איך נישט קיין נייע קליידער	אבל אין לי שמלה חדשה
וויל מיך קיינער, קיינער, קיינער	ואני דחויה ומלאת בושה

(רובין, 1973: 109)

השידוכים נדחים על ידי הצעירים המודרניים, והכסף נחשב בעיניהם כאחד ממרכיבי העולם השמרני ומסמליו. הם האמינו שבאמריקה, סמל העולם החדש והחופשי, יש סדר שאינו קשור למוסכמות הנהוגות בעולם הישן – בשטעטל. המסקנה הנאיבית של האוהבים והחולמים, המתבטאת בשיר המובא להלן, היא שבאמריקה אין לכסף משקל כה רב ביחסי חתן-כלה:

אין אמעריקע פאהרען פוהרען	באמריקה נוסעות עגלות
בארג ארוף, בארג אראפ	עולות בהר, אף יורדות
[...] און אז דער בחור ליבט די מיידעל	[...] וכשבחור אוהב בחורה
נעמט ער איר אן א קאפ׳קע געלט	הוא נושא אותה ללא פרוטה.

(גינזבורג, 1991: 183)

כפי שנאמר, הפתגמים משקפים את הדעות השונות שרווחו בשכבות העממיות, ולכן בצד קבוצת הפתגמים, הרואים בכסף את המרכיב העיקרי במעשה השידוך, יש גם פתגמים אחרים המתייחסים למעלותיה הערכיות והגופניות של הכלה כאל גורם לא פחות חשוב. פתגמים אלה אינם מזכירים כלל את עניין הכסף:

– דאס אויג וויל אויך עפעס זען
העין רוצה גם היא לראות משהו

– ברור לו מיתה קלה – קלייב אים אויס א מיאוסע כלה
בחר לו כלה מכוערת

– א שיין מיידל איז א האלבער נדן
נערה יפה כמוה כמחצית הנדוניה

פתגם זה הוא תשובה ישירה לזה המדגיש כי הנדוניה מכסה על חסרונותיה של הכלה – הוא מציג בביטחון את היופי כמעלה מרכזית ושואל:

– אז אלע זוכן שיינע כלות, וואו קומען אהין די מיאוסע מיידן?
אם כולם מחפשים כלות יפות לאן נעלמות הנערות המכוערות?

והתשובה ניתנת:

– קיין מיאוסע כלה איז ניטא אויף דער וועלט
אין כלה מכוערת בעולם

קיימת הבחנה בפתגמים בין "כלה" ל"מויד" – בין נערה שהתארסה לבין נערה שטרם נמצא לה שידוך. כבר ראינו שההתייחסות לנערה העומדת בפני שידוך היא כמו לסחורה על מדף ומובעת במושגים השייכים לשדה הסמנטי – של קח ותן. הוא הדין לגבי מעלותיה וחסרונותיה:

– אויף א בבל סחורה קומט א בבל קונה
את הסחורה הפגומה רוכש קונה פגום

ובפתגמים הבאים המעלות חשובות יותר מאשר הכסף:

- אז עס זיינען ניטא קיין אנדערע מעלות איז א זומער-שפרענקעלע אויך א מעלה
כשאין מעלות אחרות אז נקודת חן – אף היא מעלה

– אז די כלה איז ניט שיין האט זי אנדערע מעלות
אם הכלה אינה יפה, הרי יש לה מעלות אחרות

– פון געלט וועגן גייט קיין שידוך ניט אפ
בגלל כסף אין שידוך מתבטל

וזאת בניגוד לפתגם לעיל המציין היפוכו של דבר:

– ניטא קיין מזומנים איז אויס מחותנים
ללא מזומנים – ייעלמו המחותנים.

ברגע שהנערה משתדכת היא כלה, והילה של קדושה ויופי מונחת עליה. המושגים שנבחרו לתאר אותה במצבה החדש שייכים אפוא לשדה סמנטי אחר – של קדושה ושלמות. אז רואים בכלה רק מעלות טובות – היא כמלכה:

– אויף אלע כלות רויט א שכינה
על כל הכלות נחה השכינה

שירי חתונה ופתגמי חתונה מציירים אפוא לפנינו תמונה ססגונית ומלאת תנועה של חתונה יהודית על כל מרכיביה. הם מציגים את השלבים השונים של האירוע ומעלים גלריה של דמויות האופייניות

לחתונה היהודית. בשני ז'אנרים אלה מסתמנים שני סגנונות שונים זה מזה המשקפים שכבות חברתיות שונות: אלה השואבים את חומריהם ממקורות ישראל – מהמסגרת הדתית ההלכתית, והרחוקים ממסגרת זו – השכבות הסוציאליות הנמוכות, שהביאו ליצירה העממית שפע של נושאים, שנסתמנה בהם מרידה בעולם השמרני-אורתודוכסי. הם יצאו נגד כל מה שסימל בעיניהם העולם המסורתי, והתייחסו לנורמות שונות בנושא השידוך ובעיקר לסממנים מעמדיים (כמו ייחוס וכסף) כאל עולם שעבר זמנו. ואמנם שיר העם שלהלן יוצא נגד הפתגם הרואה בכסף או ברכוש תנאי לנישואים, ומהווה תשובה לאותה נערה, שאינה נישאת כי אין לה שמלה חדשה. הוא מציג כלה חסרת פרוטה, שנישאה והצליחה בבחירת החתן שלה, אף שרכושה מסתכם בשמלה אחת ולאו דווקא חדשה:

ראשע איז געווארן א כלה,	ראשע נהייתה כלה,
האט געקאכט די גאנצע וועלט:	רעשה העיירה כולה:
א חתן גענומען [...]	לקחה חתן [...]
אהן א גראשען געלט	בלא פרוטה לפורטה

(כהן 1920: 37)

ההבדל הגדול בין שתי הקבוצות – השמרנית והמהפכנית – בא לידי ביטוי גם דרך היחס לאהבה ולחתונה. נושא האהבה היה תמיד מוסתר ולא עלה על דל שפתיהם של בני העם פשוטים כמיוחסים. אולי לחשו אותו מפה לאוזן, אולם לכלל ביטוי ספרותי לא הגיעו היחסים בינו לבינה – לא כלפי הנישואים ובוודאי ובוודאי לא כלפי בני זוג שטרם נישאו. המילה "אהבה" לא הופיעה לא בפתגמים ולא בשירי אהבה עד המחצית השנייה של המאה ה-19. הווי אומר, אין נושא האהבה מוזכר כגורם חיוני לחתונה[17]. פני הדברים השתנו במחצית השנייה של המאה ה-19. השכבות הסוציאליות הנמוכות הביאו ליצירה העממית שפע של נושאי אהבה. אולם למרות השינויים החברתיים-תרבותיים, שחלו בעם היהודי במחצית השנייה של המאה ה-19, ולמרות הדגל שהונף מעלה בשם הקדמה והחופש, משקפים שירי העם מצב אחר לגמרי – בעניין הכסף והרכוש לא חל שינוי. השיר שלהלן מוגש בצורת דיאלוג – כמחזה עממי קטן. הנפשות הפועלות בו הן נער ונערה. למרות האהבה הרבה שרוכש הנער לנערה הוא מבקש לנתק את היחסים עמה בגלל חסרון-כיס, והנערה המאוכזבת מתייחסת באירוניה ל-"איצטיקע בחורים" – לבחורים של היום:

ער:	הוא:
שיין ביסטי, ביסטי,	את כלילת חן,
ווי די גאנצע וועלט,	כיפי העולם כולו – אכן,
נאר איין חיסרון איז אויף דיר	אבל דבר אחד את חסרה
וואס דו ביסט אן א קאפייקע געלט	את האגורה, את האגורה
זי:	היא:
געלט איז דאך קיילעכדיק,	הן עגול הוא הכסף
געלט גייט אוועק,	היום כאן למחרת אפס
איך האב זיך אין דיר איינגעליבט	התאהבתי בך
ווי אין א שיינעם פארטרעט	כמו בתמונה יפה

אין דרויסן איז א רעגן	בחוץ – גשם זלעפות
אלע שטיינער זענען נאס	כל האבנים רטובות

איצטיקע בחורים איז צו גלויבן	בבחורים של היום אאמין
ווי א הונט אפן גאס	כמו בכלב רחוב לא-אמין

(רובין, 1973: 116)

הגם שמתחוללת לפנינו דרמה שהיא הרבה יותר מאהבה נכזבת – אכזבה ממי שהתאהבה בו והאמינה בו, ואכזבה מהאמון שנתנה בסדר החברתי החדש, שמייצגים אותו הבחורים של היום – הרי הדיאלוג מאוד מאופק, ואין אמירות או תגובות אישיות פאתטיות. פנייתו של הנער אל הנערה מורכבת משני חלקים: שתי השורות הראשונות מציגות את מעלותיה של הנערה, ויש בהן משום פיתוח רעיוני של הפתגם המוכר "זי איז שיין ווי דער וועלט", ושתי השורות האחרונות מייצגות את החיסרון שלה – חוסר כסף, ואף הן מהוות הד לפתגם שהוזכר "ניטא קיין מזומנים – אויס מחותנים". תשובתה של הנערה מורכבת משני בתים: שתי השורות הראשונות בבית הראשון (השני בשיר) הן מעין תשובה לנער והיא בנויה במתכונת דבריו הוא – אמרה כללית עממית. בניגוד להכללה זו באות שתי השורות האחרונות להציג את הנערה הנסחפת אחר רגשותיה, אלא שהבית השני (שלישי בשיר) מנטרל בשתי שורותיו הראשונות את הווידוי האישי של הנערה באמצעות אמירה סתמית על מזג האוויר "אין דרויסן איז א רעגן" וממשיך בשתי שורותיו האחרונות במסקנה כוללת המתייחסת לכל הבחורים המייצגים את העולם החדש. גישה זו לנישואים באה לידי ביטוי בשירי עם רבים המציגים את הקונפליקט בין נישואין לפי הנוסח המודרני – מתוך אהבה – לבין נישואין באמצעות השדכנים[18].

אולם יש נערות שלוקחות את גורלן בידיהן ואינן נזקקות לשדכן:

זיצט א מיידל אפן פענצטער	על חלון היא יושבה
אין א שיינעם ראג, ראג	בפינה יפה, יפה
גייט א אינגל אין שול אריין	לבית הכנסת נער ממהר
אין א שיינעם טאג, טאג	ביום זוהר, זוהר

(כהן, 1928: 329)

יש בשיר כל הסממנים האופייניים להתקשרות שידוכית בנוסח רומנטי, אלא שכאן הם מנוצלים ללגלוג על הסדר הישן. הנערה אינה מקוננת כלל על מר גורלה ואינה מצפה שיביאו לה חתן – היא עצמה משתדכת. היא פונה אל החתן ועושה את הדבר הבלתי מצופה ביותר ממנה – היא מציעה לו שידוך – את עצמה:

'אינגל-לעבן, הארצע-לעבן,	נער יקר, נער אהוב,
נאדיר א גוטמארגן!	שיהיה לך בוקר טוב!
זאג דעם טאטן מיט דער מאמען,	אמור לאביך ולאמך,
זאלן זיי ניט זארגן.	שלא ידאגו לך.

ליגן זיבן העמדער	בארגז כותנות שבע
אין דעם קאסטן, ווי די בעכער;	כגביעים בשפע
דריי מיט לאטעס	שלוש מטולאות
פיר מיט לעכער	ארבע מחוררות

שיר זה שם לצחוק לא רק את תהליך השידוך ואת הנורמות בנושא הנדוניה, הוא אף מבטל את מעמדם המרכזי של ההורים בעניין כל כך מהותי הן למשפחה היהודית והן לחברה היהודית. ההלכה מטילה במפורש את התפקיד של חיתון הילדים על ההורים: "מצוות חכמים שישיא אדם בניו ובנותיו

סמוך לפרקן. שאם יניחן יבואו לידי זנות או לידי הרהור" (שולחן ערוך, סימן קמ"ה כ"ה), והתלמוד מוסיף: "בתך בגרה שחרר עבדך ותן לה" (פסחים קי"ג ע"א). הלכות מפורשות אלה הופנמו בתרבות היהודית כמערכת התנהגות בסיסית: חובה על ההורים לדאוג להמשכיות העם ולהשיא את בניהם. ההתייחסות לתפקיד זה היא כל כך מרכזית, כל זמן שלא יתקיים הצו יש חשש של שבירת הסדר וגרימת אנרכיה תרבותית וחברתית. נקודת-מבט זו משתקפת בפתגמים, ובהם כאלה שנלקחו בשלמות ממקורות ישראל[19]. הפתגם הבא – מונה שורה של פעולות המתייחסות כולן לאקט אחד – חיתון הילדים:

- פארהייראטן, אויסגעבן, אויסברענגען, פארשלייערן
  להשיא, למסור, לפזר, לכסות בצעיף

וסמכותו של האב בנושא הנישואין:

- נתן ביסט געווארן א חתן? איך ווייס, דער טאטע זאגט אזוי
  נתן, נעשית חתן? אני יודע? כך אומר אבא

אולם כשאין האב ממלא את תפקידו, מתערערת סמכותו ואז משתנה הסדר החברתי, כפי שצוין לעיל:

- אז מען האט ביטחון גיט מען אויס טעכטער, אז מען מאכט א מיידל ניט חתונה מאכט זי זיך אליין חתונה
  כשיש ביטחון בה' מחתנים את הבנות, אך כשאין מחתנים את הנערה, היא מתחתנת בכוחותיה היא

שירי העם ממשיכים ומפתחים את נושא הנערה העצמאית: הנערה אומרת לנער, כי הכול יסתדר ללא הוריהם, הווי אומר, המערכת נפרצה, ואין צורך בנדוניה. נוהג הנדוניה מושם לצחוק בשיר לעיל באמצעות תיאורי הפריטים, שהנערה מכריזה עליהם כנדוניה. פריצת גבולותיו של הסדר החברתי הישן גוררת אחריה תופעות שלא היו מוכרות בחברה היהודית – שומעים על יחסים אינטימיים בין החתן לכלה קודם הנישואין, על החתן שמעל באמונה של הכלה וחיזר אחר נערות אחרות, ועל הכלה המבקשת לבטל את הקשרים ביניהם:

נעם אפ דיין רינגל,	קח את הטבעת שלך,
וואס איך האב פון דיר,	שנתת לי,
דו ביסט א ווויל יינגל,	אתה טוב כשלעצמך,
נאר ביסט נישט פאר מיר.	אך לא בשבילי.
ווי א זומער-פויגל,	כפרפר,
אזוי פליסטו ארום,	מסביב אתה עף,
פון צווייגל צו צווייגל,	מענף לענף,
פון בלימל צו בלום.	מפרח לפרח רך.

(פריזאמנט, 1960: 139)

המציאות המתגלית רחוקה מאוד ממציאות השטעטל המסורתי-שמרני וקרובה יותר להתרחשויות בחברה של שלהי המאה ה-20. בחברה כזו, שהורים איבדו בה את תפקידם כמחתנים, והשידוך אינו עוד הדרך הבלעדית לנישואין, אפשר למצוא רווקה לא-צעירה ומיואשת הבוחנת בצער את האפשרויות שהולכות ופוחתות למצוא חתן:

זאל איך נעמען אן אלטן מאן,
קוק איך ניט אף אים.
זאל איך נעמען א יונגער מאן,
קוקט ער ניט אף מיר.

אם אקח בעל זקן,
להציץ עליו לא אסתכן.
בעל צעיר אם אקח,
אלי מבטו לא ישלח.

זאל איך נעמען גארניט,
זאגן לייט: מ׳טאר ניט,
זאל איך נעמען א שלימזלניק,
איז שוין גלייכער גארניט.

אם לא-כלום לי אקח
יאמרו אנשים: אסור כך,
שלומיאל אם אקח,
עדיף לא-כלום על כך.

(רובין, 1973: 113)

התהליך של הצטמצמות הבחירה משתקף גם במבנה השיר: שני בתי השיר בנויים ממשפטי תנאי, המצביעים על חוסר ביטחון, על בלבול ועל חוסר ודאות. הדוברת בשיר היא הנערה שלכאורה ניתנה לה יד חופשית להינשא למי שהיא רוצה, אולם היא מוצאת עצמה לכודה בין החופש לבחור חתן בלתי אפשרי, חופש שהיא בעצם לא בחרה בו, לבין החברה המלחיצה אותה בנורמות שלה, והיא שואלת חסרת אונים: "וועמען זאל מען נעמען?" [את מי לוקחים].

שאלה זו האופיינית אפוא לזמן החדש, שבו איבד האב את סמכותו ונשתבש הסדר, נשאלת פעמים רבות גם בשירים, שבהם הדוברים הם בחורים צעירים ועצמאיים הצריכים להחליט עם מי להתחתן. שירו הסאטירי של פריזאמנט "וועמען זאל איך נעמען?" הוא דואט של שני נערים מתלבטים. האחד שואל, השני שואל ושניהם ביחד שואלים: "וועמען זאל איך נעמען?". השאלה הנשאלת פעמים רבות נענית בשלילה על-ידי הנשאל ומעצבת תחושה של מבוכה. ריבוי השאלות נותן קצב מיוחד לשיר ומעניק לו גוון הומוריסטי. השניים מלגלגים - כל אחד לחוד - על כל סוגי הנשים, ובכל אחת מהן מוצאים פסול. אף-על-פי שהם מדברים זה עם זה אין בשיר דו-שיח ממש אלא מעין שיח חירשים - כל אחד מתייחס לשאלה של עצמו:

ערשטער:
נעמען זיך א יונגע בתולה?
ניין, דאס טוט מען נישט
חלילה,
ווייל דו קענסט נישט וויסן, ניין,
וואס פאר א ווייב זי וועט דיר זיין.

ראשון:
לקחת צעירה בתולה?
לא, זאת אין עושים
חלילה,
כי אינך יכול לדעת, לא,
איזו מין אישה תהיה פה.

ביידע:
איינשטעלן ס׳לעבן ווילט זיך נישט,
אזא שידוך איז נישט גוט.
נו, וועמען זאל מען נעמען

השניים:
לסכן את החיים אין רוצים,
שידוך כזה אין עושים.
נו, אז את מי ניקח?

השאלות חוזרות ונשאלות ואף מתורצות באותו נוסח, ורק בבית האחרון פונה הראשון לשני כשיש עמו מסקנה מוצקה:

כ'האב פאר דיר א פלאן, א פיינעם,	יש לי עבורך תוכנית ראויה,
נעם א ווייב פון מושב זקנים.	מבית אבות קח לך רעיה
וועסטו זיכער זיין דערביי,	תהיה ודאי בטוח,
אז זי וועט דיר זיין געטריי.	שהיא תהיה נאמנה.
קודם וועסטו האבן רו,	קודם כל נפשך תנוח,
אז קיינער נעמט זי דיר נישט צו.	שממך איש לא יקח אותה.

(פריזאמנט, 1960: 129-130)

לא זה המקום להתייחס למרכיבים, כמו אי נאמנותה של הנערה למי שמיועד לה, אולם עצם הזכרתם בשיר מצביעה על העובדה, שדרך ארוכה עברה החברה היהודית, מאז שהפתגמים שיקפו מציאות של אב סמכותי ובת ביישנית:

- מילא, הייסט די כלהביילע, לאז זי הייסן שיינדעלע, לאז זי הייסן קריינדעלע – אבי א כלה.
  מילא, אז קוראים לכלה ביילה, שיקראו לה שיינדלה או קריינדלה – העיקר שיש כלה.

- דער טאטע האט גענומען די מאמע, און איך דארף נעמען א פרעמדע.
  אבא לקח את אימא ואני צריך לקחת זרה.

- כלה, איך וועל דיר אנזאגן א בשורה – דיין חתן וועט קומען אויף שבת-שירה.
  כלה, אבשר לך בשורה – החתן שלך יבוא בשבת-שירה.

- די כלה שעמט זיך טאקע, אבער הנאה האט זי.
  הכלה אמנם מתביישת, אבל היא נהנית.

3. סיום

הסיום עוסק בשירו של סקולץ "די חתונה"[20]. זהו שיר בן שלושים ושלושה בתים המציג את החתונה על שלביה ואפיוניה. השיר מתנהל בשתי מעניות, כל אחת מהן משקפת רמת תקשורת שונה בין מוען לנמען: הקו המתאר בנאמנות את החתונה על טקסיה ושלביה כאירוע דתי מובהק. התיאור כללי ואובייקטיבי ובא לידי ביטוי בהצגת קודים תרבותיים והתנהגותיים – הלכות ומנהגים; הקו המתאר את המתרחש בחתונה מבחינה משפחתית וחברתית באמצעות היחסים הקרובים בין האורחים, ובכך בונה רמת תקשורת אינטימית של אני-אתה.

תוכנו של שיר ארוך זה משרטט בקו ליניארי את כל שלבי החתונה כסדרם. לאורך כל השיר קיים משחק בין שתי הרמות המוזכרות. אף הבתים המתייחסים לרמות אלה שונים זה מזה במבנה שלהם: כאשר השיר עוסק בתיאור הכללי של החתונה, מסתיימות שורות הבית בחרוז אבאב, אולם כשהמחבר עובר לרמה האינטימית, משתנה המבנה – שלוש השורות הראשונות מסתיימות לא רק באותה חריזה אלא אף באותה מילה שהיא גורם מרכזי בבית, והשורה האחרונה היא מעין סיכום:

[...] שרייט דער בדחן אוי, אוי, אוי [...]	[...] הבדחן צועק אוי, אוי, [...]
ליבע מחותנים,	מחותנים יקרים
האלט דעם עולם ניט אזוי,	אל תשהו את האורחים
מען פאלט שוין אויפן פנים.	המחכים ומחכים

שוין צייט צו שטעלן די חופה	צריך ללכת לחופה
די חופה, די חופה,	ללכת לחופה,
שוין צייט צו שטעלן די חופה	כבר ללכת לחופה
די חופה, נו, שוין, נו!	נו, כבר לחופה!

שני הבתים האחרונים בשיר הם שתי דרכים לסיום השיר – כל סיום מתאים לאחד הקווים המצוינים לעיל. הם מניעים את השיר ובנויים במתכונת המוזכרת לעיל.

סיום א':

געלויבט איז דער, מיט זיין געווער;	עם כלי נשקו הוא מבורך
וואס טוט אייביק לעבן!	לנצח נצחים!
כ'בין מיט מזל געווארן א שווער,	אני מחותן, ולאל השבח,
(כ'האב מיט מזל, און ניט שווער)	(במזל ובלי קשיים)
די מעזינקע אויסגעגעבן!	השאתי את בת הזקונים!

סיום ב':

מזל טוב אונדז אלע,	מזל טוב לכולנו,
אונדז אלע, אונדז אלע!	כולנו, כולנו!
מזל טוב אונדז אלע!	מזל טוב לכולנו,
אונדז אלע מזל טוב!	לכולנו מזל טוב!

הסיום הראשון הוא מעין סיכום כללי שבו פונה כביכול האני השר אל הקהל בלא להתייחס למישהו מסוים. הוא שקוע כולו בחוויה של נישואי בתו ושר שיר הודיה לאל על מזלו הטוב. לעומת זאת, הסיום השני הוא אינטימי – מופנית בו קריאה לקהל לצהול ולשמוח, כשהלשון הננקטת היא "אנחנו". בית מסיים זה סובב סביב ארבע מילים, והאני השר המרגיש עצמו חופשי ונינוח משחק בארבע מילים אלה תוך שהוא יוצר וריאציות שונות באמצעותן. הן מילות השיר והן המשחק בהגשתן חוזרות ומדגישות את האינטימיות שבשמחת החתונה.

שני סיומים אלה אמנם מסיימים את השיר, אולם אין הם סוף פסוק.

כפי שנאמר במבוא, במאמר זה מוצגים רק שני היבטים, אשר משתקפים בפתגמים ובשירי עם בנושא החתונה: מהות החתונה וכיצד משתדכין. ואין אלה אלא חלק קטן מרשימת ההיבטים המשתקפים בז'אנרים אלה. לא הזכרתי כלל שירי כליזמרים, שירי "באזינגען" [שירי מוסר] ששר הבדחן קודם החופה לכלה ולחתן, שירי מחולות, שירי פרידה, שירי כלה-חמות ועוד כהנה וכהנה שירי חתונה, והיריעה עוד ארוכה ואוצר רב בלום בה.

מראי מקומות

אלשטיין, יואב (1983). **מעשה חושב: עיונים בסיפור החסידי**. ירושלים.

בן-עמוס, דן (1973). "הגדרת הפולקלור בהקשר לתרבות", **הספרות, ד'**, תל-אביב, עמ' 417-426.

בר-חיים, אסתר (1992). **פארוואס לאכט די כלה?!** ירושלים.

ברנשטיין, איגנץ (1908). (בערנשטין איגנאץ) **יידיש שפריכווערטער און רעדנסארטען**. ווארשה.

גאנצפריד, שלמה (עורך, 1954). **קצור שולחן ערוך**. תל-אביב.

גולדפאדן, אברהם (1890). (גאלדפאדען, א') **די קאמישע חתונה פון שמענדריק מיט די כלה**. ווארשה.

גינזברג, שאול, מארק, פסח (עורכים, תשנ"א). (גינזבערג, מארעק) **יידישער פאלקסלידער אין רוסלאנד**. רמת גן (צילום).

R. Jakobson, P. Bogatirev (1971). "On the Boundary between Studies of Folklore and Literature", in **Reading Poetics; Formalist and Structuralist Views,** Cambridge, 93-94.

הירש, שמשון רפאל (תשי"ג). **חורב**. ירושלים.

כהן, יהודה לייב (1920). **יודישע פאלקסלידער ב'**. ניו-יורק.

כהן, יהודה לייב (1928). "חתן כלה און חתונה לידער", **פנקס 1, חוב' 3**. ניו-יורק.

כהן, יהודה לייב (1952). **שטודיעס וועגן יידישער פאלקס שאפונג**. ניו-יורק.

מדוויצקי, אברהם (1957). (מעדוויצקי) "פון אלץ צו ביסלעך", **פנקס זשעטל**. ישראל.

מלוטק-גורדון, חנה (עורכת, 1971). (מלאטעק-גארדאן) **מיר טראגן א געזאנג**, ניו-יורק.

נוי, דב (תש"ל). **צורות ותכנים בסיפור העממי**. ירושלים.

סטוטצ'קוב, נחום (עורך, 1950). (סטוטשקאוו) **דער אוצר פון דער יידישער שפראך**. ניו-יורק.

סקולץ, אמיל (עורך, 1970). (סעקולעץ) **יידישע פאלקס לידער פון רומעניע**. תל-אביב.

פינס, מאיר (1911). (פינעס) **די געשיכטע פון דער יודישער ליטעראטור ביזן יאהר 1890**. ווארשה.

פריזאמנט, שלמה (1960). (פריזאמענט) **בראדער זינגער**. בואנוס איירס.

Rubin, Ruth (1973). **VOICES OF A PEOPLE.** New York

הערות

1. על הקווים המאפיינים את היצירה העממית יש ספרות ענפה. ראה למשל: יאקובסן ובוגטירב 93-94, נוי, תש"ל, עמ' 5; אלשטיין, 1983, עמ' 64; בן עמוס 1973, עמ' 417-426.

2. על כך ראה בראשית א', כ"ח; גיטין מ"א, ע"ב; שולחן ערוך סי' קמ"ה, א'; יבמות ס"ג, ע"ב.

3. האמרות והמנהגים המוצגים בעבודה זו נלקחו מסטוצ'קוב, 1950, בערנשטיין, 1908 וכן נלקטו מתוך ספריו של שלום עליכם.

4. כל הטקסטים בעבודה זו תורגמו על-ידי המחברת אלא אם כן צוין אחרת.

5. במקור נכתב הטקסט ביידיש אולם באותיות אנגליות. מחברת המאמר העתיקה את כל הטקסטים הכתובים באותיות אנגליות לאותיות עבריות.

6. ראה עוד: בראשית ב׳ י״ח; יבמות ס״ג, ע׳א.

7. על כך ראה: קידושין כ״ט, ע״ב; שמשון רפאל הירש, עמ׳ 381; בראשית ב׳, י״ח יבמות ס״ג, שולחן ערוך, סי׳ קמה ג׳.

8. ראה גם מועד קטן י״ח, ע״ב.

9. ראה בר-חיים, 1992, עמ׳ 13-18.

10. השיר הבא מדגים היטב את אורח חייהם של שוליות בעלי המלאכה:

שניידער ייִנגלעך גרויסע דראבעס	שוליות חייטים, נבלות גדולות
טרינקען בראנפן, צאלן אין שבת	שותים יין שרף, בשבת משלמים
שוסטער ייִנגלעך, גרויסע נעוויירעס [נעווילעס?]	שוליות סנדלרים עבירות [נבלות] גדולות
טרינקען בראנפן, פארזעצן פאטשיילעס	שותים יין שרף, בגדים ממשכנים

(כהן, 1952: 71-72)

ייתכן שהמילה ״נעוויירעס״ היא צורת רבוי עממית, שנוצרה בעקבות צירוף של ״אן עבירה״ שמשמעותו עבירות, חטאים.

11. וכן ראה: בראשית כ״ד, נ״ז; קידושין י״ב, ע״ב; הירש, עמ׳ 385. השיר בשלמותו מופיע בנספחים.

12. נוסחים נוספים ראה גינזברג, עמ׳ 200. עמ׳ 197-205.

13. ראה נספחים.

14. ראה: בראשית כ״ד, ס״ז, כ״ט, י״ח; שיר השירים ג׳, ו׳; קידושין ב׳, ע״ב, ע׳, ע״ב; שולחן ערוך ה׳ ו׳, ז׳. וכן שמשון רפאל 379-382.

15. אל גולדפאדן מתייחסים כאל אבי התיאטרון העממי היידי שנולד בתחילת שנות השבעים של המאה ה-19. גולדפאדן הבין נכוחה את דרישות הקהל וידע להתאים את יצירותיו לטעמו. הוא ידע כי קהל היעד שלו מחפש בידור ושעשועים, ולכן נקט אמצעים חיצוניים תיאטרליים בעלי אפקט מיידי במחזותיו. יצירתו היא מעין ׳קומדיה דל ארטה׳ ביידיש. את ההשראה המוזיקלית למחזותיו שאב מלחנים חסידיים או מתפילות החזן.

16. ראה מדוויצקי, 1957, עמ׳ 92.

17. לשאלה מדוע אין שירי אהבה עד אמצע המאה ה-19 מתייחס פינס: לדעתו, שירים כאלה לא יכלו להיווצר בגלל הנישואין המוקדמים של הצעירים – ראה פינס עמ׳ 55. לפי כהן – הטאבו על נושא האהבה בשפה היה מקובל בחיי היהודי בעל-הבית ועל סביבתו, שהיו מעוגנים במסגרת הלכתית. הוא לא היה חשוף להשפעות תרבותיות זרות. שונה היה המצב אצל השכבות הסוציאליות הנמוכות – הם היו חופשיים יותר ביחסים שבינו לבינה עמ׳ 71-72.

18. על כך ראה למשל פריזאמענט, 1960, עמ׳ 132-134, דואט בין שדכן לנערה. זוהי פרודיה אקטואלית על רווקה המחפשת אהבה אולם נאלצת לפנות לשדכן. וכן ניתן למצוא בספרו של גינזברג שורה של שירים שבהם מבקשת הנערה מאימה שתעזור לה למצוא חתן.

19. ראה סטוצ׳קאוו, 1950, עמ׳ 649: בתך בגרה, שחרר עבדך ותן לה.

20. ראה נספחים.

פאָרויס קלעזמער ערשטע קלאס,
פידלער — משה רימפל;
חיים־יאָקל מיט דעם באס,
בערל מיט דעם צימבל.

קלאָפט אווריימל אויף דער פויק,
יונה מיט די טאצן;
וואָלף טרומייטער גיט א הויך,
עס הילכט אין אלע גאסן:

טא־טא־טא־טא, טא־טא־טא,
טא־טא־טא, טא־ טא,
טא־טא־טא־טא, טא־טא־טא,
טא־טא־טא־טא־טא!

איצטער גיין כל־מיני אדעץ,
פול א גאנצע מחנה:
מחותן זרח, מחותן זעץ,
מחותן שלום שאכנע;

פראכט א יידענע מיט צוויי בערד,
ברייט ווי נח׳ס תבה,
אויסגעצירט ווי דעם קייסערס פערד.
ווער איז די נקבה?

דאָס איז דער כלה׳ס מאמע,
די מאמע, די מאמע.
דאָס איז דער כלה׳ס מאמע,
די מאמע, אן אנטיק.

איצט גייט איינער אָפגערוט,
שיבע, שיבע, שיבקע;
און זיין בייכל איז גוט געניט
ס׳איז מותן זיפקע.

איצט שפאַנט איינער אָנגעטאָן
אין א ראזעווולקע,
א קאפּאָטע אין א שטראם,
א שטעקן מיט א גולקע.

דאָס איז אונדזער ״רייפל״,
דאָס רייפל, דאָס רייפל,
דאָס איז אונדזער רייפל
רייפעלע, דער רב.

איצט שפאנט איינער אָנגעטאָן
פוטער מלבוש גדול,
א קאפּאָטע און א שטראם
ערשט ניי פון דער נאָדל.

צוויי צי דריי האָר אין דער באָרד,
פייקעלעך — נישקשה;
דאכט זיך מיר ער איז פארטאָרעט —
ער חזרט זיך די דרשה.

הורא! עס גייט דער חתן,
דער חתן, דער חתן!
הורא! עס גייט דער חתן,
דער חתן, דער ״כאסאן״!

פירט מען ווי א בלינדע קו
עפּעס איינס א מיידל,
דאָס פּנים מיט א דעקטוך צו,
פון הינטן מיט א ווידל.

דאכט זיך מיר אזוי כמעט,
זיווישט זיך די אויגן;
פייפט דאָס פלייטעלע׳ן א זיס,
גלייך ווי ס׳וואָלט זי פרעגן:

כלהניו, וואָס ווייסטו?
וואָס ווייסטו, וואָס ווייסטו?
כלהניו, וואָס ווייסטו?
וואָס ווייסטו, כלהניו?

וואָסזשע ווייסטו גאָר אצינד,
פאר דעם חופה־רינגל?
אוי, דאָס שיינע ליבע קינד
ליבט אן אנדער יינגל.

אירע יינגע יאָר פארמיאוסט
האָט מען איר אויף תמיד,
פייפט דאָס פלייטל אזוי זיס —
עס ציפּט ארויס די נשמה:

שיין איז ער געוועזן,
געוועזן, געוועזן!
שיין איז ער געוועזן,
געוועזן איז ער שיין!

קוק גאָר מיידעלע, ניט ווייס
שטייט פאר דיר דער קבר;
קוק נאָר דאָרטן דעם כאסאן,
ער רירט ניט מיט קיין עבר.

צינדט הבדלות אָן א שיער,
חתן, אוי, א זינגל;
ארומגעדרייט זיך זיבן מאָל,
איר אָנגעטאָן דאָס רינגל.

טראך, צעקנאקט א גלעזל
א גלייזל, א הערצל,
טראך, צעקנאקט א גלייזל,
א הערצאלע א קליינס.

אפשר טוט גאָר גאָט א נס,
ווי סע שטייט אין ביכלעך;
מיידעלע, פארגעס, פארגעס,
אין די קינדער־שיכלעך!

קוק, די מאמע האלט דאָרט פעסט
דעם טאטן דעם מיוחס —
סקריפּעט אונטער אים דער באס
בייז ווי טויזנט רוחות:

א יידישע מויד באגראָבן,
באגראָבן, באגראָבן!
א יידישע מויד באגראָבן,
צו אלדע גוטע יאָר!

כאנצע־חייה, די נבאיטע
עס טאנצט אויף איר דער טשיפיק ;
העפקעס די מחותנתטע,
דער מחותן מיט דעם פיפיק.

געלויבט איז דער, מיט זיין געווער ;
וואָס טוט אייביק לעבן !
כ'בין מיט מזל געוואָרן א שווער,
(כ'האָב מיט מזל, און ניט שווער,)
די מעזינקע אויסגעגעבן !

מזל טוב אונדז אלע,
אונדז אלע, אונדז אלע !
מזל טוב אונדז אלע !
אונדז אלע מזל טוב !

מלאטעק-גארדאן
מיר טראגן א געזאנג
ניו-יורק, 1971

החתונה

תירגום : נתן מארק

רותחת, רועשת השמחה ;
שכחנו מכל וכל —
חתן־כלה צמים, אויה !
ודאי רוצים לאכול !

צועק הבדחן כמו גוי :
"אהובי המחותנים !
אל תשהו עוד ! אוי, אוי, אוי !
נופלים על הפנים !

עת להעמיד חופה,
חופה, חופה,
עת להעמיד חופה,
את החופה, נו כבר !"

תודה לאל, כבר התנצחו
שני הצדדים על בלימה,
עכשיו "עולם" קדימה לכו,
אל החופה, קדימה !

לפני בית כנסת מחכים
חברה "מעשים טובים",
נערים, נערות מזיקים,
בהמוניהם צובאים.

לפתע, קולות החרישו !
הולכים כבר, זזים כבר,
פתאום קולות החרישו,
הולכים כבר, הנם פה !

בראש כלי־זמר אלף־אלף,
כנר — דר־אפרים ;
עם הבטנון אליקום חלף,
ברל במצילתים,

תופף אברהמל על התוף,
יונה בצלצלים,
ולף מחצצר נושף,
הומים כל הכלים.

טא־טא־טא
טא־טא־טא !
טא־טא־טא,
טא־טא־טא !

עכשיו הולכים היחסנים,
בראש הולך רב תרח ;
מחותן זץ הדר־פנים,
מחותן שלום זרח ;

נושפת אשה כפולת סנטר,
רחבה כמו ה"תיבה",
מקושטת כסוס קיסר —
מי זו הנקבה !

אמה של הכלה,
אמא, אמא !
אמה של הכלה —
אמא חמודה !

עכשיו הולך אחד שלו,
לבוש הדר מקטורן ;
את כרסו הוא מלטף —
זה המחותן ר' אורן ;

אחריו צועד אחד לבוש,
רזבולקה כחולה ;
במזנבת הוא חבוש
ולמשענתו גולה ;

זה כבוד רבנו,
רבנו, רבנו !
זה כבוד רבנו,
כבוד רבנו הוא !

עכשיו צועד אחד לבוש
מלבוש פרוה בנחת ;
במזנבת וקפטן —
זה עתה מן המחט ;

חוטי שער בזקן,
פאות ללא קושיא,
הוא נראה קצת עצבן —
חוזר על הדרשה.

הידד, זה החתן,
חתן, חתן !
הידד, זה החתן,
החתן הוא זה !

מה זה את בוכה כעת,
לפני הטבעת ?
האם אוהבת היא אחר ?
מה אפשר לדעת...

את שנותיה מאסו לה,
מהיום לנצח ;
חליל מחלל — הללויה —
בצעו בה מעשה־רצח.

הוא היה יפה,
יפה, יפה !
הוא היה יפה,
יפה היה מאד !

מוליכים שם כפרה
איזושהי ילדונת,
בפנים היא רעולה
ומאחור זנבונת ;

הנה נדמה לי כך כמעט —
סופגת את עיניה ;
מחלל חליל בצד —
לוחש לה באזניה :

"למה את בוכה,
בוכה, בוכה ?
כלה'ניו בוכה,
למה היא בוכה ?

ילדה הביטו, לא רחוק,
חנה כאן הקבר ;
הביטי נא אל החתן —
אינו מניע אבר...

הבדלות מדליק בלי גבול,
החתן הבר־דעת,
הסתובב שבע פעמים
ושם לה הטבעת.

כוס שבר לרסיסים,
לרסיסים, לרסיסים !
כוס שבר לרסיסים
ולבב קטן...

אולי יעשה נס האלמות,
ככתוב בספר ;
תשכחי מעשי ילדות —
הכל עפר ואפר...

הביטי, אמא אוחזה
את אבא בר־כבוד,
מאחוריו הומה בטנון,
רגוז מלא רוחות :

"נערה יהודית נקברה,
נקברה, נקברה !
נערה יהודית נקברה,
לעולם ועד !

הנצח־חיה גבאית
שביסה קופץ כעז,
המחותנת בחזית —
המחותן עם הכרס.

הודו לו עם כלי זינו,
אחי לעולמים !
השאתי את בת זקוני —
למזל, בלי קשיים !

מזל טוב לכלנו,
כלנו, כלנו !
מזל טוב לכלנו,
לכלנו מזל טוב !

© כל הזכויות שמורות לנתן מארק ולעמיל סעקולעץ

YOME, YOME   Yome, Yome   יאָמע, יאָמע

Folk song (textual variant published in 1901 by S. Ginzburg and P. Marek; text and music published in 1912 by Y.L. Cahan). This dialogue or miniature folk play has many international parallels: the English "Whistle, Daughter, Whistle," the German "Spinn, spinn, liebste Tochter," the Polish "Dziwna, dziwna, oj dzwina ja matke mam," the French Languedoc "Ma filha, tu vos una bela rauba," the Alsatian "Mueder, ich will e Ding," to mention a few.

– Yome, Yome, shpil mir a lidele,	— יאָמע, יאָמע, שפּיל מיר אַ לידעלע,
Vos dos meydele vil;	וואָס דאָס מיידעלע וויל:
– Dos meydele vil a por shikhelekh hobn,	— דאָס מיידעלע וויל אַ פּאָר שיכעלעך האָבן,
Muz men geyn dem shuster zogn!	מוז מען גיין דעם שוסטער זאָגן!
– Neyn, mameshi, neyn!	— ניין, מאַמעשי, ניין!
Du kenst mikh nisht farshteyn,	דו קענסט מיך נישט פֿאַרשטיין,
Du veyst nisht, vos ikh meyn!	דו ווייסט נישט וואָס איך מיין!
– Yome, Yome, shpil mir a lidele,	— יאָמע, יאָמע, שפּיל מיר אַ לידעלע,
Vos dos meydele vil;	וואָס דאָס מיידעלע וויל:
– Dos meydele vil a hitele hobn,	— דאָס מיידעלע וויל אַ היטעלע האָבן,
Muz men geyn dem putserke zogn!	מוז מען גיין דער פּוצערקע זאָגן!
– Neyn, mameshi, neyn! . . .	— ניין, מאַמעשי, ניין! . . .
– Yome, Yome, shpil mir a lidele,	— יאָמע, יאָמע, שפּיל מיר אַ לידעלע,
Vos dos meydele vil;	וואָס דאָס מיידעלע וויל:
– Dos meydele vil a khosndl hobn,	— דאָס מיידעלע וויל אַ חתנדל האָבן,
Muz men geyn dem shadkhn zogn!	מוז מען גיין דעם שדכן זאָגן!
– Yo, mameshi, yo!	— יאָ, מאַמעשי, יאָ!
Du kenst mikh shoyn farshteyn,	דו קענסט מיך שוין פֿאַרשטיין,
Du veyst shoyn vos ikh meyn!	דו ווייסט שוין וואָס איך מיין!

"Yome, Yome,* sing to me of what my little girl wants." "Your little girl wants a pair of shoes. So we'll order them from the shoemaker." "No, no, mother dear, no. You don't understand. You don't know what I want." "Your little girl wants a hat. So we'll order one from the milliner." "No, mother dear, no." "A husband? So we'll speak to the matchmaker." "Yes, mother dear, yes. Now you understand me. Now you know what I want."

---

*diminutive of the name Benyomen

בעז כהן

ואהיה אצלו אמון – הפתיחה של מדרש בראשית רבה

מסע בעקבות משמעותו של מדרש

על פרשנות מסורתית, מחקר ומה שביניהם

תקציר:

מדרשי חז״ל זכו במשך הדורות לפירושים רבים, ובעת החדשה אף לחקר אקדמי. ישנם מדרשים שבמיוחד ׳משכו את תשומת הלב׳ וביניהם המדרש הנחקר כאן, מאמרו של רבי הושעיה: ״... אמרה תורה אני הייתי כלי אומנותו של הקב״ה...״. במהלך ה׳מסע האינטלקטואלי׳ המתואר במאמר זה מובאת לפני הקורא קשת רחבה של פירושים ומחקרים הנוגעים למדרש זה: מחד, הצגת המחקרים האקדמיים העדכניים ביותר, העוסקים ביחסי הגומלין בין חז״ל לבין סביבתם ככלל ובמדרש זה בפרט, ומאידך, ניתוח של פרשנות מסורתית העוסקת במדרש זה לגווניה השונים. מתוך המאמר עולה שיש מקום לבחינה מחדש של אמיתות מחקריות מקובלות בחקר ספרות חז״ל ולהערכה מחודשת של דרכי המחקר בספרות זו.

מבוא – המאמר כמסע מחקרי

המאמר המוצג כאן הנו מסע אינטלקטואלי בעקבות משמעותו של המדרש. יותר ממה שיש בו מסקנות חד משמעיות יש בו הצגת התהליך המחקרי והאינטלקטואלי, שעבר המחבר בבואו ללמוד את המדרש ולעמוד על מהותו. כתיבת המאמר ארכה תקופה ארוכה שבמהלכה שהה הכותב בין כותלי בית המדרש ובין כותלי האקדמיה, נחשף למחקרים ופרשנויות המייצגים נקודות מוצא ואסכולות שונות, ולפירושים מסורתיים מבתי מדרש שונים. המאמר לבש ופשט צורתו כמה פעמים, השתנו הדגשים והנושאים הנידונים והועלו מסקנות שונות.

המדרש – רקע ומבנה

> **״רבי הושעיה פתח [משלי ח׳] ׳ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום׳**
> **אמון פדגוג, אמון מכוסה, אמון מוצנע ואית דאמר אמון רבתא [גדול]**
> **אמון פדגוג היך מה דאת אמר [במדבר יא] כאשר ישא האומן את היונק׳**
> **אמון מכוסה היאך מה דאת אמר [איכה ד׳] ׳האמונים עלי תולע׳**
> **אמון מוצנע היאך מה דאת אמר [אסתר ב] ׳ויהי אומן את הדסה׳**
> **אמון רבתא כמה דתימא [נחום ג׳] ׳התיטיבי מנא אמון׳ ומתרגמינן ׳האת טבא מאלכסנדריה רבתא דיתבא בין נהרותא׳**
> **ד״א אמון אומן התורה אומרת אני הייתי כלי אומנותו של הקב״ה**
> **בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין אינו בונה אותו מדעת עצמו אלא מדעת**

***תארנים:** מדרש בראשית רבה, מחשבת חז״ל, חקר המדרש, בריאת העולם.*

> **אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא דיפתראות ופנקסאות יש לו לדעת האיך הוא עושה חדרים האיך הוא עושה פשפשין.**
> **כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם**
> **והתורה אמרה 'בראשית ברא אלוקים' ואין ראשית אלא תורה. האיך מה דאת אמר [משלי ח] 'ה' קנני ראשית דרכו"**

בראשית רבה, מהדורת וילנא, פרשה א' א'

מדרש בראשית רבה הנו ספר מדרשי האגדה הקדום הנמצא בידינו, זהו מדרש אמוראים המסודר כדרכם של מדרשי התנאים, על-פי סדר הפסוקים בספר. המדרש הוא יצירה ארץ-ישראלית כפי שניתן לראות, בין השאר, על-פי הלשון הדומה לזו של התלמוד הירושלמי – עברית וארמית גלילית, ועל-פי העובדה שבמדרש מופיעות מימרות של רוב אמוראי ארץ-ישראל. מקובל לתארך את עריכת המדרש למאה ה-5.

בראשית רבה הודפס לראשונה בשנת 1521, את הפרשנים העיקריים של המדרש ניתן למצוא במהדורת וילנא [אחים ראם תרמ"ז]. מהדורה מדעית עם מבואות ומפתחות היא מהדורת טהעאדר-אלבק [1]. היבטים שונים זכו לטיפול מעמיק בעולם המחקר: עריכת המדרש [2], מבנה הפתיחות, הסיפור הדרשני[3] ועוד[4].

מאמר זה יעסוק בפסקה הראשונה של מדרש בראשית רבה.[5] תוך עיסוק בפתיחה זו נעמוד על דרכם של בעלי המדרש בדרישת פסוקי התורה, נתמודד עם שאלות בתחום המבנה ודרך היצירה של המדרש, נעמוד על השאלות העולות מתוך הכתוב, ועל הדרך בה התמודדו פרשנים שונים במשך הדורות עם שאלות אלו, נערוך השוואה בין פרשנים מסורתיים לבין פרשנים מודרניים, כמו כן, נציג גישות היסטוריות ופילוסופיות, ונעמוד על ההתמודדות עם מדרש זה בספרות החסידית.

המבנה

בעיון ראשוני במדרש ניתן לעמוד על מבנהו שמורכב משני חלקים שונים. החלק הראשון [להלן א1] מביא ארבע דרשות שונות על הפסוק 'ואהיה אצלו אמון'. הדרשות הן קצרות ומשתמשות כל אחת בפסוק כדי לבאר את המילה אמון. יש להעיר שבעצם יש כאן שלוש דרשות ועוד אחת. הדרשה האחרונה באה עם ההקדמה 'ואית דאמר' – ויש מי שאומר. החלק השני [להלן א2] מביא ביאור נוסף למילה אמון, אך הפעם יש התייחסות להקשרה בפסוק וישנו משל המבאר את הדבר.

יש מי שרוצה לומר, שהשימוש בביטוי 'דבר אחר' בין שני החלקים מעיד על היות שני החלקים שני מדרשים שונים. במהדורת תיאודור אלבק הביטוי 'דבר אחר' מופיע בתוך סוגריים מרובעות, מה שמעיד שלפחות בחלק מהגירסאות ביטוי זה איננו נמצא. בקטע מן הגניזה המובא במחקרו של ארון [ראה בהמשך] הביטוי 'דבר אחר' אינו מופיע כלל.

כבר הפרשנים המסורתיים שמו לב לעובדת היותו של המדרש בעל שני חלקים מוגדרים ואולי גם בעלי חשיבות שונה.

בעל פירוש ה'יפה תואר' מתייחס לדבר במפורש:

> **"יען כי זה העיקר אשר בא המדרש לדרוש על בראשית לכן האריך בזה הדרש ולא ערבב אותו עם אמון פדגוג, אמון מכוסה וכו', ולומר גם שם אמון אומן ביחד עם שאר ההוראות אשר שם".**

נחלקו החוקרים המאוחרים בשאלה, האם מדובר כאן בשני מדרשים שונים או בחטיבה אחת. שאלה זו מקבלת משנה משמעות. אם אומנם מדובר בשני מדרשים שונים, שכן עורך בראשית רבה בחר, ללא ספק, להעמיד את המדרש בפתיחה לספרו, בצורתו זו, ואם מלאכת עריכה והדבקה יש כאן, הרי שיש לעמוד על מניעיו של העורך.

א. מרמונשטיין הציע בשנות הארבעים פתרון לשאלת המבנה של מדרש זה[6]. מרמונשטיין מחלק את המדרש לשני חלקים, ומקשה כמה קושיות על החלק הראשון שלו. מתוך כך מגיע מרמונשטיין למסקנה, שהחלק הראשון של המדרש איננו חלק אינטגרלי ממנו אלא הוא משמש כראשי פרקים של הפרשה כולה.

חז״ל וסביבתם

בתקופת פעולתם של יוצרי המדרש, התנאים והאמוראים, מתמודדים היהודים בארץ-ישראל עם מספר רב של דתות הרווחות במזרח באותה התקופה. חכמים היו, כפי שגם ניתן לראות במדרשים, במגע ובפולמוס עם תפיסות פגאניות, נוצריות, שומרוניות גנוסטיות ופילוסופיות יווניות/רומאיות שונות.

בספרות חז״ל, ובעיקר במדרשים, ניתן למצוא דוגמאות רבות של פולמוסים בין חכמים לבעלי פלוגתא שונים בתחום האמונה. פעמים רבות, הפולמוס הוא סביב פרשנות של פסוקים או אירועים תנ״כיים; זאת מכיוון שגם הנוצרים, השומרונים וכמה כיתות גנוסטיות התייחסו לתנ״ך או לחלקים שלו ככתבי קודש [7]. חז״ל לא טרחו להגדיר בבירור את תפיסת העולם אתה התפלמסו, ולכן קשה מאד לאתר מה הן הפילוסופיות הספציפיות שהם מתייחסים אליהן בכל אחד מפולמוסים אלו. הסגנון של חז״ל במקורות אלו מעיד שעיקר כוונתם של בעלי המדרש היא להציג את העמדה היהודית, ואין הם מייחסים חשיבות רבה לדעה המנוגדת. עצם הבאתם של פולמוסים אלו יסודה בעובדה:

> **״שחז״ל יחסו חשיבות רבה לדיונים אלו וראו תועלת רבה בתשובות בהשפעתן על הציבור היהודי ולא רק על המקשן הגוי״**[8]

יש הטוענים, שהסיבה לכך שאין חז״ל מרחיבים בתיאור דעותיהם של בעלי הפלוגתא שלהם במדרש יסודה בכך, שהפולמוסים המובאים במדרשים משקפים פעמים רבות מחלוקות פנים-יהודיות. בתפיסה זו אוחזים אלו המתייחסים לתקופת חז״ל כתקופה בה מתגבשת היהדות הנורמטיבית, כפי שאנו מכירים אותה היום מתוך מחלוקות והתמודדויות פנים יהודיות בין דעות וכיתות שונות.

בפרשנות המסורתית עמדו על כך שיש במדרש זה התפלמסות עם תפיסות עולם זרות. מפרש הרב שמואל יפה אשכנזי בעל פירוש ׳יפה תואר׳:

> **״ובא לדרוש פה כי התורה היא כלי אומנותו של הקב״ה בבריאת השמים והארץ, כי בחכמה ובתבונה אשר בתורה ועל-פי יסודותיה וחוקיה בנה את עולמו, והתורה היא תכנית הבריאה ולכן תאמר התורה ׳ואהיה אצלו אמון׳ כי אנכי הייתי לכלי מעשה ולתכלית בעשות ה׳ שמים וארץ. ובא להוציא מדברי הכופרים האומרים כי התורה היתה מחוייבת כאור היוצא מן השמש, או כי נעשה דרך מקרה ואין מחשבה ותכלית ביצירה, כי דבריהם הבל״.**

מפירושו עולה שבעלי המדרש בבואם לומר שהתורה היא תבנית הבריאה התמודדו עם שתי טענות: האחת, שהתורה היתה ׳מחוייבת׳ – כלומר, ׳חוקי החיים׳ אין מקורם אלוקי, אלא הם מתבקשים

מעצם מהותו של עולם; השנייה, שהעולם הוא תוצאה של התפתחות טבעית ואיננו נברא. טענות אלו פגשו חז"ל, וחכמי הדורות בעקבותיהם, מעברים שונים, וקשה לשייך אותן לדת או לתפיסת עולם מוגדרת.

במקביל לניסיון להבין את דברי חז"ל כתגובה לסביבה הרעיונית שבה הם חיו מתרחבת בדורות האחרונים המגמה המחפשת במדרשי חז"ל לא את התגובה או את היצירה המקורית, אלא את ההשפעה של הסביבה הרעיונית הכללית על חז"ל ואת ביטוייה בכתביהם. עיתים נראה לקורא שעל-פי גישה זו קשה לאתר יצירה מקורית בחז"ל ותפיסת העולם של חז"ל נראית כגיבוב אקלקטי של אמונות, מיתוסים ודרכי לימוד הנשאבים ממקורות חיצוניים. ההבחנה המתבקשת בין העובדה שחז"ל פעלו בעולם שבו היו אנשים בעלי דתות ותפישות שונות איתם היה להם שיח רעיוני ומהם אף היו מוכנים לקבל מה שהתאים לתפיסת עולמם, לבין בירור הזהות התרבותית הייחודית ואף התרומה הייחודית של חז"ל בתקופה זו ומתוך כך מה שדחו מהתרבויות הסובבות, לא תמיד באה לידי ביטוי בעבודתם של חוקרים אלו. גישה זו לא רק שהיא אינה מאפשרת בחינה עניינית של יחסי הגומלין בין חז"ל לסביבתם אלא שהיא מאבדת את האפשרות להבנת דברי חז"ל כיצירה בעלת אופי וזהות ייחודיים.

בשורות הבאות נעמוד על הצירים שמתקיים בהם השיח המחקרי סביב המדרש שלפנינו.

בין חז"ל לאפלטון

בדורות האחרונים, כפי שהוזכר לעיל, ניתן לראות שהניסיון להגדיר בבירור את האידיאולוגיות או התיאולוגיות המופיעות בחז"ל כמושפעות בצורה זו או אחרת מתפיסות זרות תופס מקום מרכזי בעבודתם של חוקרי 'חכמת ישראל'. בכר, למשל, במחקרו המקיף 'אגדת התנאים והאמוראים' מציין על מדרש זה:

> **"עצם הרעיון הזה, שהתורה [שהיא גילוי החכמה האלוקית מצד אחד בתור הגשמה של עבודת היצירה של הקב"ה, הבנאי האמן, ומהצד השני – בתור עדות וראיה על חכמתו] היא תבנית בנין העולם, יחד עם המשל 'למלך שבנה פלטין' מזכירים מאד את דבריו של פילון [De Opificio Mundi 4] שהעולם המוחשי נברא על-פי ארכיטיפוס של עולם אידיאלי, ואת משלו של הפילוסוף האלכסנדרוני הזה: משל למלך שבנה עיר וציווה לארכיטקטוס להכין תבנית שלמה שעל-פיה תבנה העיר"[9].**

[על הביטוי הסתכל] כבר העיר הרמב"ם במורה הנבוכים[10]: 'כי בזה הלשון בעצמו יאמר אפלטון, שהשם יעיין בעולם השכלים וישפיע ממנו המציאות'.

אורבך[11], לעומת זאת, דוחה את הטענה שבמדרש זה ניתן למצוא השפעות אפלטוניות ישירות או פילוניות מכל וכל:

> **"דווקא השוואה מדוקדקת של המשלים והנמשלים תראה לנו את ההבדל שבין פילון ובין חז"ל ותסייע בידינו לעמוד על משמעות דבריהם... לעומת זאת אין בדרשתו של ר' אושעיא דבר ולא חצי דבר על עולם האידאות ולא על מקומן של האידאות..."**

אורבך מסביר שהמשל לפי פילון, מדבר על ה'ארכיטקטוס' המתאר במחשבתו את העיר על כל פרטיה, ואחר כך משתמש במה שנחרת בשכלו על מנת לבנות את העיר. פילון גם מסביר שכל מטרתו היא להסביר את מהותו של עולם האידיאות. לעומת זאת במדרש שלפנינו:

> **"בדומה לאומן המסתכל בדיפתראות ובפינקסאות הסתכל הקב"ה בתורה, אבל בה אין צורות ותמונות של מקדשים, גמנסיות שווקים ונמלים, ואין תורה זו מושכל, אלא**

> **התורה המוחשית על מצוותיה וחוקיה הכתובים באותיות, מאותן אותיות ולא ממספרים, צירופיהם ותמורותיהם, מורכבים המאמרים שברא בהם הקב"ה את העולם.**
> **דווקא מי שסבור שהמשל במדרש הגיע לאמוראי ארץ ישראל מפילון, אם במישרין ואם דרך גילגול, חייב להתפלא על היעדר כל השפעה ממשית מהגותו של פילון... לאמיתו של דבר, אין המשל שבמדרש אלא קישוט ספרותי..."**

גם א. אפטוביצר, המקדיש פרק שלם ליחס בין תפיסת חז"ל לבין תורת האידיאות של אפלטון[12], דוחה את הטענה שבמדרש שלנו ניתן למצוא זכר או ראיה לאידיאות של אפלטון. את דבריו הוא מסכם בהבהירו, שאת הדמיון במשל ניתן להסביר בכך, ש"המשל לקוח הוא מן החיים, ממעשים בכל יום, וכל אדם בעל שכל יכול למשול משל כזה מעצמו מבלי להיתלות באחרים".

החכמה והתורה

המדרש מתבסס על פסוק במשלי המופיע בתוך פרק ח' שהוא כולו שיר הלל לחכמה. חז"ל דורשים כאן את החכמה כתורה, כפי שהם עושים גם במקומות נוספים. מהי המשמעות של דרשה זו? אורבך מתייחס לשאלה זו בקיצור רב:

> **"ההשקפה על קיום-קדם של התורה שורשה נעוץ בתפיסה המיתולוגית של דמות החכמה, שרווחה במזרח הקדום, ואשר עקבותיה נודעו בדימויי ספר משלי כגון "ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז" [ח', כב'] "ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום" [שם, שם, ל']. הזיהוי של התורה קדום הוא ונרמז ב'שבח החכמה' שבספר בן-סירא, שם אומרת החכמה: "אז צוני יוצר הכל... ויאמר: ביעקב שכני ובישראל תירשי" [כ"ד ח'-ט']. החכמה הייתה לתורה "מורשה קהלת יעקב" ולפי תפיסה זו דרש האמורא ר' הושעיא...[13]"**

י. ג'קובס, במסגרת דיון בפשט ובדרש[14], טוען שקושיות רבות של הקורא המודרני מתורצות כאשר מבינים כי:

> **"כמו מקביליהם המאוחרים גם חז"ל כפרשנים הכירו בכך, שספר משלי עסק במאפייניה של החכמה. עם זאת הם לא היו שותפים לתפיסה בת זמננו שבה ה'חכמה' בהקשר זה פרושה Sagacity and Worldly wisdom [חכמת זקנים וחכמת חיים]. הם ראו במושג 'חכמה' המופיע בספרות החכמה מונח טכני המתייחס לחכמה של התורה כפי שהדבר בא לידי ביטוי במאמרם: 'חכמה היא תורה'.[15]"**

גישה נוספת היא גישתו של הנרי פישל העוסק, במאמר נרחב, בשינוי העובר על המושג 'חכמה' בעולמו של המדרש[16]. פישל אינו מסתפק בתיאור עובדה כפי שהוזכרה אצל ג'קובס וגם איננו מקבל את טענתו של אורבך שמדובר בגישה שרווחה במזרח. טענתו היא שהעיסוק הנרחב בחכמה בספרות התנאית נובע ביסודו מהשפעה של התרבות ה'יוונית-רומית' [בלשונו 'המערב'] על היצירה של חכמי ישראל. גם בספרות 'מקורית' בלשונו, כזו שאי אפשר להצביע על המקור הזר שלה, והעוסקת בנושא, רואה פישל תגובת נגד לסביבה ה'יוונית-רומית' [המערב]. פישל מביא את המדרש שלנו כאחת הדוגמאות למקור תנאי שיונק את השראתו מהמערב או לחילופין כמתפלמס עם תפיסות מערביות. לאחרונה התפרסם מחקרו של דוד ארון על בראשית רבה תחת הכותרת 'מחלוקת ומיתולוגיה'[17]. במחקר, המוקדש כל כולו לביאור פרק א' וח' בבראשית רבה, דוחה ארון מעיקרו את הדיון בהשפעות

האפלטוניות/פילוניות על מדרש זה, וכן את הגישה הרואה במדרש זה תגובה פולמוסית של חז"ל לדעות זרות.

לפי ארון המפתח להבנת המדרש נעוץ בשימוש של חז"ל במשוואה חכמה=תורה.

ארון טוען שבעולם הקדום החכמה היא ישות עצמית 'סופיה' [Sophia], המופיעה בכל המיתולוגיות של העולם ההלני, ושם היא מעבירה לאנושות חכמה והתגלות. כבר בספרים החיצונים, טוען ארון, ניתן לראות שהחכמה-סופיה הנה בעלת תפקיד פעיל בבריאה.[18]

כותב ארון:

> **"כשמגיעים כבר לספרות הרבנית, ההחלה המוחלטת של מיתולוגית ה-Sophia על המושג תורה כבר התרחשה. חז"ל בהשוואתם בין חכמה לתורה הופכים את המונחים תורה ו-Sophia למילים נרדפות, זו יכולה להיות המטרה של בראשית רבה, למרות שהדברים אינם נזכרים בפרוש כמו בפרקי דרבי אליעזר "נתייעץ הקב"ה בתורה ששמה תושיה לברא את העולם" [פרקי דרבי אליעזר מהדורת אשכול עמוד 9]**[19] **"**

דבריו של ארון הם ביטוי קיצוני לגישה לפיה אין בחז"ל יצירה יהודית מקורית. חידושו של ארון הוא בכך, שהוא מצביע על השפעות חיצוניות לא רק במרכיבי המשל באז, אלא גם בעצם ההקבלה בין חכמה לתורה. השוואה זו של ארון מעבירה את מרכז הכובד של מחשבת חז"ל מהאפלטוניות והניאו-אפלטוניות להשפעות אליליות וגנוסטיות. ארון גם מחדד את הטענה שמדרשים פולמוסים של חז"ל אינם מעידים על התמודדות יהודית עם תפיסות זרות, אלא על התמודדות פנים יהודית בדרך לגיבושה של יהדות, כפי שאנו מכירים אותה כיום.

בהמשך המאמר ייבחנו ההנחות העומדות ביסוד פירושים אלו.

הגישות שהוצגו כאן מוצאות, כל אחת בדרכה, את ההשפעות החיצוניות שמהן ינקו חז"ל בקבעם את ההקבלה בין תורה לחכמה; ואין בהן בחינה משמעותית שיכולים להיות הסברים נוספים לשימוש בהקבלה זו. במאמר העוסק בפירושו של ה'שפת אמת' למדרש זה[20] [עוד בהמשך] מביא הרב אריה הנדלר את גישתם של הרד"ק והמהרז"ו ומנתח אותה:

> **"הפסוק במשלי עליו נבנה המדרש, מביא אותנו לעיון כללי יותר בסוגיית החכמה בספר משלי.** רוב ההתיחסויות לחכמה בספר משלי עוסקות בצדדים המעשיים ובהדרכה **היום של האדם המצווה לנהוג בחכמה. לעומת זאת בפרק שממנו לקוח הפסוק שבמדרש – פרק ח' הוא אחד המקומות העיקריים שבהם מתעלה החכמה ממעמדה המעשי ותופסת מקום מטאפיסי".**[21]

הערה זו של הנדלר מעתיקה את הדיון במדרש למערכת מושגים שונה לחלוטין מקודמותיה. המדרש נבחן כאן בהקשר של הטקסט שהוא דורש, טקסט המכריח את הדרשן ליצור את ההקבלה של תורה וחכמה. חז"ל דורשים בפרק זה דרשות על התורה כחכמה, מכיוון שהדבר מונח בסגנונו של הפרק הזה דווקא. העובדה שבמקומות אחרים בספר משלי חז"ל מתייחסים לחכמה כחכמת חיים ואף רואים חכמה זו גם אצל אומות העולם – 'חכמה בגויים תאמין' מחדדת את העובדה שדווקא כאן, מתוך קריאה מדוקדקת של הפרק, הם דורשים את החכמה כתורה.

יש אצל המפרשים המסורתיים גם גישות הקוראות את הפרק כמדרשו, בפירושו הארוך על מדרש זה כותב המהרז"ו:

> **" ואהיה אצלו אמון – פסוק זה עד פסוק כ"א מהלל החכמה שמתהללת ומתפארת להראות גודל תפארתה אצל השי"ת וגודל כחה בכל הבריאה, יפיה וטובה, ואח"כ מתפארת בזמן היותה שקדמה לכל הברואים כמ"ש ה' קנני ראשית דרכו".**

הסבר זה של המהרז״ו הנו חלק מהניתוח הכולל של המדרש שנעמוד עליו להלן, אך תחילה יש לברר כמה מנקודות המתח שבין המחקר האקדמי והפרשנות המסורתית.

בין פרשנות מסורתית למחקר אקדמי

א. על האמירה המקורית של חז״ל

נראה שגישתו של ארון שהוצגה לעיל, כמו גם של קודמיו, לוקה בחסר. אמנם חז״ל פעלו במרחב תרבותי ומדיני מוגדר, הם באו במגע עם תפיסות עולם וצורות הבעה שונות והיו להם שותפים מבחוץ לשיח התרבותי, אך מכאן ועד להצגת תרבויות ותפיסות אלו כמוטמעות באופן מהותי בתפיסות העולם ובתיאולוגיה של חז״ל הדרך רחוקה.

כבר נאמר בשם אריסטו, שכאשר שני אנשים אומרים אותו דבר אין זה אומר שהם מתכוונים לאותו הדבר. העובדה שהחכמה היא ערך חשוב בתרבויות רבות ושגם ביהדות ישנה ספרות חכמה וחז״ל השתמשו בביטוי 'חכמה' בהוראת 'תורה', עדיין אינה מלמדת דבר על השפעות מיתולוגיות ואחרות. ההנחה שחז״ל ינקו תפיסה זו מבחוץ איננה מוכחת יותר מאשר האפשרות שהם היו בעלי תפיסות יהודיות יחודיות. הציטוט מפרקי דרבי אליעזר "נתייעץ הקב״ה בתורה ששמה תושיה" שמובא על-ידי ארון כראיה, נוסף על מקורות אחרים[22], אינם יותר מאשר שימוש בכלי ההאנשה [פרסוניפיקציה] כצורה ספרותית נוספת להצגת רעיונות המקובלת בחז״ל ובספרות בכלל, ולא יותר מכך.[23]

ארון ואחרים מתעלמים מכך, שחז״ל בכתביהם באים להציג את תפיסת עולמם. מרכזיות התורה הייתה הנחה בסיסית של חז״ל שהם אימצו מתוך תפיסתם את חשיבותה של התורה בחייו של היהודי ואת מרכיביה השונים.

נראה שאת גישתם של החוקרים שהובאו לעיל, המבטאים בדבריהם את התפיסות הרווחות בחקר המדרש בפרט ודברי חז״ל בכלל, ניתן לכנות במה שנקרא כיום 'הגישה הקונטקסטואלית'. הם ניגשים למדרש מתוך הנחה שאפשר להבינו דווקא דרך ההקשר – ה'קונטקסט' של התקופה והסביבה שבה הוא נוצר. הבעיה המרכזית בגישה זו היא שהתייחסותה ל'טקסט' הנחקר בעיקר, אם לא רק, על סמך ההקשרים התרבותיים של תקופתו. התייחסות זו, שיש בה מן הגישה של 'כאן ועכשיו', אינה יכולה להוות תשובה מספקת לפרשנותו של המדרש; זאת מכיוון שדיוקנו של המדרש כפי שהיא מציירת אותו, נמצא לוקה בחסר אם לא מעוות לגמרי.

בבואנו לקרוא יצירה תרבותית, בעניין זה מדרש, איננו יכולים להתעלם מהמורשת התרבותית של היוצרים שלו. חז״ל, בעצבם את המדרש, פעלו בתוך מורשת תרבותית יהודית שנמשכה מעל לאלף שנה. הייתכן שהמפתח להבנת יצירתם הנו רק הפילוסופיות הזרות בנות זמנם, ושלמורשת התרבותית שלהם לא היה משקל מכריע ביצירתם? בנוסף לכך, ויתרה מכך, מדוע עלינו להניח שלחז״ל לא הייתה יצירה מקורית משלהם, וכי שורש יצירתם מונח באידיאולוגיות של סביבתם התרבותית? תקנותיהם של חז״ל כנגד עבודה זרה, המופיעות בתלמוד ובמקומות אחרים, מראות אמנם, שהם היו בקיאים בתרבות סובבת זו; אך בעיקר הן מעידות שחז״ל הקפידו על הרחקתם

ממנה והבחינו בין סממניה של תרבות זו לבין החיים היהודיים.

בעקבות דברים אלו אנו שואלים על המדרש את השאלות הבאות: מהי נקודת המוצא של העורך של בראשית רבה כאשר הוא בוחר להציב בפתח הקובץ, שהוא עורך, את המדרש הזה ומהי מגמתו? על החוקר לשאול, כיצד העורך, שקיבל את המדרש כמסורת חיה, הבין את המדרש? נראה שדווקא הגישה הבוחנת את המדרש מתוך נקודת המוצא התרבותית-ייחודית לכתיבתו עשויה להעמיד אותנו על פירושו ומשמעותו.

ב. על החוקר ועצמאותו

בהקדמה למחקרו העדכני על בראשית רבה כותב ארון:

> **"ההבדל בין פרשנות מודרנית למסורתית הוא במתודולוגיה. הפרשן המודרני משתמש בכלים של הפילולוגיה העדכנית כמו גם בכלים של ניתוח ספרותי לגווניו. המילה 'מדע' גם היא קשורה לנושא כל עוד משתמשים בה בקונוטציה של השאיפה ל'אוביקטיביות' שאליה שואף כל חוקר מודרני. פרשנים מסורתיים כרש"י, יפה-תואר, מהרז"ו וכו' לא היו מחוייבים ל'אוביקטיביות', עניינם היה בפירוש הטקסט ככלי בחיזוק מסורת חיה. בדרך כלל הם כתבו בתוך מערכת אמונות דתית שהייתה משותפת להם ולשומעי לקחם. באופן טבעי גם לכותב המודרני ישנה מערכת ערכים שיכולה להשפיע על הקריאה של הטקסט הנחקר, אך ההבדל בין הפרשן המסורתי לבין החוקר המודרני הוא בזיקה לקהילה. בעוד שהחוקר החילוני בן זמננו יכול לעבוד ללא תלות בקהילה שעלולה לחסום את יצירתו המחקרית, הרי שהפרשן המסורתי, חוץ ממקרים נדירים, תמיד כתב עבור ומתוך גישה דתית ספציפית."**[24]

דברים אלו מעידים על התנשאות שאינה במקומה. הטענה שהקהילה של הפרשן המסורתי הכתיבה את אופן פירושו מטילה דופי במאות פרשנים, מחברים ויוצרים המאכלסים את מדף הספרים היהודי. אם מקבלים את הטענה הנ"ל, כיסוד לשיפוט של מקורות, הרי ניתן לטעון אותה גם כלפי החוקר המודרני הפועל בסביבה אקדמית ציבורית, ופוליטית מסוימת[25], ולחסום בכך כל אפשרות למחלוקת עניינית. הנחת היסוד, הטוענת שפירושם של פרשנים אלו מוכתב על-ידי השקפת עולמם היא ודאי נכונה, כפי שהיא נכונה באותה מידה לגבי החוקר המודרני.

ללא ספק, ישנו הבדל מהותי בהנחות המתדולוגיות ודרכי הפירוש בין הגישה המחקרית מדעית ובין הפרשנות המסורתית לגווניה. לחוקר המודרני כלים שלא עמדו לרשות הפרשן המסורתי. כלים אלו, בהיסטוריה, ארכיאולוגיה, פילולוגיה שפות עתיקות וכו', מעשירים את עבודתו של הפרשן המודרני, אך אין בכך בכדי לבטל גישה פרשנית אחת מפני חברתה.

אדרבא, גישתם של הפרשנים המסורתיים [יש להעיר שביטוי זה הוא כוללני מדי, מדובר בסגנונות שונים ובשיטות פרשניות שונות] הניגשת לכתוב על מנת להבין אותו מתוכו, והמנסה לעמוד על משמעותו מתוך תפיסה אמונית המשותפת להם ולבעלי המדרש, יש בה כדי לעמוד על כוונתם של בעלי המדרש ועל המסרים שהם רצו להעביר.

ארבע פנים לתורה – לבירור המשמעות של ריבוי דרשות

בחלק **א**ו מובאות ארבע דרשות להסבר המילה "אמון" בהקשר של התורה בבריאת העולם. מהי המשמעות של ריבוי הדרשות האלו ומה ההבדל בין דרשה לדרשה. שואל אברהם בן אשר:

"ראוי לדקדק בזה המאמר מי נתן לו כח לדרוש כל הדרשות האלה בתיבה אחת"[26]

ארבע הדרשות הן:

אמון פדגוג – נלמד מהפסוק 'כאשר ישא האומן את היונק [במדבר י"א, י"ב]. כאן ההקשר הוא ברור אמון בהוראת אומן.

אמון מכוסה – נלמד מהפסוק במגילת איכה, המתאר את 'בני ציון היקרים' 'האמונים עלי תולע' [פ' ד', ה'] שפירושו מכוסים, או מורגלים להיות מכוסים בבד 'תולע' – אדום.

אמון מוצנע – נלמד מהפסוק במגילת אסתר על מרדכי 'ויהי אומן את הדסה' [אסתר ב']

אמון רבתא – נלמד מהפסוק בתוך נבואה על נינווה ובו שואל הנביא: 'התיטיבי מנא אמוך [נחום ג', ח'] שאותו מתרגם התרגום האת טבא מאלכסנדריא רבתא דיתבא בין נהרותא [האת טובה מאלכסנדריה הגדולה היושבת בין נהרות]. הדרשן מעמיד את המשוואה שבתרגום נא *אמון* = אלכסנדריה רב*תא* [גדולה]

המילה אמון עליה מוסב המדרש, מהווה בעיה פרשנית לכשעצמה בשל היותה מילה יחידאית במקרא, אך לכל הפירושים השונים מחנך, אומן-אמנות ואמונה ישנו מכנה פילולוגי משותף, כדברי הנדלר:

> **"המכנה המשותף הוא ההעלם ההסתר. האומן הנושא את היונק בחיקו, מגונן ומסתיר את היונק, האומן מוציא לפועל את הרעיונות הנסתרים שבו והאמונה היא ההתחברות של האדם אל הממד הנסתר"**[27].

המהרז"ו מציין שהפרק במשלי שממנו לקוחים פסוקים אלו רצוף בכפל לשון, **למשל:** ***משחקת* לפניו** בכל עת *משחקת* בתבל ארצו' ואילו המושג אמון אין לו כפל לשון. מה שמדגיש את **היחידאיות עליה** עמדנו לפני כן.

הנקודה הראשונה שעומדים עליה הפרשנים היא ריבוי הדרשות למילה אמון, מהי הסיבה לריבוי דרשות אלו? האם ישנה כאן מחלוקת? ומה הייתה כוונתו של רבי אושעיה או של עורך המדרש כשהציבו דרשות אלו בפתיחתו של בראשית רבה?

בחינה של ניתוחיהם של הפרשנים השונים מראה דמיון הן בניתוחם הטקסטואלי של הדרשות והן בפירושן (ראה טבלה).

המהרז"ו:

הדרשה	ההסבר	הפירוש
אמון מכוסה, אמון מוצנע	וההפרש שבין כיסוי לצניעות, שהכיסוי שייך בדבר הנראה לעין אלא אינו נראה ערום אלא מכוסה, והצניעות נוסף על זה אפילו בכיסוי אין רואים אותה כמו כתוב באסתר	כך התורה כיסה אותה, שכל עניין בריאת העולם הוא כיסוי לתורה וכל השמים וכל צבאם, והארץ וצאצאיה הם לבושי התורה, וכן כל אותיות התורה ומצותיה כלם לבושי התורה. כמ"ש בזוהר פרשת בהעלותך בעניין פסח שני: "שמים וכל חיליהון לבושין דאוריתא"

ה׳יפה תואר׳:

הדרשה	ההסבר	הפירוש
אמון מכוסה, אמון מוצנע	וההבדל בין מכוסה למוצנע כי מכוסה מקרי דבר העומד לנגד עינינו, אך הוא מכוסה ועטוי, ועין הרואה לא תשלוט עליו, ומוצנע הוא דבר הטמון אשר לא נודע לנו גם מקומו איפה הוא	ויען כי בתורה יש שלושה חלקים: משפטים, מצוות וחוקים. ועל המשפטים הבאים להישיר דרכי בני איש אמר כי התורה היא אמון פדגוג כאשר ינהל האומן והפדגוג את תלמידיו בארח ישר וילמדם דרך החיים. ועל המצוות אף כי יש טעמים להם, אבל מכוסים הם לכאורה, ורק כאשר יהגה האדם בהם בדעת ובתבונה יוכל לגלות המסכה הנסוגה עליהם. עליהם אמר הכתוב אמון מכוסה כי ניצבים לפנינו אבל מראיהם מכוסה מפנינו. ועל החוקים אשר טעמם צפון וטמון וסוד ה׳ מי ידע, אמר הכתוב אמון מוצנע.
אמון רבתי		ויש שמוסיפים עוד הוראה רביעית לאמון וזה אמון רבתי כי התורה רבה וגדולה מאוד, ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים.

הרד״ל:

הדרשה	ההסבר	הפירוש
אמון מכוסה, אמון מוצנע אמון רבתי	יתכן שכל אלו מתפרשים על לשון פדגוג וגידול:	כלומר שהיה פדגוג מכוסה ופדגוג מוצנע: אף קודם בריאת העולם שהיה אז הנהגת פדגוג בהעלם מכוסה ואף מוצנע וכן אמון רבתא י״ל שהיה פדגוג וחשוב

העולה מתוך דברי הפרשנים הוא תפיסתם את המדרש כ'תעודת הזהות' של התורה בעולם. הדרשות השונות במדרש מהוות בסיס להצגת ההופעה של התורה בעולם על רבדיה וגווניה. נקודת המוצא של הפרשנים היא שהדרשות השונות *מכוסה ומוצנע* לא רק שאין בהן כפילות אלא שהן מבטאות כל אחת בדרכה, אחד מפניה של התורה.

לגבי עצם תפיסת התורה העולה מן המדרש ישנם הבדלי גישות בין מפרשים אלו. מצד אחד ניצבת גישתו של הרד"ל הרואה את הדרשות השונות של המדרש כולן תחת הכותרת של אמון פדגוג ומתוך כך כמייצגות היבטים שונים של התורה [ושל נותנה – הקב"ה] כמחנך, הפועל בגלוי ובסתר. ה'יפה תואר' רואה במדרש בבואה של החלוקה המקובלת של משפטים, מצוות וחוקים ואילו המהרז"ו מדגיש את הפן העמוק של הדברים: הבריאה והתורה הם לבושי *דאוריתא*, כלומר, כל מה שאנו פוגשים בעולם הוא כיסוי חיצוני, *לבוש*, לדבר ה' המתגלה בעולם. גם האותיות והמילים של התורה, כפי שאנו מכירים אותה, הם כיסוי *לאורייתא*, לתורה העליונה הפנימית שהיא דבר ה' במקוריותו.

ארבע פנים לתורה – לבירור המשמעות של ריבוי דרשות

בפסקה **א**2 מביא בעל המדרש את משל האומן. לעיל עסקנו בגישות השונות בעולם המחקר לגבי ההקשר התרבותי-דתי של מדרש זה, להלן נעסוק בפירושים מסורתיים למשל זה כאשר נקודת המוצא שלנו תהיה בחינת המשל והנמשל. כאשר באים להעמיד את המשל מול נמשלו מתקבלת ההקבלה הבאה:

המשל	**הנמשל**
בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין אינו בונה אותו מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא דיפתראות ופנקסאות יש לו לדעת האיך הוא עושה חדרים האיך הוא עושה פשפשין.	ד"א אמון אומן התורה אומרת אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם

כיצד עלינו להעמיד את ההקבלה בין משל לנמשל? הרי במשל שלשה מרכיבים: המלך, האומן וכלי האומנות – הדיפתראות והפנקסאות, ואילו בנמשל יש לנו *שני* מרכיבים הקב"ה והתורה. האם הקב"ה הוא המלך והאומן והתורה היא הפנקסאות או שמא הקב"ה הוא המלך ואילו התורה היא האומן וכלי אומנותו?

שאלות אלו ונוספות ניתן למצוא בתחילת פירושו של האלשיך לספר בראשית[28]:

"א. **אומרם "התורה אומרת" כו' שהם דברי מותר [מיותר] כי מי לא ידע כי התורה היא האומרת?**

ב. **כי תחילה אמר 'אמון-אומן' שיורה כי התורה היא האומן ואחר כך אמר שהיא כלי אומנות?**

ג. **איך נרמז כלי מלאכה באמון, ולמה לא נאמר אומן בפירוש?**

ד. **כי אין המשל צודק כלל, כי הלא בנמשל המלך והאומן אחד המה?**

ה. **כי התורה מספרת סדר הבריאה היאך היתה, ואיך יאמר שהיא כפנקס שלמדים ממנו לבנות ולעשות חדרים ופשפשים?**

ו. אומרם "מביט בתורה ובונה", האם צורך אליו יתברך, חלילה, להביט בתורה כאומן המביט בפנקס, היבצר ממנו האיך יעשה חדרים או פשפשין, ומאומרם "כך היה הקב"ה" כו' יראה שהוא בדמותו בצלמו ואין דומה לו כלל?

ז. אומרם "והתורה אמרה ראשית" כו' למה זה אמרה בלי צורך ובלי קשר?

ח. אומרם "בנוהג שבעולם" וכו' כי טבע לשון זה ליאמר כאשר מנהגו של עולם הוא הפך הנדון שלפנינו, אך עתה הנה הוא רוצה לדמותו ממש באומרו "כך היה הקב"ה וכו" ומהראוי שיאמר למלך שבונה פלטין. [השימוש בל' רווח במשלים והוא קיצור של משל ל']"

מתוך שאלות אלו ניגש האלשיך למדרש זה כמדרש המתאר את הזיקה בין הקב"ה ותורתו, ומציג שתי גישות להמחשת זיקה זו ששתיהן רמוזות במדרש:

בגישה הראשונה עומד האלשיך על ההבדל בין עבודת האומן, המתבצעת בכלים שהם חיצוניים לו "כלים נפרדים מהחוצב בם והוא לבד הפועל", לבין הקב"ה הבורא את העולם על-ידי התורה:

> **"אמנם אותיות התורה, גם כי המה כלי אומנותו, לא יתייחסו לנפרדים מאתו יתברך חלילה כי הוא וחכמתו – היא התורה – אחת היא, כי חיות ורוחניות המה, וכאשר יוצרנו יוצר בראשית יצר את העולם בהן המה היוצרים, כי הן הן שמותיו וחכמתו יתברך בלתי נפרדים מן איכותו.**
>
> **הנה כי ממוצא דבר ימשך כי גם בתורה יפול שם אומן במעשה בראשית."**

בהסברו הנוסף ניגש האלשיך לבריאת העולם כנושא השייך לתורת הסוד. "כי הנה ספור הדברים הנבראים בששת ימי בראשית כאשר יתפרשו על דרך הסוד הלא ירמזון אל דברים נאצלים, עליונים רוחניים לאין תכלית". אם כן סיפור הבריאה מגלם בתוכו את התכנית האלוקית על כל פרטיה ודקדוקיה. תכנית זו – הקיימת עוד לפני הבריאה – היא, כדברי המדרש, התורה:

> **"ואם כן אחר שבריאת העולם היה על דרך וסדר מתייחס אל דברים עליונים ואצילותם – שהם כוונת המקראות לפי סודם, ועל-פי סודם וענינם נברא. הנה תדמה התורה קודם בריאת העולם אל פנקס האומן שכתוב ומצויר בו היאך יעשה חדרים ופשפשים ועל פיהם יעשה, כי כן עשה ה' שמים וארץ וכל צבאם על-פי הדברים הנרמזים בתורה על דרך הנסתר שבה.**
>
> **ואמר "מביט בתורה" לומר שעל-ידי הביטו יתברך בדברים העליונים הנאצלים למעלה הם ענין הכתוב בתורה כמדובר, על-ידי הבטתו בהם – שהוא הביטו בתורה עצמה כי איכותם בה – היה שפע כל אחד מהם משתלשל אורו עד למטה ומהווה דוגמתו."**

הסבריו של האלשיך עונים על השאלות המרכזיות שהובאו לעיל, ונראה שאת יסודם ניתן למצוא בגרסאות של מדרשנו, הנמצאות בזוהר הקדוש שבהן נמצא תיאור נרחב יותר של בריאה זו על-ידי התורה, לאחר שגם הזוהר מתמודד עם שאלת האומן והמלך הוא מעמיד את התורה ככלי שבו משתמש המלך לבריאת הארמון אך הארמון עלה במחשבתו של המלך, ונקרא על שמו ומוסיף:

> **"וכד בעא קודשא בריך הוא למברי עלמא הוה מסתכל בה באורייתא בכל מלה ומלה ועבד לקבלה אומנותא דעלמא, בגין דכל מלין ועובדין דכל עלמין באורייתא אינון באורייתא אלא אסתכלותא דקב"ה בגוונא דא, כתיב בה (בראשית א) בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, אסתכל בהאי מלה וברא את השמים, באורייתא כתיב בה ויאמר אלהים יהי אור אסתכל בהאי מלה וברא את האור, וכן בכל מלה ומלה**

> **דכתיב בה באורייתא אסתכל קודשא בריך הוא ועבד ההיא מלה ועל דא כתיב ואהיה אצלו אמון, כגוונא דא כל עלמא אתברי."[29]**

תרגום הסולם:

> "וכשרצה הקב"ה לברוא את העולם היה מסתכל בתורה בכל מילה ומילה ועשה כנגדו אומנות בעולם, משום שכל הדברים והמעשים של העולמות כולם הם בתורה כתוב בה "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ", הסתכל במילה זו וברא את השמים, בתורה כתוב בה "ויאמר אלוקים יהי אור", הסתכל במילה הזו וברא את האור. וכן בכל מילה ומילה שכתוב בתורה הסתכל הקב"ה ועשה דבר ההוא. ועל כך כתוב "ואהיה אצלו אמון". כעין זה נברא העולם."

הרב אריה הנדלר, לאחר שהוא מסביר את הדילמה אומן - אומן שהובאה בשאלותיו של האלשיך מסכם את העולה מתשובותיו:

> **"אי התאמה זו חושפת בפנינו עומק נוסף במשמעות המדרש. התורה איננה מציאות חיצונית לבורא. בבריאת העולם אנו מוצאים את התגלמות הבורא בתוך התורה שמכוחה עומדים שמים וארץ."[30]**

במאמרו ממשיך הרב הנדלר ומדגיש שבעקבות המדרש יש לראות שני רבדים בתורה. האחד, הוא זה שהוזכר לעיל, הרואה זהות, כביכול, בין הבורא לתורתו[31]; ואילו השני מדבר על התורה כפי שאנו מכירים אותה "ברדת התורה אל עולם העשייה פשטה את צורתה המופשטת ולבשה את לבושה המעשי"[32]. על ההשלכות של תפיסה זו את התורה על הבנתנו את תפקידה ותפקודה בעולם הזה יעסוק הפרק הבא.

כח התורה

דברי הזוהר המופיעים לעיל על בריאת העולם ע"י התורה מובאים בזוהר בהקשר של חשיבות העיסוק בתורה. הזוהר מקדים למדרש את הכותרת "זכאין אינון כל אינון דמשתדלי באורייתא", ובסיומו הוא מדגיש את חשיבות לימוד התורה כהמשך של מעשה בראשית:

> **"כיון דאתברי עלמא כל מלה ומלה לא הווה מתקיים עד דסליק ברעותא למברי אדם דיהוי משתדל באורייתא ובגינה אתקיים עלמא כל מאן דאסתכל בה באורייתא ואשתדל בה כביכול הוא מקיים כל עלמא, קודשא בריך הוא אסתכל באורייתא וברא עלמא, בר נש מסתכל בה באורייתא ומקיים עלמא, אשתכח דעובדא וקיומא דכל עלמא אורייתא איהי, בגין כך זכאה איהו בר נש דאשתדל באורייתא דהא איהו מקיים עלמא."**

תרגום הסולם:

> "כיוון שנברא העולם כל דבר ודבר לא היה מתקיים עד שעלה ברצון לברוא האדם, שיהיה עוסק בתורה, ובשבילה נתקיים העולם. עתה, כל מי שמסתכל בתורה ועוסק בה, כביכול, הוא מקיים כל העולם. הקדוש ברוך הוא הסתכל בתורה וברא את העולם, אדם מסתכל בתורה ומקיים העולם, נמצא שהמעשה והקיום של כל העולם הוא התורה. משום זה, אשרי האדם העוסק בתורה כי הוא המקיים את העולם. "

בעקבות דברים אלו ניתן לראות בספרות החסידות, וכפי שאראה בהמשך גם בספרותם של מתנגדיה, קריאה של המדרש המחפשת את הרלוונטיות שלו לחיי היום יום של הקורא.

ה'שפת אמת' עוסק במדרש לאורך כמה שנים כפי שניתן לראות מספרו. דבריו של ה'שפת אמת' סובבים על נקודה מרכזית והיא כדבריו 'כח התורה':

> **"דבאמת התורה מיוחדת לבני ישראל היא למעלה מן הטבע, אבל כוח התורה הוא להאיר גם בעולם הזה לקשר כל הדברים בשורשן ולכן נקרא 'ראשית דרכו'. וזה העניין נקרא אמונה, הגם כי עצם התורה הוא למעלה מזה שנקראת 'תורת אמת' אבל היא מורה דרך לכל הנבראים, כמו שכתוב פדגוג שיש מוצנע ומכוסה תוך הטבע נצוצים והרות מעולם העליון ועל-ידי התורה יכולין להוציאן מהכוח אל הפועל, וזה הכוח ניתן לישראל על-ידי התורה..."** [33]

כאשר ה'שפת אמת' מדבר על כוח התורה אין הוא מדבר על התורה רק כמושג פילוסופי או מיסטי, כוונתו היא ללימוד התורה ממש, בהסבר זה הוא מסתמך על לשון הפסוק 'ואהיה' אצלו אמון:

> **"במדרש "ואהיה אצלו אמון"... והיה לו לומר והייתי. ואהיה הפירוש שעוד גם עתה מתקיים העולם על-ידי העוסקים בתורה."**

ובמקום נוסף:

> **"אך כפי היגיעה של בני ישראל יכולין למצוא הארת התורה גם בכל פרטים ותולדות שמים וארץ."**

בדברי ה'שפת אמת' נתפסת התורה ככלי לגילוי "הניצוצין וההארות", יש ללומדה ולהתייגע בה אך אין לימודה ערך בפני עצמו, אלא אמצעי לגילוי ההארה האלוקית. כיוון חסידי נוסף ניתן לראות בליקוטי מוהר"ן, בפרק 'תורה', העוסקת בתיקון העולם על-ידי התפילה והתורה, מלמד ר' נחמן מברסלב:

> **"כי תפילה הוא בחינת חידוש העולם, כי תפילה הוא שמאמין שיש מחדש אשר בידו לעשות ברצונו לשנות הטבע והוא בחינת בריאה בכוח. והתורה היא בחינת בריאה בפועל כמ"ש ואהיה אצלו אמון, אומן לשון פועל כי בתורה נברא העולם כי בתפילה עדיין הוא בכוח ואינו יוצא אל הפועל עד שבא אל התורה שהיא בחינת בריאה בפעל ואזי נעשה בקשתו, על-ידי שיוצא מהכוח אל הפועל."** [34]

דבריו של ר' נחמן מגלים לנו טפח נוסף בהבנת ערכה של התורה על-פי מדרשנו, מכיוון שהתורה היא כלי האומנות של הקב"ה בבריאת העולם, הרי שגם כיום כאשר בא אדם לבקש מהבורא שיעשה רצונו הכלי להשגת מבוקשו אינו דווקא בתפילה שהיא עבודת הלב אלא דווקא בלימוד. לימוד התורה מופיע כאן ככלי להשגת הבקשה ולא כערך בפני עצמו.

אל מול המובאות שהבאנו מספרי החסידות העוסקות בהארות המאירות מתוך הלימוד, במעלת יגיעת התורה ויחסי הגומלין בינה לבין עבודת ה' בתפילה, הרי שר' חיים מוולוז'ין, תלמידו של הגאון מווילנא וממתנגדי החסידות, מביא את המדרש הנ"ל כחלק מפולמוסו נגד עבודת ה' כפי שהיא עוצבה בחסידות. בפתיחתו לפרק י' בשער ד', שער שבו הוא מדבר על הערך העצמי של לימוד התורה, הוא קובע את העיקרון הבא:

> **"ובשעת העסק והעיון בתורה, ודאי שאין צריך אז לעניין הדבקות כלל כנ"ל, שבהעסק והעיון לבד הוא דבוק ברצונו ודיבורו יתברך, והוא יתברך ורצונו ודיבורו חד."** [35]

כלומר, לקירבה לקב"ה מגיעים על-ידי לימוד התורה, העיון וההתעסקות בה, לא מכיוון שעל-ידיה מגלים הארות וניצוצות, אלא מכיוון שהתורה היא עצמה דבר ה' ורצונו. ראיה לדבריו מביא ר' חיים מן המדרש שלנו וגרסאותיו הנוספות בזוהר [שהובאו לעיל] תוך הדגשה בלתי פוסקת על ערכו וגדולתו של לומד תורה.

סיכום – המסע שרק החל

במאמר זה הוצג ׳מסע׳ אינטלקטואלי בעקבות מדרש אחד ממדרשי חז״ל. מהלך המחקר היה מן החוץ אל הפנים. ראשית נחקר המדרש על-פי ההקשר של תקופתו, התרבויות הרווחות והשפעותיהן על חז״ל, הוצגו גישות מחקריות שונות המציגות כל אחת בדרכה את ההקשרים, ה׳קונטקסט׳ של יצירה זו. העמדת גישות מחקריות אלו אל מול הפרשנות המסורתית הביאה לדיון משוה בין הגישה המחקרית לפרשנות המסורתית. בעקבות כך עלה הצורך לבחון את המדרש לא רק בהקשר של סביבתו אלא בעיקר בהקשר התרבותי היהודי. בחינה זו הכניסה אותנו ״אל הקודש פנימה״ לבירור תכני המדרש על-פי מקבילותיו בזוהר והשימוש שנעשה בו בספרות החסידות ומתנגדיה.

עיון ולימוד של פרשנים וחוקרים מתקופות שונות ועולמות שונים חברו כאן בניסיון לעמוד על משמעותו ופירושו של מדרש אחד, ונראה שעדיין רב המקום ורחבה היריעה של כיווני הלימוד היכולים להאיר מדרש זה מכיוונים שונים וגישות שונות כדברי חז״ל ״לא עליך המלאכה לגמור ואין אתה בן חורין להבטל ממנה״

הערות ומראי מקומות

1. יהודה טהעאדר, חנוך אלבק, **בראשית רבה**, ג׳ כרכים, ירושלים, תשכ״ה [סיום מהדורה ראשונה 1936].

2. יוסף היינמן, מבנהו וחלוקתו של מדרש בראשית רבה, **בר-אילן ט׳**, תשל״ב, עמ׳ 279-289.

עפרה מאיר, מעשה העריכה בבראשית רבה ובויקרא רבה, **תעודה י״א, מחקרים בספרות האגדה**, אוניברסיטת ת״א, תל אביב, תשנ״ו, עמ׳ 61-89.

3 עפרה מאיר, **הסיפור הדרשני בבראשית רבה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1987.

4. לסקירה קצרה על מדרש בראשית רבה ומהדורות נוספות ראה: עפרה מאיר, **הסיפור הדרשני**, פרק 3.2 ׳בראשית רבה׳, עמ׳ 70-75.

5. מדרש זה נמצא, בשינויים רבים, במקומות שונים בספרות חז״ל ובספרות מאוחרת יותר, למשל: תנחומא בובר פרשת בראשית, ״היה הקב״ה מביט בעולם ובורא את העולם״, אל״יהו רבה כ״ט, ״אמרה תורה אני הייתי כלי אומנותו של הקב״ה״, זוהר חלק א׳ דף ה׳ ועוד רבים.

6. A. Marmorstein, The Introduction of R. Hoshaya to the First Chapter of Genessis Raba, **The Louis Ginzberg Jubilee Volume,** Jewish Academy For Jewish Research, NY, 1945, pp. 247-252.

7. על פולמוסיהם של חז״ל נכתבו מחקרים רבים שאי-אפשר למנותם כאן. אזכיר מדגם מהמרכזיים שבהם: מנחם הרטמן, **המקרא ומדרשו בין חז״ל לאבות הכנסיית**, תל אביב, 1992; בנימין אופנהיימר, מעמד הר סיני, הנבואה ובחירת ישראל בפולמוס חז״ל, **מולד, ח׳**, תש״ם, עמ׳ 91-110; אפריים אורבך, תשובת אנשי נגווה והוויכוח היהודי נוצרי, דרשות חז״ל על נביאי ופירושי אוריגינס לשיר השירים והוויכוח היהודי נוצרי, מכונסים במקראה **בספרות האגדה**, ירושלים, תשמ״ג, עמ׳ 237-244, 113-135.

M. D. Herr, The Historical Significance of the Dialogues between Jewish Sages and Roman Dignitaries **Scripta Hierosolymitana, 22,** Jerusalem, 1971,p 123-150.

Roszalie Gershenzon and Elieser Slomovic, A second Century Jewish-Gnostic debate: Rabbi Jose ben Halafta and the Matrona, **Journal for the Study of Judaism,** Vol. XVI, no.1. Leiden 1985.

וראה שם בהערות לביבליוגרפיה מקיפה לנושא באנגלית.

8. גרשנזון ושלומוביץ, **שם**, עמ׳ 10.

9. בנימין זאב בכר, **אגדת אמוראי ארץ ישראל**, כרך ראשון - חלק ראשון, תרגום א. ז. רבינוביץ, תל אביב, תרפ״ה, עמ׳ 108, הערה 2.

10. **מורה נבוכים**, חלק ב׳, פרק ו׳.

11. אפריים א. אורבך, **חז״ל פרקי אמונות ודעות ירושלים**, תשכ״ט, עמ׳ 175-178, כל הציטוטים להלן משם.

12. א. אפטוביצר, בית המקדש של מעלה על פי האגדה, מקראה ב**ספרות האגדה,** ירושלים, תשמ"ג, פרק שמיני – 'יחס ההשקפה לתורת הרוחניים ותורת ההתאמה, עמ' 273-277.

13. אורבך, **אמונות ודעות,** עמ' 175 .

14. Irving Jacobs, **The Midrashic Process - Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism,.** Cambridge University Press, 1995, pp 12, 82.

15. הקבלה זו נמצאת במקומות רבים ביניהם: **ספרי דברים א', תלמוד בבלי ערובין** דף ס"ד: ראש השנה יז'. מדרש משלי לפרק ב', פס' י' ועוד.

16. Henry A. Fischel, "The Transformation of Wisdom in the World of Midrash" in Robert l. Wilken Ed. **Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity,** Notre Dame Indiana, 1975, pp. 67-101.

17. David H. Aaron, **Polemics and Mythology: A Commentary on Chapters 1 and 8 of Bereshit Rabba,** 1991, Dissertation, Brandeis University,

18. בספר בן סירא, למשל, ניתן למצוא "לפני כל נבראה חכמה וערמת תבונה מעולם" [א', ד'] ועוד מקומות נוספים שם ובספר חכמת שלמה.

19. ארון, שם, עמ' 80, עוד לבירור סוגיית היהדות והגנוסיס, ראה: יוסף דן 'גנוסיס יהודית' בתוך הנ"ל 'על הקדושה', ירושלים, תשנ"ח, עמ' 202-223.

20. הרב אריה הנדלר, פרשנות שפת אמת למדרש, **בראשית רבה א', א',** המעיין כ"ח, א'.

21. **שם,** עמ' 7, עמ' 3-22.

22. ראה למשל **בראשית רבת,** פרשה ח', **ילקוט שמעוני,** רמז ב', **אליהו רבת,** פרשה כ"ט.

23. גם בשדה המחקר נדחות כיום הגישות הרואות באגדה ובדרכיה את חותמן הברור של תרבויות זרות: במאמרו The Narrative Aggadaas Seen from the Greco-Latin Perspective ,JJS, Vol XLV no1. Oxford 1994 p. 52-70 מראה Adam Kramer שהטענות של חוקרים כא.א. הלוי וא. ביקרמן, בין השאר, לגבי האימוץ של דרכי פרשנות יוונית ע"י בעלי האגדה אינן עומדות במבחן של בדיקה מעמיקה. ספר נוסף, הטוען לייחודיות של הזהות התרבותית-לאומית של חז"ל אל מול התרבויות שסביבם, היוצא מנקודת מוצא אנתרופולוגית הוא:
Sacha Stern, **Jewish Identity in Early Rabbinic Writings,** Leiden 1994

24. ארון, **שם,** בהקדמה עמ' 1.

25. לדוגמה עדכנית העוסקת במחקר בן זמננו בתחום אחר, ראה, יהודה באואר, "החלטתי לכתוב באנגלית", מוסף **הארץ,** 20/2/98.

26. אברהם בן אשר, **ספר אור השכל** – כולל ביאור המדרשים הנדרשים חז"ל ברבה בחמישה חומשי תורה ובחמש מגילות, ונציא שנת 'והרנינו ליצירה' [שכ"ז], מהדורת צילום ברוקלין תשנ"ב; אברהם בן אשר היה אחד מחכמי ארץ-ישראל שפעלו באזור צפת לפני כמאתיים שנה.

27. הנדלר, הערה 19, עמ' 8.

28. בתוך **תורת משה, דרושים, פירושים וביאורים לחמישה חומשי תורה** מהרב הגדול בענקים ו'בינו משה אלשיך זצוק"ל, נדפס לראשונה שנ"ג, יו"ל בעריכה חדשה ע"י מכון 'לב שמח', ירושלים, תש"ן, כרך א'.

29. **זוהר,** פרשת תרומה, דף קס"א, א'.

30. הנדלר, **שפת אמת,** עמוד 8.

31. מעין זה ניתן למצוא ב**זוהר** בשלח ס' ע"א: "**ואוליפנא דקודשא בריך הוא תורה איקרי**", מאידך אנו מוצאים בזוהר צורך לסייג עמדה זו, כפי שמופיע בפרשת תרומה דף קס"א: "**ועל דא קודשא בריך הוא הוה מסתכל בה וברא עלמא, לאו דאורייתא ברא עלמא אלא קודשא בריך הוא באסתכלותא דאורייתא ברא עלמא.**"

32. הנדלר, **שם,** עמ' 9.

33. **שפת אמת,** לפרשת בראשית, תרמ"ה.

34. ר' נחמן מברסלב, **ליקוטי מוהר"ן,** מהדורה קמא, סימן ח' אות ז'.

35. ר' חיים מוולוזין, **נפש החיים,** פרק י'.

לאה אוקסמן ומשה סטופל

עוד על בניות הנדסיות יחודיות

תקציר

התחום של בניות הנדסיות, המשלב תחומי מתמטיקה שונים, הוא בעל פוטנציאל רב בפיתוח החשיבה המתמטית. ההתעמקות בפתרון משימות בנייה יחודיות, מעוררת את החשיבה הלא-קונבנציונאלית ובכך משפרת את יכולת ההתמודדות עם אתגרים שונים.

במאמר מובא לקט עשיר של משימות בנייה מורכבות, המשלבות משפטי יסוד בהנדסה עם בניות פשוטות.

המשימות סווגו לתת התחומים הבאים:

חלוקת שטחים, בניית מצולעים חסומים בתוך משולש, בניית קטעים אלגבריים, חלוקת זהב ושברים משולבים, וכן יישומי בנייה שונים.

מבוא

הפוטנציאל של בניות הנדסיות ככלי לפיתוח החשיבה, למציאת פתרונות מקוריים בדרך לא-קונבנציונאלית ולגילוי יופיה של המתמטיקה, הוצג בכנס הארצי של "האגודה לקידום החינוך המתמטי בישראל".[1] ובמאמרים שונים[2-4].

ניתן לנצל בניות הנדסיות יסודיות, המסתמכות על ידע בסיסי של משפטים בהנדסה אשר מוכרים לתלמידים בכיתות ח'-ט'-י' – לבניות מסובכות יותר.

כלי השרטוט: עיפרון, מחוגה וסרגל חסר שנתות, משמשים תחליף למחשבון, באופן שהקטעים המתקבלים בבניות השונות שונים בגודלם לאלו שהיו מתקבלים כתוצאה של פעולה אריתמטית.

צורת החשיבה הדרושה לבניות ההנדסיות, שונה במהותה מהחשיבה האלגברית בשל מגבלות טכניות מיוחדות שיש להתגבר עליהן, כגון: היעדר מחשבון, כלי שרטוט ללא שנתות וכד'.

הבניות ההנדסיות המורכבות הם למעשה תוצר של תכנון מובנה, המיישם ידע בהנדסת מישור ובנוי בצורה מדורגת על בניות פשוטות. מגבירים את הקושי על-ידי הכנסת בעיות בנייה מסובכות יותר או על-ידי הגבלת אמצעי (כלי) השרטוט, כגון בניות בעזרת **סרגל בלבד.**

ההתעמקות בבעיות כאלו עשויה להעשיר את הידע במתמטיקה תוך שילוב תחומיה: אלגברה, הנדסה, טריגונומטריה.

ההתמודדות עם משימות הבנייה השונות, מעלה את רמת החשיבה והאנליזה ומתעלת את המתמודד לפתרונות מפתיעים.

במאמר זה מוצגות משימות בנייה מיוחדות, מרביתן בלתי-מוכרות, כולל הצגת דרכי-פתרון.

משימות אחדות מופיעות ללא פתרון, כשהמטרות הן להעמיד בפני הקורא אתגר לגלות את הפתרון, לעודד כתיבת בעיות בנייה דומות, לאחר צבירת ניסיון, ולהפיצן לשוחרי מתמטיקה.

תארנים: *יישומי בניות הנדסיות: חלוקת שטחים, מצולעים חסומים, קטעים אלגבריים, חלוקת הזהב, שברים משולבים.*

א. חלוקת שטחים

בסוג זה של בניות נדרש להעביר קו (או קווים) המשמש לחלוקה מסוימת של שטח נתון. נדגים זאת על-ידי ארבע דוגמאות יחודיות.

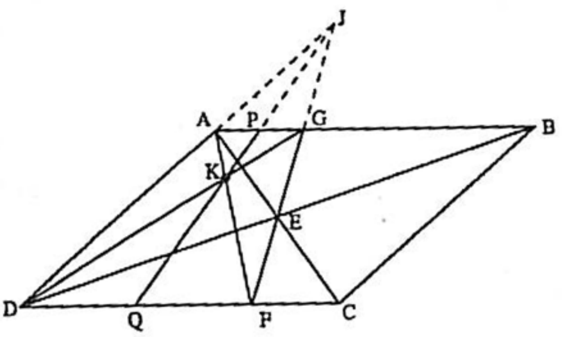
1. חלוקת שטח המקבילית

יש לחלק על-ידי קו ישר אחד את שטחה של מקבילית לשני חלקים. האחד הוא בעל שטח של 1/4 משטחה של המקבילית, והאחר 3/4 משטחה.

הערה: יש לבצע את הבנייה **בעיפרון ולהשתמש בסרגל חסר שנתות בלבד.**

תיאור הבנייה

מעבירים את אלכסוני המקבילית הנחתכים בנקודה E (ציור מס׳ 1). דרך הנקודה E מעבירים ישר כלשהו החותך את צלעות המקבילית בנקודה F ו-G. ניתן להוכיח בקלות, שהישר FG מחלק את שטח המקבילית לשני טרפזים חופפים, כלומר, השטח של כל טרפז הוא מחצית שטחה של המקבילית. נותר לחלק את אחד הטרפזים לשני חלקים שווי שטח.



ציור מס׳ 1

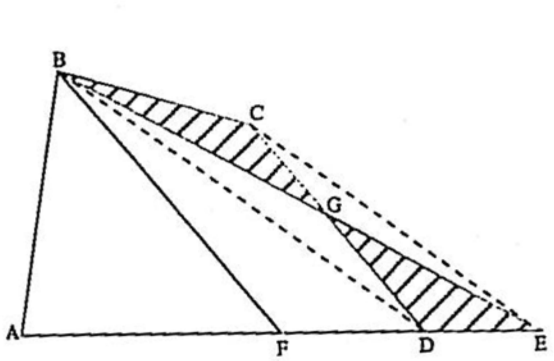
נעביר את אלכסוני הטרפז השמאלי. הם נפגשים בנקודה K. המשכי הישרים AD ו-FG נפגשים בנקודה J. הישר המחבר את הנקודות J ו-K חותך את הצלע AB בנקודה P והמשכו חותך את הצלע DC בנקודה Q. בהסתמך על המשפט: ״הישר המחבר את נקודות פגישת אלכסוני הטרפז לנקודות הפגישה של המשכי שוקי הטרפז, חוצה את בסיסי הטרפז״, הרי שהנקודות P ו-Q הן אמצעי הקטעים AG ו-DF, ועל-כן הישר PQ מחלק את הטרפז AGFD לשני טרפזים שווי שטח. לכן שטח הטרפז APQD הוא רבע משטח המקבילית.

הערה: החל ממשימה זו ואילך יש לשרטט את כל הבניות בעיפרון, ולהשתמש במחוגה ובסרגל גם אם לא מצוין זאת במפורש.

2. חלוקת שטח מרובע

דרך הקודקוד B של המרובע ABCD יש להעביר ישר באופן שיחצה את שטח המרובע הנתון (ציור מס׳ 2).

הערה: לצורך הבנייה מותר להשתמש בעיפרון, במחוגה ובסרגל חסר שנתות.



ציור מס׳ 2

תיאור הבנייה

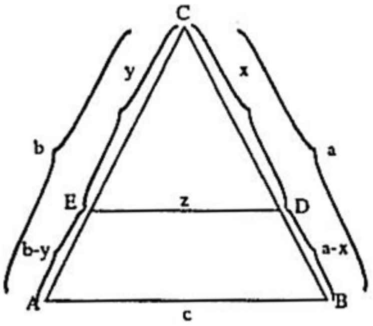
נחבר את נקודות B ו-D. דרך נקודה C נעביר ישר המקביל לישר BD. ישר זה חותך את המשך הצלע AD בנקודה E. נחצה את הקטע AE (כיצד?) ונקבל את הנקודה F – אמצע הקטע.

הישר BF הוא הישר החוצה את שטח המרובע.

הוכחת הבנייה

נעביר את הישר BE, החותך את הצלע CD בנקודה G. $S\,\Delta BFE = S\,\Delta BAF$ לפי המשפט: "התיכון לצלע (BF) מחלק את שטח המשולש לשני משולשים שווי שטח". נותר להוכיח ששטחו של המשולש BCG שווה לשטחו של המשולש DGE. ההוכחה במקרה זה פשוטה ומסתמכת על העובדה לפיה BCED הוא טרפז שאלכסוניו יוצרים ארבעה משולשים ששניים מהם דומים. לפיכך השטחים של שני המשולשים האחרים שווים, כיצד?

3. חלוקת משולש נתון לטרפז ולמשולש שווי-היקף



ציור מס' 3

נתונות הצלעות a, b ו-c של משולש ABC. יש לבנות קו מקביל לבסיס AB באופן שהיקף המשולש שיתקבל יהיה שווה להיקף הטרפז (ציור מס' 3).

ניתוח הבנייה

נסמן את צלעות המשולש ב-x, y ו-z.

בהצבת שוויון ההיקפים נקבל:

$$x+y+z = a-x+b-y+z+c$$

$$\Downarrow$$

$$2x+2y = a+b+c \qquad (1)$$

מדמיון המשולש שנוצר למשולש המקורי, נקבל:

$$\frac{x}{a} = \frac{y}{b} \Rightarrow y = \frac{bx}{a} \qquad (2)$$

על-ידי הצבת ערכו של y לקשר (1) מתקבל:

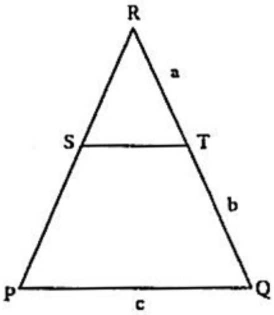
$$2x + \frac{2bx}{a} = a+b+c \Rightarrow x = \frac{a(a+b+c)}{2(a+b)} \qquad (3)$$

נציג את קשר (3) בדרך שונה:

$$x = \frac{1}{2}\left(a + \frac{ac}{a+b}\right) \qquad (4)$$

בקשר (4), האורך של x מורכב משני חלקים, נדגים כיצד ניתן לבנות בדרך הנדסית את הביטוי

$$\frac{ac}{a+b}$$



ציור מס' 4

על אחת השוקיים של זווית שקודקודה P, מקצים את הקטע PQ=c (ציור מס'4).

מהנקודה Q חגים קשת שאורכה a+b, החותכת את השוק השנייה של הזווית בנקודה R. מסמנים על הצלע QR את הקטע QT=b. לפיכך אורכו של הקטע TR הוא a. מהנקודה T מעבירים מקביל לצלע PQ החותך את הצלע RP בנקודה S.

מדמיון המשולשים מקבלים:

$$\frac{ST}{c}=\frac{a}{a+b} \Rightarrow ST=\frac{ac}{a+b} \qquad (5)$$

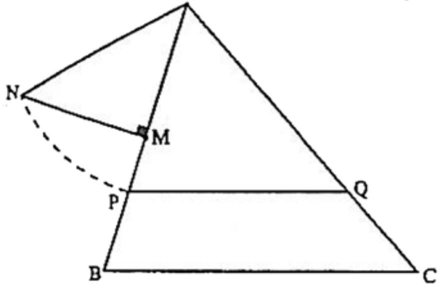
מכאן ניתן בדרך הנדסית, לבנות את אורכו של הקטע x.

$$x=\frac{1}{2}(a+ST)$$

מקצים את הקטע x על הצלע CB (ציור מס׳ 3) באופן ש-CD=x. מעבירים דרך הנקודה D מקביל ל-AB ומקבלים את הקו ED המחלק את המשולש המקורי למשולש ולטרפז שווי היקף מ.ש.ל.

4. חציית שטח משולש

יש להעביר ישר המקביל לבסיס AB של משולש ABC באופן שיחצה את שטחו ואת הישר PQ (ציור מס׳ 5).



ציור מס׳ 5

ניתוח ותיאור הבנייה

היות ו-PQ ∥ BC אזי המשולשים APQ ו-ABC דומים. מיחס הדמיון נקבל:

$$\frac{S_{\Delta ABC}}{S_{\Delta APQ}}=\frac{AB^2}{AP^2}=\frac{2}{1}$$

כלומר, $AP=\frac{AB}{\sqrt{2}}$, צריך לבנות קטע זה.

תחילה חוצים את הקטע AB ומקבלים את נקודת האמצע שלו M. בונים משולש ישר זווית וש״ש AMN, שבו הזווית M היא בת 90°. היתר AN שווה ל- $AM\sqrt{2}$ או $AN=\frac{AB}{2}\cdot 2=\frac{AB}{\sqrt{2}}$.

מהנקודה A חגים קשת ברדיוס AN ומתקבלת הנקודה P הדרושה.

למשימה הנ״ל יש פתרון אחד בלבד.

ב. בניית מצולעים חסומים בתוך משולש

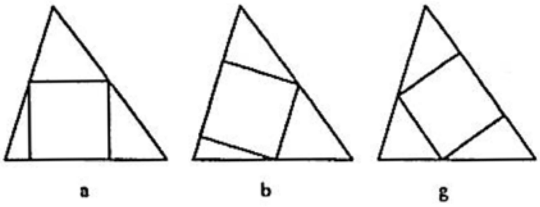
בנושא זה נתחיל בחסימת ריבוע בתוך משולש כלשהו, בהמשך נעסוק בבניית מקבילית חסומה, ולבסוף נתאר בשתי דרכים את בנייתו של משולש ש״צ.

ניתן להראות שבניית הריבוע החסום הוא מקרה פרטי של חסימת מקבילית שאחת מזוויותיה בת 90° ויחס צלעותיה 1.

1. בניית ריבוע חסום במשולש

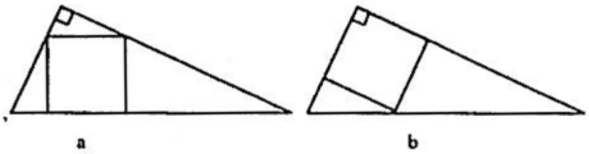
כיצד בונים ריבוע בעזרת סרגל ומחוגה בתוך משולש ABC נתון, באופן ששניים מקודקודיו על צלע אחת ושני קודקודיו האחרים על שאר שתי צלעותיו (5) (ציור מס' 6)? כמה פתרונות יש לבעיה?

אם המשולש ABC הוא חד-זוויות, יהיו לבעיה 3 פתרונות, כמוצג בציור מס' 6.



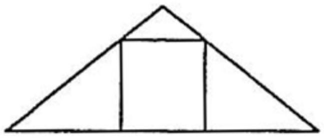
ציור מס' 6

אם המשולש הוא ישר-זווית יהיו שני פתרונות, כמתואר בציור מס' 7.



ציור מס' 7

אם המשולש קהה-זווית יהיה פתרון אחד בלבד, כמוצג בציור מס' 8.

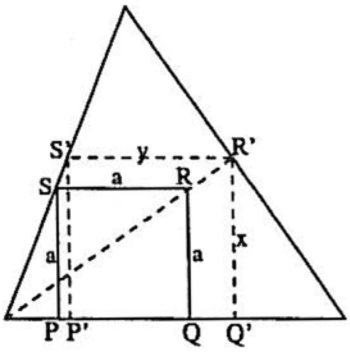


ציור מס' 8

תיאור הבנייה

בונים ריבוע כלשהו PQRS שקודקודיו P ו-Q יהיו על הצלע AB, הקודקוד S על הצלע AC, והקודקוד R בתוך המשולש, כמתואר בציור מס' 9. במשימה זו ההנחה היא ש-$\sphericalangle A$ חדה (בשאר המשימות הבנייה דומה).

נמשיך את הישר AR עד לחיתוכו בנקודה R' על הצלע BC. מהנקודה R' נוריד אנך לבסיס, החותך אותו בנקודה Q' ונשרטט קו מקביל, החותך את הצלע AC בנקודה S'. מהנקודה S נוריד אנך לבסיס, החותך אותו בנקודה P'. המלבן P'Q'R'S' שהתקבל הוא הריבוע הנדרש.



ציור מס' 9

הוכחת הבנייה

נסמן ב-a את צלעות הריבוע PQRS וב-x ו-y את הצלעות הסמוכות של המלבן P'Q'R'S'.

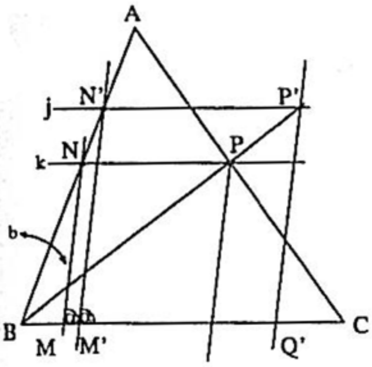
מדמיון המשולשים ARQ ו-AR'Q' נובע:
$$\frac{AR}{AR'} = \frac{a}{x}$$

ומדמיון המשולשים ASR ו-AS'R' נובע:
$$\frac{AR}{AR'} = \frac{a}{y}$$

ולכן $\frac{a}{x} = \frac{a}{y} \Rightarrow x = y$ המלבן שהתקבל הוא הריבוע הדרוש.

2. חסימת מקבילית במשולש

בתוך משולש נתון יש לחסום מקבילית, באופן שצלע אחת שלה תתלכד עם צלע המשולש, ושני קודקודיה הנוספים יהיו על שתי הצלעות האחרות.



ציור מס' 10

המשולש הנתון הוא ABC ויש לחסום את המקבילית MNPQ (ציור מס' 10).

הנתונים של המקבילית הם:

1. הזווית החדה שלה α $(\measuredangle NMQ=\alpha)$
2. היחס בין צלעותיה $\frac{m}{n}$ $\left(\frac{NP}{NM}=\frac{m}{n}\right)$

תיאור הבנייה והוכחה

על הצלע AB נבחר נקודה כלשהי N' ונעביר את הקטע N'M' (M' על הצלע BC) כך שהזווית בינו לבין BC תהיה α (כיצד מבצעים זאת?). אחר-כך נעביר דרך הנקודה N' ישר j המקביל ל-BC.

על ישר זה נסמן נקודה P' כך ש- $\frac{N'P'}{N'M'}=\frac{m}{n}$.

נעביר P'Q' מקביל ל-N'M'. התקבלה המקבילית N'P'Q'M' הדומה למקבילית המבוקשת. לקבלת המקבילית החסומה, נחבר בישר את הנקודות B ו-P'. ישר זה, חותך את הצלע AC בנקודה P. דרך הנקודה P נעביר ישר k, המקביל ל-BC והחותך את הצלע AB בנקודה N, וישר ℓ המקביל לקטע N'M' והחותך את הצלע BC בנקודה Q. המקבילית NPQM היא המקבילית הדרושה. אפשר להוכיח בקלות על-פי דמיון משולשים כי:

$$\frac{NP}{NM}=\frac{m}{n}$$

הערה: יש לשים-לב, שבניית המקבילית החסומה אפשרית רק אם $\measuredangle B<\alpha$ (אם $\measuredangle B>\alpha$ יהיה מיקומה של הנקודה M משמאל לקודקוד B, ותתקבל מקבילית לא חסומה).

3. בניית משולש ש"צ חסום במשולש

דרך א':

על-סמך המשימה הקודמת אפשר לחסום משולש ש"צ במשולש נתון ABC. בונים מקבילית חסומה בעלת הנתונים: $\frac{NP}{NM}=1$, $\measuredangle NMQ=60^0$. המקבילית המתקבלת היא מעוין ואחת מזוויותיו היא זווית חדה בת 60°, לפיכך המשולש NPQ הוא משולש ש"צ כנדרש.

באותה דרך ניתן לחסום עוד שני משולשים ש"צ: צלע של משולש אחד תתלכד עם הצלע AB של המשולש הנתון, וצלע של משולש אחר תתלכד עם הצלע AC.

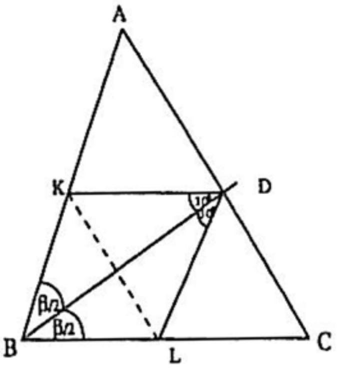
הערה: בניית משולש שווה-צלעות חסום במשולש נתון אפשרית, מפני שמשולש NPQ נמצא תמיד בתוך משולש ABC.

דרך ב':

נעביר חוצה-זווית B ונקבל ישר BD (ציור מס' 11). נבנה את זוויות BDK ו-BDL שאחת מהן

בת 30°. המרובע BKDL שהתקבל הוא דלתון (למה?) והזווית שלו D היא בת 60°. לכן משולש KDL הוא ש"צ כנדרש.

מובן, שניתן לבנות עוד שני משולשים ש"צ אחרים החסומים במשולש זה; פעם על-פי בניית חוצה-זווית A ופעם על-פי חוצה-זווית C.

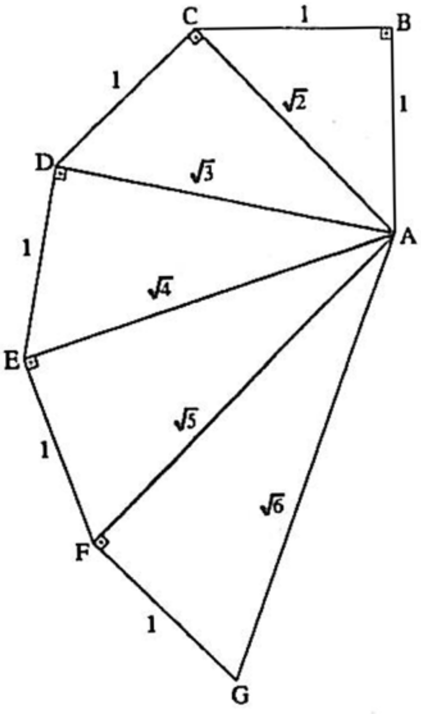


ציור מס' 11

ג. בניות של קטעים אלגבריים

באמצעות קטעים נתונים a ו-b, המשמשים כניצבים של משולש ישר-זווית, ניתן לבנות את היתר x שאורכו $\sqrt{a^2 + b^2}$. אם אחד הקטעים a הוא היתר של משולש ישר-זווית והקטע השני b הוא אחד הניצבים, הרי אורכו של הניצב השני יהיה $\sqrt{a^2 - b^2}$.

1. "מכונה" לבניית קטעים שאורכיהם הם שורשים של מספרים שלמים



ציור מס' 12

בציור מס' 12, מוצג משולש ישר-זווית ושווה שוקיים ABC ($\measuredangle B=90^\circ$), שאורכי ניצביו 1. על-סמך משפט פיתגורס, אורך היתר שלו AC הוא $\sqrt{2}$. בקודקוד C בונים אנך ל-AC ומקצים עליו קטע CD=1. אורכו של $AD = \sqrt{3}$. בקודקוד D בונים אנך ל-AD ומקצים עליו קטע ED=1. אורכו של $AE = \sqrt{4}$. וכך ממשיכים הלאה ומקבלים קטעים $AF = \sqrt{5}$, $AG = \sqrt{6}$ וכו'.

אם מעוניינים, לדוגמה, לקבל את הקטע $a\sqrt{19}$ של קטע a, ניתן לקצר את התהליך ולהתחיל ממשולש שאורכי ניציביו $4a = a\sqrt{16}$, ו-a, ומכאן בשלושה שלבים להגיע ל-$a\sqrt{19}$. באותו אופן, משתמשים בשני ניצבים: 5a ו-2a לקבלת $a\sqrt{29}$.

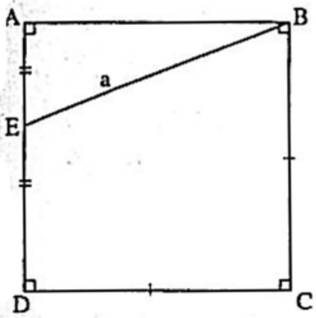
למציאת החלקים ה-$\frac{1}{\sqrt{2}}, \frac{1}{\sqrt{3}}, \frac{1}{\sqrt{5}}$ וכו' של קטע נתון a, רושמים את הקטעים המבוקשים בצורה זו: $\frac{a\sqrt{2}}{2}, \frac{a\sqrt{3}}{3}, \frac{a\sqrt{5}}{5}$ וכו'. את הקטעים $a\sqrt{2}, a\sqrt{3}, a\sqrt{5}...$ ניתן לקבל בעזרת ה"מכונה". את החלק ה-n – י' של כל קטע ניתן לקבל באחת מהדרכים שהוצגו בשני מאמרים קודמים[3,4] או באמצעות משפט חוצה-זווית או באמצעות משפט טלס, בעניין קטעים מקבילים החוצים שוקי זווית.

להלן מספר משימות המבוססות על בניות אלו.

1.1. לבנות ריבוע ששטחו גדול פי 5 משטחו של ריבוע נתון.

1.2. לבנות ריבוע ששטחו 1/3 משטחו של ריבוע נתון.

1.3. יש לבנות ריבוע כאשר נתון אורך הישר a, המחבר את קודקוד הריבוע לאמצע הצלע הנגדית שלו (ציור מס' 13).



ציור מס' 13

בניות שונות של קטע שאורכו מחושב לפי נוסחה F(a,b,c,...) ו-a,b,c,... קטעים נתונים, מופיעה במאמר קודם[4]. מכלל הבניות המופיעות בו נציין את הבנייה של קטע x שאורכו $\sqrt{a\cdot b}$. הבנייה מבוססת על בניית חצי-מעגל שקוטרו a+b, ובניין אנך לקוטר בנקודת החיבור בין שני הקטעים. גודלו של האנך הוא הקטע המבוקש (הגובה ליתר הוא הממוצע ההנדסי של היטלי הניצבים).

על בנייה זו מבוססות שתי הבניות המובאות להלן (ללא ניתוח הבנייה).

1.4. לבנות ריבוע ששטחו שווה לשטח מלבן נתון.

1.5. לבנות ריבוע ששטחו שווה לשטח משולש נתון.

2. בניית קטעים $\frac{a^2}{b}$ ו-$\frac{b^2 - a^2}{b}$ על-פי הקטעים a ו-b (b>a)

תיאור הבנייה וניתוחה

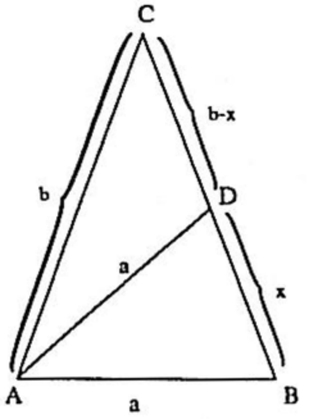
מקצות הקטע AB=a חגים קשתות באורך b ומקבלים משולש שווה-שוקיים ABC (CA=CB=b) (ציור מס' 14).

מהנקודה A חגים קשת באורך החותכת את הצלע CB בנקודה D.

אפשר להוכיח בנקל כי $\Delta CAB \sim \Delta ADB$

מדמיון המשולשים נקבל: $\frac{x}{a} = \frac{a}{b} \Rightarrow x = \frac{a^2}{b}$

בהתאמה הקטע CD יהיה: $CD = b - x = b - \frac{a^2}{b} = \frac{b^2 - a^2}{b}$



ציור מס' 14

ד. הדגמה להוכחת אי-שוויונים אלגבריים באמצעות בנייה הנדסית

הנושא בחלקו הוצג בשני מאמרים קודמים[3, 4] כהדגמה לשילוב תחומים במתמטיקה וכהבלטה, שהדרך הגיאומטרית לעיתים פשוטה יותר להוכחת אי-שוויונים אלגבריים.

נדגים את הוכחת מערכת אי-השוויונים שלהלן באמצעות הגדלים החיוביים a ו-b.

$$\frac{2ab}{a+b} \le \sqrt{ab} \le \frac{a+b}{2} \le \sqrt{\frac{a^2+b^2}{2}}$$

תיאור הבנייה והוכחה:

על קו ישר ℓ נסמן את הנקודה O ומימין לה את הנקודות A ו-B, באופן ש-$OA=a$, $OB=b$ ו-$b>a$ (ציור מס' 15).

נסמן ב-S את אמצע הקטע AB. נבטא את אורכו של הקטע OS באמצעות a ו-b.

$$OS = a + \frac{b-a}{2} = \frac{a+b}{2} \qquad (1)$$

על קטע AB, כעל קוטר, נבנה מעגל ונעביר לו את המשיקים OP ו-OQ היוצאים מנקודה O (P ו-Q נקודות ההשקה). לפי המשפט: "המשיק והחותך יוצאים מאותה נקודה", נקבל,

$$OP^2 = OA \cdot OB = ab \Rightarrow OP = \sqrt{ab} \qquad (2)$$

נעביר את המיתר PQ החותך את הישר ℓ בנקודה C ($\sphericalangle C = 90^\circ$). המשולש OPS הוא ישר-זווית ו-PC אנך ליתר שלו, לפיכך מקבילים: $OP^2 = OC \cdot OS$

ובאמצעות קשרים 1 ו-2 מקבלים:

$$ab = OC \cdot \frac{a+b}{2} \Rightarrow OC = \frac{ab}{\frac{a+b}{2}} = \frac{2ab}{a+b} \qquad (3)$$

נבנה רדיוס BE המאונך ל-AB, ובעזרת משפט פיתגורס והקטעים הידועים נבטא את אורכו של OE:

$$OE^2 = \left(\frac{a+b}{2}\right)^2 + \left(\frac{a-b}{2}\right)^2 = \frac{a^2+b^2}{2} \Rightarrow OE = \sqrt{\frac{a^2+b^2}{2}} \qquad (4)$$

(5) $OP<OS$ (יתר וניצב במשולש ישר-זווית).

(6) $OS<OP$ (יתר וניצב במשולש ישר-זווית).

(7) $OS<OE$ (יתר וניצב במשולש ישר-זווית).

משלושת האי-שוויונים האחרונים (5-7) נקבל:

(8) $OC<OP<OS<OE$

נציב למערכת אי-השוויונים הזו את הערכים של שוויונים (1-4) ונקבל את אי-השוויון המבוקש,

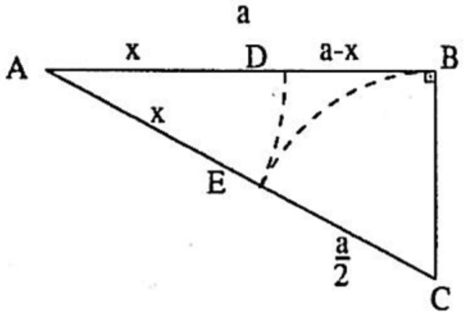
$$\frac{2ab}{a+b} \le \sqrt{ab} \le \frac{a+b}{2} \le \sqrt{\frac{a^2+b^2}{2}}$$

ה. חלוקת זהב ושברים משולבים

1. חלוקת זהב של קטע

נתון AB שאורכו a מחולק לשני חלקים שאורכיהם x ו-a-x, המקיימים יחס זה: $\frac{a}{x} = \frac{x}{a-x}$

(ציור מס' 16)



ציור מס' 16

הפתרון ובנייתו

על-פי היחס הנ"ל מקבלים את המשוואה הריבועית $x^2+ax-a^2=0$ ערכו של היחס,

$$\frac{\sqrt{5}-1}{2}=\frac{a}{\frac{a\left(\sqrt{5-1}\right)}{2}}=\frac{a}{x}$$ נקרא יחס זהב.

לקבלת הקטע x נבנה קטע BC מאונך ל-AB

שאורכו $\frac{a}{2}$.

אורכו של היתר AC במשולש ABC הוא $\sqrt{a^2+\left(\frac{a}{2}\right)^2}$.

בעזרת מחוגה נחוג מהנקודה C קשת שאורכה $\frac{a}{2}$ ונקבל את הנקודה E. חישוב פשוט

מוכיח, שאורכו של הקטע AE הוא הקטע x הדרוש,

$$AE=AC-EC=\sqrt{a^2+\left(\frac{a}{2}\right)^2}-\frac{a}{2}=\frac{a\left(\sqrt{5}-1\right)}{2}$$

בעזרת מחוגה נחוג מהנקודה A את הקשת AE ונקבל את הנקודה D, נקודה זו מקיימת את יחס החלוקה הדרוש. חלוקה כזאת מכונה "חלוקת זהב"[5].

התיאוריה של פרופורציה בין גדלים שונים הייתה מוכרת ביוון הקדומה. בכתביו של אוקלידס מוזכר יחס הזהב על-סמך עבודותיהם של יוונים שקדמו לו. הוא השתמש ביחס הזהב לבניית מצולעים בעלי 5 צלעות, 10 צלעות, 12 צלעות, 20 צלעות[6].

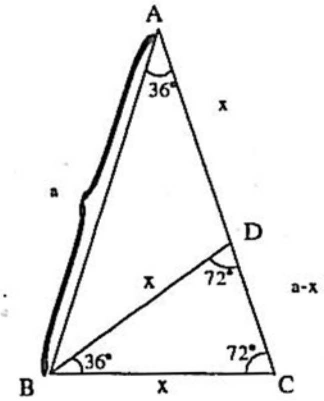
את השם "יחס זהב" נתן ליאונרדו דה-וינצ'י. במאות ה-15 וה-16 השתמשו ביחס הזהב בתחום האמנות והאדריכלות. גם היום מוצרים רבים בעלי פאות בצורת מלבן, ממדי המלבן קרובים ליחס הזהב (ספרים, מחברות, תבניות אפייה וכד'[7]). "יחס הזהב" מכונה גם יחס הרמוני.

2. בניית משולש ש"ש בעל שוק באורך a וזווית ראש בת 36°

ניתוח הבנייה

מעבירים את חוצה-זווית הבסיס B ומתקבל משולש שווה-שוקיים BCD (ציור מס' 17), הדומה למשולש ABC. נסמן את BC ב-x.

מדמיון המשולשים מתקבל הקשר: $\frac{a}{x}=\frac{x}{a-x}$.



ציור מס' 17

על-ידי חילוץ x נקבל את ערכו: $x=\frac{a\sqrt{5}-a}{2}=a\frac{\left(\sqrt{5}-1\right)}{2}$

ניתן לבנות בקלות את האורך של x (תיאור הבנייה בתרגיל ה.1)
ולכן בניית המשולש הדרוש היא פשוטה ביותר.

3. שברים רצופים או שברים משולבים בהקשר ליחס הזהב

מבוא:

יחס בין שני מספרים אפשר לבטא בצורה מסוימת הנקראת "שבר רצופי" או "שבר משולב".
נתבונן בדוגמה:

$$\frac{61}{27}=2+\frac{7}{27}=2+\frac{7}{\frac{27}{7}}=2+\frac{1}{3+\frac{6}{7}}=2+\frac{1}{3+\frac{1}{\frac{7}{6}}}=2+\frac{1}{3+\frac{1}{1+\frac{1}{6}}}$$

הצורה

$2+\frac{1}{3+\frac{1}{1+\frac{1}{6}}}$ נקראת: "שבר רצופי" או "שבר משולב".

קיימת הוכחה מתמטית, שיחס בין שני מספרים שלמים (בדוגמה שלעיל היחס בין המספרים 61 ו-27) אפשר תמיד לבטא בצורה של שבר משולש, וכי קיימת צורת ביטוי יחידה[6,8].

$$\frac{a}{b}=q_1+\frac{1}{q_2+\frac{1}{q_3+\frac{1}{q_4+\dots q_n+\frac{1}{q_n}}}}$$

לשון אחר, כל מספר רציונלי אפשר לבטא בצורה זו אם n הוא מספר סופי, וכך גם קבוצת המספרים $q_1, q_2, \dots q_n$.

אם נרצה לבטא מספר אי-רציונלי בצורה של שבר משולב, התהליך לקבלת המספר q_i הוא אינסופי והשבר המשולב מורכב מאין סוף שברים.

נתבונן בדוגמא של $\sqrt{2}$, הידוע כמספר אי-רציונלי:

$\sqrt{2}=1+\frac{1}{x_1}$ נחלץ את x_1 ונקבל $x_1=\frac{1}{\sqrt{2}-1}=\sqrt{2}+1$, נרשום את x_1 בצורה זו:

$$x_1 = 2 + \frac{1}{x_2}$$

ונקבל: $x_2 = \dfrac{1}{x_1 - 2} = \dfrac{1}{\sqrt{2} + 1 - 2} = \dfrac{1}{\sqrt{2} - 1} = \sqrt{2} + 1$

כלומר $x_1 = x_2$ וכך ניתן להמשיך ולקבל

$$\sqrt{2} = 1 + \frac{1}{x} = 1 + \cfrac{1}{2 + \cfrac{1}{x}} = 1 + \cfrac{1}{2 + \cfrac{1}{2 + \cfrac{1}{x}}}$$

ולפיכך נכון לבטא את $\sqrt{2}$ בצורה זו:

$$\sqrt{2} = 1 + \cfrac{1}{2 + \cfrac{1}{2 + \cfrac{1}{2 + \cfrac{1}{2 + \dots}}}} \qquad (1)$$

נוכיח את שוויון (1) כך:

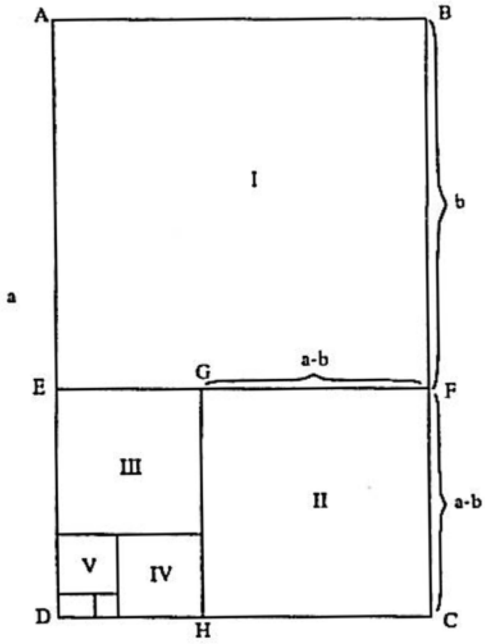
תחילה נסמן $x = \cfrac{1}{2 + \cfrac{1}{2 + \cfrac{1}{2 + \dots}}}$

נקבל $x = \dfrac{1}{2 + x}$ או את המשוואה הריבועית $x^2 + 2x - 1 = 0$ שפתרונה החיובי הוא $x = \sqrt{2} - 1$, כלומר, $1 + x = \sqrt{2}$ מ.ש.ל. נחשב את ערכו של השבר המשולב האינסופי

$$1 + \cfrac{1}{1 + \cfrac{1}{1 + \cfrac{1}{1 + \dots}}}$$

למטרה זו נסמן $x = 1 + \cfrac{1}{1 + \cfrac{1}{1 + \cfrac{1}{1 + \dots}}}$, אזי $x = 1 + \dfrac{1}{x}$ ומכאן, הפתרון החיובי של המשוואה .

הריבועית $x^2-x-1=0$ הוא $x=\frac{\sqrt{5}+1}{2}$, כלומר $1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+\dots}}}$ הוא יחס הזהב.



ציור מס׳ 18

ניתן לתאר בדרך גיאומטרית את יחס הזהב הנתון בצורה של שבר משולב אינסופי בעזרת מלבן זהב (היחס בין אורכי צלעותיו הוא יחס הזהב), ששטחו שווה לסכום של אינסוף ריבועים החסומים בו.

בציור מס׳ 18, מתואר מלבן ABCD. מידות צלעותיו a ו-b הן: $a=\frac{\sqrt{5}+1}{2}$ ו-$b=1$.

נעביר במלבן את הקו EF כך שיתקבל ריבוע I (ABFE) שצלעו $b=1$. המלבן שנותר EFCD הוא בעל הצלעות האלה:

$b=1$ ו-$a-b=\frac{\sqrt{5}+1}{2}-1=\frac{\sqrt{5}-1}{2}$ אם נחשב את היחס בין צלעותיו $\frac{b}{a-b}$ נקבל $\frac{\sqrt{5}+1}{2}$, כלומר, שוב התקבל מלבן זהב.

במלבן זה נחסום את ריבוע II (ריבוע GFCH) שצלעו a-b.

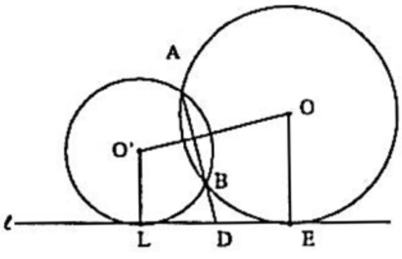
נותר שוב המלבן EGHD, שהוא מלבן זהב. נחסום את ריבוע III, וכך נמשיך בבניית ריבועים חסומים. מתקבלת סידרה אינסופית של ריבועים חסומים במלבן המקורי. סכום שטחי הריבועים שווה לשטח המלבן.

$$S\,\mathrm{ABCD}=a\cdot b=1\cdot\frac{\sqrt{5}+1}{2}=\frac{\sqrt{5}+1}{2}$$

ו. יישומי בניות

1. בניית מעגל העובר דרך שתי נקודות ומשיק לישר

דרך הנקודות A ו-B יש להעביר מעגל באופן שישיק לישר נתון ℓ (ציור מס׳ 19).



ציור מס׳ 19

ניתוח ותיאור הבנייה

נניח שמעגל, שמרכזו O, עובר דרך שתי הנקודות A ו-B ומשיק לישר ℓ בנקודה E.

לביצוע המשימה נמצא את אורך המשיק DE. D היא נקודת החיתוך של המשך הישר B והישר הנתון ℓ. נסמן: DE=x, AD=a ו-BD=b.

לפי המשפט: "מכפלת החותך למעגל בחלקו החיצוני – שווה לריבוע אורך המשיק", נקבל:

$x^2 = a \cdot b$ או $x^2 = \pm\sqrt{a}b$

(את הקטע $x = \sqrt{a}b$ יודעים לבנות).

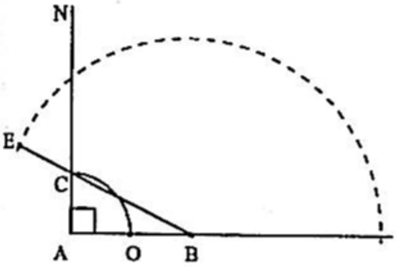
בסימנים ± מסמנים שני פתרונות.

הפתרון שבו הסימן (+) הוא הפיתרון לימין הנקודה D (מעגל שמרכזו O) והפתרון שבו הסימן (-) הוא הפתרון לשמאל הנקודה D (מעגל שמרכזו O', $LD^2 = AD \cdot BD$).

הפתרון בדרך האלגברית קל יותר מזה שבדרך הגיאומטרית.

2. מציאת נקודה המקיימת קשר אלגברי

על המשך קטע אופקי AB יש למצוא מימין לנקודה B, נקודה M, המקיימת את הקשר האלגברי $BM^2 = AM \cdot AB$ (ציור מס' 20).



ציור מס' 20

ניתוח ותיאור הבנייה

נסמן: BM=x, AB=a ונקבל את המשוואה: $x^2=a(x+a)$ או $x^2-ax-a^2=0$. למשוואה זו קיימים שני פתרונות ממשיים, נציג אותם דרכים:

$$x_{1,2} = \frac{a}{2} \pm \sqrt{\left(\frac{a}{2}\right)^2 + a^2} \qquad (1)$$

$$x_{1,2} = \frac{1}{2}(a \pm a\sqrt{5}) \qquad (2)$$

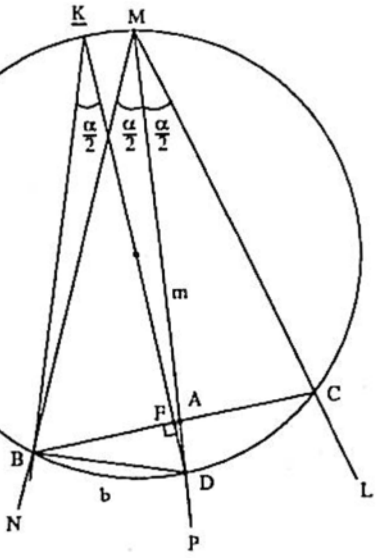
(הפתרון שבו הסימן (+) מתקיים אם הנקודה M נמצאת מימין לנקודה B)

בהתאם לצורה (1) נבנה בנקודה A אנך AN לישר AB. מהנקודה A נחוג מעגל בקשת $AO = \frac{AB}{2} = \frac{a}{2}$ ונקבל את הנקודה C על האנך AN. לפי משפט פיתגורס: $BC = \sqrt{AC^2 + AB^2} = \sqrt{\left(\frac{a}{2}\right)^2 + a^2}$. נאריך את הקטע BC בתוספת $EC = \frac{a}{2}$. על-כן אורכו של EB יהיה x_1. מהנקודה B נחוג קשת ברדיוס BE ונקבל את הנקודה M.

לפי צורה (2) נבנה את הקטע $a\sqrt{5}$ (בעזרת "המכונה" לבניית שורשים של מספרים שלמים, סעיף ג׳1 במאמר). נאריך את הקטע ב-a ונחצה אותו. הקטע שיתקבל הוא המרחק BM.

3. בניית קטע בתוך שוקי זווית

נתונה זווית ונקודה על חוצה-הזווית שלה. יש להעביר ישר דרך נקודה זו כך, שנקודות החיתוך שלו ושוקי הזווית יקצו קטע באורך נתון (בעיית פפה).
תהא הזווית LMN (קטנה מ-180°), ונקודה A על חוצה הזווית שלה MP (ציור מס׳ 21).



ציור מס׳ 21

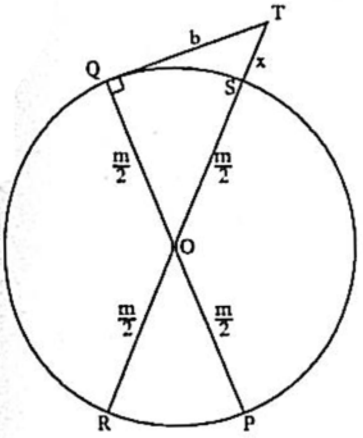
ניתוח הבעיה

נניח שנפתרה הבעיה. נסמן את הזווית הנתונה $\measuredangle LMN=\alpha$ ואת הקטע המבוקש BC=a. נבנה את המעגל החוסם את משולש MBC. נתונה הנקודה A, והנקודה D היא נקודת החיתוך של חוצה הזווית MP והמעגל החוסם.
נחבר את נקודות B ו-D. על-סמך הנתון: זוויות היקפיות נשענות על אותה הקשת, מתקבלת המשוואה:

$$\measuredangle DBC=\measuredangle BMD=\measuredangle DMC=\frac{\alpha}{2}$$

משווין הזוויות הנ"ל מקבלים: משולשים BMD ו-BAD דומים.
מדמיון המשולשים נובע הקשר: $BD^2=AD\cdot DM$ נסמן: MA=m (נתון מקום הנקודה A), BD=b ו-AD=x, נציב זאת לפי קשר הדמיון ונקבל $b^2=(x+m)x$.
לביצוע משימת הבנייה יש למצוא את האורך של הקטע AD (כלומר את x) על-פי מציאת אורכם של הקטעים m ו-b.
נעביר את הקוטר DK החותך את הקטע הדרוש BC בנקודה F. גם משולשים KBD ו-BFD דומים, וזווית BFD היא בת 90°, ולכן $BF=FC=\frac{a}{2}$ (קוטר מאונך למיתר – חוצה אותו).

כיוון שבמשולש ישר-הזווית BFD ידוע $BF=\frac{a}{2}$ ו- $\measuredangle FBD=\frac{\alpha}{2}$ ניתן לבנות אותו ולקבל את האורך b.



ציור מס׳ 22

תיאור שלבי הבנייה

1. בונים את אורך הקטע b כמתואר בסוף הקטע הקודם.
2. בונים מעגל שקוטרו QP=m (ציור מס׳ 22).
3. בונים משיק למעגל בנקודה Q ומקצים עליו את הקטע QT=b.
4. מחברים את הנקודה T עם מרכז המעגל O. ישר זה חותך את המעגל בנקודה S, והמשכו חותך את המעגל בנקודה R.
5. לפי המשפט הקושר את אורך המשיק עם החותך וחלקו החיצוני מקבלים את אורך הקטע TS: x(TR=x+m) (למה?)

חוזרים לציור הקודם מבצעים את השלבים באים:

1. מהנקודה A, מקצים על המשך חוצה-הזווית את הקטע x (לפי ציור מס׳ 22) ומקבלים את הנקודה D.
2. מהנקודה D חגים קשת ברדיוס b, החותכת את השוק של הזווית המקורית MN בנקודה B.
3. מהנקודה B חגים קשת ברדיוס a, החותכת את השוק ML בנקודה C – הקצה האחר של הקטע BC הוא הדרוש.

סיכום

המאמר הוא המשך למאמרים קודמים העוסקים בנושא בניות הנדסיות. ייחודו של המאמר מתבטא בהצגת מגוון משימות עשיר. במשימות משלבות משפטי יסוד גיאומטריים עם בניות הנדסיות פשוטות, ומפעילות דרכי חשיבה שונות. הסוגיות שהוצגו במאמר הן: מכונה לבניית שורשים רבועיים של מספרים שלמים וקטעים נתונים, בנייה הנדסית פשוטה להוכחת מערכת אי-שוויונים אלגבריים, והמושג יחס זהב וזיקתו לשבר משולב.

מראי מקומות

1. סטופל, מ׳ ואוקסמן, ר׳ (1995). ״בניות הנדסיות בעזרת סרגל״, במסגרת הכנס הארצי של ״האגודה לקידום החינוך המתמטי בישראל״, **בוליטין הכנס**, בנייני האומה, ירושלים.
2. סטופל, מ׳ ואוקסמן, ר׳ (1996). ״בניות גיאומטריות על-ידי סרגל בלבד״, **עלון על״ה, 18**.
3. סטופל, מ׳ ואוקסמן, ל׳ (1997). ״שילוב תחומים בפתרון בעיות מתמטיות״, **שנתון אמי״ת**, רשת מוסדות חינוך בישראל.
4. אוקסמן, ל׳ (1997). ״יישום בניות הנדסיות בתחומי אלגברה״, **שנתון שאנן – המכללה הדתית לחינוך**, חיפה.
5. אליפות בתי-הספר במתמטיקה, תשנ״ו, הפקולטה למתמטיקה, היחידה לנוער שוחר מדע וטכנולוגיה, הטכניון – המכון הטכנולוגי לישראל, חיפה.
6. Miller, W. & Clason, R, (1994). "Golden Triangles, and Pentagorams", **The Mathematics Teacher, 87, 5.**
7. בלס, ג׳ (1990). ״חתך זהב באומנות״, **מחשבות, 59**.
8. לובה, ע׳ (1996). ״חתך זהב״, **עלון על״ה, 18**.