

# חמדעת

כתב עת רב-תחומי  
מכללת חמדת הדרום

ערך  
ד"ר יהושפט נבו

עריכה לשונית והגהות  
נעמה בימון



הוצאת מכללת חמדת הדרום  
נתיבות ת"ד 412 מיקוד 80200

## תוכן העניינים

7-12	שיטת המבואות בהוראת המשנה	<b>יהדות</b> אמור שמעון
13-27	"בא אחיך במרמה ויקח ברכתך" – האנלוגיה במקרא	זמיר אלי
28-47	העיסוק הבלשני במדרשי חז"ל	אלקיים שלמה
48-66	על ה"שלום" במקורותינו	דאדון מרדכי
67-89	עוגת חוני בראייה אינטרטקסטואלית	בן-פזי ישעיהו
		<b>ספרות</b>
90-97	עיון אינטרטקסטואלי בשיר "לא רגעי שנת טבע" ובשיר "גאווה"	אזולאי אסתר
		<b>היסטוריה</b>
98-125	הנצי"ב וחיבת ציון – מאבקים וביקורת	קלינג אלי
126-134	דרכי התמודדות עם איסור ההיריון והלידה בתקופת השואה	וולף נחמה
135-142	אם עבר צופים...	נבו יהושפט
		<b>חינוך</b>
143-167	פרמקולוגיה, פסיכולוגיה או פסיכופרמקולוגיה – מה עדיף?	סופר יורם
		<b>מתמטיקה</b>
168-178	היומן המתמטי	וולף נלי, אילן יוכי ושאינסקי שלו
179-190	בעיות חקר עם פרמטר כאתגר חשיבתי	סמולוב פטר ושאינסקי שלו
		<b>רפואה אלטרנטיבית</b>
191-194	קבלה ורפואה סינית	נבו יהושפט - עפ"י קלטת של הרב אשורב יובל
195-196	התמודדות עם הכעס	בן-יהודה נדב

## אחריות המאמרים על כותביהם בלבד

### כתובות מחברי המאמרים:

מכללת חמדת הדרום	ד"ר אילן יוכי
מכללת חמדת הדרום	ד"ר אלקיים שלמה
מכללת חמדת הדרום	הרב אמור שמעון
מכללת רידמן, חיפה	מר בן-יהודה נדב
מכללת חמדת הדרום	ד"ר בן-פזי ישעיהו
מכללת חמדת הדרום	ד"ר דאדון מרדכי
מכללת חמדת הדרום	גב' וולף נחמה
מכללת קיי, באר שבע	ד"ר וולף נלי
מכללת חמדת הדרום	מר זמיר אלי
מכללת חמדת הדרום	ד"ר נבו יהושפט
מכללת חמדת הדרום	מר סופר יורם
מכללת קיי ואוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע	ד"ר סמולוב פטר
מכללת חמדת הדרום	הרב קלינג אלי
מכללת חמדת הדרום	ד"ר שאינסקי שלו

© כל הזכויות שמורות למכללת חמדת הדרום, נתיבות

ת"ד 412, מיקוד 80200

ISSN 0793 - 3994

## אמרות טהורות

"גם מתוך החול יגלה הקדש. וגם מתוך החפץ הפרוץ יבוא העול האהוב. עבדות זהב ישתרגו ויעלו גם מתוך השירה החפשנית. ותשובה מזהירה תצא גם מתוך הספרות החיצונית. זאת תהיה הפליאה העליונה של חזון הגאולה".  
(הרב קוק, אורות התשובה)

"אמנם במעמקי החיים מתנוצץ בכל יום אור חדש של תשובה עליונה"  
(הרב קוק, אורות התשובה)

"היסוד הפנימי של המצוה הוא שמחתה, שבה מאיר אור קדושת האמונה החבויה בעמקי הנשמה".  
(אגרות ראי"ה ח"ב, איג' תרפ"א)

"התורה מורידה למטה את העולם הרוחני אל האדם, וכזה כל התענוגים העליונים פתוחים לפניו, וזהו אושר האדם ותכלית יצירתו".  
(אורות התורה, לד)

"כי הנשמה אחר שחוצבה במקום קדוש, ראוי שתתלהב תמיד אל מקום חוצבה. ופן תתבטל ממציאאות, לכן סיבבה בחומר שתעשה גם כן עניינים חומריים כמו אכילה ושתייה ומשא ומתן. שלא תתלהב מדי בעבודת השם יתברך".  
(ר' יעקב יוסף מפולנאה)

"כי הקב"ה אין סוף ובכל נברא, ומכל שכן באדם, נתן הקב"ה נקודה קדושה ויש לה גבול. אך על ידי עבודת האדם יכול להרחיבה בעז"ה יתברך".  
(האדמו"ר מגור, אמרי אמת)

העורך

שנתון ד' לפניכם ובו מהגותם ומחקריהם של חברי סגל המכללה וגם מפרי  
עטם של כותבים חיצוניים, שכיבדו אותנו בחיבוריהם, ועל כך נתונה תודתי.

אני מודה לד"ר יהושפט נבו על העמל הרב שהשקיע בעריכת השנתון הזה.

כמו כן נתונה תודתי לגב' אסנת תורג'מן על שהדפיסה והוציאה שוב מתחת  
ידה תוצר יפה ומרשים.

אני קורא לחברי הסגל של המכללה להרבות במחקרים ולהביא מתוצריהם גם  
לשנתון הבא.

ד"ר אבי לוי  
ראש המכללה

## שיטת המבואות בהוראת המשנה

מאת

הרב שמעון אמור

במסגרת ההכשרה כאן, במכללת "חמדת הדרום", אנו מלמדים מזה כעשור את הקורס דרכי הוראת התושב"ע. הקורס עוסק במתודות ובדידקטיקות להוראת חלקי התושב"ע הנלמדים במערכת על-ידי מורות (ולא מורים), והם: משנה, הלכה ואגדה.

במסגרת דרכי ההוראה של המשנה גיבשנו מודל שעל פניו נראה שהוא עונה על חלק גדול מהמטרות והיעדים של ההוראה במקצוע שלנו. אין ספק שהמודל מבוסס על תורות קודמות, ולא באנו אלא להיות מהקוצרים האחרונים, אשר באים לברך על המוגמר. וכך דרך זו מתקבלת במערכת. לפי השיטה שגיבשנו אין התלמיד נחשף מיד לטקסט של המשנה, אלא רק לאחר שניתן לו מבוא על הנלמד. המבוא יכול את החלקים האלה:

- א. **רקע למשנה** (וכאן נעזרים במאמרו של פרופ' רפל: "הוראת המשנה על דרך ההרחבה").
- ב. **מבנה המשנה** – בכלל זה מוצגים המקרה, הדעות על המקרה והנימוקים על הדעות.
- ג. **ביאור המושגים**, המילים והניבים הטעונים הגדרה וביאור.

ידוע כי ברוב המשניות אנו פוגשים בסיטואציות מהחיים ההלכתיים או במצבים עקרוניים. וכמובן, גם אלה מתחלקים למצבים שהאדם נתקל בהם שלא ביוזמתו (כמו תופעות טבע, רעמים, גשם, לידה, השבת אבידה ודומיהם); למצבים שהאדם יוזם, כגון: אכילה, שתיה, פעולה בזמנים או במועדים שונים, למצבים שההלכה אומרת לאדם להגיע אליהם, כגון הקרבת קורבנות, בניית המקדש וכדומה. ולמצבים משפטיים כמו תובע ונתבע, דיני שומרים, נזיקין ועוד.

רק לאחר שהמורה עשה פעולות אלה, הוא יכול לפתוח בפעם הראשונה את המשנה מול עיני התלמידים. כלומר, למעשה אין התלמיד פותח את המשנה אלא לאחר שעבר את השלבים הנזכרים לעיל.

מטרת הדרך הזאת היא לאפשר לתלמיד נחיתה רכה אל הטקסט המשנתי. הדבר נחוץ מאחר שאנו עדים לתופעה כי תלמידים בשיעורי משנה מתנתקים מההקשבה, מהשיעור ומהמורה, בגלל black out שהם חווים במפגשם הראשון עם המשנה. הנתק הזה נובע מתחושה של ניכור מהטקסט. לעומת זאת, כאשר ניתנת לתלמידים הכנה בעזרת המבוא, כבר בקריאה

הראשונה של המשנה הם מרגישים שייכים לנשמע ולמדובר. ניתן לומר כי הטקסט נעשה במוכן מסוים 'דידות' יותר לתלמידים, הוא מחובר אליהם והם מתחברים לעולם המשנה. ברגע שהמבוא פותח פתח לתלמידים לעולם המשנה, הרי גם אם היא אינה מעשית עבורם ואינה מעולמם, אין ספק שהחשיפה למבוא מאפשרת חיבור לאקטואליה. לפיכך אין לדאוג את המבוא כעניין דידקטי גרידא, אלא כעניין חינוכי-חוויתי, שיש בו כדי להפוך את המשנה לתורת חיים.

לכאורה מנוגדת שיטה זו למקובל היום; בימינו נדרש התלמיד להתמודד עם הטקסט על דרך סיעור המוחין או באמצעות הבררה (לאמור, לבחור את האפשרות היותר קרובה להבנה הנכונה במילה או בעניין המדובר). באופן זה ניתן אולי 'הכשר' לניחוש או להימור בהבנה, בטענה כי דרך זו מגבירה את ההתמודדות של התלמיד עם הטקסט ואת ההבנה שלו. ואכן, שיטה זו של סיעור מוחין או בררה היא נכונה כשמדובר בטקסטים בשפה מדוברת או בשפת האם, אך כשמדובר בטקסטים משנתיים, תלמודיים ומדרשיים, כמו במקצוע שלנו, הרי שלתלמידנו בכיתות היסודי והעל-יסודי, אין המטען ולא הניסיון המתאימים כדי להתמודד עם עולם מושגים ועולם של חיים שלכאורה רחוקים מהם.

ניקח כדוגמה את המשנה הראשונה בפרק רביעי במסכת בבא קמא: "שור שנגח את הפרה..." ובהמשך דנים שם מי חייב וכמה (ולא ניכנס לשאלות של מועדות ותמות). כשהתלמיד שלנו נחשף לטקסט כזה ללא הכנה מוקדמת, אין הוא מבין על איזו מציאות מדברת המשנה. ובאמת, היכן הוא רואה היום, בחברה המודרנית, שור או פרה? ואפילו תלמידי התיישבות, שלכאורה חיים ביישובים חקלאיים, אינם נחשפים למציאות הזאת (בייחוד היום, לאור מצבה של החקלאות בארץ). על כן, כאשר אנו מבקשים שתלמידנו יתמודד עם משנה או עם מקור תלמודי, אין ספק שככל שנאפשר להם 'נחיתה רכה' יותר אל החומר, והחשיפה וההקדמה יהיו מדויקות ובהירות יותר, כך תהיה הבנת הטקסט ברורה ומהירה יותר.

אנו מבחינים בין שני סוגי מבואות: א. **מבוא יחידאי**; ב. **מבוא כולל**.

- א. **מבוא יחידאי**: הכוונה היא למבוא למשנה אחת מתוך פרק, משום שאין לה שום קשר למשניות שקדמו לה או שבאו אחריה.
- ב. **מבוא כולל**: מבוא המתייחס לשתי משניות או יותר, בעלות אותו נושא. למבוא הכולל יש חשיבות רבה מאוד כאן, שכן הוא מונע מהתלמידים טלטולי דרך רבים בהבנת המשניות ומבטל את הצורך להקדים הקדמות על כל משנה ומשנה, מאחר שהוא נותן מענה חד-פעמי שלם ומקיף על כל הנושא ששזור את כל המשניות המדוברות. יתרה מזאת, פעמים הוראה של משנה אחת בנפרד מחברתה פוגמת בהבנה, משום שלא פעם

מושג מאוחר יכול לשפוך אור על מקורות מוקדמים יותר. ההרמוניה הזו שבמבוא נותנת מענה חשוב להבנה הנכונה של העניין או הנושא שבמכלול המשניות.

כאן אנו נוגעים באחת הנקודות הכואבות ביותר שאנו עדים לה או, לחלופין, מדווחים עליה במערכת. לצערנו, מורים לא מעטים מרשים לעצמם להכין שיעורים - ובעיקר שיעורי קודש - בחטף, ויש בזה משום: "שבשתא כיוון דעל על". יתר על כן, לטווח רחוק יש לכך מחיר חינוכי-תורני יקר. אמנם הדבר נכון לגבי כל מקצוע, אבל לעניין מקצועות הוא משמעותי הרבה יותר. על כן שיטת המבואות מחייבת את המורה לדיוק ולהכנה מחייבת ולא להכנה מאפשרת. מורה שלא יכין "מבוא כולל" - אין ספק שיגיע למבוי סתום.

לאחר הוראת המבוא היחידאי או הכולל פותח המורה את המשנה עם התלמידים. ועכשיו המשנה אינה זרה לתלמידים, לא בנושא המדובר ולא בניבים ובביטויים החדשים שבה. המורה יכול אז להיעזר בתלמידים בהוראת המשנה ובהבנתה, והוא משלב במהלך ההוראה את הביאורים וההסברים שנאמרו קודם. כאן יש רווח גדול של שיתוף התלמידים בהוראת המשנה עצמה. כלומר, קודם הם נחשפים למושגים ועניינים ללא טקסט, וכעת הם מיישמים בתוך הטקסט עצמו את הידע שרכשו, והיישום הוא מדויק ולא 'מנוחש'. היישום הנכון יוצר אצל התלמיד תחושה של סיפוק והצלחה, ומעל לכול מגביר את המוטיבציה שלו להתמודד בעתיד עם טקסט משנתי בכוחות עצמו.

בגמר שלב ההוראה על-פי המבוא אנו מגיעים בשיטה זו לשלב הסיכום. בשלב זה יש לערוך טבלת סיכום לכל משנה. גם אם מדובר ב"מבוא כולל", לעולם נערוך טבלת סיכום לכל משנה. הטבלה כוללת חמישה חלקים והם:

- א. המקרה או המצב (במשנה)
- ב. בעל הדעה (על המקרה או המצב)
- ג. הדעה (מהי דעתו של המקרה או המצב)
- ד. הנימוק (נימוק דעתו של כל צד)
- ה. ההלכה (לפי איזו דעה נפסקה ההלכה)

טבלת הסיכום היא ה'קציר' של המשנה. לאחר שביירנו עניינים רבים במהלך ההוראה (רקע, ניבים, ביטויים, מושגים, מילים, מצבים ועוד). אנו חייבים לצמצם ולהגדיר מה נשאר לנו מהמשנה. והתשובה היא: טבלה, כאשר התלמיד יודע כי הטבלה תשקף את ההבנה המסכמת שלו במשנה.



על מנת להגיע לכך, אנו ממליצים לפי שיטה זו על שני חלקים בשיעורי בית:  
 א. בניית הטבלה, היינו מילויה באופן מלא.  
 ב. העמקה במשנה על-ידי שימוש במאגרי מידע, אינטרנט, תורנט, שו"ת בר-אילן וכדומה.

חשוב לציין כי איננו מעוניינים בהכנת שיעורי בית בנליים ומשעממים המורכבים משאלות כגון: מה דעתו של...? מי אמר על...? מה הדין ש...?, אלא בעיקר מהשאלות למה? נמק! עיין! אנו דורשים מהתלמיד העמקה ועיון, ובהחלט איננו מעוניינים לעשות לו 'חיים קלים'. דרישה זו נכונה גם לכיתות יסוד, כמובן בהתאמת רמת שיעורי הבית לכיתה.

מצורפת בזה דוגמה אחת מיני רבות שהכינו הבנות בעצמן, והן מדווחות על ביצועה בהצלחה רבה בכיתה.

אין לי ספק שזוהי דרך לריענון הוראת המשנה, שראוי ונכון ליישמה בכל המערכת. יותר מזה, לדעתי, שיטה זו מתאימה ויעילה לא רק למקצוע המשנה אלא ניתנת ליישום גם בכל שאר מקצועות הקודש (תנ"ך, גמרא, הלכה, מחשבה, מדרש וכולי). אין טוב יותר ממצב שבו אתה 'מנחית' את התלמיד ברכות, באופן בטוח ומוכן לתוך טקסט חדש. על כן אני ממליץ מאד על דרך זו, לפחות בהוראת המשנה, מקצוע שנלמד במשך כל השנים על-ידי בנים ובנות, מכיתה ב ועד סוף האקדמיה.

## נספח

להלן דוגמה להוראה בשיטת המבואות שנערכה והועברה על-ידי סטודנטיות תלמידות שנה ג, תשס"ב:

### מסכת ברכות, פרק ט משנה ב

1. מה פירוש המילה "על"?
2. מה פירוש "זיקין", "זוועות"?
3. "רוחות" – באיזה סוג של רוחות מדובר?
4. "הרים" – באילו הרים מדובר?
5. מהו "הים הגדול"?
6. מה פירוש "לפרקים"?
7. "גשמים" – באילו גשמים מדובר?

### תשובות

1. "על" – כשרואה, כששומע, כשחש-מרגיש
2. "זיקין" – כוכב שביט, "זוועות" – רעידות אדמה
3. "רוחות" – מדובר ברוחות הנושבות בזעף, סערות וסופות
4. "הרים":  
א. הרים מיוחדים שניכרת גבורת הבורא עליהם בגובהם וברוחבם  
ב. כל הר שרואה אחת ל-30 יום.
5. "הים הגדול" – הים התיכון שנקרא כך מפאת חשיבותה של א"י
6. "לפרקים" – אחת ל-30 יום
7. "גשמים" – גשמי ברכה

### שיבוץ התשובות במשנה

"על (כשרואה) זיקין (כוכב שביט) ל (כשחש) זוועות (רעידות אדמה) על (כשרואה) ברקים על (כששומע) רעמים ועל (כשחש) רוחות (סופות, סערות) אומר "ברוך שכוחו וגבורתו מלא עולם". על (כשרואה) הרים (הרים מיוחדים בגובהם וברוחבם או שרואה אותם אחת ל-30 יום) על (כשרואה) גבעות ועל (כשרואה) ימים ועל (כשרואה) נהרות ועל (כשנמצא) במדברות אומר: ברוך עושה מעשה בראשית".  
ר' יהודה אומר: הרואה את הים הגדול (הים התיכון) אומר: "ברוך שעשה את הים הגדול", בזמן שרואה אותו לפרקים (אחת ל-30 יום) על (כשרואה) גשמים (גשמי ברכה) ועל (ששומע) בשורות טובות אומר: "ברוך הטוב והמטיב" ועל (כששומע) שמועות רעות אומר: "ברוך דיין האמת".

## טבלת סיכום:

ההלכה	הנימוק	הדעה	בעל הדעה	המקרה
תנא קמא	אלו תופעות טבע שיכולות להתרחש בעולם כולו	"ברוך שכוחו וגבורתו מלא עולם"	תנא קמא	"על הזיקין... על הרוחות"
תנא קמא	אלו תופעות שאופייניות למקום מסוים, אלה דברים הקיימים מימי בראשית	"עושה מעשה בראשית"	תנא קמא	"על ההרים... על המדברות"
	מפאת חשיבותה של א"י יש ליחד לו ברכה מיוחדת	"ברוך שעשה את הים הגדול"	ר' יהודה	הרואה את הים הגדול
	הים הגדול ככל הימים	"עושה מעשה בראשית"	תנא קמא	
תנא קמא	אלו דברים טובים שצריך אדם להודות עליהם	"ברוך הטוב והמטיב"	תנא קמא	"על הגשמים ועל הבשורות הטובות"
תנא קמא	להודות בצדקתו של הקב"ה למרות הגזרות הרעות	"ברוך דיין האמת"	תנא קמא	על שמועות רעות

## “בא אחיך במרמה ויקח ברכתך” (בראשית כז)

- האנלוגיה במקרא

מאת

אלי זמיר

הוראת פרקי תנ"ך המתארים חטאם של גדולי עולם או מעידות מוסריות שלהם, מעמידה בעיה אמיתית בפני המורים למקרא, ואפתח בדברי הרב שמשון רפאל הירש זצ"ל, הבאים בפירושו על הצעת אברהם לשרה "אמרי נא אחותי את":<sup>1</sup> "התורה אינה אוסף של מעשים טובים". כלומר, התורה מספרת מעשים שהיו, לא מפני שהם מעשים מופתיים, אלא מפני שהם מעשים שהיו. אין התורה מעלימה את השגיאות, החולשות והשגגות של גדולי ישראל, ודווקא על-ידי כך היא מטביעה על סיפוריה את חותם האמת.

בפרשה הנזכרת לעיל ומתארת את הצעת אברהם לשרה, לא מקבל הרב שמשון רפאל הירש את דעתו הקשה של הרמב"ן, האומר ו"דע כי אברהם אבינו חטא גדול בשגגה, שהביא את אשתו הצדקת במכשול עוון מפני פחדו שמא יהרגו אותו".<sup>2</sup>

בעניין זה של אברהם ושרה נוקט הרש"ר (הרב שמשון רפאל הירש) דעה כדעת הרד"ק, שמתוך כל האפשרויות שעמדו לפניו, בחר אברהם ברע במיעוטו (ההצעה המזיקה פחות). בפירושו למקרא מביע הרש"ר עמדה עקרונית של התנגדות תקיפה ל"סנגוריה" על גדולי אומתנו העומדת בניגוד לפשט הכתובים.

בהוראת פרשיות בתנ"ך המציגות שאלות מוסריות ביחס להתנהגות של האבות והמנהיגים, מבחינים בארבע גישות שונות שנוקטים מורים למקרא, ואלו הן:

א. **התעלמות** – קטעי מקרא המתארים פגמים מוסריים מעמידים את המורים שומרי תורה ומצוות בפני דילמה חינוכית, וקיים חשש שהעיסוק בפרשיות הללו עלול 'לסבך' את המורה והתלמיד כאחד ולערער את עולמם הדתי והאמונתי, ולכן הדרך הפשוטה אצל מורים אלה היא ההתחמקות, ואין הם מלמדים פרשיות אלו. הפתרון הזה אופייני לבעלי מחשבה פשטנית, מחשבה של שחור-לבן. מורים הנוקטים גישה זו הם מורים שאינם יכולים להתמודד עם בעיות קשות.

.1 בראשית יב 13.

.2 הרמב"ן יב 13.

במשנה, במסכת מגילה,<sup>3</sup> מובאת גישה זו: "מעשה ראובן נקרא ולא מתרגם" ("וישכב את בלהה – חיישנן לגנותו"). כלומר, יש עניינים שחכמים העדיפו באופן מודע שלא לתרגם לציבור הרחב, מחשש לפגימה בכבוד האבות.

הקורא התמים שואל מיד: האם לחז"ל היתה כוונה לצנזר את התורה? על כך עונה רש"י באותה מסכת, בדף כא, ע"ב:<sup>4</sup> "שהתרגום אינו אלא להשמיע לנשים ולעמי הארץ שאינן מכירין בלשון הקודש".

לחז"ל היתה תחושת אחריות כלפי קהל היעד, שכלל גם נשים (שלא למדו אז) ועמי הארץ – שלא הבינו את לשון המקרא, והם הורו שלא לתרגם להם בציבור פרשיות מורכבות ומסובכות.

הפתרון הזה אינו רלוונטי כיום, כשכל הנערים והנערות בקיאים בלשון הקודש, וכל דילוג על פרשיות מסוימות או התחמקות של המורה מגרים יותר את התלמידים לעיין בכתובים, לקרוא קריאה לא ביקורתית ולהגיע למסקנות הרחוקות מפשוטו של מקרא. שנית, התייחסות ללומדים כאל "עמי הארץ" מעליבה ופוגעת בסקרנותם וחקרנותם את סודות המקרא.

**ב. אידאליזציה** – גישה זו מפקיעה דמויות מקראיות מן הממשות היראלית שלהן והופכת אותן לסמלים ולדמויות מלאכיות שלא מעולמנו.

הגישה הזאת שכיחה בעולם החרדי ובחלק ממדרשי חז"ל, המתארים את האבות כנעלים מכל נדנדוד של עבירה. דמותם נשמרת בטוהרה, וכל מה שמשתמע במקרא לגנותם, אסור לו שייתפס כפשוטו, ויש סלקציה גם בפרשני המקרא ובמדרשים, הקובעת מה ללמד ומה לא.

**ג. דברים כפשוטם** – זוהי דרך אידאלית של הוראת התנ"ך, הפורסת בפני התלמיד מגוון דעות בפרשנות ודנה בהם מתוך מורא וכבוד, אך גם בפתחות הלב וחיירות הדעת; הוראה המוכנה להתמודד באומץ לב גם עם 'הפשטויות המתחדשות בכל יום' (רשב"ם בתחילת פרשת וישב), במטרה להגיע "לפשוטו של מקרא". גישה זו אנקוט בטיפול בסוגיה של לקיחת הברכה מעשו על-ידי יעקב.

**ד. השתלחות** – זוהי דרכם של המתנכרים למקורות הנצח של עם ישראל, הנוהגים בהפקרות לשונית ומשתלחים בדמויות מקראיות. אני מניח שזכור לקוראים הויכוח שהופיע בעיתונות בהקשר זה; ויכוח שפרץ בזמנו בין ח"כ שמעון פרס וח"כ גפני על פתגם חז"ל "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה".<sup>5</sup> גישה זו שכיחה במידה מסוימת במגזר החילוני.

3. מגילה כה עמוד א ורש"י.

4. מגילה דף כא עמ' ב, רש"י ד"ה: אפילו אחד קורא ושנים מתרגמין.

5. עיתוני, חודש טבת, תשנ"ה.

לאחר דברי הקדמה אלו אנסה להסביר את הסוגיה של לקיחת הבכורה והברכה על-ידי יעקב מעשו כפשוטו של מקרא, לפי הבנתו.

בספר בראשית פרק כז, מתוארת הדרמה רבת המתח של נתינת הברכה לבן הראוי לכך, לדעת כל אחד מהמעורבים. יצחק רוצה לברך את בנו עשו מפני ש'צייד בפיו'... ורבקה אשתו רוצה שהברכה תחול על ראש בנה יעקב. ישנה פה התנגשות של רצונות ורגשות: שני בנים הרוצים בברכה, ואב ואם שאינם תמימי דעים בשאלה מי מבניהם הוא הראוי לברכה.

האם, רבקה, משתמשת בתחבולות שונות הדורשות הבנה והנמקה מוסרית, כפי שנראה להלן, ומזכה את יעקב בנה האהוב בברכה שהיתה מיועדת לעשו. אנו יודעים מה עשה יעקב לעשו אחיו בקניית הבכורה ממנו וגם בלקיחת הברכות, ובמילים המוצגות בפרק כז יצחק מעריך את המעשה, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בדבריו, "בא אחיך במרמה ויקח ברכתך".

פשוטו של מקרא בכחש, ככתוב בהושע יב 1: "סבבנו בכחש אפרים ובמרמה בית ישראל", ונעים זמירות ישראל אמר בתהלים לד 14: "נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה".

אונקלוס מתרגם 'במרמה' - בחכמא.<sup>6</sup>

גם בבראשית רבה<sup>7</sup> מפרש ר' יוחנן 'במרמה' - בחכמת תורתו.

הרש"ר מסביר: כנגד יצחק היה הדבר מרמה, כי הוא חשב לברך את עשו, ונמצא יעקב מתברך. אבל כנגד יעקב לא היה מרמה, כי הוא היה הבכור האמיתי, והלך אחר דעת אביו שרצה לברך את הבכור, ולכן תרגום אונקלוס מתרגם בחכמה.

בעל דעת מקרא<sup>8</sup> מביא בפירושו השערה ומוכיח זאת מהכתובים במקרא, ואלה דבריו: "עם זאת אפשר שלשון 'מרמה' סבל בימי קדם גם משמע חיובי, בדומה ללשונות 'ערמה' ו'מזימה' הנמנים עם כינויי החכמה, כדלהלן:

משלי א 2: "לדעת חכמה ומוסר / להבין אמרי בינה"

משלי א 4: "לתת לפתאים ערמה / לנער דעת ומזימה"

או: "מזימה תשמור עליך / תבונה תנצרנה" (משלי, ב 11)

משלי ג 21: "נצר תושיה ומזימה"

איוב מב 2: "ידעתי כי כל תוכל ולא יבצר ממך מזימה"

הסוגיה הזו אינה פשוטה והיא מעסיקה מפרשים וחוקרים מאז ועד היום. אנסה לבדוק מה דעת התורה והמקרא על המעשה הזה.

ידוע כי אחת מתכונותיו של הסיפור המקראי היא שאינו נוהג להוציא משפטו ישירות על מעשי האישים הפועלים בו, אך ניתן לראות מהו יחסו למעשה מתוך מהלך המאורעות עצמם במקרא, ומהחזרות המהדהדות על-ידי המספר המקראי לעתים מזומנות. המסקנה ופסק הדין נשארים פתוחים לשיפוטו של

.6 תרגום אונקלוס, כז 35.

.7 בר"ר, סו ד.

.8 בראשית לז 35, פירוש דעת מקרא.

הקורא. כדי ללבן סוגיה זו של מרמת יעקב ויחס המקרא אליה, נעיין באנלוגיות החוזרות ונשנות לסיפור יעקב במקרא ובנביאים. ואולי, לפני העיון בכתובים, מן הראוי לראות מהי דעת חז"ל לגבי בעיה זו, כלומר, האם המקרא מכסה על מעשים לא נאים של גיבוריו ומייפה את דמותם, או שהסיפורים אכן שונו, עובדו, ועודנו לכבודן של הדמויות, כפי שטוענים החוקרים החדשים ובראשם ה' גונקל.<sup>9</sup> לדעת חז"ל אין המקרא מכסה על מעשים לא נאים של גיבוריו, ואינו מנסה לעדן וליפות את דמותם. הספרי<sup>10</sup> בפרשת ואתחנן, פסקה כג, מסביר שלעם ישראל עמדו שני פרנסים-מנהיגים: משה ודוד מלך ישראל.

1. משה אמר לפני הקב"ה: 'ריבונו של עולם, עבירה שעברתי תכתב אחרי, שלא יהיו הבריות אומרים שזייף משה בתורה או שאמר דבר שלא נצטווה... אמר לו הקב"ה: 'הריני כותבה, שלא היתה אלא על המים', שנאמר במדבר כז 14: "כאשר מריתם פי במדבר ציץ במריבת העדה, להקדישני במים לעיניהם הם מי מריבת קדש מדבר ציץ".
2. דוד אמר לפני המקום: 'עבירה שעברתי לא תכתב אחרי'. אמר לו הקב"ה: 'לא שווה לך שיהיו הבריות אומרים בשביל שאהבו מחל לו!'

מאמר זה של חז"ל בא להדגיש שהמקרא לעולם יגלה העוון של הגיבור, גם אם מדובר בגדול הדור והוא מבקש להסתירו. לדעתו של יאיר זקוביץ<sup>11</sup> יצירתו של מאמר מדרש חז"ל במקרה זה באה להשיב לטענותיהם של ספקנים אחדים, המניחים שהמקרא דווקא מכסה לעתים על דברים הטעונים כיסוי.

כעדות לקיומם של ספקנים מביא יאיר זקוביץ שני מדרשים, אחד ממדרש רבה ואחד מהמדרש הגדול.

**מדרש רבה**, בראשית פז ח: מטרוניתא אחת שאלה את ר' יוסי ואמרה לו: 'אפשר יוסף בן 17 שנה, היה עומד בכל חומאו

ועושה בדבר הזה שיברח וימלט מבית המצריה?'

הוציא לפניה ר' יוסי ספר בראשית והתחיל קורא בפניה מעשה ראובן ובלהה, מעשה יהודה ותמר, אמר לה: 'מה אלו שהרי גדולים וברשות אביהם לא כיסה עליהם הכתוב, זה שהוא קטן וברשות עצמו על אחת כמה וכמה!'

9. גונקל, פירושו לספר בראשית.

10. ספרי, ואתחנן פסקה כג.

11. ספר בן יהודה, עקבת יעקב.

**המדרש הגדול**, בראשית עמוד תרס"ה: אותה מטרוניתא אמרה לר' יוסי: 'שקר יש בתורתכם שבא יוסף לאדונתו וכסיתם עליו'. אמר לה: 'על הבן בבית אביו מכסים, או על עבד בבית אדוניו?' אמרה לו: 'על הבן בבית אביו'. התחיל לקרא ר' יוסי לפניה, על ראובן בבית אביו נאמר "וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו וישמע ישראל" (בראשית לה 22); אמרה לו: 'אתם אמת ותורתכם אמת'.

מן המדרשים האלה נראה בבירור שדעת חז"ל ברורה והחלטית נגד הכיסוי. לדעת חז"ל כיסוי במקרא משמעו שקר.

לדעת החוקר הישראלי י' ליכט,<sup>12</sup> יכול היה המחבר והמספר המקראי בסיפורי יעקב לצייר את עשו כרשע גמור בגלל התנהגותו וזלזולו במכירת הבכורה, והקורא התם לא היה רואה כל פגם וכל צער בהפסדו, ולעומתו יעקב יכול היה להיראות לא רק איש תם יושב אוהלים, אלא יותר מזה - תם וישר וצדיק... אך המספר המקראי סירב לעשות את סיפוריו וגיבוריו שטוחים כל כך, הוא רצה לתאר את הסיפור תיאור אמתי, במתיחותו המוסרית, וללא כל נטייה להטיף או לפשט את העניינים. לדעתו – כמו גם דעתי - אין הכתוב מכסה על מעשיהם של גיבוריו ואינו מייפה מעשיהם, והוא דווקא מוצא עניין בכישלונותיהם.

אנסה להראות האנלוגיה בסיפורי יעקב בשלושה מישורים, כדלהלן:

- א. אנלוגיה קרובת אברים, חזרות על הסיפור בתוך אותה יצירה עצמה.
- ב. אנלוגיה רחוקת אברים, מספרי הנבואה לסיפורי יעקב.
- ג. אנלוגיה בין סיפור יעקב לדמויות נוספות, בבחינת מעשה אבות סימן לבנים.

#### אנלוגיה קרובת אברים

לפי המתואר בפרק כז, אנו רואים שיעקב זוכה לקבל את הברכה המיועדת לעשו. התנהגותו של יעקב ברורה ושקופה. אמו גוזרת עליו לשמוע בקולה ללא הרהור: "ועתה בני שמע בקולי לאשר אני מצוה אותך" (בראשית כז 8). אין היא מניחה שיפעל למען תועלתו האישית. היא יודעת שכל אופיו כאיש תם יתמרד נגד הדבר, והרי היא מונעת כל התנגדות מצדו על-ידי מצוות האם והחובה לשמוע בקולה. את מעשה העוול ותוצאותיו היא מקבלת על עצמה, והוא אין לו אלא לציית לקול אמו. לכאורה, כל מה שעשה יעקב לא עשה אלא מתוך שביקש לשמוע בקול אמו, ואין לתת דופי בהתנהגותו. אך דעת התורה, כפי שהיא משתקפת בסיפור המקראי, שונה; גם מצוות כיבוד אב ואם כפופה לחוקי המוסר, ואלה אוסרים על האדם לגנוב את דעת הבריות, גם אם נצטווה על כך מפי אביו או אמו.

<sup>12</sup>. י' ליכט, הניסיון במקרא וביהדות.



א. ממהלך חיי יעקב ומאשר קרה לו אנו למדים שכל ימיו היו בצער וייסורין. יעקב, המרמה את אביו וזוכה בברכה המיועדת לאחיו, נמצא בעצמו מרומה, ודי אם נשווה הסיפור בפרשת תולדות (כז) לסיפור יעקב ולבן בפרשת ויצא (כט 25).

### סיפור יעקב סיפור בפרשת ויצא בפרשת תולדות

יצחק אומר לעשו בנו: "בא אחיך במרמה ויקח ברכתיך" (כז 35).  
 "ויהי בבקר והנה היא לאה ויאמר אל לבן מה זאת עשית לי הלא ברחל עבדתי עמך ולמה רמיתני" (כט 25).

לדברי חז"ל ישנו פה עונש של מידה כנגד מידה, והתורה מלמדת אותנו שיש דין ויש דיין. לפי הפרשנות המודרנית אנו רואים שהמילה "מרמה" חוזרת כאן בפרשת תולדות (כז) ובפרשת ויצא (כט), ללמדנו שמי שבא ב"מרמה" הוצרך לצעוק מנהמת לבו "למה רמיתני".  
 במדרש תנחומא (ויצא יא) מובא שכל הלילה לאה היתה עושה עצמה כרחל. כיוון שעמד בבוקר - "והנה היא לאה". אמר לה: בת הרמאי! למה רמית אותי? אמרה לו: ואתה למה רימית אביך? כשאמר לך (בבראשית כז 21) "האתה זה בני עשו"? אמרת לו: "אנוכי עשו בכורך" ואתה אומר: "למה רמיתני"? ואביך לא אמר עליך "בא אחיך במרמה"? מרטיץ בוכר<sup>13</sup> טוען שבסיפור זה של החלפת הבנות יש משום סימטריה מובהקת למעשה יעקב בסיפור הברכה, בעוד שהכתוב מציין את עיוורונו של אביו, ויעקב הקטן 'משחק' את תפקידו של הבן הגדול, בהשראת אמו, הרי בסיפור החלפת הבנות 'משחקת' לאה, הגדולה, בחסות החשכה, את תפקיד הבת הקטנה, בהשראת אביה, לבן. סימטריה זו מכוונת כדברי המדרש שלעיל, המדגיש את עונשו של יעקב כ'מידה נגד מידה'.

ב. בפרשת תולדות (כז) ופרשת ויצא (כט), בסיפור יעקב ולבן, ישנן שלש מילים החוזרות ונשנות, בנוסף למילה "מרמה", מה שאנו מכנים 'מילות רומזות' או 'מילות מדריכות' או 'מילה מנחה', ואלה הן:  
 "בכורה", "ברכה", "מרמה"  
 פרופ' נחמה ליבוביץ מביאה - בשמו של בוכר - הסבר על דברי לבן בפרשת ויצא כט 26:<sup>14</sup>

13. דרכו של מקרא.

14. עיונים בספר בראשית.

"לא יעשה כן במקומו לתת הצעירה לפני הבכורה" – הוא אינו מכחיש את מעשה המרמה, תירוץ זה אינו מצדיקו, מפני שיכול לומר מראש שלא יתן לו את רחל עד אשר תינשא לאה, ולא עשה כן, ובוזה למעשה מוקנית זכות ליעקב להשיב לו כגמולו, כדברי המדרש. מקשה ר' אליעזר אשכנזי, אחד הפרשנים מהמאה ה-16 ומעלה, בספרו **מעשי ה'**, שתי שאלות:

1. למה אמר "במקומו", הלא בשום מקום לא ייעשה כן?  
 2. למה אמר "לתת הצעירה לפני הבכירה" ולא אמר "לתת הקטנה לפני הגדולה", כפי שהכתוב מציין (כט 16): "וללבן שתי בנות שם הגדולה לאה ושם הקטנה רחל", ובהמשך הפרק, פסוק יח, יעקב אומר אל לבן: "אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה"? בהסתמכו על האנלוגיה שבין שני הסיפורים מתרץ ר' אליעזר אשכנזי את קושיותיו כך: 'ההשגחה זמנה לזה שהביא את אחיו לידי צעקה' – "הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמיים את בכורתי לקח והנה עתה לקח ברכתי..." שישמע אף הוא מפי רמאי: במקומו לא יעשה כן שתועבר בכורה מגדול לצעיר כאשר עשיתם במקומכם שצעיר לקח בכורת אחיו – מידה כנגד מידה'.

וכדי להבליט את העונש מול החטא נאמר כאן "צעירה ובכירה" מול בכור וצעיר, ולא נאמר "גדולה וקטנה", כדי לרמוז ליעקב על המעשה הלא ישר שעשה, והעונש המגיע לו. ה'מוזרות' בטקסט המקראי מחייבת לעשות פה אנלוגיה למעשהו של יעקב, שאם לא כן, הטקסט המקראי היה ממשיך באותה דרך שבה התחיל, "גדולה וקטנה". מתוך המוזרות שבטקסט אפשר להסיק מסקנה ודאית שהמספר המקראי רומז לנו על מעשהו של יעקב, והעונש שקיבל עבור מרמתו "שוב מידה כנגד מידה".

ג. בתחילת פרק כז מציינת התורה שעניני יצחק כהו, וכתוצאה מכך מנצל יעקב את עיוורונו של אביו, שאינו מזהה אותו, וזוכה בכרכה המיועדת לאחיו. יצחק לא הכירו, כי היו ידיו כידי עשו אחיו, שעירות (בראשית כז 23).

ואילו בפרשת וישב (לז 32) אומרים הבנים ליעקב: "הכר נא הכתנת בנך היא אם לא" – אותו השורש, 'הכר', חוזר בשני הסיפורים. שוב יש כאן 'מידה כנגד מידה': גם הבנים מנצלים את אי ידיעתו של יעקב, כפי שהוא עשה לאביו.

נחמה ליבוביץ טוענת שיש הרואים במעשה הבנים שרימו את יעקב בכותנת הפסים עונש על שרימה את אביו בלבשו בגדי אחיו.

ד. באותו עניין, בפרשת וישב לז יד, לקחו האחים גדי עזים ושחטו אותו ובדמו טבלו את כתונת יוסף. כאן ישנה הקבלה ברורה לסיפור יעקב

שהכין מטעמים משני גדיי העזים לאביו, וכן רמז לעורות העזים ששמה לו רבקה על ידיו ועל חלקת צוארו כדי לזכות בברכה. הסיפור בפרשת וישב יונק מן המקורות שבסיפור יעקב בהתאם לרצונו ולמטרותיו של המספר המקראי.

#### ה. הקבלה רעיונית

בברכה שניתנה ליעקב במרמה מודגש השפע הכלכלי: שובע, שומן, כלכלה בריאה ודשנה, שפע נכסים, שלטון וכוח, כפי שנאמר בפרק כז (פסוקים 28-29):

ויתן לך האלוקים מטל השמים,  
ומשמני הארץ, ורוב דגן ותירוש.  
יעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים  
היה גביר לאחיך וישתחוו לך בני אמך.  
אורריך ארור ומברכך ברוך.

ואילו במציאות נאלץ יעקב לברוח מבית אביו, כפי שאמו אומרת לו: "קום ברח לך אל לבן אחי חרנה". ושם, בבית לבן, הוא נאלץ להילחם על קיומו. גם בשובו ארצה חוזר יעקב צולע ומתרפס לפני אחיו, כדי שימחל ויסלח לו על לקיחת הברכה והבכורה.

מתוך השוואה בין הברכה לקורותיו של יעקב אנו רואים, למעשה, שהברכה, שבה זכה יעקב במרמה, אינה מתגשמת. בסיפור זה ישנו מוסר השכל, הרומז להתחנכותו של יעקב לאורך כל ספר בראשית. יעקב, הזוכה בברכה במרמה, נזקק לפצות את אחיו ולהתרפס לפניו, ולא מתקיים בו אף סממן מאותם דברים המוזכרים בברכה! ולא די בכך, הוא גם נענש אם אצל לבן, ואם על-ידי התלאות והיסורין שהיו מנת חלקו במשך רוב חייו, כשהוא עובר מצרה לצרה: אונס דינה, מכירת יוסף, מאסר שמעון ובנימין ועוד.

גם אלה הטוענים שיעקב זכה בבכורה כדת וכדין והוא ביצע עסקה כשרה, וכי הדבר נעשה בהסכמתו של עשו - גם לדעתם יעקב נענש, שכן, גם אם זכה בבכורה, אינו צריך לקחת הברכה במרמה ובכוח.

ו. סיפור המרדף אחרי יעקב ובני משפחתו דומה ברוב פרטיו למרדף אחרי בני יעקב בקנייתם אוכל ממצרים, מרדף שבמהלכו מתגלה גביע יוסף באמתחת בנימין (בראשית מד).

## את הדמיון בין שני המרדפים הללו קל לראות מתוך ההשוואה הבאה:

### מרדף בני יעקב (בראשית מד)

1. בני יעקב חוזרים ממצרים לכנען "הבקר אור והאנשים שלחו המה וחמוריהם" (מד 3).
2. גנבת הגביע, לכאורה: "ואת גביעי הכסף תשים בפי אמתחת הקטן" (שם 2).
3. מרדף אחרי בני יעקב: "ויוסף אמר לאשר על ביתו קום ורדוף אחרי האנשים והשגתם ואמרת אליהם למה שלמתם רעה תחת טובה" (שם 4).
4. מאשימים את האחים בגנבה: "...והשגתם ואמרת אליהם למה שלמתם רעה תחת טובה."

הלא זה אשר ישתה אדוני בו והוא נחש ינחש בו הרעתם אשר עשיתם" (שם 4-5).

5. האחים מצטדקים וכופרים באשמה: "...חלילה לעבדיך מעשות כדבר הזה. הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחתנו השיבנו אליך מארץ כנען ואיך נגנוב מבית אדוניך כסף או זהב" (שם 7-8).
6. האחים מפקירים את האשם ודנים אותו למיתה: "אשר ימצא אתו מעבדיך ומת וגם אנחנו נהיה לאדוני לעבדים" (שם 9).
7. שליחי יוסף מחפשים באמתחות האחים.
8. דברי האחים: "מה נאמר ומה נצטדק" (שם 16).
9. השליח של יוסף מתחיל לחפש את הגביע, החל בגדול וכלה בקטן: "ויחפש בגדל החל ובקטן כלה וימצא הגביע באמתחת בנימין" (שם 12).

חז"ל במדרש תנחומא עמדו על הקשר בין שני הסיפורים הללו, והם מציינים כי את בנימין החשוד בגנבה מיוסף מאשימים האחים ומכנים אותו 'גנב בן גנבת' (תנחומא, סוף פרשת מקץ).

בין שני הסיפורים קיים גם ניגוד, מעין אנטיטזה מכוונת: רחל גנבה את התרפים ולא נתפסה, ואילו בנימין לא גנב ולא כלום - ונתפס.

גם ממערך השוואה זה ניתן לראות שהעונש הבא על יעקב - יוסף נמכר למצרים, שמעון נאסר, בנימין נאסר לעיני אחיו אף על פי שהיה חף מפשע ולא גנב - כל זה כדי שיעקב יבוא על עונשו בגלל הברכה

### מרדף יעקב ובני ביתו (בראשית לא)

1. יציאת יעקב ובני ביתו מארץ זרה, מפדן ארם לארץ כנען: "... עתה קום צא מן הארץ הזאת ושוב אל ארץ מולדתך" (לא 13).
2. גנבת תרפים: "ותגנוב רחל את התרפים אשר לאביה" (שם 19).
3. מרדף אחרי יעקב ומשפחתו: "ויקח את אחיו עמו וירדוף אחריו דרך שבעת ימים וידבק אותו בהר הגלעד" (שם 23).
4. יעקב ומשפחתו מואשמים בגנבה בפי לבן: "ועתה הלך הלכת כי נכסף נכספת לבית אביך למה גנבת את אלהי" (שם 30).

5. יעקב מצטדק וכופר באשמה: "עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה נגד אחינו הכר לך מה עמדי ולא ידע יעקב כי רחל גנבתם" (שם 32).

6. יעקב מפקיר את הגנב וחורץ את דינו למוות: "עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה" (שם 32).

7. לבן מחפש את התרפים בכלי יעקב.

8. יעקב חרה אפו בלבן והוא שואל מה חטאו ומה פשעו.

9. לבן מתחיל לחפש באוהל יעקב ואחר-כך באוהל לאה, ורק אחר כך באוהל רחל, לפי הגודל: "ויבא לבן באהל יעקב ובאה לאה..."

שנלקחה במרמה מאחיו. ואולם, למרות ההיגיון שבדברים, לא מצאנו תימוכין לכך בפרשנים השונים.

ז. מהשוואת ברכת יעקב בפרק כז להתפייסות בין יעקב לעשו בפרקים לב-לג, נראה בבירור הניגוד, האנטיתזה, שבין הנאמר בברכה לבין הדברים שבהם 'זכה' יעקב.

#### פגישת יעקב ועשו (בראשית לב-לג)

יעקב מבקש לפצות את עשו על הצער ועגמת הנפש שנגרמו לו עקב מכירת הבכורה ולקחת הברכה. יעקב מקטין מערך עצמו ואומר לו: "כה אמר עבדך יעקב עם לבן גרתי ואחר עד עתה" (לב 4).

יעקב משעבד עצמו לעשו בניגוד לנאמר בברכה.

יעקב עובר לפני המחנה בהתקרבו לאחיו וכורע ומשתחוה לפני אחיו, ככתוב: "והוא עבר לפניהם וישתחוו ארצה שבע פעמים עד גשתו עד אחיו" (לג 3).

יעקב מפציר בעשו אחיו לקחת ממנו את הברכה, לאו דווקא במובן של מנחה, מתנה.

בפרק לג 11 יעקב אומר לאחיו: "קח נא את ברכתי אשר הבאת לך כי חנני אלקים וכי יש לי כל ויפצר בו ויקח".

#### ברכת יעקב (בראשית כז)

1. בברכת יצחק ליעקב נאמר: "יעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים הוה גביר לאחיך וישתחוו לך בני אמך אורריך ארור ומברכך ברוך" (כז 29)

2. בברכה הנזכרת לעיל מובטח לו שגויים שונים ואחים שונים ישתחוו לו. אך מברכה זו לא התקיים ולא כלום.

3. יצחק מברך את יעקב בשפע כלכלי, מטל השמים ומשמני הארץ' וכו' (כז 28).

הזוכה בברכה בערמה נאלץ לפצות את אחיו על אבדן אותם יסודות בברכה. יעקב שולח מנחה גדולה לעשו, וישנם הסבורים שבנקיטת לשון חריגה בפרק לג 11, "קח נא את ברכתי אשר הבאת לך...", רומז יעקב לויתורו על הברכה שבאה אליו במרמה.

בפרק לב 21 נאמר: "כי אמר אכפרה פניו במנחה ההלכת לפניו... ואחרי כן אראה פניו אולי ישא פני".

בפרק לב 20 נאמר: "ולקחת מנחתי מידי כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלקים ותרצני".

לאור כל הכתובים האלה נראה שהצדק עם הסבורים שיעקב אכן ויתר על דבר שבא אליו במרמה (נחמה ליבוביץ, עיונים בספר בראשית), שאם-לא-כן לא היה שום טעם לחריגה מהלשון המקובלת כאשר יעקב שולח מנחה לעשו אחיו ומבקש לפייסו ולהחזיר את השלום על כנו.

חוקרי המקרא החדשים ובעיקר מבקרי המקרא מפתחים תיאוריה של אנלוגיה בין מעשי יעקב ולבן לבין המתרחש בספר שמות, לפיה כל שאירע ליעקב

אירע גם לבניו (תיאוריה מעניינת מאוד כשלעצמה, ואולי נעסוק בה בהזדמנות אחרת).

### אנלוגיה רחוקת אברים

לשורש "עקב" במקרא יש כמה משמעויות בנוסף ל'ירימה', והן: הטעה, הכשיל, הוליך בעקלקלות, ערמה-תחבולה, ולפי חז"ל – חכמה.

מפרשים ונביאים מתייחסים בדבריהם לשורש 'עקב' בדרכים הבאות: אבן עזרא מסביר את הפסוק בהושע יב 4: "בבטן עקב את אחיו ובאוננו שרה את אלוקים". הקב"ה עשה לו נס ונתן כוח ליעקב, שבעודו בבטן תפס בעקבו וניסה לעכבו.

המלבי"ם ורד"ק הולכים בעקבות אבן-עזרא ומסבירים שה' עשה נס ליעקב בבטן אמו, שנתן לו כוח וחיזוק להחזיק בעקב אחיו, וזה אות וסימן לבניו בעתיד שישלטו באדום ובייחוד בתקופת דוד, כשאדום היתה מדינה וסאלית של ישראל.

הנביא הושע מזכיר את מעשהו של יעקב כדי לעורר אסוציאציות נשכחות בקרב העם ומאשים שכאשר הם מוליכים שולל איש את אחיו, מקימים במה לעבודה זרה בכל מקום בארץ ישראל ומרמים את ה', הם דומים ליעקב אביהם שרימה את אחיו בלקיחת הברכה. המרמה של יעקב לא נשכחה אפוא, אלא המשיכה להדהד בקרב העם ובדברי הנביאים, המאשימים את העם בהתנהגות הדומה לזו של אביהם יעקב.

גם ירמיה הנביא, שחי כ-1,200 שנה אחרי זמנו של יעקב, מזכיר בנבואותיו לעם את מעשהו של יעקב. ירמיהו ט 3: "איש מרעהו השמרו ועל כל אח אל תבטחו כי כל אח עקב יעקב וכל רע רכיל יהלך".

ירמיהו ט 4: "ואיש ברעהו יהתלו ואמת לא ידברו / למדו לשונם דבר שקר העוה נלאו".

ירמיהו ט א: "שבתך בתוך מרמה – במרמה מאנו דעת אותי".

מדבריו של ירמיהו, המבקש להמחיש עד כמה השתרשה המרמה בתוך העם, מתעורר בשומעים זכר המעשה של יעקב ועשו. מכאן למדים שדעתו של ירמיהו לא היתה נוחה ממעשה זה של האח העוקב את אחיו, שאם-לא-כן, לשם מה השתמש בלשון זו, "לשון נופל על לשון"? ולשם מה הוא מעלה את זיכרון המעשה ההוא בבואו לצעוק חמס על דרכי השקר של בני זמנו?

מדברי ירמיהו ניתן להסיק שהמקרא מגנה בצורה חד משמעית את מעשיו של יעקב, ואין כל הסתרה או משוא פנים במקרא.

גם ישעיה הנביא מאשים את בית יעקב באותה אשמה כבדה של יעקב אביהם. ישעיהו מח 1-8: "גם לא שמעת גם לא ידעת גם מאז לא פתחה אזניך, כי ידעתי בגוד תבגוד ופושע מבטן קורא לך".

האחיזה בעקב עשו עוד בבטן רבקה, והמרמה שבאה בעקבותיה, נשאו סמל לדורות.

גם במגילת אסתר מהדהדת המרמה של יעקב, והמספר המקראי משתמש באותן מילים, כפי שניתן לראות כאן:

### בראשית כו 34

כשמוע עשו את דברי אביו ויצעק  
צעקה גדולה ומרה עד מאד ויאמר  
לאביו ברכני

### מגילת אסתר ד 1

ומרדכי ידע את כל אשר נעשה ויקרע  
מרדכי את בגדיו וילבש שק ואפר  
ויצא בתוך העיר ויזעק וצעקה גדולה  
ומרה.

ויצעק – ויזעק: ז' וצ' מתחלפות.

לדעת חז"ל גם פה מופיע עניין החטא ועונשו. רבותנו נוהגים לדרוש אנלוגיה לשונית שבין פסוקים, כדי ללמוד ממנה על הקשר הסמוי בין חטא ועונש. מדרש בראשית רבה סז ד: כל האומר הקב"ה ותרן הוא, יוותרו חייו (יופקרו חייו – שמוך לבריות לחטוא), אלא מאריך אפו וגובה. צעקה אחת הזעיק יעקב לעשו, דכתיב: "ויצעק צעקה גדולה ומרה", והיכן נפרע לו? בשושן הבירה שנאמר: "ויזעק זעקה גדולה ומרה" (אסתר ד). כלומר, גם פה רומז המספר המקראי על העונש הכבד שבא על זרעו של יעקב כתוצאה מהמרמה שלו, אף שהעונש לא בא מיד, אך מעשה העוול שנעשה נשאר תלוי ועומד בחללו של עולם, ובבוא הזמן זה מתנקם בעושהו. ירמיה יז (9-10) משתמש במילים שאולות מהנביא הושע (שחי כ-250 שנה לפניו) "לתת לאיש כדרכיו כפי מעלליו".

הושע יב 3: "ולפקוד על יעקב כדרכיו כמעלליו ישיב לו", דברים הסמוכים לפסוק "בבטן עקב את אחיו". אף-על-פי שבפסוקים הללו לא מדובר בביורו ביעקב, אלא בחטאי יהודה ובדימוי האדם הבוטח בה' לעץ שתול על מים, ברור שהנביא רומז למשהו המעורר אסוציאציות באזני שומעיו, ובמיוחד כשהוא משתמש במילים שאולות מהנביא הושע. לפני הנביא עמדה כנראה דמותו של יעקב מלא התחבולות, ולו מדמה הנביא את העם במעשיהם. בבראשית לב 10, לאחר המאבק עם המלאך, הוחלף שמו של יעקב לישראל, מלשון ישר ושררה, כניגוד למרמה ולעקבה, אך למרות החלפת השם, הנביאים מיכה וישעיהו ממשיכים להשתמש בשם יעקב ככינוי לעם ישראל. בכואם לריב את ריב ה' עם העם, מזכירים הם לו את המרמה והתחבולות שבהם השתמש אביהם.<sup>15 16 17</sup>

הנביאים פונים לעם בשם יעקב, השם ההולם אותם, אף-על-פי שהשם הוחלף והם נקראים בשם ישראל, משום שהם נשבעים במרמה ובעקבה. הנביאים מתייחסים אפוא לסיפור בבראשית כדי להראות את הניגוד בין השם

15. מיכה ב 7: האמור בית יעקב הקצר רוח ה', אם אלה מעלליו הלא דברי יטיבו עם ישר הולך.

16. מיכה ג 9: שמעו זאת ראשי בית יעקב וקציני בית ישראל.

17. ישעיהו מח 1: שמעו זאת בית יעקב הנקראים בשם ישראל וממי יהודה יצאו הנשבעים בה.

"ישראל", הניתן ליעקב, למעשה העם, הממשיכים לרמות לשקר ולהישבע בשם ה' לשוא.

גם הנביאים עובדיה (בפרק א) ומלאכי (בפרקים א-ב) משתמשים באותם מטבעות לשון המופיעים בסיפורי יעקב ועשו.

האנלוגיה לסיפור יעקב מסתעפת ושולחת אותנו לכיוונים שונים, כמו לסיפורם של יהודה ותמר: יעקב זוכה בברכת אביו מפני שלא הכירו הודות לעורות עזים שהיו על ידיו ועל חלקת צוואריו (כז 23): "ולא הכירו כי היו ידיו כידי עשו אחיו שעירות ויברכהו". תמר משתמשת באותו שורש ואומרת: "הכר נא למי החותמת והפתילים והמטה האלה" (לח 25).

האחים משתמשים באותה מילה, כשהם מביאים את הכתונת לאביהם, ואומרים לו: "הכר נא הכתונת בנך היא אם לא" (לז 32).

המקרא רומז לנו שיעקב נענש באותו עונש, "מידה כנגד מידה", כמו שהוא ניצל את אי-ידיעתו של האב ועיוורונו, כך גם האחים ניצלו את אי-ידיעתו של יעקב, והם משתמשים באותו שורש של 'הכר'.

### סיכום

פרשה זו היא אחת החוליות הקשות בתיאור ראשיתה של האומה העברית. לפי המתואר בפרק כז ובהמשך, אנו רואים מאבק סמוי וחוסר תמימות דעים בין יצחק לרבקה: יצחק, המוגדר בפי חז"ל כעולה תמימה, אהב את עשו בנו ורצה לזכותו בברכה שנמסרה לו על-ידי אביו אברהם. יצחק לא חקר ולא בדק כלל אם אמנם ראוי עשו לאהבה ולברכה זו, שנמסרה מה' לאברהם ועברה אליו בירושה. יצחק, כבנם של אברהם ושרה, כלל לא עלה על דעתו שיכול להיות אדם שונה ממה שהוא מראה כלפי חוץ, שלא יהיה "תוכו כברו".

לעומת יצחק התמים ("עולה תמימה"), לרבקה אשתו, אחותו של לבן, קל היה לרדת לעומק דעתו של עשו, ומשום כך ראתה עצמה מחויבת לדאוג לכך שירושתו של יצחק לא תעבור לידי עשו. האם צדקה רבקה בכך שהגשימה את רצונה באמצעות מעשה ערמה, ולא הניחה בידי ההשגחה האלוהית לקיים את הברכה, שתינתן בידי האדם הלא מתאים? ישפוט זאת הקורא לפי הדברים המתוארים לעיל (דוד צבי הופמן).

ישנם הטוענים שרבקה ניצלה כאן הזדמנות להאיר ולפקוח את עיני בעלה ועל-ידי מסירת הברכה ליעקב, שלא ככוונתו, להביאו להכרה שרק יעקב ראוי לברכה, ושלהבא עליו להישמר מפני משגים, הנעשים כשלא חוקרים ודורשים ויורדים לעומקם של דברים.

המקרא מביא את כל המאורע באופן אובייקטיבי ביותר, מבלי לחרוץ משפט על מעשי האנשים המעורבים בו, ומשום כך רבים הפרשנים המנסים ליישב פרשה זו; מקצתם מנסים להצדיק את אבי האומה (יעקב) ולהסיר ממנו את כתם המרמה, ואחרים מוכיחים שיעקב אכן חטא ובא על עונשו. בגישה זו



בולטת בעיקר דעתם של הפרשנים העוסקים בפשוטו של מקרא, כגון נחמה ליבוביץ, הופמן, הירש, אנשי ביקורת המקרא, כגון גונקל, ליכט, בובר, זקוביץ ודומיהם.

ממערכי ההשוואה ומעיון במקרא רואים שהמקרא כפשוטו שולל את מעשהו של יעקב, ומראה בבירור שיעקב אכן נענש. שכן, מיד עם קבלת הברכה נזקק לברוח מבית אביו, ובחזרתו נאלץ לוותר לאחיו על כל אותן הברכות שקיבל מאביו ובמרמה. שום סממן מאותה ברכה לא התקיים בו. רוב חייו היו חיי יסורים וצער, וגם בניו - לא נמנעו הנביאים להזכיר להם חטא זה שבו נכשל אביהם יעקב.

גם רבקה, למרות כוונותיה הטובות, המתגלמות ברצונה לתת הברכה לבן האהוב והמתאים, לא יצאה נקייה ונהנית מעניין הברכה. גם היא נענשה: מיד עם קבלת הברכות נאלצה להיפרד מבנה האהוב ולשלוח אותו לפדן-ארם, מפני הסכנה הצפויה לו מעשו אחיו. יותר מזה, לפי פשוטו של מקרא לא נרמז באף מקום שרבקה התראתה עם בנה שוב לאחר שחזר מחרן. ואכן, לפי המדרש חזר יעקב אבינו מפדן-ארם לארץ כנען ביום מותה של רבקה.

לפי כל מערכי ההשוואה דלעיל רואים שישנה פה מידה כנגד מידה. נקודה נוספת, הראויה לציון מכל הסיפורים שבספר בראשית, היא שאירועים באים לחנך את אבות האומה, שכל מעשה, אם הוא חורג מאמות המידה המוסריות ומהנורמות החברתיות המקובלות - עם כל הכוונות הטובות, יש עונש בצדו, וישנה השגחה אלוקית הצופה על כל פרט ופרט ומשלמת לכל אחד כגמולו.

ואסיים בדברי הרמב"ם במורה נבוכים ב מז: "אין רצוי לפניו יתעלה כי אם האמת ואין מכעיסו כי אם השקר".

ובנו של הרמב"ם, ר' אברהם, במאמר על אודות דרשות חז"ל, אומר: "דע כי אתה חייב לדעת כל מי שירצה להעמיד דעת ידועה, ולישא פני אומרה ולקבל דעתו בלי עיון והבנה. לענין אותו דעת אם אמת איתה אם לא, שזה נאסר מן התורה וגם מדרך השכל".

הפקעת דמויות מהמקרא מגדרי בני אנוש, ובשל כך הפקעה טוטאלית של המקרא מפשוטו, מחטיאה את העיקר, שהוא "יכולת ההזדהות עם הנאמר בכתבי הקודש".

ולסיום, הרב שמשון רפאל הירש אומר באחד מפירושו שניתן ללמוד מבני אדם גדולים ואף להזדהות עמם. אי אפשר לחנך לאורם של מלאכים. "ידיעת חטאם של גדולי ישראל אינה מנמיכה את דמותם, אלא להפך: דמותם גדולה ומאלפת בעצם החטא שחטאו. אילו הזהירו כולם כזוהר הרקיע... היינו חושבים וסבורים שטבעם שונה מטבענו".

## ביבליוגרפיה

1. אררט נ', בית מקרא ב, ערמה ומרמה, בסיפורי ספר בראשית,

- תשמ"א.
2. בוכר מ', **דרכו של המקרא**, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ח.
  3. בר-אפרת ש', **העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא**, ספריית הפועלים, תשמ"מ.
  4. הופמן צ', **פירוש לתורה**.
  5. הירש ש' ר', **פירוש לתורה – בראשית**, הוצאת מוסד יצחק ברויאר, ירושלים תשמ"ט.
  6. זקוביץ י', **עקבת יעקב**, ספר בן יהודה.
  7. טלמון ש', **דרכי הסיפור המקראי**, ירושלים, תשכ"ד.
  8. לצויג א', **האמנות בסיפור המקראי**, עיונים במקרא.
  9. ליבוביץ נ', **לימוד פרשני התורה לספר בראשית**, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשל"ה.
  10. ליבוביץ נ', **עיונים בספר בראשית**, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשל"ה.
  11. ליבוש מ', **מלבי"ם**, מפעלי ספרים.
  12. ליכט י', **הניסיון במקרא וביהדות**, תקופת הבית השני, הוצאת מגנאס, האוניברסיטה העברית, תשל"ג.
  13. **מדרש רבה**, הוצאת מכון המדרש המבואר, תשמ"ד.
  14. **מדרש תנחומא**, הוצאת האחים אפשטיין, תש"ן.
  15. **מדרש תנחומא**, מהדורת בוכר.
  16. מוריאל י', **עיונים במקרא**, הוצאת סיני, תש"ן.
  17. 'מרמה וברכה', מתוך **אנציקלופדיה מקראית**, הוצאת מוסד ביאליק, 1968.
  18. סימון א', **מוטיב הכפרה בסיפורי יעקב**, פרוזדור, תשכ"ד.
  19. רש"י, רמב"ן, ראב"ע, אור החיים, רשב"ם, הפרשנות המסורתית – **במקראות גדולות**, הוצאת לוי אפשטיין, ירושלים, דפוס חמד.

## העיסוק הבלשני במדרשי חז"ל

מאת  
ד"ר שלמה אלקיים

### א. דברי מבוא

גיבושה של הבלשנות העברית של ימי הביניים, המשמשת את הבלשנות העברית עד היום, החל בצפון אפריקה אך הגיע לשיאו בספרד. במאה העשירית העמידה יהדות המגרב מדקדקים גדולים בדמותם של ר' יהודה קורייש בעל הרסאלה<sup>18</sup> [=האגרת], החיבור הראשון העוסק בבלשנות המשווה; דונש בן לברט,<sup>19</sup> מחכמי הלשון שקמו לאסכולה האנדלוסית ובר הפלוגתא החריף של מנחם בן סרוק;<sup>20</sup> הקראי דוד אלפאסי בעל כתאב ג'מאע אלאלפאט (ספר אוגר המילים),<sup>21</sup> ששימש מקור חשוב לחקירתה של הבלשנות העברית ותולדותיה; ר' יהודה בן דוד חיוג', המכונה אבו-זכריא, בעל "אלאפעאל ד'ואת חרוף אללין (ספר הפעלים בעלי האותיות הנחות), שהנחיל לו את הכינוי "אבי הדקדוק העברי המדעי".<sup>22</sup>

בזכות הדרך שסלל ר"י בן חיוג' להבנת הדקדוק, עלה בידי המדקדק הגדול של ימי הביניים, ר' יונה אבן ג'נאח, או כפי שהוא מכונה, אבו אלוליד מרון בן ג'נאח, מן המאה הי"א, להעמיד דקדוק עברי מפואר, בעיקר למקרא. הוא

1. יהודה אבן קורייש, כנראה בן דורו של רב סעדיה גאון, מפורסם בזכות האגרת (רסאלה) שכתב לאנשי פאס שבמרוקו. הוא הוכיחם על שזנחו את מנהג אבותיהם בקריאת פרשת השבוע שניים מקרא ואחד תרגום. וכך כותב במבוא לספרו: "אגרת יהודה בן קורייש אל קהילת יהודי פאס כדי לעודד את לימוד 'התרגום', לעורר את החפץ בו, לגרום להפקת רצון ממעלותיו ולגנות את הזנחתו". על פי הרסאלה, מהדורת דן בקר, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 116. נראה שתוכחתו של בן קורייש באשר למנהג קריאת הפרשה, מקרא ותרגום, אינה אלא עילה לדון בהשוואה של העברית המקראית עם לשון חכמים, עם הארמית ועם הערבית. ראה ספרו המצויין של ב"ז בכר, **נצני הדקדוק**, (מתורגם מגרמנית ע"י א"ז רבינוביץ), תל-אביב תרפ"ז, עמ' 65 - 73.
2. מן העיר פאס שבצעירותו למד תורה מפי רס"ג בבבל. פרסומו בא לו בזכות שני דברים: השגות על שיטתו הדקדוקית של מנחם בן סרוק (ראה בהערה הבאה); הנהגת משקל השירה הערבית בתוך השירה העברית (ראה עליו, **נצני הדקדוק**, הערה 1 לעיל), עמ' 99 - 118.
3. חי באמצע המאה העשירית בקורדובה, והיה ממקורכי המדינאי הספרדי חסדאי אבן שפרוט. מנחם כתב את המילון העברי הראשון שהגיע לידינו - **המחברת**. מנחם קיבל את קיומם של שורשים חד עיצוריים ודו-עיצוריים. בהיות "המחברת" כתובה עברית, היא חדרה לקהילות באירופה שלא ידעו ערבית. מחברת מנחם יצאה במהדורת י' פיליפאווסקי, לונדון ועדינבורג תשי"ד.
4. ראה בערכו, **האנציקלופדיה העברית**, כרך ג, עמ' 767 - 768. מילונו של אלפאסי נתחבר בירושלים במחצית השנייה של המאה העשירית ויצא לאור בידי סקוז, Salomon, L. Skoss (ed.), David ben Abraham al-fāsi, **The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible Known as Kitāb Jāmi'l-alfāz**, 1-2, New-Haven, 1936-45.
5. ראה ד' ילין, **תולדות התפתחות הדקדוק**, ירושלים תש"ה, עמ' 113; ג' גולדנברג, "על השוכן החלק והשרש העברי", **לשוננו** מד (תש"ס), עמ' 25 - 31. שלושת ספרי הדקדוק של חיוג' כונסו ע"י ב' נוט, **שלושה ספרי דקדוק**, תרגום ר' משה [...] בן ג'קטילה, לונדון וברלין תר"ל.

בנה שיטה שלמה של שמות ופעלים על דוגמת פֶּעַל. ספריו, בעיקר ספר **הרקמה** וספר **השרשים**, מצטיינים בהיקפם ובעמקותם.<sup>23</sup> כל חכמי הלשון שפעלו בתקופתו ולאחריו, עסקו בעיקר בתורתו; יש שהתנגדו לה כגון ר' שמואל הנגיד<sup>24</sup> או ליקטו מתוכה ופירסמוה, כפי שנהג ראב"ע,<sup>25</sup> אך אין הם מחדשים חידושים מיוחדים.

אמת, יש המקדימים את ראשית הדקדוק עד רב סעדיה גאון,<sup>26</sup> ואפילו יש שרואים במפעלם של בעלי המסורה שיטה דקדוקית סדורה.<sup>27</sup> על כל פנים הכול תמימי דעים שהמחשבה הדקדוקית העברית, למרות האמור על בעלי המסורה ועל מפעלו הבלשני של ר' סעדיה גאון, יסודה באסכולה של הדקדוק הערבי בספרד,<sup>28</sup> שם התרחבה והיכתה שורשים במשך מאות שנים. מאמר זה מבקש להצביע, דרך שיטה, על מודעות דקדוקית בעברית קודם למגעה עם הערבית. מודעות זו החלה לפני חיבוריהם של בעלי המסורה ורס"ג.

6. יצאו לאור: **הרקמה**, ד' גולדנברג ור' קירכהיים, פרנקפורט 1856, ובמהדורה חדשה - בעריכת מ' ווילנסקי, ברלין 1928 - 1930, ועם הוספות, ירושלים 1965. הערות אלה, המפורטות כגוף הספר, וכן המפתחות, תורמים תרומה ניכרת למחקר הדקדוק והלשון של ימי הביניים.
7. ר' שמואל הנגיד, מלבד היותו איש הלכה ופרשן, מדינאי ומשורר, היה מגדולי דורו בחקר הלשון. מכתביו הדקדוקיים שרדו קטעים בלבד. ראה עבודתו החשובה (דיסרטציה) של צ' עוקשי, **מילון שמואל הנגיד עפ"י שירתו**, עמ' 2 והערות 8 - 10 על אתר. על מקומו בבלשנות הספרדית ועל שרידי ספריו בתחום זה ראה ש' פוזנסקי, *Les Ouvrages Linguistiques de Samuel Hannagid*, **REJ** 57, (1909), pp. 253 - 267.
8. ראה ב"ז בכר, ר' **אברהם אבן עזרא המדקדק**, (תורגם ע"י א"ז רבינוביץ), תל-אביב תרצ"א. אך השווה ל"ר חרל"פ, **תורת הלשון של ר' אברהם אבן עזרא, מסורת וחידוש**, ירושלים תשנ"ט, בעיקר מעמ' 250 ואילך.
9. ראה עליו ועל תורתו ב' קלאר, **מחקרים ועיונים**, תל-אביב תשי"ד, עמ' 207 - 219. וכן י' טובי, "תורת השיר והלשון של רס"ג בחיבוריו הבלשניים", **ספונות, סדרה חדשה**, (ז'), תשמ"ג, עמ' 309 - 337. וכן ח' מלטר - **Saadia Gaon - His Life and Works**, Philadelphia, 1921, ולאחרונה: א' דותן, **אור ראשון בחכמת הלשון, ספר צחות לשון העברים לרב סעדיה גאון**, מבוא ומהדורה מדעית, כרך ראשון, המבוא, ירושלים, תשנ"ו.
10. ז"ב בכר, **נצני הדקדוק** (הערה 1 לעיל, עמ' 12) קובע ש"המסורה היא בעצם ערש הדקדוק העברי". וראה עוד א' ברלינגר **Talmud und Midrash**, Berlin 1878. ב' קלאר (הערה 4 לעיל), עמ' 1 - 7; וכן מאמרו של א' דותן, "מן המסורה אל הדקדוק - נצני המחשבה הדקדוקית העברית", **לשוננו**, נ"ד (תש"ן), עמ' 155 - 168, והספרות המובאת בהערות 6 - 7 בעמ' 12.
11. יש שמונים שני גורמים עיקריים להתפתחות זו: א - השפעת מחקר הלשון הערבית ומקומו של הקוראן בדת האיסלאם, ב - המחלוקת עם הקראים. ראה נ' אלוני, "הקדמת רס"ג לשבעים המלים", **ספר זיידל**, ירושלים תשכ"ב, עמ' 255 ואילך; ויש שמוסיפים גורם שלישי: טיבה של הלשון הפיוט בארץ ישראל שעוררה מחלוקת חריפה, שמצאה את ביטוייה בדבריו של ר' אברהם אבן עזרא בפירושו לקהלת ה' א. ראה ז' חומסקי, **הלשון העברית בדרכי התפתחותה**, ירושלים 1977, עמ' 165 - 166.

ב. מצב המחקר של העיסוק בלשון במדרשי חז"ל לדעתו של א"א הלוי,<sup>29</sup> העיקר בפילולוגיה הדרשנית הוא הרחבת האמור במקרא, ותפקידה לגלות את הנסתר והסתום שבו.<sup>30</sup> מאחר שהמקרא תופס לשון קצרה, אין בו הכנה שלמה, לפיכך ראו בעלי האגדה את תפקידם בגילוי הסתומות שבו. עיקרון זה מעוגן, לדעתו של הלוי, באחת מל"ב המידות שבהן דורשת האגדה את המקרא: ילמד הסתום מן המפורש.<sup>31</sup>

דומה שהראשון שנתן דעתו לתאר ולהסביר "כללים דקדוקיים" מתוך ספרות המדרש והאגדה היה ר' בנימין זאב בכר.<sup>32</sup> במסגרת ט' הפרקים שהקדיש לתיאור התפתחותו של הדקדוק העברי, הפרק הראשון, "התורה שבעל פה",<sup>33</sup> מוקדש למציאותם של מונחים דקדוקיים אחדים בספרות חז"ל, מטבעות של מינוח היו ידועים לחז"ל ובהם: מין זכר ומין נקבה, הבחנה בין עבר ועתיד, בין אותיות ותיבות, וכיוצא בהם. כן מצביע בכר על הנחת כללים כדוגמת "כל תיבה שצריכה למ"ד בתחילתה הטיל לה הכתוב ה"א בסופה" (יבמות יג ע"א).

למעלה מעשרים שנה אחרי בכר, הראה מלמט<sup>34</sup> שדרשות חז"ל שהיו בעלות אופי בלשני, מגלות טפח מאופייה של הלשון העברית, כפי שהיתה שגורה בפי בעלי המדרש,<sup>35</sup> וכפי שהיה נוסח המקרא לעיני חז"ל. הוא עמד על תופעות לשון מיוחדות תוך השוואת הכתוב במדרש לתעתיקים ביוונית ובלטינית בני התקופה; בהשוואה לארמית ולמסורות ניקוד שונות. כך למשל הראה הגיית אל"ף בסביבות פונטיות שונות: והנה טוב מאוד (בראשית א לא) - בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב והנה טוב מות (בראשית רבה, פרק ט); וכדוגמתה - אל תעש לו מאומה (בראשית כב יב) - אל תעש לו מומה (בראשית רבה, פרק נו). בסביבה פונטית זו, אל"ף הבאה אחרי שווא נע, נעלמה בפי חז"ל, ותנועתה נסוגה להגה שלפניה.<sup>36</sup>

מדרש זה עצמו מלמד על שתי תופעות לשון נוספות:

12. א"א הלוי, **מבוא לשמות רבה**, הוצאת מחברות לספרות, תל-אביב תשט"ז, עמ' טו ואילך.
13. השווה גם ב' דה-פריס, "אופייה הספרותי של האגדה", בתוך **פרסומי החברה לחקר המקרא בישראל**, ז, ספר ד' נייגר, עורך א' בירם (ואחרים), ירושלים תשי"ט, עמ' 303 - 309.
14. שיטה זו נמסרה בתלמוד בשם ר' ישמעאל ובית מדרשו, אבל כפי הנראה קדומה יותר. השווה: 'פרץ, **בלשנות דרשנית בספרות התלמודית והמדרשית** (בשכפול), תל-אביב תשכ"ד, עמ' 1.
15. **נצני הדקדוק**, הערה 1 לעיל.
16. **שם**, עמ' 8 - 11.
17. א' מלמט, "לחקר הלשון העברית ונוסח המקרא על יסוד דרשות חז"ל", **לשוננו**, ט"ו (תש"ז), עמ' 151 - 160.
18. ראה לעניין זה ערך 'אל תקרי', **אנציקלופדיה מקראית**, כרך א, עמ' 420 - 421.
19. ראה 'קוטשר, **הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיה השלמה ממגילות ים המלח**, ירושלים תשי"ט, עמ' 393 - 394.

(א) שמות במשקל מְוֹת, אָוֹן ודומיהם חוזרים למבטאם בהתכווצות הדיפטונג: מוֹת, אוֹן, וצורות אחדות במשקל זה במקרא עצמו מעידות על כך: שוֹר, קוֹל. כללו של דבר, כיוון הדיפטונג aw - ל - o יש בו כדי להסביר מדרשים לכאורה מוזרים: בָּמוֹת (במדבר כא יט) בא-מוֹת (במדבר רבה, סוף פרק יט) ועוד הרבה.

(ב) דל"ת בסוף תיבה ביצועה תי"ו. תופעה זו שכיחה היא בלשון חז"ל, ההגאים הצליליים הפוצציים - בג"ד - עשויים לאבד את צליליותם בסוף תיבה וליהפך למקביליהם חסרי הצליל: כפ"ת.

ברם, המחקר המקיף, השיטתי והחשוב בתחום זה הוא מחקרו של יצחק היינמן.<sup>37</sup> אין ספק שכל אלה שבאו אחריו הוכשרו לבדיקה מחודשת בזכות מפעלו זה. פרקים רבים מספרו, דרכי האגדה, בעיקר פרקים י - יג, הקדיש היינמן לעיון שיטתי באותם מדרשי חז"ל שהיו בעלי אופי פילולוגי - ולדיון בהם. הוא טבע את המושג "חשיבה אורגנית" כמקבילה ל"חשיבה פרימיטיבית", המציינת אצל חוקרים אחדים את החשיבה של העמים הטבעיים.<sup>38</sup> הוא מציין שלדעת רבותינו אין החלוקה למילים במקרא מחייבת את המפרש, אלא הרשות בידו, ואפילו מצווה עליו, לדרוש את חלקיהן, כאשר לכל אות יש חיים עצמאיים משלה,<sup>39</sup> והצטרפות ביניהן, אף של הרחוקות זו מזו, עשויה להועיל להבנת הכתוב.<sup>40</sup> בדרך זו לא ראו חז"ל את עצמם מחויבים לחלוקה לפסוקים, מתוך הנחה שהפסוקים באים לעורר את פעילות הקורא לא רק במה שכתוב בהם, אלא גם בסמיכויות שהמקרא מעורר בלב הקורא.<sup>41</sup> כן שימשו המילים הדקדוקיות לדרשות. ה"א היידוע של 'הפליט' ('ויבא הפליט ויגד לאברהם העברי', בראשית יד, יג) רומזת על מה שכבר אירע: 'הפליט' הוא עוג מלך הבשן,<sup>42</sup> ובמקומות אחרים עשויה ה"א היידוע לרמוז על מה שהתרחש ושעתיד להתרחש, כגון "החמור" (ויקח משה את אשתו ואת בניו וירפכם על החמר [שמות ד כ]). החמור - הוא גם חמורו

20. 'היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תש"י.

21. שם, עמ' 8.

22. שם, עמ' 103.

23. אין להתפלא על תפיסה זו אצל חז"ל, שהרי בכתבי הקודש לא היה רווח ניכר בין המילים, עד שהחכמים תיקנו הלכות בנידון: "בין תיבה לתיבה כמלוא אות קטנה, ובין אות לאות כמלוא חוט השערה" (מנחות ל ע"א).

24. היינמן מציין ששיטה דומה היתה מצויה ביוון בתקופה ההלניסטית; הם העריכו את החריפות כשלעצמה, וקושי השאלה ולא תשובתה נעשה לקנה המידה של ההערכה המדעית (שם, עמ' 7).

25. ויבא הפליט. הוא פליט הוא עוג. ולמה נקרא שמו עוג? שבא ומצא את אברהם עוסק במצות עוגות, והוא לא נתכוון לשם שמיים. אמ'ר]: אברהם זה קנאי הוא. עכשיו אני אומ' לו שנשבה בן אחיו, והוא יוצא למלחמה ונהרג, ואני נוטל את שרי אשתו. א"ל הק' [דוש ברוך הוא]: שכר פסיעו[ת] אתה נוטל, שאתה מאריך ימים, ועל שחשבת להרוג את הצדיק, חייך שאתה רואה, אלף אלפים מבניו, ואין סופו של אותו האיש ליפול אלא בידו, שנא[מר] ויא[מר] ה' אל משה אל תירא אותו וגו' (במדבר כא לד), ילקוט שמעוני, ספר במדבר, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ג, רמז עב.

של אברהם וגם חמורו של המשיח. לשון רבים במקרא נדרשה כלשונה ממש וכן לשון יחיד - בניגוד לפשט הכתוב. יפתח נקבר ב"ערי יהודה", כלומר מת בנשילת איברים, וכל איבר נקבר בעיר אחרת (בראשית רבה, פרק ס ג);<sup>43</sup> ליעקב היה "שור וחמור" אחד בלבד.<sup>44</sup> בייחוד תופס הדרש האטימולוגי מקום רב בפילולוגיה הדרשנית. לדעתו של היינמן עשו זאת חז"ל מתוך ידיעה ובכוונה ברורה כדי להביע אמונות ודעות, כדי לרומם את אבות האומה ולהקנות לקח מוסרי ודתי לעם. אף ידיעותיהם של חז"ל בלשונות הביאו אותם לפתור הרבה סתומות בכתובים, וכך אנו מגלים בדרשותיהם בקיאות מופלאה בארמית לסוגיה, ביוונית ולעיתים אף בערבית.<sup>45</sup>

עזרא ציון מלמד<sup>46</sup> בחן מדרשים הרבה מספרות חז"ל המתבססים על כפל אותיות, כגון בגזרת הכפולים (ע"ע), שפעמים חלה בהם אסימילציה, כלומר שני עיצורים הזהים מידימים בנטייתם לעיצור אחד, ופעמים נטייתם על דרך השלמים, דהיינו שני העיצורים הזהים מופיעים בצורה הנטויה, כגון "תקלל" (שבכתוב "אלהים לא תקלל", שמות כב כז). לעומת "תִּקְלֵל" שנגזר מן "אב ואם הקלו בכ". מכפילות הלמ"ד לומד מדרש ההלכה<sup>47</sup> שתי קללות, במשמע, אזהרה למקלל הדיינים ואזהרה למקלל אביו ואמו.<sup>48</sup> ממדרשים אלה ושכמותם הסיק מלמד שיש בדרשות חז"ל שיטה המבוססת על הבחנות דקות בלשון העברית.<sup>49</sup>

יצחק פרץ<sup>50</sup> נוקט את שיטתו של הלוי<sup>51</sup> בדבר תפקידה העיקרי של הפילולוגיה המדרשית ומדגים תפקיד זה בתחומים שונים; אף הוא כהלוי מדגיש שחז"ל שינו בכוונה ומתוך ידיעה את משמעות המילה, כדי להביע את השקפתם בענייני אמונות ודעות: המשכן הוא משכן שהפקיד הקב"ה בידי ישראל (על-פי שמות רבה, פרק נא ג). בעיקר עומד פרץ על דרשות חז"ל באשר לשמות הפרטיים,<sup>52</sup> שכן הם מורים על קורות האדם ועל אופיו:<sup>53</sup>

- 
- .26. **שם, עמ' 118.**  
 .27. **שם, שם.**  
 .28. ראה דיוונו בפרק הבא.  
 .29. ע"צ מלמד, "כפל אותיות כיסוד לדרשות חז"ל", **לשוננו**, כ"א (תשי"ז), עמ' קכג - קל.  
 .30. **מכילתא דר' ישמעאל**, מהדורת הורוויץ, פרשה יט (עמ' 317).  
 .31. מלמד (הערה 29 לעיל), עמ' קכה.  
 .32. **שם, עמ' קל.** השווה גם לדברי רמב"ן לשמות יג. טז: "ולטוטפת בין עיניך - אין למילה הזאת משפחה ידועה... והם [רבתינון] בעלי הלשון שמדברים בו ויודעים אותו, ומהם ראוי לקבלו".  
 .33. **בלשנות דרשנית בספרות התלמודית והמדרשית** (בשכפול), תל-אביב תשכ"ד.  
 .34. הערה 12 לעיל.  
 .35. מעמ' 6 ואילך.  
 .36. השווה לכאן את דברי מ"ד קאסוטו, **פירוש על ספר בראשית, מאדם ועד נח**. מהדורה שביעית, ירושלים תשל"ח, עמ' 15: "שמו של דבר מזדהה בעצם הדבר ובהיותו, ומתוך כך קריאת השם לדבר פירושה יצירתו של דבר". וכן מאמר חז"ל בבראשית רבה ע"א ד: "ארבע מדות נאמרו בשמות: יש ששמותם נאים ומעשיהם נאים; יש ששמותם כעורים ומעשיהם כעורים; יש ששמותיהן כעורים ומעשיהם נאים; ויש ששמותן נאים ומעשיהם כעורים".

שמעון שומע בקול אביו שבשמים (בראשית רבה, פ' ע"א ד); ערפה הקרויה כך על שום שהפכה עורף לחמותה (תנחומא, בהר).

מיוחד הוא מאמרו של בניאל<sup>54</sup> שהצביע על תרומתם של מדרשים אלה להרחבת הלשון העברית. הדרשן קורא מילה בצורה שונה מכפי קריאתה במסורה, הן על-ידי שיכול אותיות, הן על-ידי חילופי אותיות והן על-ידי דרך הנוטריקון<sup>55</sup> וכיוצא בהם. באמצעות שינויים אלה נוצרו מלים חדשות שאינן מתועדות במילונים או שמובא להן מקור מאוחר יותר מן המדרש. להדגמה נציין שתי דוגמות מתוך שלושים שהביא בניאל במאמרו:

■ **קָדַר**. הכתוב (תהלים מה ה) – **וְהַדְרִיךְ צֶלַח רֶכֶב** – נדרש בבבלי (שבת סג ע"א) כך: "שני תלמידי חכמים המחודדין זה לזה בהלכה הקב"ה מצליח להם, שנאמר 'והדרך צלח רכב'. אל תקרי והדרך אלא וחדרך". רש"י על אתר: "המחודדין שואלין ומשיבין". במדרש פילולוגי זה פעלו שתי תופעות לשון ידועות בבלשנות המדרשית: (א) חילופי הגרוניים; (ב) חילופי אותיות (ד / ר) על ידי הקירבה הגרפית ביניהן<sup>56</sup>. נמצא שצורת "חדר" הגזורה מן הבנין הקל, צורה חדשה היא.

■ **כָּבֵשׁ** (= דבר סתר, כבשונו של עולם). הכתוב (משלי כז כו) – **כָּבֵשׁ לְבֹשֶׁךְ** (= גיזה, צמר הכבשים) – נדרש בבבלי (חגיגה יג, ע"א) כ"דברים שהם כבשונו של עולם יהיו תחת לבושך". אף מדרש זה מבוסס על יסוד חילופי אותיות (ש / ש) על-ידי הקירבה הגרפית. במילון נגזרת הוראה זו על-פי "בהדי כבשי דרחמנא" (= בסתרי הקב"ה, חגיגה יג ע"א).

**סיכום ביניים**. סקירה זו לא נועדה מלכתחילה להקיף את כל הספרות שנכתבה על נושא זה. לא כללנו בה מאמרים שהדיון בבלשנות הפילולוגית המובא בהם הוא אנכי לעיון מרכזי אחר,<sup>57</sup> אבל יש בה כדי להצביע על המאמצים

37. 'בניאל, "מלים שנוצרו מתוך דרשות חז"ל, לשוננו, ט"ז (תש"ח), עמ' 149 - 155.  
38. הנוטריקון הוא צורת קיצור שרווחה בעת העתיקה, ועיקרה הוא שאות אחת נעשית סימן לתיבה שלמה (ראה ערך 'נוטריקון' באנציקלופדיה העברית, כרך כד, עמ' 941). את הנוטריקון אנו מוצאים בין ל"ב המידות שהתורה נדרשת בהן, למרות זאת מיעטו להשתמש בנוטריקון בהלכה והרבו באגדה. (ש' ליברמן, **יונות ויונית בארץ ישראל**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 203 ואילך).  
39. על שתי תופעות אלה ואחרות ראה בהרחבה בפרק הבא.  
40. ראה למשל את מאמרו של אליעזר מרגליות, "חז"ל והמקרא", **לשוננו**, ט"ו (תש"ז), עמ' 108-121. במאמר זה העמיד מרגליות את התערותה של תורה שבעל-פה לכל ענפיה בתוך המקרא. כל תחומי החיים הנובעים מן ההלכה, המדרש והאגדה מכוונים על ידי **המקרא בעזרת פסוקיו**, **תיבותיו ואותיותיו**. וראה גם מאמרו של א' קמינקא, "התרגום היווני לתנ"ך של שבעים



הרבים שנעשו כדי לחשוף את דרכי חז"ל בהתמודדותם עם בעיות הדור ובנסיונם להנחיל ערכים לאומיים, דתיים ומוסריים לקהלם, וכל שיטה יאה לכך, ואפילו היא נראית על פניה מוזרה ובלתי הגיונית.

### ג. לשיטתם של חז"ל בדרשותיהם

כאמור, מטרתו של מאמר זה היא להצביע, דרך שיטה, על מודעות דקדוקית בעברית קודם למגעה עם הערבית. בדקנו לצורך זה את המדרשים בעלי האופי הפילולוגי מתוך ויקרא רבה<sup>58</sup> (להלן ויק"ר). לעת עתה, בתחום הפונולוגיה בלבד<sup>59</sup>, לאמור: בהגאי הלשון ובהשתנותם. נבדקו הדרשות המבוססות על הכתיב, על הניקוד (או על היעדרו), על מעתקי העיצורים, על החילופים ביניהם וכיוצא בכך.

#### 1. דרשות על יסוד הכתיב המקראי

הטקסט המקראי אמור היה להיות טקסט עיצורי בלבד, כפי שהיו הפיניקי והפרוטו-כנעני לפניו<sup>60</sup>. לצורך מתודי וכדי להקל על התמצאות בקריאה נכונה, נוספו, בתהליך ממושך כלשהו, אמות קריאה (אהו"י) לציון ערכים תנועתיים. המקרא, בנוסחו המקובל בידינו, וכפי שגובש על-ידי בעלי המסורה, אינו אחיד בדרכי כתיבו. מימון כהן<sup>61</sup> הביא רשימה של מילים מקראיות כתובות לעתים בכתיב חסר דחסר, ולעתים בכתיב מלא דמלא או בכתיב מלא באופן חלקי בלבד. כללי הכתיב המקראי, כפי שנוסחו על ידי קוטשר<sup>62</sup> מראים שככל שאנו מקדימים בזמן - הכתיב חסר; וככל שאנו מאחרים בזמן - הכתיב מתמלא. ככלל יש לומר אפוא שהספרות המקראית,

הזקנים", כנסת, דברי סופרים לזכר ח"נ ביאליק, בעריכת כ' כהן ופ' לחובר, תל-אביב, תש"ב, עמ' 330 - 347. בעיקר חשובים פרקים ה-ו: ה' - העוסק בתרגומים על יסוד חילופי אותיות בעיקר על-ידי הקירבה ביניהן; ו' - תרגומים שנעשו על יסוד חילופי קרי וכתיב (שם, עמ' 337-341).

41. **מדרש ויקרא רבה עם חילופי גירסאות והערות** מאת מרדכי מרגליות, מהדורה שלישיית, ניו-יורק וירושלים תשנ"ג. מהדורה זו יצאה לאור לפי שבעה כתבי יד, דפוסיים ראשוניים וקטעי גניזה. ההערות והביאורים שמלווים את המהדורה עמדו לי לפענח סתומות במדרשים שהובאו במאמר זה. הגירסאות השונות שצויינו בהערות הובאו בשולי המאמר במידה שהיה צורך בכך. כמו כן השלמנו פסוקים וקיצורים למען הקורא. ההשלמות צויינו בתוך סוגריים מרובעים. כל מדרש שהובא לדיון ולעיון, צויין מקורו בסוגריים. בדרך של שיטה השתמשנו בכ"ב פרקים ראשוניים בלבד, אך כדי לאושש עניין רופף או כדי להצביע על תופעה לשונית חשובה, השתמשנו גם בשאר הפרקים. ויק"ר הוא קובץ של דרשות שכל אחת מהן דורשת פסוק אחד או פסוקים אחדים, לשונן של דרשות אלו בכללה לשון עברית היא, אך בסיפורים, במשלים ובפתגמים הלקוחים מחיי העם ושפתו, שולטת הלשון הארמית.
42. שאר פרקי הדקדוק: הצורות, התחביר והמילון יובאו בע"ה במאמרים הבאים.
43. ראה סיכומם של דברים אצל צרפתי: גב"ע צרפתי, "ראשית אימות הקריאה בכתב השמי המערבי - נסיון של סיכום", **לשוננו**, נח (תשנ"ד), עמ' 13 - 24.
44. מ' כהן, המבחן הלשוני כמפתח להבנת תופעת הכתיב והקרי שבמקרא (דיסרטציה), האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 11.
45. י' קוטשר, **הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח**, ירושלים תשי"ח, עמ' 6 - 7.

בעיקר ספרי המקרא הקלאסיים, כתובה בכתוב חסר. הכתוב המקראי לבדו עמד לעיני בעלי המדרש, כי רק אותו ראו כמסורת מחייבת.

במקומות אחדים מציין התלמוד<sup>63</sup> את ההבדל שבין התיבה הכתובה בתורה בכתוב חסר, לפי המסורה, ובין קריאתה כפי מסירתה בעל פה. הסוברים ש"יש אם למקרא", אומרים שיש להתחשב באופן הקריאה המקובל בעל פה, ואילו הסוברים ש"יש אם למסורת" - העיקר, לדבריהם, הוא כתיבתה של התיבה בתורה על יסוד המסורה<sup>64</sup>. על כל פנים, מחלוקת זו עצמה מלמדת שהיסוד להתעלם מן הקריאה הנמסרת בעל פה, היה לו על מה שיסמוך. המדרש הבא מדגים תפיסה זו:

**תני ר' ישמעאל: בקי היה משה בהילכות דם ובחלקו<sup>65</sup> "וישם באגנת" (שמות כד ו). ר' הונא בשם ר' אבין אמר: באגנת כתיב, לא זה גדול מזה ולא זה גדול מזה (ויק"ר ה ו).**

הפסוק משמות כד ו, "ויקח משה חצי הדם וישם באגנת וחצי הדם זרק על המזבח", מתאר איך משה חילק לשני חלקים שווים את הדם שקיבל מ"נערי בני ישראל"; את החצי האחד שם באגנות, שהם סוג של קערות עמוקות או ספלים, כדי שישתמר שם עד שיזרקנו על העם, ואילו חצי הדם הנותר זרק על המזבח. הכתוב אינו מציין את מספר האגנות, אך בין שמספרן שתיים, כדעת רש"י על אתר, ובין שהוא ארבע, כדעת אבן עזרא על-פי המכילתא (לפרשת "בחדש", פרשה ג), מכל מקום אין כאן 'אגן' אחד. אם כך, כיצד עלה בידי משה לחלק את הדם באגנות חלוקה שווה? על שאלה זו ניתנו במדרש זה עצמו תשובות מגוונות, כגון שהדם נחלק מאליהו או שחציו נעשה שחור וחציו אדום, או שהחלוקה נעשתה על-ידי בת קול שיצאה מהר חורב ואמרה למשה מתי מסתיים חצי הדם, או למשל מלאך בדמות משה היה ממונה על החלוקה. אולם לשיטתו של ר' ישמעאל אין צורך בכל אלה, שכן כתיב המילה "אגנת" (=אגן אחד) מלמד: התי"ו אינה צורך הרבים, אלא צורך יחיד נקבה, ומכאן שהיו שני האגנים שווים, לא זה גדול מזה ולא זה גדול מזה ומשה נתן מדם העולה ומדם השלמים בשני האגנים, אחד למקום ואחד לעם.

## 2. דרשות שיסודן בחילופי ניקוד

כל עוד הקריאה במקרא היתה נחלת יחידי סגולה, המומחים לדבר בלבד, שמתוך הקשר הטקסטואלי ידעו לעמוד על הקריאה הנכונה ועל ההבחנה בין קטגוריות דקדוקיות שונות בפועל ובשם, שמבחינת הכתיב העיצורי אין הבדל ביניהן, לא היה צורך בתוספת סימנים בנוסף לאותיות אהו"י כצייני

46. זבחים מ ע"ב; סנהדרין ד ע"ב ועוד.

47. השוה, היינמן, הערה 20 לעיל, עמ' 127.

48. נ"א: וחילקו - מרגליות.

תנועות. אולם משנתגברה השכחה והתרבו הספקות, הוחל בתהליך איטי - מדורג אמנם - של הטלת סימנים לציון התנועות השונות.<sup>66</sup>

היום מקובלת במחקר הדעה כי "הקביעה הסופית של הניקוד שלנו לא קדמה למחציתה של המאה השמינית לספירת הנוצרים, אך הנסיונות לסימון התנועות נמשכו כאלף שנים ומעלה קודם לכך".<sup>67</sup> אין ספק אפוא שהיעדר הניקוד בטקסטים של המקרא גרם למקצת "הסטיות" מן הפשט של הכתובים. דרך זו, של שינוי משמעות באמצעות שינוי בניקודו של הטקסט המקראי, מוצגת במדרשים שלפנינו:

**בר קפרא בשם ר' ירמיה בן אליעזר: בשביל ארבעה דברים מתו שני בני אהרן: על הקרבה ועל הקריבה ועל אש זרה ועל שלא נטלו עצה זה מזה [...] על שלא נטלו עצה זה מזה דכת'ניב] ויקחו בני אהרן נדב ואביהו איש מחתתו" (ויקרא י א) איש מחתתו איש מחיתתו (ויק"ר כ ח).**

המעבר מ"מִחְתָּה", כלי לחתות בו גחלים ל"מִחְתָּה" - הָרֶס - שָׁבֵר - התאפשר בזכות הכתיב החסר.<sup>68</sup>

**גופא. תני ר' שמעון בן יוחי: אין העולה באה אלא על הרהור הלב.**

**ר' לוי אמר: מקרא מלא הוא: "והעולה על רוחכם" (יחזקאל כ לב)**

(ויק"ר ז ג).

הנביא יחזקאל מעמיד את מצבו של העם על רקע הייאוש שאחז בו, הגולה לבבל, הסכנה לחורבן ירושלים. על רקע זה נוצרה בעם תחושה שה' התנתק מהם, לפיכך באה תשובת ה': "והעֲלֶה עַל רִיחְכֶם הָיָה לֹא תִהְיֶה". אולם מה שנראה פשט גמור של הכתוב, נוצל ע"י הדרשן לצורך חינוכי מוסרי. דרש זה התאפשר על-ידי קריאה שונה, המתבססת על חילופי קמץ - סגול (עולה - עולה) ותוך פירוק הצירוף הכבול "עולה על רוחכם", המשמש כמטפורה שאינה ניתנת לפירוק בלא שמשמעותה תשתנה.

**כתיב: "אין שלום אמר ה' לרשעים" (ישעיה מח כב) ואתה אומר: (תהלים עג ג) "שלום רשעים אראה"? ! אלא בשילומם של רשעים אראה.**

הסתירה לכאורה בין הכתוב בישעיה לבין האמור בתהלים ברורה. בראשון מוסב דבר ה' על הרשעים: אין שלום להם; בשני - מעין השתקקות לשלומם

49. בשאלת קדמות הניקוד נתחבטו הרבה. יש שייחסוהו למשה מסיני ויש שייחסוהו לעזרא הסופר, ויש אף המקדימים את הופעתו לאדם הראשון. ראה פירוט ומקורות אצל ז' חומסקי (הערה 11 לעיל, עמ' 119 ואילך, והערות 5 - 7 בעמ' יג', בחלק הנספחים).

50. ז' חומסקי, הערה קודמת, עמ' 122.

51. אין לתמוה על המעבר בין "חתה" שורשה של "מִחְתָּה" לבין "חתת" שרשה של "מִחְתָּה", שזו דרכה של האגדה, כפי שנראה בהמשך.

של הרשעים: שאראה בשלומם.<sup>69</sup> אלא שהעדר הניקוד ב"שלום" - אפשר לו לדרשן קריאה אחרת - שילום - ומשמעו: השתוקקות לראות בעונשם של הרשעים.

### 3. הגורם הגרפי

הגורם הגרפי מילא תפקיד חשוב בדרך, פרשנותם של חז"ל ושימש יסוד לדרשות שונות. מרובות הדרשות המיוסדות על חילופי ו / י; ש (שמאלית) / ש (ימנית), מפני הקרבה שבצורה החיצונית.

#### חילופי ו / י

**דכת'ניב]** "ויבא גדעון והנה איש מספר לרעהו חלום, ויאמר חלום חלמתי והנה צליל לחם שעורים מתהפך במחנה מדין" (שופטים ז יג). מהו צליל? ר' לוי אמר[ן] צלול כת'ניב], שהיה הדור ההוא צלול עליהן מן הצדיקים ובזכות מה נגאלו? בזכות צליל לחם שעורים, ואיזו? זו מצות העומר (ויק"ר כ ח).

בעל החלום, לפי פשט הכתוב, ראה בחלומו מעין מצה אפויה קמח שעורים. לא כן הדרשן שהעדיף את הכתיב "צלול" על פני הקרי "צליל", שהיה הדור צלול וריק מצדיקים, ואף על פי כן, בזכות העומר הוכה מחנה מדיין.

כיוצא בו:

**"אל תרא יין כי יתאדם כי יתן בכיס (ק' - בכוס) עינו"** (משלי כג לא). בכיס כת'ניב], בלשון נקי (ויק"ר יב א).

הכתוב במשלי מזהיר שאין ליחס חשיבות לייך הנוצץ בצבע אדום, כי הוא מושפע מצבע (עין) הכוס היפה. הדרשן מפרש את "עינו" - עין ממש ואת 'כוס' - כיס בלשון נקיה, כינוי לערוות האשה.

#### חילופי ש (שמאלית) / ש (ימנית)

**"וארבע חיון רברבן סלקן מן ימא שנין דא מן דא"** (דניאל ז ג). שנין דא מן דא - סניאן דא מן דא.<sup>70</sup> מלמ'נד] שכל אומה ששולטת בעולם היא שונאה ישראל ומשעבדת בהן יתיר מן הכל (ויק"ר יג ח).

הדרשן קורא "שנין" כאלו בש' שמאלית,<sup>71</sup> ובכך הוא מעצים את השנאה של החיות, המלכויות השונות, לישראל.

52. מבחינתה של לשון המקרא אין כל סתירה בין שני הכתובים; "אראה" מקביל ל"קנאתי", שניהם מציינים זמן עבר, כדרכה של התקבולת המקראית, שסיפור בעבר פותח בצורת פועל בעבר וממשיך בצורת עתיד.

53. תרגום: וארבע חיות גדולות עולות מן היס שונות זו מזו.

54. לדעתו של אבן ג'נאח, (השרשים, ערך 'חשך', עמ' 174) חילופי ש (שמאלית) / ש (ימנית) קיימים כבר במקרא.

אמ'ר] ר' ברכיה: כת'יב] "כי קצר המצע מהשתרע" (ישעיה כח כ), בש' כת', אין המטה יכולה לקבל אשה ובעלה וריעה כאחד. אלא "והמסכה צרה כהתכנס" (שם). עשיתם צרה גדולה לאותו שכ'תוב] בו "כונס כנד מי הים" (ויק"ר יז ז).

הכתוב בישעיה מספר משל לאדם המבקש מנוחה ואינו מוצאה, אף אם הוא עושה דבר והיפוכו: המצע (=הבגד הפרוש מתחת לשוכב), קצר מן השיעור הראוי לו כדי שאפשר יהיה להשתרע עליו בפשוט ידים ורגליים, והמסכה (=השמיכה שמעליו), צרה כהתכנס, כלומר כאשר השוכב מתעטף בתוך השמיכה, מוצא הוא אותה צרה. לצורך כך מחליף הדרשן את השי"ן של "מהשתרע" משמאלית לימנית ודורש נוטריקון: <sup>72</sup> איש, <sup>73</sup> אשתו, רע.

#### חילופי ש / ס

חילופין אלה ידועים במקרא <sup>74</sup> ותדירים הרבה בספרות חז"ל. <sup>75</sup>

"ביום נטעך תשגשגי [ובבקר זרעך תפריחי נד קציר ביום נחלה וכאב אנוש]" (ישעיה יז יא). ביום נטעך תשגשגי, ביום שנטעתי אתכם לי לאומה נעשיתם פסולת "סיגים כסף היו" (יחזקאל כב יח) אלה [=אלא] תשגשגי, שגישגתון אפיא, "כסף סיגים מצופה על חרש" (משלי כו כג) (ויק"ר טו ג).

שיעורו של הכתוב בישעיה הוא שהנטיעות שנוטעים, בו ביום משגשגות, למחרת יום הנטיעה האילן פורח ולמרות הצלחה זו נעקר הקציר, יכול האילן.

הדרשן דורש "תשגשגי" מלשון "סיגים", פסולת, בחילופין ש (שמאלית) / ס. <sup>76</sup> דרשה נוספת קשורה בחילופי ש (שמאלית) / ס' / ש (ימנית): "תשגשגי" נגזר מ"שגש", <sup>77</sup> זיוף. משמעו של המדרש הוא אפוא שגם ביום שנעשיתם אומה, ביום שאמרתם "נעשה ונשמע", זייפתם.

55. ראה הערה 38 לעיל.

56. בחילופי א - ה, ראה להלן.

57. ראה ג"ב ברגשטרסר, דקדוק הלשון העברית, תורגם מגרמנית ע"י מרדכי בן אשר, מהדורה שנייה מתוקנת בידי יהושע בלאו, ירושלים תשמ"ב, עמ' 72 - 73.

58. ראה רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, מהדורה שלישית, תל-אביב, ירושלים תש"ס, עמ' 1233 - 1234. והשווה: הלשון והרקע הלשוני (הערה 19 לעיל), עמ' 139, הערות 156 - 157.

59. הפועל המרובע "שגשג" קרוב לשגא / שגה, שאף הם קשורים לשדה סמנטי אחד: צמיחת אילנות לגובה. הדרשן נוהג אפוא חילופי שורשים, כפי שידוע בכל רובדי הלשון, ואין מקום להאריך.

60. משמעותו אינה מחוורת דייה. מ' מרגליות: מלשון זיוף, על פי הקשרו במדרש, וראה גם ערך 'גשש' במילון הערוך השלם, יאסטרוב ובמילוננו של מ' סקולוף: A Dictionary of Jewish Palestinian Aramic.

## חילופי ה / ח <sup>78</sup>

"נכוננו ללצים שפטים ומהלמות לגו כסילים" (משלי יט כט). מוכנים היו הדינים ללצים ולעוכרי עבירות. בנוהג שבעולם אדם רכוב על החמור פעמים שסורחת ומכה אותה, פעמים שאינה סורחת עליו ומכה אותה. ברם הכא נכוננו ללצים שפטים ומהלומות. אמ' ר' אבין מחה למות (ויק"ר טו ד).

דברי בעל ספר משלי מוסבים ל"עד בליעל", אך במדרש מכוונים לעניין צרעת ונגעים, שהנגעים באים רק על ליצנים ובעלי לשון הרע. דרש זה מתקבל מחילופי ה"א (מהלומות) ב-חי"ת (מחה<sup>79</sup> למות<sup>80</sup>) וכן בשיטת הנוטריקון.<sup>81</sup>

"וישבו בשער התוך" (ירמיה לט ג) מהו שער התוך? ששם חותכין את ההלכה (ויק"ר ד א).

שרי מלך בבל באו להתיעצות להמשך כיבוש ירושלים והתמקמו ב"שער התוך". שער זה אינו ידוע ממקור אחר.<sup>82</sup> המדרש מסב את האירוע מן הכשדים ליוון, שבימיו. תחילה לא שמו לב להבדל בין אות שורשית לאות שימושית, ובדרך זו ה"א היידוע (התוך) הופך לאות שרשית. בעקבות הגורם הגרפי ה"א זו הפכה לחי"ת, וכפי שהסברנו לעיל הדיפטונג aw (תוך) התכווץ ל - o (תוך).

"אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת" (ויקרא יג ב) שאת זו כבל [...] בהרת זו יוון שהיתה מבחרת בגזירותיה ואו'מרת] להן לישראל כתבו על קרן שאין להן חלק באלהי ישראל (ויק"ר טו ט).

מרגליות סבור שיש לקרוא "מבהרת" כפי רוב הנוסחאות, ופירושה, לפי זה: יוון מפרסמת בבחירות את גזירותיה. אולם אם נניח שהגרסה שלפנינו היא הנכונה, הרי שדרש "בהרת" מלשון "בחר" הארמי בחילוף ה"א בחי"ת, היינו קטוע, חתוך, גזור.

## 4. חילופין על יסוד פונטי

פרק זה דן במדרשים שיסודם בעיצורים בעלי תכונות פונטיות משותפות, התכונה הפונטית מאבחנת כל פרט מפרטי הגיוון הפונטי, כגון השימוש

- 
61. כללנו חילופין אלה במסגרת הגורם הגרפי, אף שיכולנו לכלול במסגרת חילופי הגרוניים (ראה במקומו).
  62. אין "מחה" הארמי אלא "מכה" העברית. ראה י' קוטשר, מילים ותולדותיהן, ירושלים תשכ"ה, עמ' 48 - 50.
  63. ראה דברי מלמט לעיל, בפרק השני בדבר כיוון הדיפטונג aw ל - o.
  64. הערה 38 לעיל.
  65. פירוש דעת מקרא על אתר משער שהיה בצפון העיר, שמשם התקפו הכשדים את ירושלים.

בשפתיים, בשיניים וכיוצא בכך. חילופין על היסוד הפונטי היו נתונים במחלוקת מדקדקי ימי הביניים באיזו מידה מותר על סמך חילופין אלה לזהות את השורש ולקבוע את משמעותו. מכל מקום, חילופין אלה הוכרו בחלקם כחילופין לגיטימיים.<sup>83</sup>

#### חילופי ד / ת

הגאים אלה כשהם רפויים, ובייחוד כשהם באים בסוף המלה, מאבדים את דו-קוליותם והופכים להגאים אטומים. מפורסם הוא המדרש על ר' מאיר שדרש מאד – מות.<sup>84</sup>

**”כפר בן בקר”** (ויקרא טז ג) **זה אבינו אברהם על שום ”ואל הבקר רץ אברהם”** (בראשית יח ז). **איל לעולה** (ויקרא שם) – **בזכות יצחק על שום ”והנה איל אחר נאחז בסבך”** (בראשית כב יג). **עז – בזכותו של יעקב, דכ’תיב] ”לך נא אל הצאן, וקח לי משם שני גדיי עזים טובים”** (שם כז ט). **מהו ”טובים”?** ר’ ברכיה ב’שם] ר’ חלבו: **טובים לך וטובים לבניך. טובים לך – שעל ידיהן את מקבל סימן ברכות, טובים לבניך – שעל ידיהן מתכפר להן ביום הכיפורים.** **הה”ד [הדא הוא דכתיב] ”כי ביום הזה יכפר עליכם”** (ויקרא טז ל), **ואין לי אלא אבות, אמהות מנין? תל’מוד] לו’מר] בד, בד, בד.** (ויק”ר כא יא).

אחרי מות שני בניו נצטווה אהרן על בגדי הקודש שילבש בבואו אל הקודש: **”כתנת בד קדש ילבש, ומכנסי בד יהיו על בשרו, ובאבנט בד יחגר, ומצנפת בד יצנף”** (ויקרא טז ד). ארבע פעמים חוזרת **”בד”** באותו פסוק, לומר: בלי תערובת של חומר אחר, או כדברי חז”ל (יומא לה ע”א) – **”מובחר בבד”**. במדרשנו לעומת זה, דורשים כנגד ארבע אמהות, שאף הן זוכות לברכות ולכפרת עוונות ביום הכיפורים. הדרשה התאפשרה על-ידי חילופי ד/ת: בד-בת.

#### חילופי ב / ו

בתקופת חז”ל היתה הבי”ת הרפויה נהגית כ-וי”ו, משום כך אנו מוצאים בספרות חז”ל חילופים רבים: **יְנָה – יְכָנָה; אַבִּיר – אַוִּיר; אַבֵּז – אַוּוּז; גְבִיל – גְוִיל** ועוד הרבה כיוצא בהם.<sup>85</sup>

**אתא ר’ יהושע בר’ נחמיה ופריש הדין קריה: ”ויכתבם שמעיה בן נתנאל הסופר מן הלוי לפני המלך והשרים וצדוק הכהן ואחימלך בן אביתר”**

66. ראה חרל”פ (הערה 8 לעיל), עמ’ 47 ואילך, מ’ פרוכטמן, דקדוקי פיוט, עיונים בשיטה הדקדוקית – הפרשנות בימי הביניים, על פי ספר ערוגת הבושם, לר’ אברהם בן עזריאל, באר שבע תשנ”ט, עמ’ 19 ואילך.

67. ראה לעיל, פרק ב.

68. ראה מבוא לנוסח המשנה, הערה 58, חילופי ש / ס, לעיל, עמ’ 1226-1233.

(דברי הימים א כד ו). שמעיה ששמע אל תפילתו [...] בן אביתר - בן שויתר הקב"ה על ידיו מעשה העגל.

אביתר ← אויתר ← ויתר.

#### חילופי ל / ר

זוג נוסף של עיצורים מתחלפים הוא רי"ש - למ"ד. חילופין אלה הוכרו בדקדוק ימי הביניים כדבר מובן מאליו. על הכתוב (תהילים קלח ח) "ה' יגמר בעדי" - מתרגם יונתן "ה' ישלים בישא עלויהון" ( = ה' יגמול רע עליהם), וכן רד"ק בשורש גמ"ר.

"דרכיו ראיתי וארפאהו ואנחהו ואשלם נחמים לו וְלֹאֲבָלְיוֹ" (ישעיה נז. יח), אילו איבריו המתאבלין עליו (ויק"ר טז ט).

הפסוק בישעיה שעניינו הבאת תרופה וניחומים לעם ישראל ולאבליו, לאחר ששבו מדרכם הרעה, מוסב במדרש על המצורע ואיבריו המתרפאים מצרעתם. דרשה זו מבוססת על לשון נופל על לשון - אבליו/איבריו - ועל חילופי ל / ר.

"יָגַל בְּבֹל בֵּיתוֹ נְגָרוֹת בְּיוֹם אָפוֹ" (איוב כ כח). היו גוררין ומוציאין. אימתי? ביום שיגרה הקב"ה אפו באותו האיש (ויק"ר יז ב).

הפסוק באיוב בנוי בצורת תקבולת משלימה: יָגַל - יָגְלָה - יבול ביתו, ובמקביל נְגָרוֹת - זרמי מים - יבוא על הרשע ביום אפו של ה'. לעומת זאת הדרשן גורס "יָגַל" - ייגלה, יתגלה - היבול שהסתיר הרשע בביתו, שלא רצה להלוות לחברו, היבול יגלה - יגרר - החוצה ביום אף ה', כשיביא נגעים על ביתו של הרשע.

#### 5. חילופי אהו"י

חילופי אותיות אהו"י נפוצים מאוד במקרא כגון "וַתִּלָּה" (בראשית מז יג) לעומת "וַתִּלָּא" (איוב ד ה); "נשוי פשע" (תהלים לב א) בהשוואה ל"נשא עון" (ישעיה לג כד) ועוד הרבה.<sup>86</sup>

"איש איש כי יהיה זב מבשרו" (ויקרא טו ב) "וזכור את בוראך בימי כְּחוֹרְמִיךָ" (קהלת יב א). תנן: עקביה הן מהללאל אומר: הסתכל בשלושה דברים [...] ר' אבא בר כהנא בש' [ש] ר' פפי ור' יהושע דסכנין בש' [ש] ר' לוי: שלשתן דרש עקביה מתוך תיבה אחת: זכור את באירך, את בורך ואת בוראך. וזכור את באירך - זו ליחה סרוחה, את בורך - זו רמה ותולעה, את בוראך - זה מלך מלכי המלכים הק' [ב]ה"ה (ויק"ר יח א).

69. ראה דברים מסוכמים אצל חרל"פ (הערה 8 לעיל), עמ' 48 - 49.



על-ידי חילופי א / ו נדרשת תיבת "בוראך" בשלוש דרכים: בארך - מקור מוצאו של האדם, טיפות הזרע; בורך - בור הקבר; בוראך - הקב"ה.

אמ' להן הקב"ה: בירושלם לא קיימתם מצות זיבה וכן [=וכאן] אתם מקיימים מצות זיבה! "גם את בדם בריתך" (זכריה ט יא) נזכרתם אתי (אותו) הדם שבסיני. בשביל כן שלחתי אסיריך מבור אין מים בו (שם), אמ' ר' שובתי: לא זו משם עד שמחל לו הקב"ה על כל עוונותיו. על אותה שעה הוא אומר: "כולך יפה רעייתי ומום אין בך" (שיר השירים ד ז) (ויק"ר יט 1).

הפסוק מזכריה, שעניינו דם ברית המילה, שבזכותו נגאלו ישראל בגולה, המכונה בפי הנביא "בור אין מים בו", מוסב אל יכניה, שנמחלו לו עוונותיו, ודבר זה נלמד מן הכתוב בשיר השירים "ומום אין בך". קירוב שני הפסוקים, זכריה ושיר השירים, נעשה ע"י חילופי ו / י - מום / מים.

## 6. חילופי הגרוניים

החילופים הפונטיים המצויים ביותר כיסודות לדרשות חז"ל הם החילופים הגרוניים. יש להבין חילופין אלה לאור דווקא על יסוד ערעור גמור של הגיית הגרוניים,<sup>87</sup> אלא על יסוד עצם מהותם הפונטית של עיצורים אלה כעיצורים חלשי שמע, או על יסוד חופש הדרשה.

אמנם ידועות מסורות במשנה ובתלמוד<sup>88</sup> על היחלשות הגרוניים במלים מסוימות ובמקומות מסוימים, וכן נראה גם לפי מגילות ים המלח.<sup>89</sup> בתלמוד הירושלמי לברכות ד מובאת הברייתא:

**תני: אין מעבירין לפני התיבה לא חיפנין ולא בישנין ולא טבעונין, מפני שהן עושין חין היתין ועיינין איינין.**<sup>90</sup>

ברייתא זו קובעת שבני חיפה, בית שאן וטבעון לא ישמשו כשליחי ציבור משום שאינם מבחינים בין מבטאם השונה של הגרוניות. אך העובדה שרק

70. פרופ' קאהלה טען בספרו: *The Cairo Geniza*, London 1947, pp. 88-94 שבתקופה זו ניטשטשו הגרוניים והם הוחזרו באופן מלאכותי בהשפעת הערבית אחרי כיבוש ארץ ישראל על-ידי הערבים. טענה זו הופרכה מיסודה על-ידי פרופ' קוטשר, ראה קוטשר, **תרביץ**, כג (תשי"ב), עמ' 43.

71. מנחם נאור במאמרו, "חילופי הגרוניות במקרא", **פרסומי החברה לחקר המקרא בישראל**, ספר ז, לזכר דוד נייגר, בעריכת א' בירם (ואחרים) ירושלים תשי"ט, עמ' 254, מקדים תופעה זו כבר למקרא, אך רוב הדוגמות שמביא לכך אינן ממין העניין.

72. ראה קוטשר, **הלשון והרקע הלשוני**, הערה 58 לעיל, עמ' 25 ואילך; א' קימרון, דקדוק הלשון העברית של מגילות יהודה (דיסרטציה), ירושלים 1976, עמ' 82 - 84.

73. ברייתא זו מובאת בשינויים קלים בבבלי למגילה כד ע"ב.

מקומות אחדים מוזכרים כגון בית שאן, שרבה בה השפעה יוונית, מלמדת, כי במקומות אחרים לא נרחש ערעור זה.

נראה לנו להבחין בין דרשות המבוססות על היבלעות גרוניים לבין דרשות שיסודן החלפת גרוניים זה בזה, אם בשל סיבה פונטית או לצורך הדרשה גרידא.

#### א. דרשות על יסוד היבלעת הגרונית

(1) אמ' ר' יניי: כל ימיי הייתי קורא את המקרא הזה ולא הייתי יודע היכן הוא פשוט, עד שבא רוכל זה והודיעו: "מי האיש החפץ חיים" (תהלים לד יג). אמ' ר' חגי: אף שלמה מכריז ואו' "שומר פיו ולשונו שומר מצו[רות]" (משלי כא כג), שומר מצרעת נפשו (ויק"ר טז ב).

הדרשן התעלם מן הכתיב המלא של "מצרות"<sup>91</sup> וקרא "מצרת" המרחק בין "צרת" ל"צרעת" הצטמצם ע"י היבלעת הגרונית עי"ן, ואין "צרת" אלא "צרעת".

(2) "יכרסמנה חזיר מיער"<sup>92</sup> (תהלים פ יד) אם זכיתם מן היאור ואם לאו מן היער. הדא חיותא כד סלקא מן נהרא לית היא ממכיא, סלקא מן חורשא היא ממכיא<sup>93</sup> (ויק"ר יג ה).

דורש "מיער" כ"מיר" בהיבלעות העי"ן כמו "יאור" שהאל"ף נבלעת במבטא הגלילי.

(3) דוגמה נוספת להיבלעות הגרונית נמצא במדרש הבא:

"אשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים" (ויקרא טו כה) מי מקיים מצות זיבה? כינה בן יהויקים מלך יהודה קיים מצות זיבה, אמרו: כיון שעלה נבוכדנאצר להחריב את ירושלים עלה וישב לו בדפני שלאנטיוכיא. ירדה סנהדרין גדולה לקראתו, אמרו לו: הגיע זמנו שלבית הזה ליחרב. אמ' להן: לאו. יהויקים מלך יהודה מרד בי. תנו אותו לי ואני הולך לי. אזלון ואמרו ליהויקים: נבוכדנאצר בעי לך. אמ' להון: וכך עושין? דוחין נפש מפני נפש? דוחין נפשי ומקיימין נפשכם? לא כן כת' "לא תסגיר עבד אל אדוניו"? (דברים

74. או שמא עמד לפניו נוסח אחר בכתיב חסר.

75. אות ע' תלויה - מי"ר - ועל-פי בבלי, קידושין ל ע"א; "עי"ן דיער חציין של [אותיות] תהלים".

76. חיה זו, כשהיא עולה מן הנהר, אין היא מזיקה; כשהיא עולה מן היער, היא מזיקה.

כג טז) אמרו לו: לא כן עשה זקינך לשבע בן בכרי? ! "הנה ראשו משלך אליך בעד החומה" (שמואל ב, כ כא) !

כיון שלא שמע להן עמדו ונטלוהו ושילשלו אותו. כיצד שילשלו אותו? ר' ליעזר ור' שמואל בר נחמן, ר' אליעזר אמ': חי שילשלו אותו, שני[אמר] "ויתנוהו בסוגר בחיים" (יחזקאל יט ט) - בחיים (ויק"ר יט ו).

"חחים" - טבעות ברזל נדרש ל"חיים" בהיבלעות חי"ת.

## ב. דרשות על יסוד חילופי הגרוניים

### 1) חילופי א / ח: אימה - חמה

"והנה אימה חשכה גדלה נפלת עליו" (בראשית טו יב) אימה זו בבל על שום "נבוכדנצר איתמלי חמה" (דניאל ג יט) (ויק"ר יג ה).

אברהם ראה במחזה, לפי דברי חז"ל, את ארבע המלכויות שעתידין לשעבד את ישראל, כל מילה מן הכתוב "אימה חשכה גדולה נופלת" נדרשה למלכות אחת.

### 2) חילופי א / ה: יאביר - יהביר

"המבינתך יאבר נץ יפרוש כנפיו לתימן" (איוב לט כו). ר' מנחמא ור' ביבי ור' אחא ור' יוחנן בש[ם] ר' יונתן: תחת מה שאסרתי לך התרתי לך. תחת איסור דגים - ליתן דג טהור; תחת איסור עופות - זיו עוף טהור, הה"ד [הדא הוא דכתיב] "ידעתי כל עוף הרים וזיו שדי עמדי" (תהלים נ יא) אמ' ר' יהודה בר' סימון: בשעה שהוא פורש את כנפיו, מכהא גלגל חמה, הה"ד "המבינתך יאבר נץ" (איוב לט כו). ולמה קורא אותו זיו? שיש בו כמה מיני טעם מזה ומזה, תחת איסור בהמה - "בהמות בהררי אלף" (תהלים נ י) (ויק"ר כב י).

פשוטו של "להאביר" הוא לפרוש אברה. ושיעור הפסוק: כלום אתה איוב הוא הנותן בינה לנץ, אחד מן העופות הטמאים, לפרוש אברה? אולם על-ידי חילופי א / ה קורא הדרשן "יהביר" יאפיל, יחשיך<sup>94</sup>.

### 3) חילופי ח / ע: פרח - פרע

ומנין שלקו בצרעת? שנאמר: "וירא משה את העם כי פרוע הוא כי פרעו אהרן" (שמות לב כה). מהו פרוע? א"ר יוחנן: מלמד שפרחה בהן צרעת וזיכה (ויק"ר טז א).

וכן:

**ואת חבר שחיבר את הבנים לאביהם שבשמים. ד"א [דבר אחר]:  
חבר - שהעביר את הפורענות מלבוא לעולם (ויק"ר א ג).**

מדרש זה נדרש על משה רבנו, שאחד מכינויו הוא חבר. חלקו השני של המדרש נעשה על-ידי החלפת חי"ת בעי"ן.

(4) חילופי א / ע: עולמות - אלמות

חילופין אלה נפוצים הרבה בלשון חכמים הן בהשפעת היוונית והן בהשפעת האכדית, ופעלו הן על הארמית והן על העברית. בדרך זו מסתברים הפעלים המקבילים: שיתעכל - שיתאכל; יגמע - יגמא ועוד הרבה.<sup>95</sup> נביא מדרש אחד בעניין זה:

**ר' ברכיה ור' חלבו ועולא ביראה ור' אלעזר בש' ר' חנינה: עתיד  
הקב"ה להיות ראש לצדיקים לעתיד לבוא. הה"ד [הדא הוא  
דכתיב] "שיתו לבכם לחילה (תהלים מח יד) [...] "כי זה אלהים  
אלהינו עולם ועד הוא ינהגנו על-מות" (שם טו). [...] עלמות תירגם  
עקילם אתנסיאה, עולם שאין בו מות (ויק"ר יא ט).**

חלקו האחרון של המדרש דורש את "עלמות" כפי תרגום עקילס:  
אתנסיאה. בערוך השלם, ערך אתנסיאה, מתפרשת 'על-מות' כ"חיי  
נצח", לאמור: אֶלְמָוֶת.

#### ד. סיכום

התופעות שעמדנו עליהן מהוות חלק קטן בלבד מכלל תופעות הלשון, שהעיון בויקרא רבה הציג בפנינו. תופעות אלו יסודן בניצול מלים דומות בצלצולן כדי להציע נוסח מלוטש יותר לניגודים רעיוניים.

חלקי הדיבור השונים - האותיות, המלים והפסוקים - כל אחד מהם עומד בפני עצמו בשיטת חז"ל וניתן להידרש בהתאם למטרות שהדרשנים העמידו להם, ועל-פי דרכי הלשון שהיו שגורות בפיהם.

לכאורה הקורא במדרשי חז"ל אלה עשוי להסיק שהבנתם הדקדוקית של בעלי המדרש דלה ולקוייה עד כדי חוסר הבחנה בין המילה הגרודה לנגזרותיה, וכאילו כל כללי הדקדוק נפרצו, אולם לא כך הדבר. בכל הדרשות, למעט אלה שעמדו במרכז עיוננו, מצאנו סדירות קבועה בחילופין: הגרוניים - ביניהם, השפתיים - ביניהם, וכן באשר לחיכיים ולשינייים. לא מצאנו אפילו מדרש אחד שמעיד על חילופי אותיות שאינן ממקום חיתוך אחד, ועובדה זו

78. ראה אבא בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 213 - 214.

לבד מצביעה בפירוש על סדירות קבועה ועל הבנה לשונית בייחודם של העיצורים.

### קיצורים ביבליוגרפיים

ראה <b>מחזור ארם צובא</b> .	ארם צובא
ש' אלקיים, "נוסח התפילה שלבני מרוקו על פי ספר "כף נקי" לר' כליפא בן מלכא", <b>פעמים</b> 78 (תשנ"ט), עמ' 61 - 72.	אלקיים, נוסח
הנ"ל, סדר פסח - תפלות החג, הגדה של פסח, צהיר - מתוך <b>מחזור פאס</b> , כ"י יו"ל לראשונה עפ"י כתב יד יחיד, עם מבוא, שינויי נוסח, ביאורים והערות בידי ש' אלקיים, נתיבות תשנ"ט.	אלקיים, סדר
הנ"ל, " <b>עקבות סידור רס"ג בנוסח התפילה הקדום שלבני מרוקו</b> ", (בדפוס).	אלקיים, עקבות
ט' בארי, "תפילה ופיוט בכבל במאה העשירית ובמאה האחת עשרה", <b>מסורת ופיוט</b> ב, רמת-גן תש"ס, עמ' 97 - 110.	בארי
ראה <b>מחזור טריפולי</b> .	ברנשטיין
ראה <b>ויקח עמרם</b> .	גרדיאה
י' דוידזון, <b>אוצר השירה והפיוט</b> , א - ד, ניוארק תרפ"ה - תרצ"ג.	דוידזון
י' דישון, "יהודה בן שלמה אלחריזי והויכוח על אמירת הפיוטים בשבת", <b>מסורת ופיוט</b> ב, רמת-גן תש"ס, עמ' 97 - 110.	דישון
<b>סליחות לימים נוראים, מנהג ק"ג עיר גרדאייא</b> , כתב יד כאט ל"ד, מהדורת צילום, הוצאת אליהו ושמעון צבאן, ירושלים תשנ"א.	ויקח עמרם
ח' זערפני, <b>השירה העברית במרוקו</b> , ירושלים תשמ"ה.	זערפני
ש' חגי, <b>סדור רבנו שלמה ברבי נתן זצ"ל</b> , ירושלים תשנ"ה.	חגי
א' חזן, <b>השירה העברית בצפון אפריקה</b> , ירושלים תשנ"ה.	חזן, השירה
הנ"ל "תמורות בסוגי השירה בשירה העברית בצפון אפריקה - מערכת הפיוטים סביב תפילת נשמת", <b>ספנות סדרה חדשה</b> , ב (ט) (תשמ"ג), עמ' 339 - 366.	חזן, תמורות
Y. Tobit, "The Siddur of Rabbi Shelomo ben Nathan of Sijilmassa - A Preliminary Study", <b>Communicate's Juives des marges Sahariennes du Maghreb</b> , ed. M. Abitbol, Jerusalem 1982, pp. 405 - 407.	טובי, סידור
י' יעקבסון, <b>נתיב בינה ה'</b> , תל-אביב תשל"ח.	יעקבסון
<b>סידור כ"ה ויה"כ</b> [...] <b>כפי מנהג ק"ק ארם צובה</b> , ח"ב, דפוס דניאל בומבירגי, ויניציאה רפ"ז.	מחזור ארם צובא
ש' ברנשטיין, "מחזור טריפולי, פייטניו ופיוטיו", <b>סיני</b> יט (תש"ו), עמ' צט - קד, רח - ריז, שיג - שלז; כ' (תש"ז), עמ' סח - עו.	מחזור טריפולי
ר' יוסף בן נאיים, <b>מלכי רבנן</b> , ירושלים תשל"א.	מלכי רבנן
<b>סדר תפלות</b> , דפוס רפאל חזקיה עטיאש, אמשטרדם תפ"ח.	סדר תפילות
<b>סדר רב עמרם גאון</b> , מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים, תשל"ב.	סדר רע"ג
<b>סידור רב סעדיה גאון</b> , מהדורת י' דודזון, ש' אסף, י' יואל, ירושלים תשל"ב.	סידור רס"ג
ע' פליישר, <b>תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראלים בתקופת הגניזה</b> , ירושלים תשמ"ח.	פליישר
ש' צוקר וא' ווסט, "מוצאו המזרחי של סידור ר' שלמה בר נתן וייחוסו המוטעה לצפון אפריקה", <b>קרית ספר</b> , סד (תשנ"ב - תשנ"ג), עמ' 737 - 746.	צוקר
ח' שירמן, "הרמב"ם והשירה העברית", <b>מאזנים</b> , ג (תרצ"ה), עמ' 433 -	שירמן

.436  
מ"ח שמלצר "מחזור בלתי נודע וספר שפתי רננות", **אשרת**, ה  
(תשל"ב), עמ' 125 - 130.  
**קובץ שירתו של רבי דוד בן חסין זצ"ל**, מהדורה מדעית בצירוף מבואות,  
הערות וביאורים מאת אפרים חזן ודוד אליהו (אנדרה) אלבאז, לוד  
תשנ"ט, עמ' 648 - 649.

שמלצר

תהלה לדוד

## על ה"שלו" במקורותינו עיון דידקטי בלקט מקורות (עם שאלות לעיון ולהעמקה במדגם היבטים)

מאת

ד"ר מרדכי דאדון

### א. כללי

1. בתנ"ך מופיעה המלה "שלו" 219 פעמים בצורותיה הדקדוקיות השונות (216 – בחלק העברי, ושלוש פעמים בחלק הארמי, בעזרא ובדניאל).  
ואולם אין לה, למילה "שלו", מובן אחד ויחיד במקרא, אלא מגוון של מובנים שונים, קונטקסטואליים (תלויי הקשר) – בהתאם להתכוונות שבהקשר הנתון. את העיקריים שבמובנים הללו ניתן, כמדומה, לזהות באופן כללי בחמשת ההקשרים הבאים (מן המקרא ומחוצה לו):

### לוח 1 – חמישה הקשרים:

- ד. הניגוד למצב של מלחמה: "ונתתי שלום בארץ... וחרב לא תעבור בארצכם" (ויקרא כו, 6); "עת מלחמה ועת שלום" (קהלת ג 8); "ויהי שלום בין חירם ובין שלמה" (מלכים א, ה 26); ועוד.
- ה. שלוה, מנוחה, שקט: "יהי שלום בחילך שלוה בארמנותיך" (תהילים קכב 7); "ושלום ושקט אתן על ישראל" (דברי הימים א, כב 9); ועוד.
- ו. מצב, מעמד: "הידעתם את לבן בן נחור... השלום לו? ויאמרו: שלום... (בראשית כט 6); "שאלו שלום ירושלים" (תהילים קכב 6); "שיהא אדם שואל את שלום חברו" (ברכות ט ה); "מה שלומך?"...
- ז. נוסח לברכות שונות: "שלום עליכם" – "עליכם שלום", "שלום לך", "שלום וברכה" וכיוצא בזה.
- ח. לציון יחסי ידידות / אוירת ידידות / ריעות / נאמנות: "הנני נותן לו את בריתי שלום" (במדבר כה 12); "ברית שלום", "אגרת שלומים", "דרישת שלום", "איש שלומי" (תהילים מא 10) וכיוצא בזה.

2. תרגיל "חימום": בעמודה הימנית בטבלה שלפניך מופיעים מקורות שונים; ציין, בעמודה השמאלית, את סוג ההקשר המתאים (מתוך חמשת ההקשרים שבלוח 1).

לוח 2 – תרגיל לזיהוי ("אינטואיטיבי") של ההקשר:

סוג הקשר*	
	א. "לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן" (בראשית לז 14). "וישאל דוד לשלום יואב... ולשלום המלחמה (!)" (שמואל ב, יא 7).
	ב. "ויאמר יתרו למשה: לך לשלום" (שמות ד 18).
	ג. "הסיתוך ויכלו לך אנשי שלומך" (ירמיהו לח 22).
	ד. "ישאו הרים שלום לעם" (תהילים עב 3).
	ה. "עושה שלום במרומיו" (איוב כה 2).
	ו. "הווי מתפלל בשלומה של מלכות" (אבות ג ב).
	ז. "חס ושלום שעקביא נתנדה!" (עדריות ח י).
	ח. "על שלושה דברים העולם עומד: על הדין ועל האמת ועל השלום" (אבות א יח).
	ט. "ושואלין בשלומן מפני דרכי שלום" (גיטין ה ט).
	י. "נר ביתו ונר חנוכה – נר ביתו עדיף, משום שלום ביתו" (שבת כג ע"ב).

ב. הרציונל הדידקטי בזיהוי ההקשר

על "תרגיל החימום" שבלוח 2 (שכאמור ניתן בהתחלה לתלמידים רק כפעילות לימודית אינטואיטיבית) יש לחזור לאחר שהתלמיד יופעל בלימוד זיהוי ההקשר על ידי טכניקה פשוטה (טכניקה שכשלעצמה היא ישימה באופן כללי, ולא רק לגבי המונח הספציפי, הנידון כאן). עיקרה של טכניקה זו מתמצה בזיהוי השדה הסמנטי על רקע ההקשר המסוים של הביטוי הנתון: מבחינה אטימולוגית לכל המובנים של המלה "שלום" יש מכנה משותף, הנגזר מן השורש "ש ל ם" (שאגב, הוא משותף ללשונות השמיות: אכדית, אוגריתית, ארמית וערבית), וה"גרעין" המשותף הזה טמון באיזשהו מושג של "שלמות" מסוימת. אלא שהתוכן של "שלמות" זו הוא אינטנציונלי-קונטקסטואלי; ומכאן המגוון שיש ברב-מובניות של השדה הסמנטי של המונח – עד כדי כך שבמקורותינו שיא ה"שלמויות" ומקור כל ה"שלמויות" – הקב"ה, בכבודו ובעצמו, קרוי בשם "שלום"! (השווה שופטים ו 24, וכפי שעוד יצוין להלן).

\* לסמן את סוג ההקשר: א/ב/ג/ד/ה (לפי לוח 1, מהעמ' הקודם).



נסכם את הגיונם הדידקטי של הדברים במילים פשוטות: כמו בכל מטלה דידקטית-פדגוגית, המשימה ההוראתית (של המורה) והלמידתית (של התלמיד) היא אפוא, משימה דו-שלבית: תחילה שלב ה"איך?" ולאחריו שלב ה"מה?". ניתן לענות בקלות על שאלת ה"איך?" ברגע שיעלה בידי התלמיד להבין ולזכור את המכנה המשותף שקיים תמיד בכל הקשר נתון שבו מופיעה המלה "שלו" (לאמור: "שלו" – "שלו" – "שלם" – "שלמות"). אם כן, התשובה לשאלת ה"איך לזהות את סוג ההקשר?" היא בשלב א תשובה קבועה. מה שאין כן לגבי שאלת ה"מה?", שאכן היא השאלה המהותית: "מה הוא הרקע של ההקשר המסוים?" לשם כך, כמובן, על המורה עצמו לשלוט ב... מקורות, שהרי התשובה על שאלה זו משתנה מפעם לפעם בהתאם לרקע של ההקשר המסוים שאנו דנים בו. נמחיש את הדברים:

1. נניח שהביטוי הנתון הוא "שבת שלום". שלב א, על תועלתו המתמדת והקבועה, כבר ידוע לנו (שלו-שלם-שלמות). נפנה אפוא אל שלב ה"מה": מה הוא התוכן של ה"שלמות" שבה מדובר כאן? "שלמות" – באיזה מובן/ באלו מובנים, מאיזו בחינה/מאלו בחינות? כאן, כאמור, על המורה לשלוט ברקע של ההקשר הנדון! (לדוגמה: יבחר לו המורה מן המגוון העשיר על "שלמות" שבת קודש מבחינת מהותה, ערכה, חשיבותה, שקילותה לכל המצוות ועוד).
  2. בהקשר זה של "שלמות" השבת מעניין להציג לפני התלמידים (שכבר הועמדו על הטכניקה של המעבר מ"שלו" לשורש "שלם" ומשם ל"שלמות") את השאלה אם מי ששרוי באבלות צריך לומר בערב שבת "שלו" עליכם" לפני הקידוש, או, בכלל, לבקש מן התלמידים לנמק מדוע האבל אסור מן הדין בשאלת שלום בשלושת הימים הראשונים של השבעה (ראה רמב"ם, הלכות אבל פ"ה, ה"כ). התשובה היא שכאן ניתנת הזדמנות מיוחדת במינה להדגים את התחשבותה של ההלכה במצבו הנפשי של האבל, מצב שבו נפגמת איזו "שלמות"... ואמנם, כאשר לשלב השני (שאלת ה"מה", לפי ההקשר המסוים הנדון) – יש מן הפוסקים האחרונים שהשאירו שאלה זו ב"צריך עיון"...
- בעל ספר טעמי המנהגים ומקורי הדינים (הוצאת אשכול, ירושלים תשי"ז, עמוד תמד), מצטט בהקשר זה את דעתו של אחד הפוסקים, שכתב: "... ושלו" עליכם יראה (לי), דאין (שאינן) לאבל לומר, כי שרוי בצער, וצ"ע". עד כאן. (ומן הסתם, כוחו של נימוק זה יפה גם לגבי איסור שאלת שלום לאבל, כנזכר לעיל). לאמור: בגלל "אי שלמות" במצבו הקיומי-פסיכולוגי של האבל, אין מקום שיביע מצבים/חוויות של שלמות שהוא אינו חווה בפועל!

3. ונסיים את ההדגמות ב'טוב': "לחיים טובים ולשלום"; כאשר שני יהודים שותים יין, והאחד מרים את כוסו ופונה לחברו באמירת "לחיים!" עונה לו חברו: "לחיים טובים ולשלום" - מהו "ולשלום"? גם כאן יטופל העניין בשיטת שני השלבים:  
 שלב א - כפי שכבר צוין - המעבר מ"שלום" ל"שלם" ול"שלמות".  
 שלב ב - זיהוי רקע ההקשר של "השדה הסמנטי" הספציפי, הנדון: "...לפי שהיין גרם קללה לעולם והזיק בימי נח, על כן אומרים 'לחיים', שהיין הזה לא יזיק לנו כלום, רק שיהיה לחיים. ומשיבים 'לחיים' (טובים ולשלום)", הלוואי תהיה לך אותה שתייה לחיים ולא להזיק" (ספר טעמי המנהגים ומקורי הדינים, עמ' תצו).  
 ומכאן, כמומלץ לעיל, לחזרה על התרגיל שבלוח 2.

### ג. השלום במקורותינו – ממדים והיבטים שונים

מן ההדגמות המעטות דלעיל (וכפי שכבר צוין) מתברר שהבעיה האמיתית של המורה היא בעיית השליטה שלו בהקשרים השונים של השלום; קרי, הכרת המקורות! אי אפשר, כמובן, להקיף את כולם, אך נשתדל להכיר מדגם ממצה שלהם מן התנ"ך ומספרות חז"ל (אגדה והלכה) שדרכה, כידוע, מוארים המקורות המקוריים באור המיוחד של רבותינו זכרונם לברכה (כך כאשר ל"מקורותינו"). ובאשר לאותם "ממדים והיבטים שונים" שבהם כדאי להתרכז, אפשר כמדומה למצות אותם בעזרת הסיווג המוצע כאן:

#### לוח 3 – התשתית הביבליוגרפית

<p>א. בתנ"ך:          1. הדגמת ריבוי המשמעויות          2. השלום באחרית הימים</p> <p>ב. בספרות חז"ל:          1. במדרשי אגדה          2. בהלכה</p>
--

פירוט (של "המדגם הממצה"):

בתנ"ך

א. הדגמת ריבוי המשמעויות

נזכיר שוב, "שלם" – "שלמות" – "שלום" – מצב שאין בו חיסרון, פגם או נזק.

1. בראשית מג 23: יוסף מבטיח לאחיו שלא יעשה להם כל רע!

2. ירמיהו ל 5; איוב כא 9; ועוד: במשמעות של שלווה.

3. ישעיהו מה 7; נב 7: השלום נרדף עם "טוב", ומשמע זה גם המשמעות הבאה:

4. ויקרא כו 6: ביטחון מפני אויבים מבחוץ וביטול מלחמות!  
ומכאן גם -
5. מלכים א, כב 45 (ושם, ה 26): סיום המלחמה, ואף עזרה הדדית ושיתוף פעולה! ומכאן גם -
6. מלכים א ה, 4; ישעיהו ט 5-6; תהילים עב 3-4: לא רק היעדר מלחמה, אלא גם שגשוג והצלחה מלאים ו/או "אידאליים"! ואולם, אין (!) התנ"ך "פציפיסט" סתם... (ועוד כדלקמן).
7. דברים כ 10: שעבוד המנוצח למנוצח אחרי פתיחה במו"מ על תנאי כניעה! (והשווה למלחמות משה ויהושע - "מלחמת מצווה"! פרשת "הגבעונים" בספר יהושע ט, מלחמות ה"שופטים" בספר שופטים וה"משא ומתן" בין יפתח הגלעדי עם בני עמון [שם פרק יא], וכן מלחמות שאול ומלחמות דוד).
8. תהילים לד 15; ירמיהו ט 7; זכריה ח 19 (ועוד): השלום הבין-אישי, בין אנשים פרטיים כ"התנהגות טובה".
9. תהילים לח 4; איוב לג 19: מצב של בריאות.
10. בראשית טו 15: מיתה בשלום, מתוך שלוה ובמועד המלא (ולא בחצי ימיו), היא מחסדי ה'! ("יבוא שלום, ינחו על משכבותם" - ישעיהו נז 2).
11. שמות יח 7; שמואל ב, כ 9; ועוד: נוסחי ברכות בין בני אדם (במפגשים ובפרדות) (וכך למשל: "השלום אתה אחי?" - החסר לך דבר?). ברכות ה"שלום" הללו נתפשטו כל-כך כשגרת נימוסין, עד שהתקבל הצירוף המוזר בפיו של דוד השואל ל"שלום יואב ולשלום העם ולשלום המלחמה"! (שמואל ב, יא 7 - כלומר למצב המלחמה).
12. ולבסוף "ברכת השיא": במדבר ו 26: "ברכת כהנים" (והשווה גם: תהילים כט 11; וכן ה"ברית הנצחית" בין ה' ובין אהוביו, הכוהנים וכלל ישראל: "ברית שלום": במדבר כה 12; ישעיהו נד 10). (הערה: בעקבות חז"ל, יש הסוברים כי מכאן גם המובן של קרבן השלמים, כמסמל את ה"שלום" הבא מאת ה' אל המקריב; כן יש הסוברים שאף השם "ירושל(י)ם" מובנו הוא "עיר השלום").

## ב. השלום ב"אחרית הימים" (במקרא)

1. תיאור המצב האידאלי שישרור באחרית הימים, כאשר כל העמים יכירו במלכות ה' אלוקי ישראל: ישעיהו ב 1-4; יא-יב; ס"ה 13-25; מיכה ד 1-8.
2. המדובר הוא ב"שלמות" התיקון הדתי הכלל עולמי, שממנה יצמח **השלום!** לאמור, זהו שלום בעל אופי דתי שורשי, ועל כן לא מדובר

בסתם "פציפיזם": יש פסוקים מפורשים המדברים על שימוש בכוח כנגד גויים רשעים שלא ייכנעו למלכות ה', או שחטאם כבד מנשוא: השווה, למשל: ישעיה יא 11-14. אין אפוא לנתק את השלום הזה מאופיו הדתי השורשי, הכולל גם ערכי צדק וכדומה, ולא כפי שעושים בעלי תפיסות פציפיסטיות/הומניסטיות-ליברליות חילוניות.

### בספרות חז"ל

#### א. במדרשי אגדה

שתי הערות:

(1) כידוע, בצד מדרשי אגדה הבאים להביע / להקנות / להזכיר / לציין או להדגיש מסר רעיוני/השקפתי/מוסרי ועוד, יש כאלה שמהם נגזרות או מוסקות/משתמעות הלכות התנהגותיות בפועל. מכאן שהדרשה היא בעת ובעונה אחת גם "מדרש אגדה" וגם "מדרש הלכה" – וראה, למשל, שבת י ע"ב (מובא להלן).

(2) בהמשך נביא מעין מבחר של דרשות/מאמרים שונים (עם "מראי מקומות ועניינים") בקיצור נמרץ בלבד, לשם התרשמות כללית; אחר-כך נבחר מקורות מסוימים שאותם נצטט במלואם (ונצרף לחלק מהם הצעה ל"שאלות לעיון והעמקה").

1. "שמו של הקב"ה נקרא שלום" (ויק"ר ט ט; שבת י ע"ב).
2. "שכל הברכות כלולות בו" (בשלום) (שם).
3. "אין אליהו בא... אלא לעשות שלום בעולם" (עדויות ח ז).
4. בסולם הערכים המוסרי ניצב השלום מעל לאמת (!) (יבמות ס"ה; ירו', פאה א א).
5. "הבאת שלום בין אדם לחברו" (פאה א א): "הפרי" בעולם הזה ו"הקרן" לעולם הבא.
6. על אהרון כדמות המקראית המייצגת את רדיפת השלום (אמירתו של הלל...) (אבות א יב).
7. "השלום כצורך מיוחד לא רק בין בני אדם אלא גם בפמליא של מעלה" (סנהדרין צט: וכן גם המתים! [במ"ר, יא טז]).
8. שלום יציב הוא זה שיסודותיו הראשונים נוסדים בבית פנימה: "בקשהו במקומך (קודם כל, ואחר כך) ורדפהו במקום אחר" (ירו', פאה א א).
9. "שלום בין איש לאשתו" (-שלום בית) הוא כה חשוב, שלמענו הותרה מחיית (כלומר, מחיקת) שם ה' ממגילת ה"סוטה" – ירו', סוטה א ד; חולין קמב; סוכה נג:

10. התורה כולה ניתנה "מפני דרכי שלום", לתיקון אופיו של האדם ולבטל ממנו סכסוכים! (גיטין נ"ט):
11. כבר הודגש לעיל שאין במקורותינו "סתם פציפיוזם", וסימן ממצה לכך: אמנם, כאמור, "שמו של הקב"ה נקרא שלום", אך במקרא עצמו נקבע כי: "ה' איש מלחמה – ה' שמו" (שמות טו 3) – וכך, בהמשך ישיר מן הנביאים לחז"ל, ממשיכים רבותינו את ראיית השלום העתידי בדיוק כבעיניהם של נביאנו! – והשווה ע"ז ב; חגיגה יד; מגילה יז: ("מלחמות נמי אתחלתא דגאולה הן"), לאמור, המלחמה אמנם אינה דבר חיובי, אך היא דווקא מלמדת – כאירוע חריג מסדרי הטבע הרגילים – על התערבותו של הקב"ה, כביכול, כהתערבות "אישית" וישירה של הבורא בענייני הבריאה. ומסיפור ניסי המלחמות בעבר למדו חז"ל על דרכי התערבותו של הבורא בניהול מלחמות בהווה ובעתיד (השווה ברכות נח). אך כאשר סוף סוף ישרור אותו שלום נבואי בימות המשיח (באמצעות אותו מלך אידיאלי, הוא המלך המשיח, הלא הוא "שר-שלום" שבישעיהו ט, 6-5), גם כלי נשק הפכו לסמל של "גנאי" – ראה שבת ו ד (כדעת חכמים ובניגוד לדעת רבי אליעזר).
12. ולסיום חלק זה, לא יהיה זה מיותר לציין תופעה מעניינת אחת: רבינו הקדוש מסיים את המשנה ב"שלום"; תפילת ה"עמידה" מסתיימת בברכת "שים שלום"; ה"קדיש" מסתיים בתפילה לשלום; וברכת כוהנים מסתיימת ב"שלום"...
- (והשווה גם סיומו של "משנה תורה" לרמב"ם ועוד).
- סיום המשנה:** אמר רבי שמעון בן חלפתא: לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, שנאמר (תהילים כט 11): "ה' עוז לעמו יתן, ה' יברך את עמו בשלום" (עוקצין ג יג; וכן בספרי, נשא מב).
- סיום ברכת הכהנים:** מורה שיבקש להמחיש את משמעות הסיום הזה, ייטיב לעשות אם יציג את שלושת פסוקי הברכות בצורה המתרחבת שבלוח 4:

#### לוח 4 – ברכת כוהנים

יברך ה' וישמרך	(3 מילים)
יאר ה' פניו אליך ויחונך	(5 מילים)
ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום	(7 מילים)

הברכות הולכות ועולות ומתרחבות עד למספר המשמעותי 7, כשהמלה השביעית היא "השלום", הכלי המחזיק ברכה, ש"כל הברכות כלולות בו".

## ב. מעולם ההלכה

1. **גיטין פרק ה, משניות ח-ט:** "אלו דברים (המפורטים להלן) אמרו (חכמים) מפני דרכי שלום (כדי שלא יהיו קטטות ומחלוקות בישראל). כהן קורא ראשון" (בתורה). הרמב"ם, בפירושו למשנה זו, כותב: "דע, שדבר זה המפורסם בכל מקום, שיהא הכהן קורא בבית הכנסת ראשון, בין שהיה תלמיד חכמים או עם הארץ, בין שהיה שם מי שגדול ממנו בחכמה או שלא היה – הרי הוא דבר שאין לו שום יסוד בתורה כלל! ולא נזכר דבר זה בתלמוד, ואינו הענין המכוון אליו בהלכה זו - אלא - הכהן קודם – כשלא היה שם גדול ממנו בחכמה, כגון שהיו שם כהן לוי וישראלים, והיו כולם בדרגה אחת בחכמה, ולא היו גדולים זה מזה, אז חוזרים אחרי קדימת הייחוס, ומקדימין הכהן ואחריו הלוי ואחריו הישראלי. וכן אמרו (מסכת מגילה כב) 'רב קרא בכהני', כלומר, קרא ראשון במקום כהן, מפני שהיה גדול בחכמה מן הכהנים שהיו שם...". ואולם, נוסף, במשנה תורה פסק רמב"ם כך: "ומנהג פשוט הוא היום, שאפילו כהן עם הארץ קודם לקרות לפני חכם גדול ישראל" (הלכות תפילה, יב יח). לפנינו אפוא מין ויתור בתוך ויתור... כי לפי פירושו למשנה זו מדובר בה רק במקרה "שכהן, שהיה ראוי לקרוא ראשון, אם הרשה לישראל, שהוא כמותו או פחות ממנו, שיעלה ויקרא ראשון, הרי זה (אמנם) רשאי, אלא שאסרנו את זה מפני דרכי שלום, לפי שיכולה לבוא בכך מחלוקת, שיאמר השני: 'למה הרשה לזה לעלות ולא הרשה לי?!'... לפיכך אמרנו, שיקרא הוא בעצמו ראשון, ולא ירשה לזולתו; ועל זה נתכוון בהלכה זו באומרו 'כהן קורא ראשון...', אחריו לוי, ואחריו ישראל – מפני דרכי שלום".

**המשך המשנה שהוזכרה לעיל:** "מערבין בבית ישן, מפני דרכי שלום" (חצר שיש בה הרבה דיירים שכנים, אסור לטלטל בה בשבת, אלא אם כן עשו בה "עירובי חצרות" בערב שבת: מניחים כיכר פת שלימה, שכל הדיירים שותפים בה – חוץ מבעל אותו בית שבו מונחת הפת, ובכך נעשית כל החצר לרשות אחת, שמותר לטלטל בה. ותיקנו חכמים שיהיו מערבין ב"בית ישן", כלומר, מבלי לשנות את הבית שבו הורגלו מכבר להניח שם את כיכר הפת, שאם ישנו, בעל ה"בית הישן" יכעס).

"...מצודות (=רשתות ללכידת) חיה ועופות ודגים – יש בהם משום גזל, מפני דרכי שלום" (אף על פי שמן הדין עדיין לא זכה בעל הרשתות בתכולתן, כי עדיין לא הגיעו לידו, מכל מקום, אם בא אחר ונטל את התכולה, הרי זה "גזל" – מפני דרכי שלום)

"...מציאת חש"ו (=חרש, שוטה וקטן) – יש בהן משום גזל, מפני דרכי שלום" (שהדבר לא יביא לידי שנאה וקטנות בין בני אדם); ... "ומחזיקין ידי גויים בשביעית" (כשרואים גויים עובדים בשדותיהם בשמיטה, מברכים אותם ומעודדים אותם) ... "ושואלין בשלומן (אפילו ביום חגם, ואף על פי שחוגגים הם לכבוד עבודה זרה!) – מפני דרכי שלום". (וראה ביתר פירוט באנציקלופדיה תלמודית, כרך ז, ערכים "דרכי שלום", וכן גם, שם, "דרכי נועם").

2. **שבת י, ע"ב:** "... אסור לאדם שיתן שלום לחברו בבית המרחץ, משום שנאמר (שופטים ו 24) "ויקרא לו ה' שלום" (רש"י, שם: ויקרא לו – גרעון לקב"ה: ה' שלום) – וכזכור, "שמו של הקב"ה נקרא שלום". ובהקשר זה הגהה סיפור מעשה (מובא על-ידי ב. יאושזון, מאוצרנו הישן, במדבר דברים, תל אביב 1977, עמ' 146-147, ובמקורות אחרים. להלן מובא הסיפור בעיבוד ענייני): כשהיה בעל "ישועות יעקב" (סדרת חיבורים חשובים בשו"ת על השו"ע, ופירוש על התורה) נער בן 12, כבר נודע שמו כעילוי, ובאותו גיל כבר שידכו לו שידוכים – אך לא לפני ששלחו לו "בוהץ" מיוחד, למדן גדול, שיעמוד על טיב למדנותו של הנער העילוי. הבוהץ הושיט לו יד ל"שלום עליכם" ומיד ביקש מהנער שיאמר "פלפול" על... "שלום עליכם"! ... הנער לא התבלבל ומיד התחיל ב"פלפולו" ואמר: ולמה על "שלום עליכם" שלך אני עונה "עליכם שלום", ולא "שלום עליכם" גם כן? אלא מצאנו במסכת נדרים על לשון התורה "נדר לה" את הדיוק: ולא "לה' נדר" – דילמא אמר "לה", ולא מסיק בדיבוריה; ומפרשים בתוספות: שמא ימות, ולא יספיק לסיים את דבריו, ונמצא אומר שם שמים לבטלה! ונשאלת השאלה: מי התיר לך אתה לומר "שלום עליכם"? שהלא "שלום" הוא שמו של הקב"ה! ואם כן קיים אותו חשש שהועלה בגמרא לגבי "לה' נדר"! אלא שנאמר במסכת ברכות, ש"המקדים שלום לחברו מאריכין לו ימיו ושנותיו", ואם כן, אין מקום לחשש "שמא ימות". אך שים לב, לא נאמרו דברים אלו אלא לגבי "המקדים", קרי, הראשון, ולא לגבי העונה, שחייב אפוא להיזהר ולענות רק כסדר הזה: "עליכם שלום" ... (הנער העילוי הזה נודע לימים לשם ולתהילה בעולם הרבנות, כרב יעקב בן משולם מרדכי זאב אורנשטיין זצ"ל, רבה של לבוב; נפטר ב-1839).

3. **על תפקידו של ה"שלום" בהלכה** כבר עמדנו לעיל (על שתי המשניות ממסכת גיטין); נוסף כאן, בהקשר זה, שמגמה בסיסית זו עמדה ביסוד עמדתם של חכמים להמליץ בפני הדיינים לחתור לפשרה

**מוסכמת** (ובלשון חז"ל: "ביצוע"="פשרה") בסכסוכים ממוניים, ולא דווקא לכפות על הצדדים מיצוי של עקרונות ההלכה; וזאת, על אף שכל "פשרה" על פי הגדרתה – אינה ה"אמת", שנאמר: "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם – איזהו משפט שיש בו שלום? זה ביצוע" (סוכה ו; ומכאן, אגב, הכינוי "בית משפט שלום"). עם זאת, אין לשכוח שבחז"ל מצויה גם עמדה הפוכה של "ייקוב הדין את ההר", ולפיה "השלום" מזוהה דווקא עם הסדר המשפטי התקין. וברוח זו היא האמרה הבאה:

4. **ירושלמי, תענית ד ג:** "על ג' דברים העולם עומד: על הדין ועל האמת ועל השלום, ושלושתן דבר אחד (!); נעשה הדין – נעשה אמת, נעשה שלום" (!).

5. באשר לקונטקסט "השלום הפוליטי" בראי המקורות ההלכתיים – מן הראוי שהמורה ירכוש לעצמו תחילה שליטה במושגי יסוד הלכתיים למשל מתוך **משנה-תורה** לרמב"ם, ספר שופטים, הלכות מלכים ומלחמותיהם, ובייחוד עליו לשלוט בשבע ההלכות הראשונות של הפרק שישי, ובכל שני הפרקים י-יא, שם.

#### נספח א – לקט מקורות (עם הצעת שאלות לעיון ולהעמקה)

1. **השלום כיסוד קוסמוגוני** (קוסמוגוניה = תורת ההתהוות של מעשה בראשית): "אלה תולדות השמים והארץ" (בראשית ב 4): אמר ר' שמעון בן חלפתא: גדול השלום! כשברא הקב"ה את עולמו **עשה שלום בין העליונים לתחתונים**: ביום הראשון ברא מן העליונים ומן התחתונים, שנאמר "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ"; בשני – מן העליונים: "יהי רקיע"; בשלישי – מן התחתונים: "תדשא הארץ"; ברביעי – מן העליונים: "יהי מאורות"; בחמישי – מן התחתונים: "ישרצו המים"; בששי – בא לברוא את האדם, אמר: אם אני בורא אותו מן העליונים, הרי העליונים רבים מן התחתונים בריאה אחת, ואין שלום בעולם, אלא הרי אני בורא אותו מן העליונים ומן התחתונים! זהו שנאמר: "וייצר ה' אלוקים את האדם עפר מן האדמה" – מן התחתונים. "ויפח באפיו נשמת חיים" – מן העליונים (ב"ר, יב; ויק"ר, ט). והשווה גם: "וייצר ה' אלוקים את האדם": שתי יצירות, יצירה מן התחתונים ויצירה מן העליונים. אמר ר' תפדאי בשם ר' אחא: העליונים נבראו בצלם ובדמות. אמר הקב"ה: הריני בורא אותו בצלם ובדמות מן העליונים, פרה ורבה מן התחתונים. ואמר ר' תפדאי בשם ר' אחא: אמר הקב"ה, אם אני בורא אותו מן העליונים – הוא חי, ואינו מת; מן התחתונים – הוא מת



ואינו חי ! אלא הרניני בורא אותו מאלו ומאלו – אם יחטא ימות, ואם לאו – יחיה ! (ב"ר, ח יד).

2. **התנגדות ה"שלום" לבריאת האדם** אמר רבי סימון: בשעה שבא הקב"ה לבראת את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כתיים כתיים וחבורות חבורות; מהם אומרים: ייברא, ומהם אומרים: אל ייברא ! זהו שנאמר (תהילים פה 11) "חסד ואמת נפגשו, צדק ושלום נשקו". חסד אומר: ייברא, שהוא גומל חסדים; אמת אומר: אל ייברא ! שכולו שקרים (!!!); צדק אומר: ייברא, שהוא עושה צדקות; **שלום** אומר: אל ייברא ! שכולו קטטה (!!!). מה עשה הקב"ה? נטל אמת והשליכה ארצה, שנאמר (דניאל ח 12): "**ותשלך אמת ארצה**". אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: ריבון העולמים, מה אתה מבוזה תכסיס (=חותם) שלך? תעלה אמת מן הארץ! זהו שנאמר (תהילים פה 12): "אמת מארץ תצמח".

### שאלות לעיון ולהעמקה

- א. לפי דרשת רבי שמעון בן חלפתא (מס' 1, לעיל): "אם אני בורא אותו מן העליונים/התחתונים... הרי העליונים/התחתונים רבים על העליונים/התחתונים בריאה אחת, ואין **שלום בעולם**"; ולפי דרשתו של רבי תפדאי בשם רבי אחא: "אם אני בורא אותו מן העליונים/התחתונים... הוא חי ואינו מת / הוא מת ואינו חי...". מה ההבדלים בין סוגי ה"מסרים" שביסוד שני ה"שיקולים" הללו? הסבר את ההבדלים מכל היבט ובחינה הנראים לך רלבנטיים ומשמעותיים להבנת המסרים הללו.
- ב. שתי דרשות הובאו לעיל בשם ר' תפדאי בשם ר' אחא. הסבר כיצד הן מתקשרות זו לזו.
- ג. בדרשתו של רבי סימון (מס' 2, לעיל) מצוין שגם ה"אמת" וגם ה"שלום" התנגדו לבריאת האדם, אך רק את ה"אמת" "השליך" הקב"ה ארצה; מדוע לא "הושלך" גם ה"שלום"? לפני שתגבש לעצמך הסבר משלך, הנה שתי תשובות לשאלה זו: א) רש"י ז"ל תירץ, "דשלום לא היה כל כך חשוב כאמת לעכב" (מובא ב"עץ יוסף ומתנות כהונה", פירוש למדרש רבה).
- ב) סיפור חסידי: חסידי קוצק וחסידים וורקי, גבה הר ביניהם, אם כי בין רבותיהם, רבי מנחם מנדל מקוצק ורבי יצחק מוורקי, שררה אחווה אמיתית שלא נתערעה מעולם. יום אחד נזדמנו שני הצדיקים בעיירה אחת, ובירכו זה את זה בשלום. פתח רבי יצחק מוורקי בשמחה: "אספר לך חדשות טובות; אנשינו עשו שלום ביניהם". פניו של הרבי מקוצק לא קרנו משמחה, ואף

- הביע דאגה: "אם כן", הגיב, "גבר כוח השקר (!) והשטן עומד לכלות את האמת (!) מן העולם"; והוסיף עוד הרבי וציין את המדרש הנזכר של רבי סימון: "אמנם האמת הושלכה ארצה, ולא עיכבה עוד את בריאת האדם; אבל השלום עדיין עיכב! מה עשה הקב"ה לשלום?" והסביר הרבי כי "בדברי חז"ל הרי עניין מחלוקת לשם שמיים צומח משורש האמת; ומשראה השלום כי האמת הושלכה ארצה, הוא (=השלום) הבין, שלום בלי אמת הוא שלום של שקר". (והשווה לשתי הדעות בחז"ל, שהובאו ב"עולם ההלכה", לעיל, מס' 3-4; וכן שני המדרשים מס' 3-4 הפותחים את הקטע הבא, להלן בסמוך, ב"משה ואהרן"). ועל כל הנזכר לעיל יש להוסיף (וליתר דיוק: להזכיר לך, שהרי כבר למדנו), כי "שמו של הקב"ה נקרא שלום".
- ד. נסה עתה להסביר, כיצד מתפרשים שני הפעלים "נפגשו" – "נשקו" שבתהילים פה 11? (על הפסוק הזה ראה עוד בהמשך.)

### משה ואהרן

3. "וילך ויפגשוהו בהר האלוקים וישק לו" (שמות ד 27) – זהו שאמר הכתוב: "חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו" (תהילים פה 11); חסד - זה אהרון, שנאמר: "וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך" (דברים לג 8); ואמת – זה משה, שנאמר: "בכל ביתי נאמן הוא" (במדבר יב 7). צדק – זה משה, שנאמר: "צדקת ה' עשה" (דברים לג 21); ושלום – זה אהרון, שנאמר: "בשלום ובמישור הלך אתי" (מלאכי ב 6); הווי: "חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו" (תנחומא, שמות).
4. משה היה אומר: "ייקוב הדין הוא ההר!" אבל אהרון אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחברו, שנאמר (מלאכי ב 1): "תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו, בשלום ובמישור הלך אתי, ורבים השיב מעוון" (סנהדרין ו:).
5. "ויבכו את אהרון שלושים יום כל בית ישראל" (במדבר כ 29), לעומת: "ויבכו בני ישראל את משה" (דברים לד 8) – "למשה לא בכו אלא אנשים, מפני שהוציא הדין לאמתו והיה מוכיחם בדברים, ואהרן לא אמר מימיו לאיש: 'סרחת!' ולאשה: 'סרחת!'. ולא עוד, אלא שהיה רודף שלום... כשהיה אהרן מהלך בדרך פגע (פגש) באדם רשע ונותן לו שלום; למחר ביקש אותו האיש לילך ולעבור עבירה, אמר: 'אוי לי! איך אשא עיני אחר כך ואראה את אהרן? בושתי הימנו, שנתן לי שלום'. ונמצא אותו האיש מונע עצמו מן העבירה. וכן שני בני אדם שעשו מריבה זה עם זה, הלך אהרון וישב לו אצל אחד מהם, ואומר לו: 'בני, ראה! חברך מטרף את לבו...'

ואומר: אוי לי, איך אשא עיני ואראה בחברי? ... היה אהרן יושב אצלו עד שמוציא כל קנאה שבלבו, ושוב הולך אצל חברו ואומר לו כעניין זה. וכשפגעו זה בזה גפפו ונשקו זה לזה. לכך נאמר 'ויבכו את אהרון כל בית ישראל'. (אדר"נ יב; ילקוט שמעוני, חוקת). (ויש עוד בספרות חז"ל התנהגויות של השכנת שלום גם מצד אנשי

מופת ידועים כמו רבי מאיר, ואלמוניים – ראה: במדבר רבה, ט;

דברים רבה, ה; ויקרא רבה, ט; ירושלמי, סוטה א א; ועוד).

6. "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא: כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחברו ותלמוד תורה כנגד כולם" (פאה א).

### שאלות לעיון ולהעמקה

א. עיין שוב בדרשה מספר 3 לעיל: מהו הבסיס הלשוני-סגנוני בפסוקים משמות (ד 27) ותהילים (פה 11), שבו מסתייע הדרשן?

ב. הרבי מקוצק לימדנו ש"שלום בלי אמת הוא שלום של שקר" (ראה לעיל). התוכל להביא ראייה לקביעתו זו מן הפסוק במלאכי (ב 6), המצוטט בדרשה מס' 4 לעיל (בעמוד זה)? כיצד?

7. "תפילת הדרך" (ברכות כט, ובכל סידור תפילה; והשווה גם ברכות ס).

8. אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר (ישעיהו נד 13): "וכל בניך לימודי ה', ורב שלום בניך" (ברכות סד).

### שאלות לעיון ולהעמקה

א. שאלה זו במיוחד ל'תלמידי חכמים': התוכל להסביר מדוע אין הרמב"ם מביא בשום מקום ב"משנה תורה" את ברכת "תפילת הדרך"? (ראה סוף פ"י בהלכות ברכות; ב"י, או"ח, קי).

ב. הסבר כיצד נבנית הדרשה מספר 8 מתוך הפסוק מישעיהו נד 13 ("וכל בניך וכו').

ג. לפי תפילת רב, ובמיוחד לפי תפילת רב ספרא – ראה ברכות טז יז – דווקא בין תלמידי חכמים הצורך בשלום חיוני במיוחד. נסה להסביר את טעם הדבר!

### דרך ארץ / מידות טובות

9. רבי מתיא בן חרש אומר: "הווי מקדים בשלום כל אדם" (אבות ד).
10. אמרו עליו, על ריב"ז, שלא הקדימו אדם שלום מעולם, ואפילו נכרי בשוק! (ברכות יז)
11. אמר רב חלבו אמר רב הונא: כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום – יקדים לו שלום, שנאמר (תהילים לד 15): "בקש שלום ורדפהו"; ואם נתן לו ולא החזיר, נקרא **גזלן** (!), שנאמר (ישעיהו ג 14): "גזלת העני בבתיכם" (ברכות ו).
12. ראה "מעולם ההלכה", סעיף 2, לעיל.
13. ארבעה חכמי ישראל, ובראשם רבן גמליאל הנשיא, היו ברומא; שם היה להם חבר גוי, חכם אחד (פילוסופוס), שאותו הלכו לבקר. "טפח רב יהושע על הדלת... והיה פילוסופוס מחשב בדעתו ואומר: היאך אתן שלום לחכמי ישראל? אם אני אומר: 'שלום עליכם, חכמי ישראל', הריני מבזה את רבן גמליאל. כיוון שהגיע אצלם, אמר להם: 'שלום עליכם, חכמי ישראל, ולרבן גמליאל בראש' (ד"א ה; כלה ז).
14. אמר רשב"י: הנכנס לביתו פתאום – ואין צריך לומר לתוך ביתו של חברו – הקב"ה שונאו, אף אני איני אוהבו! רב אמר: אל תכנס לעיר פתאום, ואל תכנס לבית פתאום! רבי יוחנן, כשהיה עולה לשאול בשלומי של ר' חנינא, היה מכעכע (=משתעל, להשמיע קול), על שום: "ונשמע קולו בבואו אל הקודש" (שמות כח 35). (ירושלמי, שבת פא, ה"ג).
15. אמר ר' אלעזר ב"ר יוסי: כל צדקה וחסד שישראל עושים בעולם הזה - שלום גדול ופרקליטים (=מליצים טובים) גדולים בין ישראל לאביהם שבשמים, שנאמר (ירמיהו טז 5): "כי אספתי את שלומי מאת העם הזה, נאום ה', את החסד ואת הרחמים" (ב"ב י).

### שאלות לעיון ולהעמקה

- א. עיין שוב בדרשה מס' 11; איך לומד הדרשן מן הפסוק "גזלת העני בבתיכם", ש"אם נתן לו (שלום) ולא החזיר נקרא **גזלן**"? מה הקשר?
- ב. הערה דידקטית לדרשה מספר 13: אם יחליט המורה ללמד את חניכיו דרשה זו, נמליץ לו – (א) לא להביא לידיעת התלמידים את כל נוסח הדרשה, אלא את תחילתה, רק עד לסוף התלבטותיו של פילוסופוס בינו לבין עצמו (ודהיינו, עד: "כיוון שהגיע אצלם אמר להם..."), ולבקש מהתלמידים שהם ינחשו את הפתרון! (ב) לאחר דיון בהצעות התלמידים והשוואתן להחלטתו של פילוסופוס, ניתן לבקש מהתלמידים

שינסו ל"ערער" על פתרונו של פילוסופוס, תוך הצעת אלטרנטיבות נוספות, משופרות בהגיונו ונימוקן... או אז אפשר יהיה לסכם את הדיון ב"השתכנעות" מהחלטתו של פילוסופוס, ובהדגשת הכבוד ההדדי בין חכם מאומות העולם ובין חכמי ישראל!

ג. בדרשה מס' 14 יש לכאורה, קושי סגנוני מסוים, בהתנסחותו של רשב"י. מה הקושי? התוכל להסביר את משמעות הניסוח?

ד. דרשה מס' 15: איך מתפרש הפסוק מירמיהו טז 5 לפי דרשתו של ר' אלעזר בר' יוסי?

16. אמר בר-קפרא: גדול השלום! שאף העליונים צריכים שלום, שנאמר (איוב כה 2): "עושה שלום במרומיו". והרי דברים קו: ומה אם העליונים, שאין ביניהם לא איבה ולא שנאה ולא קנאה ולא תחרות ולא עין רעה, צריכים שלום – בני אדם, שיש ביניהם כל המידות הללו – על אחת כמה וכמה!

17. למה לא נאמר בשני (מששת ימי הבריאה) "כי טוב"? אמר ר' חנינא: שבו נבראת מחלוקת, שנאמר: "ויהי מבדיל בין מים למים". אמר ר' טביומי: אם מחלוקת שהיא לתיקונו של עולם וליישובו אין בה "כי טוב" – מחלוקת שהיא לערבובו – על אחת כמה וכמה! (בר' ד).

18. אף על פי שנחלקו בית שמאי ובית הלל, אלו אוסרים ואלו מתירים – לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמאי. ללמדך, שחיבה וריעות נוהגים זה בזה, לקיים מה שנאמר (זכריה ח 19) "והאמת והשלום אהבו" (יב' יד).

19. "לא תתגודדו" (דברים יד 1) – לא תהיו חלוקים אלו על אלו, שלא תשימו קרחה (=מגרעת) בכם, כשם שעשה קרח, שחילק לישראל ועשאם אגודות אגודות, ועשה קרחה בישראל (ספרי, ראה).

20. חזקיה אמר: גדול השלום! שכל המצוות כתוב בהן "כי תפגע שור אויבך..."; "כי תראה חמור שונאך..."; "כי יקרא קן ציפור לפניך...". – אם באה מצווה לידך, אתה זקוק לעשותה, ואם לאו – אי אתה זקוק לעשותה. אבל השלום, מה נאמר בו? "בקש שלום ורדפהו" (תהילים לד 15) – בקשהו במקומך ורדפהו ממקום אחר! (ויקרא רבה, ט; ירושלמי, פאה פ"א, ה"א).

21. חזקיה אמר: גדול הוא השלום! שבכל המסעות (של בני ישראל במדבר סיני) נאמר: "ויסעו" "ויחננו" – נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת; בזמן שבאו לסיני חנו חניה אחת – "ויחן שם ישראל" (שמות יט 2). אמר הקב"ה: הואיל ושנאו ישראל את המחלוקת

ואהבו את השלום ונעשו חנייה אחת, הרי השעה שאתן להם את  
**תורתו!**

22. אמר רבי ישמעאל: גדול הוא השלום! שמצינו שוויתר הקב"ה על שמו שנכתב בקדושה, שימחה על המים, כדי להטיל שלום בין איש לאשתו!

23. גדול השלום! שהקב"ה שינה מפני השלום! שנאמר (בראשית יח 13): "האף אמנם אלד ואני זקנתי" (בעוד ששרה אמנו אמרה: "ואדוני זקן").

24. אמר רבי אלעאי משום רבי אלעזר בר' שמעון: מותר לו לאדם לשנות בדבר מפני השלום; שנאמר (בראשית נ 16-17): "אביך צוה... כה תאמרו ליוסף, אנא שא נא... " (יבמות ס"ה; והשוה גם ב"ר ק,ט).

25. "חיים כולכם היום" (דברים ד 4): אימתי? משתהיו כולכם אגודה אחת! בנוהג שבעולם, אדם נוטל אגודה של קנים בכת-אחת, שמא יכול לשברם? ואילו נוטל אחת אחת, אפילו תינוק יכול לשברם! וכן אתה מוצא, שאין ישראל נגאלין עד שיהיו כולם אגודה אחת, שנאמר (ירמיה ג 18): "בימים ההמה ילכו בית יהודה על בית ישראל ויבואו יחדיו..." (תנח' נצבים, ילקוט שמעוני).

26. "ונתנה הארץ יכולה וגו'" (ויקרא כו 4) – שמא תאמרו: הרי מאכל, הרי משתה – אם אין שלום אין כלום! תלמוד לומר: "ונתתי שלום בארץ" (שם, שם, 6) – מלמד, שהשלום שקול כנגד הכל! וכן אנו אומרים: "עושה שלום ובורא את הכל"!

#### שאלות לעיון ולהעמקה (על הדרשות מס' 16-26, דלעיל)

א. עיין ב"קל וחומר" בדרשת בר-קפרא (מס' 16 לעיל). אפשר לשאול: אם "העליונים" אכן אין בהם, ואין ביניהם "לא איבה ולא שנאה וכו'" – מדוע הם צריכים "שלום"? מה משמעותו של ה"שלום" הזה? (הערה: תוכל להיעזר בדרשתו של רבי שמעון בן חלפתא, מס' 1 לעיל, כדי להסביר!)

ב. עיין בדרשה מס' 17 לעיל. יש מקום לשאול: מדוע אומר רבי חנינא כי רק ביום השני "נבראת מחלוקת, שנאמר: ויהי מבדיל בין מים למים" – והלא כבר ביום הראשון נאמר: "ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך"? נסה להשיב! (דאג שתשובתך תהיה ממין העניין, קרי, במסגרת "קונטקסט השלום").

ג. השווה דרשה מס' 18 לעיל לדרשה מס' 19, וענה על השאלות הבאות: איזה קושי, לכאורה, מתורץ מאליו על ידי המלים: "...כשם שעשה קרח וכו'" בדרשה מס' 19? תירוץ זה מתמצה

- בהגדרה שחז"ל הגדירו במסכת אבות שני סוגי מחלוקת; מהי ההגדרה הזאת, ומה ההיגיון המנמק ומצדיק אותה?
- ד. התנאי המוקדם לקבלת התורה בהר-סיני, וגם להיות ראוי לשאת את כתרה כ"תלמיד חכם" – הוא השלום! ציין במדויק את הדרשות (מתוך 26 הדרשות שהובאו ב"לקט" הזה, מס' 1-26) המעמידות על התנאי הזה. אחר-כך נסה להסביר מדוע, בעצם, צודק התנאי הזה.
- ה. בדרשה מספר 24, הדרשן מחדש "רק" שמותר לשנות מפני השלום; ואולם באותו עמוד בגמרא (יב' סה:) רבי נתן מרחיק לכת כשהוא מוכיח, כי לא רק שמותר אלא אף זוהי מצווה. ורבי נתן מוכיח זאת מאירוע מקראי. מהו אירוע זה? (רמז: עיין בשמואל א, פרק טז)

### נספח ב – מדגם פסוקים/ביטויים על השלום (להבלטה בכיתה / בבית הספר)

#### א. מהתנ"ך

1. ישא ה' פניו אליך, וישם לך שלום (במדבר ו 26).
2. ... ואתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום (שמואל א, כה 6).
3. ונתתי שלום בארץ (ויקרא כו 6).
4. והיה מעשה הצדקה שלום (ישעיהו לב 17).
5. וישב עמי בנוה שלום (ישעיהו לב 18).
6. אין שלום, אמר ה' לרשעים (ישעיהו מח 22).
7. שלום שלום לרחוק ולקרוב (ישעיהו נז 19).
8. ומשפט שלום שפטו בשעריכם (זכריה ח 16).
9. שלום שלום – ואין שלום (ירמיהו ו 14; ח, 11; יחזקאל יג 10, 16).
10. ...בקש שלום ורדפהו (תהילים לד 15).
11. ה' עוז לעמו יתן, ה' יברך את עמו בשלום (תהילים כט 11).
12. שלום רב לאוהבי תורתך (תהילים קיט 165).
13. דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום (משלי ג 17).
14. שלום על ישראל (תהילים קכה 5; קכח 6).
15. עושה שלום במרומיו (איוב כה 2) – ולהשלים מנוסח התפילה: "הוא יעשה שלום וכו'".
16. עת מלחמה ועת שלום (קוהלת ג 8).
17. צדק ושלום נשקו (תהילים פה 11).

18. והאמת והשלום אהבו (זכריה ח 19).  
 19. בריתי היתה אתו – החיים והשלום (מלאכי ב 5-6).  
 20. שאלו שלום ירושלים (תהילים קכב 6, 7, 8).

### ב. מספרות חז"ל

21. על שלושה דברים העולם עומד: על הדין ועל האמת ועל השלום (אבות א).  
 22. לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום (עוקצין ג).  
 23. ...השלום שקול כנגד הכול.\*  
 24. חביב הוא השלום... שאין הברכות מועילות כלום, אלא אם כן שלום עמהן.  
 25. גדול הוא השלום, ששמו של הקב"ה נקרא שלום (שופטים ו 24).  
 26. גדול הוא השלום, שלא נטעו הנביאים בפי כל הבריות אלא שלום.  
 27. גדול הוא השלום, שהשלום לארץ כשאור לעיסה.  
 28. גדול הוא השלום, שאפילו ישראל עובדים עבודה זרה ועושים חבורה אחת – אין מידת הדין פוגעת בהם.  
 29. גדול השלום, שהקב"ה שנה בדבר מפני השלום.  
 30. גדול השלום, שאפילו מתים צריכים שלום, שנאמר: ואתה תבוא אל אבותיך בשלום (בראשית טו 15).  
 31. מותר לו לאדם לשנות בדבר מפני השלום (יבמות ס"ה:).  
 32. גדול השלום! מה נאמר בו? "בקש שלום ורדפהו": בקשהו במקומך, ורדפהו במקום אחר!  
 33. הלל אומר: הוי מתלמידיו של אהרון, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה (אבות א; אבות דרבי נתן יב).  
 34. אף על פי שנחלקו בית שמאי ובית הלל, חיבה וריעות נוהגים זה בזה, לקיים מה שנאמר: "והאמת והשלום אהבו" (יבמות יד).  
 35. למה לא נאמר בשני "כי טוב"? אמר ר' חנינא: שבו נבראה מחלוקת! (ב"ר, ד).  
 36. "לא תתגודדו" (דברים יד 1) – לא תעשו אגודות אגודות, אלא היו כולכם אגודה אחת (ספרי, ראה; ילקוט שמעוני).  
 37. בית שיש בו מחלוקת – סופו ליחרב! (דרך ארץ זוטא ט).  
 38. מקדש שני מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חינם! (יומא ט).

\* מכאן ועד מספר 30, המקורות הם: ספרא בחוקותי; ספרי נשא, תנחומא צו; ויקרא רבה, ט; במדבר רבה, יא; דברים רבה, ה; ילקוט שמעוני, נשא (לצורכי מטרתנו הבלעדית במאמר זה – ניצול הפוטנציאל הדיקטי – די בדפוסים הרגילים, האמורים להימצא בהישג-ידו של המורה).



- .39 כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ושאינה לשם שמים  
אין סופה להתקיים (אבות ה).
- .40 אין דבר טוב יוצא מתוך מריבה! (שמות רבה ו).
- .41 אמר רבי אילעאי: אין העולם מתקיים אלא בשביל מי שבולם את  
עצמו בשעת מריבה (חולין פט:).

## עוגת חוני בראייה אינטרטקסטואלית<sup>96</sup>

מאת  
ד"ר ישעיהו בן-פזי

[א]

המונח 'סיפורי מעשי החכמים' התקבל במחקר כשם כולל למאות סיפורים המצויים בספרות התלמוד והמדרש המספרים על אירועים בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, שברובם משתתפים בדרך זו או אחרת חכמי בית המדרש.<sup>97</sup> כספרות עילית, נחקרים סיפורים אלו כיום בשתי דרכים עיקריות, שעל פניהן נראות כעומדות זו מול זו. גישה אחת מתייחסת ל'סיפורי מעשי החכמים' כאל 'טקסט סגור', דהיינו שפירושו ומשמעותו של הטקסט גלומים בו עצמו.<sup>98</sup> ביטוי בולט ומרכזי של גישה זו הוא צורת הניתוח הסטרוקטורלית כפי שעולה, למשל, ממחקרו של י' פרנקל.<sup>99</sup> גישה אחרת,

1. מאמר זה הינו חלק מעבודה רחבה יותר שבה אני מבקש להציג את כל מעשה חוני המעגל בראייה אינטרטקסטואלית. המאמר יעסוק במרכיב אחד מתוך מכלול של מרכיבים שיש לתת עליהם את הדעת. ברור שרק תמונה שלמה ומקיפה של כל העניין תאפשר לקבוע את מידת סבירותה והכרחיותה של הצעתנו לפירוש 'עוגת חוני'.
2. ראה י' פרנקל, **מדרש ואגדה**, חלק ב, תל אביב 1996 עמ' 331. שם זה נבחר על ידי ח"ג ביאליק בספר האגדה, וכבר העיר פרנקל, שם, כי 'אמנם נכון שיש קצת סיפורים על תקופה לא מקראית זאת אשר מספרים על אירועים ששום חכם לא משתתף בהם, אבל מיעוט זה של סיפורים אינו משנה את האופי הכללי של הסוג הספרותי'.
3. פיתוח רעיון ה'סגירות' של 'סיפורי מעשי החכמים' ראה במיוחד אצל י' פרנקל, 'שאלות הרמונוטיות בחקר סיפור האגדה', **תרביץ**, מז (תשל"ח), עמ' 154–172. תופעת הסגירות החיצונית שעליה מדבר פרנקל כאן ובמקומות אחרים מתייחסת בעיקר לכך ש'סיפורי האגדה אינם מודעים לתהליכים היסטוריים ואינם מבטאים אותם'. דומה שניסוח זה הינו רדיקלי למדי, ואף פרנקל מעלה אפשרויות מתונות יותר. כך למשל במאמרו 'מחקר סיפור האגדה, נקודת מבט לעתיד לבוא', **מדעי היהדות**, 30 (תש"ן), עמ' 24, הוא כותב: 'נניח עכשיו שהמציאות הראלית של תקופת חז"ל שהייתה ידועה להם, היא הפשט של האירועים, אזי נקבל את מעשי חכמים האמנותיים כדרש של המציאות הראלית, כלומר כסיפור ראלי בלבד דרשני, על משקל סיפור מקראי בלבדו הדרשני, ונבין כך את סיפורי החכמים כמדרש המציאות שלהם'. לפי ניסוח זה קיימת מודעות מלאה לתהליכים היסטוריים, וסיפורי האגדה באים לבטא תהליכים אלו, אלא שהמציאות נקראת על ידי חז"ל באופן אמנותי – כיחסה של הדרשה למקרא - ולא ראלי. דומני שהניסוחים השונים, ואולי הסותרים, מצביעים על המורכבות והבעייתיות ל של תפיסת סגירותם של 'סיפורי מעשי החכמים'.
4. דוגמה נאה לניתוח סטרוקטורלי שפרנקל עצמו מרבה להפנות אליה, הוא מאמרו של פרנקל 'מעשה בר' שילא', **תרביץ**, מ (תשל"א), עמ' 33–40. דוגמאות לרוב מפוזרות ברבים ממאמריו וספריו ואין כאן המקום לפרטם. עם זאת, אין מדובר כאן בניתוח סטרוקטוראלי פראקסלנס, וכפי שפרנקל עצמו כתב: '...לכן עלי להתנצל ולהסביר מדוע אני מנתח ניתוח סטרוקטורליסטי מקצועי מובהק את סיפורי האגדה כאשר אני מנסה... להציע את התבניות של סיפורי האגדה שבספרות התלמודית-מדרשית הקלסית'. ראה בהרחבה: י' פרנקל, 'התבניות

שמתפתחת בשנים האחרונות, אשר מזוהה בעיקר עם עבודותיו של ד' בויארין<sup>100</sup>, מבקשת לקרוא סיפורים אלו כ'טקסט פתוח', כאשר המתודה העיקרית המשמשת אותה היא המתודה האינטרטקסטואלית. מאחר ומאמר זה הולך בנתיב שנסלל על ידי הגישה האינטרטקסטואלית,<sup>101</sup> נרחיב מעט את עיוננו בהבנת עניינה של מתודה זו, קודם שניגש לנושאנו הספציפי.

לצורך דיוננו נסתפק בהגדרתו הממזה של ד' גורביץ' את המושג 'אינטרטקסטואליות' (Intertextuality):

מושג זה, המזוהה בין השאר עם ג'וליה קריסטבה, מתאר את הטקסט כרשת של סימנים הממוקמים ביחס לפרקטיקות אחרות המייצרות משמעויות. הטקסט אינו מתקיים כמערכת יחידאית, אורגנית ואוטונומית (כמו בפורמליזם ובסטרוקטורליזם) אלא מקיים זיקה גלויה או מובלעת עם מערכות אידיאולוגיות, סוציו-היסטוריות חיצוניות הטעונות בקודים ובקולות שונים: את עקבותיהם נוכל לגלות באינטרטקסט החדש. בדומה לרשת האינטרנט, גם המוצר ההטרוגני החדש בנוי כהיפר-טקסט בלתי מוגבל בזרימתו ובאפשרויות הקומבינטיביות שלו.<sup>102</sup>

של סיפורי האגדה התלמודית, מחקרים באגדה ובפולקלור יהודי, מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ז' (תשמ"ג), עמ' מה-צו.

5. ראה להלן הערה 8.

6. אף-על-פי שקיימת נטיה במחקר להציג את שתי המתודות המוצעות כ'צרות' זו לזו כאמור לעיל, לעניות דעתי אפשר לראותן כמשלימות. כל מערכת מורכבת מאיברים ומיחסים ביניהם. גם אם ההצבה של האיברים נעשית על-פי גישה פתוחה ומפולשת, עדיין ניתן לטעון שמערכת היחסים שבין האיברים השונים, דהיינו הסטרקטורה של המערכת, ערוכה על-פי מתכונת בינארית, כזוגות של ניגודים. מצד אחר, לדעתנו אין הכרח שמערכת כזו תמצא בכל אגדות חז"ל, ואף שימוש במתודה הסטרקטורלית עשוי להנהיר אגדות רבות, כפי שהראו מחקריו של פרנקל, יש לחוש שמא שימוש מופרז בה, חוסם אפשרויות נוספות להנהרת אגדה. בסופו של דבר יש למצוא גם קנה מידה מסויים להערכת ערכה של שימוש במתודה זו או אחרת, כגון: עד כמה יש בהצעת פירוש כל שהיא, תהא המתודה אשר תהיה, לסלק תמיהות ובעיות שעלו וצצו במחקר ביחס לאגדה זו.

7. ד' גורביץ', פוסטמודרניזם, תרבות וספרות בסוף המאה ה-20, תל אביב, 1997, עמ' 378. בהמשך דבריו כותב גורביץ' גם את הדברים הבאים: 'אינטרטקסטואליות היא תכונה מרכזית של הסגנון הפוסטמודרני, בספרות באמנות, בארכיטקטורה ובקולנוע'. במקום אחר מדגיש גורביץ' יסודות נוספים: 'אינטרטקסטואליות מניחה כי כל טקסט מנהל דיאלוג גלוי או סמוי דיאלוג של משיכה-דחייה, עם טקסטים שקדמו לו בהיסטוריה של הספרות או אפילו בהיסטוריה של הביקורת הספרותית. הטקסט הבודד מתפרק אפוא מ"בעלותו" אל תוך הזרימה האינטרטקסטואלית האינסופית. הוא ממיר שפת סימנים אחת עם שפת סימנים אחרת ויוצר על ידי כך שפת סימנים שלישית, שהיא הסך הכול הדינמי של רב-שיח המתרחש בין שתי השפות הראשונות' (גורביץ', פוסטמודרניזם, עמ' 340 הערה 15). ראו גם: Michael Bakhtin, *The Dialogical Imagination*, Austin, 1981, pp. 293-295; Julia Kristeva, *Power of Horror, An Essay on Abjection*, New York, 1982.

ז' בן פורת, "בין טקסטואליות", הספרות, 34 (1983), תל אביב, עמ' 170 – 178.

חשיבותה המהותית של הגישה האינטרטקסטואלית לחקר הטקסט המדרשי הוכרה זה מכבר על ידי פרופ' ד' בויארין, שהקדיש לכך ספר העוסק כולו בקריאת מדרשי חז"ל על פי מתודה זו.<sup>103</sup> בין השאר דן שם בויארין בתפקיד שממלא ציטוט פסוקי המקרא במסגרת הטקסט המדרשי. בניגוד לעמדה הרווחת כי תפקידם הוא לאשש הנחות קודמות, סבור בויארין כי תפקידם של הציטוטים הוא הרבה יותר משמעותי: למעשה, הם הכוח המניע שמאחורי עיבוד הטקסט הסיפורי או הרחבתו.<sup>104</sup>

בויארין התמקד אמנם בסיפור המדרשי, שזיקתו למקרא גלויה בדרך כלל, אך מתברר שהעקרונות שנחשפו על ידו כוחם יפה אף לסיפורי 'מעשי החכמים'. ע' בייטנר הראה באופן משכנע בעבודתו בעניין הסיפורים הקשורים בחכמי יבנה, כי העקרונות שהצביע עליהם בויארין ביחס לסיפור המדרשי קיימים גם בסיפורי 'מעשי החכמים'. אף-על-פי שאלה לא נוצרו מלכתחילה בזיקה ישירה לטקסט מקראי כל שהוא, הרי שלטקסט המקראי השפעה גדולה על סיפורים אלה, הן מבחינת התוכן והן מבחינת הצורה. מקובלים עלינו דבריו של בייטנר בעניין זה:

סיפורי מעשי החכמים הם ספרות במיטבה, והזיקה שלהם אל המקרא כשתית תרבותית היא חזקה ביותר ומתקיימת בשתי דרכים עיקריות:

1. ציטוט פסוקים מהמקרא ושילובם בסיפור.
2. שימוש במערכת אסוציאטיבית ענפה, בעיקר לשונית, אך גם יצירת תבניות מבניות ורעיוניות הלקוחות מן המקרא.<sup>105</sup>

לעתים, השימוש בפסוקי המקרא כמקור עיקרי או משני לעיצוב הסיפור אינו נזכר בפירוש בגוף הסיפור, ואי אתה עומד על כך אלא מהתבוננות מעמיקה יותר בפרטיו. במובן זה ניתן לדמות את יחסם של פסוקי המקרא לסיפורי מעשי החכמים כיחס של תבניות שנועדו לסייע ביצירת בטון ליציקת הבטון עצמה. פסוקי המקרא משמשים כתבניות יציקה שלאחר התייבשות המילוי שניצוק לתוכן, מסולקות התבניות, אך אתה יכול ללמוד על טיבן של התבניות, היינו הפסוקים, מהצורה שהן יצרו.

במאמר זה אנו מבקשים לבדוק את האפשרות שאותם פסוקים שנעלמו מגופו של הסיפור חוזרים ומופיעים, אם בפירוש ואם ברמיזה, במסורות פסידו - היסטוריות של חז"ל. מסורות אלו מצביעות על זיקה שקיימת בין דמות של אחד החכמים לפסוק או לפסוקים מן המקרא. הטעון המופיע בדרך כלל

8. Boyarin, *Intertextuality And The Reading Of Midrash*, Bloomington & Indianapolis, 1990.

9. ראה בויארין, 'אינטרטקסטואליות', עמ' 22-38.

10. ע' בייטנר, 'עיונות ודיאלקטיקה בסיפורים על חכמי יבנה כדגם ספרותי לתופעה שיש לה מסר אידיאולוגי והיסטוריוסופי, חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"', רמת גן תשנ"ה, עמ' 9.

במסורות אלו בצורה גלויה, הוא בעל אופי היסטורי, כגון שאותה דמות סמכה את פעולותיה על דברי המקרא. האפשרות שאנו מבקשים להציע כאן היא שאת המסורות ההיסטוריות הללו יש לראות בעיקר כמסורות אינטרטקסטואליות, היינו ככאלה שבצורה סמויה ועקיפה משמרות או חושפות את הקשרים הטקסטואליים שבין הסיפור לבין 'אבותיו' המקראיים. את האפשרות הזאת אנו מבקשים להדגים באמצעות בחינה מחודשת באשר למקורה ולמשמעותה של עשיית המעגל ב'מעשה חוני המעגל'.

[ב]

מעשה העוגה שעג חוני מתואר במשנת תענית (ג, ח) :

- על כל צרה שלא תבא על הצבור מתריעין עליהן חוץ מרוב גשמים  
מעשה שאמרו לו לחוני המעגל התפלל שירדו גשמים  
אמר להם צאו והכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימוק  
התפלל ולא ירדו גשמים
5. מה עשה עג עוגה ועמד בתוכה ואמר לפניו רבונו של עולם  
בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך נשבע  
אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן עד שתרחם על בניך  
התחילו גשמים מנטפין אמר לא כך שאלתי אלא גשמי  
בורות שיחין ומערות  
התחילו לירד בזעף אמר לא כך שאלתי אלא גשמי רצון  
ברכה ונדבה ירדו כתיקנן
10. עד שיצאו ישראל מירושלם להר הבית מפני הגשמים  
באו ואמרו לו כשם שהתפללת עליהם שירדו כך התפלל שילכו להן  
אמר להן צאו וראו אם נמחת אבן הטועים  
שלח לו שמעון בן שטח  
אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי<sup>106</sup>
15. אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך כבן  
שהוא מתחטא על אביו ועושה לו רצונו

ועליך הכתוב אומר (משלי כ"ג) ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך<sup>107</sup>

11. הנוסח "אלמלא חוני אתה" וכו' מופיע רק בד"ר (ונציה רפ), אולם בכל כתבי היד למשנה, וכן למשנה שבבבלי ובירושלמי, הנוסח הוא: "צריך אתה לנדות אבל מה אעשה" וכו', (בכת"י פארמה הנוסח "צריך אתה להתנדות"). על שנויי נוסח נוספים ראו מאמרינו העומד להתפרסם ב'סידרא' – 'אבן הטועים ומעשה חוני המעגל'.

12. מעשה חוני בהרחבות, השמטות ושינויים מופיע גם בירושלמי, תענית ג, ד; סו עמוד ד; בבא מציעא, כח, ב.

מכלל המרכיבים של הסיפור נתמקד במרכיב אחד – מעשה העווגה. הדעה שרווחה במחקר נטתה לראות בעשיית 'עוגת חוני' מעשה בעל משמעות מגית או קרוב להיות כזה. מעבר לעשיית המעגל וההתייצבות בתוכו, גם צורת פנייתו התקיפה של חוני אל הקב"ה, ובעיקר שבועתו של חוני ב'שם הגדול',<sup>108</sup> סייעו לכיוון זה, באשר הם מזכירים טקסים מגיים שבהם נעשה שימוש בשמות שונים כדי להשיג שליטה על כוחות הטבע השונים.<sup>109</sup> תפיסה כזאת מעוררת קושי חריף: מה למגיה בעולמם של חכמים? וכי היכן מצינו בהלכות תפילה או בנוהגי תפילה של חכמים יסודות מגיים כה בוטים? והרי אחד מיסודות התפילה של חכמים הוא הפנייה לקב"ה בענווה ובהכנעה? המחקר ההיסטורי היה ער לקשיים מהסוג הזה ומשום כך הבלטי את התנגדותו של שמעון בן שטח למעשיו של חוני המעגל. בעימות זה יש לראות, לדעת חוקרים אחדים, את התנגדות חוגם של החכמים למה שמייצגת דמותו של חוני המעגל, ובכלל זה את התנגדותם לעשייה מגית או מעין מגית. גישה זו מוציאה את חוני מחוגם של החכמים ומעדיפה לראות בו דמות עממית פופולרית.<sup>110</sup> תפיסה כזו זוכה לסיועם של כמה חוקרים שבחנו את מעשה חוני מתוך נקודת מבט ספרותית וסברו שחוני אינו מוצג כאן כגיבור שיש להזדהות עמו, אלא כאנטי גיבור, שהובא לכאן רק כדי להצביע על

13. על הפרובלמטיקה של שבועות 'בשם', והתמודדות החכמים עמם ראו: ג' אלון, 'בשם', **תרביץ**, כא (תש"י), עמ' 30–39. וראה שם הערה 7, הפנייתו למחקרו ההשוואתי והמקיף של גולדציהר, לפיו חסידים וקדושים באיסלם הקדום גם נהגו להשביע בשם על מנת לכפות את האל שיעשה את רצונם; ש' ליברמן, 'משהו על השבעות בישראל', **תרביץ**, כז (תשי"ח), עמ' 184.
14. א' אדרת, '**הסיפור בספר האגדה**', עמ' 175 מנסח זאת כך: 'מעשה העווגה יש בו משום מעשה מאגי הבא לכפות על האל להיענות לרצון האדם'. אכן, יש בכך קושי שכן 'מעשים אלו מקובלים בתרבויות של עמים אחרים ובפולחניהם והיו אסורים בישראל' (שם). על המעגל המגי ומשמעותו בתרבויות שונות ראו: ע' יסיף, **סיפור העם העברי**, ירושלים 1999, עמ' 134–135, ובעמוד 605 הערה 55. יש המעדיפים להשתמש במונח 'עושה ניסים' הקרוב יותר אל התאולוגיה היהודית, מונח שמחפה על הפרובלמטיות העצומה שיש למגיה בעולמה של היהדות. כך למשל: J. Trachtenberg, **Jewish Magic and Superstition**, Philadelphia 1961, pp. 121.
15. ראו: א"א אורבך, **חז"ל – אמונות ודעות**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 87, 104 ואילך, וכן עמ' 510; גב"ע צרפתי, 'חסידים ואנשי מעשה והנביאים הראשונים', **תרביץ** כו (תשי"ז) עמ' 127–128. יש המנסים להמעיט בפער הקיים בין עולמו של חוני החסיד, לעולמם של חכמים. ראה: A. Buchler, **Types of Jewish Palestinian Piety from 70 B.C.E. to 70 C.E.** New – York 1968, p. 196–264. נראה שגם ספראי, '**משנת חסידים**', עמ' 140, רואה בחוני דמות מעולמם של החסידים שאין להפריז בריחוקה מעולמם של חכמים. בהקשר זה יש עניין בדבריו של מ' הירשמן, 'מוקדי קדושה משתנים', **טורא** א (תשמ"ט), עמ' 109–118. לדעת הירשמן מעשה חוני לא מבטא תופעה שולית ואיזוטרית בעולמה של היהדות, אלא שינוי שחל בעולם זה. לדעתו בסיפור זה נשתמר מעבר רעיוני שפקד את העמים בשלהי העת העתיקה וכך למשל, 'בן הבית תפס את מקומו של הר הבית. מוקד הקדושה, ריכוז הנוכחות של האל בעולם עובר מן מקום הקודש לאדם הקדוש' (שם, עמ' 112). 'עוגת חוני אינה אלא הזירה, מקום המפגש של בן הבית עם הקב"ה' (שם, עמ' 111).

הגיחוך והאירוניה שבמעשיו.<sup>111</sup> מן הצד האחר, המחקר הפולקלוריסטי סבור שיש לראות ב'עוגת חוני' את טביעת אצבעותיו של הסיפור העממי, המעוניין דווקא לטפח את ההילה סביב אנשי מופת וקדושים. תימוכין לכך ניתן למצוא, לדעתם, בכך שלסיפורים מסוג זה על אנשי מופת קדושים ומורידי גשמים ישנן מקבילות בספרות העממית של תרבויות שונות. אך גם גישה זו רואה בדמותו של חוני דמות עממית הרחוקה מעולמם של חכמים, והיסודות המגיים שבמעשה חוני רק מבליטים ריחוק זה.<sup>112</sup>

ישנן גם דעות אחרות, המבקשות לבטל את ההשתמעות המגית העולה ממעשה המעגל. 'י' גולדין סבור כי מעשה עוגת חוני מבוסס על אירוע היסטורי המספר שכאשר המצביא הרומי פופיליוס מסר לאנטיוכוס הרביעי את פקודת הסנאט הרומי לעזוב את מצרים ולחזור לסוריה, השיב לו הלה כי הוא מעוניין להיוועץ בידידיו. לקח פופילוס מקל ועג עוגה סביב אנטיוכוס ואמר לו שעליו להשאר בתוך העיגול עד ששייב את תשובתו.<sup>113</sup> ברם, אף אם נקבל את ההנחה שסיפור זה עשה רושם, ואף אם נתעלם מההבדלים המשמעותיים שבין הסיפורים, קצת קשה להבין מהיכן שואב חוני את ההשראה להעביר דגם זה של יחסים אנושיים קשים ליחסים שבין בן הבית לאביו. 'י' רוזנסון, בכיוון שונה לגמרי, מעלה אפשרות אחרת ולפיה יש לראות במעשה המעגל סוג של מחוות תפילה. לפי תפיסה זו, מטרת עשיית המעגל והעמידה בתוכו היא להשפיע על כוונתו של המתפלל. קשה לחוות דעה על גישה זו, שכן היא אינה נתמכת בראיות כל שהן שניתן לבדוק את מידת

16. ניתוח כזה ראו למשל אצל 'י' ניונר, **יהדות – עדותה של המשנה**, תל אביב תשמ"ז עמ' 370 – 391 ובמיוחד, שם, עמ' 380–381. ניונר מנתח באופן סטרוקטורלי את הסיפור ומשווה את הסטרוקטורה של מעשה חוני למעשה בלעם הרשע: בשניהם הדמות היא נושא לגיחוך. 'המתפאר שהוא יכול לשלוט בשמים, השמים מתעמרים בו, ובצורה משפילה' (שם, עמ' 381). כנ"ל סבור גם א' אדרת, **הסיפור שבספרות האגדה**, עמ' 170–181.

17. ד' נוי, **מבוא לספרות האגדה**, ירושלים תשכ"ו, עמ' 39 – 51. ע' יסיף, **סיפור העם העברי**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 455 – 456. סיפורי עם נוספים אודות קדושים מורידי גשמים קיימים בתרבויות שונות באזור הים התיכון. ראו על כך: ח"ז הירשברג, 'מפתחות גשמים', **ידעיות החברה לחקירת א"י**, יא (תש"ה), עמ' 46–54. ראו גם צ' כגן, 'עוגת חוני – דרכה של סטרוקטורה מיתית מספרות האגדה אל הספרות העברית החדשה', **ספר היובל לש' הלקין**, ירושלים תשל"ה, עמ' 489–502. כגן מציגה את יחסה של האגדה העממית אל קדושים ובעלי מופתים באופן מורכב. מצד אחד, 'באגדת חוני המעגל מוצג איש חסיד וקדוש השולט בכוחות עליונים' (שם, עמ' 490), אולם מן הצד האחר חוני היה ראוי לנידוי. לדעתה סטרוקטורה זו, של קדוש הראוי להערצה מצד אחד, וסיום טראגי מצד אחר, חוזרת על עצמה באגדות נוספות, מה שמצביע על מורכבות ודואליות ביחסה של האגדה העממית להערצת קדושים.

18. ראו: J. Goldin, "Honi the Circlemaker", **Harvard Theological Review**, 56 (1963), p. 233 – 237. השערה זו של גולדין מוצנעת אצל הלוי בהערת אגב (ללא הפניה למאמרו של גולדין, ואיני יודע אם מי מהם הושפע מחברו, או שניהם בסגנון אחד נתנבאו). ראו א"א הלוי, **שערי אגדה**, תל אביב 1963, עמ' 169 הערה 2.

סבירותן לכאן או לכאן. ויותר מכך, נראה שאין היא עומדת במבחן הביקורת. אם אכן מדובר בסוג של מחוות תפילה שנועדה לאפשר תנאים אופטימליים לריכוזו של המתפלל, ומחווה כזו נוצרה בעולמם של חכמים, מדוע לא מצאנו את עקבותיה אצל חכמים נוספים?<sup>114</sup>

אפשר שבחינה מחודשת של מעשה המעגל לאור המתודה האינטרסקטואלית עשויה להצביע על אפשרות שלישית, אפשרות שאינה מייחסת משמעות מגית ל'עוגת חוני', אך גם אינה רואה בה מחוות תפילה גרידא. אנו מציעים לראות במעשה חוני מעשה סמלי, רווי משמעות, המבוסס על דגמי המעשים הסמליים של הנביאים, ואשר יש לפרשו בכלים הזהים לאלה שאנו נוקטים להבנת המעשה הסמלי של הנבואה. זיקתו של 'מעשה חוני' למעשי הנביאים נובעת מכך שלכתחילה מעשה זה מעוצב על פי דגם מקראי ובהשראתו. יתירה מזו, אנו סבורים כי יצירה זו של 'עוגת חוני' היא פרי לימוד מעמיק וחודר של פסוקי המקרא על ידי חז"ל, ומהווה סוג של פרשנות לאותם פסוקים. בתוך כדי כך, אנו מבקשים להצביע גם על האפשרויות הרבות שמספקים מקורות חז"ל עצמם לפענוח עניינים בעייתיים בסיפורי 'מעשי החכמים', וזאת קודם שניגשים לפענחם בעזרת מקורות חיצוניים. ואף שדבר זה הוא 'מן המפורסמות שאינן צריכות לראיה', עובדה היא שבמקרה דנן, הן הפרשנות הקלאסית והן המחקרית לא נתנו לבן לכך די, ונטו להתעלם מהפוטנציאל הטמון באפשרויות אלו.

[ג]

19. י' רוזנסון, 'מעשה חוני המעגל', **טללי אורות**, ד, עמ' 62 – 75. מגמת מאמרו של רוזנסון, בין השאר, להסביר כיצד מתיישבות הלכות תענית ציבור כפי שעולות ממסכת תענית עם 'מעשה חוני'. עשיית המעגל אינה מתיישבת עם כיוון כזה, וכדבריו שם (עמ' 66): 'הבענו לעיל (עמ' 63) את החשש כי מעשיו של חוני עלולים להתפרש שלא כהלכה או לגרום להסחת הדעת מהקב"ה אל האדם. אין ספק כי חלק מכריע בחשש זה נוקף לעניין המעגל (=הדגשה שלי, י"ב)'. כיון שכך, מבקש רוזנסון להמעיט בחשיבות משמעות המעגל בסיפור חוני ולדבריו 'כל סיפור המעגל הינו שולי ומטרתו הגברת הריכוז' (שם, עמ' 68). רוזנסון ער לעובדה, כי כינויו של חוני על שם מעגלו מצביע דווקא על כיוון הפוך, ולכן העדיף לקבל את דעת החוקרים הסבורים כי כינויו של חוני נובע ממקצועו הקשור לשימוש במעגילה. על גישה כזו אצל החוקרים ראו: ש' קליין, 'על טעויות אחדות בפירושי שמות ומקומות', **ידיעות ציון** (תר"צ), עמ' 3–4, ושם, עמ' 28, הערתו של ש"ח קוק; מ"ב לרנר, **עולמם של חכמים, האוניברסיטה הפתוחה**, יחידה 2, תשל"ז, עמ' 10–13; מ' איילי, **אוצר כנויי עובדים בספרות התלמוד והמדרש**, הקיבוץ המאוחד, תשמ"ה, עמ' 40. ברם, דעה זו של החוקרים כבר נסתרה על ידי ש' שרביט, 'חוני המעגל', **לשון ועברית** 2 (תש"ן) עמ' 40, בהצביעו על מסורות קריאה, קדומות ומאוחרות, בכתב ובעל פה, לפיהם יש לקרוא **חוני המעגל** ולא חוני המעגל (יותר נכון לשיטת החוקרים הנוזכרים לעיל: המעגיל) וכך, למשל, מנוקדים כתבי היד המשובחים למשנה קאופמן ופארמה. דומה שראיותיו המשכנעות של שרביט שם שמו קץ, לעת עתה, לוויכוח על משמעות כינויו של חוני, ואין לנו אלא לחזור לפירושו הנכון של רש"י במנחות צד ב: 'דעגיל להו מעגל – צירקל"א (=מעגל) כדקרינן חוני המעגל על שם העוגה'.



דומה כי שתי ברייתות, היסטוריות לכאורה, הקושרות יסודות מסוימים ב'מעשה חוני' לפסוקי המקרא, עשויות לסייע לנו בפענוח מקור המעגל שעשה חוני ומשמעותו. הברייתא הראשונה שנדון בה מופיעה בתלמוד הבבלי. נוסח הברייתא משמר מצד אחד את נוסח 'מעשה חוני' שבמשנה כמעט מילה במילה, אך מן הצד האחר, יש בו גם מן ההרחבה וההשלמה. בחלקה הראשון מוסיפה הברייתא מקור מקראי ל'עוגת חוני':

תנו רבנן:

פעם אחת יצא רוב אדר ולא ירדו גשמים.

שלחו לחוני המעגל: התפלל וירדו גשמים! התפלל ולא ירדו גשמים.

עג עוגה ועמד בתוכה,

כדרך שעשה חבקוק הנביא, שנאמר 'על משמרת אעמדה ואתיצבה על מצור' (חבקוק, ב).

בקטע הברייתא שהובא כאן נוספו על נוסח המשנה המילים: 'כדרך שעשה חבקוק הנביא שנאמר על משמרת אעמדה ואתיצבה על מצור'. לכאורה עולה מהרחבתה של הברייתא כאן טיעון היסטורי, שלפיו חוני הסתמך על התקדים של חבקוק הנביא, ועל בסיסו עג את עוגתו. ברם, נראה כי השימוש העיקרי שאנו יכולים לעשות בטיעון זה הוא ספרותי ולא היסטורי. כלומר, נראה לנו כי כאן חושפת הברייתא את הזיקה האינטרטקסטואלית שבין 'מעשה חוני' לאחד מ'אבותיו' המקראיים, היינו למעשה חבקוק. משמעות הדבר היא שסיפור 'מעשה חוני' מעוצב בין השאר על פי הדגם המקראי של פניית חבקוק לקב"ה. לפי זה, סיפור עמידתו של חוני בתוך המעגל שיצר, מבוסס על ה'טופוס' המקראי – 'אתיצבה על מצור'.

השאלה הראשונה העולה כאן היא מה ראה בעל 'מעשה חוני' לקשור בין 'עג עוגה', כלומר עשה מעגל,<sup>115</sup> לבין 'מצור'? כלום אין כאן השוואה הרחוקה מפשוטו של מקרא, כפי שנטען על ידי חוקרים אחדים?<sup>116</sup> כדי לענות על כך

20. 'עג עוגה' כמו 'חג חוגה', ראה: **ערוך השלם**, 'עג' (1), חלק ר', עמ' 164, והשווה למה שכתב קוהוט גם בערך 'עגל', שם, עמ' 165. לפי התרגום השומרוני כל מקום שזכר במקרא 'עגה' 'עגות' מתורגם: 'עיגול' או 'עיגולים', כנראה מעין פיתה עגולה שבימינו. אונקלוס מתרגם בכל מקום 'עגות' - 'גריצין'. לדעת החכם בנימין מוספאי התרגום משתמש במילה היוונית  $\gamma\acute{\upsilon}\rho\omicron\varsigma$  שמשמעותה עיגול, ראה הערת קאוט **בערוך השלם**, ערך 'גריצין', חלק ב', עמ' 377. משמעות דומה למילת 'גריצין' גם בערבית ועל פיה מפרש רב האי גאון בפירושו לסדר טהרות (כלים, ח, ו) 'והקריץ בינתיים' - 'פי' ככר עגול שמו קריץ', ראה קאוט, שם. אמנם קיימת אפשרות ש'גריצה' נגזרת ממילה יוונית אחרת -  $\gamma\acute{\upsilon}\rho\omicron\varsigma$  שמשמעותה קמח סולת, והכוונה לפת העשויה מקמח סולת. מכל מקום, גם כינויו של חוני 'המעגל' ניתן לו, כפי שהוכיח שרביט אל-נכון, על שום צורת המעגל שיצר, ראה בהערה קודמת, וממילא אין כל סיבה לפקפק בפירוש המסורתי שלפיו חוני צייר סביבו צורת עיגול ועמד בתוכו.

21. כך למשל: א' אדרת, 'הסיפור בספר האגדה', **עלי שיח** 3 (1976), עמ' 178 הערה 14: 'נראה שהמספר מבקש לתלות את מעשה העוגה בביטוי "ואתיצבה על מצור", אלא שאין זה פשוטו

נבחן תחילה את המונח 'מצור' מן הבחינה הלשונית. בעל מדרש תהילים סבור שמבחינה אטימולוגית יש לזהות את המונח 'מצור' עם שורש 'צור' בהוראת 'צורה', ומפרש באופן זה:

...וכשבא חבקוק אמר על משמתי אעמודה ואתיצבה על מצור (חבקוק ב א), מהו מצור, מלמד שצור צורה, ועמד בתוכה, ואמר איני זו מיכן עד שתודיעני דבר זה<sup>117</sup>

פירוש זה קשה מכמה טעמים. ראשית, קשה מאוד לקבל את הזיהוי האטימולוגי 'מצור' – 'צור', וממילא לא סביר שבעל הברייתא נשען על אפשרות זו. בנוסף לכך, אף אם נניח שבעל הברייתא סבר כדעתו של בעל מדרש תהילים לעניין האטימולוגיה, הרי עדיין לא נתבאר מניין לנו שחבקוק "עג עוגה", דהיינו יצר צורת עיגול דווקא.

קיימת אפשרות נוספת לפיה 'מצור' התפרש לבעל הברייתא כ'מְצָר', בהוראת גבול ותחום שבין אזור לאזור. לפי זה חבקוק 'מְצָר' את עצמו, היינו תחם את עצמו בתוך גבולות שסימן. אולם גם הצעה זו איננה מבהירה את היסוד לדעה שחבקוק "עג עוגה" דווקא, והרי יכול היה למצר את עצמו בצורות הנדסיות שונות – על ידי יצירת קו הפרדה בינו לבין שכנגדו, או, לחלופין, באמצעות יצירת משולש או מרובע.

מחמת הקשיים הללו נראה להציע כי הוראת 'מצור' התפרשה לבעל הברייתא על ידי לשונות התרגומים למקרא, הן הארמי והן היווני, שניהם כאחד או כל אחד לחוד, וממילא שניהם למקום אחד עולים. האפשרות האחת היא כי בעל הברייתא נשען על לשון התרגום הארמי, וממנו גזר את פירושו. בכמה מקומות במקרא מופיעים הביטויים 'ערי מצור'<sup>118</sup>, 'ערי מצורה'<sup>119</sup> או בריבוי - 'ערי מצרות'<sup>120</sup>, והתרגומים הארמיים מתרגמים: 'קירויין כריכין' או 'קירויין

של מקרא אלא מדרשו... "כיו"ב, וכדבר ברור, כותב י' רוזנסון, 'מעשה חוני המעגל', עמ' 66: 'גם במקרה של חוני מקפידה הברייתא להדגיש כי עניין המעגל אינו חידוש מקורי של חוני, ותולה את המעשה בנביא קדמון – כדרך שעשה חבקוק, ובלי קשר לחוני מספר המדרש על מעשה זה של חבקוק... כמובן, אין זה פשוטו של פסוק! אך הוא בוודאי מלמד על נוהג מסויים שהיה מקובל באותה עת, נוהג שתלוהו בקדמונים, ואין לחוני בלעדיות עליו'.

22. מדרש תהלים (בוכר) מזמור ז, יז, ד"ה: 'דבר אחר'.

23. ראה דה"ב, ח ה: 'ויבן... ערי מצור חומות דלתים ובריה" – ובנא ית... קירויין כריכין מקפן שורן דשין ועברין. השווה לדברים ג ה: 'ערים בצרות חומה גבוהה דלתיים ובריה', וגם שם מתורגם 'ערים בצרות' – 'קירויין כריכין'.

24. דה"ב, יד ה.

25. דה"ב, יא, י: 'ואת צרעה... אשר ביהודה ובנימין ערי מצרות' – 'זית צרעה... דבשבטא יהודה ובשבטא דבנימין קירויין כריכין'. וכיו"ב שם, כג: 'לכל ערי המצרות' – 'כולהון קירויא כריכתא' ועוד.

כריכתא'. לעיתים קרובות ערים אלו 'מצורות' סתם, ללא הצירוף 'ערי מצורות', ואף כאן מתורגם 'קירויין כרכתא'<sup>121</sup>. מהי המשמעות הראשונית של המונח 'כרך' הארמי? נסתייע בעניין זה בפירושו של רש"י – 'פרשנדתא': הפסוק 'והערים בצרות מאד' (במדבר יג כח) מתורגם: 'וקרויא כריכן רברבין לחדא', ומפרש רש"י, שם: 'בצרות - לשון חוזק, ותרגומו כריכן, לשון בירניות עגולות, ובלשון ארמי כריך – עגול'.<sup>122</sup> ח"י קאהוט מפרש את דברי רש"י כך: במשמעותו הראשונית 'כרך' הוא היקף ועיגול, וממנה נגזרת משמעות תניינית, לפיה ניתן השם 'כרך' למבצר על שום צורתו העגולה של המבצר.<sup>123</sup>

קיימת אפשרות נוספת ולפיה נשען בעל הברייתא על התרגום היווני או לחלופין על תרגום ארמי המשתמש במילים יווניות<sup>124</sup>. מילת 'מצור' בפסוק 'ובנית מצור' (דברים, כ, כ) מופיעה בתרגום השבעים כ-  $\chi\acute{\alpha}\rho\alpha\acute{\xi}$ . כיוצא בזה מתרגם אונקלוס, שם: 'ותבני כרקומין'. המילה כרקום (ולעיתים מאויתת כ'כרכום'<sup>125</sup>) היא מילה יוונית –  $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}\chi\omega\mu\alpha$ <sup>126</sup>, ואחת היא עם  $\chi\acute{\alpha}\rho\alpha\acute{\xi}$ , והמשמעות הראשונית של שתיהן – מעגל.<sup>127</sup> על פי משמעות ראשונית זו מתורגם, למשל, 'ויבא המעגלה' (שמואל א, יז כ) – 'ואתא לכרכומא', או דוגמא אחרת: 'ושאול שוכב במעגל' (שם, כו ה) – 'ושאול שכיב בכרכומא'. מתוך משמעות ראשונית זו נוצרה משמעות נוספת, לפיה הקפת העיר במצור - כמעין מעגל סביב העיר - אף היא כרכום. והרי מצינו: 'עיר שהקיפוה כרקום',<sup>128</sup> וכן 'איזהו כרקום: כגון זוגין ושלשלאות וכלבים תרנגולין

26. למשל (דה"ב, יא יא): 'ויחזק את המצורות'.  
 27. ראה בפירושו רש"י לבמדבר יג יט. על ההוראה 'כריך' = 'עגול' חוזר רש"י גם בפירושו לדברי התלמוד במסכת בבא קמא (נ ב): 'דקטין וכריכא - קצר ועגול'. כיוצא בזה, את דברי התלמוד בבכורות מ ב: 'אמר רב פפא: לא תימא דקטינא, אלא - דכריכא, אף ע"ג דאלימא', מפרש רש"י: 'קטינא - דקה מאד. כריכא – עגולה'.  
 28. ח"י קאהוט, ערך 'כרך', 'ערוך השלם', חלק ד, עמ' 323 / א. קאהוט מביא את פירושו של רש"י, המפרש על-פי התרגום, ומוסיף: 'וסיים ובל' ארמי כריך עגול ע"כ וא"כ גזרו מערך קודם'. כוונתו במיוחד לאמור שם בערך 'כרך', עמ' 322 / א, ולדבריו שם 'ועיין רש"י בבמד' שהבאתי בערך הבא'. המשמעות העיקרית שיש ל'כרך' בספרות חז"ל היא – הקפה, עטיפה, סיבוב (ראה קאהוט, שם, עמ' 320 / ב). משמעות זו קרובה מאד לעיגול ומתברר שהיא נגזרת ממונה. מכל מקום, מן הדברים עולה כי בלשון ארמי המונח 'כרך' מורה הן על מבצר במובן של מצודה עגולה, והן על מבצר במובן של עיר מוקפת חומה. מתוך המשמעות השנייה הושאל המונח בלשון חז"ל לכל עיר גדולה, גם אם איננה מוקפת חומה.  
 29. על חדירת מילים יווניות לתרגום אונקלוס ראה: ד' רפל, תרגום אונקלוס כפירוש לתורה, הקיבוץ המאוחד, תשמ"ה, עמ' 164–166.  
 30. אך כמובן אין לטעות ולהחליפו בצבע הכרכום, שאף הוא שגור בפי חז"ל.  
 31. רפל, שם, עמ' 166 מונה את מילת 'כרכומין' כאחת מעשרים מילים יווניות שחדרו לתרגום אונקלוס. לפי סיווגו מילה זו קשורה למונחים יוונים העוסקים בענייני צבא, שחדרו לשפת הדיבור של דוברי הארמית בארץ ישראל.  
 32. קאהוט, ערך 'כרכום' א, עמ' 342 / א.  
 33. גיטין, כח ב.

ואסטריטאות מקיפין את העיר<sup>129</sup>. החכם בנימין מוספיא מצביע על כפל המשמעות של המילה כרכום, וזה לשונו: 'פי' בלשון יווני מצור שבונים על העיר ללכדה וכן מעגל שבונים אנשי המחנה שלא יפול עליהם האויב פתאם' עד כאן לשונו.<sup>130</sup> נמצאנו אומרים כי תרגומה של תיבת 'מצור' ליוונית, אף הוא קושר אותה עם מעגל.<sup>131</sup>

מעשה מתברר לנו שבהשראת לשון התרגומים הנזכרים לעיל ותיוכם הפרשני, מבין בעל הברייתא כי ה'מצור' של חבקוק אינו אלא ביטוי מוחשי וסמלי ל'מצורות' הגדולות, היינו אותם מבצרים עגולים או ערים בצורות שחומה מקיפה וסובבת אותן.<sup>132</sup> 'אתיצבה על מצור' מתפרש אפוא לבעל הברייתא כמחווה טקסית וסמלית, שבה יוצר חבקוק דגם של 'מצורה' בזעיר אנפין, דהיינו מעגל, והוא מתייצב בתוכו.<sup>133</sup> הפרשנות הדווקנית, המעניקה

34. ירושלמי, גיטין פ"ג; מה א.

35. ראה דבריו המובאים בערך השלם, כרך ד, ערך 'כרקום' א, עמ' 342 א/.

36. משבאנו לכאן אי אפשר שלא להצביע על הקרבה האיטימולוגית והסמנטית שבין χάραξ ו- χαράχωμα

לבין מילת χίρχος היוונית או CIRCUS הלטינית. אף ההוראה הראשונית של קרקס היא עיגול, טבעת, גלגל, וו עגול, וממנה בהשאלה ל'בתי קרקסאות' הקרויים כך, ככל הנראה, על שם צורת המעגל של הרחבה שבה היו מעלים את הצגות הקרקס. 'כרכומין' או 'כרכום' במובן של קרקס מצוי גם בספרות התלמודית. ראה: תוספתא, עבודה זרה (צוקרמאנדל) ב, ו: 'ההולך לאיצטדיונין ולכרקומין ורואה את הנחשים ואת החברין בוקיין ומוקיין מולין סגלריון סגלריא הרי זה מושב לצים' וכן בבבלי, עבודה זרה יח ב: 'תנו רבנן: ההולך לאיצטדיונין ולכרקום, וראה שם את הנחשים ואת החברין, בוקיין ומוקיין ומולין ולוליון, בלורין סלגורין - הרי זה מושב לצים' (ועיין שם, רש"י: 'ולכרקום - מצור ועושיין שם שחוק וליצנות', שמא נגור כאן רש"י אחר השימוש הרווח בתלמוד בתיבת 'כרקום' והיינו מצור, ולא התייחס לאפשרות שכאן מוחלפת מילת 'קרקס' ב'כרקום'. ראה גם מה שכתב על כך ר"ש ליברמן במאמרו 'רדיפת דת ישראל', ספר היוכל לכבוד שלום בארון, חלק עברי, תשל"ה, עמ' רמה). קאהוט אף מצביע על אפשרות של קרבה אטימולוגית וסמנטית בין 'כרפא' בלשון ארמית וסורית, לבין המילה הלטינית CIRCUS והמילה היוונית - χίρχος (קאהוט, שם, עמ' 322 א/). נראה כי דברים אלו עולים בקנה אחד עם פירושו של רש"י למנחות (צד ב) המתרגם את כינויו של חוני המעגל - צירקל"א (cercle, חישוק, מעגל בצרפתית עתיקה) ובפירושו זה, אפשר שבלא משים, מחזיר אותנו רש"י למקור השם 'מעגל' בעניינו של חוני והיינו 'כרך'. אם צודקים אנו, הרי שניתן להצביע על גלגול לשוני מפותל, שהוא כמעט בגדר קוריוז, הנשמר עד היום. כך למשל מתרגם יאסטרוב במילונו את כינויו של חוני: Circle-drawer. או למשל גולדין - במאמרו הנזכר לעיל על חוני מכנה אותו: Honi the Circlemaker. תרגום זה משמר שלא בידועין את הזיהוי 'כרך' = מעגל

37. התנועה הסיבובית מצויה גם בהקשר לערים המצורות כמו למשל בדה"י ב, יד ה-ו: 'ויבן ערי מצורה ביהודה... ויאמר ליהודה נבנה את הערים האלה ונסב חומה ומגדלים דלתים ובריחים' - כלומר, נסובב את הערים בחומה.

38. מתברר לנו כי הבסיס לרעיון הגלום בברייתא, ולפיו מחוות העוגה שעג חוני מבוססת על מחווה דומה של חבקוק הנביא, נשען על שתי רגליים. הרגל האחת התומכת ברעיון זה מצויה במשמעות הזוהה שיש לביטויים 'מצור' ו'בצר' בתרגומים הארמיים: 'כרך', שהוראתו, כאמור לעיל, עיר המוקפת ומסובבת חומה. הרגל השנייה שעליה, לדעתנו, נשען הרעיון הנ"ל, מקורה בביטויים 'שית על עפר בצר' ו'אתיצבה על מצור'. המכנה המשותף שלהם הוא ששניהם מצביעים על פעילות כלשהיא שמבצע ה'צדיק הגזור' או הנביא ב'מצור או ב'בצר' דהיינו ב'כרך', וכן בכך שאין להבין פעילות זו פשוטה כמשמעה, שהרי אין הנביא באמת

משמעות מוחשית לבטוי 'אתיזבה על מצור', הולמת את דרכם של הנביאים לשלב בתוך נבואותיהם פעולות בעלות משמעות סמלית. נראה אפוא כי מה שנראה בעיני חוקרים אחדים כדרשה הרחוקה מפשוטו של מקרא, עשוי להיתפש אצל חז"ל, ובעל ברייתא דילן בכללם, כפשטם של המקראות.<sup>134</sup> לאור האמור מתברר כי בעיני בעל הברייתא, אופן פנייתו התקיפה של חוני אל הקב"ה מעוצב על-פי הדגם של פניית חבקוק לקב"ה; חוני עומד בתוך המעגל בציפייה דרוכה, ואינו זו ממנו עד שייענה על ידי הקב"ה, כאופן שחבקוק עומד ומצפה במעגל, ואינו זו עד שייענה על-ידי הקב"ה, וכדבריו של חבקוק: 'על משמרת אעמדה ואתיזבה על מצור ואצפה לראות מה ידבר בי ה' ומה אשיב (= כלומר ישיב) על תוכחתי'. אנו סבורים כי הקשר בין חוני לחבקוק, שעליו מצביעה הברייתא, לא נוצר בדיעבד, כלומר לאחר ש'מעשה חוני' היה ערוך ומוכן כמתכונת שנמצאת לפנינו, וזאת כדי לתלות מעשה תמוה ב'אשלי רברבי',<sup>135</sup> אלא שהברייתא חושפת מה שהיווה לכתחילה את אחד מ'אבותיו' של המעשה. עם זה, עדיין לא באה על פתרונה שאלת משמעות המעגל במובן הרחב יותר, דהיינו: אם המעגל אינו אלא ביטוי סמלי ומוחשי למבצר, מהי המשמעות שיש לכך שחוני או חבקוק מתבצרים במבצר זה?

[ג]

השאלה שלעיל מובילה אותנו לעיון בברייתא נוספת המצויה בתלמוד הבבלי, והמתייחסת אף היא ל'מעשה חוני'. ברייתא זו מדווחת לכאורה על אירוע היסטורי, ולפיו בני לשכת הגזית (=הסנהדרין?) שולחים לחוני איגרת ברכה ותודה בעקבות תפילתו שנענתה בהורדת הגשמים, וזה לשונה:

תנו רבנן  
 מה שלחו בני לשכת הגזית לחוני המעגל:  
 'ותגזר אמר ויקם לך ועל דרכיך נגה אור'.  
 'ותגזר אמר' - אתה גזרת מלמטה, והקדוש ברוך הוא מקיים מאמרך מלמעלה.  
 'ועל דרכיך נגה אור' - דור שהיה אפל הארת בתפלתך,  
 'כי השפילו ותאמר גוה' - דור שהיה שפל הגבתו בתפלתך,  
 'ושח עינים יושע' - דור ששח בעונו הושעתו בתפלתך,

מתייזב על 'מצור', כמו שאין הצדיק באמת מניח 'בצר' על עפר. פעילות זו התפרשה אפוא לבעל הברייתא כביצועה של מחווה סימבולית רווית משמעות.

39. ראה לעיל הערה 21.

40. למשל כהערתו של א' אדרת, **הסיפור בספר האגדה**, עמ' 178: 'נראה שהמספר יודע שיש פסול במעשה זה והוא מוסיף לכך הערה שיש בה משום נסיון לטהר את השרץ: כדרך שעשה חבקוק הנביא...'

'ימלט אי נקי' - דור שלא היה נקי מלטתו בתפלתך,  
'ונמלט בבר כפיך' - מלטתו במעשה ידיך הברורין.<sup>136</sup>

על אופייה הייחודי של ברייתא זו עמד ד' פלוסר בהערה קצרה, אגב דיונו במחלוקת שבין הפרושים והצדוקים בעניין הגזרה הקדומה, וזה לשונו:

...הרעיון שיכול אדם לשנות את גזירתו של הקב"ה, מצא את ביטוי הקלאסי בדברי מקורותינו על חוני המעגל, הם 'פשר' לדברי איוב כח 28–30, כמתכונת הפשרים של כת מדבר יהודה, שנתחבר לפי הנראה בימי חוני המעגל עצמו: 'ותגזר אמר' – אתה גזרת מלמעלה וכו'.<sup>137</sup>

נראה כי פלוסר מוצא בברייתא זו את אחד המאפיינים הבולטים של מגילות הפשרים והוא 'להראות כיצד פרטי הנבואה של המקרא מתקיימים בזמנו של בעל הפשר או עתידים להתקיים סמוך לזמנו'.<sup>138</sup> כדרך ה'מפשרים', אף הברייתא שלפנינו מצביעה על דמות מסויימת הסמוכה לזמנה, ומכל מקום מדובר בדמות מזמן המאוחר למקרא, שאליה נתכוון המקרא, תוך שהיא מפרשת את הפסוקים כקשורים לדמותה ופעולתה של דמות זו. גישה זו, אינה מאפיינת את מדרשי חז"ל,<sup>139</sup> ומבחינה זו יש לראות את הברייתא כייחודית. בין שנקבל את השוואתו של פלוסר במלואה ובין שלא, יהיה קשה להתעלם מייחודיות התיזה המוצעת בברייתא, לפיה קיימת זיקה עמוקה בין פסוקים מן המקרא לבין דמות מסויימת מימי בית שני, וזיקה זו משליכה על פירוש פרשייה מקראית שלמה.

לכאורה, עוסקת הברייתא הנזכרת באירוע היסטורי שאירע **לאחר** סיומו המוצלח של 'מעשה חוני' הנזכר במשנה. ברם, כבר המהרש"א (=ר' שמואל איידל'ס, פולין, 1555–1631) ב'**חידושי אגדות**' שלו לתלמוד, חש כי בפסוקים אלו נרמז 'מעשה חוני' עצמו! מפאת חשיבותם לענייננו, נצטט את דברי המהרש"א כאן במלואם:

נקטו בזה ארבעה דברים ע"פ הפסוקים שהם עניין אחד לכאורה

- 
41. תענית כג א.  
42. ד' פלוסר, 'הפרושים וחסידיו הסטוא לפי יוספוס', עיון יד (תשכ"ד), עמ' 318 – 329. בהמשך הדברים מצטט פלוסר את הברייתא שלעיל בשלמותה, למרות אריכותה, כנראה מתוך שהיה מעוניין להמחיש את אופייה שמזכיר מאד את מגילות הפשרים של אנשי כת מדבר יהודה.  
43. הציטוט מתוך: **אנציקלופדיה מקראית**, ערך 'מגילות גנוזות', עמ' 658-659.  
44. על ההבדל בין ספרות הפשרים לבין מדרשי חז"ל ראה: י' פרנקל, **מדרש ואגדה**, תל אביב תשנ"ז, עמ' 76-81.

וי"ל שספרו כל מעשיו בזה הסדר שזכר לעיל  
ואמר בתחילה שלא ראו גשמים כלל היה דור אפ"ל והארת אותם בתפילתך  
שראו התחלת הגשמים

ועדיין היה דור שפל כמ"ש שלא בא מעט הגשם אלא להתיר שבועתך עד  
שהגבתו בתפילתך לבא גשמים ברוב טובה  
ועדיין היה שח בעיניו כמ"ש כמדומה שאין גשמים יורדים אלא לאבד  
העולם עד שהושעתו בתפילתך שירדו כתיקנן  
ועדיין לא פסקו עד שעלו להר הבית מפני הגשמים מפני שלא היה הדור  
נקי עד שמלטתו בתפילתך שפסקו הגשמים ונמלט בבור כפיך  
וסיים ונמלט בבור כפיך במעשה ידך הברורין רמז על פר הודאה שהביא  
וסמך ידיו עליו כפירש"י.<sup>140</sup>

כלומר, השימוש בפסוקים אלו מספר איוב מקרי ואינו 'תמים' כפי שאולי  
נראה ממבט ראשון. לא חסרים במקרא פסוקי שבח ותהילה, ובכללם פסוקים  
רבים שבהם נענה הקב"ה לתפילתו של צדיק, אך פסוקים אלו מתייחדים בכך  
שהם מקפלים בתוכם את 'מעשה חוני'. אמנם יש מקום לדון על חלקים  
מסויימים של הפירוש המוצע על ידי המהרש"א, ואף אפשר שיש לחלוק עליו  
בזה, אולם עצם העיקרון 'שספרו כל מעשיו (= של חוני)' נראה לנו כבסיס  
חשוב להבנת 'מעשה חוני'.

משבאנו לכך, עולה השאלה הבאה: האם יחסם של פסוקים אלה מספר איוב  
ל'מעשה חוני' הם בבחינת 'מדרש מקיים' בלבד, או שמא רשאים אנו לראותם  
כ'מדרש יוצר'? לשון אחר: ניתן לומר כי הפסוקים המושמים בפייהם של 'בני  
לשכת הגזית' נמצאו בדיעבד, לאחר התרחשותו של המעשה, מאחר שהם  
התאימו באופן מקרי ומפתיע לסדרי האירועים. פסוקים אלו נדרשו באיגרת  
לחוני כמעין מדרש הבא לקיים מעשה שכבר נעשה.<sup>141</sup> מאידך גיסא, אפשר  
לטעון כי פסוקים אלו עצמם היוו תשתית מכוננת, היסטורית או ספרותית,<sup>142</sup>  
ליצירת מעשה חוני מלכתחילה. לפי אפשרות זו, סיפור 'מעשה חוני', כפי  
שמתואר במשנה ומקבילותיה, הורחב והושלם או לחלופין, התעשר והתגוון  
כתוצאה מהפנייתם של הפסוקים הנזכרים לעיל מאיוב, ונתינתם עניין  
ל'מעשה חוני'.

45. **חידושי אגדות לתענית כג, א, ד"ה:** "דור שהיה אפל"

46. ההתפתחות הספרותית תואר לפי זה כדלהלן: לפני בעל הברייתא עמד 'מעשה חוני' מבלי  
שמקורותיו היו ידועים לו. בעל הברייתא סבר מעצמו שניתן למצוא רמזים ל'מעשה חוני'  
בפסוקים שהובאו קודם מאיוב, ועל בסיס זה יצר מעין 'פסידו-איגרת' של בני לשכת הגזית  
אל חוני.

47. אין ברצוננו להכביד בהנחות דוגמטיות שאינן הכרחיות ולכן אנו משאירים את השאלה עד  
כמה משקפים הסיפורים אירועים היסטוריים ראליים, פתוחה.

הצעתנו היא, כי הברייתא הקושרת בין מעשה חוני לבין הפסוקים הנזכרים לעיל מאיוב, טעונה במסורת קדומה המשמרת 'אב מקראי' נוסף למעשה חוני. אפשר לנסח זאת גם כך: הברייתא חושפת למעשה את הזיקה האינטרטקסטואלית שבין פסוקים מספר איוב לבין 'מעשה חוני'. בחינה מדוקדקת של הפסוקים מספר איוב, תוך כדי שימת לב למשמעות המיוחדת שניתנת להם בספרות חז"ל בכלל, מבהירה היטב את המוטיבציה לקשור אותם לדמותו ההיסטורית של חוני. בפסוקים אלו, הלקוחים ממענה אליפז לאיוב, מתאר אליפז דמות ארכיטיפית של צדיק שהקב"ה מקיים את גזירתו. במקומות רבים ומגוונים בספרות חז"ל מוצעת הדמות הארכיטיפית המתוארת באיוב כדגם לתאוריית 'הצדיק גוזר, והקב"ה מקיים', ובעזרת דגם זה מצביעים חז"ל על דמויות מקראיות שונות כדוגמת משה רבנו<sup>143</sup> או יעקב אבינו<sup>144</sup> או על צדיקים באופן כללי,<sup>145</sup> כעל דמויות שמכילות יסודות

48. על מנת להמחיש את העניין נביא מספר דוגמאות. ראו למשל: בבלי, סוטה יב א: "... אמרה לו בתו אבא קשה גזירתך יותר משל פרעה... פרעה הרשע ספק מתקיימת גזירתו ספק אינה מתקיימת, אתה צדיק בודאי שגזירתך מתקיימת שנאמר (איוב, כב) **ותגזר אומר ויקם לך**. שמות רבה, פרשה כא, ב: ד"א מה תצעק אלי, הה"ד **ותגזר אומר ויקם לך**... אמר ר' יהושע משל לאוהבו של מלך שהיה לו עסק הלך לצעוק לפני המלך א"ל המלך מה אתה צועק גזור ואני אעשה, כך אמר הקב"ה למשה מה תצעק אלי דבר ואני אעשה'. תנחומא בובר, הוספה לפ' קורח סימן ג ד"ה זהו אחד: 'ומשה אף הוא אומר אם כמות כל האדם וגו'... א"ל הקב"ה וכך אמרת **ותגזר אומר ויקם לך**'. דברים רבה (וילנא) פרשה ה, ד"ה יג ד"א כי: 'א"ר אחא בשם ר"ש בן לקיש אמר משה רבש"ע הרי מדת הדין בכף מאזנים מעויין אתה אומר אכנו בדבר ואני אומר סלח נא אמר לו הדבר מוכרע נראה מי נוצח אתה ה' או אני א"ר ברכיה א"ל הקב"ה חייך שלי בטלת ושלך קיימת מגין שנאמר (במדבר יד) ויאמר ה' סלחתי כדברך הוי ותגזר אומר ויקם לך, ד"א **ותגזר אומר** א"ר יהושע דסיכנין בשם רבי לוי כל מה שגזר משה הסכים הקב"ה עמו כיצד לא א"ל הקב"ה לשבור את הלוחות הלך משה ושיברן מעצמו ומניין שהסכים הקב"ה עמו דכתיב (שמות לד) אשר שכרת יישר כחך ששכרת, הקב"ה א"ל שילחם עם סיחון שנא' (דברים ב) והתגר בו מלחמה והוא לא עשה כן אלא ואשלח מלאכים וגו' א"ל הקב"ה כך אמרתי לך להלחם עמו ואתה פתחת בשלום חייך שאני מקיים גזרתך כל מלחמה שיהו הולכים לא יהו פותחים אלא בשלום שנאמר כי תקרב אל עיר וגו'.

49. ראו למשל: מדרש תנחומא (בובר) פרשת וישלח, סימן י ד"ה [י] ויבא יעקב: 'ויבא יעקב שלם... **ותגזר אומר ויקם לך** (איוב כב כח), הקב"ה דיבר לצדיק, אם עשית רצוני אף אני אעשה רצונך יותר משלי, **ותגזר אומר ויקם לך** וגו', אמר ר' ברכיה הכהן מהו ויקם לך, אמר הקב"ה לצדיק אני אומר דבר ואתה אומר דבר, כביכול אני מבטל את שלי ואקיים שלך הוי ויקם לך... אף יעקב נדר דברים לפני הקב"ה, מגין, שנאמר וידר יעקב נדר לאמר וגו' (בראשית כח כ), ושכתי בשלום אל בית אבי (שם, שם כא), א"ל יצחק אבי בקש לצאת לחוצה לארץ, ולא הנחת אותנו, בשביל שהיה עולה, נגליתיה לו ואמרת לו אל תרד מצרימה (שם, כו ב), ואני איני יוצא בטובתי, אלא לפני אחי שלא יהרגני, נטלתי רשות ממך ומאבי אל תניחני, וידר יעקב נדר וגו' (שם, כח כ), א"ל הקב"ה אתה העדת עלי שאנכי עמך, שנאמר ואלהי אבי היה עמדי (שם, לא ה) ושמרני (שם, כח כ), ושמרתיך מלבן, ונתן לי לחם לאכול (שם, שם כ), ויצל אלהים את מקנה אביכן ויתן לי (שם, לא ט), ובגד ללבוש (שם, שם כ), ויסר ביום ההוא את התיישים וגו' (שם, ל לה), ושכתי בשלום וגו' (שם, שם כא), ויבא יעקב שלם (שם, לג יח), הוי **ותגזר אומר ויקם לך**. במדבר רבה (וילנא) פרשה יד ד"ה ד ביום השביעי: ד"א דברי חכמים כדרבנות וכמסורות נטועים מה המסמר הזה הנטוע בדת הוא מקיים הדפין כך כשהצדיקים גוזרים הקב"ה מקיים דבריהם תדע לך מיעקב בשעה שבירך מנשה ואפרים עשה



ארכיטיפיים מדמותו של הצדיק שהקב"ה מקיים את גזרותיו. מכאן, שחז"ל רואים בתיאור הצדיק הגזור, המופיע באיוב, את הדגם הארכיטיפי המובהק והגלוי ביותר במקרא, וזו הסיבה שבגללה חוזרים מקורות חז"ל דווקא לדגם שבאיוב כביסוס וכאישוש לתאוריית הצדיק הגזור.

על רקע הבנה זו נראה לתאר את התפתחות 'מעשה חוני' בשני שלבים עיקריים. בשלב הראשון, הילך 'מעשה חוני' כסיפור גרעיני ומצומצם שתיאר דמות מופתית שתפילתה הועילה להורדת גשמים בשנת בצורת. סיפור מעין זה מצוי ב'קדמוניות היהודים' ליוסף בן מתתיהו, ואפשר שהוא משקף את השלב הקדום בגלגולו של מעשה חוני. זה אפוא לשון הסיפור שם:

...וצדיק אחד חביב אלהים, חוניו שמו, שהתפלל פעם לאלהים בשעת

עצירת גשמים שיסיר את הבצורת, ואלהים שמע לקולו והמטיר...<sup>146</sup>

בשלב השני 'התפשו' הפסוקים שבאיוב כמתייחסים לדמותו של חוני, ודמות מסויימת זו הוכלאה עם הדמות הארכיטיפית של הצדיק שבאיוב, מתוך תפיסתם הכוללת של חז"ל שאב הטיפוס לדמויות מסוגו של חוני מצוי

את הקטן קודם לגדול שנאמר (בראשית מח כ) וישם את אפרים לפני מנשה וקיים הקב"ה גזירתו... ועליו הכתוב אומר (איוב כב כח) **ותגור אומר ויקם לך**.

50. דוגמה לכך: מדרש תנחומא (ורשא), פרשת וירא, סימן יט ד"ה (יט) ויהי אחר: 'ויהי אחר הדברים האלה, וזה"כ כאשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה וגו', שומר מצוה לא ידע דבר רע (קהלת ח ה) מהו כל מה שהקב"ה חפץ לעשות, שלטון הוא ואין מי שימחה בידו, אלא מי יאמר לו מה תעשה, שומר מצוה אלו הצדיקים שמשמרים מצותיו של הקב"ה והקב"ה מקיים גזירתו, וכה"א **ותגור אומר ויקם לך וגו'**

51. 'בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים**, 14, 22; מהדורת שליט, חלק ג, עמ' 119. דמותו הייחודית של חוני עולה גם מתוך המשך הדברים שם: 'הוא הובא למחנה היהודים והם דרשו ממנו שכשם שהתפלל והפסיק את הבצורת כך יערוך תפילות כנגד אריסטובולוס ובני סיעתו המורדים. וכשהתנגד וסירב, הכריחו ההמון לכך. אז עמד בתוכם ואמר: אלוהי-נו מלך העולם, מאחר שאלה שעומדים אתי הם עמך והנצורים הם כהניך, בבקשה ממך שלא תשמע את אלו כנגד אלו, ולא תקיים מה שמבקשים אלו נגד אלו. וכשעמד בתפילה זו הקיפו אותו הרשעים שביהודה והרגוהו בסקילה'. מתיאור זה ניתן להסיק כי דימויו של חוני בעיניו של יוסף בן מתתיהו הוא כצדיק ייחודי, שהקב"ה מקיים את תפילתו-גזרתו, והוא נערץ בעיני העם בשל כך. סביר שדימוי יוצא דופן זה, עומד ביסוד המוטיבציה לקשור בין חוני המעגל לבין ארכיטיפ 'הצדיק הגזור' שבאיוב. אפשר שרמז לסיפור הגרעיני אודות חוני מצוי גם במגילת תענית, לפי מסורת הירושלמי, תענית ג ד; סו ד: "הדא אמרה ערב פסחים היה ותני כן בעשרין ביה צמון כל עמא למיטרא ונחת לון". אמנם יש להדגיש כי אין המגילה מזכירה מפורש את חוני, אלא מדובר בפירוש הירושלמי למגילה, וכנ"ל בסכוליון הקושר באופן ישיר את מעשה חוני לאירוע המוזכר במגילה, ומביא למעשה את כל דברי הברייתא שבבבלי. מעניין הוא נוסח הסכוליון על פי כת"י פארמה (דה רוסי 117): שהוא שונה וייחודי משאר עדי הנוסח שבידנו, "מפני שהיה רעבון ובצורת בארץ ישראל ולא ירדו להם גשמים שלש שנים זו אחר זו עד שירד חוני המעגל לפני התבה והתפללו וירדו גשמים". האם נכון יהיה לומר שבעל נוסח זה פירש את הביטוי "ונחת לון" במובן של ירד לפני התיבה, ובניגוד לפירוש המקובל שירדו הגשמים? אם כן, הרי שפירוש זה נגזר ככל הנראה אחר מסורת הירושלמי הנוכח לעיל, וכדי להתאים את פירוש הירושלמי, הקושר את חוני לאירוע לנוסח המגילה שאינו מזכיר את חוני כלל, פירש את הביטוי "ונחת לון" באופן הזה.

כאן, ואת הידע המועט שיש ביחס לדמותו הקונקרטי של חוני ניתן להרחיב ולהשלים באמצעות התיאור הנרחב של דמות 'הצדיק הגוזר' הארכיטיפי. מתבהר לנו כי זיהוי זה גיוון והעשיר את 'מעשה חוני' הגרעיני הן בתכנים חדשים והן במתן משמעויות חדשות, כפי שנראה בהמשך.

[ד]

המתבונן בפסוקי המקרא שצוטטו בברייתא יבחין על נקלה כי הברייתא משתמשת רק בחלק מן הפסוקים המתארים את דמותו הארכיטיפית של 'הצדיק הגוזר'. למעשה, קטעה הברייתא פרשייה אחדותית ומובנית באופן די שרירותי. אכן, די לה לברייתא בפסוקים מעטים אלו כדי לשרת את מגמתה ואין היא זקוקה לצטט ולדרוש את כל הקטע. ברם, נראה כי קצה החוט שנתנה הברייתא בידניו הוא בבחינת מועט המחזיק את המרובה, ודי לנו בזה כדי לקשור את הקטע בשלמותו ל'מעשה חוני'. כלומר, נראה כי במעשה זה פזורים מרכיבים שיש להם קשר אינטרטקסטואלי לתיאור הכולל של הדמות באופן שהיא מצטיירת באיוב, ולא רק לקטע המסויים שהובא בברייתא שלעיל.

לפנינו אפוא ארכיטיפ 'הצדיק הגוזר' בשלמותו, המופיע כחלק ממענה אליפו לאיוב (איוב פרק כב):

- (כא) הסכן נא עמו ושלם בהם תבואתך טובה:
- (כב) קח נא מפיו תורה ושים אמריו בלבבך:
- (כג) אם תשוב עד שדי תבנה תרחיק עולה מאהלך:
- (כד) ושית על עפר בצר ובצור נחלים אופיר:
- (כה) והיה שדי בצריך וכסף תועפות לך:
- (כו) כי אז על שדי תתענג ותשא אל אלוה פניך:
- (כז) תעתיר אליו וישמעך ונדריך תשלם:
- (כח) ותגזר אומר ויקם לך ועל דרכיך נגה אור:
- (כט) כי השפילו ותאמר גוה ושח עינים יושע:
- (ל) ימלט אי נקי ונמלט בבר כפיך:

קטע זה מורכב משלשה חלקים עיקריים: החלק הראשון מעלה את התנאים הנדרשים כדי לרכוש מעמד של 'צדיק גוזר' (כא-כה), החלק השני מציג את מעמדו של הצדיק כמי שגוזר ונשבע והאל מקיים (כו-כט), והחלק השלישי מוסיף את יכולתו של הצדיק להציל ולמלט אחרים (כט-ל). להלן נתמקד בחלק הראשון, וננסה להראות כיצד יש ב'מעשה חוני' יסודות המבוססים על

חלק זה.<sup>147</sup> אנו מבקשים להציע את האפשרות שמקורה של מחוות העוגה שעג חוני נעוץ גם בקטע זה. דומה שיש להצביע על שני הפסוקים שלהלן, הלקוחים מתוך הקטע ממענה אליפז, שהוזכר קודם, שעליהם ניתן להשעין מחווה זו:

(כד) ושית על עפר בָּצָר ובצור נחלים אופיר:  
(כה) והיה שדי בָּצָרֶיךָ וכסף תועפות לך:

משמעותם הפשוטה של פסוקים אלו אינה נהירה די הצורך, ובין השאר נתלבטו המפרשים בפענוח המילה 'בצר' שכמתכונתה פה, אין לה חבר במקרא. לפענוח 'בצר' יש כמובן השלכה לפירוש 'בצריך' שבהמשך המובא כאן כתמורה: אם תשים 'על עפר בצר' אזי 'והיה שדי בצריך'. חלק גדול מן המפרשים ביקשו לפרש 'בצר' = 'זהב'.<sup>148</sup> פירוש זה נוצר מתוך בחינת ההקשר בלבד, ולמרות העובדה שאין להוראה כזו אח ורע במקרא. פירוש אחר סולל כאן התרגום הארמי המזהה – כנטייה הטבעית, לדעתנו – 'בצר' עם עיר בצורה המוקפת חומה:

ושוי על עפרא כרך תקיף...  
ויהי שדי כרך תוקףך...

תיבת 'כרך' הארמית היא תרגום של 'מבצר', 'בצור' או 'מצורה' המקראיות.<sup>149</sup> להוראת 'מבצר', למשל: 'הבמחנים אם במבצרים' (במדבר יג ט) = 'הבפצחין אם בכרכין'. להוראת 'בצור', למשל: 'והערים בצרות מאד' (שם, כח) = וקרויא כריכין רברבין לחדא'. בהוראת המונח הארמי 'כרך' עסקנו לעיל, והובהר כי משמעותו הקמאית היא עגול, וממנו נגזרה משמעות תניינית לפיה תחום המוקף ומסובב בחומה כמבצר - אף הוא 'כרך'. בחינת ההקשר הכולל מלמדת כי תיבת 'בצר' משמשת כאן כמטפורה לדברים חומריים שאדם סומך עצמו עליהם ורואה בהם את מבצרו וסבור שהם יגוננו

52. דיון ביסודות נוספים המופיעים בחלק זה כגון הביטוי 'הסכן נא עמו', וכן דיון בחלקים האחרים של 'מעשה חוני', בכוונתנו לערוך אי"ה במקום אחר.

53. על פירוש זה וקשייו ראה: ערך 'בצר', א' בן יהודה, מילון, (ד), ירושלים-תל אביב 1948 וראה הערתו שם: 'לא ידוע מקור שורש זה'; נ"ה טור-סיני, 'בעקבות הלשון והספר, יא', לשוננו כד (תש"ך), עמ' 125; הנ"ל, פירוש לספר איוב, ירושלים תשל"ב (פרק כב, פסוקים כד-כה); שבנא, 'הערות בלשניות, ו – זהב, כתם, חרוץ-פז, בצר', לשוננו, ז (תרצ"ו) עמ' 47-51, ושם כותב: 'וכדאי להרחיב את הדיבור על מילה המופיעה רק פעם אחת בתנ"ך – "בצר" בפסוק הקשה: "ושית על עפר בצר" וכו'. ונחלקו חכמים בפירושה של תיבה זו. כמה ממפרשינו הקדמונים יוצאים בעקבות התרגום "כרכא דתקיף", ומפרשים בצר מלשון מבצר (רש"י ואחרים). הרלב"ג מפרש בצר – זהב, ראב"ע – בצר כמו כסף, ורוב המפרשים מבני אומות העולם יוצאים בעקבותיהם וגורסים Gold' עד כאן לשונו.

54. וכפירוש התרגום מפרשים גם רש"י, רמב"ן, מצודות.

עליו. לפי זה, שיעור הכתוב כך הוא: אם יניח אדם על עפר את מבצרו, קרי: אם לא יסמוך עצמו כלל ולא ישליך יהבו על משענת חומרית, אז, כתמורה, יזכה לכך ש'שדי' יהיה מבצרו, וכפועל יוצא מכך – 'ותגזר אומר ויקם לך'. נראה כי תשובת אליפז לאיוב, על פי תיווכו-פירושו של התרגום הארמי, מתפרשת לבעל 'מעשה חוני' בשני רבדים. ברובד הראשון נדרש הכתוב במובנו המילולי-ראלי. מהו המובן המילולי-ראלי של 'שוי על עפרא כרך תקיף'? שים על העפר מבצר (עגול) חזק. מילים אלו אינן מתפרשות לבעל 'מעשה חוני' כמטפורה בלבד, אלא כפעולה סמלית ומוחשית, רווית משמעות, שיש לעשותה. המחווה הסמלית העולה בדעתו היא יצירת עיגול על העפר. העיגול אינו אלא 'בצר' בזעיר אנפין, כלומר מעין העתק מוקטן של מבצר עגול או חומה המקיפה ומסובבת את העיר. ברובד השני מתפענחת מחוות המעגל של חוני על פי המשמעות הסמלית של ההוראה 'שית על עפר בצר', העולה מתוך הקשר הדברים במענה של אליפז לאיוב. לפי פענוח זה, העוגה שעג חוני מסמלת בו זמנית הן את המבצרים האנושיים, כלומר את ההישענות על הכוח, הכסף, הידע האנושי וכיוצא בזה, והן את המבצר השמימי, שהוא ההישענות על האל. דומה ששבועתו של חוני, שאין הוא זו מתוך המעגל עד שייענה על-ידי האל, מבטאת באופן חריף את המרת המבצר האנושי במבצר השמימי. במעשה סמלי זה מראה חוני כי הוא מעדיף להתבצר במבצר השמימי – מבצרו של האל, על פני ההתבצרות במבצרים האנושיים, ומבטא בכך את ההישענות המוחלטת שלו על הקב"ה.

[ה]

נניח שמשמעות המעגל נהירה לנו, וכדרך שפירשנו לעיל, עדיין יש מקום לשאול מדוע עיצוב דמותו של חוני<sup>150</sup> דורש להקדים את מעשה המעגל לבקשתו-גזירתו של חוני לקב"ה שיוריד גשם. וכי לא ניתן לעצב דמות של צדיק שהקב"ה מקיים את גזרתו גם ללא החדרת מעשה המעגל, שהינו חריג ויוצא דופן לכל הדעות? אכן, נראה שאף שאלה זו מוסברת היטב, לאור ההנחה ש'מעשה חוני' מעוצב על פי ה'טופוס' של 'הצדיק הגזור' שבאיוב. ניתוח פרשייה זו שבאיוב מלמד כי בין שני החלקים הראשונים מתקיים יחס של סיבה ותוצאה. החלק הראשון עוסק בתנאים שנדרש אדם לעמוד בהם כדי לרכוש מעמד של צדיק שהקב"ה יקיים את גזרתו. אף את התנאים השונים שנזכרו שם ניתן להעמיד על דרישה אחת: הביטחון המוחלט והטוטלי

55. ניסוח זה נובע מתפיסתנו כי מעשה עוגת חוני שייך להתהוות הספרותית של 'מעשה חוני', ולא לסיפור הגרעיני והמצומצם. ברם, אין אנו מבקשים להעמיס הנחה זו כיסוד הכרחי לדברינו כאן. מי שיחפוץ לראות את מעשה המעגל כחלק מהגרעין ההיסטורי, ינסח את השאלה באופן זה: מה ראה חוני להתבצר בתוך המעגל קודם שניגש לבקשתו-גזרתו? ועל דרך זו יפרש את התשובה המוצעת על ידינו.

בקב"ה תוך זניחה מוחלטת של הביטחונות האנושיים. רק עמידה בדרישה זו תביא לתוצאה שהקב"ה יקיים את גזרותיו של הצדיק. נשוב ונתבונן בכמה פסוקים מפרשייה זו, המדגימים את המעבר מסיבה לתוצאה:

- (כד) ושית על עפר בְּצֹר ובצור נחלים אופיר :  
 (כה) והיה שדי בְּצָרֶיךָ וכסף תועפות לך :  
 (כו) כי אז על שדי תתענג ותשא אל אלוה פניך :  
 (כז) תעתיר אליו וישמעך ונדריך תשלם :  
 (כח) ותגזר אומר ויקם לך ועל דרכיך נגה אור :

פסוקים כד-כה משמשים כתנאי, בעוד שפסוקים כו-כח, הפותחים במילים 'כי אז...' מהווים תוצאה של קיום התנאי. אם כן, התמורה שצריכה להתחולל בתודעתו של האדם מופיעה כאן כתנאי מוקדם לרכישת מעמד של 'הצדיק הגדול', שבו עתירותיו, נדריו (ושבועותיו) וגזרותיו 'קמים' על ידי האל. מעתה מתברר שהדגם הזה הוא שעמד לנגד עיניו של המספר, ובהשראתו עיצב את מעשה חוני - ובכללו את מעשה המעגל - שהוא תנאי הכרחי לתוצאה 'ותגזר אומר ויקם לך'.<sup>151</sup>

[1]

סיכומם של דברים: שתי ברייתות המופיעות בתלמוד הבבלי מצביעות על קשר אפשרי בין 'מעשה חוני' לבין אבותיו המקראיים: פרשייה אחת מספר איוב וקטע קטן מספר חבקוק. ברייתות אלו עשויות להיתפס כבעלות משמעות היסטורית, ברם נראה כי הערך המוסף העיקרי שיש לראות ביצירת הקשר בין דמויות מקראיות לבין דמותו של חוני אינו היסטורי, אלא ספרותי.

56. שמה יש מקום להציע כי הפרשנות שמעניק בעל 'מעשה חוני' לקטע 'הצדיק הגדול' מבטאת גישה שאינה מסתפקת בשנוי תודעתי גרידא, אלא דורשת ביצועו של ריטואל, של מעשה מוחשי, המצפין בתוכו את המשמעויות הנזכרות. התביעה של אליפז מאיוב בדבר **התמורה התודעתית** שצריכה להתחולל אצלו - 'שית על עפר בצר... והיה שדי בצורך', מולבשת על ידי בעל 'מעשה חוני' בלבוש ריטואלי-טקסי. על טיבם של ריטואלים במקורות חז"ל בכלל ראו: נ' רובין, **ראשית החיים – טקסי לידה, מילה ופדיון הבן במקורות חז"ל**, הקיבוץ המאוחד 1995. רובין, שם, עמ' 13, מסכם את דבריו של טרנר (Turner) כך: 'טקס אינו סתם משחק או לבוש חיצוני חסר תוכן כפי שהדבר עשוי להיראות לאדם מן החוץ. תכונה בסיסית שמצויה בטקס הדתי היא שהטקס הוא טרנספורמטיבי, דהיינו מעביר ממצב למצב. את היחידים, עוברי הטקס, הוא עושה לשונים ממה שהיו לפניו'. שמה אפשר לראות בריטואל שמבצע חוני מעין **טקס מעבר** ממצב אחד למצב אחר: ממצב שבו הוא בן עולם החול, שמשמענותו הם הדברים החומריים, למצב שהוא בן ביתו של הקב"ה, ואין הוא נסמך אלא על הקב"ה. הממד הריטואלי שניתן למעשה חוני מסביר אולי את ההפרש בין האופי הדיאכרוני של קטע 'הצדיק הגדול', שניתן להבחין בו באופן ברור בין סיבה לתוצאה, לבין האופי הסינכרוני של 'מעשה חוני' שבו עשיית המעגל והעמידה בתוכו, השבועה ב'שם הגדול', ותוכן דבריו 'איני זו מכאן עד שתרחם על בניך', מתרחשים בו-זמנית. סינרוניזציה זו אופיינית לטקסי מעבר שמתקיימים בדרך כלל כמערכת אחדותית, שאין מוקדם ומאוחר שולטים בה.

רוצה לומר: עדיין פתוחה שאלת ערכו ההיסטורי של 'מעשה חוני', ואין בקשרים שנחשפו כאן כדי לשפוך אור על שאלה זו. כך, למשל, טענת הברייתא שחוני פעל כדרך שפעל חבקוק, איננה מתפרשת לנו כטיעון היסטורי, אלא כחשיפת קשר אינטרטקסטואלי שבכוונו ללמד על מקור שסייע בעיצוב דמותו הספרותית של חוני. ודאי שהכלאת הדמות הארכיטיפית של 'הצדיק הגוזר' שבאיוב עם דמותו ההיסטורית והקונקרטית של חוני אינה יכולה להוביל לאיזו מסקנה היסטורית, וערכה נמדד באמות מידה ספרותיות בלבד. כמו כן, נראה לנו כי הקשרים בין מעשה חוני לאבותיו המקראיים, קשרים שחושפות הברייתות, לא נקשרו בדיעבד, לאחר שמעשה חוני המורחב היה ערוך ומוכן, אלא הם עצמם, או, ליתר דיוק, המסורות שהם משקפים אותן, היו היסוד והבסיס להרחבה ספרותית של גרעינו ההיסטורי. דומה שהנכונות לראות את מעשה חוני כטקסט פתוח שיש לקרוא אותו בצמידות למקורות הנרמזים בו, פותחת אופקים חדשים להבנתו. מעשה חוני המורחב אינו מייצג ספרות עממית, אלא ספרות עילית שנוצרה בתוככי בית המדרש. כך מחוות העוגה שעג חוני נולדה כתוצאה מעיסוק פרשני אינטנסיבי ומעמיק בפסוקי המקרא המהווים 'אבות מקראיים' למעשה חוני, ותוך זרימת משמעות מהכא להתם ומהתם להכא.<sup>152</sup> המשמעות הניתנת לדברי חבקוק 'אתיזבה על מצור' כהתייכותו של חבקוק בתוך המעגל עד שייענה על ידי הקב"ה, מיובאת לדברי אליפו בספר איוב 'שית על עפר בצר'. משמעות 'מצור' המיובאת מספר חבקוק מתרוקנת לתוך המונח 'בצר' שבאיוב, מפיתה בו את רוחה, ומאירה אותו באור חדש. מאידך גיסא, גם דברי חבקוק יוצאים נשכרים, שכן המילה 'בצר' בקונטקסט הכללי של מענה אליפו חוזרת כשהיא טעונה במשמעות שקיבלה במקומה בספר איוב, ומאירה את דברי חבקוק באור חדש. לדידנו, המעשה המורחב על אודות חוני המעגל נולד בעיקר מזרימה דו-כיוונית זו של משמעויות.

#### אפילוג

אחד המאפיינים של החסיד במקרא, ואולי הבולט ביותר, הוא היותו של החסיד חוסה בצלו של הקב"ה. בתודעתו, החסיד אינו נסמך על משענת

57. העברת משמעויות מקראיות מכאן לשם ומשם לכאן אינו ייחודי לבעל 'מעשה חוני', ולדעתנו הוא מן התכונות המרכזיות של פרשנות חז"ל למקרא, אך אין כאן המקום להאריך. המיוחד בפרשנותו של בעל 'מעשה חוני' הוא בכך שהוא קורא את המקרא באופן מוחשי למדי ומסרב לוותר על הממד הֶרְאִי של הדברים. יהיה אולי מי שיטען כנגד סוג כזה של פרשנות שהוא רחוק מפשוטו של מקרא. על כך יש לנו להשיב כי מי שהוויית ספרות הנבואה קרובה ללב, ולדעתנו בעל 'מעשה חוני' הוא כזה, אינו רואה עניין חריג ויוצא דופן בעשיית מעשה סימבולי-מוחשי כדי לבטא משמעויות מטפוריות. יתר על כן, מן המפורסמות היא שפעולות מסוג זה מאפיינות דרכם של נביאים קדמוניים. 'מעשה חוני' נוצר, לענ"ד, בדיוק מתוך הגישה ה'פלטית' - משהו, לפרשנות המקרא, גישה שאינה מוכנה לקרוא את המקרא רק באופן מטפורי, ולדידה יש ערך גם למעשה הסימבולי.

אנושית או חומרית, אלא משליך יהבו על האל שיגונן עליו מפני פגעים ומזיקים, וכן יספק לו את כל צרכיו. אפיון זה של החסיד מוצג במקומות רבים במקרא כסוג של קשר הקיים בין שני איברים של משוואה: מידת פרישת חסותו של הקב"ה תלויה ומותנית במידת בטחונו של החסיד. החסיד מצדו נדרש שלא לבטוח באדם או בכל משענת חומרית אחרת ולשים רק בה' את מבטחו, מן הצד האחר הקב"ה מבטיח לפרוש את חסותו ולגונן על אדם זה. ככל שהחסיד ימלא בקפדנות אחר מה שנדרש ממנו, קרי: יעצים את בטחונו באל, כך תעמיק עצמת החסות שתינתן לו על ידי האל.

מתוך המשוואה שלעיל יכולים להתפתח, וכפי שמסתבר אף התפתחו בפועל, שני דגמים שונים, של יחסים בין אדם לאלוהיו: דגם התפילה ודגם הגזרה. דגם התפילה הוא ללא ספק הדגם הרווח יותר במקרא לתיאור יחסי אדם-אל. לפי דגם זה, בין בקשת המתפלל לבין היענותו של האל קיים מרחב כאוטי, שאינו ניתן לחיזוי וצפייה מראש. האדם אינו יכול לצפות מראש או לדעת מה תהיה תגובתו של הקב"ה לבקשתו. המתפלל אינו מניח מראש קיומו של איזשהו מנגנון אימננטי הכרחי; הוא יכול רק לבקש ותו לא. התפילה כשמה היא: הוראת 'פלל' אינה אלא תקווה. המשוואה שהודגמה לעיל אינה מבטאת אפוא חוק שחייב להתקיים, אלא תקווה שחפצים שתתקיים. לעומת זאת, דגם הגזרה מציג סטרוקטורה שונה: אותו מרחב כאוטי מצטמצם למינימום, והתוצאה היא שהתלות בין מידת הישענות האדם לחסות האל מקבלת תצורה של משוואה מתמטית או של חוק טבע:

הישענות מוחלטת מצד האדם = חסות מוחלטת מצדו של האל.

כשאנו מקבלים משוואה זו במלוא משמעותה, הרי שהמרחב הכאוטי, הבלתי ניתן לחיזוי, מצטמצם ואף מתבטל לחלוטין. לפי דגם זה, הפועל לפי עקרונות אימננטיים, אין אפשרות שבקשתו של אדם הנסמך ובוטח באופן מוחלט באל, לא תיענה. במצב דברים כזה, המונח 'בקשה' מאבד את משמעותו, שהרי מעצם הגדרתה, בקשה עלולה גם שלא להיענות; גם המונח 'תפילה' כמובן של תקווה אינו מדויק. המונח העדיף הוא 'גזרה', המורה על הכרח הדבר להתבצע.<sup>153</sup>

דגם הגזרה מעלה כמה בעיות חריפות. ראשית, הוא יוצר מצג מובנה, המטשטש את התיחום שבין אדם לאל. ניתן להדגים זאת במלוא החריפות באמצעות השאלה הבאה: למי יש לתת את ה'קרדיט' על בקשה שנענתה, האם לאל שפעל, כביכול, מתוך כורח וללא מרחב תמרון, או לאדם שגזרתו הובילה באופן הכרחי לתוצאה הסופית? העיקרון האימננטי של דגם הגזרה מאפשר למתבונן מן הצד לייחס את התוצאה לצדיק הגוזר ולא לאל, בלי

58. כאן מוצעים שני דגמים 'טהורים', אך ברור שבמציאות העניין מורכב יותר. בעיקר ניתן להצביע על מגמות פרשניות של חכמי ימי הביניים, שמקורות מאד את הדגמים, וראה למשל ר"י אלבו, ספר העיקרים, מאמר רביעי, פרק כב.

שניתן להאשים מתבונן זה בכשל לוגי או בחוסר רציונליות. מעתה סלולה ופתוחה הדרך להצמיד ל'צדיק הגוזר' תכונות עילאיות ועל טבעיות, העשויות להיתפס כמהותיות לצדיק עצמו.

בעיה מסוג אחר היא הפרדוקס המצוי בדגם זה, בעיקר במישור הפסיכולוגי: מיצויה המוחלט של מידת הביטחון מתבטאת בתודעה המבליטה את אפסותו המוחלטת של האדם ומשענותיו החומריים מצד אחד, ותלותו המוחלטת באל מצד אחר. תודעה זו דורשת מידה רבה של ענווה, בחינת 'מה אנוש כי תזכרנו'. אולם בו ברגע שאדם זה הגיע לידי הכרה מוחלטת באפסותו כבן אנוש ובתלותו המוחלטת באל, הרי זוכה הוא, על פי העיקרון האימננטי של המשוואה שלעיל, בכוחות על-אנושיים המאפשרים לו למעשה שליטה על כוחות הטבע. תודעת אפסות האדם מתחלפת בין רגע לתודעה של עילאיות האדם, והרי ענווה וגאווה באין אצלו כאחד. המתבונן מן הצד, המודע לכך שתודעת אפסות האדם משרתת מגמה הפוכה לחלוטין, היינו השגת שליטה ושלטון, אינו יודע בוודאות כיצד עליו לפענח את התופעה שלפניו: האם מדובר באדם בעל אמונה תמימה, שהדבר המעסיק אותו הוא רק הצד הראשון של המשוואה, כלומר תלותו המוחלטת באל, או שמא מדובר באדם המודע היטב גם לצדה האחר של המשוואה, ולכן אין כאן אלא מניפולציה של הקטנת האדם לצורך הגדלתו. יתר על כן, דומה שלא רק המתבונן מן הצד תוהה על כך. גם האדם עצמו, המודע היטב לשני צדי המשוואה, אינו מסוגל לרדת למעמקי נפשו, וגם הוא תמה: האם הכרתו באפסותו כבן אנוש באה ממקום תמים שבנפשו או שמא ממקום מניפולטיבי שבו? האם אין הכרתו הגלויה באפסותו המוחלטת מבטאת שאיפה כמסה וסמויה לכוח ושלטון בעולם, ואולי באותו אדם מתרוצצים חלקים שונים שיש בהם גם מזה וגם מזה? תמיהות אלו מקורן במסתרי הנפש, ופעמים שאינן פתורות.

דגם הגזרה הינו אפוא דגם המכיל בתוכו קונפליקט בלתי פתור. השערותנו בגוף המאמר כי 'מעשה חוני' מושתת על דמותו הארכיטיפית של 'הצדיק הגוזר' שבספר איוב, המייצג המובהק את דגם הגזרה, מעמיד מעשה זה על ציר ניגודים שונה ממה שניתן לו במחקר. עולמו הרוחני של חוני אינו מושתת על יסודות זרים של מגיה, וממילא הביקורת של שמעון בן שטח כלפיו אינה מבטאת את מגמתם של חכמים להתרחק מדמויות המכילות יסודות מגיים. מעשה חוני נטוע, לדעתנו, במעמקי ערכים חסידיים מקראיים, ומבטא גישות שונות שלהם. חוני, בדמותו ובמעשיו, מייצג את דגם הגזרה על כל הבעייתיות שבו, כולל המתח שבין ענווה לגאווה. לעומת זאת, הביקורת של שמעון בן שטח נובעת מגישה הדוחה השתמעויות מסוימות של דגם זה, וקרובה יותר אל דגם התפילה. הפרדוקס המובנה שבדגם הגזרה, שעמדנו עליו לעיל, הוא אפוא יסוד המתח המצוי ב'מעשה חוני'.



עיון אינטרטקסטואלי  
בשיר "לא רגעי שנת, טבע" / טשרניחובסקי  
ובשיר "גאווה" / רביקוביץ

מאת  
ד"ר אסתר אזולאי

לא רגעי שנת, טבע / טשרניחובסקי

לא רגעי שנת, טבע, וְחִלּוּמוֹת יִמְתְּקוּ,  
רַק רִגְשׁ בְּךָ אֶרְאֶה וְסֻעָרוֹת קָרֵב:  
עַל מְרוֹם שִׂיא הַרְיֵף וּבְמִקְרוֹת עֲמָקוֹ,  
בְּתַהוֹמוֹת הַיְשִׁימוֹן וּבְצֹל חֲבִיוֹן עֵב.

כִּי תֵאָבֵל נִפְשִׁי, וּפְצַעֵי יִזְעָקוּ,  
תְּקוּוֹתַי תִּבְלְנָה כְּשׁוֹשֵׁן בְּסֶתֶר,  
אֲנוּדָה לְמִקּוֹם שֶׁם מִשְׁבְּרִים יִנְאָקוּ,  
לְמִקּוֹם צוֹקֵי יָרִים צוּר אֲדִיר וְשֵׁב.

אֲזוּ בִשְׁתֵּי מַגְלִים הַרְבִּים בְּסֻלְעִים,  
שֶׁהִמָּה, בְּהַתְּמוּלָלָם, שְׂבִים לְרַגְעִים,  
וְטוֹר מְטוֹר יָרוֹם, גֹּל יִגְבֵּר מַגָּל;

מִצְוֹרִים נִקְלְמָתִי, שֶׁהִמָּה בְּגֵאוֹנָם  
אֶל מַחֲץ מִשְׁבְּרִים, אֶל נִהְמָם וְהִמּוֹנָם  
יִסְגִּירוּ אֶת לִבָּם וְרָאשֵׁיהֶם אֶל עַל...

(מתוך "שירים")

גְּאֻוָּה / דליה רביקוביץ

אֶפִּילוּ סֻלְעִים נִשְׁבְּרִים, אֲנִי אוֹמְרַת לְךָ,  
וְלֹא מִחֲמַת זְקֵנָה.  
שָׁנִים רַבּוֹת הֵם שׁוֹכְבִים עַל גֶּבֶם בַּחֵם וּבְקָר,  
שָׁנִים כֹּה רַבּוֹת,  
כְּמַעַט נּוֹצֵר רֶשֶׁם שֶׁל שַׁלְוָה.

אֵינִי הֵם זֵזִים מִמְּקוֹמָם וְכֵן נִסְתָּרִים הַבְּקִיָּעִים.  
מֵעֵין גְּאֻוָּה.

שָׁנִים רַבּוֹת עוֹבְרוֹת עֲלֵיהֶם בְּצַפְיָה.

מִי שֶׁעֲתִיד לִשְׁבֵּר אוֹתָם

עֲדִין לֹא בָּא.

וְאֲזוּ הָאֲזוּב מִשְׁשֵׁג, הָאֲצוֹת נִגְרָשׁוֹת, וְהֵימָּה מְגִיחַ  
וְחִזּוֹר,

וְדוּמָה, הֵם לֹלֵא תְנוּעָה.

עַד שֶׁיָּבֹא כָּלֵב יֵם קָטָן לְהַתְּחַכֵּךְ עַל הַסֻּלְעִים  
יָבֹא וְיִלְךְ.

וּפְתָאֵם הָאֶבֶן פְּצוּעָה,

אֲמַרְתִּי לְךָ, כְּשֶׁסֻּלְעִים נִשְׁבְּרִים זֶה קוֹרָה בְּהַפְתָּעָה.

וּמָה גַם אֲנִשִּׁים.

(מתוך "הספר השלישי")

במאמר זה אצביע על קשר אינטרטקסטואלי בין השיר "גאווה" של רביקוביץ ובין הסונטה "לא רגעי שנת" של טשרניחובסקי.<sup>\*</sup> אטען שניתן לראות בשיר "גאווה" המשך של הסונטה "לא רגעי שנת", ואנסה להראות שהשיר "גאווה" מנהל שיח עם שירו של טשרניחובסקי ומתווכח עמו. השיח בין שני השירים יכול לתרום לבירור הרקע החוץ-שירי של השיר "גאווה", שפותח באמצע עניין – "אפילו סלעים נשברים, אני אומרת לך",<sup>154</sup> ויצביע על זיהוי אפשרי של הנמען שאליו פונה הדוברת ומוכיחה אותו לאורך כל השיר.

הרולד בלום טוען שאין טקסט בודד, אלא רק טקסט ליד טקסט.<sup>155</sup> ג'רר ג'נט מוסיף וטוען שהספרות איננה אלא ספר אחד גדול, שכל יצירת ספרות מוסיפה לו ממד נוסף ובונה בו עוד נדבך מרענן, שתורם ליצירה הספרותית הגדולה.<sup>156</sup> אף-על-פי שהשירים הללו נכתבו בהפרש של 73 שנים,<sup>157</sup> אבחן אותם יחדיו, כטקסט ליד טקסט וכיצירה ספרותית אחת.

שני השירים נראים כשירי טבע, בשניהם מבצבץ ועולה פן לירי. שני השירים עוסקים במאבק איתנים המתנהל בטבע בין הגלים ובין הסלעים ובתחושת האדם הסובל בהקשר למאבק זה. בשניהם נזכרים במפורש סלעים המצויים בלב ים, ועולה בהם תמונת הגלים שמתנפצים תדיר אל הסלע:

"אז בושתי מגלים הרבים בסלעים  
שהמה בהתמוללם שבים לרגעים  
וטור מטור ירום, גל יגבר מגל"<sup>158</sup>

וכן:

"ואז האזוב משגשג, האצות נגרשות, והים מגיח וחוזר"<sup>159</sup>

בשני השירים מצויה דוברת/ת ומובעת עמדה שונה על מלחמת איתני הטבע. בשיר של טשרניחובסקי מתבטאת עמדה פנתאיסטית של הערצת הטבע, והערצה של מלחמת האיתנים בין הצורים והגלים, כאשר הגלים מנסים לנצח להתנפץ על הסלעים, והסלעים מצליחים תמיד לנצח ולהרים בגאון ראשיהם אל-על.

\* ד"ר בלהה רובינשטיין מציעה לערוך השוואה בין השירים הללו בספרה **שירים ומה שביניהם**, עם עובד, תל אביב 2001, עמ' 139.

1. ד' רביקוביץ, **הספר השלישי**, 1969-1970.

2. Bloom Harold, **Poetry and Repression**, New haven Yale Univ. Press, 1976 p. 2.

3. ז' ז'רר - Genette Gerard, **Palimpsestes**, Edition de seuil, Paris vi 1982.

4. השיר של טשרניחובסקי נכתב בשנת 1896 ושל רביקוביץ פורסם בשנת 1969.

5. ש' טשרניחובסקי, "שירים", שוקן י-ם, תל-אביב, תש"ט עמ' 466.

6. ד' רביקוביץ, **הספר השלישי**, 1969-1970.

בשיר של רביקוביץ, בניגוד לשיר של טשרניחובסקי, ערה הדוברת לבקיעים שנבעים בתחתית הסלע, אף-על-פי שהם סמויים, משום שהסלע איננו זו ממקומו. הדוברת איננה מתרשמת מעוצמת הסלעים ומגאוותם. אדרבה, היא ערה דווקא למה שמתרחש בקרקעית הים, ולעובדה שהסלעים שבירים ושדקים נבעים בקרקעיתם.

בשיר של טשרניחובסקי מצוי כנראה דובר גבר, ובשירה של רביקוביץ - דוברת אשה, כפי שעולה מהמשפט: "אני אומרת לך". שני השירים דנים בעיקר במחשבותיו וברגשותיו של אדם המתבונן בסלעים המצויים בלב הים. השימוש בשורש פ.צ.ע משותף לשניהם. בסונטה - "כי תאבל נפשי ופצעי יזעקו", ובשיר - "ופתאום האבן פצועה". שני השירים פותחים במשפט פנייה; בשניהם מצוי דובר, שפונה אל נמען ומחווה דעתו אודות מלחמת הנצח בין הגלים והסלעים ואודות התחושות האישיות לנוכח תופעה זו. הנמען בשיר של טשרניחובסקי הוא הטבע, כפי שעולה כבר ממשפט הפנייה הראשון בשיר:

"לא רגעי שנת, טבע, וחלומות ימתקו  
כך רגש כך אראה"<sup>160</sup>

בלהה רובינשטיין מציינת שבסיום השיר מתברר לקורא שהדובר פונה גם אל נפשו בשיר.<sup>161</sup>

גם בשיר "גאוה" מצוי נמען חשוב, שפונים אליו במפורש פעמיים בשיר קצר, יחסית, בשורה ראשונה ובשורה שלפני האחרונה (שתוחמת למעשה, את השיר, אך לאחריה נוסף משפט שמחזק את ההיגד בשיר ומכניס לשיר את הממד העיקרי, שהוא האדם, ועושה שימוש במידה של קל וחומר, המחזק את הטעון בשיר). בעצם, בכל השיר פונה הדוברת לאותו נמען. למרות חשיבותו של הנמען, לא ניתן לזהותו על-פי השיר היחיד. הוא נראה כנמען כללי כלשהו, או, כפי שרובינשטיין משערת: "שאוּלֵי זה בן זוג שלה? אולי הקורא, ואולי צד מסוים באני השר?"<sup>162</sup>

מצירוף המילים "אמרת לך", "אני אומרת לך", מהדהדת נימה של תוכחה ונזיפה ואפילו התנשאות, משום שמשפטים אלה נשמעים בדרך כלל מפי מבוגר או פטרוֹן, שנוזף בחוסה שלא שומע בקולו, ובולט גם הצורך של הדוברת להוכיח בעליל את נכונות דבריה.

הדובר בסונטה מתרשם אך ורק מהעובדה שראש הסלע מזדקר בגאון אל-על, (אף-על-פי שלבו מוסגר למחץ של משברי הים). הדוברת, לעומתו, ערה

7. ש' טשרניחובסקי "שירים", שוקן י-ם, תל-אביב, תש"ט.

8. ב' רובינשטיין, "שירים ומה שביניהם", עם עובד, תל אביב 2001.

9. ב' רובינשטיין, "שירים ומה שביניהם", עם עובד, תל אביב 2001.

לתהליך הסמוי והממושך של סדקים הנבעים בסלע, ובנוסף, רומזת לכך שהסדקים שנבעים בסלע אינם נוצרים דווקא מחמת זקנה, אלא כתוצאה מגורמים שונים.

הדובר איננו ער כלל וכלל לתהליך פנימי שמתרחש בלב הסלע. הוא מתייחס רק לצדדים חיצוניים וגלויים. בסיום השיר "גאווה" מופיע כאמור משפט מפתיע, שמבליט את העובדה אף שהשיר נראה לכאורה כשיר טבע, האדם הוא הגיבור המרכזי בו. הדוברת דורשת ומקיישה קל וחומר מהסלע על האדם. לטענתה, סלעים עשויים להישבר, והאדם - על אחת כמה וכמה.

הדובר בסונטה מעריץ את איתני הטבע ואת יכולתם להילחם זה בזה מלחמת חורמה נצחית ולהישאר בכל זאת גאים וזקופים. הערצה זאת באה לידי ביטוי גם באמצעות פסוק (מספר תהילים) שמהדהד בסונטה; פסוק שעוסק בתיאור גדולת הבורא ועוצמתו, "מקולות מים רבים, אדירים משברי ים, אדיר במרום ה'",<sup>163</sup> ומכוח ההשוואה של הצור הנערץ בסונטה לבורא הנערץ בתהילים (להבדיל). המים, משברי הים, קולות המים, המילה "אדיר", משותפים לפסוק הנזכר לעיל ולסונטה. בשניהם מעוצבים אפוא השגב וההוד של המושא הנערץ. יש לציין שצירוף המילים "צור אדיר" (שמעצב את גאון הסלע בסונטה) נמנה על שמות ה' וכינויו, ותואם את הפסוק המקראי "אדיר במרום ה'". באמצעות הקבלה זו מתעצמת התפעמות הדובר מהטבע.

הדובר בסונטה מספר שכאשר קשה לו, הוא יוצא אל הטבע, מתבונן במלחמת האיתנים שבו, ואז הוא בוש ונכלם ממסכנותו וקטנותו לעומתם, ומההבדל בתגובתו למצבי מצוקה לבין תגובותיהם של הגלים והסלעים. נראה שמאבקים שונים מכפיפים את קומתו, והוא נכלם מאי יכולתו להישאר זקוף קומה לעומת הסלעים, שגם אם מסגירים לבם למשברי הים, ראשיהם זקופים. למעשה, מצבו של הדובר קשה, נפשו אבלה ופצעיו זועקים, והוא מחריף את מצבו הקשה שעה שהוא יוצא לטבע ומתבייש מפניו.

הדוברת בשיר "גאווה" מתבוננת באותה תופעה, אך זווית ראייתה שונה. אין היא מתפעמת מגובהם של ההרים ומקולות המים הרבים, אלא ערה דווקא לתהליך השחיקה המתהווה בסלע, בחינת "אבנים שחקו מים",<sup>164</sup> ומוסיפה התרשמות אישית ופרשנות למלחמה שבטבע. וכך היא מתארת את המלחמה:

"ואז האזוב משגשג, האצות נגרשות, והים מגיח וחוזר,  
ודומה, הם ללא תנועה"

לדעתה, המראה השלם והשליו הינו חיצוני בלבד, והיא מדגישה זאת באמרה "כמעט נוצר רושם של שלוה", "ודומה הם ללא תנועה", אך בעצם, מתחת לפני השטח מתרחשים תהליכי שחיקה ומתגלעים בקיעים.

10. תהילים צג 4.

11. איוב יד 19.

הדוברים בשני השירים אינם מוצאים שלוה בטבע. הדובר מוצא בו התרגשות וסערות קרב ("רק רגש כך אראה וסערות קרב"), והדוברת מוצאת בו אובייקט, שעליו היא משליכה את תחושותיה ורגשותיה. נראה לה שאפילו הסלעים כואבים ומתמכרים לכאב שלהם. היא מוסיפה ומספרת:

"שנים רבות עוברות עליהם בציפיה  
מי שעתיד לשבר אותם עדיין לא בא."

דומה שאפילו הסלע עצמו מצפה למישהו שעתיד לשבר אותו. נראה שאולי גם לו יש יצר של הרס עצמי, ורצון להיסדק ולהתפורר, ולא תמיד הוא רוצה להיראות גבוה וגאה. השורה "מי שעתיד לשבר אותם עדיין לא בא" רומזת לכמיהה משיחית (של הסלעים?) למישהו שעתיד לשבר אותם, מישהו שמצפים לו בכל עת (כמו למשיח), אך הוא עדיין לא בא. במקביל ל"פצעיו הזועקים" של הדובר בסונטה, מופיע בשיר "גאוה" הצירוף המטפורי: "האבן פצועה". שימוש במילה 'פצועה' לגבי האבן מצביע על רגישות ופגיעות המצויים, לדעת הדוברת, אפילו באבן. מכאן נלמד שאפילו באבן קיים רגש, ועשוי לקנן בה כאב ויצר של הרס עצמי. הסונטה מסתיימת בכך שהיא מציינת את גאון הצורים וגאותם, כאשר ראשיהם נישאים אל על, וכותרת השיר "גאוה" מתייחסת לתמונה זו.

לגבי השיר "גאוה" ניתן לשאול מספר שאלות:

1. לאיזה עניין קודם מתייחסת השורה הפותחת את השיר, "אפילו סלעים נשברים, אני אומרת לך"? הפתיחה היא 'פתיחה באמצע עניין' (in media res). נראה שהשיר הוא המשך של ויכוח או תגובה לטענה כלשהי, שנטענה מחוץ לשיר.
2. אל מי פונה הדוברת? מיהו אותו נמען שהדוברת מוכיחה אותו ומנסה לשכנעו בצדקת דבריה ("אמרתי לך")?
3. מדוע חשוב לדוברת לשכנע את הנמען בצדקת דבריה?

אם נעיין בשיר "גאוה" כשיר שעומד בפני עצמו, נתקשה לענות על שאלות אלה. עיון בשתי היצירות ("לא רגעי שנת, טבע" ו"גאוה"), זו לצד זו, יזמן אפשרות להשיב תשובה אפשרית לשאלות הללו, ויעגן את השיר "גאוה" בקונטקסט אפשרי.

נראה שהשיר "גאווה" ממשיך את הסונטה של טשרניחובסקי ומנהל עמה שיח של פולמוס: דומה שהשיר "גאווה" פונה אל הדובר מהסונטה של טשרניחובסקי ואומר לו שאין סיבה להתפעם כל כך ממלחמת האיתנים בטבע; אין זה נכון שזוהי מלחמה שאין בה מנוצח ואין בה מנוצח. אדרבה, מלחמה זו פוגעת בסלעים, מפוררת אותם ופוצעת את לבם. ב'לא רגעי שנת' טוען הדובר כי הוא בוש ונכלם נוכח עמידותם של הסלעים, למרות המלחמה הנצחית שהם שרויים בה. טענה זו זוכה להתייחסות מצדה של הדוברת ב"גאווה"; היא כביכול פונה אליו ואומרת לו שאינו צריך לחוש בושה, שכן זוהי רק מראית עין. למעשה, הסלע נשחק ונבעים בקרבו סדקים. היא רומזת לו שהוא רואה הכול באופן שטחי ומתפעם מדברים חיצוניים בלבד, כגון קולות הגלים וגובה ההרים. היא מציעה לו להיות ער לתהליכים פנימיים המתחוללים בסלע, וכן מסבה את תשומת לבו לכך שיגיע יום שבו יישבר הסלע, למרבה הפלא, דווקא כאשר כלב ים קטן יתחכך בו.

### מיהו כלב הים שישבור את לב הסלע?

קלריסה פינקולה אסטס מתייחסת בספרה לכלב הים, ומצביעה על כך ש"כלב ים הוא אחד הסמלים היפים ביותר לנשמה הפראית בדומה לטבעה האינסטינקטואלי של האשה...". היא מוסיפה וטוענת ש"כלב הים מסמל נשמה חזקה, בכלב הים יש נוחות מזג כלשהי, נגישות, הם שופעי חיבה, טוהר כלשהו קורן מהם, אך הם יכולים גם להגיב במהירות.... לסגת".<sup>165</sup> דומה שכלב הים שיבוא להתחכך בסלע הוא מעין דמות של אשה או סמל לנשמה פראית, דמות קורנת, שמתחככת בקלילות בסלע ושוברת את לבו. היא משחקת עמו, באה והולכת - "יבוא וילך".<sup>166</sup> דווקא אותו חיכוך שהוא עדין הרבה יותר מעוצמת המשברים המתנפצים אל הסלע, עשוי לשבור את לב הסלע. אם האבן עשויה להישבר מחיכוך (עדין) של כלב ים, ברור שלבו של אדם עלול אף הוא להישבר. לעתים עוברים על אדם חזק אירועים קשים והוא יכול להם, אך אירוע שולי לכאורה יכול לפגוע בו, ולשבור את רוחו. הדוברת מתריסה כנגד הערצת הכוחניות והרצון העז להסתיר רגשות (שמאפיין תפיסות עולם מסוימות), ומציעה אפשרות שונה להתמודד עם נפש אבלה ועם פצעים זועקים על ידי קבלת העצמי הפגוע, ובאמצעות השלמה עם הפגיעה והסבל. הסבל משותף לכול, הוא אוניברסלי, ולעתים קורה שאנשים נפגעים. אפילו בטבע הנוקשה ניתן להבחין בבקיעים שנבעים מתחת למעטה חיצוני של כוח וגאוה.

נמצאנו למדים אפוא ששירה של רביקוביץ מתפלמס עם גישתו של הדובר בסונטה של טשרניחובסקי ומציע לו להתפייס עם עצמו, ולא לחשוב שאחרים

12. א"ק פינקולה, רצות עם זאבים, ארכיטיפ האשה הפראית, תרגום מאנגלית: עדי גינזבורג הירש, מודן, תל אביב 1977, עמ' 234.

13. ד' רביקוביץ, הספר השלישי, 1969-1970.

חזקים יותר ממנו. הדוברת מקעקעת למעשה את מודל ההערצה שלו, וטוענת שאפילו הסלע אין תוכו כבירו: כלפי חוץ הוא נראה חזק, גבוה ושלם, אך הוא חרוץ מבפנים, ועשוי להישבר אפילו מחיכוך של כלב ים. הדוברת ב"גאווה" מעוניינת להציג גישה שעשויה למנוע סבל מיותר. לדעתה, הדובר מחמיר את מצבו הקשה בכך שבשעת משבר הוא מחפש לו צרות נוספות, והוא יוצא אל הטבע כדי להדגיש את אפסותו וחולשתו לעומת הטבע. הדוברת טוענת בתקיפות ש"סלעים נשברים ומה גם אנשים"<sup>167</sup>. לדעתה, תמיד תהיה מצוקה, אך ניתן להתמודד עמה. המצוקה קיימת בטבע בכלל ובמיוחד אצל האדם, ויש לקבלה ולהשלים עמה. לאמיתו של דבר, מתנגשות כאן שתי השקפות עולם: האחת – גישה גברית-מאצ'ואיסטית של שאיפה להישאר גאה, חזק וזקוף ראש בכל מצב. גישה זו דוגלת בהסתרת הסבל ובהפנמת הכאב. הגישה האחרת הינה גישה נשית יותר, הטוענת שגם אנשים גאים פגיעים בתוך תוכם; טבעי הדבר שלעתים פוקדים משברים את האדם, ואז מותר להרכין את הראש, לבטא כאב. אין להסתיר כאב, וניתן להתמודד עמו.

"כשסלעים נשברים זה קורה בהפתעה"

ראינו שהדוברת ערה לסדקים ולבקיעים שנבעים בסלע. אם כן, כיצד ניתן לפרש את השורה שהסלעים נשברים בהפתעה? ייתכן שדבריה מוסבים כנגד אנשים שאינם מודעים לסדקים שבסלע, ולכן הם מופתעים מעצם שבירתו, וייתכן שההפתעה נובעת מכך שהסלע החזק נשבר דווקא מחיכוך של כלב ים קטן, ולא מהמשברים העצומים והאדירים שמתנפצים עליו.

#### הפרוץ והתחום

טשרניחובסקי תוחם בשירו את מאבק הנצח הפרוץ של איתני הטבע במסגרת מהודקת היטב של סונטה בעלת כללים וחוקים נוקשים ובעלת שורות באורך שווה.

גם הדימויים בשירו והמטפורות שבו קשורים לטבע שאותו הוא מתאר. אפילו כאשר הוא רוצה לבטא את חוסר התקווה, הוא משתמש במטפורה מתחום הטבע: "תקוותי תבלנה כשושן בסתיו".

גם רביקוביץ תוחמת את שירה במעין מסגרת, כאשר השורה הראשונה בשיר דומה לזו שלפני האחרונה, וגם באמצעות ה"קל-וחומר" – "ומה גם אנשים" – שחותם את השיר.

מצד אחד היא פורצת את המסגרת על ידי הקל-וחומר, מוסיפה ממד נוסף לשיר, ומצביעה על כך שהשיר דן למעשה בבני אדם ולא רק באיתני הטבע, אך, מצד אחר, היא מחזקת את הטיעון שטענה בשיר וחותמת אותו באמצעות שיטת חשיבה הגיונית של קל-וחומר – וכך השיר נחתם גם מבחינה תמטית.

14. ד' רביקוביץ, הספר השלישי, 1969-1970.

ראוי לציין שהשיר "גאווה" מגובש, בהיותו מונולוג של בית אחד בלבד. למעשה, השורה הראשונה והאחרונה הן המשפט העיקרי בשיר: "אפילו סלעים נשברים, אני אומרת לך, ומה גם אנשים". יתר הטורים הם מאמר מוסגר, ובכך קיימת תחימה נוספת לשיר.

בנוסף לכך, אם נתבונן בשיר לא באופן אנכי, כמקובל, אלא בצורה אופקית, כשנטה את הדף לצד שמאל, נראה שצורתו דמוית אבן, שנראית מלמעלה שלמה, אך מתחתיה קיימים סדקים. השורות הקצרות, שמצויות לצד שורות ארוכות, יוצרות את הסדקים באופן ויזואלי, ותואמות גם את תיאור הים שמגיח וחוזר.

למעשה, בשיר זה מתווכחת הדוברת עם תפיסת עולמו של הדובר מהסונטה "לא רגעי שנת, טבע", ומציגה גישה שונה להתמודדות האדם שעה שנפשו אבלה, ותקוותיו נובלות כשושן בסתיו.

#### רום ותהום

הסונטה עוסקת בשגב, בצור אדיר וגבוה. המגמה הבולטת בשיר היא של הערצת הגבוה והמתנשא. בשיר מצוי ציר אנכי, שמגמתו כלפי מעלה:

"על מרום שיא הריך ובמכרות עמקו,  
בתהומות הישימון ובצל חביון עב".<sup>168</sup>

השיר מיטלטל בין רום ותהום, ומסתמנת בו מגמה של הערצת הכוח, העליונות, הרוממות, והגאווה, והוא מסתיים בשורה "וראשיהם אל על". לעומת הסונטה, עוסק שירה של רביקוביץ בעולם המעמקים, בעולם פנימי, במה שמתרחש בין הגלים לקרקעית החר, אף-על-פי שהשיר נקרא "גאווה". בשיר מתקיימת מגמה של ציר אנכי שיוורד כלפי מטה. בתחילה, הכותרת "גאווה" מסמנת גובה ורוממות, לאחר מכן מופיעה השורה "מעין גאווה", ובהמשך "האבן פצועה", לבסוף - הסלע נשבר. המגמה המסתמנת בשיר היא של התבוננות כלפי מטה, חפירה בעולם המעמקים.

#### לסיום

הניסיון לנהל שיח אינטרטקסטואלי בין טקסטים עשוי להציע אפשרות להבנה עמוקה יותר של טקסט ספרותי בכלל, ובנוגע לשירים שנדונו במאמר, נראה שהוא יכול להצביע על זהות של נמען אפשרי ועל הקונטקסט שאליו מתייחסת הדוברת בשיר "גאווה". הוא גם יכול לתת ביטוי לתפיסות עולם שונות, המעוצבות בכל אחד מהשירים.

15. ש' טשרניחובסקי, "שירים", שוקן י-ם, תל-אביב, תש"ט.



## הנצי"ב וחיבת ציון: מאבקים וביקורת

### מאת הרב אלי קלינג

במאמר שהתפרסם ב"חמדעת" הקודם ראינו איך הנצי"ב תמך בפעולות של חובבי ציון ומדוע הוא הצטרף להנהגת התנועה. הפעם נתמקד במאבקים שניהל הנצי"ב עם ההנהגה לאורך השנים, במטרה לחזק את אופייה הדתי של התנועה.

#### 1. חלקו של הנצי"ב במאבק על הנהגת התנועה

##### (א) מועידת דרוזקניק לוועידת וילנה

מיד עם כניסתו לתפקיד כאחד הגבאים היועצים, ביקש הנצי"ב לקבל פרטים מדויקים על מצב המושבות.<sup>169</sup> לזמן מה נדמה היה שהוא מייחס חשיבות רבה למינוי, ושאינן ככוונתו לראות אותו כמינוי של כבוד בלבד. הוא הודיע על כוונתו להשתתף באופן פעיל בהנהגת התנועה.<sup>170</sup> אמנם התברר עם הזמן, שהתעניינותו אינה נוגעת לכלל השאלות העומדות על הפרק, אלא מתמקדת בעיקר בעניינים הדתיים וההלכתיים הקשורים לתנועה. היו שקבעו חד-משמעית שהנצי"ב לא התייחס כלל לשאלות אחרות וש"הדברים לא עניינהו כלל".<sup>171</sup> הקביעה חריפה מדי. כבר ראינו שהנצי"ב השתדל לגייס כספים עבור התנועה, ואין לכך קשר ישיר לחיזוק האופי הדתי שלה.<sup>172</sup> ניתן גם להזכיר את התערבותו למען חברי אגודת "שלום ירושלים" שביקשו להתיישב מחוץ לחומות. הנצי"ב הציע ליישב אותם על אדמות קדש נפתלי.<sup>173</sup> עם זאת, נכון הוא שהנצי"ב הקדיש את רוב מאמציו לשמירה על

<sup>169</sup> "הנצי"ב אל פינסקר", **כתבים**, 619, ח"ב, עמ' 270 במהדורת לסקוב.  
<sup>170</sup> שם. לפני שהסכים לקבל את התפקיד, הוא ביקש ללמוד מפרוטוקול הוועידה "את אשר נטל ע"ש גבאות ולבחון אם אוכל למלאות את אשר לפני". לסקוב מעריכה שראשי התיבות "ע"ש" משמעותם "על שמו". כלומר, רצה הנצי"ב לדעת אם קיבל פינסקר על עצמו את תפקיד הגבאי הראשון. אך נראה יותר שהכוונה היא "על שם", ושהוא מבקש לדעת באופן ברור מה מסתתר מאחורי התואר "גבאי" ומה זה דורש ממנו.  
<sup>171</sup> כך אצל הרב אייזנטל במאמרו "איגרות הנצי"ב", **ארץ צבי**, עורך: א' וסרמן, הוצאת קרן צבי מנחם, ירושלים תשמ"ט, עמ' 145.  
<sup>172</sup> י' שלמון טוען אף הוא שנושאים כלליים כהרחבת שורות התנועה לא העסיקו את הנצי"ב ומוסיף שה"קול קורא" שעליו חתם עבור מבצע הקערות "לא יוצא מכלל זה". שלמון אינו מביא לכך נימוקים משכנעים. וראה בספרו **דת וציונות, עימותים ראשונים**, הספרייה הציונית, ירושלים תש"ן, עמ' 118 והערה 46.  
<sup>173</sup> עיין על כך, "הנצי"ב אל פינסקר", **כתבים**, שם.

"קדושת מעשה הבניין בארץ" ועל חיזוק הדת אצל חובבי ציון. הנושא הראשון שנראה לו טעון תיקון מידי היה המרכיב החילוני בהנהגת התנועה. במכתב לראשי קהילת לוצין, שנשלח שבועות מספר לאחר ועידת דרוזקניק, התייחס הנצי"ב לטענות גדולי ישראל המתנגדים לתנועה. לדעתו, רוב טענותיהם אינן ראויות להתייחסות כלל "ואין ראוי להשמיע אותן". אך הוא הודה שבפיהם טענה אחת שלא ניתן לדחותה בקש:

אמנם יש טעם נכון באשר רואים שהעניין בכלל מתהלך ומתנהג ע"י אנשים שאין מהם תקווה שיוציא מידם מתוקן כ"צ [כל צרכן], ואני ידעתי מזה וגם הנני חושש לדבר, בכל זאת חשבתי כי טוב לעשות מצווה שלא כהוגן משלא לעשות כלל... על כן, כאשר הפצירו בי בעלי האסיפה בדרוזקניק לקבל עלי שם גבאי...נענית לדבר בחשבי אולי ימצא ידי לתקן בעניין.<sup>174</sup>

המצב החריף עם שיתוק המרכז בוורשה<sup>175</sup> וכתוצאה מכך חיזוק האגודה האודסאית. הנצי"ב לא הסתיר את דאגתו: "ועתה, המרכז באדעסא ביד הד"ר פינסקער וסופרו הוא לילינבלום הידוע, ומסופק אני בהנהגתם".<sup>176</sup> כצעד ראשון לתיקון המצב ניסה הנצי"ב לבדוק את עמדת חבריו הרבנים בנידון. ניתנה לו הזדמנות כאשר הוזמן לביתו של רש"י פין בוילנה לשיבה מיוחדת עם הרבנים מוהיליבר ואליאשברג, ובנוכחות נציג המתיישבים מראשון לציון. השאלה שעמדה על הפרק הייתה השמיטה המתקרבת. ואולם, טרם שהחל הדיון בעניין זה, בחר הנצי"ב לסטות מסדר היום ושאל את חבריו למה בחרו בוועידת דרוזקניק שוב בפינסקר "המחלל את השבת בפרהסיא" כראש חובבי ציון? למה לא בחרו ברב מוהיליבר? הרב אליאשברג מברויסק, ללא ספק המתון מבין הרבנים חובבי ציון, ניסה להסביר לנצי"ב את החשיבות שבניהול התנועה על ידי "אדם משכיל ונבון כד"ר פינסקר". הרב מוולוז'ין לא וויתר: רש"י פין הוא לכל הדעות גם איש אדוק וגם משכיל ונבון, למה אם כן להעדיף את פינסקר על פניו? הויכוח התלהט ורק התערבות המתיישב מראשון לציון החזירה את הדיון לשאלת השמיטה.<sup>177</sup>

<sup>174</sup>. מתוך האיגרת ששלח הנצי"ב לאגודת חו"צ בלוצין מיום י"ד בתשרי תרמ"ח, פחות משלושה חודשים לאחר מינויו ליועץ. ראה את הנוסח המלא של האיגרת בארץ צבי, שם, עמ' 101 - 103.

<sup>175</sup>. בעקבות ניהול החשבונות הכושל של המזכיר שפ"ר. ראה על כך אצל י' קלויזנר, מקטוביץ עד באזל, הספרייה הציונית, ירושלים תשכ"ה, עמ' 273. (להלן: קלויזנר).

<sup>176</sup>. ארץ צבי, שם, עמ' 103.

<sup>177</sup>. עוד על הישיבה בוילנה אצל י' ברוידס, וילנה, הציונות ועסקניה, הסתדרות עולי וילנה והגליל בתל-אביב, תל-אביב 1939, עמ' 37-38. הישיבה התכנסה באלול תרמ"ז, חודש לפני כתיבת המכתב לאנשי לוצ'ין המוזכר לעיל. עמדת הנצי"ב הועברה לידיעת מנהיגי התנועה וראה "גולדברג אל אוסישקין", כתבים, עמ' 338 במהדורת לסקוב.

בראותו שקשה לו להבטיח את שיתוף הפעולה של חבריו הרבנים במאבקו, ניסה הנצי"ב להפעיל לחץ מ'למטה': הוא הציע לאנשי לוצין לכתוב לראשי התנועה בבקשה להפקיד בידי הרבנים את האחריות לחלוקת הכספים שיגויסו על ידם, ובכך לצמצם את סמכויותיה של ההנהגה המשכילית.<sup>178</sup> למרות הקשיים שאף הנצי"ב להחליף את ההנהגה בהקדם האפשרי.

### (ב) ועידת וילנה ותוצאותיה

בקיץ תרמ"ט היה נדמה שהשעה סוף-סוף כשרה להחלפת הנהגה. פינסקר היה נחוש הפעם לפרוש,<sup>179</sup> ומוהיליבר תבע לקיים ועידה בוילנה<sup>180</sup> ולבחור שם מחליף לפינסקר. אלא שאז התברר שהרבנים אליאשברג וברלין אינם ששים לתמוך דווקא במוהיליבר. הראשון העדיף על פניו את רש"י פין המתון יותר.<sup>181</sup> באשר לנצי"ב, הוא הודיע במפתיע על תמיכתו באברהם גרינברג,<sup>182</sup> מועמד של פינסקר ומשכילי אודסה!

כבר הודיעני הד"ר פינסקר כי עינו ראה לבחור את הגביר הנכבד מ' אברהם גרינברג באודסה, ולפי מיעוט ידיעתי אותו, מוכשר הוא לכך... והשיבותי להד"ר כי לפי דעתי, טוב הוא להיות נבחר.<sup>183</sup>

אם עמדתו של אליאשברג איננה מפתיעה,<sup>184</sup> הרי שסירובו של הנצי"ב לתמוך במוהיליבר אומר דרשני, גם אם תמיכתו בגרינברג מצטיירת מהמכתב הנזכר כמסויגת ובוודאי לא כנלהבת במיוחד.<sup>185</sup> הנצי"ב היה אמור לדעת

<sup>178</sup> ארץ צבי, עמ' 153.

<sup>179</sup> מ"ל ליליינבלום, דרך לעבור גולים, אחיאסף, ורשה תרנ"ט, עמ' 140.

<sup>180</sup> היו שהאשימו אותו כי זימן את הכינוס בדחיפות בוילנה כדי להבטיח לעצמו רוב. נציגי דרום רוסיה, משכילים ברובם, לא הספיקו להתארגן ולהגיע בזמן לוילנה הרחוקה. בפרוטוקול הישיבה, נוספה על-פי דרישתם הודעה על "עוגמת הנפש" שנגרמה בשל ה"זריזות היתרה" שבה נשלחו ההזמנות. וראה על כך בכתבים, ב, עמ' 748, הערה 21.

<sup>181</sup> "אליאשברג אל פין", כתבים, ז, עמ' 124 במהדורת לסקוב.

<sup>182</sup> א' גרינברג נולד בקישינוב ב-1841, קיבל חינוך מסורתי ונתפס להשכלה. כאיש עסקים מופלג הוא היה מעורב בחיי הציבור היהודי והצטרף לחיבת ציון. בעוברו לאודסה, היה מעוזריו הקרובים של פינסקר. יש לציין שעל אף השכלתו, הוא נחשב כאיש מתון ביחסו למסורת. עוד עליו אצל א' צנציפר, פעמי גאולה, ערך: עבר הדני, הוצאת טברסקי, תל-אביב תש"ב, עמ' 29.

<sup>183</sup> "הנצי"ב אל פין", כתבים, ז, עמ' 142 במהדורת לסקוב.

<sup>184</sup> אליאשברג ניסה כל הזמן למצוא את הפשרה בין שני המחנות. אחת מהצעותיו היתה למנות הנהגה סימטרית חרדית-חופשית לתנועה: שני נשיאים (רוטשילד וספקטור), שני מנהיגים מרוסיה (פינסקר ומוהיליבר), ושני מנהיגים מיהדות המערב (ארלנגר והילסהיימר). ועיין על כך אצל שלמון, דת וציונות, שם, עמ' 119.

<sup>185</sup> "אמנם אם הגבאים-היועצים שיחיו, היושבים במרומי קרת ישראל ויודעים יותר ממני ויבחרו בטוב ממנו, הריני מבטל דעתי להם וכן הודעתי לידידנו הגאון הנ"ל" (כתבים, שם, והכוונה למוהיליבר).

שמתנגדי מוהיליבר מבין המשכילים ינצלו את עמדתו זו כדי להשיג את מטרתם ולהשאיר את התפקיד בידיהם.<sup>186</sup>

אפשר שלאחר שהנצי"ב "הסתבך" כבר פעמיים עם ההנהגה, פעם בפרשת גדרה ופעם בעניין השמיטה,<sup>187</sup> ומצא את עצמו מותקף מכל עבר מבלי לקבל תמיד את מלוא הגיבוי מצד עמיתיו הרבנים, העדיף הפעם שלא לנקוט עמדה תקיפה מדי. ואולי, לאור הכישלון במאבק הקודם על השמיטה, שבו עמדתו לא התקבלה, התיימש הנצי"ב מהסיכוי לחולל שינוי של ממש בתנועה, ולא ראה צורך להתחיל במאבק אבוד מראש על ההנהגה.<sup>188</sup> ייתכן גם שהנצי"ב לא ידע, כשתמך במועמדותו של גרינברג, על כוונתו של הרב מוהיליבר להתמודד על התפקיד. עד כינוס הועידה ממש, לא אמר הרב מביאליסטוק דברים מפורשים בעניין.<sup>189</sup> הוא רק עמד על כך שבחירת ממלא המקום לפינסקר תיעשה בוועידה ולא תוסדר בין חברי ההנהגה הקיימת.<sup>190</sup>

בכל מקרה, החלטות ועידת וילנה היו חיוביות מאוד מבחינתו של הנצי"ב: נבחרה הנהגה קולקטיבית שבה עלה בהרבה משקל החרדים, ומוהיליבר היה לדמות המרכזית בתנועה,<sup>191</sup> אף-על-פי שרשמית גרינברג הוא זה שמונה "במקום ד"ר פינסקר";<sup>192</sup> והנצי"ב נשאר במקומו כאחד מ"הגבאים היועצים", שמספרם ירד לחמישה. בסך הכול, רק שלושה מתוך שמונה חברי ההנהגה החדשה לא היו שומרי מצוות במובהק. מעל הכול, דאג מוהיליבר לרכז בידיו ובידי חבריו את כל הפעילויות החשובות של התנועה, "החל בהוצאת כספים לתמיכה במושבות וכלה בתעמולה בעל פה ובכתב".<sup>193</sup>

<sup>186</sup> וכך אמנם עשו בדיוני הועידה וראה בדרך לעבור גולים, עמ' 144.

<sup>187</sup> ועל כך להלן.

<sup>188</sup> והוא אכן נשמע מופתע לטובה מהשינוי בהרכב ההנהגה שעליו הוחלט בוועידה. וראה 'הנצי"ב אל פיין', כתבים, ז, עמ' 194 במהדורת לסקוב.

<sup>189</sup> כאשר הוא תבע כינוס מהיר של הועידה, הוא נימק זאת בצורך לפתור בדחיפות את הסכסוך שפרץ בין אנשי עקרון לבין פקידי הברון ולא הזכיר את הצורך בבחירת ממלא מקום לפינסקר ("מוהיליבר אל פיין", כתבים, ז, עמ' 120 במהדורת לסקוב).

<sup>190</sup> "קיבלתי מכתב מד"ר פינסקר בו הוא מודיע אותי שהגביר, ר' אברהם גרינברג, רוצה לקבל את ההתמנות לגבאי ראשון... ונפלאתי מאוד: אם כן, אספה זאת למה? וכי אפשר למנות גבאי קודם לאסיפה? " (שם, "מוהיליבר אל פיין", עמ' 138).

<sup>191</sup> מוהיליבר איים כמה פעמים 'לפוצץ' את האסיפה אם לא יקבלו את הצעותיו. על האווירה המתוחה בוועידת וילנה, ראה תיאורו של ליליינבלום, דרך לעבור גולים, עמ' 142-145.

<sup>192</sup> מוהיליבר התנגד להוספת המילים "במקום ד"ר פינסקר" על יד שמו של גרינברג ולבסוף ויתר על דרישתו. בפרוטוקול נרשם ש"ההנהגה תעמוד תחת פקודת שמונה גבאים, מהם שלושה גבאים פועלים וחמישה גבאים יועצים", ושמות הגבאים הפועלים מופיעים לפי הסדר הבא: מוהיליבר, רש"י פיין וגרינברג. עיין בפרוטוקול הועידה בכתבים, ז, עמ' 116 במהדורת לסקוב, ובהערה 16 וכן בדרך לעבור גולים, עמ' 145.

<sup>193</sup> א' לוז, מקבילים נפגשים, עמ' 99.

הנצי"ב, שלא יכול היה להשתתף אישית בוועידה,<sup>194</sup> שמח מאוד בשומעו על תוצאותיה וציפה לתנופה חדשה:

רואה אני בשמחת לבבי כי בני החבורה, כולם אהובים וברורים, הכירו כי טוב להרחבת העניין בישראל למנות בראשי הפקודים גדולי תורה ורבני הקהילות יצ"ו [ישמרם צורם ויחיים] אשר אחריהם יהיו נמשכים המון עם ה' וכמאמרם ז"ל בתר רישא גופא אזיל.<sup>195</sup> ולבבי סמוך כי עוד יגדל תבונתם, אשר אין לייסד ישוב ארץ הקודש על מוסדות רוח אירופא כולה, כמו שאין לבני הדור החדש לקוות שיוליכו אמם הזקנה במחולות הדור החדש.<sup>196</sup>

### (ג) הוועד האודסאי

מה שהנצי"ב לא יכול היה לדעת הוא שהתנאים שקבעו השלטונות להכרה הרשמית בחיבת ציון יטרפו את הקלפים בכל מה שקשור להנהגת התנועה. חמישה חודשים אחרי הוועידה, ב-24 בפברואר 1890, ניתן האישור המיוחד. לפי הרישיון, על מרכז התנועה להתמקם באודסה המשכילית ועליו להיות מורכב אך ורק מתושבי המקום. על האגודות הקיימות מחוץ לאודסה נאסר להשתתף בבחירות הוועד.<sup>197</sup> מבחינתם של החרדים, משמעות הדבר היה איבוד כל השפעה על ההנהגה.<sup>198</sup> פינסקר, שהיה מודאג מתגובתו האפשרית של הנצי"ב, בישר לו על קבלת הרישיון ועל השלכותיו והתעניין לדעת אם הרב נשאר נאמן לחיבת ציון. הנצי"ב הרגיעו מיד:

<sup>194</sup> הרב חיים סולובייצ'יק נאלץ לעזוב את הישיבה לכמה ימים, והנצי"ב לא העלה על דעתו להשאיר את הישיבה "ללא ראש". הוא שלח את בנו, הרב חיים ברלין, במקומו לוויילנה. ("הנצי"ב אל פיין", **כתבים**, ז, מהדורת לסקוב, עמ' 142).

<sup>195</sup> הגוף הולך אחרי הראש (ארמית).

<sup>196</sup> "הנצי"ב אל רש"י פיין", **כתבים**, ז, מהדורת לסקוב, עמ' 194.

<sup>197</sup> עצם קיומן של האגודות היה מוטל בספק היות שהרישיון אישר לכל יהודי רוסי להשתייך לחברה אך לא לאגודות עצמן. ליליינבלום גרס שמה שלא הותר בתקנון הוא בגדר איסור, ועיין אצל ש' לסקוב במבוא לכרך השביעי של **כתבים**, עמ' 13.

<sup>198</sup> ועידת אודסה התקיימה באייר תר"ן. שם הוקם רשמית "הוועד האודסאי", שניהל מאז את מדיניות חיבת ציון. בין הצירים לא היה אף רב אחד. מוהיליבר השתתף רק ב"אסיפה הקטנה" שהכנינה את הוועידה. עם זאת, הוועד החדש לא היה עוין לחרדים. הוחלט שמוהיליבר, פיין וויסוצקי ישתפו בקבלת ההחלטות בעניינים החשובים, למרות היותם נציגים של אגודות שמחוץ לאודסה. הוועד אף שיגר מיד עם בחירתו משלחת לארץ ישראל בראשות מוהיליבר. למשלחת היתה סמכות לבחור את הוועד הפועל ביפו מטעם הוועד האודסאי. הוועד שנבחר ביפו כלל שלושה חברים: שני שומרי מצוות מובהקים (פינס ובן טובים), ואחד שלא היה עוין להם (טיומקין). על ועידת אודסה ותוצאותיה ראה שלמון, **דת וציונות**, עמ' 121-122; קלויזנר, **מקטוביץ עד באזל**, עמ' 395-399; לסקוב במבוא לכרך השביעי של **כתבים**, עמ' 12-16. הפרוטוקולים של האסיפה הקטנה ושל הוועידה עצמה פורסמו ב**כתבים**, שם, עמ' 496-504.

מכתב מע"כ [מעלת כבוד] בר"ח הגיעני והנני כמו אז כן עתה מחובבי היישוב בארה"ק בכל לבבי וקול דודנו הקב"ה דופק אל לבנו לראות טוב ארה"ק. ומה גם עתה אשר הסב ה' לב הקיר"ה [הקיסר ירום הודו] ושריו להרשות לנו לעשות ועד למטרה זו אשר אין זה כי אם השגחת ה' אשר לב מלך ושריו להטותם לחפצו.<sup>199</sup>

לא זו בלבד שהקמת הוועד האודסאי לא החלישה את תמיכתו בתנועה, אלא היא אפילו חיזקה את עמדתו החיובית כלפיה. בתשרי תרנ"א, הוא פירסם קריאה להגברת התמיכה בפעילות חיבת ציון. בין הנימוקים אנו מוצאים התייחסות ישירה לרישיון שהושג:

והנה בעת החיה קול דודנו הקב"ה עלינו ע"י שאנו רואים כמה סיבות היוצאות מהמסובב ית' כי כך ברצונו ית' שתתיישב הארץ לאט לאט ע"י נידחי ישראל והמה לב מלך הקיר"ה ושריו לעשות ועד וחברה לאסוף כסף "לתמוך את אחינו עובדי אדמה ובעלי מלאכה אשר בא"י וסוריא<sup>200</sup> והועד הזה מתנהג ע"פ חוקים ישרים בדעת הממשלה, אות הוא כי כך עלה ברצון ה' לעשות ישוב ע"י ישראל בארצנו הקדושה.<sup>201</sup>

הנצי"ב היה זהיר מאוד בכל מה שהיה יכול להתפרש כהבנת מהלכי ההשגחה האלוקית.<sup>202</sup> על רקע זה מאלפת העובדה שמתן הרישיון נתפרש על ידו כ"אות" משמים וכ"סיבה היוצאת מהמסובב ית'", המשקפת את הרצון האלוקי. הוא הוסיף שגם אם דימו החרדים לעצמם שיישוב הארץ יתנהל "באופנים אחרים", והכוונה ללא ספק להנהגה האודסאית הלא-דתית, חובה עליהם, "ובייחוד על גדולי ישראל, יברכם ה', להשתתף לרצון ה' ע"י עצות ליחידים אשר ברכם ה' להפריש על זה איזה סך מסוים".<sup>203</sup> במקביל למאבק להחלפת ההנהגה הקיימת בהנהגה דתית יותר, מאבק שהסתיים בסופו של דבר בכישלון, השתדל הנצי"ב גם לשמור על האופי הדתי של ההתיישבות החדשה בארץ ישראל. למידת הצלחתו במאבק זה, נקדיש את דיוננו הבא.

<sup>199</sup> . ארץ צבי, שם, עמ' 136 (איגרת מס' 25).

<sup>200</sup> . כך מנוסחת מטרת החברה על פי התקנון שאושר בממשלה. ועיין בנוסח העברי של התקנון בתרגומו של ליליינבלום בכתבים, ז, עמ' 380 - 385.

<sup>201</sup> . איגרת בשם "אחרית כבראשית" שנדפסה בספר שיבת ציון של סלוצקי, ח"א, עמ' 17 - 18.

<sup>202</sup> . לכן התנגד להדפסתו המחודשת של הספר דרישת ציון של הרב קלישר. על כך בפרק הרביעי של עבודתנו זו.

<sup>203</sup> . "אחרית כבראשית", שם.

## 2. פרשת אנשי גדרה

### (א) קיום המצוות בהתיישבות החדשה

כלל גדול היה מוסכם על כל חובבי ציון ועל תומכיהם, חופשיים ודתיים כאחד: על המתיישבים החדשים בארץ ישראל לשמור תורה ומצוות. כך התבטאו כולם, מרוטשילד ועד פינסקר ומליליינבלום ועד אוסישקין.<sup>204</sup> חלקם עשו זאת מסיבות טקטיות בלבד, בחשבם שכך ניתן לגייס את היהדות החרדית לטובת התנועה, וחלקם האמינו באמת שאין מקום להתיר התנהגות חופשית בארץ ישראל.<sup>205</sup> מכל מקום, עד הופעתו של אחד העם ו"בני משה" לא היה מי שהעז לערער בפומבי על חובתם של תושבי הארץ לקיים את מצוות הדת. השאלות שעמדו על הפרק היו אחרות: מהי מידת שמירת המצוות שרשאית חיבת ציון לדרוש מהמתיישבים באותן המושבות שבאחריותה? וכיצד יש לנהוג עם אלה שאינם עומדים באותן דרישות דתיות?

עוד בטרם התלהט הוויכוח סביב שאלות עקרוניות אלה, היה צורך להסכים על העובדות: האם המתיישבים אכן שומרים על מצוות הדת ובאיזו מידה? השמועות שהגיעו בעניין זה לחובבי ציון ברוסיה לא באו תמיד ממקורות מהימנים. לא פעם התעורר החשד שאהדתם של מקורות המידע להתיישבות או, לחלופין, העוינות שלהם כלפיה, משפיעות על הדיווח יותר מהעובדות עצמן. מה יודע היום ההיסטוריון על המצב הדתי של המושבות בתקופה הרלבנטית לדיוננו, שנות פעילותו של הנצי"ב מוולוז'ין?

בעניין זה יש להבחין בין קבוצת הביל"ויים לבין שאר עולי העלייה הראשונה. חלק ניכר מהביל"ויים היו חניכי גימנסיות או אוניברסיטאות רוסיות ורחוקים מהיהדות המסורתית. הם אימצו לעצמם אידיאלים לאומיים בעלי גוון רדיקלי. מתקנון חברת ביל"ו ניתן ללמוד על יחסה החופשי לדת.<sup>206</sup> לעומתם, מקימי המושבות הראשונות היו רובם ככולם שומרי מצוות, ובתקנון הייסוד של אותן מושבות נמצא תמיד סעיף על חובת המתיישבים להתנהג על פי חוקי התורה וההלכה.<sup>207</sup> ואכן מבחינתם של החרדים, העלייה הבעייתית מכולן היתה זו של הביל"ויים. לא היה ברור אם

<sup>204</sup> ראה למשל כתבים, ה, עמ' 456 במהדורת לסקוב; שם, ו, עמ' 43; וכן מקבילים נפגשים, עמ' 100-101; דת וציונות, עמ' 124.

<sup>205</sup> וראה את ניתוח עמדת החופשיים אצל א' לוז, "גבולות הסובלנות - על בעיית השותפות בין 'חרדים' לחופשיים", ציונות ודת, עורכים: ש' אלמוג, י' ריינהרץ, א' שפירא, מרכז שזר לתולדות ישראל ומכון טאובר, ירושלים 1994, עמ' 63 - 65.

<sup>206</sup> "תקנון חברת ביל"ו", כתבים, א, מהדורת לסקוב, עמ' 486. אמנם, אין בתקנון דבר המנוגד ישירות לדת, אך ברור מסגנון התקנון ומתוכנו שאין חבריהם מזוהים עם שומרי המסורת. על הרקע המשכילי של חברי אגודת ביל"ו, ראה קלוזנר, בהתעורר עם, עמ' 168-169.

<sup>207</sup> בקשר לראש פינה ראה ש' יבנאלי, ספר הציונות. תקופת חיבת ציון, ב, ביאליק, ירושלים 1961, עמ' 204, סעיפים 37, 44 של התקנון; על ראשון לציון, שם, עמ' 200-198, סעיפים 2, 36, 37; על פתח-תקווה ראה: ספר הברית והזיכרון לחברת אגודת מייסדי היישוב, רובינסון, תל-אביב 1978, עמ' 24.

בהגיעם לארץ הם יגלו נכונות לאמץ את התנהגותם של יושבי הארץ: "חשדות עמוקים ליוו את בואם של הסטודנטים הרוסיים לארץ בעיקר מצד יושבי ירושלים. עקבו אחריהם בשבע עיניים ופששו במעשיהם בקפדנות משום שהיו מוחזקים עבריינים".<sup>208</sup> כשהגיעו ארצה, עשו הביל"ויים מאמצים לא מבוטלים כדי להרגיע את החושדים בהם.<sup>209</sup> כאשר הקבוצה הראשונה עברה מיפו לראשון לציון, הם התחייבו לחיות על פי דיני תורתנו הקדושה ומנהג ישראל. "אם יהיו גביות עדות כי אחד מהם איננו מתנהג את עצמו על-פי חוקי תורתנו הקדושה ח"ו [חס ושלום] או עפ"י חוקי דרך ארץ או חלול שבת ויום טוב, אז יש ברשות העדה להוציא אותו מעדת ראשל"צ".<sup>210</sup>

ואכן, בשנת 1884 סולק מהקבוצה ה' מנץ "שהיה מגונה בענייני דת".<sup>211</sup> מאוחר יותר, הבחורה היחידה שהיתה בקבוצה עזבה אותם על רקע אי קיום מצוות.<sup>212</sup> הביל"ויים שבו והצהירו בכתב ש"גמרנו להתנהג כדת בכל דבר".<sup>213</sup> בחנוכה תרמ"ה עלו הביל"ויים להתיישב בגדרה. לוליק פיינברג ואשתו פאניה, שרצו להצטרף למושבה, נדחו מפני שלא היו שומרי מסורת.<sup>214</sup>

צריך גם לזכור שלא כל מתיישיבי גדרה התחנכו בגימנסיות ובאוניברסיטאות הרוסיות. היו ביניהם לא מעט בעלי מלאכה וסוחרים שבאו מבתים דתיים.<sup>215</sup> אחד מהם, שהיה בעצמו תלמיד חכם, כתב:

אם נזכור את כל האנשים לסוגיהם ולשמותיהם ששהו כאן במשך זמן ממושך או קצר, נצטרך להודות שארצנו הקדושה בברנית היא מאוד ביחס למתיישיביה החדשים ואינה מאמצת כבנים לה אלא את היהודים

<sup>208</sup> **מקבילים נפגשים**, עמ' 105.  
<sup>209</sup> הבילויים נזקקו לתמיכה המוסרית והכספית של חובבי ציון בארץ וברוסיה, שהיו ברובם שומרי מסורת. מכאן נכונותם להתאים את עצמם לציפיות של אותם תומכים (וראה י' שלמון, **דת וציונות**, עמ' 123).  
<sup>210</sup> ש' לסקוב, **הבילויים**, הספרייה הציונית, ירושלים תשל"ט, עמ' 122. אם כי ברור שעצם הצורך בהתחייבות כזאת מראה שהיו בקבוצה חברים שפרקו עול מצוות, ואנשי ראשל"צ הם שתבעו את ההתחייבות הזאת.  
<sup>211</sup> **הבילויים**, שם, עמ' 176, הערה 59. אם כי היו גם סיבות נוספות לסילוקו וראה שם.  
<sup>212</sup> **שם**, עמ' 176. מדובר בדבורה סירוט שלפי אחד מחברי הקבוצה, ש' צוקרמן, מאסה בקבוצה כאשר התחילו החברים להקפיד על קיום מצוות.  
<sup>213</sup> במכתב לפינס מ' 24.1.85, שם, עמ' 196, הערה 142.  
<sup>214</sup> שם, עמ' 247. אך, בניגוד לדעת המתיישיבים, הפעיל ויסוצקי, מאפוטרופסי המושבה, לחץ כדי שבני הזוג פיינברג יתקבלו למושבה וכך אמנם היה.  
<sup>215</sup> יעקב חזנוב למד בצעירותו לרבנות, מוהילבסקי וכהן למדו בישיבות, שלמה צוקרמן היה בוגר וולוז'ין, ודוב ליבוביץ היה בנו של שוחט ובודק ולמד בישיבת הגר"א. וראה **הבילויים**, עמ' 163 הערה 16 ועמ' 173 ו 182. עוד על היחס של הביל"ויים לדת, ראה **ארץ צבי**, עמ' 117, הערה 22 ועמ' 133, הערה 7.



האמיתיים, אלה שחונכו וטופחו על המקור הנאמן של היהדות הטהור, ואילו אדם שעיצובו אחר אם הוא נקלע לכאן, אינו יכול להיקלט פה בשום אופן.<sup>216</sup>

ניתן אם כן לומר שאף-על-פי שמייסדי תנועת ביל"ו ברוסיה הפנו עורף לדת, אלה שעלו ארצה מטעמה מיתנו את יחסם למסורת והשתדלו לא להרגיז בהתנהגותם את בני היישוב בארץ ואת תומכיהם שמחוצה לה.<sup>217</sup> לי"מ פינס, שהגיע ארצה כבר בשנת 1878, כבא כוחה של "קרן מזכרת משה" בלונדון,<sup>218</sup> היה חלק נכבד באימוץ היחס החדש לדת על ידי הביל"ויים. פינס האמין שארץ ישראל תחזיר את הבילויים למוטב, ועשה ככל יכולתו כדי לקרבם אל המסורת. בשנת תרמ"ה, חודשים ספורים לפני הצטרפות הנצי"ב לתנועה, הוא הודיע בסיפוק לפינסקר כי הצליח לשכנע אותם להתנהג לפי כללי ההלכה.<sup>219</sup>

### (ב) קטרוג החרדים והצעת הנצי"ב

למרות האמור לעיל לא הצליחו הביל"ויים למנוע את דברי הביקורת שהוטחו נגדם בחוגים החרדיים. ארבעה חודשים לאחר שהתמנה לגבאי-יועץ, דיווח הנצי"ב לפינסקר על הצלחת מבצע הקערות ביום הכיפורים. עם זאת הוא ציין שלמרות ההצלחה, נמצאו בכמה קהילות רבנים שהפריעו למבצע. הוא אף קיבל כמה מכתבים מלאי "דבר רתת ותרעומת" כלפיו. כדי לאחד את כל המחנה סביב רעיון חיבת ציון, יש לנקוט בצעדים המעשיים שיבטיחו את שמירת המצוות במושבות. על כן הוא מציע:

להעמיד על יושבי קולוניות שת"ו [שתגדלנה ותרבינה] איש מושל ביראת אלוקים וגדול בתורה, שיהא בכוח השגחתו על עובדי האדמה שיעשו כפי התורה והמצווה, ואם לא יטו אוזן ישאו עונש כראוי... כי שמירת המצווה בארץ הקודש היא חיי היושבים בה.<sup>220</sup>

<sup>216</sup> דברי עוזר דוב ליפשיץ המובאים בהבילויים, עמ' 182.  
<sup>217</sup> הגמשה זו לא היתה מוסכמת על כל הביל"ויים. היו שטענו שאסור להיכנע לחרדים, אך אלה היו במיעוט. בתקנון הפנימי החדש נכלל סעיף שחייב את החברים בשמירת חוקי התורה, ועיין במקבילים נפגשים, עמ' 105-106.  
<sup>218</sup> קרן זו נוסדה ב-1874 לציון יובל ה-90 של משה מונטיפיורי. היא שמה לה למטרה לעודד חקלאות ומלאכה בארץ ולהקל על מצוקת הדיור על-ידי הקמת בתים חדשים.  
<sup>219</sup> "פינס אל פינסקר", כתבים, א, עמ' 437. על פועלו של פינס בארץ ישראל ועל הקשר בינו לבין הבילויים, ראה הבילויים, עמ' 137-140 ועמ' 282-287.  
<sup>220</sup> כתבים, ה, מהדורת לסקוב, עמ' 376.

לתפקיד זה הוא הציע את הרב נפתלי הרץ מביאליסטוק, ששימש אז כרב ביפו.<sup>221</sup> כעבור כמה ימים קיבל הנצי"ב מכתב מהרב מוהילבר ובו לא הותיר הרב ספק באשר לדעתו על בני גדרה: "לו היו בני ביל"ו היושבים בגדרה עוזבים את הקאלאניא וילכו להם לחוץ לארץ היה טוב מאוד".<sup>222</sup> ואולם מוהילבר לא סבר שיש אפשרות מעשית להיפטר מהביל"ויים, בגלל תומכיהם הרבים ברוסיה.<sup>223</sup>

בינתיים הגיב פינסקר למכתב הנצי"ב ולהצעתו. הוא לא הסתיר את חילוקי הדעות ביניהם. ראשית, טען כי ניתוח המצב שעשה הנצי"ב אינו נכון. אין קשר בין סירוב החרדים לתמוך בהתיישבות החדשה לבין מידת אדיקותם של המתיישבים בקיום המצוות. עובדה היא שפתח-תקווה ויסוד המעלה נחשבות למושבות בעלות אופי דתי מובהק, ו"אף על פי כן לא עלה על לב איש מהחרדים ממתנגדינו לשלוח נדבותיהם בייחוד בעד פתח-תקווה ויסוד המעלה".<sup>224</sup> שנית, פינסקר לא האמין שאפילו בגדרה מחללים את השבת או כל מצווה אחרת, בפרט לאחר שפינס התמנה ל"סופר חובבי ציון".<sup>225</sup> עם זאת, הוא לא דחה על הסף את הצעת הנצי"ב בקשר לרב הרץ והביא אותה לידיעת יתר הגבאים היועצים, כדי שיביעו את דעתם בעניין. פינסקר מצא לנכון להדגיש שוב בפני הנצי"ב שהוא תומך בעיקרון "כי אחינו המתיישבים בארץ הקודש צריכים להיות נאמנים עם ה' ועם תורתנו הקדושה".<sup>226</sup>

לו הנצי"ב היה מקבל את דברי ההרגעה של פינסקר, "פולמוס גדרה" לא היה פורץ כלל. אלא שעוד בטרם הגיע המכתב לוולוז'ין, כבר היתה מונחת על שולחנו איגרת אחרת שהגיעה אליו מירושלים. כותב האיגרת, הרב זיסקינד שחור, היה אחד מהממונים של כולל וילנה בארץ. באיגרתו הוא סוקר את מצבן הדתי של המושבות. מנוסח המכתב מתברר שהנצי"ב הוא זה שביקש משחור לבצע את הבדיקה ואף המליץ לו לפנות לשם כך "לאנשים יראי ה'

<sup>221</sup> נפתלי הרץ הלוי (1852 - 1902) עלה ארצה בתרמ"ד וקבע את מושבו בירושלים. בתרמ"ו התמנה לרב האשכנזי הראשון של קהילת יפו והמושבות. השגיח על ייצור היין בראשון לציון, התנגד להקמת בתי הספר החדשים שנוסדו ביפו בתרנ"ג, ותבע לקיים את השמיטה כדת וכדין בתרנ"ו. ראה עליו בכתבים, ה, מהדורת לסקוב, עמ' 376, הערה 4.

<sup>222</sup> המכתב נכתב בי' מרחשוון תרמ"ח (אוקטובר 1887) ופורסם על-ידי "ריבקינד, "אגרות ציון" בתוך ספר שמואל, עורך: הרב י"ל הכהן פישמן, הסתדרות המזרחי, ירושלים תרפ"ג, עמ' עו-עז. קטעים מהמכתב מובאים גם על-ידי דרויאנוב בכתבים, ב, עמ' 342, הערה 5.

<sup>223</sup> "אבל מה לעשות והדבר אין בידינו כי יש להם צד גדול במדינתנו אשר נחשבו אצלם לבני סגולה" (שם).

<sup>224</sup> "פינסקר אל הנצי"ב", כתבים, ה, מהדורת לסקוב, עמ' 391.

<sup>225</sup> על כך הוחלט עוד בוועידת דרוזניק, וזו אחת מההחלטות המעטות של הוועידה שבוצעו בהשפעת אגודת מוסקבה, שאחיו של פינס היה מראשיה (ראה אצל לסקוב בדברי המבוא שלה לכרך החמישי של כתבים, עמ' 13).

<sup>226</sup> שם.

אשר אינם מכת הגבאים", כלומר יהודים שאינם שייכים במובהק לממסד הדתי של היישוב הישן, על מנת לקבל תמונה אמינה יותר. לנצי"ב היה אמון מלא בזיסקינד שחור. לא זו בלבד שהאיש היה קרוב משפחתו,<sup>227</sup> אלא שהוא לא נחשב כמתנגד להתיישבות החדשה וכמזדהה עם ראשי הקנאים בירושלים. בתחילת שנות ה-80 של המאה ה-19, כאשר פינס ביקש לייסד בארץ בתי ספר למלאכה ולעבודת האדמה, הגיבו ראשי היישוב הישן, הרבנים דיסקין וזוננפלד, בהטלת חרם עליו.<sup>228</sup> זיסקינד שחור יצא אז להגנת פינס ואף ביקש מהנצי"ב את התערבותו במאבק למענו.<sup>229</sup> אין פלא אפוא שהנצי"ב ייחס אמינות רבה לסקירת הרב שחור על המושבות. אם מצבן של פתח-תקווה<sup>230</sup> ויסוד המעלה,<sup>231</sup> ראשון לציון<sup>232</sup> ועקרונ<sup>233</sup> משביע רצון, יחסית, לא כן בעניין גדרה. מושבת הביל"ויים מקבלת את הציון הגרוע מכולן:

רובם בני ביל"ו מתלמידי הגימנסיות ברוסיה מבעלי אפס ותוהו האומרים אין אלוקים ומלך, פורקים ומחללי שבת, ונוח לה לארץ אבותינו להיות מעון תנים ובנות יענה מלהיות מערת פריצים כאלה, כי חטא אחד מהם בכוחו לאבד ולהדיח עולם מלא, וכל זמן שלא ייתמו החוטאים האלה משמה אין תקווה גם לאחדים אשר אם לא היו מחוברים לטמאים היו מתנהגים בדרך הישרה.

המלצת הכותב מתבקשת: "מצווה רבה לראשי חובכי ציון הישרים בלבותם לבער הרעה מקרב הארץ". בעיני הנצי"ב "לבער הרעה" פירושו לגרש את בני

<sup>227</sup> אמו של זיסקינד שחור, ליפשה, היא אחות הנצי"ב.  
<sup>228</sup> על פרשת החרם על פינס, תומכיו ומתנגדיו, ראה **כתבים**, ג, עמ' 366-382, ובייחוד הערה 1 בעמוד 366.  
<sup>229</sup> הנצי"ב סירב להיות צד בסכסוך בשל ריחוקו מהזירה וגם בגלל ספקותיו באשר לתועלת שבהקמת בתי ספר אלה בירושלים: "העומד מרחוק לבת אש המחלוקת אינו אלא כרואה בעשן אשר סביב אש המחלוקת ר"ל, אשר לבד שאינו רואה יפה, עוד הוא עלול לכלות עיניו בעשן" ("הנצי"ב אל שחור", **כתבים**, ג, עמ' 383). דרויאנוב מניח שמכתב זה, הכתוב בכתב ידו של הנצי"ב, אינו אלא טיוטה, היות שחסרה חתימה בסופו. על חלקו של שחור בויכוח סביב פינס ראה א"ר מלאכי, "משפחת ברלין והיישוב", **תלפיות**, ה, טבת תשי"ב, עמ' 397.  
<sup>230</sup> אמנם, השפעת אליעזר רוקח "איש רע ובליעל כופר ומין", יכלה להיות מסוכנת. אך עתה שהודח מתפקידו כמנהל פתח-תקווה, יש תקווה כי היא תהיה "לעיר בישראל כראוי לעיר בארץ הקודש" ("שחור אל הנצי"ב", **כתבים**, ב, עמ' 349).  
<sup>231</sup> "נוסדה מאנשים פשוטים... ויוכל להיות לקאלאני טובה אם יעמדו תחת יד מנהל ירא ה'" (**שם**, עמ' 350).  
<sup>232</sup> אמנם רבים מבני ראשל"צ חברים לבני ביל"ו אך למזלה, הנדיב פקח את עיניו ויוכח לדעת כי טוב להיפטר מאנשים כאלה" (**שם**).  
<sup>233</sup> מתישבי עקרונ "המה יראי ה' ומתנהגים על פי תורה" (**שם**).

גדרה מהמקום ולהושיב במקומם יראי ה'.<sup>234</sup> רעיון הגירוש, שהועלה כאמור לראשונה על ידי מוהיליבר, אך נדחה מיד על ידו בגלל הקשיים הצפויים, אומץ על-ידי הנצי"ב בעקבות מכתב שחור. מוסכם היה על חובבי ציון הדתיים שאת הבילויים ניתן לקבל כבנים שווי-זכויות לחיק התנועה רק לאחר שיוכחו שעזבו את דרכם הרעה. הנצי"ב, עוד יותר מעמיתיו הרבנים, גרס שעצם היות של ארץ ישראל מקום משכנו של הקב"ה, ישיבתה מחייבת הרבה יותר מאשר הישיבה בחו"ל.

באיגרת חדשה, ששלח לפינסקר בראש חודש כסלו תרמ"ח,<sup>235</sup> הוא תובע במפורש לגרש את בני גדרה ממקומם. הוא גם חוזר בו מהצעתו למנות את הרב הרץ למשגיח עליהם. המצב נראה לו עכשיו כה חמור שגם צעד כזה לא ישיג את המטרה: "וגם הגאון ר"ש מוהיליבר נ"י כתב אלי כי קשה לגדור פרצת בני גדרה אפ' אם יהיה הרב הרץ נ"י למושל ביראת אלוקים על אנשים אלה" ! למקרא המכתב החרף מחליט ליליינבלום ליידע את כל הגבאים על מנת "לשים קץ להצעות כאלה ולהראות לחו"צ מושג מן ההצעות שהגבאים החדשים מציעים לפנינו".<sup>236</sup> פינסקר קיבל את עצת ליליינבלום ופרסם את הצעת הנצי"ב. "פולמוס גדרה" החרף.

### ג) התגובות להצעת הנצי"ב

כצפוי, הדרישה של ראש ישיבת וולוז'ין "לפזר כמה אלפי פרנק", כדי לאפשר לגדרתים לשוב לחו"ל, מעוררת סערה רבה בתוך התנועה. פינסקר עצמו מתקשה להבין על מה מבסס שחור את קביעותיו, והלא רק לאחרונה הגיעה אליו בקשת אנשי גדרה למנות להם שוחט על מנת שיוכלו לאכול בשר כשר ! "איך יעלה על הדעת שבנים מושחתים וחוטאים ימנעו עצמם מאכילת בשר בשביל שאין להם שוחט !"<sup>237</sup> בנוסף לכך רואה פינסקר קשיים משפטיים פורמליים בהיענות להצעת הנצי"ב, שכן הקרקע נרכשה במיוחד עבור הביל"ויים. זאת ועוד, חובבי ציון אינם רשאים להוציא כספים על החזרת הביל"ויים לחו"ל, בעוד שכסף זה נועד למטרה הפוכה: יישוב ארץ ישראל !

אגודות רבות מגיבות בחריפות. עבור אנשי פולטאבה,<sup>238</sup> הנצי"ב הוציא את עצמו מכלל "הדורשים שלום ציון וחפצים ביקרה". ההצעה לגרש את כל תושבי גדרה מאדמתם, אף-על-פי ש"הרטיבו [אותה] בדמעות עיניהם וזעת אפם", בלי להבחין בין צדיק לרשע, ואף ללא חקירה רצינית על מנת לבדוק "הכצקתה הבאה עליהם עשה אף אחד מהם", הצעה כזאת איננה ראויה

<sup>234</sup> הנצי"ב התכוון ליישב במקום את אנשי האגודה הירושלמית-חרדית "שלום ירושלים" אשר פנו לכל מאן דבעי בחוץ לארץ לסייע להם להתיישב.

<sup>235</sup> כתבים, ב, עמ' 377.

<sup>236</sup> דרך לעבור גולים, עמ' 34, הערה 3.

<sup>237</sup> כתבים, ב, עמ' 381 - 382.

<sup>238</sup> אגודת 'בני ציון' בפולטאבה אל פינסקר, כתבים, ה, מהדורת לסקוב, עמ' 475-477.

להיאמר על ידי יהודי. היא מזכירה יותר את החלטות... פרדיננד הקתולי שאף הוא רצה לגרש את היהודים מאדמתם! "אוי לאוזניים שכך שומעות!" אמנם גם אנשי פולטאבה מודים:

כי נחוץ מאוד לשום עין על הקולוניסטים בכלל ועל בני גדרה בפרט, כי יתנהלו על פי דתי תורתנו הקדושה ואם ימצאון בתוכם אנשים חטאים, המה בעונם ייענשו... אך לגרש את כל הקולוניסטים מבלי הפלה בין תם לרשע, על יסוד מכתב איזה גדול מגדולי ירושלים תחשב לנו לחטאה רבה. לא נוכל כפרה ועל כן לא נשמע לזה ולא נאבה.<sup>239</sup>

חברי האגודה מאיימים לפרוש מהתנועה אם יוחלט על הגירוש, ולגרור את שאר האגודות אחריהם. גם עמיתיו הרבנים של הנצי"ב מסתייגים מדרישותיו. הרב אליאשברג לא נמנה מעולם עם המאמינים לדיווחים החמורים שהגיעו מירושלים על אודות המתיישבים.<sup>240</sup> הוא אף פרסם מאמר חריף בעיתון נגד אלה "המתעטפים כשליחי ציבור בטליתים שכולה תכלת כצדיקי הדור" והשמים לעצמם כמטרה "להוציא דיבה על ישרים בלבותם".<sup>241</sup> אליאשברג מכנה את הצעת הנצי"ב "עצה נבערה". הוא מעדיף "לרפאות חולי הנפש ברפואת תעלה ולהחזיר הרע לטוב במקל נועם ולא להכרית אברים כרופא חירורגי או לבוא עליהם במקל חובלים, חלילה".<sup>242</sup> אפילו הרב מוהיליבר, ממציא הרעיון, מסתייג כעת ממנו משני נימוקים: ראשית, גם הוא כבר איננו בטוח בנכונות כל מה שנאמר על הגדרתים. הנימוק השני הוא טקטי: בני גדרה יכולים לנצל את דרישת הגירוש כדי לשלוח גט לחובבי ציון. או אז הם ירגישו חופשיים לפרוק עול תורה ומצוות לחלוטין. בכל מקרה, בעיני מוהיליבר אופציית הגירוש אינה מציאותית, ולו רק בגלל שהמשכילים יהפכו אותם לגיבורים ויעניקו להם תמיכה מיוחדת: "וכאשר ישמעו הדבר שאנו רוצים לעשות להם,<sup>243</sup> בלי ספק יחזקו אותם בכל מיני חיזוק שישאירו דווקא

#### שם

במכתב מאותם הימים ששלח לרב שחור ולאברהם שובאצקי, תוקף אליאשברג בחריפות את אלה המגנים את ההתיישבות החדשה: "המה מוחזקים למומחים לשקר בכל מיני תחבולה וערמה ומרמה שבעולם... בושה וכלימה היא לנו למה שהביאו יושבי עיר תפארתנו עלינו" (כתבים, ה, עמ' 434 - 436 במהדורת לסקוב. לסקוב מעירה שלמכתב אין חתימה אך הוא נשלח מבוויסק, עירו של אלישברג, וכתוב בכתב ידו). קשה להניח שדברים אלה מכוונים לרב שחור עצמו, אחד מיעדי המכתב. סביר יותר לחשוב שביום כתיבת המכתב (ב' כסלו תרמ"ח) טרם נודע לרב אליאשברג ששחור הצטרף בעצמו למתקפי המתיישבים וגם אם שמע על המכתב שהגיע לנצי"ב כמה שבועות קודם לכן, ייתכן ולא ידע מיהו מחברו.

"מכתב גלוי", **חבצלת**, גיליון 10, תרמ"ח (בתגובה למאמר שפרסם "הכותב מחיפה" בגיליון 3) וראה ב**כתבים**, ב, עמ' 471, הערה 4.

**כתבים**, שם, עמ' 473.

כלומר: להכריח אותם לעזוב את מקומם על-ידי הפסקת כל תמיכה כספית בהם.

239

240

241

242

243

על מקומם".<sup>244</sup> מוהליבר מנסה לדבר על לבו של הנצי"ב כדי שיחזור בו מהצעתו. הוא מגייס לצורך זה אפילו את מאבקו של אברהם אבינו למען אנשי סדום ה"רעים וחטאים לה' מאוד" לפי התיאור המקראי. מול ההתנגדות הכללית להצעת הגירוש נאלץ הנצי"ב למתן אותה. הוא מבהיר שלא התכוון מעולם לגרש את הביל"ויים בכוח, אלא רק לבקשם לעזוב מרצונם.<sup>245</sup> פינסקר מזדרז לענות לנצי"ב שהיות שידועה לכולם עוצמת "חיבת האנשים ההם לארץ הקודש שמסרו נפשם עליה והשליכו חמודות התבל לסבול רעב ומחסור בארץ ישראל", יוצא שהפירוש המעשי להבהרת הנצי"ב היא הורדה של הצעת הגירוש מסדר היום.<sup>246</sup> ייתכן שמלכתחילה לא התכוונו מוהליבר והנצי"ב להילחם ברצינות על הוצאת הבילויים מגדרה, אלא רצו רק ללחוץ על פינסקר, כדי שיכפה על בני גדרה אורח חיים מסורתי באמצעות מינוי משגיח דתי.<sup>247</sup> ואמנם, אף-על-פי שבשורה התחתונה אנשי גדרה לא חזרו לחו"ל כתוצאה מלחץ הרבנים, ניתן להצביע על שורה של תוצאות מפרשת גדרה, כולן חיוביות מנקודת ראותו של הנצי"ב: ראשית, במישור העקרוני הביאה הפרשה את ראשי התנועה, ופינסקר בראשם, לחזור ולהדגיש שוב את מחויבותם לעיקרון שמירת המצוות על ידי המתיישבים:

אם אמנם אמת הוא כי אין דעותינו שוות בעניינים כאלה, כמו שאמר כבוד גאוננו, אבל יאמין נא לי כבוד גאוננו הרם שדבר הזה, היינו בנחיצות שמירת התורה לאחינו עובדי האדמה בארץ הקודש, דעת כבוד גאוננו, דעתי ודעת הנדיב הידוע (שגם הוא אינו לא רב ולא גאון וגם גדל בארץ החופש, צרפת), עולות ממש למקום אחד, ומאז החל היישוב הננו משתדלים בכל עוז שישמרו הקולוניסטים את התורה והמצווה וחלילה חלילה לאיש מהם לחלל את השבת בפרהסיא... וכל שכן לעבוד עבודת השדה ביום השבת.<sup>248</sup>

שנית, בתגובה לטענות הנצי"ב ובמקביל לניסיונות להרגיעו, כתב פינסקר לאנשי גדרה והפציר בהם "שלא לתת פתחון פה למתנגדי היישוב", ולהקפיד

<sup>244</sup> פורסם על-ידי י' ריבקינד, "איגרות ציון", ספר שמואל, ערך: י"ל הכהן פישמן, הסתדרות המזרחי, ירושלים תרפ"ג, עמ' פה-פו.

<sup>245</sup> כתבים, ב, עמ' 391. בהצעתו המקורית, אכן לא דובר מפורשות על גירוש בכוח אלא נכתב ש"טוב יותר לפזר כמה אלפים פראנק וליתן להם לשוב לחו"ל ולהושיב בגדרה אנשים כשרים מיושבי ירושלים". אלא שהצגת הדברים על-ידי פינסקר בהשראת ליליינבלום לא השאירה הרבה מקום לפרשנות גמישה, וליליינבלום העדיף לדבר על "שאלת הגירוש". וראה "פינסקר אל הגבאים היועצים", כתבים, ב, עמ' 386, ודרך לעבור גולים, עמ' 94, הערה 9.

<sup>246</sup> כתבים, ב, עמ' 412.

<sup>247</sup> כך טוען שלמון. וראה דת וציונות, עמ' 125.

<sup>248</sup> ספר שמואל, שם, עמ' פג.

הקפדה יתרה על שמירת השבת והמצוות התלויות בארץ.<sup>249</sup> שלישית, לפינס, המנהל החדש של המושבה, הוענקו סמכויות גם בענייני דת.<sup>250</sup> ולבסוף, מונה גם שוחט לגדרה.<sup>251</sup> אמנם היזמה למינוי זה היתה של פינס, אך את ההיענות המיידית של פינסקר ואת ההתחשבות בדעתו של הנצי"ב באשר לתכונותיו של השוחט המיועד, יש לזקוף ללחץ שהופעל בפרשת גדרה.<sup>252</sup> מינוים של פינס ושל השוחט ליבוביץ והגדרת תפקידם יכולים להיחשב כנסיגה מסוימת של המשכילים מעמדתם העקרונית שעל פיה "אין הקולוניסטים ילדים קטנים הצריכים לחינוך שנשמור צעדיהם... ואין איש מן החוץ (יכול) להתערב בעסקיהם".<sup>253</sup> גם אם פינס וליבוביץ הסכימו עם פינסקר שלא מתפקידם לבדוק אם "תפיליהם וציציותיהם כשרים", הם בהחלט השפיעו על הגדרתם. פינס הנהיג תפילת שחרית לפני היציאה לעבודה, ותפילה בציבור בליל שבת (ולשם כך הם היו צריכים לחזור מן השדה שלוש שעות לפני השקיעה), והתקין את סעודת ליל שבת בצוותא.<sup>254</sup> מבחינתו של הנצי"ב הסתיימה פרשת גדרה עם בואו של ליבוביץ למושבה, וליתר דיוק, עם קבלת הדוח הראשון שלו, ובו הוא מאשר ש"לא מצאתי בהם ובמנהגייהם שום דבר דופי נגד חוקי תורתנו הקדושה".<sup>255</sup> הנצי"ב ייחס לעדותו של השוחט אמינות רבה, כמו שמוכיחים הדברים שכתב נגד "מוציאי דיבת הארץ רעה":

חקרתי משו"ב ירא אלוקים ואוהב מוסר אשר נסע להמושבה גדרה על פי דעתי והוא הודיעני כי אחינו אנשי גדרה מתנהגים בדרך מוסר בעבודת ה' ובעבודת השדה... אם לקולי המה בני החבורה הק' שומעים, לא ישימו לב לנרגנים ויזכו לראות הארץ ביישובה.<sup>256</sup>

<sup>249</sup> "פינסקר אל הגדרתים", **כתבים**, ה, עמ' 393 במהדורת לסקוב.

<sup>250</sup> פינס היה צריך להתמנות מזמן על פי החלטת ועידת דרוזקניק, אך המינוי התעכב, ואין ספק שלחץ הרבנים היועצים בפרשת גדרה הביא את פינסקר לבצע את ההחלטה ולהרחיב את סמכויותיו. בחזור ששלח בט"ז בכסלו לגבאים, הוא מדגיש שפינס מונה ל"משגיח דתי על בני גדרה", ושנאמר לו ש"נמסר בידו להשגיח על בני גדרה בענייני התורה ושמירת המצוות ולהורותם הדרך שילכו בה למצוא חן בעיני אלוקים ואדם" (**כתבים**, ב, עמ' 386 - 387).

<sup>251</sup> מדובר ביחזקאל ליבוביץ, אביו של דב הביל"וי.

<sup>252</sup> הנצי"ב גרס שעל השוחט להיות "מופלא גדול בתורה מלבד שו"ב [שוחט ובודק] ויהא יודע ולומד למעשה הלכות השייך לקדושת הארץ... וגם יהא ש"צ [שליח ציבור] וקורא בתורה... ומימלא יהא יודע להטיף דברי אגדה ומוסר לפנייהם בש"ק [בשבת קודש] ובמועדים" (**כתבים**, ב, עמ' 392).

<sup>253</sup> "פינסקר אל הנצי"ב", **כתבים**, ב, עמ' 412 - 413.

<sup>254</sup> עוד על השפעת פינס עליהם אצל לסקוב, **הבילויים**, עמ' 305 - 307.

<sup>255</sup> קטע מהמכתב מובא בארץ **צבי**, איגרת 22, הערה 7, עמ' 133.

<sup>256</sup> "הנצי"ב אל א"י שולמן", **כתבים**, ג, עמ' 4 - 5.

פרשת גדרה הסתיימה אפוא לשביעות רצונו.<sup>257</sup> עם זאת, היא השאירה אצל משכילים רבים רושם קשה כלפי ראש ישיבת וולוז'ין. הנצי"ב הצטייר בפרשה כמי שאינו מתפשר דיו בענייני דת וכמי שמוכן להעלות הצעות קיצוניות שאינן מקובלות על רוב חברי התנועה.<sup>258</sup> דימוי זה לא סייע לו במאבק הקשה שעמד כעת לפניו: המאבק על שמירת קדושת השמיטה.

### 3. פולמוס השמיטה

#### (א) שאלת השמיטה

עם חידוש היישוב החקלאי בארץ ישראל התעוררה מחדש שאלת השמיטה. לפי החישוב המקובל של הרמב"ם, שנת תרמ"ב (1882) היתה שנת שמיטה. לראשונה מאז החורבן, נאלצו עובדי אדמה יהודים להתמודד שוב עם הנושא הלכה למעשה. בתרמ"א פרסם אחד מרבני התקופה ספר קטן בשם **קונטרס שנת השבע** ובו תמצית דיני שביעית. במבוא מסביר המחבר שהצורך בחוברת הורגש כתוצאה מהתחדשות היישוב.<sup>259</sup> לאמתו של דבר, עובדי האדמה היו אז מועטים מאוד, ורבים מהם אף נטשו את אדמתם עוד לפני שנת השמיטה בגלל המצב הכלכלי החמור.<sup>260</sup> כך ששנת תרמ"ב עברה מבלי שיתקיים דיון רציני בשאלת קיום דיני שביעית בימינו.

שבע שנים אחר-כך היה היישוב רחב ומבוסס הרבה יותר, ושאלת השמיטה דרשה התייחסות הלכתית עקרונית: האם תוכל ההתיישבות החדשה לקיים את השמיטה כהלכתה? האם היא מחויבת בכך? מתחילה היה ברור שהעניין העומד על הפרק עולה בחשיבותו על דיון הלכתי רגיל. ההכרעה בעניין השמיטה תקבע במידה רבה את אופייה של תנועת חיבת ציון.<sup>261</sup> באלול תרמ"ז, כשנה ומעלה לפני השמיטה, פנו אנשי ביל"ו בגדרה לד"ר פינסקר, כדי שיבדוק אם הם יצטרכו לשבות מכל עבודתם בשנת השמיטה: "ועלינו לדעת זאת מראש בעוד חודשיים שניים כי בעבודת השמיטה תלויה גם עבודות השנה הבאה ומשפט חליפות הזרע הקיץ והחורף".<sup>262</sup> אמנם

<sup>257</sup> בניגוד לרב מוהליבר שלא התפייס עם המושבה במשך זמן רב. על הסיבות למתח המתמשך בין הגדרתים למוהליבר, ראה **הבילויים**, עמ' 306; **דת וציונות**, עמ' 124.

<sup>258</sup> ליליינבלום כותב עליו בעקבות הפרשה: "[הנצי"ב] לא יודע להבדיל בין עם שבשדות אשר בקולוניות ובין אוכלי מן אשר בישיבה שלו" (**דרך לעבור גולים**, עמ' 93).

<sup>259</sup> מ"נ כהניו, **קונטרס שנת השבע**, הוצאת הוועדה להוצאת כתבי המחבר, ירושלים תשל"ב. ועיין שם במבוא: "פתיחא זעירא", עמ' א.

<sup>260</sup> עם זאת יש לציין שהחקלאים המועטים שנשארו בפתח תקווה שמרו שמיטה כהלכתה באותה שנה, למרות הקשיים, כפי שמשמע מדברי הרב שמואל סלנט ב"וואלף אל פיין", **כתבים**, ב, עמ' 477.

<sup>261</sup> וראה על כך במבוא של מ' פרידמן לספרו **חברה ודת, האורתודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל תרע"ח-תרצ"ו**, יצחק בן צבי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 24 - 25.

<sup>262</sup> **כתבים**, ב, עמ' 281.



הביל"ויים אינם מנסים ללחוץ לכיוון זה או אחר, אך הם מדגישים שאם יוחלט שעליהם לשבות, יהיו "חיינו תלויים לנו מנגד בשנה הזאת".<sup>263</sup> בראשית שנת תרמ"ח שמואל יוסף פיין, ראש חובבי ציון בוילנה, מכנס בביתו את שלושת הרבנים-הגבאים של התנועה עם נציג מהמושבות<sup>264</sup> כדי לדון בנושא. כבר באותה ישיבה מבקש הנצי"ב לעודד את המתיישבים לשמור על הלכות שביעית ולא לחפש אחרי היתרים. לתדהמת חלק מהנוכחים, הוא קובע בנחרצות כי "עלינו למלא את מצוות השם יתברך בלי שום הרהור ומחשבה".<sup>265</sup> הרב מוהיליבר הצטרף לדעת הנצי"ב.<sup>266</sup> הרב אליאשברג היה היחיד שגרס שיש להתיר את עבודת האדמה.<sup>267</sup> הוחלט לפנות בשאלה אל רבני ירושלים. פיין, שחשש מדעתם של רבני היישוב הישן, הסביר לפינסקר שבדעתו לפנות גם אל רבנים אחרים "בחקיקור ובחיפוש אחרי כל צדדי ההיתר לפי ההלכה".<sup>268</sup> פינסקר חשש כבר אז מהסתבכות גדולה:

ואפילו אם למשל יתרוצו איזה מגדולי עמנו להתיר את עבודת הקרקע בשנת השמיטה הבעל"ט (מה שנחוץ מאוד לבקש מהם להתיר...), לא יתירו לנו הרבנים הנ"ל לסמוך על היתרם.<sup>269</sup>

חובבי ציון פנו לרב יצחק אלחנן ספקטור מקובנה, שנחשב לסמכות ההלכתית הגדולה ברוסיה והיה ידוע כאוהד התנועה. התברר שהרב נוטה להתיר את עבודות השדה על ידי מכירת הקרקעות לנוכרי, בדומה למכירת חמץ בפסח. הנצי"ב, שלא רצה להביע בפומבי את דעתו כל עוד לא הבהיר

**שם.**<sup>263</sup>  
מדובר באהרון פפירמייסטר מראשון לציון. על הכנס ראה אצל י"ל אפל, **בתור ראשית התחיה**, תל-אביב תרצ"ו, עמ' 279 - 284, וראה גם "פיין אל פינסקר", **כתבים**, ב, עמ' 358.  
אפל, **שם**, עמ' 283. אפל, שנכח בישיבה בתור עוזרו של פיין, מתאר כך את הרושם שהשאירו עליו דברי הנצי"ב: "הרגשתי צמרמורת בכל רמ"ה אבריי והייתי נדהם כמו איש שלנגד עיניו פתח הר געש את לועו לכלות ולאבד אותו ואת כל עמלו בחיים".<sup>264</sup>  
מוהיליבר חשב שאפשר למצוא היתר בשביעית וכך אכן אמר בראשית דבריו באותה ישיבה בוילנה. אמנם הוא העדיף בשלב זה שלא להשתמש בהיתר מפני ש"אם באה לידינו האפשרות לקיים את מצוות שמיטה אחרי שנות אלפים שלא היתה לנו היכולת לקיימה, חושב אנכי כי אולי כדאי לנו להחזיק במצווה גדולה זו ועל ידי זה נרכש את לב החרדים שישובו אלינו ויחזיקו במצוות יישוב א"י והיו חובבי ציון כמונו" (**שם**, **שם**).<sup>265</sup>  
אליאשברג רצה להתיר את עבודות האדמה בשמיטה ללא כל תנאי. הנימוק ההלכתי שלו היה ששמיטה בזמן הזה דרבנן וכל היסוד לחיובה הוא בהיותה זכר לשמיטה המקורית. בנסיבות הקיימות של סיכון המפעל ההתיישבותי כולו, אין מקום לדעתו לחייב בה את המתיישבים. על עמדתו והתגובות לה, ראה שלמון, **שם**, עמ' 131 ועמ' 146 הערה 146.  
"פיין אל פינסקר", **כתבים**, ב, עמ' 358.<sup>266</sup>  
"פינסקר אל פיין", **כתבים**, ב, עמ' 358. מהקשר המכתב נראה שפינסקר חשש בעיקר מתגובת הנצי"ב.<sup>267</sup><sup>268</sup><sup>269</sup>

הרב ספקטור את עמדתו,<sup>270</sup> מחליט כעת לפרסם חוברת קטנה בעניין. באותה חוברת הוא דוחה אחת לאחת את טענות המתירים, מנמק את עמדתו ההלכתית וגם פורש את השקפת העולם שממנה נגזרת אותה עמדה.<sup>271</sup> במשך חודשים הוא נאבק בנחישות רבה למען קיום המצווה. ברור היה לו, כמו לכל מי שנטל חלק בוויכוח, שלא גורלה של שמיטה אחת עומד כאן על הפרק; שנת תרמ"ט תשמש תקדים לכל השמיטות העתידות לבוא. מעבר לכך ריחפה כל הזמן באוויר שאלת יכולתה של ההלכה היהודית לקיים יישוב גדול של עובדי אדמה בארץ ישראל.

### (ב) עמדת הנצי"ב בשאלת השמיטה

במישור ההלכתי הטהור, נקודת המוצא של הנצי"ב היא שאיסור עבודת האדמה בזמן הזה הינו איסור דאורייתא - ומכאן חומרתו. במכתב לרב לובצקי, רבה של קהילת יהודי רוסיה בפריס, תוקף הנצי"ב את אלה "המחפשים קולות על פי ראשית דעתם שהחליטו דשביעית בזמן הזה דרבנן".<sup>272</sup> הוא מוכיח שדעת רש"י והרמב"ם, בעל ה"כסף משנה" ואחרים, הפוכה. הוא דוחה את השיטה הקושרת את קדושת השמיטה לקדושת היובל. על פי שיטה זו, מאחר שבית הדין אינו מקדש יותר את שנת היובל, קדושת השמיטה בטלה מאליה, וכל השומר עליה בזמן הזה נוהג כן מתוך "זהירות" בלבד, ללא חיוב של ממש לא מדאורייתא ואף לא מדרבנן.<sup>273</sup> דעה זו, שהיתה נחשבת שנים כדעת יחיד שאין לסמוך עליה, זכתה לפרסום מחודש על ידי הרב הרשנסון<sup>274</sup> בסדרת מאמרים הלכתיים שפורסמו בעיתונו של בן-יהודה.<sup>275</sup> הנצי"ב דוחה כאמור את השיטה הזאת מכול וכול.<sup>276</sup> עצם העמדת איסור העבודה בשנת השמיטה כאיסור דאורייתא מונעת כמעט כל אפשרות להקל.

<sup>270</sup> "באשר שנודע לנו שנשאל ע"ז הגאון מקובנה שליט"א, שהוא קשיש ועדיף מנאי ע"כ איני חפץ לקפוץ בראש" (כתבים, ב, עמ' 393).

<sup>271</sup> החוברת הודפסה תחת השם "דבר השמיטה" בספר השו"ת של הנצי"ב, **משיב דבר**, בהוצאת המשפחה, חלק ב, סימן נו, עמ' 117-110 במהדורה החדשה, ירושלים תשנ"ג. על נימוקי הנצי"ב לביסוס עמדתו, ראה להלן.

<sup>272</sup> המכתב פורסם **במשיב דבר**, עמ' 116.

<sup>273</sup> על המקורות ההלכתיים לשיטה זו, ראה ש' שטרנברג, **היתר תרמ"ט**, המכון למורשת ישראל, תל-אביב תשמ"ו, עמ' ו.

<sup>274</sup> יעקב מרדכי הרשנסון עלה ממינסק בתר"ז והיה ראש ישיבה בירושלים. בנו יצחק היה אספן של ספרי קודש ושימש כמו"ל של העיתון **הצבי** שערך בן יהודה. בתרמ"ח שררו עדיין יחסים טובים בין המשפחה לבין הרב שמואל סלנט, ממנהיגי היישוב הישן. לבסוף, נאלצו בניו של הרשנסון לעזוב את הארץ בגלל התקפות הקנאים.

<sup>275</sup> וראה במיוחד את המאמר "דבר השמיטה", **הצבי**, 5, תרמ"ח.

<sup>276</sup> ובאשר לקביעת הירושלמי על פיה שביעית בזמן הזה דרבנן, מוכיח הנצי"ב שלא דובר שם על איסור עבודת האדמה אלא על היחס כלפי פרות שביעית בלבד. ראה **ירושלמי**, שביעית פ"ט והמכתב ללובצקי **במשיב דבר**, שם.

הנימוק ההלכתי השני של הנצי"ב נבע מהערכת מצבן של הקולוניות בארץ ישראל. בניגוד לדורשי ההיתר, שתיארו בצבעים קודרים ביותר את ההשלכות הצפויות משמירת השמיטה,<sup>277</sup> העריך הנצי"ב שזו לא תסכן באופן ממשי את קיום המושבות:

והנה בזמן שישבו בני"י על אדמתם היתה מצווה זו קשה הרבה מאשר עתה, דאז לא הוי מקום לקנות מעו"ג באותה שנה, וגם מחו"ל לא היו מנדבים... והיה באמת הדבר לפלא איך נתפרנסו בלי עבודת השדה... אכן עתה בהיות יושביה הגויים עובדים את אדמתם ומעט היושבים בקאלאניות, אין זה דבר קשה כלל לקנות תבואה מהגויים יושבי הארץ וגם היום רבו המתנדבים והמשתדלים ביישוב הארץ.<sup>278</sup>

בנקודה זו לפחות נראה שצדק הנצי"ב בהערכתו. גם המשכילים הלאומיים הבינו כי דווקא מפני שהמושבות אינן מבוססות מבחינה כלכלית וכולן נתמכות על-ידי הברון או על-ידי חובבי ציון, אין בשביתת העבודה החקלאית משום מכה שאין לעמוד בה.<sup>279</sup> "ככל שיתבססו המושבות, ככל שהמשק החקלאי יהיה מורכב, עשיר ומגוון יותר, כן תהיה שביתת העבודה בשנת השמיטה כרוכה בהפסד גדול יותר".<sup>280</sup> הערכה זו מסבירה את העובדה שהאיכרים ברובם לא נקטו עמדה נחרצת בתרמ"ט והיו נכונים לשבות. הנצי"ב דחה בתקיפות גם את רעיונו של הרב ספקטור להתיר את עבודת האדמה על-ידי מכירת קרקע לגוי. אין ספק שצורה זו של היתר הושפעה מ'הערמות' אחרות שהיו נהוגות בישראל, כגון מכירת חמץ או היתר עסקה. היא בוודאי גם הושפעה מהיתר המכירה שהיה נהוג בפולין ורוסיה, כדי שיהודי יוכל להשאיר את חנותו או את מפעלו פתוחים בשבת.<sup>281</sup> אלא ששונה מכירת הקרקע בארץ ישראל לגוי מכל התקדימים האלה. כאן

<sup>277</sup> דיברו על "חורבן היישוב" (ייתכן שהכותב הוא בן יהודה. צוטט אצל אפל, שם, עמ' 292), על "ירידה לטמיון" של עבודת שנים רבות (פינסק ב"איגרות ציון", ספר שמואל, עמ' פ"ט), ועל "הצלת נפשות והצלת היישוב" (היתר הרבנים מוהיליבר, קלפיש והרב יהושע מקוטנא. מובא באפל, שם, עמ' 289), ועוד.

<sup>278</sup> **משיב דבר**, שם, עמ' 113.  
<sup>279</sup> לשיקולים עקרוניים אחרים. ראה על כך מכתבו של ליליינבלום לפינס, **כתבים**, ב, עמ' 665 ואפל, שם, עמ' 303.

<sup>280</sup> מ' פרידמן, "למשמעותו החברתית של פולמוס השמיטה (תרמ"ט-תר"ע)", שלם, **מחקרים בתולדות א"י ויישובה**, ספר ראשון, עורך: י' הקר, יד יצחק בן צבי, ירושלים תשל"ד, עמ' 468. וראה עוד באותו נושא, שם, עמ' 465.

<sup>281</sup> על השותפות עם הנכרי בקשר להלכות שבת ועל השלכותיה, ראה אצל י' כץ, **גוי של שבת**, מרכז שזר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 123-166.

ההערמה עצמה בעייתית מתוקף האיסור למכור שטחי ארץ ישראל לאינו יהודי: <sup>282</sup>

ובאמת הה"ג [הרב הגאון] הנ"ל ברח מהזאב ופגע בו ארי, כי רוצים להימלט מאיסור שביעית בזמן הזה דרבנן לרוב הפוסקים ופגע באיסור מכירת קרקע לעו"ג בא"י שהוא איסור דאורייתא לכולי עלמא.<sup>283</sup> אחת מהטענות העיקריות של המקלים התבססה על הכרזתו של רבי ינאי: "פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא".<sup>284</sup> ממשפט קצר זה מתברר שרבי ינאי התיר בשעתו מלאכה מדאורייתא (זריעה) רק מסיבות כלכליות, כדי להימלט מתשלומי ארנונה. הרקע ההיסטורי להכרזה זו חשוב לענייננו. בזמנו של הקיסר דיוקלטינוס חלה רפורמה בשיטת גביית המסים; אם מקודם הוטל מס כללי על קרקעות המדינה, מס שהיה מבוסס על ההכנסות האמתיות של האיכרים, הרי לפי השיטה החדשה חולקה המדינה ליחידות מס: על כל יחידת קרקע היו משלמים מס לפי ערך היכול השנתי הממוצע, ולא על פי ההכנסה המעשית בפועל. יוצא שיהודי ששבת מעבודתו בשנת השמיטה, היה מעתה חייב במס כאילו היה אוסף את יכולו. במצב כזה, שמירת שביעית כהלכתה היתה הורסת את הכלכלה.<sup>285</sup> הכרזתו של רבי ינאי היתה ככל הנראה תגובה למצוקה כלכלית אמתית שנגעה לכלל הציבור.<sup>286</sup> הנצי"ב <sup>287</sup> מסביר באריכות את ההבדל בין ההיתר של ר' ינאי לבין המצב במושבות. ראשית, אין להשוות בין מס שהוא הפסד ממשי הנגרם לכיסו של האיכר ("פסידא ממש"), לבין הטענה שקיום השמיטה ימעיט בהכנסותיו ויסכן את פרנסתו:

<sup>282</sup> איסור הידוע כאיסור "לא תחנם", פסוק שפורש על ידי חז"ל כהוראה ש"לא לתת להם חנייה בקרקע" (בבלי, עבודה זרה כ עמ' א').

<sup>283</sup> הקטע שממנו לקוח הציטוט הזה פורסם בסמוך ל"קונטרס השמיטה" במשיב דבר ונוצר הרושם שהוא חלק מהתשובה. אמנם במהדורה האחרונה (ירושלים תשנ"ג) הוסיפו המהדירים קטע מתוך דברי הרב חיים ברלין, בנו בכורו של הנצי"ב: "עליי להיות מגלה סוד כי כל המאמר הנדפס בשו"ת 'משיב דבר' המתחיל בדף נז עמוד א': 'זהנה הרבה מרבני הזמן' וכ"ו עד סיומו בדף נ"ח עמוד ב' המסיים ב'שוב ה' שבות עמו', כל זה המאמר אינו ממר אבא הגאון מאוה"ג זצללה"ה והמסדרים את כתבי הקודש של מר אבא הגאון ז"ל מצאו בתוכם זה הקונטרס בלי שום פתיחה וחתומה והדפיסוהו בספרו, והוא להרב הגדול מ' יהושע העשל מרגליות שהיה אז אב"ד בעיר ווישנעווע הסמוכה לוולוז'ין וכעת הוא בעה"ק יפו, ואשר ע"כ, אין אחריות כל המאמר זה עלינו". וניתן למצוא חיזוק לדבריו בכך שבניגוד לדעתו המפורשת של הנצי"ב, משתמע מהקטע המצוטט שמחברו סובר ששביעית בזמן הזה דרבנן. מכל מקום, ברור שהנצי"ב התנגד להיתר המכירה.

<sup>284</sup> בבלי, סנהדרין כו עמ' א'.

<sup>285</sup> מעניין לציין בהקשר זה שהרב ספקטור ביקש ממוהליבר לברר מהי שיטת המיסוי העותומנית, ובפרט אם החקלאים חייבים במס גם אם הם אינם זורעים. ראה על כך בהיתר תרמ"ט, שם, עמ' ד'.

<sup>286</sup> שם, שם.

<sup>287</sup> אם כי גם כאן לא ברור אם חלק זה של התשובה נכתב בידי הנצי"ב עצמו, וראה לעיל, הערה

"לא מצינו בתלמוד שהתירו מלאכה האסורה ב'אין לו מה יאכל'... אפילו 'אין לו מה יאכל', מחויב להתפרנס מן הצדקה, ואסור לעשות מלאכה". שנית, בעלי התוספות כבר התקשו להבין איך ר' ינאי התיר זריעה בשביעית רק בגלל מצוקה כספית והסבירו שדובר שם על סכנת נפשות של ממש מכיוון שבמידה שלא יכלו לשלם את המס, "היו מתים בתפיסת המלך"<sup>288</sup> ברור שלא זה המצב במושבות החדשות.

אבל מעבר לנימוקים ההלכתיים הפורמליים האלה, הנצי"ב אינו מסתיר שעמדתו המחמירה מבוססת על השקפת עולם מסוימת, החורגת מגבולות הדיון ההלכתי הטהור. בכך תשובתו ההלכתית שונה מזו של קרובו הרב סולובייצ'יק, שהתנגד אף הוא להיתר המכירה, אולם נשאר צמוד לטיעונים הלכתיים מובהקים.<sup>289</sup> לא פעם פוסק ההלכה, בבואו לחפש היתר או דרך לעקוף הלכה מסוימת, שואל את עצמו עד כמה הלכה זו תופסת מקום מרכזי בתודעת הציבור. האם שינוי ההלכה המקובלת, על ידי הערמה או תקנה אחרת, אינו פוגע קשה בדימוי שלה בעיני העם או אפילו בעיני אומות העולם? קשה כמובן למצוא בעל הלכה שינסח את השאלה במפורש, אך אין ספק שהיא קיימת בין השורות.<sup>290</sup> במכתבו לרב לובצקי כותב הנצי"ב: "וגם הכל יודעים וזיל קרי בי רב הוא אפילו בקרב חכמי אומות העולם דשנה שביעית בקרב ישראל שבת לה".<sup>291</sup> אין כל משקל הלכתי-פורמלי לטענה שתאולוגים נוצרים יזלזלו בשיבת ציון אם היהודים לא יקיימו את מצוות השמיטה, ובכל זאת היא מהווה גורם מסוים בשיקולי הנצי"ב.<sup>292</sup> גם היתרון התעמולתי שבקיום השמיטה, שאליו כבר התייחס הרב מוהיליבר בכנס אצל פין בוילנה, אינו נעלם מעיני הנצי"ב ומופיע מפורשות בגוף התשובה:

<sup>288</sup> פירוש התוספות על בבלי, סנהדרין כו עמ' א', ד"ה: "משרבו האנסין", התירוץ השני.  
<sup>289</sup> הרב סולובייצ'יק חשב בדומה לנצי"ב ששמיטה בזמן הזה דאורייתא (חידושי בית הלוי, וארשא תרנ"א, עמ' ב-ט). וראה על כך אצל י' שלמון, "דת ולאומיות בתנועה הציונית בראשיתה", בתוך: לאומיות ופוליטיקה יהודית-פרספקטיבות חדשות, עורכים: י' ריינהרץ, י' שלמון, ג' שמעוני, מרכז שזר, עמ' 124, הערה 40.  
<sup>290</sup> שטרנברג מביא כדוגמה אופיינית לכך את שאלת היתר שטר המכירה לגוי, כדי שהוא יעשה את עבודתו של היהודי בשבת. הרב קלוגר, שהתנגד להיתר, מסביר בתשובה לבנו של הרבי מרוזין את ההבדל בין היתר זה לבין היתר מכירת החמץ בפסח: (א) שם המנהג השתרש מזמן, (ב) משתמשים בו רק פעם בשנה; ו-ג) "אינו רק לאו ד'בל יראה'". לעומת זאת, אם נפעיל את ההיתר בשבת, יש חשש ל"זילותא דשבת" משום שהמנהג טרם התפשט, והוא נוהג כל שבוע "וגם הוי איסור סקילה". והרי ברור שהאיסור "בל יראה" הוא איסור דאורייתא לכל הדעות, בעוד שאיסור "אמירה לנכרי בשבת" אינו אלא איסור דרבנן שאין בו סקילה. בכל זאת הרב קלוגר אינו מוכן לעקוף איסור דרבנן, משום שהוא רואה בכך סכנה למוסד השבת עצמו. עיין עוד על כך בהיתר תרמ"ט, עמ' ו'ז', וניתוח של התשובה של הרב קלוגר אצל כץ, שם, עמ' 129 - 135.  
<sup>291</sup> משיב דבר, עמ' 116.  
<sup>292</sup> היתר תרמ"ט, שם.

ואם יהי נשמע במרחקים כי שבתו בשביעית יתרכו המתנדבים כדכתיב בנחמיה: <sup>293</sup> "כי שמחת יהודה על הכוהנים וגו'" ולהפך, אם יהי נשמע כי לא שבתו מעבודת השדה חלילה אזי ירפו ידי המתנדבים ולא יוסיפו להיות גורמים מצות היישוב הבאה בעבירה ויחדלו לשלוח עוד.<sup>294</sup>

הנצי"ב גם רואה בשביתה מהעבודה הזדמנות מצוינת לנצל את הזמן כדי להוסיף למתיישבים שיעורי תורה ואמונה. הוא מציע להעמיד בכל מושבה "אנשי תורה ומוסר" במימון הנדיב. אין לו ספק שהברון יסכים, "כמו שידענו רצונו שיהיו האנשים התלויים בחייהם עליו בא"י הולכים בדרך התורה והמצווה בשלמות".<sup>295</sup>

אך מעבר לכל אלה, היסוד לסירובו העיקש של הנצי"ב לאמץ את ההיתר קשור להבנת מהות הקשר בין העם לארצו, והמקום שארץ ישראל תופסת במשנתו. עוד במכתב הראשון שכתב לפינסקר בעניין השמיטה, בכסלו תרמ"ח, כותב הנצי"ב את המשפט שהוא המפתח להבנת מכלול פעילותו במסגרת חיבת ציון, מהתמיכה ברעיון ועד לביקורת החריפה על הדרך:

ראשית עלינו לדעת ולהאמין כי לא כפלשתינא אנו מושיבים את הארץ כי אם בארץ ישראל אשר היא מובדלת מכל הארצות בדבר מורגש מאוד, אשר אך למטר השמים אנו שותים מים וגם המטר הוא מצומצם ועינינו כלות ומייחלות לה' שיהי יורד גשם ומלקוש בעיתו... אחר שהוא כן, עלינו להאמין כי תבואת הארץ ופריה תלוי אך בהשגחת ה' התלוי במצוות הארץ.<sup>296</sup>

דברים מפורשים עוד יותר אנו מוצאים ב"קונטרס דבר השמיטה":

הכלל יש לנו לדעת ולשום אל לבבנו דכמו קיום האומה הישראלית תחת זרועות עולם, ואין קיומם על פי שכל אנושי טבעי בהליכות עולם... כך היא משונה ארץ ישראל מכל הארצות דעיקר קיומה אין ע"פ טבע הליכות כל ארצות הגויים ואינה תלויה אלא בהשגחת ה' ע"פ מצוותיו... וידעו ויבינו וישכילו כי לא להושיב ארץ פלשתים אנחנו מנדבים כי אם להושיב נשמות ארץ הקדושה לה' ולישראל עמו.<sup>297</sup>

בירור מקיף על מקומה של ארץ ישראל במשנתו של הנצי"ב חורג מגבולות דיונו.<sup>298</sup> נציין כאן רק שבמקומות רבים בפירושו על התורה, מדגיש הנצי"ב

<sup>293</sup> נחמיה יב, מד.

<sup>294</sup> משיב דבר, עמ' 113.

<sup>295</sup> שם, שם.

<sup>296</sup> כתבים, ב, עמ' 392. ההרגשה שלי [א.ק.]

<sup>297</sup> משיב דבר, עמ' 113.

<sup>298</sup> ראה על כך אצל א' אייזנטל, "משנת הנצי"ב", ארץ צבי, עמ' 71 - 89.

את תנאים המיוחדים הקובעים את עצם ישיבת עם ישראל בארצו ואת סיכויי להעמיק בה שורשים.<sup>299</sup> קיים יחס ישיר בין שמירת המצוות, ובעיקר המצוות התלויות בארץ, לבין קיומו של יישוב יהודי בארץ ישראל ושגשוגו.<sup>300</sup> מכאן שלא שמירת השמיטה תחריב את המושבות, אלא דווקא ביטולה, בעוד שקיומה יקרב את הגאולה. מובן שהפער בין תפיסה זו, המבוססת על הקשר המיוחד בין עם ישראל, ארצו הקדושה ואלוקיו, לבין תפיסת המשכילים, המבוססת על שיקולים כלכליים ורציונליים, לא היה ניתן לגישור. הנצי"ב החליט שוב לצאת למאבק על דעותיו בתוך התנועה.

### (ג) חלקו של הנצי"ב בפולמוס השמיטה

מיד לאחר כנס הרבנים הגבאים בביתו של פין בוויילנה, החליט המארח לפעול נמרצות להשגת ההיתר.<sup>301</sup> לחצים הופעלו על הרב מוהיליבר ועל הרב ספקטור מקובנא, שכאמור נטה להתיר.<sup>302</sup> מוהיליבר השתכנע שהסכנות הצפויות מצדיקות את החיפוש אחרי ההיתר המתאים. כך קרה שוב שמבין כל הרבנים התומכים בתנועה, מצא הנצי"ב את עצמו בודד במערכה. כפי שקרה בפרשת גדרה, הרב מוהיליבר, שנקט בהתחלה בעמדות נוקשות ובלתי מתפשרות, הגמיש לבסוף את עמדתו. הוא כינס בית דין מיוחד<sup>303</sup> שהורה למכור את השדות לשנה אחת, כדי שלא "תישם הארץ ותיפוק מזה חורבן הקולוניות חלילה",<sup>304</sup> ובלבד שהרב ספקטור יסכים לדעתם. ספקטור הוסיף את חתימתו אך ביקש שהעבודה תיעשה על ידי נכרים.<sup>305</sup> בשורת ההיתר (בלי אזכור ההתניות) התפרסמה בעיתונות העברית וגרמה לסערה גדולה.<sup>306</sup> רבנים בארץ<sup>307</sup> ובחו"ל<sup>308</sup> ועיתונים עבריים<sup>309</sup> התגייסו בעד ונגד ההיתר. במצב שנוצר, כל סמכות רבנית שגויסה הוסיפה

<sup>299</sup> ראה למשל את פירושו העמק דבר על בראשית מו ג; במדבר לב כב; דברים יא א; דברים טז ג ועוד.

<sup>300</sup> זאת הסיבה לכך שרבים מבני עמנו העדיפו לכל אורך ההיסטוריה שלא להתיישב בא"י. עבור הנצי"ב, הם גילו בכך הבנה עמוקה לעובדה ששיבתם עליה תלויה בהיענותם לדרישות הקשות של התורה. כך הוא מסביר את סירוב המרגלים להיכנס לארץ (העמק דבר על דברים יד ד).

<sup>301</sup> ד"ר פינסקר ושאר משכילי התנועה העדיפו בשלב זה להטיל את המשימה על ש"י פין, כי קשה היה להם להתערב רשמית בנושא שהיה לכאורה הלכתי במובהק (אפל, שם, עמ' 285).

<sup>302</sup> שם, עמ' 288.

<sup>303</sup> עם הרבנים יהושע מקוטנא וקלפיש מוורשה.

<sup>304</sup> כך בלשון הפסק, אפל, שם, עמ' 288 - 289.

<sup>305</sup> אלא אם כן לא יהיה לחקלאי היהודי די אמצעים כדי לשכור פועלים גויים.

<sup>306</sup> ההנהגה המשכילית של התנועה ברוסיה ניסתה, ללא הצלחה יתרה, "להנמיך פרופיל" ולהמעיט בפרסומים מיליטנטיים בעד ההיתר, מחשש לתגובות חריפות שירתיעו גם את הרבנים המתירים לדבוק בהיתר (על כך באפל, שם, עמ' 293 - 294).

<sup>307</sup> רבני היישוב האשכנזי הישן ובראשם הרבנים סלנט ודיסקין התנגדו. בית הדין הספרדי בירושלים תמך.

<sup>308</sup> רוב המתנגדים נמנו עם ההנהגה הרבנית בליטא. אוהדי חב"ת ציון ורבניה תמכו רובם ככולם.

<sup>309</sup> "הצב"י היה לשופרם של תומכי ההיתר. ה"חבצלת" התגייס לטובת המתנגדים.

משקל וחשיבות לכל צד מהצדדים במחלוקת. חובבי ציון רבים ניסו לשכנע את הנצי"ב להצטרף בכל זאת למתירים. פינסקר קורא לו לגלות אחריות:

למה לא ישתדלו גדולי ישראל להמציא היתר לעבודת הגפנים בשנת השמיטה, לא למאכל אך כפי הצורך לשמירת הגפנים... אם כדברים האלה יעשו גדולי ישראל, אם ישתדלו למצוא דרך טובה וממוצעת בעד הקולוניסטים, למען יפיקו רצון מאת יראי האלוקים באופן שגם החדשים לא יראו בזה הפרזה על המידה, אז יתחברו כל מפלגות עמנו לחיבת ציון ובעזרת אלוקי ציון נעשה גדולות.<sup>310</sup>  
הנצי"ב דוחה את הניסיון להאשים את הרבנים המתנגדים להיתר באטימות לבעיות המתיישבים ובהחמרה שלא לצורך:

ולא יאמר מע"כ נ"י שרבנים מחמירים ואינם יודעים בישוב הארץ ובצערם של ישראל בחוסר פרנסה. חלילה לומר כן, כל מה שאפשר להקל אין אנו מונעים מלהגיד יושר, ומה שאי אפשר להקל אין למע"כ נ"י להתרעם ולהקל בכבוד חכמי התורה שהן המה מעמידין את הלאום והיהדות.<sup>311</sup>

באשר לעניין עצמו, מוכן הנצי"ב להתיר את העבודות הנחוצות לשמירת האילנות – ותו לא. פקידי הברון מנסים אף הם לדבר על לבו, ללא כל הצלחה.<sup>312</sup> לא זו בלבד שהנצי"ב לא נכנע להפצרות דורשי ההיתר, אלא שהוא עצמו מנסה להפעיל לחץ נגדי. ליליינבלום מספר שכמה שבועות לפני תחילת השמיטה הוזמן הנצי"ב לאספה בענייני התנועה והתנה את השתתפותו בביטול ההיתר על ידי הרבנים המתירים. התנאי לא התקבל, והוא החרימם את האספה.<sup>313</sup>

בבוא שנת השמיטה לא היה ברור איך ינהגו המתיישבים. מתיישבי גדרה, שהיו באחריותם הישירה של חובבי ציון, נדרשו לבחור בין היענות לתומכיהם, שביקשו מהם להמשיך בעבודתם, לבין מנהל המושבה ומקורבם הגדול, י"מ פינס, שהתנגד להיתר.<sup>314</sup> פינס, איש מתון לכל הדעות, ושמתינותו אף העלתה עליו לא פעם את חמתם של רבני היישוב הישן, היה משוכנע שלא הדאגה למתיישבים הביאה את המשכילים ללחוץ לקבלת ההיתר, אלא הרצון לשחרר את ההתיישבות החדשה מכבלי ההלכה. לימים, כשנרגעו הרוחות, כתב פינס דברים ברורים וחרिפים על מניעיהם של המשכילים הלאומיים:

<sup>310</sup> "איגרות ציון", שם, עמ' פ"ט.

<sup>311</sup> כתבים, ב, עמ' 393.

<sup>312</sup> את פנייתו של לובצקי לנצי"ב, ראה ב"איגרות ציון", שם, עמ' צב-צג. תשובתו הנמרצת של הנצי"ב התפרסמה במשיב דבר, שם, עמ' 116. עוד על לחץ הברון אצל לנדוי, שם, עמ' 32-33.

<sup>313</sup> "ליליינבלום אל אוסישקין", כתבים, ב, עמ' 571.

<sup>314</sup> המקורות אצל לנדוי, שם, עמ' 33, הערה 57.



ברוב המושבות, לא היתה העבודה מצד עצמה נחוצה כלל ואדרבה הוסיפה להכחיש את האדמה, ואך יש אשר מצאנה נחוצה רק להורות הלכה, שאין עוד זכר לשביעית בדור הזה, דור דעה והשכל.<sup>315</sup>

פינס לא דאג למכירת הקרקעות, ובחודשים הראשונים לא עבדו מתיישיבי גדרה בשדותיהם. הלחץ שהפעילה הנהגת החובבים על פינס והגדרתים הלך וגבר. קשה היה לה לקבל את העובדה שהביל"ויים ישבתו מעבודתם. שביתת האיכר מעבודת האדמה עושה פלסתר את הרעיון של יישוב יצרני, החי מיגיע כפיו, והופכת אותו ליישוב הנזקק לתמיכה, בדומה ליישוב הישן. פינס יידע את הנצי"ב על ההתפתחויות במצב.<sup>316</sup> כאשר פין ופינסקר מחליטים להפסיק את התמיכה למתיישיבי גדרה בגלל החלטתם של המתיישיבים לשבות מעבודה,<sup>317</sup> מביע הנצי"ב את מחאתו. הוא גם דורש שהתנועה תעזור למתיישיבי עקרון ופתח-תקווה השוכתים אף הם, לאחר שהברון הפסיק את תמיכתו בהם.<sup>318</sup> פינסקר עונה לו בנימוקים פורמליים: תמיכה ב"מתיישיבי הברון" תיראה בעיני הברון כפגיעה בכבודו.<sup>319</sup> בינתיים מחליטה הנהגת היישוב הישן להקים ועד שמיטה כדי לתמוך במתיישיבים השוכתים. דאגה פתאומית זו של היישוב הישן לקולוניסטים נראית למשכילים כמונעת משיקולים לא ענייניים. הרבנים פונים לעמיתיהם בחו"ל כדי שיעזרו להם בהקמת המגבית לשומרי שביעית. הנצי"ב נענה מיד לקריאתם. הוא מפנה כספים לפינסקר, בתנאי שיחלק אותם לשומרי השמיטה בלבד.<sup>320</sup> בתשובה לרבנים דיסקין וסלנט, הוא מבטיח להם את עזרתו:

ואני, כמוהם כמוני, לבי שמח על אשר התנדבו הרבה יושבי קולוניות לשבות בשביעית ולשמור קדושת הארץ ואין דעתם פונה לפיטומי מילי, מאשר משכו ידם את הל"ץ...<sup>321</sup> את אשר בידי איני חדל חלילה.

הוא אכן ממליץ בפני אגודות חובבי ציון להפנות, כמוהו, את תרומותיהם במיוחד לשומרי שביעית.<sup>322</sup> פינסקר הקפיד להעביר את תרומות הנצי"ב

<sup>315</sup> המליץ, תרמ"ט, גיליון 658. ראה גם "פינס אל פין", כתבים, ב, עמ' 639.

<sup>316</sup> "איגרות ציון", שם, עמ' ז"ט-ק.

<sup>317</sup> על מערכת היחסים בין פינס לפינסקר ועל מלחמת השמיטה שניהלו ביניהם, ראה ב' לנדוי,

שם, עמ' 33 - 36.

<sup>318</sup> כתבים, ב, עמ' 655.

<sup>319</sup> שם, עמ' 657.

<sup>320</sup> שם, עמ' 637.

<sup>321</sup> כינוי לא מחמיא לעיתון "המליץ" שפתח את שורותיו בהרחבה למתנגדי השוכתים. תשובת

הנצי"ב לרבני היישוב הישן התפרסמה בחבצלת, גיליון 16, תרמ"ט ופורסמה שוב בארץ צבי,

שם, עמ' 122.

למתיישבים השובתים. הוא אף נשמע נעלב כאשר הנצי"ב מזהיר אותו לבל יסור מהוראותיו בעניין זה!

וציוויתי לחלק את הכסף לבני פתח-תקוה שישבתו בשנה הזאת, כפי ראות עיניו, ולמותר הוסיף כבוד גאונו נ"י לבקש ממני לבלי אבטל רצונו מפני רצון אחרים, כי חלילה לי לעשות זאת!<sup>323</sup> בסופו של דבר נכנעו בני גדרה ללחץ, ולאחר מספר חודשים של שביטה מעבודת האדמה מודיע פינס על חזרתם לעבודה. במכתב מריר לפין הוא כותב:

מימים ימימה הלכה קבועה בישראל כי יש שמיטה בעולם... מימים ימימה לא עלה על לב איש המוני כי בטלה שמיטה, וכל מי שנשאו לבו לעלות אל הארץ הזאת לעבודה ולשמרה הכין עצמו לקיים מצוות שמיטה כהלכתה... והנה באה השמיטה וימצאו פתאום רחמנים בני רחמנים אשר חמלו על הקולוניסטים מבלי שאול את פיהם וירעישו עולם ומלואו להמציא היתר לשמיטה או יותר טוב לכרות האבר הזה מהיהדות.<sup>324</sup>

חזרתם של בני גדרה לעבודה מצערת כמובן גם את הנצי"ב. עם זאת, הוא אינו נסחף עם אלה המבקשים להשחיר את פניהם בשל כך. הוא נזהר מאוד מלהאשים את הרבנים המתירים במניעים פסולים ולא ענייניים. בתשובה לפינסקר, החושש שפרשת השמיטה תגרום לו לנצי"ב לנטוש את שורותיהם של חובבי ציון, הוא כותב:

כמונו כמוהו אנו חושבים שגם המתירים וגם האוסרים כוונתם לשם שמיים ולא כאשר משכו הלצים את ידם ומילאו את עטם לדבר תועה על האוסרים הגאונים מירושלים תוב"ב וכי המה נטו את הישרה כדי להרחיב את הישוב, חלילה.<sup>325</sup>

כללו של דבר, אין בכוונתו לעזוב את התנועה בשל הלחץ שהופעל על הגדרתים כדי להחזירם לעבודה. הוא אמנם מצטער, כמו פינס, על ההחמצה ההיסטורית של ההזדמנות לבשר לעם ישראל, שבדומה לתקופת נחמיה,

<sup>322</sup> כך בפנייה שלו לאנשי אגודת סלוצק (ארץ צבי, שם, עמ' 124) וכך גם בפנייתו לאנשי אגודת באר ("איגרת ציון", שם, עמ' קא).  
<sup>323</sup> כתבים, ב, עמ' 637.  
<sup>324</sup> שם, עמ' 639.  
<sup>325</sup> שם, עמ' 655.

"שבה הארץ לאט לקדושתה", אולם הוא מתנחם בכך שבני עקרון ופתח-תקווה החזיקו מעמד ובכך הראו שאפשר גם אחרת.<sup>326</sup> הנצי"ב התבטא אפוא בתקיפות ובנחישות כל עוד היה סיכוי להשפיע על מהלך העניינים. אולם, בסיומה של השנה, כאשר המאבק כבר מאחוריו, ולא ניתן עוד לתקן את המעוות, הוא מגלה יחס של מתינות והבנה כלפי הרבנים המתירים וכלפי המתיישבים שסמכו על היתרם. שלוש שמיטות אחר כך, בשנת תר"ע,<sup>327</sup> נפגשו, משני צדי הוויכוח, שני אישים קרובים מאוד לנצי"ב. מצד אחד, תלמידו הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שלאור המציאות החדשה שנוצרה בארץ,<sup>328</sup> ובהתבססו על קודמיו, הוציא היתר כללי ורחב יותר מההיתרים של קודמיו. מנגד עמד בנו של הנצי"ב, הרב חיים ברלין, מהמתנגדים החריפים ביותר להיתר החדש. מעניין לראות שהרב ברלין לא שכח את תורת אביו והמשיך בהבחנה בין תקיפות בלתי מתפשרות בוויכוח ההלכתי עצמו לבין מתינות והבנה ביחס לרבנים החולקים על דעתו. וכך כותב הרב ברלין לרב קוק:

שמחת לבכי מבשורת מכתבו אליי, כי סוף סוף עבדו רבנן שלמא בהדייהו...ומיום עמדתי על דעתי, חב"ר (חיים ברלין) אני לכל תלמידי החכמים המרבים שלום בעולם. ואף בנידון שלפנינו, שכל מה שהצליח מעשה שטן בעוה"ר להצמיח קטגוריא בין ת"ח, לא היה בזה שום שינוי דעות עיקרי ועמך כולם צדיקים בעה"ת. וכולם לא נתכוונו אלא לשם שמיים.<sup>329</sup>

#### 4. סיכום

בשנת תר"ן, כחמש שנים לאחר הצטרפות הנצי"ב לחיבת ציון, נדמה שהוא נכשל בכל אחד ואחד ממאבקי הגדולים על אופי התנועה: באודסה, מרכז ההשכלה היהודית, יושבת הנהגה משכילית-חילונית חדשה באישור השלטונות, כאשר המרכיב הרבני 'מנוטרל' לחלוטין וללא יכולת ממשית להשפיע על מדיניות התנועה. בגדרה יושבים הביל"ויים איתנים על אדמתם, ושום גורם אינו מאיים יותר על עתידם במקום. המושבה הופכת עם הזמן לחלק לגיטימי ובלתי נפרד מהנוף ההתיישבותי החדש של ארץ ישראל. שנת השמיטה תרמ"ט הסתיימה בניצחונם של אלה שניסו לכפות את עבודת

<sup>326</sup> שם, עמ' 656 וראה גם האיגרת לחובבי ציון בבאר, "איגרות ציון", שם, עמ' ק"א. את רשימת השובתים והעובדים בתרמ"ט, ראה במקטוביץ עד באול, עמ' 332-335.

<sup>327</sup> על הוויכוח שהתחדש בשמיטות תרנ"ו ותרס"ג, ראה אצל פרומן, "למשמעותו החברתית של פולמוס השמיטה", שם, עמ' 468 - 469.

<sup>328</sup> ההתפתחות הכלכלית של משק הגפנים וגם של המטעים האחרים עוררה בעיה חדשה של קשר שיווקי עם חו"ל ודרשה נוכחות רצופה בשוק. גם שאלת הפועלים העברים החריפה ודרשה התייחסות הלכתית חדשה.

<sup>329</sup> מובא על ידי א"ר מלאכי, "משפחת ברלין והישוב", תלפיות, שנה ה, טבת תשי"ב, ג-ד, עמ' 405.

האדמה על המתיישבים, ובייחוד על אלה הנתמכים על ידי התנועה והמייצגים אותה בשל כך בעיני הציבור היהודי. לאור תוצאות עגומות אלה ניתן היה לצפות שהנצי"ב יפרוש מהתנועה או, לכל הפחות, יסתייג ממדיניותה ויצמצם את מעורבותו בענייניה. העובדה שתמיכת הנצי"ב בחיבת ציון לא נחלשה עם השנים, ושרעיון הפרישה, ככל הידוע לנו, לא עלה כלל על דעתו, אומרת דרשני. נציין כאן רק שבעניין השמיטה, ההערכה שרחש הנצי"ב לרבנים ספקטור ומוהיליבר, נותני ההיתר, מחד גיסא, והתמיכה הנלהבת שלו ברעיון שיבת ציון מאידך גיסא, הן הסיבות להישארותו של הנצי"ב במסגרת התנועה, גם לאחר שנדחתה דעתו ונכשלו מאמציו להביא לשמירה מוחלטת של קדושת השביעית בארץ ישראל. אך ייתכן גם שהבנתו את התקופה כתחילתו של תהליך גאולת ישראל היתה גורם מכריע בנאמנותו לחיבת ציון, למרות הביקורת על הדרך, והיא גם זו שבסופו של דבר שמרה את הנצי"ב מוולוז'ין כדמות מרכזית בתולדות התנועה וכאחד מחובבי ציון הנלהבים.

## דרכי התמודדות עם איסור ההיריון והלידה בתקופת השואה

מאת  
נחמה וולף-הוניגמן

### מבוא

המשפחה היהודית הטיפוסית במזרח אירופה, בזמנים שלפני מלחמת העולם השנייה, היתה לרוב משפחה שומרת מצוות וברוכת ילדים. המשפחה התייחסה להיריון וללידה כאל עיקר החיים וכמקור המרכזי לשמחה, לגאווה ולאשר.

בזמן מלחמת העולם השנייה נוצרה בתהליך הדרגתי סיטואציה מעוותת של גטאות ומחנות, שבהם אסרו הגרמנים על הריונות ולידות והפכו אותם מעיקר החיים לסכנת חיים לאם, למשפחה ולקהילה. סיטואציה זו הכניסה את הקהילה ואת הפרטים שבה לדילמות חדשות ואכזריות (כמו העדפת אם על פני עובר וכדומה), ודרשה מהם לקבל החלטות קשות, המנוגדות להשקפת עולמם, לטבע האנושי, למצפון ולמוסר, כמו החלטה על המתת עוברים או תינוקות.

בגטאות היה לרופאים תפקיד מרכזי בדילמות הללו, הן כאנשי מקצוע והן מאחר ששימשו חלק מצוות הנהלת הגטו (היודנראט). במחנות, שהיו נפרדים לגברים ולנשים, נאלצו רופאות בלבד להתמודד עם דילמות ההיריון והלידה. התבוננות במקורות מעלה כי דרכי ההתמודדות הרגשיות והמעשיות של הרופאים והרופאות היו שונים, מגוונים ותלויים במקום הימצאם - בגטו או במחנה, שכן ההתמודדות בגטאות נבעה מתפקידו וסמכותו של הרופא, בעוד שבמחנות היתה ההתמודדות תוצר של בחירה אישית, בהתאם לסוג הגטו או המחנה, לאישיותו של הרופא, לנסיבות, לשלב שאליו הגיעה המלחמה ולגורמים נוספים.

מאחר שההתמודדות בגטאות לא דמתה להתמודדות במחנות, כולל המאמר פרק העוסק בגטאות ופרק העוסק במחנות. מאחר שאלה שנאלצו להתמודד עם הנושא בגטאות היו רופאים בלבד, ואילו במחנות הנשים מצאנו רק רופאות, ממילא החלוקה היא גם לרופאים בגטאות ולרופאות במחנות.

### התמודדות עם נושא ההיריון והלידה בגטאות

קְתָבִים שונים, המתארים את המציאות בגטאות, מציינים כי הוטל איסור על היריון ולידה, והם היו בגדר פשע שעונשו מוות.

1. ד"ר אהרון פיק מתאר בספרו את שהתרחש בגטו שאבלי: "ויהי היום ונציגנו הוזמנו אל משטרת הביטחון, ושם נמסרה להם הפקודה בעל פה לפרסם אותה בגטו. וזה תוכנה:

א. לידת ילדים בגטו (בגטו שאבלי) אינה רצויה.

- ב. הפסקה מלאכותית של היריון אצל יהודיות מותרת ודרושה !
- ג. נשים יהודיות תיענשנה בכל חומר הדין. הפקודה נמסרה ביום 5 בפברואר 1942.<sup>330</sup>
2. בגטו שאבלי ניתנה הפקודה לראשונה ב-5 במרץ 1942. התאריך האחרון ללידות שבהיתר היה 5 באוגוסט 1942. אנשי הגטו מצליחים להאריך את הזמן עוד בשבועיים, והתאריך האחרון ללידות בגטו נקבע ל-15 באוגוסט 1942. לפקודה נוסף איום: "אם תהיה לידה במשפחה יהודית לאחר תאריך זה, 'יוציאו' את כל המשפחה היהודית והאחריות תהיה על הנציגים היהודים (היודנראט)".<sup>331</sup>
3. ד"ר פרומה, רופאה מגטו קובנה, מדווחת על קיץ 1942: איסור חמור על היריון ולידה בגטו, המפר אותו צפוי לעונש מוות.<sup>332</sup>
4. ד"ר אהרון פרץ מדווח בספרו על מה שאירע בגטו קובנה-ליטא: "הפקודה שהודבקה ביולי '42 בכל רחובות הגטו אסרה על הלידות בגטו ואיימה בעונש מוות על האב, האם והיילוד".<sup>333</sup>
5. ד"ר דבורז'צקי כותב על גטו וילנה: "למחלקת הנשים היה תפקיד מיוחד בגלל האיסור שחל על הלידות: ההיריון היה כרוך בעונש מוות".<sup>334</sup>

### ההתמודדות הרגשית עם הגזרות

התמודדותם של הרופאים היהודים עם הגזירות הנוראות שונה מגטו לגטו, בהתאם למקום ובהתאם לאישיותו של הרופא האחראי, שמשפיעה על היחס לגזירות ולביצוען.

על ההתמודדות הרגשית של הרופאים שעסקו בכך אנו למדים מדבריו של ד"ר פיק, המבטא זעם, תסכול ורצון לנקום: "פרעה לא גזר אלא על הזכרים, והמן של זמננו מבקש לעקור הכול... אין מילים לתאר את תערובת הרגשות שהתחוללו ונתגעשו בלבנו בשומענו את תוכן הפקודה: קצף אין אונים, עלבון מכאיב, כעור ונבול, שאיפה לנקם, טענות כלפי שמיא. הנשמע כדבר הזה באיזו תקופה שהיא בדברי ימינו הרעים והמרים? נבלה ושערוריה שלא היו לעולמים!!!" והוא כותב: "כל המדינות אוסרות הפסקה מלאכותית של ההיריון, דבר שיש בו סכנה לאם בכל תקופת ההיריון והמביא לידי אובדן העובר או הילד, איך יכלו אנשים להקשיח את לבם כזאבי אריות... היום שבו

<sup>1</sup> מתוך רשומות מגיא ההריגה, זכרונות כתובים בגטו שאבלי (ליטא) בשנת תש"ב, תש"ג ותש"ד.

ד"ר פיק נולד בשנת 1872 בליטא, במחוז קובנה, שם היתה קהילה יהודית תוססת בת מאות שנים.

<sup>2</sup> מתוך כרמון, חיוניות יהודית בשואה, משרד החינוך והתרבות ירושלים, אדר תשל"ה.

<sup>3</sup> מתוך "אייבשיץ, האשה בשואה, כרך ג.

<sup>4</sup> מתוך ספרו של ד"ר אהרון פרץ, במחנות לא בכנו, רשימות של רופא, הוצאת מסדה, תל אביב.

<sup>5</sup> מתוך ארכיונו של ד"ר מרק (מאיר) דבורז'צקי, על משמר הבריאות בגטו וילנה, חוברת תדפיס, 1952.

נמסרה לנציגנו הגזרה הזאת, המשפילה אותנו עד מדרגה של בהמות, צריך להישאר לזיכרון לדור ודור. זה היה יום חמישי לחודש פברואר שנת 1942 – עוד חסר הסירוס של הגברים והנשים...”

עוד לפני פרסום הגזירה בגטו קובנה חש ד"ר פרץ שרוחות רעות נושבות באוויר ואין טעם ותכלית במאמץ ליילד נשים בגטו. וכך הוא כותב: "אך סרתי מעם יולדת אחרי הלידה או אחרי הניתוח, מיד החלו מתעופפות במוחי מחשבות כעורבים שחורים. על מה כל אלה? לשם מה השתדלתי לחלץ מרחם אמו את הילד דווקא חי? מי מצפה לו בעולם זה בחוץ מלבד התליין?" ולאחר פרסום הגזירה כותב ד"ר פרץ: "אל בית החולים החלו פונות נשים בהמוניהן. נשים בכל חודשי ההיריון. ניגשתי למלאכה ברוח קודרת ובלב כבד".

מהדיונים שהושמעו ונכתבו בפרוטוקול של ישיבה בגטו שאבלי, שבה משתתפת הנהגת הגטו, ובה כמה רופאים, עולה שהבעיה המעשית-ביצועית מעסיקה אותם מאוד, אך עולים גם ההיבט הרגשי של ייסורי מצפון, אשמה וחוסר אונים.

ד"ר ל' אומר: "איך אפשר לעשות הפלה מלאכותית באישה שכבר הגיעה לחודש השמיני להריונה? הרי יש להבין את רגש האם? אי אפשר יהיה בוודאי להשפיע עליה, ומה יהיה על התינוק אם נגרום לו ללידה מוקדמת? ...ומה יהיה אם יוולד ילד חי? הנמיתו? אני אינני יכול לקבל אחריות כזאת על מצפוני!", ועוד נאמר: "נוסף על שפלותנו והדמוראליזציה שלנו, עלינו להתנסות גם בעונש – להיות רוצחי ילדינו".

### התמודדות מעשית עם הגזרות

הרופאים ונציגי הקהילות התמודדו עם הגזרות בשלוש דרכים שונות: האחת, שכנוע הגרמנים להאריך את משך הזמן שבו אפשר יהיה ללדת באופן חוקי; השנייה, ביצוע הגזרה וארגון המערכת לקראתה, ואילו השלישית, שמירת ההריון והלידה תוך כדי סיכון האם והקהילה.

#### 1. שכנוע הגרמנים:

הרופאים משתדלים להאריך את משך הזמן שבמהלכו יותרו לידות בגטו. מדווח ד"ר אהרון פרץ: "הודות להשתדלויותי הותר לנשים בחודשים השמיני והתשיעי להריון להמשיך עד הסוף". דוגמה אחרת לכך היא מפרוטוקול ישיבת היודנראט, שבה מסב ד"ר צ'ארני את תשומת לב החברים לפקודה בדבר לידות. הפקודה ניתנה ב-5 במרץ והתאריך האחרון ללידה הוא 5 באוגוסט. ד"ר צ'ארני מאריך את המועד עד 15 באוגוסט.<sup>335</sup>

<sup>6</sup>. מתוך כרמון, חיוניות יהדות בשואה, משרד החינוך והתרבות ירושלים, אדר תשל"ה. פרוטוקול הישיבה של היודנראט משאבלי, מרץ 1943. על סדר יומה: כיצד למנוע לידות בגטו. משתתפים בו כמה מנהיגים ורופאים.

ד"ר צ'ארני, אחד מאנשי גטו שאבלי. דבריו מופיעים בהקשר לפרוטוקול משיבת היודנראט.

## 2. ביצוע הגזרה:

- \* על ביצוע הגזרה בדרכים שונות קיימים מספר דיווחים: בישיבת היודנראט בגטו שאבלי מרגישים עצמם המתדיינים אחראים לגטו כולו, שכן אי ביצוע הגזרה מסכן את כל יושבי הגטו. האיום המרחף על ראש כולם הוא סירוס. הם דנים בדרכי פרסום הגזירה והשפעתה על הנשים ההרות, וכן בסנקציות שיפעילו נגד המשפחה והאישה: לקיחת כרטיס המזון, העברת המשפחה למקומות עבודה גרועים, מניעת עזרה רפואית ממנה ואיום בהודעה למשטרת הביטחון. אחד המנהיגים אומר, בין יתר דבריו: "אסור שילד יוולד חי, שאם יוולד הילד ישמש המקרה דוגמא לאחרים..."
- בניסיון לתת צידוק מוסרי לביצוע הגזרה, אומר ד"ר דירי: "בדבר מקרה האישה שהיא בחודש השמיני להריונה, דומה היא למקרה שנאלצים להמית את הוולד שעה שמרחפת סכנה על היולדת".
- הם מחליטים על הדרך שבה יומתו העוברים ומסכמים: "האמצעים אושרו. כמו כן הוחלט להודיע לכל הצוות הרפואי על כל האמצעים. ובדבר האישה שהיא בחודש השמיני להריונה – הוחלט לגרום בה לידה מוקדמת תכף ומיד". כל משתתפי הישיבה נדרשים לחתום על הפרוטוקול.<sup>336</sup>
- \* ד"ר פיק מגטו שאבלי מתאר את האקט המזעזע של המתת ילודים: "נמלכו חברי הנציגות ויסדו בית חולים בזעיר אנפין בשני בנייני בית קברות. בחדר הטהרה ובבית ששם נמצאו מעונות השמשים. בית החולים הזה מיועד גם ליולדות ההרות המוכרחות ליחלץ מהריון ומעונש קשה..."
- ובהמשך יומנו הוא כותב: "הגזרה האוסרת ללדת בגטו עומדת בעינה... ובכל זאת נולדו ילדים חיים ונורמליים בעטיין של נשים שסירבו להפסיק את הריון בעוד מועד... את הילדים החיים, הבריאים והנורמליים שומה עלינו להמית כדי לחלץ את כל הגטו מסכנת כליון ואובדן. את השליחות הזאת, המאוסה והנמבזה, אנחנו מוציאים אל הפועל על ידי זריקות, הטבעה, הרעבה..."
- \* ד"ר פרומה מזכירה את שמות הרופאים שסייעו לנשים כמיטב יכולתם להשתחרר מהריון.

<sup>7</sup> סיפורה של האישה המוזכרת בפרוטוקול גטו שאבלי התפרסם במרץ 1957 בדבר השבוע, גיליון מס' 23, עמ' 7. הלחץ על האישה נעשה באמצעות פיטורי בעלה זנוויל גוץ, מאנשי המשטרה היהודית, ושילוחו לעבודה קלה מחוץ לגטו. האישה, רבקה טון-גוץ, שהיתה מזכירה בבית המשפט, המשיכה לעבוד במשרתה. היא ילדה ילד חי והוציאה אותו אל מחוץ לגטו. הילד גדל אצל אחי האם בוויילנה. ההורים ניצלו וחיים בארצות הברית. לאחר שהוגשה בקשה לשלטונות הסובייטיים, שב הילד אל הוריו.



- \* ד"ר דבורז'צקי מתאר הפלות בגטו וילנה: "לנשים רבות נעשו הפלות בבית החולים. ההיריון היה מפריע להן בעבודתן אשר בלעדיה אי אפשר היה לקבל תעודת חיים".
- \* ד"ר פרץ כותב אף הוא על תחושותיו בעת ביצוע ההמתות: "אמצעי מניעה לא היו בנמצא. ההיריון היה אסור, ונותרה רק ההפלה. מספר ההפלות הלך וגדל". הוא ממשיך ומספר על התנאים הגרועים והמוזרים שבהם היה עליהם לבצע ניתוחים: "על גבי מכונת תפירה, תנורים, בחדר אפלולי, במטבח צר, במרתף... חסרו חומרי ניתוח, ...לעתים בדרכים פרימיטיביות ורצופות סכנות. לפרקים מאסתי בחיי כתוצאה מהמלאכה המהרסת".

### 3. שימור ההיריון והלידה:

ד"ר פרץ מספר כי עודד נשים לשמר את הריונן למרות הגזרה, ומתאר אישה לא נשואה בחודש השמיני להריונה, שהרתה לאחד מחשובי הגטו. כיוון שהלידה תהיה שואה לה ולכל המשפחה, היא ביקשה להתאבד. הרופא והאחות הובילו את מהלך הלידה, כך שהמשפחה תסולק ושהאישה עצמה לא תדע אם נולד וולד חי. את התינוק הצליחו להגניב חי ולהניחו על מדרגות בית החולים, בתקווה שמישהו ימצא אותו ויכניסו לבית החולים כתינוק בלתי ידוע. על הדרך העקלקלה שבה נאלץ הרופא המסור לבחור כדי לקיים את אמונתו, אומר ד"ר פרץ: "משחק כזה לא ברא השטן עצמו".

ד"ר פרץ מוסיף ומספר על תפקודו בגטו לאחר מתן הגזרה: "בתפקידי כמיילד הרשמי של בית החולים היה עלי לדאוג שהלידות תישמרנה בסוד, תוך מתן הוראה למיילדות וליולדות כיצד להסתיר את 'הפשע'. הוריתי להן להזעיק אותי רק במקרה של סיבוך". הוא נוקט עמדה ברורה לטובת שימור ההיריון: "המשאלה הצנועה ביותר מפי האישה להסתיר את הריונה זכתה מצדי לסעד מלא. שמחתי על כל גילוי של עוז נפש ונכונות הקרבה אצל אם יהודייה".

ד"ר פרץ מספר שהלידות שהתרחשו באותה תקופה בגטו היו מהירות יותר מלידות רגילות, ומנמק זאת בשלוש סיבות: רזונה של האישה כתוצאה מתפריט הרעב שלה; ממדיו הזעירים של היילוד והגורם הנפשי – הרצון להיפטר במהירות גדולה ככל האפשר מן הלידה האסורה, לעצור את זעקות הכאב.

ד"ר פרץ מספר שסוף המלחמה המתקרב יצר אצל אימהות את התחושה שיש בשביל מה להציל את ההיריון. הן באו להיוועץ בו, אם יש סיכוי... ד"ר דבורז'צקי כותב על גטו וילנה: "ההיריון והלידה היו כרוכים בעונש מוות, אולם הרופאים לא הקפידו על קיומה של הגזרה. נשים הרות היו יולדות כאן את ילדיהן בסתר. את העוללים היו הרופאים והאחיות

מחביאים בחדרים מיוחדים בשם "מלינות", שם היו הנשים מיניקות אותם. משגדלו הנולדים היו רושמים אותם כאילו נולדו לפני כניסת הגרמנים לוילנה".

ד"ר דבורז'צקי מסכם: "רוב הנשים לא השגידו בסכנת המוות הכרוכה בהיריון. הן רצו להביא את פרי בטןן לעולם כדי להקים שם וזכר לבעל שנספה בפואאר".

### התמודדות עם נושא ההיריון והלידה במחנות

ההבדל המרכזי בין התמודדות הרופא בגטו להתמודדות הרופאה במחנות הוא המסגרת. בגטו היה הרופא חלק מצוות שתפקידו לשאת אחריות לחיי הקהילה, ובמסגרת זו נדרש לפתור גם את בעיית ההיריון והלידות. לעומת זאת, במחנות היתה כל פעילות רפואית שלא במסגרת המרפאה תוצר של התנדבות ויוזמה אישית של הרופאה. היא, מתוך בחירה, לבדה, ללא צוות תומך ומייעץ, הפעילה את כישוריה הרפואיים והגיעה להחלטות כדי לסייע לנשים ההרות.

### הגזרות בדבר היריון ולידה במחנות

במחנות לא חלה אותה גזרה כמו בגטו, לפיה חייבות נשים הרות להפסיק את הריונן.

ד"ר גיזלה פרל<sup>337</sup> מספרת על מה שאירע באושוויץ, שם פקד מנגלה כי "נשים הרות לא יומתו – אבל יש להפסיק את הריונן ולשלוח את העוברים לד"ר מנגלה לצורכי ניסויים". ד"ר פרל מספרת כי חשה מאושרת לאחר פקודה זו, כיוון שמעתה היא תוכל להציל את הנשים ההרות באופן רשמי, בתנאים טובים יותר מאשר על רצפת הצריפים החשוכים שבהם התגוררו.

אבל חוקי ה"מחנות" היו כנראה תוצר של קפריזה אישית של מפקד, רופא, או אחראי בדרג זה או אחר. שכן, ד"ר פרל מתארת גם התנהגות מסוג שונה כלפי הרות באושוויץ: "לאחר הגעת משלוח חדש היו אנשי ה-אס-אס אוספים את הנשים ומשדלים את הנשים ההרות לצעוד צעד אחד קדימה, תוך הבטחה שתילקחנה למבנה בו תנאי החיים טובים יותר, בו ניתנת מנת לחם כפולה לפני הלידה. קבוצה אחר קבוצה של נשים בהיריון עזבו את המחנה..."

<sup>8</sup> מתוך ספרה של ד"ר גיזלה פרל, **הייתי רופאה באושוויץ**. ניו יורק 1946.  
ד"ר גיזלה פרל, רופאה גינקולוגית ילידת טרנסילבניה. במהלך המלחמה שימשה כגינקולוגית באושוויץ, בהמבורג ובברגן-בלזן. במרץ 1944 כבשו הגרמנים את הונגריה, ומשפחתה נשלחה לגטו. בהמשך הגיעה לאושוויץ, שם הופרדה מבעלה, מכנה, מהוריה ומאחיה והם ונספו כולם. בינואר-פברואר 1945, כשפעמי השחרור בפתח, הועברה למחנה עבודה בהמבורג. במרץ 1945 הועברה לברגן-בלזן, ששחרר ב-15 באפריל. גם לאחר השחרור המשיכה לעבוד בבית החולים בברגן-בלזן וקיבלה סרטיפיקט לישראל.

### התמודדות מעשית במחנות – המתת יילודים

המתת תינוקות היתה מנת חלקן של הרופאות במחנות. יוזמתן האישית היא שהביאה אותן לבצע את ההמתה, כאשר לנגד עיניהן עמד דבר אחד ודאי: חיי האישה והתינוק יחד הינם בלתי אפשריים. לעומת זאת, קיים סיכוי שהאישה, ללא התינוק, תזכה לעוד פסק זמן של חיים.

יום אחד, כשהיתה ד"ר פרל ליד המשרפות, ראתה קבוצת נשים הרות מגיעה לשם, והיא מספרת: "הן הוכו על ידי השוטרים, שוסו בהן כלבים, גרמנים בעטו בבטן, וכשהן התעלפו - נזרקו למשרפות בעודן בחיים. עמדתי שם לא מסוגלת לזוז, אבל בהדרגה הפכה הזוועה למניע נוסף לחיי. הייתי חייבת להישאר בחיים כדי להציל את כל הנשים ההרות מהגורל הזה. הייתי חייבת להציל את האימהות באמצעות הריגת עובריהן".

מכאן משקיעה ד"ר פרל את כל כולה, תוך סיכון נפשות, תרתי משמע, גם נפשה שלה וגם של הנשים ההרות, ובתנאים לא תנאים, בהתגנבה בלילה לצריפי הנשים, ביצעה את הנורא מכול: המתת עוברים במעי אמותיהם על מנת להצילן מגורל דומה למה שראו עיניה במשרפות.

ד"ר פרל מספרת כי למחנה הגיעה יולנדה, אישה צעירה בת עירה של הרופאה, אשר ד"ר פרל טיפלה בה בעבר כדי שתוכל להיכנס להריון. לאחר טיפולים ממושכים הרתה יולנדה - והנה היא כאן במחנה. ד"ר פרל עזרה לה להסתיר את הריונה, חבשה את בטנה, עמדה לפנייה במסדרים והסתירה את גופה. יולנדה ילדה בן. ד"ר פרל אשפזה אותה עם אבחנה בדויה במרפאת המחנה והסתירה את התינוק. "לאחר יומיים לא יכולתי יותר להסתירו", היא כותבת, "ידעתי שאם יגלו אותו, תמות יולנדה, אמות אני ואתי - כל הנשים ההרות שאני עשויה להציל. לקחתי את התינוק, נישקתי אותו ואחר כך חנקתי אותו וקברתי את גופו תחת ערמה שהמתינה לשריפה".

לעתים ניתנו פקודות סותרות בדבר המתת תינוקות. מאוחר יותר משתנה ההוראה במחנה: ד"ר מנגלה מצווה שיילודים אמנם יובלו למשרפות, אבל אמותיהם תוכלנה לחיות.

שוב מתארת ד"ר פרל את תחושתה: "הייתי מאושרת. לנשים שילדו על רצפתו הנקייה של בית החולים בסיוע כמה מכשירים פרימיטיביים יהיה סיכוי רב יותר לשרוד, וייתכן שאפילו יוכלו בעתיד ללדת".

292 יולדות היו במרפאתה של ד"ר פרל כאשר ד"ר מנגלה שינה את דעתו: הוא הגיע לבית החולים, שוט בידו, והכניס את כל הנשים למשאית – הן הושלכו חיות לתוך המשרפות.

בספטמבר 1944 מגיעה פקודה חדשה מברלין: לא רק שנשים יהודיות יוכלו ללדת, גם בניהן יורשו לחיות. יממה לאחר מכן מגיעה פקודה חדשה שמנעה מאימהות את תוספת המזון המינימלית הדרושה כדי להיניק את תינוקותיהן. התינוקות גססו מרעב.

במקרה אחר, המתאר המתת יילודים במחנה, מספרת רות אליעז, <sup>338</sup> שכאשר היא היתה אחרי הלידה, פקד ד"ר מנגלה לקשור את שדיה, כדי שלא תוכל להניק, ולהניח את בתה התינוקת לנגד עיניה.

ד"ר מצה שמעה את זעקותיה, הבינה את המתרחש, הביאה זריקת מורפיום ושכנעה את האם האומללה להזריק לבתה את הסם, כדי להציל את חייה של היולדת. כן עשתה ד"ר מצה גם בתינוק נוסף שנולד תחת פיקוחו השטני של ד"ר מנגלה.

במקרה אחר מספרת ד"ר ואלריה שטארק מברגן-בלזן <sup>339</sup> כי חויבה לבדוק את הנשים על פי פקודת האס-אס, אולם סילפה מידע ביחס לנשים הרות, כדי להצילן.

### שימור ההיריון והלידה במחנות

במחנות התרחשו גם לידות מוצלחות ספורות, בסיוען של הרופאות שעמדו לצד הנשים ודאגו להן וליילודים. אותן רופאות, שהשתתפו בהשמדת העוברים והתינוקות בעל כורחן, כדי להציל, ואפילו לשעה קלה, את אמותיהם, לא איבדו את החוש המוסרי והמצפוני, וכאשר ניתן להן שביב תקווה ללידה מוצלחת ולהחייאת היילוד, הן ששו להביא חיים חדשים לעולם, וראו בכך ביטוי לניצחון על הגרמנים ועל מכונת ההשמדה.

ד"ר אמיליה דה שליט-אלכסנדרוביץ מספרת על לידה באישון ליל: "מעשה באישה בהיריון ש'הזניחה' את העניין ומאוחר מדי היה לבצע הפלה". ד"ר אלכסנדרוביץ מספרת על עצמה שגמרה אומר "אפילו ניהרג שתינו, מצווה עלי לחלץ את האשה מהצרה הזו". האישה ילדה. היא נשארה בחיים וכך גם תינוקה. ד"ר אלכסנדרוביץ מסרה אותו למשפחה נוצרית לאימוץ. <sup>340</sup>

ד"ר שטארק מתארת לידה שעומדת להתרחש ומעסיקה אותה ואת כל דיירי הצריף. מהיכן ייקחו מעט אור כדי להאיר את הצריף בשעה שתתרחש הלידה? עם דמדומי הבוקר בא היילוד לעולם. "אני מחזיקה בגופו הרטוב ביד אחת... אני עומדת תמהה בתוך האווירה החיה והחמימה... פתאום נעשה לי הכול מובן. אני מבינה את עם מגדלי השמירה, את פחדם של הגרמנים בפנינו, כיום, עוד לאחר שמיליונים מאתנו נפלו ונהרגו. בצריף עץ עלוב בישימון החול בליאנבורג, בזוהמה, ברוח, בגשם, באו כיום לעולם חיים יהודיים חדשים!!! אני מסתכלת בשניהם ומבינה הכול – ותקווה חדשה משתכנת בלבי".

<sup>9</sup>. מתוך ספרה של רות אליעז רוח החיים, הוצאת הפועלים.

ד"ר מצה, רופאה מצ'כיה, אסירה במחנה אושוויץ.

10. מתוך ספרה של ד"ר ולריה שטארק, אחת מני אלף, יומן של רופאה מברגן-בלזן, הוצאת נאוגרפיקה, תל אביב תשי"א.

ד"ר ולריה שטארק, רופאה מבדובסט-קושיצ'ה.

11. מתוך לוחמת נשים – סיפורו של מחנה כפייה נאצי, הוצאת איגוד יוצאי וילנה והסביבה, תל אביב תש"מ.

ד"ר פרל מספרת על יום השחרור, 15 באפריל 1945: בחוץ נשמעות צעקות: "הבריטים הגיעו!", "משחררים באים!", בדיוק באותו זמן יילדה ד"ר פרל אשה פרטיזנית. הלידה הסתבכה והיולדת נמצאה בסכנת חיים, כשמצבה מידרדר מרגע לרגע. "אני חייבת להציל את חייה", כותבת ד"ר פרל, מה אכפת לי מהבריטים ומכל דבר אחר בעולם, אם לא אצליח להציל את חייה של אם צעירה זו!"

בידיים מגואלות בדם מהלידה רצה ד"ר פרל החוצה. האדם הראשון שהיא פוגשת הוא חייל במדים. "תשיג לי מים, חומרי חיטוי, אני חייבת לבצע ניתוח", היא צועקת. הפעם לא כאסירה היא פונה, אלא כרופאה! (לאחר שהסתיים הכל התברר לה שהחייל היה המשחרר הדגול של ברגן-בלזן, בריגדיר האגיס, מפקד הארמיה השנייה.) וכך מסכמת ד"ר פרל: "כך, בשעת החירות הראשונה, הצלתי את חייה של הפרטיזנית ובתה התינוקת".

### סיכום

מתוך הדברים שהובאו כאן עולה כי התמודדות הרופאים בגטו עם נושא ההיריון והלידה שונה לחלוטין מהתמודדות הרופאות במחנות: בגטו יש צוות, יש מסגרת, יש קולגות וקיימת ודאות יחסית. התנאים שבהם מתמודדים הרופאים הינם נאותים בדרך כלל (בית חולים וכדומה), וקיימת ודאות יחסית לגבי המשך החיים וקיום הקהילה.

בשונה מהרופאים בגטו, ההתמודדות במחנות עם איסור ההיריון והלידה היא פרי יוזמה אישית של הרופאה ונובעת מבחירה עצמאית שלה בלבד. רופאה שבחרת לשאת באחריות ולהתערב בעניין ההריונות, מסכנת את חייה כבר בעצם התערבותה. בעוד שבגטו ההפלה אינה מסכנת את הרופאים ומביאה להורדת רמת הסיכון של האישה והקהילה, הרי שבמחנות ביצוע ההפלה מהווה סיכון עצום לרופאה.

הרופאה במחנות פועלת כ"זאב בודד"; היא מחליטה ומבצעת לבדה, ללא צוות, ללא קולגות, ללא תנאים כלשהם וללא ודאות לגבי תוצאות מעשיה. בנוסף לכך, קיימת אי ודאות עצומה לגבי הסיכוי להמשך חיי האישה המטופלת בשל המציאות היומיומית במחנות.

במקרים מסוימים סיכנו גם רופאים בגטאות וגם רופאות במחנות את חייהם, למרות הקושי, וסייעו לנשים לשמור את ההיריון ולהביא ילד לעולם. הלידה נתפסה, מעבר לשמחה על בואו לעולם של התינוק המסוים, גם כאקט כללי יותר של מחאה נגד הגרמנים וכניצחון עליהם. כמו שאומרת ד"ר שטארק, כשהיא עומדת מול התינוק שנולד: "פתאום נעשה לי הכול מובן... אני מבינה את הטעם במגדלי השמירה ואת פחדם של הגרמנים מפנינו... ותקווה חדשה משתכנת בלבי".

אני מבקשת להודות לגב' הניה שמש, שפתחה לי צוהר לעולם כואב ואמיץ, באמצעות הקורס "נשים בשואה", שנערך בהנחיית המשכילה. אני מבקשת להודות גם לאחיינית, שרית מגן, על עזרתה בארגון החומר ועריכתו. נחמה

**אם עבר צופים... (פסחים ג ח)**  
(רשמי חייל בשירות צבאי בהר הצופים הנצור)

**מאת**  
**ד"ר יהושפט נבו**

[א]

"מחר אתה עגלון, אבי", אמר סדרן העבודה של הגרעין לעת ערב. אבי ציפה להודעה זו. 'עגלונות' היא משאת נפשם של כל חברי הגרעין, אחרי טרקטור, כמוכן. עם ערב מקבל ה'עגלון' פתק מסדרן העבודה ובו הוראות עבודה למחר: "להביא שני כדי חלב מהרפת למטבח", "להוציא ארוחת בוקר לנוטעים העושים מלאכתם הרחק מהבית". משנה חשיבות לעגלון בקיבוץ. יושב הוא על דוכן העגלה מורם מעם, יומו מלא עניין. הכול מצפים לבואו והכול תלויים בו. אם יאחר מזונם של הנוטעים, נמצא גורם הוא חסרון כרס לחבורה של עמלים. "גבר רעב נוטה למצבי רוח", מורגל בפיה של חסיה האקונומית, ועליו לדייק. שעת הארוחה במטע היא 8:20 בדיוק. משעה 8:00 נשואות עיני הנוטעים למעלה הגבעה, בולשים בעיניהם אחר ענן האבק של העגלה, ואל לו לאכזבם. בשעה 10:00 טוען הוא על עגלתו ארגזי ביצים ומובילים ל'תנובה', ביישוב הסמוך. פעולה זו הנאתה בצדה. העגלון יוצא מהחוג של הקיבוץ, פטור מעינם הפקוחה של מנהלי העבודה, מרכזי ענפים וסתם משגיחים צרי עין. אבי הבין מה ראה סדרן העבודה לכבדו ב'עגלונות', תפקיד שהוא, סדרן העבודה, נוהג היה לשמרו לעצמו, שכר טרחה חלף עבודתו המסורה בסידור העבודה. עם בוקר יצאו מחצית מחברי הגרעין, בעלי הכושר הקרבי, לפעילות מבצעית בהר הצופים.

הנחלאים זומנו לפי צו. אבי לא נכלל ברשימה ואמור היה לחכות עוד חודש לתורו. אבי, שקט ובעל מזג נוח, נחבא אל הכלים קמעה, אך תוכו תוסס וצמא לפעולה. בקיץ שלפני 'מבצע סיני', בעודנו נער, סיים קורס מכי"ם בגדנ"ע. יום אחד, בשעת פרץ של התלהבות, ניסה אחד המפקדים הזוטרים לעורר תחושה של הערכה עצמית בקרב הגדנ"עים: "אם תפרוץ מלחמה, יגייסו אתכם", אמר. 'מבצע סיני' פרץ. ערב-ערב חיכה אבי לבוא הצו המיוחל, ונתאכזב מרה משזה בושש לבוא. בשעת בין-ערביים של יום קיץ אחד, הופיעה משאית צבאית במחנה הנח"ל ואספה מקצת מחברי הגרעין, לפי רשימה שמית, ליומיים של מארבים בגבול הצפון. חברים אחדים עדיין היו באותה שעה בשדה, והמה בכתובים. אבי, אף-על-פי שלא נכלל ברשימה, התייצב מוכן ליציאה. לילותיים עשו במארבים בגבול הצפון, והיה להם הלילה משמר והיום לרחצה בנחל דן ולטיול באצבע הגליל. יומיים ששלהבו את דמיונו של אבי וטענו את מצבריו.

אבי, שכבר השלים עם דחיית עלייתו להר בכחודש, מצא פיצוי בתפקיד ה'עגלונות' המיועד לו למחר. כבר עמד לעלות על יצועו כשנשמע טרטור המשאית הצבאית. שמש, האפסנאי הגדודי, הגיע ל"סיבוב משקים", להחלפת ציוד. עוד דקות אחדות חלפו עד לבואו של המ"מ: "ארוז חפצך, אבי, אתה יוצא הלילה עם משאית האפסנאות לגדוד ועולה להר".

את מרבית הלילה עשה אבי ב"סיבוב משקים", ספון בחשכת משאית בין שקי גרביים וערמות כביסה. להודות על האמת, יש חוויות מרנינות יותר מאשר טלטול של שעות רבות במשאית האפסנאות. המטולטל מדיר שינה מעיניו, שובר עצמותיו בין ארגזים ושקים, מסייע לאפסנאי לפרוק ולטעון במחנות הנח"ל הרבים המפוזרים ברחבי העמק. עוד יצוין, שרבים מחברינו שסרחו ונשפטו, עושים דרכם למעצר בגדוד בדרך זו. התחושה הנלווית לנסיעה איננה נעימה כלל. שלא בטובתנו, יש גם כאלה השמחים על הזדמנות זו שבאה לידם, להשלמת ציוד. אתה מוטל על ערמה של מגבות, ובדרך פלא עושות כמה מהן את דרכן העמק לתוך קיטבגך. המהדרים לא יקפחו גם את ערמת הלבנים, הגרביים ושאר פריטי ציוד, שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה, ותולה את צידוקו המוסרי בנסיבות נסיעתו המעליבה. גם על אבי עברו הרהורי עבירה, והיצר הרע, כידוע, סנגורים רבים לו: "לקחוני ללא הודעה, לא הספקתי להצטייד כהלכה", וכיוצא באלו דברים. כל הלילה שרה אבי עם יצר הרע וגם יכול לו. לפנות בוקר התעשת הלה ונחל ניצחון חלקי, שבמהלכו התפשר אבי עם מצפונו. במסגרת ה"עסקא" שלף אבי שלושה זוגות גרביים משקם, ובמקומם "זיכה" את הערימה בשלושה זוגות משומשים. לימים שילם אבי לצה"ל את הנזק.

שלושה ימים עשו בבסיס. בהתאם להסכמי שביתת הנשק משנת 1949 נשאר הר הצופים מובלעת ישראלית בתוך טריטוריה ירדנית. אחת לשבועיים תעלה שיירה של שוטרים ואנשי האוניברסיטה העברית להר. השיירה תעלה כוח אדם חדש, ובחזרתה, תוריד את המשמר הוותיק. ככלל, הקפואו הסכמי שביתת הנשק שלאחר מלחמת השחרור, את קווי החזית בכל החזיתות. בהר הוקפאו גם סוגי הנשק וכלי התחבורה. המשמר בהר הורשה לשאת אך ורק אותו נשק שהיה בשימוש במקום במלחמת השחרור. עיקר האימון לקראת העלייה להר כלל אפוא שימוש בנשק בריטי שאבד עליו הכלח: רובה אנגלי, סטן וברן.

ביום הרביעי הגיעו משאיות צבאיות שהסיעו את היחידה למחנה שנלר שבירושלים. הימים הקרובים נוצלו בעיקר ללימוד תרגילי סדר משטרתיים, כיאות למשמר שוטרים המייצג את מדינת ישראל באזור רגיש כזה. ערב העלייה להר הופיע ה"מלך". כינוי זה הודבק למפקד ההר בשל מעמדו הרם והסמכותיות הרבה שהקריין. יש לזכור כי בהר שררה משמעת חזקה ביותר. כל הפרת סדר, איחור, שכיחת ציוד, עבירות שנעשו בשוגג, תחת לחץ ומתיחות, גררו משפט וענישה, שלא לדבר על נטישת משמרת שנעשתה בזדון. יומיים

לפני היציאה נערך מסדר בנוכחות איש משטרה. הלה סוקר את השורות. מבטו נח על אבי. חזותו כשל נער, ועצם עמידתו החצופה בשורת גברתני הגרעין משבשת את המראה האחיד. "אינך יכול לעלות כשוטר", התריס כנגדו, "אתה תהיה סטודנט, ותצורף למשלחת האוניברסיטאית". אבי זכה בהיסח הדעת במעט חופשה, אחר ששוחרר מתרגילי סדר משטרתיים. להר עלה לבוש אזרחית.

[ב]

עם שחר הגיעו המשוריינים. היו אלו שני משוריינים עתיקי יומין ששימשו את השיירות בתש"ח. סעיף בהסכמי שביתת הנשק קבע שלא יוחלפו כלי התחבורה העולים להר. היה משהו מעציב, ומאידך גיסא מלא הוד, בשני ישישים יצוקי פלדה אלו, משוני צורה אך איתנים על ארבעת אופניהם, גאים בעמידתם ובתפקודם, בשעה שבני דורם נחים כבר מזמן במוזיאונים, או משולדים בזעקה אילמת במעלה שער הגיא.

"מחלקת ההר" נדחסת לתוכם, כשמאחור נוסעות המשאיות נושאות האספקה. השיירה משרכת דרכה באיטיות עד לקו הגבול העירוני, בואך מעבר מנדלבאום. בנקודת הגבול נערכת ביקורת על ידי קציני הלגיון הירדני בהשגחת משקיפי האו"ם. הציוד האישי נבדק בקפידה. קצין קישור ישראלי מסביר לגיונר שימושם של תפילין לצורכי דת, ושאינן בהם חשש של נשק סודי מוסווה. לגיונר עולה על המשאית לבדוק תכולתה, תוקע מוט ארוך למעמקי חבית השעועית, לוודא שאין בה נשק מוברח. בשער מנדלבאום מצטרף לגיונר ירדני לכוח העולה. אנשינו בלתי חמושים. הדרך העוברת משייח' ג'ראח להר הצופים היא טריטוריה ירדנית.

הלגיונר חמוש בסטן, נכון לחסל את אנשי המשמר במקרה של הפרת סדר. כמה מבריוני המחלקה הוצבו לצדו, אמונים על אברים רגישים בגופו, נכונים לקפח את שוקיו אם רק יניד עפעף.

הר הצופים הוא שלוחת הר המתנשא מעל סביבתו, משוך מצפון לדרום ומשקיף בגאווה על סביבתו. ממערב נשקף מראה מרהיב עין של ירושלים הפרושה לעיני הצופה כנתונה על כף ידו; העיר העתיקה, כולל מתחם הר הבית, כיפת הסלע המזהיבה ומסגד אל-אקצה. מקיפה אותה העיר החדשה על מגדליה וצריחיה. "עוד היום בנוב לעמוד, ינופף ידו הר בת ציון, גבעת ירושלים", אומר ישעיהו הנביא. הר הצופים כשמו כן הוא, צופה פני סביבתו. האם כאן עמד הכרוז בבוא צבא סנחריב, מלך אשור, לצור על ירושלים? האם מכאן הזהיר את צבא חזקיהו והודיעם על בוא האויב, אשר "בא על עיית, עבר במגרון, למכמש יפקיד כליו", כדברי ישעיהו הנביא בפרק י', המתאר את בוא הצבא האשורי מצפון בדרך ההר? הר הצופים היה גם גבול לירושלים: "וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש, אם עבר צופים, שורפו



במקומו" (פסחים ג ח). ממזרח משתרע מדבר יהודה על גבעות הגיר המעוגלות, החשופות, המשתפלות במתינות לעבר ים המלח. הנכנס להר הצופים ממערב חולף תחילה על פני בית הקברות לחללי הצבא הבריטי במלחמת העולם הראשונה, וכעבור ככרת דרך קצרה מגיע לגוש בנייני בית החולים "הדסה", הגודש את חלקו הצפוני של ההר. מחלקו הדרומי של ההר הזדקר גוש מבנים, שהבולטים בהם בניין הכימיה, הפיזיקה וכיפת מגנס, המתנשאת אל-על. הגבול עבר סמוך לבית החולים האיטלקי שעל הר הזיתים. בין חלקו הצפוני לדרומי הפרידו כמה מאות מטרים של אזור שמם, שמקשר ביניהם כביש. ממערב לו, לכיוון בית הספר לשוטרים, היו עמדות הגנה ותעלות מגן מקשרות ביניהן. במשך השנים נחפר ההר באיטיות אך ביסודיות. כולו חרוש היה הפירות ותעלות.

פינת חמד שמורה היתה בהר מימיו הטובים שלפני מלחמת השחרור, היא גן שולמית. בגן בוטני זה היתה בזמנו צמחייה עשירה וענפה ובה צמחים מארצות רחוקות, מרהיבים ביופיים. גם השם "גן שולמית", שניתן לו על שלוחת ההר המזרחית שלמרגלות מדבר יהודה, גירה את הדמיון הנישא לעבר גני האפרסמון של המלך הורדוס, בואך שיר השירים. מעט מאוד נשאר בהר מימי זוהרו. מעדר החופרים פגע גם בו. יתר על כן, היעדר טיפול נאות, השקאה סדירה ויד אוהבת, נתנו בו את אותותיהם. ככלל – היה מראה ההר עגום, מוזנח ושומם: שלדים של בניינים בלתי גמורים ניצבו במקומות שונים, עדות אילמת לתנופה שהחלה בעת שהייתה להר עדנה – והופסקה באופן פתאומי. בלילות החורף נשבה רוח חזקה בקרעי החלונות והשמיעה שריקות באלפי גוונים, מפעימה את בעלי הדמיון הפורה בלילות השמירה החשוכים. האווירה במקום היתה מדכאת, המשטר היה נוקשה וקפדני. מערכת החוקים, ההוראות, הדרישות והפקודות היתה מסובכת. היה ברור מראש שלא ניתן לעמוד בהם. משפטים ועונשים היו להם חוק במקום.

לפני הצהרים הגיעה השירה להר. הכוח חולק ל"קיפודים", כלומר לחוליות, שעמד לרשותן חדר מגורים באחד המבנים הזנוחים, עמדת שמירה לילית ועוד עמדת תצפית יום. "מוטלת עליכם אחריות כבדה", אמר ה"מלך" בשיחת הפתיחה, "בימים יפים רואים מכאן עד יריחו. מעמדות התצפית אתם חולשים על כל מערכת הדרכים מרמאללה לירושלים ומירושלים לגשרי הירדן דרך מעלה האדומים. עליכם לרשום תנועת רכב צבאי ולדווח טלפונית על כל אירוע יוצא דופן כמו שיירות וכיוצא בזה. בעמדות התצפית יש תנורים. שומה עליכם להפעילם", אמר בנימה אבהית, ומיד הוסיף, כמתקן את הרושם הדאגני שעשו דבריו: "שלא יקרה שמישהו לא יוכל להפעיל בריח מחמת קיפאון". בחלוקת הציוד זכה אבי בכובע עבודה שהפרוץ מרובה בו על העומד, וכתמי לכלוך מנמרים את חזותו. את קול מחאתו שמע ה"מלך" והוא התערב ופסק: "טול חוט ומחט ותקן את הקרעים, אחר כבס - ויהיה לך כובע חדש". אבי קלט מיד את חומרת המצב.

השעה 24:30 בלילה, יד חברית מעירה את אבי לשמירה. המעיר איננו ממתין וממהר לשוב למשמרתו. אבי פוקח עין תורנית. הקור המקפיא חודר בעד הדלת הפתוחה. שמיכות הצמר עבות ורכות, מאלו ששימשו את החולים בבית החולים "הדסה" בזמנו. אבי נזכר בדברי ה"מלך" בשיחת הפתיחה: "תהיינה לכם שעות שינה מעטות, אבל אתם בחורים צעירים ותתגברו". בחוץ עלטה. אבי מגשש דרכו לעבר עמדת השמירה, אוזניו כרויות. "עצור", קורא אבי לעבר הדמות המתקרבת, "כרע על ברכיך". הדמות משתופפת. "סיסמה"! פוקד אבי, הכול בעברית. אין זה מסתנן שפרץ את הגדר, אלא קצין תורן שבא לבדוק שמירה. וקצין תורן הוא כידוע האויב המסוכן ביותר בהר. שעות השמירה הארוכות הותירו לאבי ליל שינה קצר. צריך הוא להשכים קום ולתפוס מקומו בתצפית יום. מראה מרהיב עין נגלה לעיניו מעמדת התצפית: מדבר יהודה על גבעותיו החשופות. לא הרחק מכאן, הכפר הערבי ענתות, מולדתו של ירמיהו הנביא, "מן הכוהנים אשר בענתות בארץ בנימין". אבי מסמן בקפדנות בדפי הדיווח תנועת כלי רכב צבאי. התנועה דלילה, אך מחייבת ערנות. אבי חש במלוא האחריות הרובצת על כתפיו. יושב הוא בעמדה קדמית, חוצץ בגופו בין המדינה לבין האויב. ביטחון המדינה מופקד בידי. כמה עשרות מטרים מכאן, הכפר הערבי עיסוויה. אבי עוקב בעיניו אחרי התכונה בכפר: פועלים היוצאים לעבודתם, נשים המחמרות אחרי חמורים עמוסי פחי מים, מהן שנושאות פחי מים על ראשן. שנים רבות לא ראה אבי כפר ערבי של ממש. איציק, מא"ז הקיבוץ, היה נוהג להוציא את חברי הגרעין לספורים לאורך הירדן, שם פגשו לא פעם ערבים שהכירו את איציק עוד מהתקופה שקדמה למלחמת השחרור. "חוג'ה איציק", פגשוהו בשמחה. לעתים, בלילות שמירה בקיבוץ, היה אבי מבחין ב"אורחים" שהגיעו מכיוון מזרח, מעבר לגבול. איציק המא"ז היה מתדרך את השומרים לשאול סיסמה ולהכניס את ה"אורחים" למקום מסוים. איציק עצמו היה מופיע בשעה היעודה. שומע מה ששומע, מתחקר מה שמתחקר, משלשל לכיסם מה שמשלשל ומשלחם בברכות ובטפיחת כתף. להוציא מפגשים אלו, כמעט שלא נודמן לו, לאבי, לפגוש ערבים, וודאי שלא לראותם בחייהם בכפרם. הימים ימי הממשל הצבאי, והערבים היו נתונים תחת ממשל צבאי ותנועותיהם היו מוגבלות. מחשבותיו הסיעוהו לעבר הרחוק, לימים של טרום מדינה, עת עוד היה ילד קטן. יום אחד טייל עם אביו ועם אחיו לכפר הערבי הסמוך למקום מגוריהם. ערבי שהתפעל מהילדים הלבושים יפה, שאל את אביו מדוע ילדים יהודים יפים וילדי הערבים מכוערים וזנוחים? "ילד יהודי לומד", השיב אביו מיניה וביה.

הסכמי שביתת-הנשק הותירו את הר הצופים ואת הכפר הערבי עיסוויה בידי ישראל. לימים החדיר הלגיון הירדני חיילים לכפר. ישראל מחתה בפני ועדת שביתת-הנשק. לאחר דין ודברים סוכם שהכפר ישאר בידי ירדן, אולם כיתת משמר ישראלית תורשה לפטרל בכפר אחת ליום, כדי לוודא את ריבונות

ישראל. בשעה 14:00 יוצא הפטרול. המשמר חוצה את הגדר לכיוון הכפר. הכול חשים במתח הביטחוני. מסלול הפטרול מוליך למרכז הכפר. המשימה היא להגיע לבית המוכתר, לעלות על הגג ולדקרו בקני הרובים. המסלול מטווח על ידי מכוונות יריה ורובי צלפים של הלגיון הירדני. אנשי המשמר נושאים בידם נשק בריטי ישן, רובים אנגלים וסטנים. זמן רב לא ערכו ניסוי בכלים אלו. מי יודע אם יפעלו בשעת הצורך? אבי נושא מקלע בן. ביציאה מ"גן שולמית" נצטווה לתפוס עמדת רתק ולתת חיפוי לכיתת הפטרול. תחושה של אחריות כבדה אופפת את אבי. במקרה של היתקלות, אחראי הוא לחילוץ חבריו. רובץ הוא על אדמת הטרשים, בולש בקפדנות את הסביבה, קת הברן צמודה לכתפו. אבי נותן דעתו למחסנית דמויית חצי הסהר הבולטת כלפי מעלה, שלא ככלי הנשק בעת הזאת. המראה נראה מוכר. נזכר הוא בימי ילדותו. בקיץ '47 גרו בבית מבודד, מוקף פרדסים, בקצה המושבה. המקום שימש כאתר אימונים לחברי ההגנה. אביו של אבי נהג להזמין את חבריו לאחר שעות האימונים למנוחה בביתם. הנשק הבלתי-לגלי היה מונח על הרצפה. אבי ואחיו נצטוו לשותק. הילדים של אותה תקופה היו בעלי תודעה ביטחונית, חשב אבי. בחצר ביתם היתה אלונקה להובלת פרי הדר. אבי, במשחק עם חבר, תקע מוט במבוק ארוך באלכסון לתוך האלונקה, והרי לכם תותח מאולתר. "האנגלים באים", קרא בקול תוך כדי משחק. החבר זינק ושלף במהירות את מוט הבמבוק. "יחשבו שזה תותח, ואז אוי לנו", אמר. הבריטים חשדו בבית המבודד. בוקר אחד התעוררו בני הבית ומצאו עצמם מוקפים משאיות של הצבא הבריטי. על נושאי הגייסות היו מורכבים ברנים כדוגמת זה האחוז כעת בידי אבי. הבריטים הטילו עוצר על הבית. נערכו חיפושים מדוקדקים בבית ובחצר. אביו של אבי היה מוטרד. סיבות טובות היו לו לכך. יום תמים היה הבית בעוצר. לעת ערב, משלא מצאו דבר, נסתלקו ה"כלניות" כלעומת שבאו.

יום חמישי בבוקר הוא יום כביסה. ההר לא היה מחובר למקור מים קבוע. את דודי המים, שהיו ממוקמים בכמה מקומות בהר, היו ממלאים ממשאיות שהוסעו בידי משקיפי האו"ם. משטר מים קפדני נקוט היה בהר. חל איסור לכבס על פי יזמה פרטית. כמקור למי כביסה שימשו בורות המים שהיו חצובים בהר ונתמלאו ממי גשמים. טכס הכביסה נערך ברוב עם ובהשגחת ה"מלך". שוו בנפשם, סיעה של בחורים משפשפים כביסתם בסבון ושוטפים "אל מסילת שדה כובס".

כמשך היום מהלכים אנשינו כשנשקם צמוד, הוא הנשק הבריטי הישן מימי מלחמת השחרור. משקיפי האו"ם פוקדים את ההר לעתים מזומנות ועינם צופיה לבל יופרו הסכמי שביתת הנשק, לבל יחדור נשק זר. לעת ערב משתנים פני הדברים. מחסנים סמויים פוערים פיהם, ועמדות השמירה מתוגברות. בלילות הראשונים תרגלו תפיסת עמדות ואיוש תפקידים לשעת חירום. ה"מלך" בכבודו ובעצמו בא לבדוק. יחס מיוחד נודע מאת ה"מלך" לאבי.

מקורו בלילה הראשון בעמדות החירום. ה"מלך" בדק את האנשים. עינו נחה על אבי השוכב על גחוונו, לופת לפיתה איתנה מטול גמלוני. ה"מלך" התפלא כיצד מצליח הוא ללפות כלי רב ממדים זה בידי הקצרות ולהחזיק אמונה, ונתמלא הערכה. עם שחר מוחזר הנשק המסייע למקומו.

בבוקר אחד, בטרם יבחינו בין תכלת ללבן, נצטווה אבי להחזיר את הנשק למחסן. עמוס מקלע וארגז פעולה החל תועה במסדרונות בית החולים הדסה, מחפש לשווא את המחסן. המסדרון ריק וחשוך, דומה שאין לו סוף. אבי עובר לארכו. יורד קומה – לשווא. מחפש שנית – ואין. מתנשף מחמת המשא נתקף חרדה. מה יהיה, ואיך ימצא את המחסן. כבר איננו יכול לצאת עם הנשק לאור היום. עוד צריך הוא להגיע למסדר שממנו יוצאים לחפירות. אם יאחר, יועמד לדין. מה יגיד, ומי ישמע לו? אימץ את זיכרונו. בחיפזון עלה קומה, והנה אותה דלת מאתמול. הספיק להגיע למסדר כל עוד נפשו בו ולצאת עם החופרים לאתר החפירות.

יום שישי, מסדר המפקד. כל "קיפוד" (הוא חדר מגורים הצמוד לעמדת שמירה) נערך למסדר. החדרים שטופים, המיטות מסודרות. כל פריטי הציוד מסודרים בסדר מופתי על המיטה, איש לא נעדר. כלי האוכל מבריקים. הנשק מפורק לחלקיו, נקי ומשומן. מחסניות הכדורים מפורקות. הכדורים עצמם, המוציא במספר צבאם, מספרם קבוע; מסודרים במבנים של חמישיות, כשרווח קבוע בין עדר ובין עדר. כל כדור קיבל את טיפולו האישי, מורק וצוחצח ושומן. לו רק ידע האויב לכוון לשעה זו ולתקוף, חשב אבי, היה מוצא את המשמר במצב ביש. האנשים ניצבים זקופים איש ליד מיטתו. הפוקדים מגיעים. בראשם ה"מלך" ופמלייתו. אנשי התחזוקה בודקים תקינות התנורים. הרופא מתעניין בניקיון הלבנים שכובסו אתמול אצל "מסילת שדה כובס". לפתע נשמעת קריאת המואזין, הקורא למאמינים לתפילה ממסגד אל-אקצה שעל הר הבית. קולו נשמע ברשת רמקולים ומהדהד בראשי ההרים. מצד מזרח, מכיוון הכפר עיסויה, מסלסל המואזין בקולו הטבעי. ישן בחדש נגעו.

אבי מעיין בלוח הפעילויות. בשבת בצהריים הוא אמור לשבת בתצפית. בליל שבת הוא יוצא לפטרול. עם כתיבת דוחות הנסיעה בשבת כבר הסכין. פיקוח נפש דרבים הוא, ובקפד, כידוע, יוצאים אף על עסקי תבן וקש. בפטרול חייב הוא לחתום את שמו בעמדת המשמר כל אימת שהוא מסיים "סיבוב". חלק מהחברים הדתיים פתרו את בעיית החתימה בשבת, כשהם משאירים את "זכות החתימה" לבן הזוג החילוני. פתרון זה איננו מקובל על אבי. יהודי חייב בשמירת שבת, ואין זה משנה כלל לאיזה מחנה הוא שייך. ודאי שאל לו ליהנות מחילול שבת של אחר, חשב. פנה למפקדו והסביר - מילא פיטרול, צורך ביטחוני הוא, אולם מה לחתימה ולצורכי הביטחון? "כדי שאדע שאתם קיימים ולא חטפו אתכם", השיב המפקד. אם כך, הגה אבי רעיון, ארשום את שמי ביום שישי מראש בספר החתימות, ובלילה בסיום כל "סיבוב" אסמן ✓

ביד שמאל, כך לא אעבור על איסור כותב. המפקד, שלא היה משלומי אמוני ישראל, סירב. אבי עמד על שלו. המפקד לא הסתיר את מורת רוחו, אולם לנוכח עקשנותו של אבי, נסוג וויתר.

ליל שבת, מתכנסים בבית הכנסת השוכן בבניין בעל הכיפה, הקרוי על שם מגנס. הבניין צופה פני הר הבית. משטח הר הבית פרוש לפנינו כעל כף היד. קרני שמש של שקיעה מתנפצות אל כיפת הזהב הנוצצת באור יקרות. משום מקום בארץ, פרט לכאן, אין אפשרות לראות את הר הבית. המראה מרנין ומרגש. משמעות מיוחדת מתווספת לתפילה: "מקדש מלך עיר מלוכה, קומי צאי מתוך ההפכה, רב לך שבת בעמק הבכא, והוא יחמול עליך חמלה".

## פרמקולוגיה, פסיכולוגיה או פסיכופרמקולוגיה - מה עדיף?

מאת  
יורם סופר

### מבוא

מאמר זה נכתב כדי להציג לפני הקורא את הדילמה המקצועית החשובה בטיפול בילדים לקויי למידה (להלן ל"ל): האם להעדיף טיפול חינוכי-פסיכולוגי או טיפול תרופתי? שאלה זו התעוררה בעקבות המחקרים על הגורמים ללקות למידה המלווה בהיפראקטיביות או בלעדיה. דרכי טיפול הוצעו על ידי אנשי מקצוע מתחום הפסיכולוגיה והנירולוגיה שחקרו את הנושא - כל תקופת מחקר והאסכולה שלה. האסכולות השונות והדעות המגוונות בנושא גרמו למבוכה אצל ההורים והמורים (המטפלים) של ילדים ל"ל, וככל שנחקר הנושא וטופל כך גברה המודעות בחברה לאבחון וטיפול בילדים אלה. היום מעריכים שכ-10%-15% מכלל התלמידים בארץ הם ל"ל, ואין ספק שחלק מהורים לילדים אלה עדיין מתלבטים באשר לדרכי הטיפול בילדיהם. יש לקוות כי מאמר זה יסייע להם להחליט.

### תקציר

שתי האסכולות הטיפוליות המתייחסות לילדים ל"ל, כל אחת על פי דרכה ואמונתה, מטרתן לאפשר למורה ללמד ולתלמיד ללמוד, ולשפר את איכות החיים שלהם ושל הסביבה שבה הם שוהים או חיים (בית, כיתה ועוד). האסכולה הדוגלת במתן תרופות טוענת שהסיבה ללקות הלמידה היא ניורולוגית, ולמקצתם של ילדים אלה חסר חומר כימי בגוף הנקרא דופמין. חומר זה נתן להם בתרופת הריטלין (RITALIN). האסכולה האחרת דוגלת בדרך של מתן שיחות וחיזוקים סימולטניים, מעקב ועידוד.

המטפלים בילדים אלה מעדיפים להשתמש בשתי האסכולות גם יחד. ישנם הורים המתנגדים לתרופה, וישנם הורים שהם בעד שימוש בתרופה, אך המומחים בנושא טוענים שההורים טועים כשהם מונעים מילדיהם את התרופה, כי במינון נכון משפרת התרופה את איכות החיים של המטופל ושל הסובבים אותו.

בבדיקות שנעשו בארץ בשנים האחרונות נמצא כי שיעור התלמידים בכל הגילים המאובחנים כתלמידים לקויי למידה, והמובאים לידיעת מערכת

החינוך, הוא כ-10% מכלל התלמידים.<sup>341</sup> בעולם שיעור התלמידים לקויי הלמידה גבוה יותר. מכיוון שכך התחילו מדענים ברחבי העולם לחקור את הגורמים ל"ל: על פי התוצאות קמו אסכולות שונות, שמטרתן לשפר את הלמידה ולהעניק איכות חיים טובה יותר לתלמידים הסובלים מ"ל והיפראקטיביות. המושג 'תלמידים לקויי למידה' מתייחס לאותם תלמידים "שהובחן אצלם פער מובהק, של שנתיים לפחות, בין הישגיהם הלימודיים של התלמידים לבין ההישגים המצופים מהם על פי גילם ורמת כיתתם. קיים פער בין הישגיהם הלימודיים לבין כישוריהם האינטלקטואליים כפי נמצאו במבחני משכל אובייקטיביים" (חוזר מנכ"ל תש"ס/9 (א) כ"ו בניסן עמוד 28-29).

### מי הוא לקוי למידה - הגדרה לצורך אבחנה

אדם מאובחן כלקוי למידה כאשר הישגיו במבחנים סטנדרטיים בקריאה, בחשבון או בהבעה בכתב, המועברים לו באופן אינדיבידואלי, נמוכים במידה משמעותית מהצפוי על פי גילו, רמת השכלתו ומנת המשכל שלו, ובעיות הלמידה גורמות להפרעות משמעותיות בהישגיו האקדמיים או בפעילויות יום-יום אחרות הדורשות מיומנויות קריאה, חשבון או כתיבה.<sup>342</sup> על אף יכולתם השכלית התקינה, סובלים ילדים אלה מחוסר בדרכי פיצוי והתמודדות הולמת (כלומר, הם אינם מצליחים להשתמש במנגנוני ההגנה הנכונים ואינם מרוצים מעצמם), והם אינם יכולים להוציא מהכוח אל הפועל את יכולתם השכלית. הם מתקשים לרכוש מיומנות למידה בסיסיות בקריאה, בכתביה ובחשבון ומתקשים בריכוז והקשבה. יש ומתלוות לכך בעיות בהסתגלות חברתית ובקשיים רגשיים, המשפיעים על הדימוי העצמי. בגלל האינטליגנציה התקינה שלהם הם נתפסים בעיני המורים וההורים (שאינם מודעים ללקות הלמידה) כעצלנים, וזה פוגע בהם מאוד. תאוריות שונות מתחרות זו בזו בניסיון להסביר את הגורמים ללקות הלמידה. לעתים מלווה הלקות בהיפראקטיביות, ולכך אתייחס בהמשכו של המאמר הזה. לדעתי יש לפרש את המונח "ליקויי למידה" כך - שהלמידה לקויה, שהמטפלים טרם מצאו את הדרך הנכונה לטיפול. שיטות הלימוד, מכשירי הלימוד, דרך החשיבה החד-כיוונית, הצמודה לטקסטים כתובים, המונעת יצירתיות, כמו גם הישיבה בכיתה, מול לוח ומורה למשך 45 דקות כשלפעמים שני השיעורים מצורפים והתלמיד יושב במשך 90 דקות - דרך זו אינה מתאימה לילדים לקויי למידה. מורה הדורש מתלמיד בעל לקות למידה לשבת על מקומו מבלי לקום, או להקשיב לדבריו של המורה למשך שיעור או שני שיעורים רצופים, דורש בעצם דרישה מעבר ליכולת הריכוז של תלמידו. דבר זה קשה גם לאדם רגיל וכל שכן לאדם בעל לקות למידה, לקות שלעתים

1. הרבה בנות אינן מגיעות לבדיקות כי אינן מהוות בעיה התנהגותית בבית ובמערכת החינוך, ואם מגיעות הן מגיעות מאוחר.

2. חוזר מנכ"ל תש"ס/9 (א) כ"ו בניסן תש"ס, 1 במאי 2000, עמוד 28-29.

מלווה בהיפראקטיביות. אני מאמין שכאשר נמצא את השיטה הנכונה, המתאימה לאותם תלמידים, ונחנך את עצמנו להאזין לתלמידים ל"ל בסבלנות, נגלה את עולמם העלום, ונצליח להיות להם למשען ולהצליח ללמד. אם כן, הבה נכיר אותם! להלן מאפיינים שונים של ילדים ל"ל בשלבים שונים של החיים.

**בעובר** - יש המניחים שקיימים סימנים ראשוניים האופייניים ללקוי למידה ומתבטאים כבר בשלב העוברי. עוד כשהאם בהיריון היא תרגיש פעילות יתר של העובר. אימהות תיארו את התנהגותו של עוברן "כשחקן כדורגל, הבועט ללא לאות". גם רבקה אימנו, בהיותה בהיריון של יעקב ועשו, התלוננה על הפעילות המוזרה הנעשית בקרבה ואמרה: "למה זה אנכי?"<sup>343</sup> (מעניין מאוד ומומלץ לקרוא מה שכתב הרב רפאל שמשון הירש בפירושו על התורה, על החינוך שנתנו יצחק ורבקה לילדיהם, יעקב ועשו).

**ישנן סיבות חיצוניות** המשפיעות על התפתחות העובר כמו עישון כרוני, שתיית משקאות חריפים, שימוש בסמים, נטילת תרופות, אנמיה (חוסר ברזל) ותת תזונה (שכן העובר ניזון בעקיפין ממזונה של אמו). השפעה מזיקה יש גם לחשיפה לקרינה בזמן ההיריון ולפגיעה באספקת חמצן למוח העובר בשעת הלידה, למשל בגלל כריכת חבל הטבור סביב צוואר היילוד.

**בתקופת הינקות** - התינוק נראה חסר מנוחה, בוכה למראה שינויים ובנוכחות זרים. איחור קל בזמן הארוחות גורם לבכי רב ולצעקות. הוא מתקשה להירדם ולא נראה כזקוק לשינה כלל.

**בתקופת הילדות** - כילד בגן הילדים התנהגותו של ילד לקוי למידה שונה מזו של בני גילו, ולעתים היא גם אלימה. הוא מבטא חוסר עניין בשעת ה"ריכוז", חוסר סבלנות להקשיב לגננת בשעת סיפור. הוא מסרב לצייר ולהדביק, מתקשה בהחזקת כלי כתיבה, אין לו שליטה על היד הדומיננטית. אין "פינה" שלא יבקר בה, כשביקוריו נובעים מדחף פנימי וללא מטרה; הוא אינו שווה זמן רב באותן "פינות" ונוהג לעבור ל"פינות" נוספות. לקוי הלמידה יראה כילד מסורבל, אטי בכל תנועותיו.<sup>344</sup>

**כתלמיד** – בבית-הספר ייתכנו אצל הילד לקוי הלמידה גם קשיים בלימוד קריאה, כתיבה, חשבון או רק באחד מהמקצועות האלה. בבית הוא מתקשה לסדר את בגדיו או להציע את מיטתו. שפתו דלה, שגיאות הכתיב שלו רבות. הוא מגלה גם קשיים ב"פליטה" (מתן תשובה), מתקשה להכין את ספריו ומחברותיו על פי המערכת היומית, ונוהג להביא את הילקוט מלא בכל הספרים. כאשר המורה מבקש ממנו להוציא מחברת מסוימת, הוא יוציא את כולן, ולאחר חיפוש רב ישאל: "איזו מחברת צריך להוציא?" הוא כה אטי עד

3. בראשית, פרשת תולדות.

4. "הורים ביחד", 1995, ש' מילך-רייך.



שכאשר ימצא את המחברת הנכונה, כבר הספיקו התלמידים האחרים לבצע את המשימה. הדבר גורם לתסכול נוסף ולמתח בין התלמיד למורה, שחשוב כי התלמיד עושה זאת בזדון, כדי לא לכתוב. (המלצה שלי: בית הספר יכול לפתור את הבעיה הזאת של מציאת המחברת ה"נכונה" על ידי עטיפת המחברות של כל מקצוע בגוון אחר, וכן על-ידי הצמדת מדבקה באותו גוון של המחברת, במקום המיועד למקצוע המסוים במערכת השעורים השבועית של הכיתה, מתוך ניסיון - זה מצליח ומונע תסכול מהתלמיד והמחנך). כל הסימפטומים הנזכרים לעיל יחמירו ככל שיתבגר, והדבר יפריע לו יותר ויותר.

**בחטיבת הביניים ובתיכון** - בתקופה זו התלמידים לקויי הלמידה רגישים במיוחד ומתוחים יותר, מתעניינים הרבה בגופם ורוצים להרשים את בני המין האחר, ועם זה הם מודעים לקשיים שלהם, לכן אינם אוהבים את עצמם. יש להם דימוי עצמי נמוך המונע מהם להתחרות על חברה, על העזה להרשים את הסביבה. הם ירבו להסתבך בקטטות, וזאת תהיה דרכם - להילחם על מנת להוכיח את קיומם.

**בצבא** - בלבשו את המדים חש הצעיר לקוי הלמידה שהוא שייך לקבוצה, הוא 'אחד מהחבר'ה' וזה מגביר את בטחונו העצמי. המדים הם גם סמל לכוח: אני חייל! אך באותה מידה הדבר עלול להיות לו לרועץ. הוא עלול לחשוב שאסור לאחרים לתת לו הוראות. הוא עלול גם לא למלא אחר פקודות ולהתעמת עם מפקדיו וחבריו ליחידה עד כדי פגיעה בגופו או בחבריו, מבלי יכולת לִצְפוֹת את תוצאות מעשיו, ובסופו של דבר ימליצו מפקדיו על שחרורו מהצבא לפני תום השירות (ראה 'קשיים בתפקודים קוגניטיביים' בהמשך).

**בעבודה ובנישואין** - הוא יחליף מקומות ולא יהיה יציב בעבודה. יותר מזה - הוא עלול גם להיכנס לעימותים עם מנהלי העבודה שלו. כך יכול להיות גם בחיי הנישואין שלו ובחינוך שיעניק לילדיו. אולם, יש הטוענים כי ייתכן שעם התבגרותו יתעדן לקוי הלמידה, אותן התנהגויות בעייתיות ייעלמו, והוא יוכל להתנהג כאילו מעולם לא היה ל"ל".

לאור האמור לעיל, המפגש בין הילד או הבוגר לקוי הלמידה לאנשים אחרים עלול להיות מורכב ובעייתי. לפיכך, על מנת להקל על שני הצדדים יש לדעת, להנחות את כל הבאים במגע עם לקוי הלמידה - הורים, מורים, מפקדים, ממונים בעבודה ואחרים - ולהסביר להם כיצד להתייחס לאדם לקוי הלמידה העומד מולם, דוגמה יפה לכך יש בסיפור הבא: לפני כמה שנים הוזמנתי להשתתף בפאנל ל'פרחי רפואה', שנערך בבית החולים "סורוקה" בבאר שבע. הפאנל נערך אחרי שפרחי הרפואה השתלמו במשך שבוע ימים והודרכו כיצד לדבר אל אנשים 'בעלי צרכים מיוחדים'. במהלך ההשתלמות ביקרו פרחי הרפואה בבתיהם של אנשים כאלה. בשבוע הזה למדו פרחי

הרפואה מתוך ראייה וממגע ישיר, איך חי אדם 'בעל צרכים מיוחדים', ומזה הבינו כיצד יש לשוחח עם אנשים כאלה ואיך להתייחס אליהם. אני מאמין שכאשר רופא מאותם רופאים שהיו בהשתלמות ייפגש עם מטופל בעל 'צרכים מיוחדים', יהיו לו יותר כלים להתמודד עם המצב, והמפגש בינו לבין המטופל יהא קל יותר לשניהם. אני סבור כי יש לנקוט שיטה זו גם בהדרגת פרחי ההוראה ואת כל מי הבאים במגע עם אותם תלמידים בעלי 'צרכים מיוחדים'.

### אפיונים

"לקויות למידה" מתבטאות במגוון רחב של סימפטומים. על כן ייתכנו אפיונים שונים, העלולים להופיע בשלבים שונים של תהליכי הלמידה:

**בשלב א** - ליקויים בקליטה ברורה של גירויים חזותיים, שמיעתיים ותחושתיים. לקוי הלמידה אינו יכול להתמקד בגירוי אחד ממה שעניו ואוזניו קולטות. הקליטה תהיה חלקית אפוא בגלל העיסוקים הרבים באותו זמן (=פיזור הדעת). אפיונים אלה מתאימים למידה "קשה לשמוע ומהר לאבד", מתוך ארבע מידות בתלמידים שנזכרו בפרקי אבות (ה יב).

**בשלב ב** - ליקויים בתיכלול הבין-חושי, בעיקר בין הערוצים החזותי, השמיעתי והתנועתי. ליקוי זה מונע עיבוד המידע לתמונה כוללת. לדוגמה, כאשר ממששים חפץ העומד לנגד עינינו נוצרת התחברות בין התפיסה החזותית של החפץ לתפיסה המישושית שלו.<sup>345</sup>

**בשלב ג** - ליקויים בהבעה, העדר אסטרטגיות לשימוש במונחים הנכונים למתן תשובה או להפקת תגובות מתאימות לגירויים. בליקוי זה פגועה למעשה הסינתזה בין הגירויים הרבים שמהם צריך לבחור על מה לדווח (פלט).

### תופעות שכחות בלקויי למידה\*

- א. ליקוי בוויסות הדחפים. מהמקורות:<sup>346</sup> ארבע מידות בדעות ("נוח לכעוס ונוח לרצות...")
- ב. פיזור הדעת
- ג. חוסר ריסון עצמי ("...נוח לכעוס וקשה לרצות")
- ד. פעילות יתר (מתפתל בכיסא בעת הישיבה, "נמרח" על השולחן)
- ה. פריסיברציה (התמדה בהתעסקות שתם זמנה ואינה רלוונטית)
- ו. דימוי עצמי נמוך המלווה בחרדות (אינו מרוצה מתפקודו ומגופו)

5. ע' דרעין, נירופסיכולוגיה והילד החריג עמוד 146.

\* בנות הסובלות מהפרעות אלו בדרך כלל אינן מהוות בעיה התנהגותית; הן פחות אגרסיביות והיפראקטיביות מהבנים, על כן מגיעות לאבחון בדרך כלל בגיל מבוגר יותר. (בחלק מהמקרים הבנות כלל לא מגיעות לאבחון - וחבל מאוד).

6. אבות ה יא.

- ז. הישגים לימודיים נמוכים
- ח. שיבושים בתפקודי התנועה (מפיל חפצים מהשולחן מבלי להתכוון)
- ט. קושי למלא אחרי הוראות בעל פה שיש בהן יותר משתים-שלוש פעולות
- י. דיבור ללא הרף
- יא. קושי להתחיל עבודה או לסיים אותה
- יב. סלידה מעבודות כתיבה ובייחוד משיעורי- בית<sup>347</sup>

### קשיים בתפקודים קוגניטיביים

לקויי הלמידה מגלים קשיים שונים בתפקודם הקוגניטיבי: קשיים בשפה, בחשיבה, בתפיסה, בהתמצאות במרחב ובזמן, בזיכרון, בקשב ובריכוז. יש להם הפרעות ביכולתם המוטורית, בתיאום עין-יד, בתיאום תנועתית-תפיסתי (ההפרעות הן בדרגות חומרה שונות). ההפרעות מלוות על פי רוב בבעיות אמוציונליות עקב הכישלונות החוזרים ונשנים הגוררים תחושה של חוסר אונים. מצבים אלו מוליכים להתפתחות דימוי עצמי נמוך וחרדות. אחת התופעות המאפיינות לקויי למידה היא הדיסלקציה. דיסלקציה פירושה בעיה בקליטת הסימנים הגרפיים ופענוחם, שהם יסוד הקריאה. בדרך כלל מתלוות אל קושי זה הפרעות נוספות כגון קשיים במוטוריקה עדינה, בעיות אמוציונליות והתנהגותיות ועוד.

### שכיחות של לקויי למידה באוכלוסיות שונות בעולם (באחוזים)<sup>348</sup>

הערות ומקורות	שכיחות לקויי למידה (באחוזים)	האוכלוסיה
לברגב, מרטין וסלגיוס, 1986	5-15	בית – הספר*
מייקל בסט, 1968	8.2	תלמידי כיתות ג-ד
מייר, 1971	15	גילאי 7-11
הבר, 1981	11.8	תלמידי כיתות ב
גבסון ולוין, 1975	15	ארצות הברית*
הוגדרו כדיסלקטים (מכלל הילדים)	כ-14	בריטניה*
	כ-12-14	צרפת*
	כ-10-16	קנדה*
	כ-12	שוודיה*
	כ-4 מקרים קשים, 18 מקרים קלים	שוויץ*
שליש מהם זקוקים למסגרת חינוכית מיוחדת; שני שלישים זקוקים לסיוע חלקי בלבד. <sup>349</sup>	כ-10-15	ישראל*

7. דאגלס ופטיס, 1979; ד' הבר, לא הואב לקרוא - טיפול רב-ממדי בליקויי למידה.

8. ד' הבר, לא הואב לקרא - טיפול רב-ממדי בליקויי למידה, עמוד 18.

9. ר' קררון, לקויי למידה התפתחותיים, 1988.

\* כלל האוכלוסיה

**הגורמים לתסמונת ליקויי הלמידה**

מעריכים שקיימים ארבעה גורמים עיקריים להתהוות תסמונות ליקויי הלמידה והם: גורמים נוירולוגיים, גורמים גנטיים, פסיכולוגיים וסביבתיים.

**גורמים נוירולוגיים**

בחלק מהמקרים נגרמת לקות הלמידה בשל דיספונקציה נוירולוגית, הנובעת מחוסר או מעודף של חומרים כימיים בגוף<sup>350</sup> (כגון הרעלת עופרת, חוסר איזון ביוכימי במוח ואלרגיות- בעיקר לצבעי מאכל). חוסר הוודאות באשר לסיבות של "קשיי הלמידה" גרם לחוקרים לחפש את המניע לליקויים ולקשיים בלמידה. ה"להיט" כיום הוא אבחון קשיי למידה בעזרת מיפוי חשמלי של פעולות המוח, כלומר באמצעות א-א-ג (אלקטרואנצפלוגרפיה = E.E.G).

**גורמים גנטיים<sup>351</sup>**

ד"ר רפאל וייץ אומר: "אנחנו יודעים שב-60% עד 70% של המקרים אצל ילדים בעלי קשיי למידה ניתן לראות הפרעות בא-א-ג, וב-C.T (=טומוגרפיה מוחית ממוחשבת). ב-30% מהמקרים של לקויי למידה הסיבות לקשיי למידה הן גנטיות – תורשתיות" - ואין ספק שאם נבדוק נמצא בהיסטוריה של המשפחה אדם אחד או יותר שיש לו קרבה ממדרגה ראשונה לילד ל"ל שגם סבל מבעיות דומות. לפעמים חסר בגוף חומר כימי הנקרא דופמין. מחסורו גורם לבעיות למידה. תפקידו של הדופמין הוא לכוון את התרופות המגיעות עם זרם הדם אל גזע המוח.<sup>352</sup>

**תעלומת המוח - מה יודעים אנו על המוח? (לא הרבה כלל)**

- א. משקל מוחו של האדם הוא 2% ממשקל גופו (פחות מזה אצל נשים).
- ב. כמות הדם שהמוח מקבל היא 20% מכלל הדם שהגוף צורך. מכאן שגם כמות החמצן והמזון המגיעים אל המוח היא 20% מכלל המזון בגוף.
- ג. בזמן שהאדם ישן או עושה פעולות שאינן דורשות פעילות מוחית, אין שינויים בצריכת החמצן במוח.

10. ד' הבר, לא הואב לקרא - טיפול רב-ממדי בליקויי למידה, עמ' 45-55.

11. ר' וייץ, להיות כמו כולם, גיליון 7, הוצאת ניצן, עמ' 4-5.

12. ש' יהודה, פסיכופורמקולוגיה, האוניברסיטה המשודרת.

### המוח בזמן פעילות מחשבתית

בדקו את המתרחש במוח בזמן פעילות מחשבתית. להלן ממצאי המחקר :  
 א. כאשר נתנו לסטודנטים לפתור בעיה מתמטית מצאו שהמוח צורך יותר דם, יותר חמצן ויותר מזון בעת פתרון הבעיה המתמטית, בהשוואה לביקורת.

ב. אותה תופעה של צריכה מוגברת של דם, חמצן ומזון נמצאה אצל פסיכוסים בשעת התקף ('קריז').

מסקנה: צריכת הדם והחמצן הגדולה של המוח לא נגרמה בשל התפקוד הקוגניטיבי, אלא בגלל התאמצות המוח. בשני המקרים, בעת חשיבה ובעת התקף פסיכוטי, המוח מתאמץ והוא זקוק לכמות גדולה של דם וחמצן בהשוואה למוח במצב של רגיעה. (במקרה של הסטודנטים פעילות המוחית היתה לשם פתרון בעיה מתמטית, ובמקרה של הפסיכוסים פעילות המוחית היתה בזמן התקף).<sup>353</sup>

### הביוכימיה של המוח והתנהגות האדם

מבחינה פסיכולוגית קיים הבדל מהותי בין התרגשות שמקורה בפחד להתרגשות שמקורה באהבה. נשאלת השאלה אם גם מבחינה פיסיולוגית יש הבדלים בין שני הרגשות הללו. היינו, האם אספקת הדם (ועמו המזון והחמצן) למוח שונה כשאנו חווים רגשות שונים? האם יש הבדלים בפעילות המוח?

שאלות אלה נבדקו ונמצא כי לכולן יש תשובה אחת ויחידה: אין הבדל! לפיכך, אם נבדוק את ה-E.E.G של אדם בשעת צחוק ובשעת בכי – לא יהיה הבדל בין שתי התוצאות.

ולענייננו, כמו במוחו של זה שעובר חוויה רגשית עזה או בראשו של סטודנט הפותר בעיה מתמטית סבוכה, נמצאה פעילות מוחית מוגברת גם אצל ילדים לקויי למידה, היפראקטיביים או בעל תסמונת A.D.H.D. (Attention Deficit Hyperactivity Disorder). פעילות מוגברת זאת נובעת מכך שילד כזה, שקשבו מפוזר, מאמץ את מוחו במשך זמן לא מוגבל. והוא קולט את כל המתרחש בסביבה שבה הוא נמצא ללא התמקדות מתמשכת בנושא אחד, כי חשיבתו מקוטעת ואינה ממוקדת בנושא מסוים. הוא מגיב לכל דבר הנמצא בסביבתו, אך לזמן קצר.<sup>354</sup> כלומר, המוח של ילד כזה מופעל למשך זמן רב, אך לא ממוקד בנקודה אחת. משום כך המוח צורך כמות גדולה של דם וחמצן. אספקת הדם למוח נעשית על חשבון איברים אחרים, לכן הילד ל"ל חש עייפות, חולשה, נטייה לפהק וחוסר יכולת להתמקד מחשבתית ולהתמודד

13. ש' יהודה, פסיכופרמקולוגיה - תרופות והתנהגות, האוניברסיטה המשודרת, עמוד 10.

14. ראה, ניוקמב, 1985, עמוד 152.

כמו ילד 'רגיל' עם פעילות מוטורית ובתיאום תפיסתי-תנועתי.<sup>355</sup> האפיונים הללו דומים לאלה של תלמיד בעל תסמונת של "בעיית קשב וריכוז" (A.D.H.D.).

את תסמונת ההפרעה בקשב ובריכוז אין לדעת, להגדיר כ"היסח הדעת", אלא כ"פיזור דעת", שכן "היסח הדעת" הנו מושג שלילי. משתמע ממנו הזנחה ועזובה. לעומתו, המושג "פיזור הדעת" הנו מושג חיובי, שמשתמע ממנו הסתעפות והתרחבות. "פיזור הדעת" הוא מה שקורה לתלמיד לקוי למידה; מכיוון שדעתו מפוזרת, אין ביכולתו למקד את מחשבתו. הדבר דומה לספרייה המחולקת למדורים, בכל מדור - ספרים השייכים למקצוע מסוים: מדור לחשבון, מדור לעברית, מדור לאנגלית וכן הלאה. והנה בידך ספר המכיל שלושה מקצועות בכריכה אחת, והנך רוצה להניחו בספרייה. אתה בוודאי מתלבט באיזה מדור תניח את הספר בגלל ריבוי המקצועות שבו. אחרי התלבטות ממושכת אתה מחליט להניחו באחד מאותם המדורים שנושאים כלולים בספר. כך קולט תלמיד בעל בעיית קשב את חומר הלימוד באחד הערוצים ("קלט"). כאשר הוא (התלמיד) רוצה "להוציא את הספר מהמדור", כלומר לדלות תשובה ("פלט") לשאלה כלשהי, הוא אינו יודע באיזה מדור למצוא את הספר, כי בספר היו הרבה מקצועות, והוא אינו זוכר את המדור שהניח בו את הספר. המשל הזה בא להמחיש את בעיית ה"קלט" וה"פלט", שיש לילדים בעלי תסמונת ל"ל בשעת פיזור הקשב. הבעיה היא שההסתעפות וההתרחבות בחשיבה של ילדים אלה אינה מתרחשת בנקודה אחת, אלא במספר נקודות (כמו הספר שהזכרתי) ולזמן קצר. מכאן שהמטפל צריך לאבחן את הבעיה ולתת את הדעת לאסטרטגיה הנכונה והמתאימה, כדי לתעל את טיפולו לאחד מנתיבי ההסתעפויות (אל אחד המקצועות שבספר). משם הדרך לקרבה בין הלומד למלמד ליצירת קשב לזמן ממושך ככל האפשר, כדי לקיים ערנות ללמידה. אם לא תימצא התעלה הנכונה, תאפיין הלמידה של ילדים כאלה בהתחלתן של משימות ללא יכולת לסיימן. הם יפעלו כדי להגיע למטרה מסוימת, ופתאום יפסיקו וישנו כיוון. אך ראו איזה פלא! ילדים אלה, שאינם מסוגלים להתרכז במשימה הלימודית, יושבים ליד הטלוויזיה זמן ממושך יותר מאשר בכל פעילות אחרת; הם אינם מתעייפים ואינם מתייאשים. הדבר לכאורה מפתיע, אך יש לו הסבר: התנועה והתחלפות הדמויות שעל המרקע מהירות יותר מ"סף" הריכוז שלהם או שוות לו, ולכן הם אינם נדרשים לארגן את הקשב בזמן הצפייה בטלוויזיה. זאת אומרת, מהירות התנועה של התמונות המופיעות על המרקע ממקדת למעשה את קשבם מבלי שהם יהיו אקטיביים בארגונו. הטלוויזיה ממלאת את הוראותיו של המוח ומפעילה את מוחו של התלמיד ל"ל באופן שהוא היה אמור לעשות בעצמו, אילו לא ישב מול הטלוויזיה (כמו פעילות סימולטנית).

15. ש' יהודה, פסיכופרמקולוגיה - תרופות והתנהגות, האוניברסיטה המשודרת; פוסטר ובואה, 1971; פוסטר ורפאל, 1987.

**לקשב שני אספקטים:** האספקט הנורולוגי והאספקט הקוגניטיבי.<sup>356</sup> **האספקט הקוגניטיבי** מתייחס להתנהגות הנצפית, והאספקט הנורולוגי מתייחס להתנהגות בפעולה, כלומר הוא מייצג את המסקנה, את הפרשנות לאותה התנהגות שנצפתה. לדוגמה: המסתכל על אדם שהרים את ידו או רגלו, רואה את הפעולה של הרמת היד. פעולה זו הנה **אספקט נורולוגי**. הידיעה מה הרגל או היד עושות והסקת המסקנות על סוג הפעולה - הליכה או ריקוד, למשל - היא **האספקט הקוגניטיבי**.

### **כפילות קשב**

השלכה של כפילות תהליכי הקשב על הלמידה פירושה שיכולת הקשב מוגבלת כתוצאה מהתעסקות בפעילויות שונות, המחייבות קשב מודע. ביצוע מטלות רבות בו זמנית גורם לעומס על מערכת העיבוד, וזו תפגע ברמת הביצוע של המשימות הדורשות הקשבה.

**פעילות הקשב דומה לעומס יתר על מערכת חשמל.** השימוש בחשמל בנקודה אחת במכשירים רבים, יגרום להחלשת הזרם עד להפסקתו. פתרון לבעיית "הקשב הכפול" בשעת הלמידה מצאתי כשניהלתי מכון לאבחון וטיפול בילדים לקויי למידה. ייחדתי אז חדר לטיפול בילדים היפראקטיביים. החדר ההוא הוא באור **סגול** ואמצעי הלמידה היו זוהרים, כך שהלומד ראה רק את מה שהוצג לפניו והסביבה שבה התרחשה הלמידה היתה נקיה מכל גירוי לא רצוי. האור הסגול העניק גם תחושה של רוגע ושלווה לכול הנוכחים בחדר ואיפשר למידה נוחה ורגועה. את מה שהילד קלט בחמש דקות, הוא קלט בקשב מלא, ללא מסיחים בלתי רצויים. חמש דקות בחדר כזה טובות מכמה שיעורים שיש בהם מתח.

ניסיונות שונים נעשו לזהות ולהגדיר את הגורמים המרכיבים את הפרעת הקשב והנה כמה מהם:

**גישוינד** (1982)<sup>357</sup> תיאר הפרעת קשב כאחד הליקויים השכיחים ביותר. **ניוקמב** (1985) טען שהפרעות קשב עלולות לגרום לחשיכה בלתי ברורה, לכישלון בזיהוי סימנים שבסביבה ובתגובה עליהם. הוא רואה את הקשב כתהליך המאפשר בררה של גירויים.

רוב החוקרים תומכים במסקנה שילדים לקויי למידה, כקבוצה, שונים מילדים רגילים **במשחני הקשב השונים** כגון: ערנות - שהיא היכולת לקיים קשב זמן ממושך, וזמן התגובה, המוסח אצלם על ידי גירויים ועירור<sup>358</sup> (stimulator) (המְרַצֵּה).

16. ד' הבר, לא הואב לקרוא טיפול רב-ממדי בליקויי למידה.

17. ד' הבר, לא הואב לקרוא, הוצאת אוניברסיטה תל-אביב, עמוד 41.

18. שם, שם

### גורמים פסיכולוגיים

אמר רבא: "אם ראית תלמיד שלימודו קשה עליו כברזל, כשביל רבו שאינו מסביר לו פנים"<sup>359</sup>.

הסביבה משמשת מרחב חיים שבה מתרחשות השפעות קוסמיות, סוציו-כלכליות, חינוכיות ודומיהן; בה מתנהלים מגעי הגומלין הפסיכו-רגשיים בין הפרטים, מרגע העיבור ועד המוות. השפעת הסביבה חשובה במיוחד במהלך הילדות, מכיוון שהיא משלימה את הצרכים הבסיסיים, את הצרכים הריגושיים ההולמים, שבלעדיהם הילדים עלולים להישאר מחוץ לחברה. רק בהשפעתה של הסביבה הוא חי, והודות למה שהוא מקבל מהסובבים אותו, הופך האדם לאינדיבידואל תרבותי-חברתי. התנאים החומריים ממלאים תפקיד חשוב בהתפתחות הרגשית של הילד. הרעב, הקור, מחסור בלבוש מתאים לעונה ולסביבה, הם לעתים קרובות מקור לחוסר שקט, המפריע בשעת הלמידה. אירועים שמתרחשים בסביבה הקרובה והקשרים הבין-אישיים במשפחה משפיעים על מידת יכולתו של הילד להסתגל חברתית ולימודית. למשל, בסביבה שלילית, נטולת יחסי גומלין בין הפרטים שבה, לא יוכל הילד לבנות את מנגנוני ההגנה הקיימים בכל אדם ואשר הסביבה משפיעה על דרך בנייתם, או שמנגנונים אלה ייבנו בדרך השלילית. רק בהשפעתה של הסביבה שבה הוא חי, והודות למה שהוא מקבל מהסובבים אותו, הופך האדם לאינדיבידואל תרבותי-חברתי.

הפסיכולוג אברהם מסלאו כותב על הצרכים שלנו כבני אדם, ממיין אותם לקבוצות ומדרג אותם לפי מידת חשיבותם. על-פי מסלאו, צרכיו של האדם מאורגנים בקבוצות ומדורגים באופן הזה:

- א. צורך קיומי (אוכל ושתייה)
- ב. צורך בביטחון (שהאדם לא יהיה מאוים על-ידי אחרים)
- ג. צורך חברתי (השתייכות לקבוצה)
- ד. צורך יוקרתי (מעמד, סטטוס, הוקרה)
- ה. צורך מימושי (מימוש עצמי, מימוש הזולת)

### מי מעניק לנו את הצרכים הללו?

- א. ההורים
- ב. המשפחה והחברה
- ג. הכיתה, הגן, קבוצת הלמידה
- ד. חברת הילדים, מועדוני נוער (מועדון, קבוצה, הצלחה).
- ה. אני מול עצמי, אני מול החברה



### תמיכה נדרשת בכל השלבים

- א. תמיכה חייבת להינתן בהבנה לצרכים של הילדים, באהבה, בחיוך אמתי.
- ב. תמיכה מתבטאת בקיום הבטחות, במתן הגנה, בהקשבה ידידותית. אין סודות בקבוצה, ובייחוד בחברה בעלת דימוי עצמי נמוך, שכן הסוד מאיים בנוכחות זרים. הכול חייב להיות פתוח.
- ג. תמיכה בי תיתכן רק על ידי אדם שחש את תחושותיי. הורים ידעו להשתייך ולשייך את בנם בכך שילמדו את שיטות הלימוד, וילמדו יחד אתו. אין עליונות בחברה, אף על פי שיש שוני בין אדם לאדם.
- ד. במתן תמיכה יש להימנע מלהצביע על כישלונותיו של הנתמך. יש להבליט את הישגיו והצלחותיו. הישגים משפרים את הדימוי העצמי. ומי מאתנו לא זקוק לכך? דימוי עצמי משפר הצלחות ומעניק ביטחון.
- ה. תמיכה במילוי תפקידים: גם אם בקשתו של הילד לעזרה אינה לרוחכם, השתדלו לתמוך בה.

### חשיבות הביטחון העצמי

נעשה מחקר על-ידי החוקר האק<sup>360</sup> שבו נבדקו הגורמים הפסיכו-דינמיים המשפיעים על רכישת הקריאה. במסגרת המחקר ניתן מבחן לקבוצת תלמידים מכיתות ו'. במבחן היו 10 תמונות, בדומה למבחן T.A.C. (=מבחן תמונות). תוכן התמונות גרם לתלמידים לספר על בית ההורים ועל הדינמיקה הקיימת במשפחה. תוצאות המבחן היו בחלקן מעל הממוצע ובחלקן מתחת לממוצע. כאשר בדקו את סיפוריהם של התלמידים בקבוצה שקיבלה ציון מתחת לממוצע, התברר שיש מתאם בין ההישגים הנמוכים בקריאה לבין הסיפורים של חברי הקבוצה. מסיפוריהם של ילדים אלה מתגלה בית ההורים כמקום מאיים, לא נוח וחסר חמימות. הם סיפרו שהוריהם נהגו להתאכזר אליהם, הקפידו אתם, נהגו לבזות אותם, וגילו יחס קר כלפיהם; הם נענשו כאשר לא הכינו שיעורי בית, והדימוי-העצמי שלהם היה שלילי. ילדים אלה סיגלו לעצמם דפוסי התנהגות שליליים, למדו לפתור את בעיותיהם בכוחות עצמם, לפעמים על-ידי תוקפנות כלפי הסביבה. לעומתם, סיפוריהם של ילדי הקבוצה האחרת, שהצליחה בקריאה והישגיה היו מעל הממוצע, היו מתונים יותר. הם סיפרו על בית חם ואוהב, ויחסם כלפי עצמם וכלפי הוריהם ומוריהם היה חיובי. תמונת מחקר זו מאששת את השקפתו של מסלאו.

20. ר' בלגור, הפסיכולוגיה של הקריאה – אבחון, ליקוייה ודרכי חיקונום.

### גורמים סביבתיים

אחוז מסוים של לקויות הלמידה מיוחס להפרעה בזמן ההיריון, כמו למשל לחשיפה למחלות ילדים, בעיקר בשלושת החודשים הראשונים של ההיריון. תאונות שונות, עישון, שתיית משקאות חריפים, שימוש בסמים, חשיפה לקרינה, חוסר ברזל (אנמיה) - כל אלה משפיעים על התפתחות העובר (ראה עמוד 145 ועמוד 146).

אם תרחש תקלה ולו גם זעירה בהפרשת ההורמונים האחראים על התפתחות עצבי המוח, תעוכב התפתחות המוח. אם התירוקסין - הורמון של בלוטת המגן - לא ישוחרר בזמן, ייגרם פיגור לולד. כאשר האם אינה ניזונה במזון שהעובר זקוק לו, או כשהאם סובלת מתת תזונה, עוברת יסכול, כי העובר תלוי במזונה של האם ומושפע במהירות מהשינויים הפיזיולוגיים בתזונתה.<sup>361</sup> לכן הרופאים אינם ממליצים לנשים בהיריון ליטול תרופות, ויעיד על כך סיפור התלידומיד (בשנות ה-60 יצאה לשוק תרופה שנקראה תלידומיד. נשים שנטלו בתקופת ההיריון ילדו ילדים חסרי איברים).

### מעורבות מדעית

חוקרים ואנשי מדע כרוסו - ומאוחר יותר דיואי, מונטסורי ודקרולי - התנסו בתקופות שונות בעבודה חינוכית עם ילדים חריגים. העבודה נעשתה באופן אינדיבידואלי או בכיתות מיוחדות, במטרה להביא את החריגים לאוטונומיה ולשיקום.

להלן סקירה היסטורית של התורות השונות ודרכי התמודדות עם בעיית ליקוי הלמידה.

### אמצע המאה ה-19

החל מאמצע המאה ה-19 ועד ימינו אנו צצו מדענים בעלי תורות שונות שניסו את כוחם במציאת פתרון לבעיית הילדים לקויי-הלמידה. בעקבות הטיפול שניתן על-ידי אנשי מדע הוגדרו המטופלים כמונחים רפואיים המבוססים על תיאוריות גנטיות וביולוגיות. בתקופה זו נולדו מונחים כגון אימבציל, דביל ועוד. המונחים האלה שימשו כאסמכתה משפטית<sup>362</sup> לקבלת עזרה וטיפול מתאים על פי ההגדרה של התסמונת הספציפית.

### המאה ה-20

כאן ניכרות השפעותיהן של הפסיכיאטריה (פרויד), הסוציולוגיה (אריקסון)<sup>363</sup> ושל הפסיכולוגיה החינוכית (פיאזה) בתחומי האבחון, המיון והשיקום.

21. ש' יהודה, פסיכופרמקולוגיה תרופות התנהגות, האוניברסיטה המשודרת, עמ' 16-1.

22. י' בזק, אחריותו הפלילית של הלוקה בנפשו, 1985, עמ' 58-56.

23. ר' מלמד, הילד החריג והחינוך המיוחד על פי מקורות ביהדות, 1996, עמוד 29.

המונחים שבהם השתמשו בעלי מקצוע שונים חופפים למונח 'לקוי למידה' והם לובשים צורה ופושטים צורה לאורך השנים, כאשר המטרה בבחירת המונחים היא לא לפגוע בילדים ובמשפחותיהם, ולהימנע מהדבקת 'סטיגמה' על הילד בעל הליקוי. להלן כמה מהמונחים:

- פגיעה מינימלית במרכז המוח
- הפרעה מינימלית בתפקודי המוח
- עיוורון מילים
- חבלה במרכז המוח
- שיבושים נוירו-פסיכולוגיים
- מבוכה כיוונית
- שיבושים בתחום ראיית-תנועתית
- פער התפתחותי
- צדדיות בלתי יציבה
- היפרקינטי (תנועות יתר)
- תסמונת קוראיפורמית<sup>364</sup>
- מבוכה סימבולית
- שיבושים בתחום תפיסתי-תנועתית<sup>365</sup>

בשנות ה-60 צמח הטיפול מהגישה הפסיכולוגית, מאחר שאבחונם של ילדים לקויי למידה עבר מהרופא לפסיכולוג. חוקרים כמו **בנדר** (1957), **דומן**, **דלקטו וקפהרט** (1960) ו**פרוסטינג** (1961) השתמשו במונחים מתחום הנפש כשתיארו תלמידים לקויי למידה. הם ציינו בממצאיהם שילדים אלה שרויים במצב רוח דיכאוני ובבעיות התנהגות חברתיות.

### טיפול פסיכולוגי חינוכי

להלן ארון בטיפול הפסיכולוגי החינוכי הנחוץ לילדים בעלי לקות למידה.

### הפסיכולוג ובית-הספר

לילדים לקויי למידה דרושה התייחסות אישית המלווה בפנים מחייכות, המעניקות הבנה וביטחון וביד תומכת ומכוונת, היודעת לשים גבולות בעת הצורך. חומר הלימוד חייב להיות מעניין, אקטואלי ומותאם לעולמו של הלומד, עליו לשרת אותו בהווה, בחברת הילדים, ולהקל את חייו בסביבתו

24. ר' מלמד, **נוירופסיכולוגיה והילד החריג**, עמוד 76; ר' בלגור, **פסיכולוגיה של הקריאה**, 1977, עמ' 203.

25. ד' הבר, **"לא הואב לקרא"**, עמ' 56-52.

הקרובה בעתיד; על התכנים הנלמדים לאפשר לו להתמצא בנעשה בה ובעולם, להשתלב בחברת המבוגרים, ולהעניק לו ביטחון עצמי, כתורם ולא כנתמך. חשוב מאוד שהלימוד יתרחש כחוויה מתוך החיים ויסתיים בשימוש נכון ב"כלים" הנמצאים ברשותו. התייחסות זאת תבנה דימוי עצמי חיובי. מעל הכול יש לטפח נקודה או נקודות אור הנמצאות בילד ה"ל", הן במישור החברתי-מעשי, והן במישור הקוגניטיבי-מחשבתי.<sup>366</sup> זה יכול להיות בענף הספורט, או בתחביב כלשהו, שניתן לפתח דרכו קשר חברתי עם תלמידים אחרים, בעלי תחביב דומה, או אולי לצרף אחרים אליו לאותו תחביב, וכך הוא יהיה מעורה בחברה ויאמין בכוחות הטמונים בו.

### בית הספר

להלן כמה עצות מעשיות בהתייחסות לילד ל"ל בבית הספר: על המורים וההורים לתמוך בילד, לדאוג תמיד לטיפוח התחביבים שלו ולהקפיד על קיום מפגשים בין הילד לקוי הלמידה לבין אחרים. פיתוח תחביב עשוי להיות פיצוי לעכבות האמוציונליות שלו. מותר להדגים לו איך עוסקים בתחביב, אך לא לטפל במקומו. על המורה וההורה לזכור לא לעשות במקום הילד את מה שהוא מסוגל לעשות. בשיטה זו צריך לפעול גם בתחום הלמידה, כלומר - להנחות אותו אך לא לבצע במקומו. באופן זה יבין הילד כי מה שהוא יכול לעשות בעצמו אחרים לא צריכים לעשות במקומו. עליו לדעת שיש שהוא צריך לפעול באופן עצמאי, ושיש משימות שעליו לבצע עם חברים, ככתוב בגמרא, במסכת בבא בתרא (פרק שני, דף כ"א ע"א): "דקארי קארי, דלא קארי, ליהוי צוותא לחברי מיתבי" <sup>367</sup> (=מי שקורא קורא מעצמו ומי שאינו קורא - שיהיה חבר לחברו וילמד על ידי כך לקרוא). יש ללמדו באלו אסטרטגיות עליו לנקוט בלמידה עצמית ללא עזרה של אחרים, ובאלו אסטרטגיות לנקוט בדרך של למידה פרונטלית; לחשוף אותו לאסטרטגיות שיאפשרו לו להשתוות בהצלחותיו לבני כיתתו. יש לפתח בהדרגה אצל הילד ל"ל דרכי חשיבה ולהציב לפניו רק משימות שהוא מסוגל לבצען, למען טיפוח הביטחון העצמי שלו.

ואז יום יבוא והוא יאמר: **אני יכול! אני עשיתי! ויצעד בגוו זקוף עם שאר הילדים, ילמד ללא חרדה ויתגבר על העיכובים האמוציונליים. "אל תלמדו אותנו, תנו לנו 'כלים' ללמוד!"** <sup>368</sup>

### לבנות על היש

רצוי להתמקד במקצוע שהילד לקוי הלמידה מצליח בו. קצב הלמידה צריך להיות אטי ומבוקר, והוא ייעשה לשם לימוד ולא לשם הספק חומר. על

26. ח' ארמסטרונג, אינטליגנציות מרובות בכיתה.

27. בבלי, בבא בתרא, פ' ב כ"א ע"א ד"ה "עד שבא יהושוע בן גמלא...ליהוי צוותא לחבריה".

28. ג"ה מרקוביץ, ילד מה הוא צריך.

הלמידה להיות מלווה בתשומת לב מיוחדת לצרכיו של הילד, לפי יכולתו העכשווית ועם מבט לעתידו. על ספרי הלימוד וחומרי הלמידה להיות איכותיים, מעניינים ומותאמים לגילו, ולא רק לרמתו (פעם שאלתי מטופל בן 15 איזה טקסט קל לו לקרוא: אותיות גדולות, שורות ארוכות או קצרות. ותשובתו היתה: כמו שיר). ההוראה צריכה לתת לו "חוויות של הצלחה"<sup>369</sup> (של 'אני רוצה עוד'! סיום יום הלימודים עם חיוך ו'אשמח לראות אותך מחר בתוכנו').

### נקודת האור

קיימות דוגמות רבות של אנשים שהיו בעייתיים כתלמידים ובכגרותם נעשו לאישים ידועים בעולם כולו. מוריהם של תלמידים אלה הצליחו למצוא אצלם את נקודת ה'אור', ואותה טיפחו. וכך תיעלו את מחשבותיהם, כוחותיהם ורצונותיהם של תלמידים אלה עד שהם התחילו להאמין בעצמם. בהקשר זה נדגיש גם כי לבני אדם יש אינטלגנציות מרובות שתפקידם של הפדגוגים והפסיכולוגים לאתרן ולאפשר לתלמיד הנזקק להן להשתמש בהן.<sup>370</sup> דוגמה לכך ניתן ללמוד למתרחש בצה"ל שהשכיל לגייס את הברואים לצבא. גיוסם של הברואים ליחידת הגיוש העניק להם מעמד חברתי, כלכלי ומימוש עצמי. המדים והדרגות העניקו להם ביטחון עצמי וחשיבות, שכן מפקדים בעלי דרגות גבוהות נשמעים לעצתם והולכים אחריהם.

### חיזוקים חיוביים מידיים

הערכה חיובית מיידית וכן הבלטת הצלחות אחרות שהיו בעבר ותהיינה בעתיד - ולו הקטנות ביותר - הן ערובה להגברת המוטיבציה אצל ילדים אלה (הן תהיינה כגפרור שבו ניתן להדליק מדורה). לימודים המלווים בחיזוקים חיוביים או בגמולים מוחשיים תועלתם טובה מלימוד פרטני או פרונטלי. שילוב הדרגתי של ילד לקוי-למידה בכיתה רגילה יהיה על פי הצלחותיו, כדי להגביר בו את ההניעה ללמידה ולהקשבה, עד לשילובו הנכסף בחברה רגילה (אגב, תפיסה זו יושמה גם בחוק לשילוב הילד החריג עם הילד הרגיל). הפעילויות החיוביות סביבו יגרמו לו להכיר שהסביבה שהוא חי בה אינה עוינת אותו, וזה כמובן יביא לדחיקת דחפים שליליים. תפקידם של המורים וההורים כאן הוא לספק תמיכה ולהגביר את הדחפים החיוביים של הילד באמצעות חיזוקים חיוביים. על המטלות שיינתנו לילד לקוי הלמידה להיות מדורגות ומותאמות ליכולתו, מבלי לגרום לו לחשוש שאין ביכולתו לבצען.<sup>371</sup>

29. ג' גרוסמן, ילדים בעייתיים בכיתות רגילות, עמוד 93.

30. ת' ארמסטרונג, אינטליגנציות מרובות בכתה.

31. מתוך הד החינוך, כרך נ' (תשל"ו), גיליון יא, עמ' 6-7.

### חיזוק הדחפים החיוביים - כיצד?<sup>372</sup>

בזמן שהמורה מרגיש שהילד לקוי הלמידה מתחיל להתקרב לתלמידים ה'רגילים', וממתן את דחפיו השליליים, יש לנצל את המצב הזה ולנסח עם התלמיד 'חוזה התנהגות' לתקופות קצרות. על מנת להעניק לחוזה חשיבות יש לחתום עליו. על החוזה להיות מנוסח כך שהילד יוכל לעמוד בציפיות של עצמו. אין לחרוג מהחוזה כמלוא הנימה. יש לעודד את הילד ולהעניק לו חיזוק חיובי על התנהגותו והישגיו. על החיזוק להיות מוחשי. דוגמה לכך היא מתן 'פרס' כמו סוכרייה, עוגיה או צעצוע האהוב עליו. יש ללוות את החיזוק החיובי במילות עידוד שייאמרו לפני כל הכיתה. **דברי המורה צריכים להיות לו למשען ולא למטען.**

### שיתוף ההורים

לשם שיתוף ההורים יש להכין 'מחברת קשר' ובה ידווח המורה מדי כל יום על התקדמותו של הילד, כפי שייקבע מראש - בידיעת התלמיד ובהסכמתו. ב'מחברת הקשר' יירשמו רק דיווחים חיוביים, ותהיה התעלמות מוחלטת ומכוונת מדברים שליליים. בעת כתיבת ה'מעשה' בדיווח היומי או השבועי, כפי שנקבע מראש, יקרא המורה את הסיכום לפני התלמיד. את מחברת הקשר יש לשלוח להורים לשם קריאה והחתמה. על המורה לבקש מההורים לשתף פעולה ולשמוח בהצלחותיו הקטנות של בנם.

עד כאן הוצגו דרכים לטיפול בלקויי למידה בדרך הלמידה. הדוגלים בטיפול כזה סבורים שכמעט כל התנהגות של בני האדם היא התנהגות נלמדת. לפי זה אין הבדל בין התנהגות נורמלית ובין התנהגות חריגה. אנשי אסכולה זו מתייחסים בחשדנות ובביקורת לגישות פסיכולוגיות הבנויות על הנחות שאי אפשר להוכיחן או להפריכן בשיטה מדעית. הם מעדיפים להתקרב לדיוק המדעי המרבי מעצם העובדה שבני אדם שונים זה מזה.

בעלי תיאוריות שונות, בהם פבלוב, ווסטון, גתרי, בנדורה, תורנדייק, הל, מילר, אייסנקי, סקינר וביזו, מודים בלית ברירה שלמידה הנה הפנמת מידע. למידה היא תהליך שאינו ניתן לצפייה, אך את תוצאותיה אפשר לראות ולמדוד. התוצאה, כלומר השינוי בהתנהגותו של הלומד - ניכרת בקלות. השינוי נוצר תוך כדי רצף של גירוי-תגובה-תוצאה. הגירוי יכול להיות חיצוני, פנימי או מעורב (=חיצוני ופנימי).

### הנירולוגים

לעומת הפסיכולוגים, רואים הנירולוגים בתופעה של לקוי-למידה סימפטום נירולוגי. הם מוכיחים את טענתם בתוצאות בדיקת ה-*E.E.G* שנערכות לילדים לקויי-למידה. מאחר שכך, יש לדעתם לטפל בלקויי הלמידה בדרך רפואית, על ידי מתן תרופות.

32. ג' גרוסמן, ילדים בעייתיים בכחות רגילות, צ'ריקובר, 1963.

### מטרת התרופות<sup>373</sup>

רוב התרופות שניתנות לילדים אלה בגיל בית-הספר מיועדות להגביר את יכולת הקשב והריכוז שלהם. ישנן תרופות אחרות המיועדות לשפר התנהגויות קשות של תלמידים, להרגיעם ולדכא תופעות פסיכוטיות (ראה נספח לתרופות נוספות).

#### 'תרופה מאושרת' - מהי?

כדי שנוכל להגיע ל'תרופה מאושרת', שניתן להשתמש בה, יש לקבל תשובות על השאלות היסודיות האלה:

- מהו מנגנון הפעולה של התרופה?
  - היכן היא פועלת בגוף? או, במלים אחרות, מהו אתר הפעולה שלה?
  - מה עושה התרופה אחרי שהגיעה למקומה?
  - על אלו נוירונים פועלת התרופה במקום פעולתה?
  - האם היא פועלת גם על אזורים אחרים?
  - האם היא משפיעה או פועלת על אזורים שונים בעת ובעונה אחת?
  - האם פעולתה מעוררת או בולמת?
  - האם נטילת תרופה זו לזמן ממושך גורמת לנזקים?
  - האם יש לתרופה תופעות לוואי?
- משרד הבריאות דורש ממפתחי התרופה מידע על הרכב החומרים הכימיים שהיא מכילה ועל הניסויים שערכו בה. אם תשובות החוקרים מספקות, יינתן אישור לשימוש בתרופה.

להלן סקירה של התרופות המקובלות לטיפול בילדים לקויי-למידה.

#### דופאמין

ד"ר וייץ טוען שקשיי למידה עלולים לנבוע מחוסר חומר כימי הקרוי דופאמין, חומר שתפקידו לכוון את התרופה המגיעה עם זרם הדם אל גזע המוח.

נשאלת השאלה כיצד ניתן לדעת שלילד מסוים אכן חסר בגוף דופאמין? התשובה היא שקשה לדעת זאת, כי לא ניתן לגלות זאת בבדיקות רגילות, אלא רק בבדיקת מח-עצם, ובדיקה זו נאסרה על ידי ועדת הלסינקי. עם זאת אחרי שנתנו לילדים היפראקטיביים תרופה הנקראת ריטלין (RITALIN), המכילה דופאמין, נצפתה אצלם התנהגות חיובית. מכאן הסיקו שהדופאמין הנמצא בריטלין משלים את כמות הדופאמין שחסרה בגוף.

33. ראה בביבליוגרפיה 'מאמרי עיתונות' ריטלין סם מסוכן; וכן בהיפראקטיביות.

### טווח פעולתו של הריטלין<sup>374</sup>

טווח פעולתה של תרופת הריטלין הוא עד ארבע שעות מרגע נטילתה, והיא בעלת השפעה מרגיעה. היא משפרת את יכולת הריכוז והקשב למשך אותן ארבע שעות. השיפור מושג אצל כ-80% מהילדים המטופלים בתרופה. בעקבות הביקורת שנמתחה בתקשורת על השימוש בתרופה זו, הקים משרד הבריאות בשנת 1997 ועדה לבדיקת הנושא בראשות האחראי לתחום התפתחות הילד ושיקומו, פרופ' אשר אור-נוי. במסקנותיה שללה ועדה זו מכול וכול את הנזקים שהורים דיווחו עליהם בשימוש בריטלין, והיא רואה בתרופה זו "חלק חיוני מהטיפול בילד עם תסמונת A.D.H.D.", כדברי פרופ' אור-נוי.

אמנם יש לריטלין תופעות לוואי מסוימות למשך זמן מה, אך התופעות נעלמות בשלב מוקדם למדי ויש שיפור משמעותי ביכולת הלמידה, הקשב והריכוז של התלמיד. המעניין בתרופה זו הוא שאילו נתנו אותה לילדים ולבוגרים 'נורמלים' הם היו נעשים היפראקטיביים.

**אזהרות:** רצוי לא ליטול את תרופת הריטלין (RITALIN) לפני השינה, מאחר שהיא עלולה להקשות על החולה להירדם וגם לגרום להפרעות במהלך השינה. התרופה לא תינתן לחולים הסובלים מברקית (גלאוקומה).  
**מינון:** בדרך כלל גלולה אחת בבוקר ואחת בצהריים ולפי הוראות הרופא (אנציקלופדיה רפואית, כרך 10, עמ' 170).

### סוגי הטיפול וההורים

למרות כל הנאמר לעיל בזכותה של תרופת הריטלין, הורים מעדיפים בשלב ראשון **טיפול חינוכי על פני הטיפול התרופתי**, הסיבה לכך היא הפסיכולוג נתפס בעיני ההורים כמומחה לטיפול בנפש, ואין הורה שיראה בבנו ילד שזקוק לטיפול נפשי-פסיכולוגי. כאשר נכשל הטיפול החינוכי, עוברים ההורים לשלב הבא, השלב הפסיכולוגי-חינוכי, שבו משולבים טיפול פסיכולוגי וטיפול חינוכי (= **טיפול פסיכולוגי-חינוכי**); ורק בשלב השלישי והאחרון – כאשר כל האמצעים החינוכיים והפסיכולוגיים לטיפול בהיפראקטיביות לא הצליחו – יסכימו ההורים בלי-ברירה ל**טיפול תרופתי-נוירולוגי**.

### התרופה וההורים

כאמור, הורים מגיבים בדרך כלל בחרדה בשומעם שעליהם לפנות לפסיכולוג או לנוירולוג לשם קבלת סיוע תרופתי. בניגוד לכך הם מוכנים לקבל כל סיוע בתחום החינוך במסגרת הכיתה ובכלל זה שיעורי עזר, הוראה מתקנת, שיעורי

34. קרא בביליוגרפיה, 'מאמרי עיתונות' - האיגוד הישראלי לפסיכיאטריה של הילד קובע..., **הארץ**, ינואר 1997.



'טיפולי', או שיעורי תרפיה במוזיקה ובאמנות, ריפוי בעיסוק, טיפול אצל קלינאית תקשורת ובכל המקצועות הפרא-רפואיים. טיפולים אלה מקובלים בעיני החברה ונחשבים ליוקרתיים ומכובדים. לעומת זאת, סיוע תרופתי מעורר את חששם של ההורים שהילד שנוטל את התרופה ייחשב לחריג בעיני השכנים ובעיני חבריו בשכונה ובכיתה כאחד. כמו כן, הורים חוששים שהילד הנוטל ריטלין יתמכר לתרופה, שתהיינה תופעות לוואי, שכן "מי שנוטל תרופה הנו חולה". יש לציין שאכן קיימת תופעה של הסתגלות לתרופה. יש תלמידים שנוטלים את התרופה במשך זמן רב, ואז התרופה אינה משפיעה עליהם עוד, לכן הנוירולוגים ממליצים להם להגדיל את המינון, והם עושים זאת עד שהשפעתו של הריטלין הופכת להרסנית. הורים שחשו בתוצאות שליליות במהלך הטיפול התרופתי דיווחו שילדיהם איבדו את תיאבונם, ירדו במשקל, הראו התנהגות דיכאונית, התעוררו אצלם בעיות שינה, וחלה אצלם הפסקה בגדילה. היו גם הורים שהחליטו על דעת עצמם להפסיק את מתן התרופה לילדיהם, והילדים סבלו מסימני גמילה קשים ביותר במשך זמן-מה, עד אשר נגמלו ממנה לגמרי. בהחלטה להפסיק את מתן התרופה חייב אפוא להיות מעורב נוירולוג. **הפסקת מתן תרופה ללא התייעצות עם נוירולוג מסוכנת ואסורה!** (ראה מידע רלוונטי בביבליוגרפיה ובכלל זה במאמרי עיתונות).

בשל מורכבותו של הנושא אני סבור שמתן ריטלין לילדים היפראקטיביים מצריך קיום שיחות לפני הטיפול, שיחות שבהן יובאו לידיעת ההורים והילד מעלותיו של הריטלין. על הראיות לבוא מתוך הספרות המקצועית ולא להימסר רק בעל-פה. הורים צריכים לדעת את התועלת שבריטלין. כשם שישנם ילדים חולי סוכרת, המזריקים לעצמם בכל יום אינסולין ולעתים פעמיים ביום - לא מתוך תענוג, אלא מתוך הכרח, כי בלי זה הילד חולה הסוכרת אינו יכול לתפקד ועלול לסכן את עצמו, ואין חושבים על התמכרות, אלא רק על טובת הילד, כך צריכה להיות הגישה גם בעניינו של הילד לקוי-הלמידה שהוא גם היפראקטיבי או בעל תסמונת A.D.H.D (בעיות קשב וריכוז). כאן משמש הריטלין כ'מפתח' לשליטה עצמית, לקבלת אחריות, להגברת הריכוז והקשב לזמן ממושך ולהגנה למטופל ולאחרים. אם נוטלים ריטלין במינון נכון ועל-פי ההוראות המדויקות של הנוירולוג, לא מתמכרים, ואם ישנה 'התמכרות', זו תהיה 'התמכרות' נשלטת, שפירושה שהתלמיד ההיפראקטיבי חש בשינוי שמתחולל בו לטובה, הן מבחינה חברתית והן מבחינה לימודית. מובן שעל ההורים להקפיד שבנם ייקח את הריטלין במינון שקבע הנוירולוג, ובזמנים המומלצים על ידו, וכל שינוי חייב להיות דרכו, כדי שהילד לא יסבול מתופעות לוואי, כפי שדיווחו הורים. מהריטלין ניתן 'להיגמל' כמו מכל מה שלוקחים במשך תקופה ממושכת.

**האיגוד הישראלי לפסיכיאטריה של הילד** קובע שתרופת הריטלין יעילה, ורק בשל פרסומים לא אחראיים הפסיקו הורים רבים את השימוש בתרופה זו לטיפול בהפרעות קשב, ונגרם נזק רב לילדים. לעומת זאת הורים אחרים

מדווחים שילדים שנטלו ריטלין נעשו מרוכזים יותר בלימודים, הבינו את החומר והתקדמו בו, יש להם חברה בכיתה והם מאושרים יותר, הביטחון העצמי שלהם עלה והם חשים בהצלחתם; הם נעשו עצמאיים ופחות תלותיים; חל שיפור משמעותי בהתנהגותם; הם פחות מפריעים לעצמם ולסביבה; אימפולסיביים פחות, הם מצליחים יותר בחיי ביה"ס ויצליחו בבגרותם ללא תלות באחרים!

עם זאת, מומחים טוענים שהריטלין אינה תרופת פלא, ותרומתה מוגבלת בזמן. היא עוזרת לילדים להתרכז יותר טוב, אבל אינה עושה אותם לחכמים, היא אינה מבטיחה שכל מי שלוקח ריטלין יזכור את כל מה שלמד. כמו כן, ההורה והמורה חייבים לדייק מאד במתן התרופה, הן בכמות והן בזמן. רצוי לא לקחת את התרופה לפני השינה, כי היא עלולה להקשות על המטופל להירדם ולגרום להפרעות שינה. חשוב לציין כי אין לתת את התרופה לחולי ברקית (GLAUCOMA = מחלת עיניים המאופיינת בלחץ תוך-עיני גבוה). גם המתנגדים לתרופה נוטים להמליץ על שילובה עם טיפול פסיכולוגי (=פסיכופרמקולוגיה).

### תרופות הרגעה

תרופות נוספות המשמשות לטיפול בילדים לקויי-למידה הן תרופות נוגדות דיכאון שכאשר הן ניתנות במינון נמוך יש להן השפעות לוואי על מערכות נוספות. הן למשל מגבירות את יכולת הריכוז של הילד.

מתן תרופות הרגעה לילדים לקויי-למידה שנוי במחלוקת. בכל העולם יש המתנגדים לשימוש בתרופות הרגעה בטענה שילד המקבל תרופת הרגעה מתנהג באמצעות קודים כימיים ולא באופן טבעי, מה גם שכל זה נעשה מבלי לבקש את רשותו של הילד. הם סבורים כי אם לילד יש בעיות רגשיות, יש צורך להפנותו ליעוץ חינוכי-פסיכולוגי, אישי או משפחתי, או לריפוי בעיסוק על כל גווניו, ולהיות במצב "המתן", ורק אם הטיפול הזה אינו מועיל יש להפנות את הילד לאבחון רפואי.

אולם המצדדים במתן תרופות אלה טוענים שיש הצדקה מסויימת לשימוש בתרופות הרגעה בילדים כאלה, שכן היום החברה שלנו מאופיינת בתחרות והישגיות, ובהיותה חברה פחות מגוננת ופחות תומכת. בימינו המשפחה, הקהילה והחברה כולה מודדות את האדם בהצלחותיו האקדמיות, וכתוצאה מכך מכשילות אותו, מערערות את בטחונו, והוא נמצא במצב של לחץ תמידי ונזקק לתמיכה משמעותית בתרופות הרגעה. בשל כך, אפילו אצל ילדים 'רגילים' מסתמנת עליה בצריכת תרופות הרגעה, המאפשרות להם לתפקד במסגרות הרגילות. על אחת כמה וכמה שיש לאפשר לילדים בעלי תסמונת A.D.H.D ולקוי-למידה המלווה בהיפראקטיביות, הלומדים בחינוך הרגיל, לקבל תרופת הרגעה, אם הטיפולים הפסיכולוגיים לא עזרו. תלמידים לקויי-

למידה רבים הצליחו לשרוד בחברת ילדים רגילים בבית-הספר רק בזכות הסיוע התרופתי.

### חשיבות המינון

בעבר חשבו שחוסר קשב וריכוז נובע מפגיעה מוחית מזערית (M.B.D). היום בטוחים שכל הסימפטומים כמו חוסר שקט מוטורי, אימפולסיביות והיפראקטיביות נובעים מהפרת האיזון הביוכימי בגוף. עוד גילו שאצל ילדים הסובלים מבעיות קשב קיצוניות יש הפרעה בתפקודה של בלוטת יותרת המוח (בלוטה המפקחת על הפרשת הורמונים וחילוף חומרים בגוף). גילוי זה הביא את החוקרים למסקנה כי ויסות תרופתי הוא חיוני לצד סיוע תרופוטי. ד"ר רות אנגל<sup>375</sup> כותבת שיש צורך במעקב לייצוב המינון, וגם אחרי הטיפול – אם חלים שינויים – יש צורך במעקב עד לשלב שבו התלמיד לא נזקק עוד לסיוע התרופתי.

### סיכום

על המורים, המטפלים וההורים לדעת שהטיפול הרפואיים והפסיכולוגים כשלעצמם אינם 'עושים' את התלמידים לקויי-הלמידה לחכמים, אלא מאפשרים להם לקיים קשב לזמן ממושך ולחוש את הסביבה בתפיסה ממוקדת. התרופה (ריטלין) היא, לדעתי, ה'מפתח' שבאמצעותו ניתן לחדור לעולמו העלום של הילד ההיפראקטיבי. התרופה מאפשרת למטפל לטפל, למורה - ללמד ולהורה - לחבק, לחייך ולחוש שילדו אתו. לילד מאפשר הריטלין לפתוח את ערוצי התחושות הנכונים, בזמנים הנכונים, למטרות הנכונות. כללו של דבר, ההצלחה בטיפול הרפואי תלויה בשלושה דברים שהם: מעקב, מינון וקשר עם הנורולוג.

שני התחומים, הרפואי והפסיכולוגי, הם התחומים שבהם ניתן לעזור לתלמיד ההיפראקטיבי ולאפשר לו להתעניין באופן ממוקד בנעשה סביבו, לשפר במהירות את יכולת הלמידה שלו, לבנות אצלו ביטחון ואמון בכוחות עצמו, עד היכולת להיות עצמאי, ללא עזרתם של אחרים, ולשפר את היחסים החברתיים שלו עד אשר יהיה בעל דימוי עצמי חיובי.

### נספח לתרופות נוספות

#### ניטאן (NITAN) וסיילרט:

שתי תרופות אלו מסייעות לילדים שאינם סובלים מחוסר שקט מוטורי, אך מתקשים להיות קשובים בשיעור. הם מתקשים לזכור את חומר הלימוד גם אם הם השקיעו זמן רב בלימודו ושינונו.

#### נוילפטיל (NEULEPTIL) ואטומין (ETUMINE):

מטרת שתי תרופות אלו היא מתן הרגעה לתלמידים הסובלים מחוסר שקט על רקע רגשי, גם אם הוא חיצוני, כמו דימוי עצמי נמוך בבית ובחברה.

#### דפקסאן (DEPREXAN) ורידאזין (RIDAZINE):

שתי תרופות אלו מרגיעות ומפחיתות חרדה.

#### פרימוניל (PRIMONIL), אלטרול ומרוניל (MERUNIL)

מטרתן של תרופות אלו היא להפחית חרדה ולשפר את מצב

הרוח. לקיחתן תפנה את חושיו של התלמיד להקשבה, ללמידה

ולהטמעת החומר הנלמד. התרופות ניתנות כטבליות או

כזריקות.

**תכונות:** תרופות אלו ממריצות ומווסתות את פעילות מערכת העצבים המרכזית במוח.

**התוויות:** התרופות מיועדות לטיפול בעייפות נפשית וגופנית, וירידה בכושר הריכוז והזיכרון בעקבות טרשת של עורקי המוח, וכן ניתנות במצבים קלים של דיכאון, כגון זה של גיל המעבר. הן מקובלות גם לטיפול במצבים של הרגעת יתר או שינה עמוקה, שנגרמו ממינון יתר של תרופות הרגעה או סמי שינה. תרופות אלה ניתנות בהפרעות התנהגות מסוימות בילדים הלוקים בנוק מוחי מזערי.

### ביבליוגרפיה

1. איירלן ה', הצבעים לעזרת הקריאה, "אח", 1994.
2. אנג'ל ר', סיוע תרופתי לתלמידים, החינוך המיוחד (39), 1995.
3. ארמסטרונג ת', אינטלגנציות מרובות בכיתה, מכון ברנקו וייס לטיפוח החשיבה, 1994.
4. ארנון כ', פיתוח הקשרים בין הורים לילדים חריגים בבית הספר המיוחד, החינוך המיוחד, דצמבר 1979.
5. בין מורה לתלמיד, ספרית הפועלים, 1977.
6. גולדברג י', בעיות משמעת אצל ילדים, זמורה-ביתן, 1997.
7. גולין א"מ ופטרסון ג"ר, כיצד לחיות עם ילדים, המרכזיה הפדגוגית עזתה.
8. גרוסמן ג', ילדים בעייתיים בכתות הרגילות, גומא ספרי מדע ומחקר, 1993.
9. דריקוס ר', התמודדות עם התנהגות בלתי נאותה של ילדים, ספרית פועלים, 1992.
10. דרעין ע', נויורופסיכולוגיה והילד החריג, ספרית הפועלים, 1981.
11. האלוול א"מ ורייטי ג"ג, A.D.D. מריטת עצבים, אור עם, 1998.
12. האלוול א"מ ורייטי ג"ג, ספר התשובות להפרעת קשב, 2001.
13. הבר ד', לא הואב לקרא, רמות אוניברסיטת ת"א, 1990.
14. וייץ ר', הבדיקה הנורולוגית בילדי A.D.H.D., הורים ביחד, אביב, 1995.
15. זקס ש', קווים למחשבת החינוך המיוחד, רמות - מערכות חינוך בע"מ, 1979.
16. זקס ש', עזרא מ' וליברמן פ', החינוך המיוחד בישראל, משרד החינוך, 1989.
17. יהודה ש', פסיכופרמקולוגיה, תרופות התנהגות, משרד הביטחון, אוניברסיטה משודרת, 1990.
18. יריב א', שיחת משמעת, רכס, 1996.
19. להיות כמו כולם (7), אגודה לקידום ל"ל הסתגלות ותיפקוד, 1991.
20. מלמד ר', הילד החריג והחינוך המיוחד, 1996.
21. מני ת' ופלק ע', הילד המוגבל ביכולתו, הקיבוץ המאוחד, 1973.
22. מק'ורמק מ', ילדים מיוחדים צרכים מיוחדים, איתאב, 1995.
23. מרגלית מ', יש לי פתרון, רמות, אוניברסיטת ת"א, 1991.
24. סבירסקי ש' ופרסמן-עמור נ', מדריך להורים בענייני חינוך, 1991.
25. סנולינג מ', דסלקסיה, צ'ריקובר, 1992.
26. פאולר מ', אולי אתם מכירים את הילד שלי? A.D.R. אבן יהודה, 1994.

27. פלד א', החינוך המיוחד בשנות השמונים, **החינוך המיוחד**, מאי 1980.
28. צוליגר ה', **ילדים מקשים**, ספרית הפועלים, 1972.
29. ריזון ר', קשיי למידה יחודיים (דיסלקציה) - מחקר פסיכולוגי, **סחי"ש**, כרך 8, מס' 2 (1993), אוניברסיטת חיפה.
30. שוורצמן ג', ילדים הלוקים בקשב ריכוז והיפראקטיביות - ילדים מקשים או ילדים מתקשים, **שדה חמד**, גליון 1 (תשנ"ח).
31. **שילוב הילד החריג בכתה הרגילה**, מכון מופ"ת, 1995.
32. שרן ש' וי', **ליקויי למידה ותיקונם**, ספרית הפועלים, 1969.

#### מאמרי עיתונות

1. הילדים נכנסו ל"קריז", **ידיעות אחרונות**, כא טבת תשנ"ז (31.12.1996).
2. ריטלין סם מסוכן, **חדשות ה.ל.ה.**, ספטמבר 1992.
3. כדורי ריטלין בבית ספר ירדן, **חדשות ה.ל.ה.**, ספטמבר 1992.
4. יוסף ח', אבחון בזמן - גורם קריטי בטיפול בילדים דיסלקטים, **על המשמר**, 22.11.1990.
5. היפראקטיביות, **יום השישי**, ג אלול תשנ"ז, עמ' 41.
6. נשר מ', האיגוד הישראלי לפסיכטריה של הילד קובע שתרופת הריטלין יעילה. **הארץ**, ינואר 1997.
7. בשכונת התקווה, **חדשות ה.ל.ה.**, ספטמבר 1992.

## היומן המתמטי – הזדמנות לראות, לשמוע ולחשוב

מאת

ד"ר נלי וולף, ד"ר יוכי אילן וד"ר שלו שאינסקי

בסדנה למורים מובילים למתמטיקה במרכז המורים, בחמדת הדרום, הוטלה משימה על המורות המשתלמות: לכתוב פעם בחודש יומן מתמטי. היומן המתמטי, כך נדרשו המורות, צריך לכלול התייחסות לשלושה אירועים מתמטיים שקרו במשך החודש: שני אירועים שהתרחשו בעקבות שימוש במשימות מהסדנה או ברוח הסדנה, ואירוע נוסף - לפי בחירתן של המורות. היומן הוגש לעיון לצוות הסדנה והצוות התייחס ונתן משוב לַפְתוּב. היומן, שהתקבל תחילה בחששות רבים ואף בהתנגדות מסוימת, קיבל תנופה במשך הזמן והיווה תיעוד של הנעשה בשיעורי מתמטיקה בכיתות, כלי התייעצות עם צוות הסדנה, ובעיקר הביא את המורות המשתלמות ממילוי משימת חובה להצגת גילויים חדשים לגבי אופני החשיבה של התלמידים. התפתחות זו הושגה באמצעות תהליך מעגלי, שהתרחש במקביל אצל המורות בסדנה ואצל התלמידים בכיתותיהן: כתוצאה מכתיבת היומן המתמטי למדו התלמידים מתמטיקה בדרכים מגוונות ומקוריות יותר, והמורות למדו על דרכי החשיבה המתמטיות של תלמידיהן, ושינו את אסטרטגיות ההוראה שלהן בהתאם. כיום היומן הוא מקור ללמידה ולגאווה למורות המשתתפות בסדנה ולמדריכי הסדנה.

### מהו היומן המתמטי?

היומן בכלל, והיומן המתמטי בפרט, הנו כלי שתפקידו לעזור למשתמש בו לפתח תהליכי חשיבה רפלקטיביים, להעמיק את ההבנות האישיות, ולחזק חשיבה ביקורתית עצמית [1]. כתיבת היומן נתפסת כתרגיל לימודי שבו הכותבים מביעים את ההבנות שלהם, עושים רפלקציה לגבי אירועים שקרו, מגיבים לגירויים שונים, מנתחים מצבים והתנסויות שהם עברו, או מושגים ותאוריות שהם למדו [1].

מבחינה תאורטית, היומן נחשב לכלי שמאפשר מעקב שיטתי ומתועד לאורך זמן של תהליכי הוראה-למידה המתרחשים אצל המורה הלומד, ובכך יש אפשרות גם למורה הלומד וגם למדריך לחזור אל הכתוב ולהתייחס אליו פעמים רבות בהקשרים שונים. השימוש ביומן מאפשר תקשורת תוך-אישית ובין-אישית. בעזרת היומן המורה הלומד יכול לנהל דו-שיח בינו לבין עצמו ולפתח מודעות עצמית. היומן יכול להיות גם אמצעי נוסף לניהול דו-שיח בין המורה לבין המדריך. במקרים מסוימים היומן יכול לשמש גם ככלי הערכה: בעזרת היומן יכול המדריך יכול להכיר את הלומד שבהדרגתו,

לעקוב אחר התקדמותו, לאתר את קשייו, ולבדוק כיצד הוא מתייחס אל התרחשויות ספציפיות בכיתה [2].

בשנים האחרונות, לאור ההכרה בצורך לטפח חשיבה רפלקטיבית כאמצעי להתפתחות מקצועית [7,8], נעשה שימוש רחב ביומנים [3]. למרות השימוש הנרחב, חסר עדיין הבסיס התאורטי התומך בשימוש ביומן [4]. בנוסף לזה, במחקרים הקיימים כיום יש דיווחים לגבי השימוש ביומן ותרומו בהכשרת המורים בלבד, ואין כל התייחסות אל היומן ככלי המסייע בהתפתחות המקצועית של מורים בפועל. פרחי הוראה מדווחים כי היומן עזר להם לקשר בין התאוריה למעשה, עורר אותם לחשיבה ביקורתית, תרם בפיתוח דעות ותאוריות על העבודה המעשית, וגרם להרהור נוסף בדעות ומושגים שהם החזיקו [5]. ברם, דיווחים אלו אינם מספיקים. יש צורך לבדוק את טיב ועומק הרפלקציה שהיומן מעודד, ואת הקשר בין כתיבת היומן לבין ההתפתחות המקצועית של המורה או המורה לעתיד. כמו כן, יש צורך לחקור כיצד היומן יכול לתרום ללמידה ולהתפתחות של מורים הנמצאים בשלבים שונים מבחינת ותק, ניסיון והתפתחות פרופסיונלית.

### מטרות ורציונל השימוש ביומן בסדנה

לנו, כמנחי הסדנה, היו 3 מטרות לשימוש ביומן, ואלה הן:

1. להכיר באופן מעמיק את תהליכי ההוראה-למידה שהתרחשו אצל המורות המשתתפות בסדנה.
2. לחזק את הקשר בין הסדנה לעשייה בשדה.
3. לבדוק את תרומת היומן המתמטי בהתפתחות המקצועית של מורות ותיקות ומנוסות.

בסדנה למורים מובילים למתמטיקה בחמדת הדרום משתתפות כ-20 מורות, המלמדות במגוון רחב של בתי ספר באזור. רוב המורות השתתפו בעבר בקורסים ובהשתלמויות במסגרות שונות, במטרה לשפר את הוראת המתמטיקה בכיתן ובבית ספרן. כדי לבנות סדנה המתאימה לצרכים המיוחדים של מורות אלו בשטח, היה נחוץ מידע רב לגבי הסביבה הספציפית שבה כל אחת מהן עובדת, לגבי האתגרים העומדים לפניהן, ולגבי התמיכה שהן מקבלות בבית ספרן. נראה כי היומן המתמטי יכול לעזור בהשגת מידע זה. מועד המפגשים של הסדנה (אחר הצהריים), המרחק הרב בין בתי הספר שהמורות לימדו בהם, והיעדר מדריכה קשורה לסדנה, היו תנאים שהקשו מאוד על ליווי המורות בשדה. עם זה היה חשוב לדעת מה מתוך הסדנה בוחרות המורות ליישם ומה לא; מה הן מוצאות שימושי ומועיל ומה לא; באילו קשיים הן נתקלות, וכיצד הן מתמודדות עם קשיים אלה; מהן הצלחותיהן; וכיצד התלמידים בכיתותיהן יוצאים נשכרים מהזדמנויות הלמידה החדשות שהמורות יוצרות עבורם. אנחנו, כמנחי הסדנה גם רצינו לעזור למורות: לייצג להן במידת האפשר, לשאול שאלות, לחשוב יחד אתן



על אלטרנטיבות, לחפש דרכים יצירתיות להתמודד עם בעיות. במסגרת הזאת יכול היומן לשמש ככלי תקשורת נוסף בין מנחי הסדנה לבין המורות המשתלמות, ובכך הוא לא רק יכול לתת לנו משוב על תרומת הסדנה לשדה, אלא גם ליצור דו-שיח בינינו, דו-שיח שממוקד בעשייה. לא ניתנו הוראות או הסברים לגבי אופן כתיבת היומן המתמטי, כדי שהמורות יכתבו על הדברים החשובים והמשמעותיים ביותר הקשורים להוראה שלהן ולתפקודן כמורות מובילות בצוות בית ספרן. חששנו שאם נכוון את כתיבת היומן, ינסו המורות למלא אחר הציפיות שלנו, כפי שהן היו תופשות אותן, במקום להתייחס למה שחשוב להן באמת. לפי [6] היעדר הכוונות והוראות תורמת לכך שהכותבים מפתחים אוריינטציה פנימית, כלומר משתמשים ביומן למטרות של למידה וצמיחה אישית, בניגוד לבעלי אוריינטציה חיצונית, המתמקדים במילוי ציפיות המדריכים שלהם.

סיבה נוספת להיעדר הכוונה מצדנו היתה קשורה לרצוננו ללמוד על התרומה האפשרית של היומן להתפתחות מקצועית של מורות ותיקות ומנוסות. כדי לבדוק מה התרומה האפשרית של היומן לקבוצה זו של מורות, וכיצד ניתן להשתמש בו בסדנה כמו הסדנה שלנו, היינו זקוקים למגוון רחב ככל האפשר של יומנים שכוללים התייחסויות לסוגים שונים של אירועים, כאשר המורות משתמשות ביומנים לצורכיהם השונים. גישה זו אכן אפשרה למורות לבנות את היומנים לפי מוקדים שונים, ולנו - ללמוד מעט על הפוטנציאל של היומן המתמטי ככלי שסייע בהתפתחותה המקצועית של קבוצה זאת.

### על מה כתבו המורות ?

רוב היומנים התרכזו בהזדמנויות הלמידה החדשות שנוצרו לתלמידים בעקבות הסדנה. אף-על-פי שהיה שוני בתוכן ובצורה של היומנים, וכן חלק מהמורות השתמשו ביומן באופן שונה לאורך השנה, ניתן לסווג את התייחסויות המורות ל- 3 תחומים:

1. מתן משוב מעשי לסדנה: המורות תיעדו או דיווחו על התהליכים שהתרחשו בכיתה בעקבות שימוש במשימה מהסדנה או ברוח הסדנה.
2. התייעצות כתובה עם הצוות: באמצעות היומן מורות שאלו שאלות, כמו למשל כיצד ניתן להבין אסטרטגיה מסוימת של תלמיד, כיצד להתמודד עם קשיים ספציפיים של ילדים, או מהן הדרכים האלטרנטיביות להוראת נושא מתוכנית הלימודים.
3. במה להצגת גילויים חדשים לגבי חשיבת הילדים, שהביאו להתלהבות, גאווה, וסיפוק מתוצר עבודתן. ביומן סיפרו המורות על חשיבה מיוחדת של ילדים, על דרכי חשיבה בלתי צפויות שהפתיעו אותן, על מגוון רחב של דרכים לפתרון שנתקבלו בבעיות עשירות במיוחד, או על הגמישות המחשבתית של ילד, הבאה לידי ביטוי במציאת דרכים שונות לפתרון של אותה בעיה מתמטית.

מכיוון שההתייחסות הזאת ליומן כללה בתוכה את שתי צורות ההתייחסות הקודמות, היא היתה מאוד משמעותית בלמידה של המורות, כפי שהן בעצמן דיווחו. נדגים אותה באמצעות שלוש דוגמות מהאוסף הגדול שקיבלנו. בכיתה א' נשאלה השאלה: נתונים ארבעה מספרים: 1 3 4 7. איזה מבין המספרים האלה לא שייך לקבוצה? התשובות שנתקבלו היו:

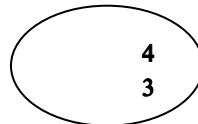
- 4 לא שייך, כי הוא המספר הזוגי היחיד.
- 1, כי הוא היחיד ש"לבד", כל האחרים הם "כמה".
- 3, כי הוא היחיד שבנוי מקווים עקומים, כל השאר הם קווים שבורים וישרים.
- 7, כי הוא היחיד שהוא גדול מ-5 כל השאר קטנים מ-5.
- 7 לא שייך, כי הוא היחיד שלא משתתף בתרגילים הבאים:

$$4 - 3 = 1$$

$$4 - 1 = 3$$

$$3 + 1 = 4$$

1 לא שייך, כי הוא לא בתכנית הזאת:



$$4 + 3 = 7$$

המורה הביעה פליאה לנוכח היצירתיות של הילדים בכיתה. שתי מורות של כיתות ו' הציגו בפני התלמידים את בעיית לחיצות הידיים המצורפת, שאותה הן פתרו בסדנה: למסיבה הגיעו 20 אנשים. בהנחה שכולם לחצו יד לכולם, כמה לחיצות ידיים היו?

לאחר מספר פתרונות מהירים ושגויים כמו:  $20 \times 20 = 400$  או: "רק 200, כי לא לוחצים זה לזה פעמיים, ולכן צריך לחלק  $400:2=200$ ", התחילו לחשוב באופן שיטתי והגיעו לתשובה הנכונה (190) בדרכים רבות ומגוונות.

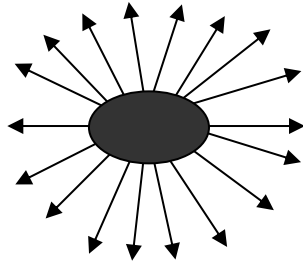
#### דרך א

האיש הראשון לוחץ ידיים ל-19 אנשים, האיש השני ל-18 אנשים; האיש השלישי ל-17 אנשים וכך הלאה, עד לאיש ה-19, שלוחץ את ידו של אדם אחד. האיש ה-20 לא לוחץ יד לאף אחד, כי כולם לחצו לו.

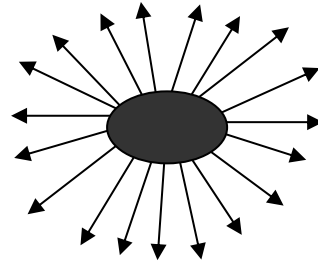
$$19 + 18 + 17 + 16 + 15 + \dots + 4 + 3 + 2 + 1 = 190$$

**דרך ב**

על בסיס אותו רעיון, אך בייצוג גרפי:



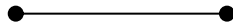
האיש ה-  
19



האיש ה-  
20

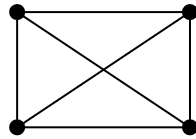
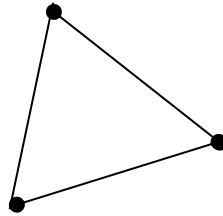
**דרך ג**

"נבנה מצולע"



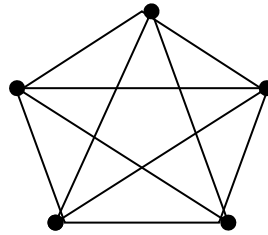
2 אנשים  
1 לחיצה

3 אנשים  
3 לחיצות



4 אנשים  
6 לחיצות

5 אנשים  
10 לחיצות



**ובדרך אינדוקטיבית**

10 אנשים – 45 לחיצות (  $9+8+7+6+5+4+3+2+1$  )

20 אנשים - 190 לחיצות

( $19+18+17+16+15+14+13+12+11+10+9+8+7+6+5+4+3+2+1$ )

**דרך ד**

"20 אנשים לוחצים ידיים ל-19 אחרים, אבל בגלל שצריך להוריד את הלחיצה של - לדוגמה - איש מס' 2 עם איש מס' 3, כי זה לא כפול פעמיים, כי זו אותה לחיצה, מחלקים ל-2."

תרגיל:  $19 \times 20 : 2 = 190$  תשובה: יש 190 לחיצות ידיים.

תלמיד זה התייחס למספר הכפול של לחיצות ידיים, שמתקבל במכפלת המספרים 19 ו-20, כי כאשר שני אנשים לוחצים ידיים יש לחיצה אחת ולא שתיים, ולכן צריך לחלק את המספר שמתקבל ל-2. ביומן המתמטי כתבו שתי המורות שהן נדהמו לגלות בכמה דרכים שונות הצליחו התלמידים לפתור בעיה זו.

הבעיה האחרונה שאנחנו רוצים להציג כאן, היא "בעיית הפיצה":

למחנה קיץ הוזמנו פיצות גדולות ופיצות קטנות. כל פיצה גדולה חולקה בין 4 ילדים, וכל פיצה קטנה חולקה בין 2 ילדים. ידוע שבסך הכול הוזמנו 17 פיצות עבור 40 ילדים. כמה פיצות הוזמנו מכל סוג?

**דרך א**

פיצות  
 $\times 17$   
 $\times 18$   
 $\times 19$   
 $\times 20$   
 $\times 21$   
 $\times 22$   
 $\times 23$   
 $\times 24$   
 $\times 25$   
 $\times 26$   
 $\times 27$   
 $\times 28$   
 $\times 29$   
 $\times 30$

שאלה: יש 40 ילדים ו-17 פיצות. כמה פיצות גדולות ופיצות קטנות?

התשובה: 17 פיצות קטנות ו-4 פיצות גדולות.

הדרך:  $17 \times 2 = 34$  ילדים.  $40 - 34 = 6$  ילדים נוספים.  $6 : 2 = 3$  פיצות גדולות נוספות.  $17 + 3 = 20$  פיצות קטנות בסך הכל.

שחר, ענבר, לנה, דיאגו ואיתי

התשובה: 3 פיצות גדולות ו-14 פיצות קטנות.

הדרך:  $17 \times 2 = 34$  ילדים.  $40 - 34 = 6$  ילדים נוספים.  $6 : 2 = 3$  פיצות גדולות נוספות.  $17 + 3 = 20$  פיצות קטנות בסך הכל.

ברית, זיו ונעמה

ילדים חיפשו 2 מספרים שסכומם 17. אחרי כמה ניסיונות, הם הגיעו ל-4 ו-13. הניחו שיש 4 פיצות קטנות ו-13 גדולות, אבל לפי החישוב הם קיבלו יותר מ-40 מנות פיצה.

לכן הם החליפו את האפשרויות: 4 פיצות גדולות ו-13 קטנות. חישובו שוב וקיבלו 42 מנות.

מכיוון שהיו 2 מנות פיצה מיותרות, הם המירו פיצה גדולה בפיצה קטנה, וכך קיבלו 3 פיצות גדולות ו-14 קטנות – בסך הכל 40 מנות.

$$13 \times 4 + 4 \times 2$$

דרך ב

הסדר מילוי

$\begin{array}{r} 442 : 3 \\ 442 : 3 \\ 442 : 3 \\ 442 : 3 \\ 442 : 3 \end{array}$	<p>מחלקת ניסוי אשכול אני ספרק דפסא וראו ספרק סמא בילוב מקל סכמון א לוק אם דלניו א ספרק סמא דור סדא וסדנו סמון</p>
$\begin{array}{r} 422 : 3 \\ 422 : 3 \\ 422 : 3 \\ 422 : 3 \\ 422 : 3 \end{array}$	<p>ואס ססין אזני אזתכס וק ספיתון הנכון</p>
$\begin{array}{r} 2222 : 4 \\ 2222 : 4 \\ 422 : 3 \\ 422 : 3 \\ 422 : 3 \\ -44 : 2 \\ \hline 3 : 4 \end{array}$	<p>אלון, פלג, רם</p>

ילדים ניסו לפתור את הבעיה בדרכים שיטתיות יותר. למשל, קבוצה אחת של תלמידים הניחה שעל כל 2 פיצות קטנות יש פיצה אחת גדולה, כלומר 10 פיצות קטנות ו-5 גדולות. הם גילו שקיבלו פחות מדי פיצות (15), אך יותר מדי מנות פיצה (60).

הם ניסו להסיק את היחס, כלומר על כל 2 פיצות קטנות, פיצה אחת גדולה. בדרך זו הם מצאו את מספר המנות הדרוש (40) בדיוק, אך עדיין רק 15 פיצות. מכאן היה קל לתקן את התוצאה ולהמיר 2 פיצות גדולות ב-4 קטנות.

דרך ג

איננו הסעו עשרתיון כק:  
 צירע עיבא עבא ועיבא קסן  
 וחיאתו 2,4,2,4. אטל כשחיקתו אל תאפריק  
 ברבר עני שפיה עני יורז אמז שצריק.  
 אכ מחקנו אורכע אחר ומוספנו סע שתיים אכור  
 של פשתיים. ואכ כז שס אכא היה נכון אכ מחקנו  
 שזש אכאור של פארבע ומוספנו אורכע פסאיים  
 2 אכור של פשתיים. ואכ יכא עני כק:

רוני, עמאס, ניצן, סער

קבוצה זו הניחה שיש 8 פיצות גדולות ו-9 פיצות קטנות. כאשר חישוב, הם ראו שמקבלים יותר מדי מנות פיצה. ולכן המירו באופן שיטתי המירו פיצות גדולות המחולקות ל-4 מנות בפיצות קטנות המחולקות ל-2 מנות. אמנם בציור מוצגת רק התוצאה, אך לפי ההסבר ניתן להבין שהגיעו לתוצאה על-ידי "מחיקת" פיצות גדולות ו"הוספת" המנות לפיצות קטנות.

דרך ד

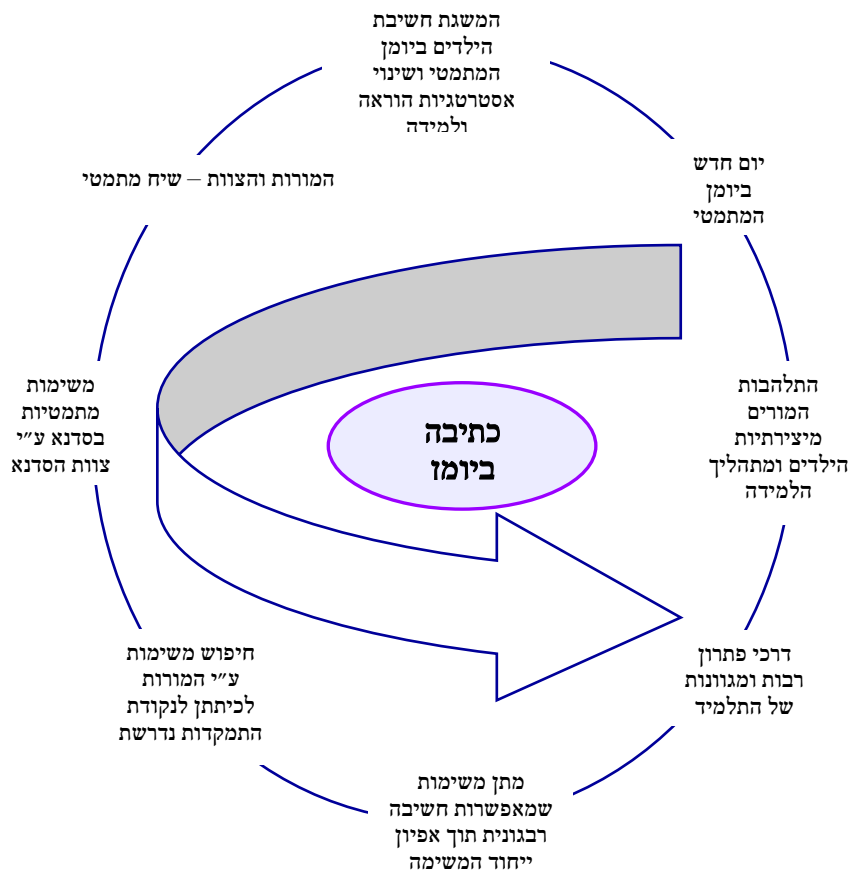
למנוע  
 פלג צדונג 38.  
 פצת תמי 8 14.  
 מוסקה:  
 צירנו 40 ארצים, נזא, חיקט  
 דזת פלוציס ק-2 -1- 24  
 17! ציציות -1- 40 פצות, וקאוד צירא  
 אנו 10- 14, 40, מאי, שמויחת ריו  
 קטנת, הגד, מאי, שמויחת ריו

למנוע  
 פלג צדונג 38.  
 פצת תמי 8 14.  
 מוסקה:  
 צירנו 40 ארצים, נזא, חיקט  
 דזת פלוציס ק-2 -1- 24  
 17! ציציות -1- 40 פצות, וקאוד צירא  
 אנו 10- 14, 40, מאי, שמויחת ריו  
 קטנת, הגד, מאי, שמויחת ריו

בדרך זו שתי קבוצות ילדים ציירו 40 ילדים וניסו לחלק אותם לקבוצות של 2 ו-4, עד שקיבלו 17 קבוצות. תרומתו של היומן למורות להלן מבחר ממה שכתבו המורות בנוגע לתרומתו של היומן לעבודתן:

- 'היומן מאלץ אותי לנתח משימות, לחשוב על ההוראה שלי, על מה התלמידים לומדים. אני מגלה הרבה דברים בגלל שאני מחויבת לכתוב'.
  - 'צריך להתייחס לכל מילה שהם אומרים, ולחפש את הדברים הפיקנטיים שהילדים אומרים. כשאני צריכה לדווח, אני ממוקדת יותר בנעשה בכיתה'.
  - 'היומן הוא בשבילי כלי גילוי. אני שמה לב איך הילדים לומדים זה מזה, איך הם מתפתחים. ובמיוחד אני שמה לב לתלמידים המתקשים, שפורחים במטלות החדשות'.
- לפי דברי המורות, מה שהתחיל כ"אילוץ" וכ"מחויבות לכתוב", הפך להיות במשך הזמן "כלי גילוי" ובמה שבה ניתן להציג את "הדברים הפיקנטיים", את הגילויים החדשים של המורות לגבי החשיבה של התלמידים, לגבי הצלחות של הילדים המתקשים, לגבי התפתחותם. היומן המתמטי היווה גם הזדמנות עבור המורות להתלהב ולהתגאות בתוצרי עבודתן. אך לא רק זאת. כתיבת היומן המתמטי בסדנאות למורות מובילות במתמטיקה בבית הספר היסודי, אפשרה תהליך לימודי-מעגלי, שקרה הן אצל המורות שהשתתפו בסדנה והן אצל תלמידיהן.

תהליך זה מתואר בתרשים שלהלן:



אנחנו, צוות הסדנה, בנינו משימות מתמטיות משמעותיות יותר לסדנה. המורות חיפשו או בנו בעצמן משימות דומות, המתאימות לנקודות ההתמקדות בכיתותיהן. בשיעורי המתמטיקה הן השתמשו במשימות אלה, שאפשרו חשיבה רבגונית של תלמידיהם. כתוצאה משימוש במשימות אלו, היה מגוון רחב של דרכי פתרון של התלמידים, שגרם למורות להתלהב מהיצירתיות של התלמידים ומתהליכי הלמידה שהם עברו. ביומן המתמטי אפיינו המורות את ייחודה של המשימה והמשיגו את חשיבת התלמידים. באמצעות היומן התנהל שיח בין המורות ובין הצוות לגבי אופני החשיבה של התלמידים, קשיים בהם הן או התלמידים נתקלו או אסטרטגיות הוראה-למידה שננקטו. במקביל התחיל "יום חדש" ביומן המתמטי, בכך שהמורות נתנו משימות שהיוו אתגר עבור התלמידים, שגרמו להם לחשוב בדרכים מגוונות ואולי פחות מקובלות.

היומן המתמטי היווה אפוא עבור התלמידים הזדמנות להתנסות במשימות שמאפשרות ואף מזמינות חשיבה לא שגרתית ורב-גונית, ובזאת להכיר ולהתמודד עם מתמטיקה אחרת. למורות העניק היומן הזדמנות "לראות" את דרכי החשיבה של תלמידיהן, לשמוע את הסבריהם ואת נימוקיהם, ולחשוב על מה שהן רואות, שומעות ומתרגמות לאסטרטגיות הוראה בכיתה.

### ביבליוגרפיה

1. צימט ג', רוזנאו ש', ורנר ש' (1999). תדריך יומן פעילות ככלי לפיתוח והערכה של חשיבה רפלקטיבית מקצועית. בתוך: בירנבוים מ. (עורכת), **הערכה מושכלת**, הוצאת רמות, תל-אביב.
2. Bain, J. D., Ballantyne R., Packer, J., & Mills, C. (1999). Using journal writing to enhance student teachers' reflectivity during field experience placements. **Teachers and Teaching: Theory and Practice**, Vol. 5(1), pp. 51-73.
3. Ballantyne, R. & Packer, J. (1995). **Making Connections: using student journals as a teaching/learning aid**, HERDSA Gold Guide No.2 (Canberra, HERDSA).
4. Holly, P. (1989). *Writing to grow: Keeping a personal professional journal*. Portsmouth, NH: Heinemann.
5. Korthagen, F. A. J. (1999). Linking reflection and technical competence: The logbook as an instrument in teacher education. **European Journal of Teacher Education**, Vol. 22, 2/3.



6. Loughran, J. (1996). Journals: An insight into students' thinking. In: **Developing Reflective Practice, Learning about Teaching and Learning through Modeling**. Falmer Press: London.
7. Zeichner, K.M. (1992). Conceptions of reflective teaching in contemporary US teacher education program reforms. In L. Valli (Ed.) **Reflective Teacher Education**, Albany, NY: State University of New York Press.
8. Calderhead, J. & Gates, P. (1993). Introduction. In: J. Calderhead & P. Gates (Eds.), **Conceptualizing Reflection in Teacher Development**, London: The Falmer Press.

## בעיות חקר עם פרמטר כאתגר חשיבתי

### מאת

ד"ר פטר סמובול וד"ר שלו שאינסקי

פיתוח החשיבה המתמטית אצל התלמידים, עם הקניית הידע והמיומנויות הנדרשות על-פי תוכנית הלימודים, הם אחת המטרות העיקריות של החינוך המתמטי ושל המורה למתמטיקה בבית הספר.

"הוכחות ונוסחאות נשכחות כעבור זמן מה, אך ההתפתחות המתמטית וסגנון החשיבה, שגובשו פעם אצל האדם, נשארים לתמיד" [4].

רמה גבוהה של חשיבה מתמטית אצל תלמיד הנה בדרך כלל תוצאה של שיתוף פעולה אפקטיבי של המורה והתלמיד.

עם זאת בקשר לשיטות ואמצעי הוראה חשוב לא רק ההיבט הפסיכולוגי של התהליך הזה, אלא גם ההיבט הדידקטי.

כידוע, מגוון הנושאים בתוכנית הלימודים במתמטיקה רחב ועשיר, ולמרות זאת לא פשוט למצוא בחומר הנלמד בעיה ספציפית, שתהווה אתגר לתלמיד. ובכל זאת קיימות דוגמאות מוצלחות לכך. כזאת היא, למשל, מערכת בעיות חקר שונות עם פרמטר.

במהלך ימי העיון דיווחו המורים המלמדים מתמטיקה בבית ספר על יסודי, כי שמו לב לעובדה הבאה: בעיות חקר עם פרמטר עשויות לתרום רבות לפיתוח החשיבה המתמטית של התלמיד. אנו רואים את הסיבה לזה בשני גורמים לפחות:

1. בעיות חקר עם פרמטר חושפות לתלמידים מספר רב של שיטות אבריסטיות כלליות, חשובות ביותר להתפתחות מתמטית של החשיבה. בעתיד, בעלי המיומנויות האלה יוכלו להשתמש בהן בכל תחום ידע אחר.
2. בעיות חקר עם פרמטר תובעות מהתלמיד שליטה לא פורמלית בחומר הנלמד. הן דורשות ממנו את הדברים הבאים:
  - רעיון של סימטריות של ביטויים אנליטיים.
  - יישום של תכונות הפונקציות בסיטואציות לא צפויות.
  - שימוש לא סטנדרטי באנליזה המתמטית.
  - רכישת שיטות גיאומטריות לפתרון הבעיות, במקביל לשיטות האנליטיות.

כל זה ידרוש מתלמיד התיכון שליטה מוחלטת בחומר הנלמד. זהו תנאי הכרחי להצלחתו בבחינות הבגרות ובלימודים האקדמיים בתחומים רבים, ולא דווקא במתמטיקה.

**מהו פרמטר?**

המילה "פרמטר" היא יוונית (*παράμετρον*), ופירושה: "מה שמודד".  
 על-פי ההגדרה פרמטר הוא:

1. גודל בביטויים מתמטיים, שנשאר קבוע, כל עוד חוקרים את תכונות המשתנים האחרים.
2. גורם מדידה שעם גורמים אחרים מגדיר שיטה או מצב מסוים (מילון ספיר, 1998).
3. גודל שערכיו מאפשרים להבדיל בין האלמנטים השייכים לאותה קבוצה.

כאשר מכניסים את הפרמטר כמשתנה עזר לביטוי מסוים, יש להבהיר מהו המשתנה העיקרי בביטוי זה.

$$\text{למשל: במשוואה הריבועית } ax^2 + bx + c = 0$$

המקדמים  $a, b, c$  הם פרמטרים, ו- $x$  הוא המשתנה העיקרי. זה נובע מהנתון: "במשוואה ריבועית".

אבל אם נתייחס ל- $a$  כ'משתנה', המשוואה  $ax^2 + bx + c = 0$  היא משוואה ממעלה ראשונה, ומשתני- $x, c, b$  - העזר הם הפרמטרים. בדרך כלל פרמטר הוא גודל סקלארי, כלומר מספר השייך לתחום מסוים. את הפרמטר מסמנים באות של אלף-בית כלשהו. לעתים קרובות הפרמטר הוא ערך קבוע, על-פי נתון של הבעיה המסוימת. ראוי לציין שהפרמטר בעל שתי פנים:

1. מצד אחד הוא משתנה לא ידוע, ואת תחום הערכים האפשריים שלו יש לחקור.
2. מצד אחר פרמטר הוא משתנה "מוגדר". התכונה הזאת מאפשרת להתייחס לפרמטר כמו למספר, אך הגישה הזאת מוגבלת, משום שהפרמטר אינו ידוע.

לפעמים אפשר למצוא את ההגדרה הלא רשמית של הפרמטר: **פרמטר הוא נעלם ידוע.**

ראוי לציין היבט נוסף בנושא הזה: הפוטנציאל הלימודי של בעיות עם פרמטר.

במחקר [2] מודגש כי "בעיות חקר עם פרמטר הן בסיס דידקטי למימוש הרעיון של העיקרון הווריאטיבי בלימודי המתמטיקה". מהות העיקרון הווריאטיבי מתוארת באופן מפורט אצל Polya [6]: "הרבה יותר טוב (מבחינת ההתפתחות האישית) לפתור אותה בעיה בשיטות שונות, מלפתור כמה בעיות דומות או אפילו שונות. במקרה כזה נוצרת הזדמנות בלעדית להשוות פתרונות שונים מזוויות ראייה שונות שהן:

1. סטנדרטיות או מקוריות.
  2. עד כמה החישובים מסובכים.
  3. האם הפתרון מובן וברור לכל תלמיד או רק לקבוצה נבחרת, המכירה תאוריה מסוימת.
- בהערכה וניתוח של פתרונות שונים לאותה בעיה ניתן לראות באלו מיומנויות תיאורטיות ומעשיות התלמיד צריך לשלוט כדי להצליח.  
ראוי לציין את העובדה הבאה:
- השיטה הווריאטיבית** בלימודי המתמטיקה בכלל, ובפתירת הבעיות המכילות פרמטר בפרט, מאפשרת לראות ולהבין את האחדות והשלמות של המתמטיקה בפרקים שונים של אלגברה, גיאומטריה וטריגונומטריה. השיטה הזאת מאפשרת למורה לעבות נושאים נבחרים.  
על סמך מחקר [3] עשויה השיטה הזאת, בנוסף על זה, לחסוך זמן שאפשר יהיה לנצל ללימוד נושאים חדשים ולחזרה על נושאים שנלמדו מזמן.  
להלן בעיה, הממחישה את הרעיון המרכזי של המאמר:  
הבעיה המדוברת הוצגה באחת מבחינות הבגרות במתמטיקה בשנים האחרונות.

### בעיה

מצא לאלו ערכי  $m$  שורשי המשוואה:  $x^2 - 2 \cdot (m-1) \cdot x + m^2 + 2 = 0$

נמצאים בתחום  $x_1 \leq x_2 < 3$

### פתרון מס' 1

(בעזרת נוסחאות השורשים)

(א) פתרון קיים אם ורק אם כאשר  $\Delta = b^2 - 4 \cdot a \cdot c \geq 0$

לפי הנתון נקבל:  $a = 1 > 0$ ,  $b = -2 \cdot (m-1)$ ,  $c = (m^2 + 2)$

$$\Delta = b^2 - 4 \cdot a \cdot c = 4 \cdot (m^2 - 2 \cdot m + 1 - m^2 - 2) = -4 \cdot (2 \cdot m + 1)$$

$$(\Delta \geq 0) \Leftrightarrow -4 \cdot (2 \cdot m + 1) \geq 0 \Leftrightarrow \left( m \leq -\frac{1}{2} \right)$$

(ב) מכאן נובע ש-

$$x_1 = \frac{2 \cdot (m-1) - \sqrt{-4 \cdot (2 \cdot m + 1)}}{2} = (m-1) - \sqrt{-(2 \cdot m + 1)}$$

$$x_2 = \frac{2 \cdot (m-1) + \sqrt{-4 \cdot (2 \cdot m + 1)}}{2} = (m-1) + \sqrt{-(2 \cdot m + 1)}$$

$$\begin{cases} x_2 - x_1 = 2 \cdot \sqrt{-(2 \cdot m + 2)} \geq 0 \\ m \leq -\frac{1}{2} \end{cases} \quad \text{(ג) ברור ש-}$$



pic.1

מכאן, קל לראות ש-  $x_2 \geq x_1$  (pic.1).

לכן התנאי המחייב הוא:  $x_2 < 3$

מכאן נקבל מערכת -

$$\begin{cases} x_2 < 3, \\ \Delta \geq 0 \end{cases} \Leftrightarrow \begin{cases} m \leq -\frac{1}{2}, \\ (m-1) + \sqrt{-(2 \cdot m + 2)} < 3 \end{cases} \Leftrightarrow \begin{cases} m \leq -\frac{1}{2} \\ -(2 \cdot m + 2) < (4 - m)^2 \end{cases} \Leftrightarrow \begin{cases} m \leq -\frac{1}{2} \\ m^2 - 6 \cdot m + 17 > 0 \end{cases} \Leftrightarrow$$

$$\Leftrightarrow \begin{cases} m \leq -\frac{1}{2} \\ (m-3)^2 + 8 > 0 \end{cases} \Leftrightarrow m \leq -\frac{1}{2}$$

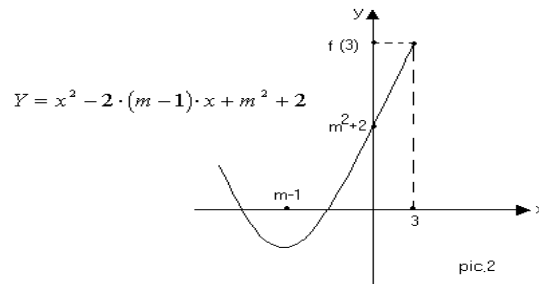
תשובה:  $m \leq -\frac{1}{2}$

## פתרון מס' 2

(בעזרת תכונות של גרפים של פונקציות ממעלה שנייה) נקבל:

$$a=1>0, \quad b=-2 \cdot (m-1), \quad c=(m^2+2), \quad \Delta = b^2 - 4 \cdot a \cdot c \geq 0 \quad (\text{א})$$

$$(\Delta \geq 0) \Leftrightarrow -4 \cdot (2 \cdot m + 1) \geq 0 \Leftrightarrow \left( m \leq -\frac{1}{2} \right) \quad (\text{ב})$$



pic.2

ג) נתבונן בפונקציה  $f(x) = x^2 - 2 \cdot (m-1) \cdot x + m^2 + 2$

(pic.2)  $f(3) = 3^2 - 2 \cdot (m-1) \cdot 3 + m^2 + 2 = m^2 - 6 \cdot m + 17$

ד) ידוע ש-  $x_1 \leq x_2 < 3$ .

זאת אומרת שמתקיים:

$$\begin{cases} -\frac{b}{2 \cdot a} < 3, \\ \Delta \geq 0, \\ f(3) > 0 \end{cases} \Leftrightarrow \begin{cases} \frac{2 \cdot (m-1)}{2} < 3, \\ m \leq -\frac{1}{2}, \\ m^2 + 6 \cdot m + 17 > 0 \end{cases} \Leftrightarrow m \leq -\frac{1}{2}$$

תשובה:  $m \leq -\frac{1}{2}$

### פתרון מס' 3

(בעזרת החלפת נעלמים)

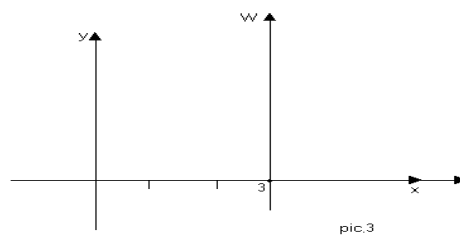
נעבור לראשית הצירים של מערכת  $(XOY)$ , מ-  $(0,0)$  לנקודת  $(3,0)$

נקבל מערכת ראשית צירים חדשה. נסמן אותה כ-  $(ZOW)$ .

כלומר, לכל נקודה -

$$N(x, y) = N(z, w)$$

$$\begin{cases} x = z + 3 \\ y = w \end{cases} \text{ וגם מתקיים:}$$



במערכת שבה ראשית צירים חדשה (ZOW) (pic.3), נקבל מהמשוואה הנתונה משוואה חדשה בצורתה:

$$(z+3)^2 - 2 \cdot (m-1) \cdot (z+3) + m^2 + 2 = 0$$

$$z^2 + 2 \cdot (4-m) \cdot x + m^2 - 6 \cdot m + 17 = 0 \quad \text{או}$$

נקבל:

$$a_1 = 1 > 0, \quad b_1 = 2 \cdot (4-m), \quad c_1 = (m^2 - 6 \cdot m + 17)$$

$$\Delta_1 = b_1^2 - 4 \cdot a_1 \cdot c_1 = 4 \cdot (m^2 - 8 \cdot m + 16 - m^2 + 6 \cdot m - 17) = 4 \cdot (-2 \cdot m - 1)$$

לפי נתון, נדרוש:

$$\begin{cases} \Delta_1 \geq 0, \\ z_1 = x_1 - 3 < 0, \\ z_2 = x_2 - 3 < 0 \end{cases} \Leftrightarrow \begin{cases} \Delta_1 \geq 0 \\ z_1 \cdot z_2 = \frac{c}{a} > 0, \\ z_1 + z_2 = -\frac{b}{a} < 0 \end{cases} \Leftrightarrow \begin{cases} -2 \cdot m - 1 \geq 0, \\ m^2 - 6 \cdot m + 17 > 0, \\ -2 \cdot (4-m) < 0 \end{cases}$$

$$\Leftrightarrow \begin{cases} m \leq -\frac{1}{2}, \\ (m-3)^2 + 8 > 0, \\ m < 4 \end{cases} \Leftrightarrow m \leq -\frac{1}{2}$$

$$m \leq -\frac{1}{2} \quad \text{תשובה:}$$

#### פתרון מס' 4

(א)

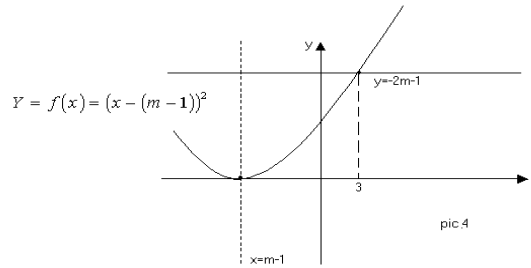
$$x^2 - 2 \cdot (m-1) \cdot x + m^2 + 2 = 0 \Leftrightarrow$$

$$\Leftrightarrow x^2 - 2 \cdot x \cdot (m-1) + (m-1)^2 + 2 \cdot m + 1 = 0 \Leftrightarrow$$

$$\Leftrightarrow (x - (m-1))^2 = -(2 \cdot m + 1) \quad (*)$$

$$x^2 - 2 \cdot (m-1) \cdot x + m^2 + 2 = 0 \quad \text{מכאן הפתרון של המשוואה}$$

$$-(2 \cdot m + 1) \geq 0 \Leftrightarrow \left(m \leq -\frac{1}{2}\right) \text{ קיים בתנאי:}$$



(ב) נתבונן בגרף של הפונקציה  $Y = f(x) = (x - (m - 1))^2$

נסמן את שיעורי קודקוד הפרבולה הנ"ל (pic. 4)

$$M\left(-\frac{b}{2 \cdot a}, -\frac{\Delta}{4 \cdot a}\right) = M((m - 1), 0)$$

$$\text{בתנאי } \left(m \leq -\frac{1}{2}\right) \text{ נקבל } (m - 1) \leq -\frac{3}{2}$$

לפיכך, כאשר  $x \geq m - 1$

אז הפונקציה:  $Y = f(x) = (x - (m - 1))^2$  עולה.

ואם:  $x < 3$

אז נקבל:

$$Y_{\max} = f(3) = (3 - (m - 1))^2$$

ז"א ש-מה (\*)

$$Y_{\max} = (3 - (m - 1))^2 > -(2 \cdot m + 1) \quad (*) \Leftrightarrow$$

$$\Leftrightarrow (4 - m)^2 + 2 \cdot m + 1 > 0 \Leftrightarrow$$

$$\Leftrightarrow m^2 - 6 \cdot m + 17 > 0 \Leftrightarrow (m - 3)^2 + 8 > 0 \Leftrightarrow m \in \mathbb{R}$$

(ג) מכאן נובע, שעל סמך התנאי  $m \leq -\frac{1}{2}$



נקבל תשובה:  $m \leq -\frac{1}{2}$

### פתרון מס' 5

נוכיח שאם למשוואה  $x^2 - 2 \cdot (m-1) \cdot x + m^2 + 2 = 0$  קיים פתרון,

$$\begin{cases} x_1 < 0, \\ x_2 < 0 \end{cases} \text{ אז} \\ \text{הוכחה.}$$

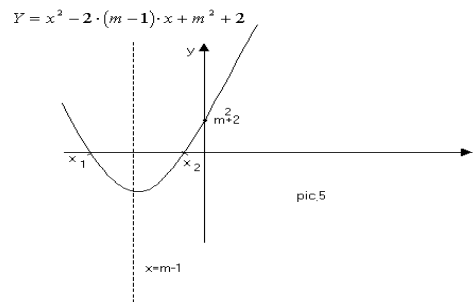
לפי הנתון נקבל:

$$(\Delta \geq 0) \Leftrightarrow -4 \cdot (2 \cdot m + 1) \geq 0 \Leftrightarrow \left(m \leq -\frac{1}{2}\right) \quad (\text{א})$$

(ב) מהתנאי -  $\left(m \leq -\frac{1}{2}\right)$  נובע שמתקיים (pic.5):

$$\begin{cases} -\frac{b}{2 \cdot a} = m - 1 < 0, \\ f(0) = m^2 + 2 > 0 \end{cases}$$

לפיכך, גרף הפרבולה  $Y = x^2 - 2 \cdot (m-1) \cdot x + m^2 + 2$



חותך את ציר ה- $X$  משמאל לאפס.

מ.ש.ל.

$$\begin{cases} x_1 < 0 < 3, \\ x_2 < 0 < 3 \end{cases} \text{ לפיכך}$$

$$m \leq -\frac{1}{2} \text{ : תשובה}$$

פתרון מס' 6

$$x^2 - 2 \cdot (m-1) \cdot x + m^2 + 2 = 0 \text{ נתון ש- (א)}$$

$$\cdot (\Delta \geq 0) \Leftrightarrow -4 \cdot (2 \cdot m + 1) \geq 0 \Leftrightarrow \left( m \leq -\frac{1}{2} \right) \text{ לפיכך}$$

מכאן נובע ש-

$$x_1 = \frac{2 \cdot (m-1) - \sqrt{-4 \cdot (2 \cdot m + 1)}}{2} = (m-1) - \sqrt{-(2 \cdot m + 1)},$$

$$x_2 = \frac{2 \cdot (m-1) + \sqrt{-4 \cdot (2 \cdot m + 1)}}{2} = (m-1) + \sqrt{-(2 \cdot m + 1)},$$

$$x_2 \geq x_1 \text{ ברור ש- (ב)}$$

$$\begin{cases} Y = G(m) = (m-1) + \sqrt{-(2 \cdot m + 1)}, \\ m \leq -\frac{1}{2} \end{cases}$$

$$\begin{cases} Y' = G'(m) = (m-1)' + (\sqrt{-(2 \cdot m + 1)})' = 1 + \frac{(-2 \cdot m - 1)'}{2 \cdot \sqrt{-2 \cdot m - 1}} \\ m < -\frac{1}{2} \end{cases}$$

נקבל:

$$\begin{cases} Y' = G'(m) = 1 - \frac{1}{\sqrt{-2 \cdot m - 1}} \\ m < -\frac{1}{2} \end{cases}$$

$$Y'(m) = 0 \Leftrightarrow \frac{\sqrt{-2 \cdot m - 1} - 1}{\sqrt{-2 \cdot m - 1}} = 0 \Leftrightarrow \begin{cases} -2m - 1 = 1 \\ m < -\frac{1}{2} \end{cases} \Leftrightarrow m = -1$$

פונקציה עולה, כאשר -

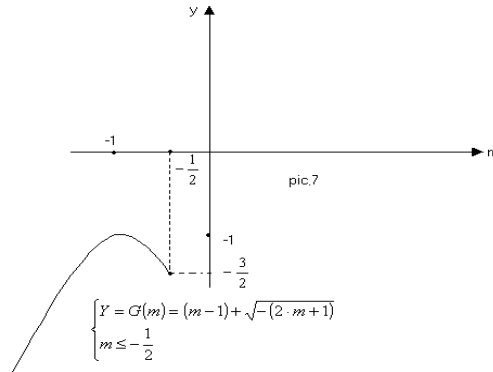
$$Y'(m) > 0 \Leftrightarrow \frac{\sqrt{-2 \cdot m - 1} - 1}{\sqrt{-2 \cdot m - 1}} > 0 \Leftrightarrow m < -1,$$

פונקציה יורדת, כאשר -

$$Y'(m) < 0 \Leftrightarrow \frac{\sqrt{-2 \cdot m - 1} - 1}{\sqrt{-2 \cdot m - 1}} < 0 \Leftrightarrow -1 < m < -\frac{1}{2},$$

לפיכך עבור  $m = -1$  נקבל (pic.7) ל- max

$$\begin{cases} Y = G(m) = (m-1) + \sqrt{-(2 \cdot m + 1)}, \\ m \leq -\frac{1}{2} \end{cases}$$



$$\begin{cases} Y_{\max} = G(-1) = (-1-1) + \sqrt{-(2 \cdot (-1) + 1)} = -2 + 1 = -1 \\ m \leq -\frac{1}{2} \end{cases}$$

לכן  $x_1 \leq x_2 \leq -1 < 3$  מ.ש.ל.

תשובה:  $m \leq -\frac{1}{2}$

### פתרון מס' 7

נוכיח שאם קיים פתרון  $(x_1, x_2)$  למשוואה  $x^2 - 2 \cdot (m-1) \cdot x + m^2 + 2 = 0$

$$\begin{cases} x_1 < -1, \text{ אז} \\ x_2 < -1 \end{cases}$$

הוכחה:

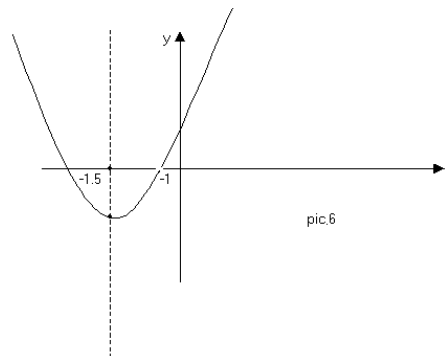
לפי הנתון נקבל:

$$(\Delta \geq 0) \Leftrightarrow -4 \cdot (2 \cdot m + 1) \geq 0 \Leftrightarrow \left(m \leq -\frac{1}{2}\right) \quad (\text{א})$$

(ב) מהתנאי -  $\left(m \leq -\frac{1}{2}\right)$  נובע שמתקיים (pic. 6):

$$\begin{cases} -\frac{b}{2 \cdot a} = m - 1 \leq -\frac{3}{2}, \\ f(-1) = (-1)^2 + 2 \cdot (m - 1) + m^2 + 2 = (m + 1)^2 \geq 0 \end{cases}$$

לפיכך, גרף הפרבולה  $Y = x^2 - 2 \cdot (m - 1) \cdot x + m^2 + 2$  חותך את ציר ה- $x$  בנקודות ששיעור ה- $x$  שלהן לא גדול מ- $x = (-1)$ :



$$\text{לפיכך } \begin{cases} x_1 \leq -1 < 3, \\ x_2 \leq 0 < 3 \end{cases} \text{ מ.ש.ל.}$$

$$\text{תשובה: } m \leq -\frac{1}{2}$$

### סיכום

בניתוח הניסיון המוצלח של המורים למתמטיקה במחוז דרום, הגענו למסקנה שהפוטנציאל הלימודי והמחקרי של הבעיות עם פרמטר יכול לשפר ולפתח אצל התלמידים בצורה משמעותית את המיומנויות והיכולות הבאות:

- יכולות אינטלקטואליות

- איכות חשיבה מתמטית
- רמת החשיבה הביקורתית
- אינטואיציה מתמטית
- רצון לעסוק במחקר

**ההשתתפות הפעילה של התלמידים בניתוח מקוריות של פתרונות נבחרים, מאפשרת להם לגלות את היופי הגלום במתמטיקה.**

#### ביבליוגרפיה

1. Applebaum M. V. and Samovol P. (2001). "Development of the Scientific mathematical creativeness in schoolchildren by research problems", **Didactics of Mathematics: Problems and Investigations**. International Collection of Scientific Works Vol. 1, No. 15, pp. 98 – 109, Ukraine, Donezk.
2. Applebaum M. V. (2001). "**Research and Training Potential of the Olympiad Tasks**", All-Israelian mathematical teachers congress, Tel- Aviv.
3. Erdniev, P. (1996). **Teaching Mathematics in School**. Moscow, Stoletie.
4. Krutetskii, V. A. (1976). **The Psychology of the Mathematical Abilities in School children**. Chicago, University of Chicago Press.
5. Lowenthal, F. and Eisenberg, T. (1992). "Mathematical Induction in School: Illusion of Rigor", **School Science and Mathematics**, Vol. 92, No. 5, pp. 233–238.
6. Polya, G. (1957). **How to Solve the Problem**. New York - London John Wiley&Sons, INC
7. Puankare, A. (1983). **About Science**. Moscow. Nauka.
8. Skemp, R. (1987). **The Psychology of Learning Mathematics**. Hillside, New Gersey, Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

## קבלה ורפואה סינית הבלבה"ד: יהושפט נבר עפ"י קלטת של הרב יובל אשרוב

מאחרי כל טיפול קיימת התפיסה שמעבר לעולם הגשמי יש ממד נסתר, שאדם אינו רואה ואיננו מביין אותו. העולם הגשמי הוא רק ביטוי לאותו ממד פנימי סמוי, ממד שאנשים מתבוננים גילו תוך כדי התבוננות בעולם. בכל תופעה גשמית יש ביטוי חיצוני, שהוא הקליפה, ומשהו פנימי, התרחשות סמויה, שהוא הנשמה של אותה תופעה חיצונית, והוא הכוח המניע שלה. הסינים קלטו, תוך כדי התבוננות בעולם, את הנפש הפנימית של החיות, את אנרגיית החיים הזורמת בכול, וכינו אותה 'צ'י'. זהו מעין גשם שיורד, סם החיים, אנרגיה בסיסית שזורמת בכול, ולכל תופעה יש שורש פנימי, רוחני, וה'דבר' הסמוי מפעיל את הגוף החיצוני. זהו הבסיס לרפואה הסינית.

נוהגים להתייחס אל הרפואה הסינית כאל רפואה אלטרנטיבית. רפואה אלטרנטיבית היא 'אלתר נתיב', פירושו של דבר: מצא דרך אחרת. אולם זו איננה דרך אלטרנטיבית, אלא הדרך הנכונה.

גישה של הרפואה הסינית לכאב ולמחלה שונה מזו של הרפואה המערבית. הרפואה הסינית אינה רואה בכאב את המחלה, אלא את הביטוי שלה. המחלה עצמה נמצאת במקום אחר. לדוגמה, כאב ראש נגרם לאמתו של דבר מכך שהכבד חולה ו'יוצר' אש. לכן אין לטפל בכאב הראש, אלא בכבד. נטילת גלולה נגד כאב ראש משולה אפוא לכיסוי נורה אדומה, דולקת, שתפקידה להזיז, כתחליף לטיפול בשורש הבעיה. מכאן שאסור לטשטש כאבים. כאב בברך, למשל, הוא רק סימפטום, והוא משקף משהו פנימי שאינו מאפשר לברך לתפקד. האדם המודרני רוצה לשכך את הכאב ולבטלו כדי שיוכל להמשיך לרוץ. אבל ברפואה האלטרנטיבית מבינים שהכאב - יש בו מסר, ועל ידי טיפול בסימפטומים - ולא במחלה עצמה - לא נשיג, בעצם, דבר. יותר מזה, במקום לרפא, נחליש את האיבר המטופל, כפי שעושה הרפואה המערבית. תרופות משככות כאב, כמו קורטיזון והדומות לה הניתנות ברפואה המערבית, הורגות את כוח הריפוי של הגוף. דוגמה נוספת לכך היא הטיפול במחלת הסוכרת. במחלה זו הבלבל חולה ומפסיק לייצר אינסולין, והרופא מאזן את הגוף על ידי הזרקת אינסולין. כלומר, במקום שהגוף ייצר אינסולין, נותנים אותו מבחוץ. אבל אז מקבל המוח מידע שיש אינסולין בדם, ופוקד שאין עוד צורך לייצר אותו. וכך, כשנותנים לגוף תחליף, "במקום", הוא אינו מתאמץ להירפא.

בניגוד לכך, מנסה הרפואה האלטרנטיבית לראות מה מפריע לבלבל לתפקד ושואפת להחזיר אותו לתפקודו התקין. לפיכך, כשיש כאבים - הרופא צריך להתבונן פנימה ולמצוא מאיזה שורש נובע הכאב. כאב ראש, למשל, הוא התוצאה, 'חור' בגוף, המשקף ליקוי בנפש. כך גם בעיות עיכול מקורן בנפש.

כמו הרפואה הסינית גם הקבלה רואה במחלות ביטוי גשמי לממד נסתר. לפי תורת הקבלה כל ייסורים שבאים על האדם, אינם באים במקרה: "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע" - מה שקורה על פני האדמה מכוון מלמעלה. בכל דבר יש מסר, ויש ללמוד ממנו מהו אופי התקלה, וגם איך לרפא אותה. כך גם בשלום-בית וכך גם בפרנסה. ייסורים הם נורת אזהרה המאותתת לך שאינך בדרך הנכונה.

כאמור, מתוך הסתכלות בטבע מצאו הסינים שיש מערכת חוקים פנימית הפועלת בעולם. לפי התפיסה הזאת יש בטבע שני כוחות: ין ויאנג, שהם מנוגדים, כמו אור וחושך, טוב ורע, והם קיימים בכל התופעות בטבע. כמו כן קיימים חמישה יסודות, והם הבסיס לכל המתרחש בטבע, והכול מקוטלג לפיהם. לפי זה יש, למשל, ארבע עונות בשנה, וחלק מסויים מכל עונה שייך לעונה החמישית. גם מעגלי חיים של פריחה וקמילה בנויים בזרימה של חמישה שלבים, ובכל תהליך של גדילה ופריחה וקמילה יש חמישה יסודות. חמשת היסודות הם אדמה, מתכת, מים עץ ואש. יסודות אלה מייצגים טיפוס בני אדם לפי תכונותיהם. גם איברים שונים בגוף מזוהים עם יסודות אלה, וכל אחד מחמשת החושים מזוהה עם אחד היסודות. כמו כן, היסודות מזוהים עם רגשות מסויים, צבעים, קולות וכדומה. לדוגמה, יסוד העץ שייך לכבד ולכיס המרה, וצבעו ירוק. הרקמות בגופו הן הגידים שנותנים גמישות, והחוש השייך לעץ הוא חוש הראייה - ראייה גשמית וראייה נפשית, רוחנית. כשהכבד (שכאמור, שייך ליסוד העץ) אינו מאוזן, יש נטייה לכעוס. וגם להפך, מי שמרבה לכעוס - גורם לכבד לחלות. שלושת התחומים - גוף, רגש ונפש - קשורים זה בזה. בגוף - כבד; ברגש - כעס; בנפש, בעולם המחשבה - התכונן, היכולת לראות קדימה. גם הטיפול קושר בין שלושת המרכיבים הללו: אדם כעסן, למשל, ובעל כבד בעייתי, מטופל על-ידי ניקוז ה'אש' מתוך הכבד שלו על ידי דיקור או באמצעות צמחים. כללו של דבר, כאשר יסוד אחד מתגבר על האחרים, מופר האיזון ונגרמת מחלה. כך ברפואה הסינית וכך גם בקבלה. כל אדם נולד עם יסוד מסוים דומיננטי, ועליו לתקן משהו: האש - כעס; האוויר - דיבורים; המים - תענוגות; האדמה - ידידות. בכל יסוד יש צד חיובי וצד שלילי, באש יש גאווה וגסות רוח, וכאן נמצא הכעס, שנכלל בתחום הגאווה, שכן מקור הכעס הוא שאין ממלאים את רצונו של האדם, וזו בעצם הגאווה. כי לו היה האדם שפל רוח - לא היה כועס. בנוסף לחמשת החושים דברו הסינים על מרידיאנים: הגוף בנוי לפי צורת הנשמה. כך ברפואה הסינית וכך גם בתורת הקבלה: רמ"ח איברים ושס"ה גידים שמקשרים בין אותם איברים ומעבירים חיות בין איבר לאיבר, כמו צינורות. הגוף עצמו חסר חיים, וכוח החיות שמתלבש בו, הוא אותה אנרגיה המפעילה את הגוף וקובעת בריאות או חולי.

בזוהר על פרשת פנחס מוזכרים כל רעיונותיה של הרפואה הסינית. ובדומה לרפואה הסינית מחפשת גם הקבלה את היסוד לבעיות בממד הנסתר. אולם,

הרפואה הסינית איננה ידע שהגיע לבני האדם משמים, על ידי הארה מגבוה, אלא היא תוצאה של ידע שנרכש על-ידי צפייה בטבע. על כן, אף שהסינים יודעים שיש חמישה יסודות, הם אינם יודעים מדוע. הקבלה, לעומת הרפואה הסינית, מחפשת משהו שורשי יותר, עמוק יותר. הקבלה חודרת פנימה. על-פי הספר "פרי חכם" עיקר הפלא בקבלה הוא שכל פרטי המציאות משתלבים זה עם זה ומתייחדים, ויש מבנה שמתחיל מהיסוד ויורד ומשתלשל וכולל בתוכו הכול. הקבלה חושפת את החוקיות הקבועה הקיימת בקשר מהעולם העליון לעולם התחתון. כל התופעות שבעולם כלולות באותה חכמה והכול מתאחד בחכמה אחת. וכך כל הלומד קבלה ונכנס לעומקה יגלה כי, לאמתו של דבר, כל החכמות האחרות הועתקו ממנה: פיזיקה, כימיה ועוד – כולן קשורות לאותה מערכת חוקים.

כל החוקים כלולים במערכת של עשר ספירות, המקיפות את כל הקיים בעולם. כל המציאות נכללת בעשר הספירות - אלו הן עשרה מיני כוחות, אנרגיות של אור אין-סוף המאיר אל הנבראים, כל אחד לפי דרגתו. כל התופעות הנכללות בעשר הספירות מצטמצמות בארבע אותיות של שם הוי"ה; "שויתי ה' לנגדי תמיד", זו התבוננות מתמדת בהווייה.

מהו מקור המחלות לפי הקבלה? השורש העליון ביותר של האדם הוא רצונו בתענוג ובהנאות, ולמעשה הרצון לקבל שפע והנאה הוא טבעם של הברואים. זהו המכנה המשותף שלנו, ועבורנו זהו הכוח המניע לכל דבר. בקבלה - זהו הרצון לקבל אור, שפע, של הבורא, ותכלית האדם היא למלא את הכלים שלו באור. כלומר, הכלים לקבלת האור בגוף הם רמ"ח האיברים. כשהכלים של האדם מלאים שפע ואור, אם הוא יודע להתחבר אליהם - זהו 'תיקון'. משמע, אם תדע לחבר בין אור אין-סוף לבין איבריך, אז תהיה בריא. המחלה היא מצב שאין בו הארה. היא מתחילה מכל שיש חיסרון שאינו מתמלא, שכן אם אין חיבור בין איברי האדם לבין אור אין-סוף, נוצר בו חלל. המחלה היא החלל, והחלל הוא מקור למחלות. כאשר ישנו איבר שאיננו יכול למשוך אליו אור, הוא נעשה חולה. חיסרון של הארה, וכן עצבות, פירושם שאין הארה לנפש, וזוהי מחלה ללב. שורש כל מחלה הוא חסימה בנפש, שלא מאפשרת לאור לחדור פנימה. לפי זה גם כשיש פגם באיבר עצמו או בצינור שמחבר בין האיברים, הסיבה לכך נעוצה בנפש. למעשה, כל המחלות אינן מתחילות בגוף אלא בנפש. זאת ועוד, שום דבר אינו מקרי. כל דבר נובע משורש עליון ויש לו סיבה אחת. גם אם אדם נפגע פיזית, למשל, נפל ונתקל באבן, נפילתו אינה מקרית. אם המכה פגעה בצד ימין ולא בצד שמאל - יש לזה סיבה, והסיבה כלל אינה דבר פיזי, אלא משהו בנפש. מסופר על רב אחד שהחמיצו לו 400, חביות יין ונגרם לו נזק כספי גדול. חכמים אמרו לו שיש בו עוון, ומשום כך בא לידי נזק. הוא בכה ואמר: איך חושדים בי שיש בי עבירה? חקרו ומצאו שאכן יש בו עוון. תיקן ועשה תשובה, ואז עלה מחיר החומץ והשתווה למחיר היין - והוא הרוויח!



יריעת המקור בנפש שגרם לתופעה, לפגיעה הפיסית, זו הרפואה. רופא צריך לדעת להיכנס לתוך עולמו של החולה פנימה. להכניס אור לתוך החלל של המטופל (ולא מדובר בסילוק הסימפטומים בלבד, כמו ברפואה המערבית), כי השורש למחלה הוא חיסרון בנפש.

בחכמת הקבלה מקום האור הוא מה שהיה פעם חושך; החושך הוא כלי שלתוכו נכנס האור; הכלי הוא "ואהבת לרעך כמוך" ('מחלה' – בהיפוך אותיות 'מחילה'). האגואיזם חוסם את כניסת האור, על כן הוא בגדר מחלה מסוכנת. הרפואה האמתית היא עבודה רוחנית-פנימית, תיקון הרצון; כמידת הקלקול כן מידת התיקון. יש לראות באיזה מקום אצל החולה יש חלל ולתת לו כוח לראות אור. והתחלת הריפוי היא להאיר, לגלות את הנקודות החלשות. אולם, לא הרופא נותן אור. הרופא רק עוזר לחולה לתקן את החורים. 'רופא' – אותיות אפ"ר, מי שנשרפו כליו. הרופא גם "מפא"ר את החולה על-ידי שהוא מתקן אותו. יש תחילה לזהות את מחלות הנפש שהן כעס, קנאה, גאווה וצרות עין – שם טמון שורש המחלה. למה נאמר "יוסיף דעת יוסיף מכאוב"? כי אז יודע האדם כמה עליו עוד לתקן. מכאן שהאוויר מיועד לבורים. מי שיש לו פרנסה וצרכים חומריים אחרים, טוב לו, לכאורה, כי הוא לא גילה את חסרון האור שבו.

לא כל המחלות 'שוות' הקבלה מבחינה בין מחלה ש'מורידה' ולמחלה ש'מעלה'. מחלה 'מורידה' היא זו שבה אדם פוגם בעצמו, כגון אדם בעל תאוות. החולה הזה מתרחק מהאור, מתנתק מהרגשת האלוקים שבו, ופוגם בכלים שלו עצמו. לעומתו, חולה ש'עולה' הוא זה שמגביר את המודעות שלו ונעשה ער למצבו.

גם ברפואה הסינית – כמו בקבלה – חולה הוא אדם שנוצר בנפשו חלל. הצטננות, לדוגמה היא תוצאה של חדירת חיידקים, לפי הרפואה המערבית, ואילו ברפואה הסינית הצטננות נגרמת כאשר יש חללים באנגויות. חללים אלה מאפשרים לקור ולחום לחדור. כך גם בנפש, אם אדם יוצר חלל בנפשו על-ידי עצבות, נפרצים כל החללים אצלו. מכאן שאדם שמתאבל זמן רב יוצר 'חללים' באיברים שלו, וכך יש למחלות אפשרות לחדור.

כללו של דבר, כל מה שמפריע לשמחת החיים יש לסלקו, כי אדם שמח הוא בריא. כשהגוף מאוזן, שום 'אויב' אינו מצליח לחדור פנימה. זה כמו "והבור ריק אין בו מים". אם הוא ריק מתורה – חודרים לתוכו נחשים ועקרבים. אם הבור ריק, אין בו חיים ושמחה, חודרות לתוכו מחלות.

ר' נחמן מברסלב דיבר על רפואה של **משחה** ורפואה של **שמחה**. משחה מחדירה הכול פנימה, ושמחה מוציאה הכול החוצה. זוהי התשובה לשאלה מדוע לא עסקו המקובלים ברפואת הגוף. הם לא עשו זאת – כי זה אינו פתרון. הפתרון הוא אך ורק טיפול בשורש הנפשי: יש לעסוק בבניית הנפש מחדש, לבנות את הכלים של שמחת הנפש.

## התמודדות עם הכעס

### מאת נדב בן-יהודה

הטינה שלנו אינה הכעס המייד, אלא הפרשנות שלנו להתרחשויות שאנו חווים. כל אדם שופט אירוע מסוים על פי דרכו. עובדות איננו יכולים לשנות, אבל ביכולתנו לשנות את הפרשנות שלנו לעובדות - וזה תלוי בנו.

'טינה' גזורה מ'טין', כלומר בוץ ששוקע בתוכנו ונשאר שם. טבע הטינה למלא בוץ בכל פינה ולסתום כל דבר. טינה נוצרת אצלנו מרגע הלידה: כשהסייח נולד, הסוסה מלקקת אותו, ואילו תינוק שנולד, המיילד תופס ברגליו ומכה על ישבנו בתנועה פוגעת, שנשארת כטראומה לכל החיים. שני גורמי מחלה הם בעולם: **האשמה והטינה**, והם קשורים זה בזה. אשמה היא רגש מבוזבז וטיפשי כמו **דאגה**. אלו הם רגשות ש'תוקעים' אותנו ואינם מובילים לשום מקום. מה שאין כן לגבי רגשות כמו **כעס ופחד**, שהם רגשות יצרניים.

**הפחד** מזהיר מפני סכנה, אלא שצריך לדעת אם הוא מזהיר מפני סכנות של ממש.

**כעס** מביא ליצירה. אולם כעס שלא נחוה הופך לטינה. 'לא נחוה' פירושו שלא ביטאו אותו. אנו נמנעים מלבטא כעס, כיון שאנו מצייתים למוסכמות, שמרביתן כובלות; כאנשים בני תרבות לימדו אותנו שלא יפה להתפרץ; כשילד כועס או בוכה לא נעים לנו, כי זה מפריע להורים. אבל רגשות נוצרו כדי שנבטא אותם. אם נדע לחוות רגש, לא יוצר משקע של אשמה וטינה. לכן, אם מרגיזים אותך, אמור לאותו אדם שהוא מרגיז - וזה משחרר. למעשה, ככל שחווים רגש ביתר עצמה, כך נפטרים ממנו ביתר בקלות. ב'לתת ביטוי לכעס' אין הכוונה לצעוק, אלא לומר לזה שמכעיס אותנו: אתה מדבר בצורה מרגיזה, אבקשך לדבר אחרת. כך אתה מבטא את הרגש ואינך 'תוקע' אותו. בתוכנו לא מדובר על כעס שיוצר (לפי הרפואה הסינית) 'אש של הכבד' (=נזק, פגיעה בכבד), לא מדובר על התפרצות פראית של כעס, כי זה לא הכעס עצמו, אלא על מה שבונים מסביבו. בטא את עצמך, אבל לא בהתפרצות פראית. הסבר לזה שמולך שהוא מרגיז אותך. זהו ביטוי לכעס, אבל לא בדרך שיוצרת אש של הכבד.

כיצד ננקה את הפגיעות והעלבונות? כאשר נבין שהתברכנו ברגשות וכל מה שקיבלנו בבריאה יש לו שימוש. יש להמיר את הכעס והפחד באהבה, וכך נשיג אושר. במקום לקנא במישהו - סייע לו. כשדבר-מה הכעיס אותך, שאל את עצמך למה כעסת. אם תמצא היכן אתה בסיטואציה, שוב לא יכעיס אותך דבר.

הבחירה איך לפרש את התנהגותו של הזולת תלויה בכך. הוא עקף אותך בכביש, למשל, אבל זה לא נגדך אישית. שכן, גם מי שפוגע בנו יש לו מצוקות משלו. כללו של דבר, אין בעולם מי שרוצה לפגוע בנו, יש רק מי שמצליח לפגוע בנו.

# H e m d a ' a t

Editor

Dr. Yehoshafat Nevo

**HEMDAT HADAROM**

P.O.B. 412, Netivot 80200, Tel. 08-9937666, Fax. 08-9945532

ISSN 0793-3994