

שנתון



שנתון המכללה הדתית לחינוך, חיפה
תשנ"ז

מכללת

שאנן

הוצאה לאור

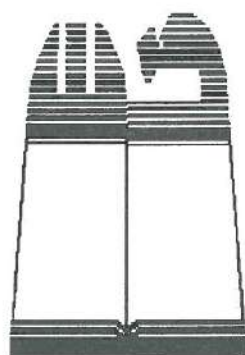
ISSN 0793-7016

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

© כל הזכויות שמורות

תשנ"ז

שאלן



שנתון המכללה הדתית לחינוך, חיפה
תשנ"ז

עורכת:

חנה כוכבא

המערכת:

פרופ' ניסן אררט

דרי' צפורה אשרת

דרי' טליה הורוביץ

דרי' ערן לויזון

עריכה לשונית: סימה יודוביץ

גרפיקה והדפסה: תמי יהושע

כותבי המאמרים לפי סדר אלף-בית:

דרי' לאה אוקסמן	מרצה בקורסים למתמטיקה במכללת "שאנן".
פרופ' ניסן אררט	חוקר מקרא. מרצה למקרא במכללת "שאנן".
דרי' טליה הורוביץ	חוקרת ספרות. מרצה לספרות במכללת "שאנן".
יפית זגגי	סטודנטית במכללת "שאנן".
הרב בעז כהן	מרצה לתושב"ע במכללת "שאנן".
שרה כ"ץ	דוקטורנטית לחינוך. מרצה בקורסים לאנגלית במכללת "שאנן".
דרי' ערן לויזון	מנהל המכללה. מרצה לחינוך במכללת "שאנן".
דרי' רחל מוגילבסקי	מרצה למתמטיקה במכללת "שאנן".
הרב דרי' ירמיהו מלחי	מרצה וראש החוג לתושב"ע במכללת "שאנן".
דרי' יהושפט נבו	חוקר מקרא. מרצה למקרא במכללת "שאנן".
דרי' משה סטופל	מרצה וראש החוג למתמטיקה במכללת "שאנן".
דרי' יצחק ציטרין	מרצה להיסטוריה במכללת "שאנן".
דרי' אריאלה קרסני	חוקרת. מרצה לספרות במכללת "שאנן".

תוכן העניינים

5	עם השמטן.....	דרי' ערן לויזון
11	שנת "ה' לעזרתי חושה" לפ"ק - "דברי תורה"	הרב בוכריס ז"ל
13	עטונותו של הרב.....	יפית זגגי
	"כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם היום" - מהיז	פרופ' ניסן אררט
15	"כל דברי התורה הזאת" (דברים כ"ז, א, ג) - מהסו	
27	פשט ודרש בפרשנות ימי הביניים בצפון צרפת.....	דרי' יהושפט נבו
	דרכו של אברהם אבינו לאמונה, עיון בשתי פתיחות	הרב בעז כהן
49	מיבראשית רבה' ובפירושיהן המדעי המסורתי והחסידי.	
61	הרב דרי' ירמיהו מלחי תפילה קצרה ותפילת הדרך.....	יפית זגגי
	דמותה של חגר המקראית בראי השיר "חגר" לראובן	
73	אביעם.....	
	הקשר הציוני "ציון הלא תשאליו" - מקורות	דרי' טליה הורוביץ
83	והשמעת.....	
101	מן העריסה אל העקידה - על גלגולו של שיר.....	דרי' אריאלה קרסני
119	קניות דמויות סוניטה בשירת אורי צבי גרינברג.....	דרי' טליה הורוביץ
	דרי' רחל מוגילבסקי ודרי' משה סטופל	
131	אליפסה, פרבולה והיפרבולה, כחתכים קוניים.....	
137	יישום בניות הנדסיות בתחומי אלגברה.....	דרי' לאה אוקסמן
	משימות ושעשועי מתמטיקה כאמצעי ליצירת הנעה	דרי' משה סטופל
149	והשבחת לימודי המקצוע.....	
	"מהפכה האיכותית" במתודולוגיה המחקרית,	שרה כ"ץ
	במדעי החברה בכלל ובמדעי החינוך בפרט,	
165	בשלושת העשורים האחרונים.....	
	שותפות גורל או שותפות אינטרסים? יחסם של	דרי' יצחק ציטרין
	הציונים-הדתיים לתנועה הציונית - היבט היסטורי,	
	והארות אחדות על 'קו המשבר' בין דתיים לחילוניים	
189	במדינת-ישראל.....	
229	רשימת ספרים וחוברות לימוד שנכתבו על-ידי מורי המכללה.....	
I-XX	תקצירים באנגלית.....	

עם השנתון

ב-ז' בכסלו תשנ"ז בעת ישיבה של הנהלת המכללה התפרצה המזכירה רועדת ונרגשת למִשְׁמַע ההודעה שנמסרה לה בטלפון על פטירתו הפתאומית של הרב אפרים בוכריס זצ"ל. ניתן לומר כי נפטר ממש בעת מילוי משימתו כמורה וכמדריך פדגוגי. עוד באותו יום, שעה קלה קודם פטירתו, ליווה את תלמידות המסלול לחטיבת הביניים בעבודתן המעשית בבית הספר בקרית ים.

בית ישראל נשען על שני יסודות: על צדיק יסוד עולם ועל ישרי הלב. תפילת יום הכיפורים מתחילה ביסודות אלו: "אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה". הצדיקים נותנים את אור התורה לעולם ואילו ישרי הלב נותנים את השמחה, האמונה ודחיפה להמשך. הרב אפרים בוכריס זצ"ל היה צדיק בענוותנותו ובדרך הנהגתו, ישר-לב בדברים ובמעשים שבין אדם לחברו, בעל אישיות מחנכת ומקרינה ואוהב תורה לשמה.

מעיינות תורתו וזרמו דרך כל גווני הקשת של עם ישראל – ותיקים ועולים חדשים, צעירים וקשישים, בנות המשרתות שרות לאומי ומורות חילות, במסגרות רשמיות ולא רשמיות ותמיד, רק בהתנדבות. הרב אפרים בוכריס זצ"ל היה כמעין המתגבר ובכל הרצאה ודרשה היה משהו מן החידוש. דברי התורה מתובלים היו בנוטריקונים, גימטריות, מדרשים ואגדות, ללא כפייה וללא הטפה, ובדרך זו זכה לחבב את התורה ומורשת ישראל על קהל שומעי לקחו. דבריו נאמרו תמיד בחן ובמאור פנים כשהם מכוונים נכונה אל קהל השומעים בבחינת "אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ".

כמורה ומדריך פדגוגי במכללה השתדל תמיד להדגיש את הפנים החיוביים בכל סטודנטית, נוהר מאוד בדברי ביקורתו בכתב או בעל-פה ומעולם לא סרב להדריך, לסייע או לבדוק עבודה של תלמידה, כנתבקשה חוות דעת נוספת.

חיצוניותו ביטאה את פנימיותו – פנים מחייכות, הבעת שביעות רצון ואופטימיות. מעולם לא כעס, ולא התלונן. כשנוקק לדבר-מה, ביקש בזהירות, כמעט בהיסוס. הקפיד בכל מצב על כבוד בני שיחו – תלמידים, עובדים או עמיתים וחיפש תמיד את נקודות הזכות בכל מצב ובכל אדם.

עליו נאמר "הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו" (תהילים ט"ו, ב').

שנתון תשנ"ז של המכללה מוקדש לזכרו של עמיתנו, אפרים בוכריס ז"ל. בפתח השנתון דברים שנאמרו ונכתבו על-ידי הרב בוכריס בהזדמנות אחת מיני רבות, וכן דברי פרידה של יפית זגני, אחת מתלמידותיו במכללה.

במאמר הפותח את השנתון נסמך פרופ' ניסן אררט על שני פסוקים בפרשת "כי תבוא", המתארים את הציווי של משה לעם ישראל: "...שמור את כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם היום", "ונכתבת... את כל דברי התורה הזאת..." מהי משמעות ה"מצוה" ומה הם "דברי התורה" שנכתבו על האבנים?

לדעת המחבר, הכוונה בשני הפסוקים היא ל"עשרת הדברים", הסבר שהיה קשה לפרשנים הקדומים בעיקר וזאת, עקב תרעומת המניין באשר לשאלת התוקף האלוקי של התורה כולה.

ד"ר יהושפט נבו דן בחיבורו בפרשנות הפשט והדרש והיחס ביניהם. מוצגות גישותיהם של ארבעה פרשנים מצפון צרפת, מהמאות ה-11 וה-12: רש"י, ר' יוסף קרא, הרשב"ם ור' יוסף בכור שור. נראה, כי כל הפרשנים מבקשים להבין את פשט הדברים אך תוך זיקה אל המדרש ורצון ליצור סינתזה בין שתי דרכי הפרשנות. הפשט והדרש מגלים פנים שונות של דבר ה' המשלימות זו את זו.

הרב בעז כהן עוסק במאמרו בדרכו של אברהם אבינו לאמונה. קיים לכאורה שוני בין התיאור המקראי המתאפיין בבחירתו של אברהם על-ידי הקדוש-ברוך-הוא לבין תיאורי המדרש ב'בראשית רבה' המדגישים את החיפוש העצמי ומאבקיו של אברהם אבינו עם סביבתו, כבסיס לבחירתו על-ידי אלוקים לאבי האומה. נראה, כי גם כאן משלימים הפשט והדרש זה את זה, כפי שמדגיש בעל ה'שפת אמת' שהאמונה השלמה נובעת מחד, מהבנתו של האדם את העולם, ומאידך מההשראה האלוקית השופעת מלמעלה.

הרב ד"ר ירמיהו מלחי עוסק בסוגיית ה"תפילה הקצרה" ו"תפילת הדרך" ובשינויי ההבנות בעניין זה בין התלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי. לסברת המחבר, בתקופת התנאים לא הייתה ה"תפילה הקצרה" נאמרת במקום "תפילת שמונה עשרה", אלא כל אדם שהיה נכנס ל"מקום סכנה" היה מקדים תפילה זו שהייתה למעשה "תפילת הדרך". זאת, בניגוד לדעה המקובלת כי "תפילה קצרה" הייתה תחליף לתפילת "שמונה עשרה" ונאמרה במצבים של חוסר זמן או סכנה מיידית ואילו "תפילת הדרך" נתחברה כתפילה נפרדת ליוצאים לדרכם, כמקובל היום. הבחנה, זו לדעת הרב מלחי, היא הבחנה מאוחרת, מתקופת הגאונים, ולא הייתה מקובלת אצל חכמי ארץ-ישראל.

מאמרה של יפית זגגי בוחן את דמותה של הגר כפי שהיא משתקפת באירועים המתוארים בספר בראשית ובפרשנויות השונות שניתנו לאירועים אלו על-ידי חז"ל, לעומת נקודת המבט של משורר בן זמננו. מסקנתה של המחברת היא, כי ניתוח האירועים והדמויות המתוארות במקרא, הן בפרשנות הקלאסית ובמדרש והן בספרות, תלוי כמובן בהשקפות עולם ובהתייחסות פרסונאלית לפשט, דבר המאפשר מבט רב-פנים ולעתים שונה מזה המתגלה בקריאה ראשונה של הטקסט המקראי.

בשנת תשנ"ז מלאו מאה שנה לקונגרס הציוני הראשון בבאזל. בסיס הציונות הוא הערגה והכמיהה לציון ותחושה זו מלווה את העם היהודי מראשיתו. ד"ר טליה הורוביץ מדגימה תפישה זו בתחום הספרות העברית. ר' יהודה הלוי מציב את התשתית בשירו "ציון, הלא תשאלי לשלום אסיריך", תשתית שעליה נבנו תבניות רבות במשך מאות שנים, עד למשוררים בני זמננו. עם זאת, מדגישה המחברת, גם ריה"ל עצמו נשען על תשתית קדומה, פייטנית, אנונימית: "אלי ציון ועריה", שנכתבה אי-שם בין המאות הרביעית והתשיעית לספירה.

גם עבודתה של ד"ר אריאלה קרסני, עניינה בכמיהה לגאולה של העם היהודי, כפי שמתבטאת בשירה. המאמר בנוי על השיר האידי "תחת עריסת הילד", שהוא בין הנפוצים ביותר בידיש ומופיע בגרסאות רבות. השיר קיבל ביטוי רב עצמה בתקופת השואה, כשמשוררים ידועים ואנונימיים נסמכו עליו וכתבו שירים המביעים נוסטלגיה וערגה לעולם יהודי שלם.

אחת מסוגות השירה היא הסוניתה, שיר לירי בעל מבנה קבוע של ארבעה-עשר טורים, המחולקים בדרך כלל לשני חלקים של אוקטט וססטט. דר' טליה הורוביץ מדגישה בחיבורה כי על אף שהמשורר אורי צבי גרינברג דוחה עקרונית שימוש בסוגה זו, נמצא בכתביו העבריים, למרבה הפלא, למעלה מ-70 שירים בעלי מבנה של סוניתה. המחברת מעלה השערה באשר לסיבות השימוש של המשורר בסוגה זו, הבאה לידי ביטוי בחלק מהקינות שכתב.

שלושה מאמרים בשנתון עוסקים בנושאים מתחום המתמטיקה:

דר' רחל מוגילבסקי ודר' משה סטופל מקשרים בין הנדסה אנליטית להנדסת המרחב, מציגים במאמרם את המושג "חתכים קוויים" ומציעים הוכחה הנדסית מקורית לצורות גיאומטריות של העקומים המקיפים את החתכים.

דר' לאה אוקסמן מציגה דוגמאות של בעיות בנייה שבהן נדרש יישום לימודי ההנדסה בתחום האלגברה. דוגמאות אלה מדגימות את הקשר בין ענפי המתמטיקה ועשויות לעורר את התלמידים לחשיבה מתמטית ולהבנה מקיפה יותר של תחומי הלימוד המתמטיים.

דר' משה סטופל מציג מגוון של שעשועי מתמטיקה, חידות ומשימות, שתכליתן ליצור מוטיבציה, לעורר עניין ולחבב את המקצוע על התלמידים. פתרון בעיות מתמטיות מעורר את יכולת החשיבה היצירתית של התלמידים, נותן לגיטימציה לאינטואיטיביות ומאפשר גישות לא קונבנציונליות לפתרון בעיות.

מאמרה של שרה כ"ץ עוסק בשיטות מחקר במדעי החברה בכלל ובתחום החינוך בפרט. המחברת דנה בנושא המחקר האיכותי ומאפייניו ומציגה את הכלים שמשתמשים בהם החוקרים לאיסוף הנתונים, ניתוחם ותיקוף הממצאים.

אין ספק כי בדרכי מחקר אלו יש מהפכה מסוימת ונדרש אצל חוקרים רבים שינוי בתפיסת מושג החקירה במדעי החברה, ממחקר כמותי בלבד למחקר המשלב, במידה זו או אחרת, גם אמצעים איכותיים. נראה, כי השאלות האתיות הן קשות יותר במחקר האיכותי ונדרשת רגישות רבה, הן באיסוף הנתונים והן בהצגת הממצאים.

המאמר החותם את השנתון, עוסק בהיבטים היסטוריים עם השלכות אקטואליות לחינוך במדינת-ישראל בשנת ה-50 לקיומה כמדינה ריבונית.

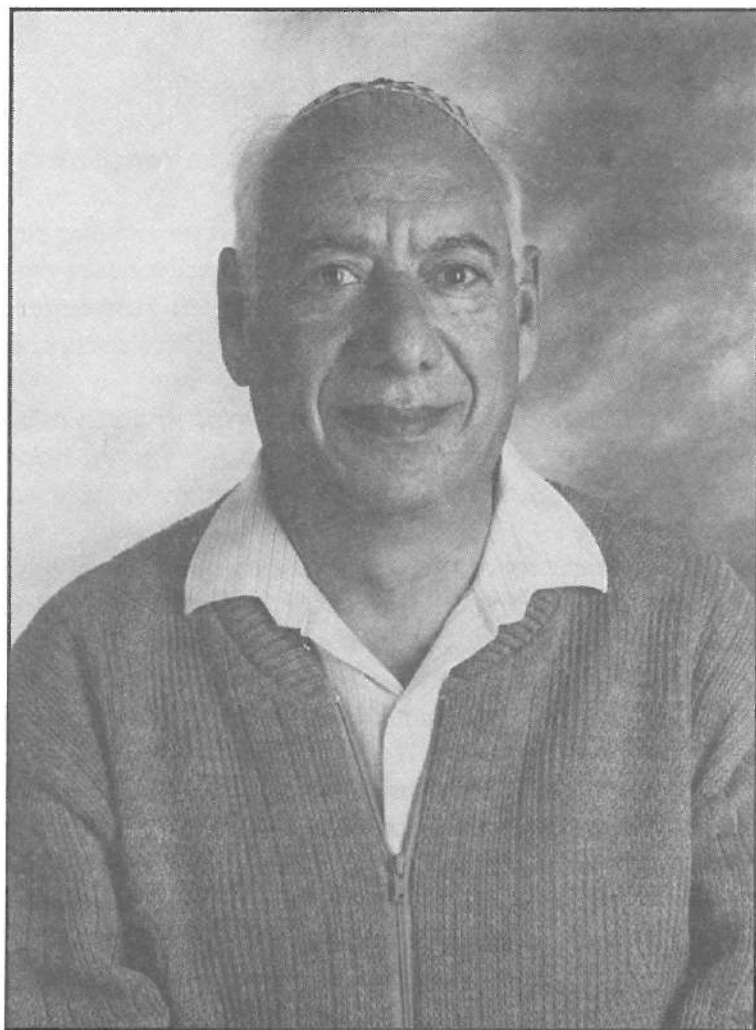
המחבר, דר' יצחק ציטרין, מדגיש, כי מאז ראשית ימי הציונות המודרנית, בשלהי המאה ה-19, קיים מתח אידיאולוגי רב עצמה בין התפיסה הציונית הלאומית הדתית לבין התפיסה הציונית, המגדירה עצמה כ"חילונית".

הציונות הדתית מצאה דרכים לשיתוף פעולה עם זרמים אידיאולוגיים חילוניים למרות שקצתם ביקשו להתנער מכבלי ההלכה והמסורת היהודית.

שאלת השיתוף קיימת גם כיום בחברה הישראלית, כאשר קו השבר חוצץ בין היהדות הדתית הציונית לבין זו המגדירה עצמה כ"חילונית" ובין שתי אלה מצד אחד, והיהדות ה"חרדית" מן הצד השני. ביסוס הקשרים וחיזוק הגשרים בציבוריות היהודית בארץ הוא צו השעה ועלינו לעשות כל מאמץ לגישור על-פני הפערים, תוך שמירה על ייחוד בתוך האחדות הקולקטיבית.

קריאה מהנה!

ד"ר ערן לויזון
מנהל המכללה



הרב אפרים בוכרים זצ"ל

שנת "ה' לעזרתי חושה" לפ"ק

"דברי תורה"

"ישתבח הבורא ויתפאר היוצר"

הייתה לי הזכות הגדולה להיות מחנך בישראל זה כ-27 שנים, ולומר מדי פעם בפעם "דבר תורה", לתלמידים, להורים ולמנחים; ובמיוחד לציבור המתפללים בביהכנ"ס "משכן דוד", אשר זה כ-14 שנים אני אומר בו דברי תורה, אחרי תפילת מוסף של יום-השבת; וכדי למשכם ל"דברי תורה" ולתורה עצמה, השתדלתי מדי פעם בפעם להנעים את "דברי התורה", במליצה, בגימטריא, בר"ת, במשחק מלים, לשון נופל על לשון ועוד.

מטבע הדברים, "דברי תורה" נאמרים במסיבת רעים ליד השולחן, או בשעת דרשה או נאום. ולכן, כמו לוויית-חן שנאמרה תוך כדי לימוד, הוסיפו דברי נועם אלו לאווירה החברותית החמימה שנוצרה, ותחושתי הייתה, שכמה לבבות נפקחו ונקרבו לתורה, והייתי אומר שאף השפיעו על עיצוב דמותו ואופיו של הנוער.

העיקרון שהנחה אותי הוא הכלל הידוע: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת, ס"ג, א). אך לא אחת אנו מוצאים דרשות של חז"ל, העשירות בתלי-תלים של רעיונות ומחשבות, פרי חריפות השכל וחכמת הלב, בפסוקים ושברי פסוקים, גם כשהדברים רחוקים מן הפשט הפשוט.

ראיתי ב"דברי תורה", כעיקר בביאת האדם לעולם הזה. המטרה היא לעבוד את ה' ברוך הוא, ליראה אותו, וללכת בדרכיו כל הימים, לשמור, לעשות ולקיים את תורתו ואת מצוותיו, כי זה כל האדם.

חידושי ב"דברי תורה" יש בהם גם דברים פשוטים, וגם רמזים בר"ת, וגימטריות וכל זה כדי לא לזרוק אפילו רמז קל, כי כל פשיטא דאורייתא טבין, במיוחד כאשר באים לפתח רעיון חשוב להבנת התורה, לקיום המצוות ולהליכה בדרכי ה'.

אודה ולא אבוש שזה עשרות שנים, שאני אומר "דברי תורה" ברבים, רובם לקוחים מן המקורות ומן הספרות המדרשית ומיעוטם ממה שחנני השי"ת או מגירסא דינקותא, אך מעולם לא כתבתי את מה שאמרתי. ראיתי בדברים, שנאמרו באותו אירוע, כצורך השעה ותו לא. אך לאחרונה הופעל ומופעל עלי לחץ מפי רבים, שאכתוב את מה שאני אומר. וכבר כתב רבנו יהודה החסיד בספר החסידים סימן תקל"א, וזה לשונו: וכל מי שגילה לו הקב"ה דבר ואינו כותבו, הרי גוזל למי שגילה לו, כי לא גילה לו, אלא על תנאי שיכתוב. שנאמר: "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם". וזהו יביא במשפט על כל נעלם, שגורם שנעלם אם טוב ואם רע שאינו כותבו.

השימוש בגימטריות וברמזים מעוגן בספרות המדרשית, וגם בהלכות, לדוגמה:

א. סתם נזירות שלושים יום – דכתיב "קדוש י-ה-י-ה" = 30

ב. לא פחות עלמא מתלתין צדיקין דכתיב: ואברהם היה י-ה-י-ה = 30

ג. עם לבן גרתי – רש"י: תרי"ג מצוות שמרתי.

ד. וְהָ בָרַךְ אֶת אֲבֵרָהֶם בְּכָל = בֵּן

ה. ר' יהודה היה נותן בהם סימנים: דצ"ך עד"ש באח"ב, ודורשי רשומות מצאו אסמכתא מן התורה לגימטריות וגם לחשבון "עם הכולל" בפרשת "ויחי": "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי". "אפרים ומנשה" בגמטריא – תשל"ב (732) ראובן ושמעון – תשל"א (731) והפסוק משווה אותם זה לזה.

הכתוב אומר: "וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך" אל תקרי בניך אלא בוניך, שדברי תורה וחידושי תורה נמשלו לבנאי שבונה בניין גדול. וכדי שהבניין הזה יהיה חזק טוב ויפה, הוא צריך לערבב אבנים גדולות, בינוניות וקטנות. כך גם דברי תורה, פעם יש בהם חידוש פשוט, פעם נאמרים בדרך הרמז וגימטריא, ופעם בדרך העמקה ובחריפות, והכל מצטרף לחשבון גדול. ב"דברי תורה" שאמרתי ודרשתי ברכים, היו אלו אמרים שיש בהם נימה מוסרית וחינוכית בשבח ערכי התורה, מידות טובות והתנהגות בישירות: והנני מגלה את דעתי, שכל רצוני היה אך ורק לזכות את הרבים, והכל היה לכבודו של מקום, בלי שום פנייה ומחשבה זרה, חלילה. עם כל הרצון, המאמץ וההשתדלות להביא דברים בשם אומרם, אני חייב להודות שלא תמיד ניתן הדבר בידי לעשות, כי מקצתם מלוקטים מכל מיני מקורות ומקצתם מיצירת כפי במה שחנני השי"ת.

והנני מודה להשי"ת על שזיכני להיות מיושבי בית-המדרש, ולא מיושבי בית הקרנות, ובתקווה ש"דברי תורה" אלו, ימשיכו להשפיע על אנשים ונערים. ויהי רצון כי לא ימוש ספר התורה הזה מפנינו ומפי זרענו זרע מעתה ועד עולם, אמין! על הטוב תיזכר רעייתי דבורה, שתחיה, ובני היקרים לי מכל: עוזי וגולן נ"י, ולמנוחת בני רמי ע"ה "הבן ידיד לי רמי".

אפרים בן חי-שלום בוכריס קרית ים
ר"ח מרחשוון ה'תשמ"ג

ענוונותו של הרב

פטירתו של הרב מן העולם הזה ומאיתנו קשה וכואבת. רבים ההספדים שנישאים בשבחו של הרב ופועלו. אולם, כאשר אני מנסה לנסח מילות פרידה לרב, אני בראש ובראשונה חשה צורך לומר שהרב נפטר כ-אדם במלוא מובן המלה. ואסביר את דברי:

באחד משיעורי ההתנסות, היה עלי להיכנס לכיתה, הידועה בביה"ס ככיתה שקשה ללמד בה. מדובר בכיתה, שתלמידיה כונסו מבתי-ספר שונים, רכשו הרגלי למידה שונים והתנהגויות חברתיות שונות, כך שהשונות בין התלמידים בולטת מאוד ומקשה על ההוראה. הרב בוכריס, שהיה מודע גם הוא לעובדה זו, הבטיח שיעזור לי להתגבר על בעיית סדר ומשמעת בכיתה. ואכן, כך היה. מדי פעם בפעם עבר בין השולחנות והעיר בנימוס למפריעים, טפח על שכם, ליטף, ניסה להרגיע תלמיד חמום-מוח. והכל בדרך ארץ ובסבלנות. אולם, משגבר הרעש ועירנות התלמידים הלכה ופחתה בשל מריבות פנימיות (זריקת עפרונות זה על זה, קללות וכו') ביקש הרב את רשותי לעמוד לפני הכיתה ולרכז את תשומת-לב התלמידים אליו. וכך פתח ושאל את התלמידים: "מי יודע מה זה ראשי תיבות של אדם?"

לאחר התייעצות בכיתה הבינו התלמידים שמדובר באברהם, דוד ומשה. "ומה המשותף לשלושת האישים האלה?" שאל הרב. התשובות שניתנו מפי התלמידים היו מעניינות וענייניות. שלושתם היו צדיקים, כל אחד מהם פתח דור מנהיגות חדש, את כולם ניסה ה' וכו'. הרב קיבל תשובות אלה, אך ביקש מהתלמידים שימשיכו לנסות. רק לאחר שאחד התלמידים אמר ששלושתם היו ענווים, הפסיק הרב את הדיון כשחיוך רחב נסוך על פניו. מיד פתח ואמר (הנוסח שונה מעט): זהו בדיוק תלמידים. הדבר החשוב ביותר שנדרש מן האדם הוא להיות ענו. בזכות הענווה מגיעים האנשים לגדולה האמתית. לכן תלמידים, הפסיקו להרעיש ולהתווכח, הפסיקו ליצור מתחים לא רצויים בכיתה, נסו לוותר זה לזה, הפגינו בגרות. נסו ליישב עניינים בצורה של דרך ארץ וסבלנות, אל תקניטו זה את זה, נסו ללמוד מכל אדם, כבדו את מוריכם, ובטוחני שכך ה' יצליח דרכיכם."

במשך שנות היכרותי את הרב, נראה בבירור שמשפטים אלו ליוו את מסכת חייו בכל צעד ושעל. כוח הענווה החקוק על לוח ליבו, היה בבחינת "נר דולק ולעולם אינו חסר", והוא ניסה להעניק מכוח זה גם לנו.

הרב נפרד מאיתנו כשליבו לב אדם.

ואנו נותרנו לבדנו, אך יש בנו הכוחות שנתן לנו.

ת . נ . צ . ב . ה .

ויהא מליץ יושר טוב על משפחתו, תלמידיו ועמו.

"כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם היום" - מהי? "כל דברי התורה הזאת" (דברים כ"ז, א, ג) - מהם?

תקציר

"המצווה" ו"התורה" קיבלו בעולמה של ההלכה משמעות ייחודית. מה היתה משמעותן הראשונית בפי משה (בספר דברים)? הנחתנו, כי "המצווה" ו"התורה" מקבילים אל "עשרת הדברים" (= 'עשרת הדברות'), תפתור את השאלה: מה נכתב על האבנים בהר עיבל? ואפשר תכריע בשאלה: מה כתב המלך בספרו? תרעומת המינין" (= "טענות המינין" כי "עשרת הדברים" בלבד הנם "מצוות-ד") עשויה לבאר על-שום-מה נדחה פשט המקראות על-ידי מרבית הפרשנים.

מהן מצווה ותורה בפי משה?

'מצווה' ו'תורה' נתפשים כמושגים ראשוניים, כה ברורים, שאין צורך לבארם. אף שאת משמעותם הייחודית, זו השגורה בפינו, קיבלנו רק עם התפתחות עולם ההלכה. שעל כן, בעיוננו הנוכחי, נבקש להתחקות אחר המשמעות שהיתה למושגים האלה בראשיתם; וליתר דיוק בפי משה – בנאומיו אל בני ישראל – כמובא בספר דברים. נפתח באמור בפרשת הכתיבה על האבנים בהר עיבל עם הכניסה לארץ. (דברים כ"ז, א-ח) - מתוכה הבאנו את כותרת המאמר:

"ויצו משה חקני ישראל את העם לאמור:
שמר את כל המצווה אשר אנכי מצווה אתכם היום.
והיה ביום אשר תעברו את הירדן אל הארץ אשר ד' אלהיך נתן לך
והקמת לך אבנים גדולות ושרת אתם בשיד.
וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת בעברך - - -
והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אשר אנכי
מצווה אתכם היום בהר עיבל - ושרת אותם בשיד.
ובנית שם מזבח לד' אלהיך - - -
חבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ד' אלהיך -
וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב."

תאריכים: מקרא, פרשנות, תלמוד.

מה נכתב על האבנים?

השאלה – מהם "כל דברי התורה הזאת" האמורים להיות תורות (ו"כתבת")¹ על האבנים הגדולות בהר עיבל – העסיקה פרשנים קדמונים; ופתרונות שונים ניתנו גם על-ידי האחרונים: מהם שמצמצמים את הדברים החרוטים – בהתחשב בתנאים הריאליים – אבנים מסוידות גדולות ככל שתהיינה; ומהם שמרחיבים את היריעה בהפליגם על כנפי 'הנס'. רמב"ן² בפירושו על אתר מביא את שתי העמדות הקיצוניות: מן העבר האחד רב סעדיה גאון, המינימליסט, הטוען "שכתבו עליו מנין המצוות כמו הכתובות בהלכות גדולות כעין הזהירות". אפשר³, נתכוון לומר, כי חרתו על האבנים את עשרת הדברות בחינת מצוות-יסוד המסכמות את דברי התורה כולה. ומן העבר האחר מביא הרמב"ן את העמדה המקסימליסטית⁴ – כניסוחה במשנה (סוטה ז,ה): "וכתבו עליו כל דברי התורה בשבעים לשון"⁵ – עם שהוא מעיר: "שהיה ממעשה הנסים". בחקר המקרא אימצו בדרך כלל עמדה ממוצעת: "התורה הזאת" – היתה עם הביטוי "משנה התורה" – אינה אלא ספר דברים (ס"ד) כולו או מקצתו⁶.

התורה = מצווה = עשרת הדברים?

בדיוננו להלן נאמץ את הגישה המינימליסטית. נטען, כי "כל דברי התורה הזאת" כאן – ובכל ספר דברים – אינם אלא "עשרת הדברים"; וכי "כל המצווה אשר אנכי מצווה אתכם היום" – יום התגלות האל "בהר מתוך האש"⁷ – אף היא מכוונת לעשרת הדברות.

הצעתנו הפרשנית מסתמכת על הזיקה הברורה שיש לפרשתנו עם ביצוע הדברים אחר מעבר הירדן, כמתואר ביהושע ח', ל-לה⁸, וכן, ובמיוחד, על הקשר שלה עם המאורע שלמחרת יום 'מתן תורה', המתואר בשמות כ"ד, א-יג: כתיבת משה את כל דברי ד' על 'מצבה'; וכריתת הברית עם העם לאחר בניין המזבח, תוך הקרבת העולות והשלמים.

כדי לעמוד על המשותף בשלוש הפרשיות נערוך אותן, זו מול זו, כדלהלן:

"כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם" – מהי? כל דברי התורה הזאת" (דברים כ"ז, א, ג) – מהם?

שמות כ"ד, ג-יא	דברים כ"ז, ד-ח	יהושע ח', ל-לב
1. ויבוא משה ויספר לעם את כל דברי ד' ואת כל המשפטים. ויען כל העם קול אחד ויאמרו: כל הדברים אשר דבר ד' נעשה.	והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אשר אנכי מצוה אתכם היום בהר עיבל; ושדת אותם בשיד.	אז נכאשר תמו כל הגוי לעבור את הירדן ... ואת שתים עשרה האבנים האלה אשר לקחו מן הירדן הקים יהושע בגלגל - שם. ג'א-כ).
5. ויכתב משה את כל דברי ד'.		
2. וישכם בבקר ויבן מזבח תחת ההר;	ובנית שם מזבח לד' אלהיך, מזבח אבנים, לא תניף עליהם כרזל. אבנים שלמות תבנה את מזבח ד' אלהיך.	יבנה יהושע מזבח לד' אלהי ישראל בהר עיבל. כאשר צוה משה עבד ד' את בני ישראל, ככתוב בספר תורת משה, מזבח אבנים שלמות אשר לא הניף עליהן כרזל.
1. ושתים עשר [אבני] מצבה? לשנים עשר שבטי ישראל.		
4. וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים לד' מרים.	והעלית עליו עלת לד' אלהיך. וזבחת שלמים ¹⁰	ויעלו עליו עלות לד' ויזבחו שלמים.
5. ויקח משה חצי הדם וישם באגנות וחצי הדם זרק על המזבח. ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו: כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע. ויקח משה את הדם ויזרוק על העם. ויאמר: הנה דם הברית אשר כרת ד' עמכם על כל הדברים האלה. ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו.	ואכלתם שם ושמחת לפני ד' אלהיך.	
2. ויכתב שם על האבנים את משנה תורת משה אשר כתב לפני בני ישראל.	וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב.	

על פי עריכת הדברים, במקביל, עוסקות שלש הפרשיות במעמד טקסי, הכולל שלושה עניינים נפרדים, הקשורים זה בזה (המספרים בסוגריים מכוונים למצוין בטבלה):

- א. (1) הקמת אבנים ("מצבה") עליהן (2) ייכתבו דברי-ד' הם דברי-הברית¹¹.
- ב. (3) בניית מזבח אבנים ("שלמות") (4) עליו יועלו עולות וזבחי שלמים¹².
- ג. (5) טקס הברית – הקריאה והקבלה; ולסיום (6) כריתת הברית בסעודה משותפת.

הגיון הדברים מחייב כי כתיבת דברי הברית על האבנים תקדם לבניין המזבח; ואילו קריאת הדברים מעל גבי האבנים תיעשה לאחר מעשה ההקרבה על גבי המזבח ולפני הסעודה המסמלת את כריתת הברית.

על יסוד הנחה זו – ובהסתמכנו על המידה של 'מאוחר שהוא מוקדם בעניינו' – נראה לנו, לשם הבנת הדברים, לקרוא את הכתובים בפרשתנו (דברים כ"ז, ד-ח) בסדר המספרי דלהלן:

1. והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה –
3. ובנית שם מזבח לד' אלהיך,
4. והעלית עליו עולת לד' אלהיך וזבחת שלמים,
5. (כריתת הברית).
6. ואכלת שם ושמחת לפני ד' אלהיך (הסעודה המשותפת) –
2. (לאחר שכבר) וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת.

סדר דברים זה מקויים במעשי יהושע (ח', ל-לב):

1. אז (ראה יהושע ד', א,ג,כ: "ויהי כאשר תמו כל הגוי לעבור את הירדן... שאו לכם מזה מתוך הירדן... שתים עשרה אבנים והעברתם ... והנחתם אותם במלון... ואת שתים עשרה האבנים האלה אשר לקחו מן הירדן הקים יהושע בגלגל". - מקביל אל: "תקימו את האבנים האלה" לעיל בדברים כ"ז; ואל: "שתים עשר [אבני] מצבה", להלן שמות כ"ד).
3. יבנה יהושע מזבח לד' אלהי ישראל בהר עיבל¹³,
4. ויעלו עליו עלות לד' ויזבחו שלמים –
2. (לאחר שכבר) ויכתב שם על האבנים את משנה תורת משה...
5. (הברית – מתוארת להלן, פסוקים לג-לד: "וכל ישראל... עמדים מזה ומזה לארון... ואחרי כן קרא את כל דברי התורה: הברכה והקללה ככל הכתוב בספר התורה").
6. (הסעודה המשותפת).

סדר דברים זה משתקף גם בכתובים בספר שמות (כ"ד, ג-יא):

הפרשה פותחת בכללות הדברים המוסרת את המעמד העיקרי של טקס הברית – המפורט לאחר מכן, כלהלן: "ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ד' ואת כל המשפטים. ויען כל העם קול אחד ויאמרו: כל הדברים אשר דבר ד' נעשה" – ביטוי אחרון זה עומד במרכז הטקס המפורט – כאשר משה:

- "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו: כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע."
- פירוט הדברים פותח בפעולה העיקרית הראשונה של משה למחרת "היום" (מתן תורה).
2. ויכתב משה את כל דברי ד' [על אבני המצבה]¹⁴ -
 3. (אחר שכבר)¹⁵ וישכם בבקר ויבן מזבח תחת ההר,
 1. (ועוד לפני כן "ויבן") שנים עשר [אבני] מצבה לשנים עשר שבטי ישראל.
 - (מקביל אל: "תקימו את האבנים האלה" בדברים כ"ז, ד; "ואת שתים עשרה האבנים האלה" ביהושע ד', כ – כמובא לעיל).
 4. (לאחר מכן) - וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים לד' פרים.
 5. ויקח משה חצי הדם... ויקח ספר הברית ויקרא¹⁶ באזני העם ויאמרו: כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע. ויקח משה את הדם ויזרוק על העם. ויאמר: הנה דם הברית אשר כרת ד' עמכם על הדברים האלה.

6. ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו (אף ש) ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו.
(הסעודה המשותפת).

מהו טקס הברית במפורט?

השוואת הקטעים המקבילים מלמדת, כי הסיפור בשמות הוא השלם; ולפיכך עשוי להשלים פערים בהבנת המקבילות על פרטיהן; כולל הפרט המעניין אותנו במיוחד: "כל דברי התורה הזאת" – מהם?

להלן סדר הדברים, בשלושת הטקסים, המקבילים (שמות=דברים=יהושע):

1. המסמך המחייב ("ספר הברית")
"דברי ד'" = "דברי התורה הזאת" = "משנה תורת משה"
2. "נכתב" (נחרת, נחקק על)
"שתים עשר [אבני] מצבה" = "האבנים" = "(שתים-עשרה) האבנים (אשר לקחו מן הירדן)"¹⁷.
3. לאחר מכן נבנה
"מזבח" = "מזבח אבנים... שלמות" = "ככתוב בספר תורת משה מזבח אבנים שלמות אשר לא הניף עליהן ברזל".
4. עליו הוקרבו
"ויעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים" = "והעלית עליו עולת... וזבחת שלמים" = "ויעלו עליו עלות לד' ויזבחו שלמים".
5. טקס כריתת הברית פותח – "ויקח משה" – בזריקת מחצית הדם "על המזבח" (המייצג את האל – צד א'). בשיאו: "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם – ויאמרו: "כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע". לאחר מכן: "ויקח משה את (המחצית השנייה של) הדם ויזרק על העם (למעשה על "שתים עשרה [אבני] מצבה" המייצגות את העם – צד ב') ויאמר: הנה דם הברית אשר כרת ד' עמכם על כל הדברים האלה" (= "עשרת הדברות" כמובא בפתיחת הפרשה – ה'כלל' – "ויאמרו: כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע").
המקבילה להתחייבות זו של העם בברית בחורב – "על כל הדברים האלה"; "כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע" – מצויה בפתח פרשתנו (דברים כ"ז, א): "ויצו משה וקני ישראל את העם: שמר את כל המצווה אשר אנכי מצווה אתכם היום".
ובמקבילה בספר יהושע (ח', לג-לה): "וכל ישראל וקניו וקניו וקניו (קרי: ושוטרי) ושפטו עמדים מזה ומזה לארון נגד הכהנים הלויים נשאי ארון ברית ד', כגר כאזרח, חציו אל מול הר-גרזים וחציו אל מול הר-עיבל – כאשר צוה משה עבד ד' לברך את העם ישראל בראשונה. ואחר כך קרא את כל דברי התורה – הברכה והקללה – ככל הכתוב בספר התורה. לא היה דבר מכל אשר צוה משה אשר לא קרא יהושע נגד כל קהל ישראל והנשים והטף והגר ההלך בקרבם".
שוב נמצאנו למדים על הקבלה בין "ספר הברית"; "כל אשר דבר ד'"; "כל הדברים האלה" = "כל המצווה" (בפרשתנו) = "כל דברי התורה" (ביהושע).
6. הטקס בחורב מסתיים ב'סעודה משותפת' של נציגי העם (צד ב') עם האלהים (צד א'): "ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו (אף ש) ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו". זאת, במקביל לאמור בפרשתנו: "ואכלת שם" – ושמחת לפני ד' אלהיך". – אין מקבילה דומה בספר

לאמור בפרשתנו: "ואכלת שם¹⁸ – ושמחת לפני ד' אלהיך". – אין מקבילה דומה בספר יהושע.

ומה נחקק על האבנים?

ננסה עתה לבדוק. אפשר מן התיאור הרחב בספר שמות, ניתן ללמוד על תוכנו המדויק של "ספר הברית" – הוא אשר נחקק על אבני "המצבה" בחורב ("ויכתב משה את כל דברי ד'"); ועל-פי פרשתנו מצטווה העם בעברו את הירדן לחרות אותו על "האבנים" ("וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת") – מעשה שעשה יהושע בהר עיבל ("ויכתב שם על האבנים את משנה תורת משה"). רוצה לומר: אם יעלה בידינו לבאר מהם "כל דברי ד'" – יתבאר לנו מושא עיונו "כל דברי התורה הזאת" וכן הביטוי "משנה תורה" המצוי בספר דברים.

ואמנם רמב"ן בפירושו לכתוב הפותח את תיאור הברית בחורב (כ"ד, ג) "ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ד' ואת כל המשפטים" – אליו מתייחס הכתוב הנידון (שם, ד): "ויכתב משה את כל דברי ד'" – מבאר ואומר:

ומשה בא עמהם אל מקום העם וספר לכולם את כל דברי ד', והם אמרו נעשה כל דברי ד' אשר צווה אותנו בעשרת הדברות, ונשמע לקולך לכל אשר צוית או תצווה בשמו יתעלה. וכאשר חזר משה אחרי כן ועלה על קצה ההר עם הזקנים, כאשר צווה אותו אלהים, אז אמר לו השם פעם אחרת עלה אלי ההרה והיה שם (שם, יב), ובעת הזאת הודיעו: שמעתי את כל דברי העם הזה אשר דברו אליך היטיבו אשר דברו (דברים ה', כה). וציווהו: לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצווה והחוקים והמשפטים אשר תלמדם (שם, כז-כח). זהו שאמר בכאן: ואתנה לך את לוחות האבן – והתורה והמצווה (שמות כ"ד, יב), כי לך לבדך אתן את התורה והמצוות אשר תלמדון ועשו אותה כאשר נדרו לעשות.

לרמב"ן ברור כי "כל דברי ד'" (שמות כ"ד, ג-ד) הם "עשרת הדברים" (דברים ד', יג; י', ד) – "עשרת הדברות" בלשון חז"ל – החרותים על "לוחות האבן"; ותוכנם מבוטא (שמות, כ"ד, יב) במושגים "והתורה והמצווה" – ו"ו של דהיינו. זאת ועוד: לפי באור הרמב"ן משה עושה שימוש במושגים אלה בנאומו (דברים ה', יט-ל), המתחיל בלשון: "את הדברים האלה (עשרת הדברות המובאים בחלקו הראשון של פרק ה') דבר ד' אל כל קהלכם בהר מתוך האש וגו'"; ובסיום האזכור: "ואתה פה עמד עמדי ואדברה אליך את כל המצווה (= עשרת הדברות, כבאור רמב"ן) והחוקים והמשפטים (ו"ו של דהיינו – מבאר את שיש בעשרת הדברות) אשר תלמדם". ואכן כזו כותרת נאום המצוות שבסמוך (ו', א): "וזאת המצווה (עשרת הדברות – הכוללים את) החקים והמשפטים אשר צוה ד' אלהיכם ללמד אתכם לעשות בארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה".

הגדרת "דברי ד'", הכתובים ב"לוחות האבן", בשני המושגים: "והתורה והמצווה" (שמות כ"ד, יב), מאשרת את הנחתנו, כי משה עשה בהם שימוש דומה בפרשתנו (דברים כ"ז, א, ג, ח): "ויצו משה וזקני ישראל את העם לאמר שמר את כל המצווה (= עשרת הדברות) בעברך"; "וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב". במקביל, כפי שראינו לעיל, אל האמור בברית תחת ההר בחורב (שמות כ"ד, ד): "ויכתב משה את כל דברי ד' (= עשרת הדברות)".

מה כתב המלך?

זאת ועוד: מן המקבילה שראינו בספר יהושע (ח', לב) - "ויכתב שם על האבנים את משנה תורת משה אשר כתב לפני בני ישראל" (= עשרת הדברות) - נראה לנו להכריע בשאלה¹⁹: מהו "הספר" שהמלך (דברים י"ז, יח-יט) - "והיה כשבתו על כסא ממלכתו - וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים והלויים. והיתה עמו ("התורה הזאת") וקרא בו (ב"משנה" - דהיינו בעותק²⁰ של "התורה הזאת") כל ימיו, למען ילמד ליראה את ד' אלהיו, לשמר את כל דברי התורה הזאת, (דהיינו:) ואת החקים האלה, לעשותם". - המלך קרא, על-פי השערותנו, ב"ספר הברית", בעותק מדויק של עשרת הדברות, הלוא הם "דברי התורה הזאת".

מהו "היום"?

על יסוד הצעה פרשנית זו נראה לנו גם להכריע בביאור דברי משה סמוך לאחר ההרצאה על "התשובה" (דברים ל', יא-יד)²¹: "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאה היא ממך ולא רחקה היא --- כי קרוב אליך הדבר מאד בפין ובלבבך לעשותו". - "המצווה הזאת" אינה אלא 'עשרת הדברות', שעל-פי פשט הדברים, הם האמצעי לתכלית אהבת ד' האמורה בפרשת שמע (דברים ו', ד-ט): --- והיו הדברים האלה²² אשר אנכי מצוך היום על לבבך ושננתם לבניך וכו'. שוב "אשר אנכי מצוך היום", במקביל אל האמור בפתח פרשתנו (דברים כ"ז, א): "שמר את כל המצוה אשר אנכי מצווה אתכם היום". - "היום" הוא היום שבו (דברים ה', א-ב) "ד' אלהינו כרת עמנו ברית בחרב" (שם, יט): "את הדברים האלה דבר ד' אל כל קהלכם בהר מתוך האש וגר' (שם, כא): "ותאמר הן הראנו ד' אלהינו את כבודו ואת גדלו ואת קלו שמענו מתוך האש; היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי". ובסיום הפרשה (שם ז', יא): "ושמרת את המצוה (דהיינו עשרת הדברות) ואת החקים ואת המשפטים אשר אנכי מצוך היום - לעשותם".

"היום הזה" - ברית חורב עם דור יוצאי מצרים - מתחדש בברית בערבות מואב, עם דור כובשי כנען, סמוך לאחר פרשתנו (דברים כ"ז, ט-י): "וידבר משה והכהנים הלויים אל כל ישראל לאמר: הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם לד' אלהיך. ושמעת בקול ד' אלהיך ועשית את מצותו ואת חקיו אשר אנכי מצוך היום (כלומר עשרת הדברות)".

על דרך זו מבאר אברבנאל ואומר בפתח פירושו לפרשתנו (דברים כ"ז, א):

ולפי שבמעמד הר סיני אחרי זכרון המצות נאמר (שמות כ"ד, ד) "ויכתב משה את כל דברי ד'"; ועוד נאמר שם "ויבן מזבח תחת ההר ושתים עשרה מצבות (בכתוב: 'מצבה') לשנים עשר שבטי ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחי שלמים לד' פרים". - והיה שבהשלימו לבאר את המצות אמר (דברים כ"ז, יז) "את ד' האמרת היום וגומ' וד' האמירך וגומר", שענינו כמו שפרשתי שאותו היום יהיה להם כיום מתן תורה. לכן ראה לצוות אליהם שיעשו בהיכנסם דוגמת מה שהוא עליו השלום וישראל עשו במחרת יום המעמד, וזה שיקימו את האבנים למספר בני-ישראל אשר עשו מזבח ויעלו עליו עולות ושלמים. ושכתבו את התורה על האבנים שהוא כלו כמעשה אבותיהם כאשר עמדו על הר סיני וקבלו את התורה (כלומר, עשרת הדברות).

אפשר נזקק כאן אברבנאל ללשון הכתוב בדברים ד', מד-מה: "וזאת התורה (דהיינו עשרת

האחרון מקביל אל שראינו בכותרת נאום המצוות (ר,א): "וזאת המצוה (דהיינו עשרת הדברות) - החקים והמשפטים וגו'".

מהן המצווה והתורה בפי יהושע?

ההקבלה שמצאנו בספר דברים (בפי משה) בין "המצווה" ובין "התורה" (במשמעות של "עשרת הדברים") מבארת את שימוש הלשון שעושה יהושע - בסגנון דברים זה של משה - בפנייתו אל שניים וחצי השבטים (יהושע כ"ב,ה): "רק שמרו מאד לעשות את המצוה (כלומר עשרת הדברות) אשר צוה אתכם משה עבד ד' לאהבה את ד' אלהיכם וללכת בכל דרכיו ולשמור מצותיו ולדבקה בו ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם" - השווה לדברי הסיום של נאום המצוות (י"א,כב): "כי אם שמר תשמרון את כל המצוה הזאת (דהיינו עשרת הדברות) אשר אנכי מצווה אתכם לעשותה - לאהבה את ד' אלהיכם ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו"²⁴.

מה אירע בעקבות טענות המיניין?

לסיום נותר לנו לבאר על שום מה לא קיבלה הפרשנות הקדומה את שמתקבל מפשט הכתובים, כי בפי משה, בספר דברים, "המצוה"=התורה=עשרת הדברים²⁵.

עיון בהערת ראב"ע²⁶ לכתוב בפרשת שמע (דברים ו',ו) "והיו הדברים האלה" אפשר יפתור את החידה. ואלה דבריו: "אמרו המכחישים על עשרת הדברות, ועליהם נאמר וכתבתם על מזוזות ביתך. והאמת כל המצוות". "המכחישים" אפשר הקראים כביאור אשר ויזר. אך נראה לנו שהכוונה לנוצרים, שטענו כי רק "עשרת הדברים" ניתנו על-ידי הבורא והתכחשו ליתר המצוות. כמובא בבבלי ברכות י"ב ע"א:

וקורין עשרת הדברות שמע והיה אם שמע ויאמר אמת ויצבי ועבודה וברכת כהנים אמר רב יהודה אמר שמואל: אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המיניין.

ומבאר רש"י: שלא יאמרו לעמי הארץ, אין שאר תורה אמת. ותדעו, שאין קורין אלא מה שאמר הקדוש ברוך הוא ושמעו מפיו בסיני; המיניין - תלמידי ישו.

וכן בירושלמי ברכות פ"א ה"ה:

וקראו עשרת הדברים שמע והיה אם שמע ויאמר --- אמר ר' בא: אין, מן הדא לית את שמע מינא כלום, שעשרת הדברות הן הן גופה של שמע.

דבר מתנא ור' שמואל בר נחמן תרזויהון אמרי: בדין היה שיהיו קורין עשרת הדברות בכל יום; ומפני מה אין קורין אותן? מפני טענות המיניין, שלא יהו אומרים אלו לבדן ניתנו לו למשה בסיני.

נראה לנו, כי מפני "טענות המיניין" (=תרעומת המיניין) נזהרה הפרשנות הקדומה (וגם המאוחרת) מלצמצם את "כל המצווה" ואת "כל דברי התורה הזאת" - בפי משה - ל'עשרת הדברות' בלבד, כביאור פשטם של המקראות, המוצע לעיל.

מראי מקומות

1. על דרך האמור בשמות ל"ב, טז: "והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלחת".
2. ראה פירוש הרמב"ן על התורה, מאת הרב חיים דוב שעוועל, ירושלים תשי"ט, כרך ב' עמ' תע"א.
3. ראה רש"י לשמות כ"ד, יב: "את לחת האבן והתורה והמצווה אשר כתבתי להרתם" – כל שש מאות ושלוש עשרה מצות בכלל עשרת הדברות הן, ורבנו סעדיה פירש [פירשו] באזהרות שישד לכל דבור מצוות התלויות בו.
4. ראה הערות רש"י על התורה בהוצאת אברהם ברלינר, ירושלים – ניו-יורק, תשל"ל, ובהוצאת הרב חיים דוב שעוועל, ירושלים, תשמ"ג.
5. וראה דברי הראב"ע על אתר כמובא בהוצאת אשר וייזר, ירושלים, תשל"ו: "והתורה והמצווה". יש אומרים תורה שבכתב והמצווה שבעל-פה. והנכון כי על לוחות לבדם ידבר. והראיה הגמורה "אשר כתבתי" – והשם לא כתב התורה רק משה כתבה על-פי השם.
6. מקובלת על הרב דוד צבי הופמן, בפירושו, לספר דברים, תל-אביב, תשכ"א, עמ' תש"ו: "את כל המצוה וגו'. כל מה שנאמר לישראל בערבות מואב, דהיינו, כל התורה כולה (כמו שביארנו כבר כמה פעמים).
7. ראה משניות מבוארות בידי פנחס קהתי, ירושלים, תשל"ה: יש מפרשים שכל התורה נכתבה עליהן מ"בראשית" על "לעיני כל ישראל", ומעשה נסים היה כאן; ויש אומרים, שלא כתבו עליהן אלא "מספר מצוות, כמו שהן כתובות בהלכות גדולות, כעין אזהרות". שתי העמדות הקיצוניות מובאות ב"עיונים" בפירוש הרב עדין שטיינזלץ לבבלי סוטה ל"ב ע"א.
8. ראה משה וינפלד, דברים, עולם התנ"ך, תל-אביב, 1994, עמ' 202-205. וראה הופמן, שם, עמ' של"ז-שמ"א.
9. ראה דברים ו', יט; י', ד. "מתן תורה" בלשון חז"ל; "יום המעמד", בפירוש אברבנאל לפרשתנו, כמובא להלן.
10. על הזיקה בין הפרשיות העמיד האברבנאל בפירושו לדברים כ"ז, א.
11. וראה שמואל אחיטוב בפירושו ליהושע, תל-אביב – ירושלים, תשנ"ו, עמ' 143. בביאורו הריהו מאזכר את הכתובות בדיו על טיח, שנמצאו בכנתילת עגורד, הכוללת ברכות; ובתל דיר עלא הכוללת חזיונות מטעם בלעם בר בעור.
12. אברבנאל, שם, גורס: "זשתיים עשר מצבות" – ברבים. מובא להלן בסיום המאמר.
13. כאן נראה לנו לחלק את הפסוק, שלא כפיסוק הטעמים, אלא על-פי המקבילה. וראה הערה 19 לקמן.
14. ראה, הרב יוסף קפאח, פרוש רבינו סעדיה גאון על התורה, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 3: "את כל דברי ד" – את כל אותם דברי ה'. "אשר דבר ד" – אשר ציווה ה'." "ויכתב משה" – ואז כתב משה. (ע"כ) – כמסתבר – את עשרת הדברות. כי (שם הערה 2) כתב ר"א בן רמב"ם: "ויכתב משה", דעת רבינו סעדיה ז"ל שהוא כתב מתחילת פרשת "אתם ראיתם" (לעיל ב', יט) עד סוף פרשת "הנה אנכי" (לעיל כ"ג, לג) והסתפק בכך לומר באותו החלק במקום כל התורה הכתובה כיוון שהוא חלק ממנה (ע"כ).
15. כזה פירוש מ.ד. קאסוטו על ספר שמות, ירושלים, תשי"ד, עמ' 217.

12. עולות לד' ושלמים לעם – לסמל סעודת שני צדדים כורתי ברית. ראה קאסוטו, שם, עמ' 217.
- ד"ר משולם מרגליות, עפ"י מדרשים קדומים ועל-יסוד נהוג כריתת הברית במזרח העתיק, טוען, כי "שני לוחות הברית" מייצגים את שני עותקי "עשרת הדברים" – האחד של האל (האדון) והאחר של ישראל (הַנִּסְל).
13. על אפשרות ש"הר עיבל" נמצא "שם" ליד הגלגל, בקניון, במעלה נחל עוג'ה, ראה בבלי סוטה ל"ג ע"ב בדברי רבי אליעזר. על המחלוקת בדבר הזהויה של הר גריזים והר עיבל ראה ב"עיונים" בפירוש עדין שטיינזלץ על אתר. וראה אחיטוב, שם, עמ' 142.
14. על אבני המצבה שבנה אותה שעה כאמור להלן (מס' ו): "ו(עוד לפני כן "ויבן") שנים עשר [אבני] מצבה לשנים עשר שבטי ישראל". וראה הערה בסמוך.
15. על-פי המידה 'מאוחר שהוא מוקדם': "ויכתב משה" אחר שכבר השכים קום "ויבן מזבח תחת ההר" ועוד לפני כן – יש להשלים – "ויבן" שנים עשר [אבני] מצבה" – עליהם כתב את דברי ד' הם דברי הברית. בפרשתנו (דברים כ"ז, ד) נוקטת התורה לשון עתיד: "תקימו את האבנים האלה". ולפיו השלים קאסוטו, שם, עמ' 217: "[ויקם] שנים עשרה מצבה". בהעירו: על שימוש הפועל ב נ ה , המתאים רק למושא מ ז ב ח ולא למושא מ צ ב ה עיין למעלה על ט', כג ועל כ', יח. מוסיף המבאר: בטקס העתיד להעריך ייצג המזבח את כבוד ד' והמצבות תייצגנה את שבטי ישראל: שני הצדדים כורתי הברית יוצגו זה מול זה.
16. "ויקח... ויקרא" – "ויקח" כפועל עזר (ראה "ויקח קרח" – במדבר ט"ז, א) – כמו ב"ויקח משה חצי הדם" לפניו; "ויקח משה את [המחצית השניה של] הדם" – לאחריו. שלוש פעמים "ויקח" להבלטת הקריאה בלב טקס הברית: בין זריקת מחצית הדם הראשונה על המזבח – המייצג את כבוד ד'; ובין זריקת המחצית השנייה על המצבות – המייצגות את שבטי ישראל.
17. ראה ביאורנו לעיל ליהושע ח', ל שורה ו, "אז" – כאשר תמו כל הגוי לעבור את הירדן" – ראה יהושע ד', א, ג, כ.
18. כך נראה לנו לחלק את הכתובים, שלא כחלוקת בעל הטעמים, המפריד בין "והעלית עליו עולת לד' אלהיך", לבין "וזבחת שלמים". לטעמו יש לחבר: "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ד' אלהיך".
19. ראה הופמן, דברים, עמ' של"ו-שמ"א.
20. כתריום אונקלוס: משנה = פתשגן (העתק). וכביאור ראב"ע: משנה – נסחה שנית. וראה "כסף משנה" בבראשית מ"ג, יב.
21. ראה רמב"ן על אתר: וטעם "כי המצווה הזאת" על כל התורה כולה. והנכון כי על כל התורה יאמר "כל המצווה אשר אנכי מצוך היום" (לעיל ח', א) אבל "המצווה הזאת" על התשובה הנזכרת כי "והשבות אל לבבך", "שבת עד ה' אלהיך".
22. ראה דברי ראב"ע על אתר: "זהו הדברים האלה" – אמרו ה מ כ ח י ש י ס (אשר ויזר, שם, עמ' רל"ה, מפרש הקראים; ואנו להלן נבאר כמכוון אל הנוצרים שהם המינים) – על עשרת הדברות.
23. על-פי שמות ל"א, יח: "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לַחַת הָעֵדֻת" אפשר מן הראוי לקרא כאן: 'אלה [לַחַת] הָעֵדֻת (בקובוצ')".

"כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם" – מהי? כל דברי התורה הזאת" (דברים כ"ז, א, ג) – מהם?

24. "המצווה" במשמעות עשרת הדברים מצויה בדברים ה', כז'; ו', א'; כה'; ז', יא'; ח', א'; י"א, כב; ט"ו, ה'; י"ז, כ; י"ט, ט; כ"ז, א'; ל', יא'; ל"א, ה'. "דברי התורה" במשמעות עשרת הדברים מצויה בדברים י"ז, יט; כ"ז, ג; ח; כו; כ"ח, נח; כ"ט, כח; ל"א, יב; כד; ל"ב, מו.

25. בספר דברים מוצא אתה "דבר" במשמעות של מצווה. כגון (ט"ו, ב) "זוה דבר השמטה"; (י"ט, ד) "זוה דבר הרוצח". מקביל אל (ויקרא ו', א) "זאת תורת העלה" (שם. ז', א) "זאת תורת האשם"; וכן (במדבר ו', יג) "זאת תורת הנזיר". ראה מאיר גרובר, "שינוי השם של 'עשרת הדברים', בית מקרא, תשרי-כסלו תשמ"ב, עמ' 16-21, המבאר את שינוי השם ל"עשרת הדברות" מפני "תרעמת המינין" – כמבואר להלן – לומר לך, כי "עשרת הדברים" נבדלים מכל המצוות רק בכך שעם ישראל שמעו אותם תוך גילוי אלהי אחד. ראה ביאורנו להלן.

וראה זאב ספראי, "בתי כנסת של השומרונים בתקופה הרומית-ביוזנטית", קתדרה, תמוז תשל"ז, עמ' 206 ושם הערה 116.

26. ראה וייזר, שם, עמ' רל"ה.

פשט ודרש בפרשנות ימי הביניים בצפון צרפת

מוקדש לעילוי נשמתה של זהבה ביטון ז"ל,
בוגרת סמינר כפר הנוער הדתי. אשה צדקת ורבת
פעלים. יהי זכרה ברוך.

תקציר

ההבחנה בין פשט לדרש, ימיה כימי הפרשנות. אין זה קל כלל ועיקר להגדיר מהו פירוש של פשט, וזאת ניסו לעשות חכמי הדור האחרון. לפנינו דיון ביחסי פשט ודרש אצל ארבעת פרשני צפון צרפת המפורסמים: רש"י, ר' יוסף קרא, רשב"ם ור' יוסף בכור שור.

שאלה השנויה במחלוקת היא האם רש"י מביא רק מדרשים הקרובים לפשט והעונים לבעיות פרשניות, או שהוא נזקק גם למדרשים בעלי כיוון מוסרי ולקח. שאלה אחרת היא מתי אין רש"י מסתפק בפירוש הפשט ונזקק גם למדרשים.

המאפיין את דרכו של ר' יוסף קרא בפרשנות הפשט הוא דיון במבנה האטימולוגי ובניתוח ספרותי של פרשיות.

רשב"ם מזהיר הצהרות מתודולוגיות בדברי יחסי פשט ודרש, בהטעימו שהמדרש הוא העיקר, אבל הוא עצמו בא לחדש חידושים פרשניים בתחום הפשט. אופיינית לדרכו הפרשנית של ר' יוסף בכור שור היא ההבחנה בין פירוש פשטי הנובע מתוך דברי הכתוב, לבין פירוש מדרשי שאיננו עולה ישירות מתוך המקראות. גם העיון במניעי פעולתם של אישי המקרא ובנבכי נפשם, ואף ההסברים על-פי הריאליה של המקרא, מיסודות הפשט הם באשר הם מעוגנים בכתוב עצמו, בהקשרו ובאווירתו.

הרעיון שקריאה בתורה מצריכה פרשנות, מצוי במקרא עצמו. כאשר עזרא אוסף את העם השבים מגלות בבל לירושלים, וקורא לפנייהם בתורה, נאמר: "ויקראו בספר בתורת האלוקים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא" (נחמיה ח, ח). כלומר מדובר בקריאה עם פרשנות.

הפועל "דרש" בעניין מצוות התורה, מופיע כבר במקרא עצמו, כגון: "אשרי נצרו עדתיו בכל-לב ידרשוהו" (תהלים קי"ט, ב). כלומר, מדובר בדרישה מעשית של מצוות התורה. ההבחנה בין פשט לדרש, ימיה כימי הפרשנות. בתלמוד הבבלי מופיע הכלל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" – שלוש פעמים¹. ואילו הביטוי הארמי "פשטיה דקרא" מופיע בתלמוד הבבלי שנים-עשרה פעמים².

בבואנו לדבר על פרשנות הפשט, עלינו להגדיר קודם כל מהי פרשנות על-פי הפשט, ומסתבר, שדבר זה איננו פשוט כלל ועיקר. חוקרי הפרשנות של הדורות האחרונים העלו כמה רעיונות להגדרת הפשט:

סגל³: הפשט הוא פירוש "לפי הכוונה הגלויה והישרה (הפשוטה) היוצאת מפירוש המלים והמשך העניין".

שרה קמין⁴: הפשט הוא "באור הכתוב על-פי לשונו, מבנהו התחבירי, הקשרו הענייני, סוגו הספרותי ומבנהו הספרותי, תוך יחסי גומלין בין מרכיבים אלו".

אולם יש גם סוג אחר של הגדרות, המציינות את הכוונה הראשונה של המפרש:

א"מ ליפשיץ⁵: "הבאור הפרשני ישאף לתת ללומד את הדברים המתפרשים, כפי שהבינם בן-זמנם".

לעומת זאת סבור מ' וויס⁶ ש"הבא לפרש יצירה ספרותית, אין עליו לשאול מה היו כוונותיו של המחבר, ואף לא כיצד הבינוהו בני דורו, אלא מה כתוב בחיבור עצמו".

א' טוויטל מטעים, שהגדרת הפשט חסרה לנו, "ובכלל ספק אם נגיע אליה אי-פעם. הבחנתנו בין פשט לדרש היא ביסודה אינטואיטיבית. הכל יסכימו, כי חובתו של הפשטן להתחשב בהקשר של הכתובים, ולהציע ביאור המיוסד על חוקי הלשון המקראית. פרט לשני בחנים אלה הערכת פשוטו של פירוש איננה אלא עניין של טעם אישי ושל תחושה סובייקטיבית, ואיננה מבוססת על קריטריונים אובייקטיביים המקובלים על הכל".

כיוון שכך, אין עלינו לשאול מהו הפשט, אלא מהו קנה-המידה לפירושו של פשט, אצל כל פרשן בנפרד. מדוע הוא סבור שפירושו הוא הפירוש של הפשט.

א. יחס פשט ודרש בפירוש רש"י

כאמור, ההבחנה בין פשט לדרש איננה קלה. לשם-כך נעיין בדוגמה מפירוש רש"י. על אברהם העולה לארץ, כתוב: "ויקה אברהם את – שרי אשתו ואת – לוט בן-אחיו ואת – כל – רכושם אשר רכשו, ואת – הנפש אשר-עשו בחרן" (בראשית י"ב, ה).

רש"י: שהכניסן תחת כנפי השכינה. אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים, ומעלה עליהם הכתוב כאילו עשאו. ופשוטו של מקרא, עבדים ושפחות שקנו להם, כמו 'עשה את כל-הכבוד הזה' (בראשית ל"א, א'), לשון קניין. 'וישראל עשה חיל' (במדבר כ"ד, י"ח) לשון קונה וכונס.

מדוע רש"י מעיד על פירושו השני, שהוא פשוטו של מקרא? זאת, כיוון שהוא מסתמך על פסוקים ממקומות אחרים במקרא.

אולם מדוע רש"י מקדים להביא את פירוש הדרש? זאת, כיוון שלפירוש הפשט יש חולשה מסוימת. שכן, אם "הנפש אשר עשו בחרן" הם רק עבדים ושפחות שקנו, כפירוש הפשט, נמצא שיש בפסוק כפילות מיותרת, שהרי עבדים ושפחות כלולים בהיגד: "ואת כל רכושם אשר רכשו". יצוין, שהפירוש הראשון נחשב לדרש, משום שאין לו רמז בכתובים, ומאידך הוא פשט, שכן הפועל 'עשה' בתורה משמעו לתת צורה לדבר הקיים, כמו "ויעש בצלאל", פועל שחוזר פעמים רבות במעשה המשכן, מתאים גם למעשה הגיור.

שאלה המנסרת בחלל עולמם של מפרשי רש"י היא האם רש"י מביא רק מדרשים הקרובים לפשט, העונים לשאלה פרשנית, המתעוררת למקרא הכתוב, או שרש"י מביא גם מדרשים שאינם פותרים בעיה פרשנית, אלא יש בהם לקחים חינוכיים, רעיוניים, מוסריים וכיו"ב. רש"י לא כתב הקדמה לחיבורו, אולם בכמה מקומות מציין רש"י את דרכו הפרשנית:

בראשית ג', ח': "וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן לרוח היום". רש"י: "יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סידרום רבותינו על מכונם בב"ר ובשאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי מקרא, דבר דבור על אופניו".

בראשית ג', כ"ב: ויש מדרשי אגדה אבל אין מיושבין על פשוטו.
בראשית ג', כ"ד: ומדרשי אגדה יש, ואני איני בא אלא לפשוטו. וכן בפירושו לבראשית ו', ג'; לשמות י"ג, י"ז; לבמדבר ו', כ"ד; ה', י'.

רבי אליהו מזרחי (הרא"ם), גדול מפרשי רש"י, מבהיר: "אבל בשאר השמות לא הקפיד להביא מה שפרשו שם בב"ר מפני שאין זה מוטל עליו, במה שהוא דורך על דרך הפשט"⁸. וכן הטעים: "והרב ז"ל כבר גילה דעתו בפרשת בראשית שיש מדרשי אגדה רבים, ואני לא אביא מהם רק אותם הקרובים לפשוטו של מקרא"⁹.

וכן מציין: "והלא לא הביא רש"י ז"ל מכל אותן שדרשו על סמיכות הפרשיות אלא אותן שאינן כתובות על הסדר, שהן קרובות לפשוטו של מקרא"¹⁰.

ר' דוד פדרו מרגיש: "וידוע הוא שאין דרכו של רש"י בפירושו לאתווי ממילי דאגדתא אלא מה שצריך להבנת הכתוב ומה שמתיישב בו המקרא, דיבור על אופניו ואין עוד מלבדו"¹¹.

וכן מציין ש"א פוזננסקי: "שעמל וטרח לברר מתוך מדרשי חז"ל את הדרש הקרוב יותר לפשוטו של מקרא"¹².

הדרש מנוגד לפשט ולכן רש"י איננו מביאו

"ויאמר קין אל-הבל אחיו" (בראשית ד', ח'). רש"י "נכנס עמו בדברי ריב ומצה להתעולל עליו להרגו. ויש בזה מדרשי אגדה, אך זה ישובו של מקרא". בפסוק מתעוררת השאלה מה אמר קין להבל. לפי רש"י אמר לו דברי ריב ומצה. המדרש¹³ מביא שלוש תשובות לשאלה על מה רבו קין והבל: 1. בחלקו של מי ייבנה בית-המקדש. 2. כיוון שקין היה עובד אדמה והבל היה רועה צאן, רבו על הרכוש. זה אומר אתה עומד על אדמתי, פרח באוויר. וזה אומר אתה לובש את הצמר של צאני, פשוט את בגדיך. 3. על חוה הראשונה היו רבים. חז"ל מעלים שלוש תשובות, שאין להן אחיזה בפסוקים. חז"ל רנו בשאלה הכללית על מה רבים בני-אדם, ועונים שלוש תשובות:

מלחמות על דת, על רכוש ועל מין. אולם כיוון שלתשובות אלו אין אחיזה בלשון הכתוב, אין רש"י מביא¹⁴ וראה עוד בפירושו לבראשית כ"ח, י"ב 'עולים ויורדים בו' ופירוש רמב"ן שם.

מדרשים המיישבים קשיים רעיוניים

לעיתים מתעוררת בעיה פרשנית תיאולוגית, שניתנת לפתרון באמצעות הדרש. בפרשת דור בוני המגדל נאמר: "וירד ה' לראות את-העיר ואת-המגדל אשר בנו בני האדם" (בראשית י"א, ה').

רש"י: "לא הוצרך לכך. אלא בא ללמד לדיינים שלא ירשיעו הנידון עד שיראו ויבינו. מדרש רבי תנחומא¹⁵: יש לשאול, ה' צריך לרדת כדי לראות? פירוש הדרש עונה לשאלה זו. כשיוסף הולך בשליחות אביו לראות את שלום אחיו, נאמר: "וימצאנו איש והנה תעה בשדה" (בראשית ל"ז, ט"ו). חז"ל דרשו שהאיש הוא המלאך גבריאל¹⁶. וכך גם רש"י. מדוע לא פירשו איש ממש? אלא שכאן באה לידי ביטוי ההתערבות האלוקית בהתרחשות הארצית. יוסף הולך לראות את שלום אחיו, אך איננו מוצא אותם. אם יתייחס וישוב לביתו, לא תצא לפועל הגזירה הא-לוקית – יורדת בני-ישראל למצרים. לכן ה' מזמן לו איש – מלאך שלוח. כלומר הקב"ה דואג לכך שגזירתו תתקיים. וראה עוד בפירוש רש"י לבראשית ל"ז, י"ד. "וישלחו מעמק חברון".

פשט מול דרש בפירושי רש"י

לעיתים קרובות מביא רש"י את פירוש הפשט כשלצרו פירוש הדרש. בדרך כלל רש"י מקדים את הפשט לדרש¹⁷. יש רגליים לדבר שאם רש"י מביא מדרש נוסף על פירוש הפשט, כנראה קיים קושי מסוים שפירוש הפשט איננו פותר, ולפיכך רש"י נדרש למדרשים. לדוגמה: "וירא אלוקים את האור כי טוב ויבדל אלוקים בין האור ובין החשך" (בראשית א', ד').

רש"י: "אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה. ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא. ולפי פשוטו כך פרשהו: ראהו כי טוב ואין נאה לו ולחשך שיהיו משתמשים בערבוביא, וקבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה". בפסוק נאמר שה' ראה את האור כי טוב, ולכן הבדיל בינו לבין החשך. סיבת ההבדלה היא שהאור טוב. לפירוש הפשט אפשר לשאול, ואילו היה האור לא טוב, לא היה ה' מבדיל בינו לבין החשך? אכן לפי המדרש רק בגלל שהאור טוב ה' גנזו לצדיקים. ואילו לא היה טוב. וראי לא היה מבדילו. "ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכם" (בראשית י"ד, ט"ו).

רש"י: "לפי פשוטו סרס המקרא: ויחלק הוא ועבדיו עליהם לילה, בדרך הרודפים שמתפלגים אחר הנרדפים כשבורחין זה לכאן וזה לכאן... ומ"א שנחלק הלילה, ובחציו הראשון נעשה לו נס וחציו השני נשמר ובא לו לחצות לילה של מצרים".

הבעיה בפירוש הפשט היא שיש צורך לסרס את המקרא מה שאין כן בפירוש הדרש, שלפיו "ויחלק" מוסב על לילה¹⁸.

"ויוצא אתו החוצה ויאמר הבט-נא השמימה וספר הכוכבים" (בראשית ט"ו, ה') רש"י: "לפי פשוטו הוציאו מאהלו לראות הכוכבים. לפי מדרשו אמר לו צא מאצטגנינות שלך שראית

במזלות שאינך עתיד להעמיד בן...
נראה שהקושי בפירוש "לפי פשוטו" הוא, שלא נאמר שאברהם היה באוהל בעת שדיבר עמו
ה' 19.

"ותפתח ותראהו את הילד" (שמות ב', ר').

רש"י: את מי ראתה? את הילד. זהו פשוטו. ומדרשו, שראתה עמו שכינה.
הבעיה בפירוש הפשט היא תוספת הכינוי הרומז לתיבה "ותראהו". הרא"ם בפירושו על אתר
מציין ש"ותראהו את הילד", משמעו, ותראה עם הילד. לכן רש"י מבאר שראתה עמו שכינה.
"לא תראה את-שור אחיך או את שיו נידחים והתעלמת מהם השב תשיכם לאחריך" (דברים
כ"ב, א').

רש"י: "לא תראה והתעלמת" – לא תראה אותו שתתעלם ממנו, זהו פשוטו. ורבותינו אמרו
פעמיים שאתה מתעלם וכו'.

לפירושו של הפשט: "והתעלמת" פירושו שתתעלם ממנו, אם כן, מדוע התורה כתבה "תראה"
בלשון עתיד, ואילו "והתעלמת" בלשון עבר מהופך, ולא כתבה "ותתעלם"? שאלה קשה היא.
לכן נזקק רש"י למדרש חז"ל: פעמיים שאתה מתעלם... 20.

וראה עוד בפירוש רש"י לבראשית ח', ז'; י"ד, י"ג; ל"ב, ל"ב; ל"ה, ט"ז; ל"ז, י"ז; לשמות ב', י"ד;
ד', כ"ב; ו', י"ג; ח', ב'; ט', ל"ב; י"א, ד'.

בכמה מקומות רש"י מציין ש"אין המקרא יוצא מידי פשוטו". כגון: "החדש הזה לכם" (שמות
יב, ב'). רש"י: "הראהו לבנה בחידושה, ואמר לו כשהירח מתחדש יהיה לך ר"ח. ואין מקרא
יוצא מידי פשוטו, על חדש ניסן אמר לו: זה יהיה ראש לסדר מנין החודשים, שיהא אייר קרוי
שני וסיון שלישי". וכן בפירושו לבראשית ט"ו, י'.

בעניינים אלו מטעים רש"י, שאין הדרש בא לדחוק את רגלי הפשט, אלא פירוש הפשט קיים
לצד הדרשו.²¹

פירושים שלא לפי מדרשי ההלכה בפירוש רש"י

ההעזה של חכמי ישראל לפרש פסוקים שלא לפי מדרש ההלכה, היא רבה, שכן מדרשי
ההלכה מבטאים את מסורת התורה שבעל-פה ואת המחייב למעשה. אולם אצל חכמי ימי-
הביניים בצפון צרפת אנו מוצאים לעיתים פירושים שלא בהתאם למדרש ההלכה. על תופעה
זו כותב פוזנסקי²²: "ולא נתמה על כי ידע רש"י להרכיב שני יסודות שנראה כאילו אין להם
מקום זה בצד זה. הלא אף שהיה שקוע ראשו ורובו בעולם ההלכה... הנה נמצא אצלו שמפרש
לפעמים נגד ההלכה, ואינו רואה בזה שום דבר מוזר, כי השקפתו התלמודית הייתה מאוששה
כל-כך עד שלא נשקפה לה שום סכנה מן הפשטנות²³.

אל יצא איש ממקומו ביום השביעי (שמות ט"ז, כ"ט).

הפסוק מתייחס ללוקטי המן, שלא יצאו ביום השבת לאסוף מן.

רש"י מפרש: "אל יצא" – אלו אלפיים אמה של תחום שבת... ועיקרו של מקרא על לוקטי המן
נאמר²⁴.

יצוין, שרש"י איננו מרבה בהערות המציינות שמדרש ההלכה איננו תואם את הפשט. בחלק
ההלכתי של התורה רש"י מפרש בדרך כלל בהתאם למדרש ההלכה. לדוגמה, בגנב הבא
במתרת, נאמר: "אם – זרחה השמש עליו דמים לו" (שמות כ"ב, ב'). פרשנים כרבנו חננאל,

רמב"ן, והראב"ד על הרמב"ם פירשו על דרך הפשט: אם הגנב נתפס ביום אסור להרגו. אולם רש"י פירש לפי הדרש: "אין זה אלא כמין משל. אם ברור לך הדבר שיש לו שלום עמך כשמש הזה, שהוא שלום בעולם כך פשוט לך, שאינו בא להרוג".²⁵

המושגים הפרשניים "פשוטו" ו"משמעו"

רש"י מרבה להשתמש במונחים פרשניים כמו "פשוטו" ו"משמעו" לציון דרכי פרשנות. יש מקום לברר מהי משמעותם של מונחים אלו בהקשריהם השונים. הביטוי "פשוטו" משמש את רש"י להבעת כמה דרכי פרשנות, כפי שניווכח מהדוגמאות הבאות.

1. הביטוי "פשוטו" מתכוון למשמעותה המילולית של התיבה:
"ויסגר ה' בעדו" (בראשית ז', ט"ז). רש"י: "הגן עליו שלא שברוה... ופשוטו של מקרא, סגר כנגדו מן המים. וכן כל "בעד" שבמקרא, לשון "כנגד" הוא..."
"הלא מצער היא" (שם י"ט, כ'). רש"י: "והלא עוונותיה מועטין ויכול אתה להניחה, ותחי נפשי בה, זהו מדרשו. ופשוטו של מקרא, הלא עיר קטנה היא ואנשים בה מעט..."
"ויזרח לו השמש" (שם ל"ב, ל"ב). רש"י: "לשון בני אדם הוא, כשהגענו למקום פלוני האיר לנו השחר, זהו פשוטו. ומ"א ויזרח לו לצרכו, לרפאות את צלעתו."
"מתנחם לך" (שם כ"ז, מ"ב). רש"י: "מ"א כבר אתה מת בעיניו. ולפי פשוטו, לשון תנחומים, מתנחם הוא על הברכות בהריגתך."
"גלכה דתינה" (שם ל"ז, י"ז). רש"י: "לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם. ולפי פשוטו שם מקום הוא. ואין מקרא יוצא מידי פשוטו."
"וירא משה" (שמות ב', י"ד). רש"י: "כפשוטו, ומדרשו, דאג לו על שראה בישראל רשעים דלטורין. אמר מעתה שמא אינם ראויים להגאל."
"שנים ליום" (במדבר כ"ח, ג'). רש"י: "כפשוטו ועיקרו בא ללמד שיהיו נשחטין כנגד היום וכו'."
"רב לכם" (דברים א', ו'). רש"י: "כפשוטו, ויש מדרש אגדה, הרבה לכם גדולה ושכר על ישבתכם בהר הזה..."
"לא מרבכם" (שם ז', ז'). רש"י: "כפשוטו, ומדרשו, לפי שאין אתם מגדילים עצמכם, כשאני משפיע לכם טובה."
"כל המצוה" (שם ח', א'). רש"י: "כפשוטו, ומדרשי אגדה, אם התחלת במצוה גמור אותה וכו'."
2. הביטוי "פשוטו" מבאר מבנה ספרותי.
"זכר ונקבה ברא אותם" (בראשית א', כ"ז). רש"י: "ולהלן הוא אומר: "ויקח אחת מצלעותיו וכו'" (ב', כ"ב). מדרש אגדה שבראו שני פרצופים בבריאה הראשונה ואחר-כך חלקו. ופשוטו של מקרא, כאן הודיעך שנבראו שניהם בששי, ולא פירש לך כיצד ברייתך, ופירש לך במקום אחר". רש"י מעמידנו על הסיפור הכפול שבבריאת האדם, זה שבפרק א' וזה שבפרק ב'. ומציין שלפי פשוטו יש להבין שני ספורים אלו על-פי המידה הי"ז ממידותיו של ר' אליעזר בנו של ריה"ג "מדבר שאינו מפורש במקומו ומתפרש במקום אחר."

3. הביטוי "פשוטו" מציין הבחנה בין שני היגדים בכתוב.
 "ואתם פרו ורבו" (בראשית ט', ז'). רש"י: "לפי פשוטו הראשונה לברכה וכאן לציווי.
 ומדרשו להקיש מי שאינו עוסק בפריה ורביה לשופך דמים". באמרו "הראשונה לברכה",
 מתכוין רש"י לברכה שנאמרה בסוף הבריאה: "ויברך אותם אלוקים ויאמר להם אלוקים
 פרו ורבו וכו' (א', כ"ח).
4. "פשוטו" משמש לציון הרעיון שכל המקרא כולו הוא יחידה אחת, וניתן ללמוד ממקום
 אחד על חברו. מן הברור יותר על הברור פחות.
 "ונברך בך" (בראשית י"ב, ג') רש"י: "יש אגדות רבות, וזהו פשוטו. אדם אומר לבנו תהא
 כאברהם. וכן "ונברכו בך" שבמקרא. וזה מוכיח: " בך יברך ישראל לאמור ישימך אלקים
 כאפרים וכמנשה" (בראשית מ"ח, כ').
 "ואת הנפש אשר עשו בחרן" (שם י"ב, ה'). רש"י: "שהכניסן תחת כנפי השכינה. אברהם
 מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים, ומעלה עליהם הכתוב כאילו עשאו.
 ופשוטו של מקרא, עבדים ושפחות שקנו להם, כמו: "עשה את כל הכבוד הזה" (בראשית
 ל"א, ב'). "וישראל עשה חיל" (במדבר כ"ד, י"ח). לשון קונה וכוונס.
 "ויבא הפליט" (שם י"ד, י"ג). רש"י: "לפי פשוטו זה עוג שפלט מן המלחמה, והוא שכתוב
 "כי רק עוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים" (דברים ג', י"א).
 "כברת ארץ" (שם ל"ה, ט"ז). רש"י: מנחם פירש לשון כביר, ואין זה פשוטו של מקרא, שהרי
 בנעמן מצינו: "וילך מאתו כברת ארץ" (מלכ"ב ה', י"ט).
 "בני בכרי" (שמות ב', כ"ב). רש"י: "לשון גדולה, כמו "אף אני בכור אתנהו" (תהלים פ"ט,
 כ"ח). זהו פשוטו, ומדרשו, כאן חתם הקב"ה על מכירת הבכורה.
 5. "פשוטו" מבאר את הרעיון שניתן להסיק מדברי הכתוב שאיננו ברור כל צרכו.
 "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את" (שם בראשית י"ב, י"א). רש"י: "מדרש אגדה עד
 עכשיו לא הכיר בה מתוך צניעות שבשניהם... ופשוטו של מקרא הנה נא הגיעה השעה
 שיש לדאוג על יפוך. ידעתי זה ימים רבים כי יפת מראה את..."
 "ויוצא אותו החוצה" (בראשית ט"ו, ה'). רש"י: "לפי פשוטו הוציאו מאהלו לחוץ לראות
 הכוכבים. לפי מדרשו אמר לו צא מאיצטגנינות שלך. שראית במזלות שאינך עתיד
 להעמיד כן..."
 "ואברהם היו יהיה לגוי גדול" (בראשית י"ח, י"ח). רש"י: "מדרש אגדה זכר צדיק לברכה.
 הואיל והזכירו ברכו. ופשוטו, וכי ממנה אני מעלים והרי הוא חביב לפני להיות לגוי
 גדול.
 "ה' יראה" (בראשית כ"ב, י"ד). רש"י: "פשוטו כתרוממו. ה' יבחר ויראה לו את המקום הזה
 להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קורבנות... ומדרש אגדה ה' יראה עקידה זו לסלוח
 לישראל בכל שנה ולהצילם מן הפורענות". רש"י מבאר "יראה" במשמעות "יבחר" לפי
 העניין.
 "כי כמוך כפרעה" (בראשית מ"ד, י"ח). רש"י: "חשוב אתה בעיני כמלך, זהו פשוטו.
 ומדרשו, סופך ללקות עליו בצרעת כמו שלקה פרעה על-ידי זקנתו שרה..."
 "ויוצא אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים" (שמות ר', י"ג). רש"י: "צום עליו לחלוק לו
 כבוד בדבריהם. זהו מדרשו. ופשוטו, צום על דבר ישראל ועל שליחותו אל פרעה."

- בכל הדוגמאות הללו הכתוב סותם את דבריו ויש צורך לבארם. רש"י מבאר "לפי פשוטו", היינו לפי הרעיון המתבקש מתוך המלים, הקשרם והאווירה השוררת בקטע.
6. "פשוטו" מבאר את הדברים לפי חוקי הטבע.
- "ואחרי כן יצא אחיו" (בראשית כ"ה, כ"ו). רש"י שמעתי מדרש אגדה הדורשו לפי פשוטו. בדין היה אווזו בו לעכבו. יעקב נוצר מטפה ראשונה, ועשו מן השניה. צא ולמד משפופרת שפיה קצרה. תן לה שתי אבנים זו אחר זו, הנכנסת ראשונה תצא אחרונה. והנכנסת אחרונה, תצא ראשונה. נמצא עשו הנוצר באחרונה, יצא ראשון. ויעקב שנוצר ראשונה, יצא אחרון.
7. "פשוטו" מתייחס לסמיכות הפרשיות.
- "ויתן לך אלוקים" מטל השמים" (בראשית כ"ז, כ"ח). רש"י: "יתן ויחזור ויתן. ולפי פשוטו מוסר לעניין הראשון "ראה ריח בני כריח שדה", שנתן לו הקב"ה ריח שדה". הקושי הוא מדוע הפסוק מתחיל ב-ר' החבור "ויתן". תשובת רש"י שלפי הפשט הפסוק קשור לקודמו. תחילת הברכות היא: "ראה ריח בני כריח שדה", ועוד "יתן לך וכו'".
8. "פשוטו" מבאר את המבנה התחבירי.
- "הוא אשר אמרתי אליכם לאמר מרגלים אתם" (בראשית מב, יד). רש"י: "הדבר אשר דברתי שאתם מרגלים הוא האמת והנכון, זהו לפי פשוטו". הבעיה בפסוק היא למה מכוון כינוי הגוף "הוא".
- לדעת רש"י, לפי פשוטו "הוא" מכוון לדברים אשר יוסף דבר אודותם שהם מרגלים.
- "ותפתח ותראהו את הילד" (שמות ב, ו). רש"י: "את מי ראתה? את הילד, זהו פשוטו. ומדרשו שראתה עמו שכינה"²⁶.
9. "פשוטו" מבטא רעיון הקשור בהשקפת עולם.
- "ונקה לא ינקה" (שמות לד, ז). רש"י: "לפי פשוטו משמע שאינו מוותר על העוון לגמרי אלא נפרע ממנו מעט מעט. ורבותינו דרשו – מנקה הוא לשבים ואינו מנקה לשאינן שבים". הרא"ם על אתר מבאר: "פשוטו משמע שאינו מוותר העון לגמרי אלא נפרע מעט מעט, ומדרשו הוא שמוותר העון לגמרי". בבאור הפסוק מתעוררת שאלה, עד הבטוי "ונקה לא ינקה" היה מדובר על מידות של רחמים בלבד, ומכאן ואילך – מידות של פורענות. כאשר רש"י מפרש שלפי פשוטו אינו מוותר על העון אלא נפרע ממנו מעט מעט, הוא משווה גם להיגדר זה מידה של רחמים. שאמנם מעניש, אבל בדרך של רחמים.

הפירוש על-פי "משמער"

הסבר "כמשמער", הוא הסבר המלים כפי משמעותן המילולית. להבהרת הנושא ניקח לדוגמא, את הפסוקים: "כי יום לה' צבאות על כל גאה ורם ועל כל נשא ושפל. ועל כל ארזי הלבנון הרמים והנישאים ועל כל אלוני הבשן. ועל כל ההרים הרמים ועל כל הגבעות הנישאות. ועל כל מגדל גבוה ועל כל חומה בצורה. ועל כל אניות תרשיש ועל כל שכיות החמדה" (ישעיהו ב, יב-טז). פסוקים אלו ניתנים להסבר בדרך אלגורית, כדעת רש"י, שפרש: "ארזי הלבנון – דוגמא הוא על הגבורים. אלוני הבשן – השלטונין. לעומתו ר' אליעזר מבלגנצי מפרש את הפסוקים כמשמערם: "ועל כל ארזי הלבנון... אשר יבטחו בהם למעוז ומחסה. ועל כל ההרים הרמים, שיבטחו לעלות בראשם ולהנצל... ועל כל מגדל וחומה בצורה שהם להם למבצרי

מעוזים. ועל כל הבוטחים בעשרם שאניות תרשיש להם". כלומר, לדעת רש"י ביטויים אלו מושאלים לגבורים ולשליטים, שאותם ה' יעניש. ואילו לדעת ר' אליעזר מבלגנצי, הכוונה להרים ממש ולא רזים ולא לונים ממש, כלומר הסבר לפי משמעו.

הביטוי "יד" במקרא משמש במשמעות ראשונית, כשם לאיבר בגוף האדם. כגון: "וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת" (בראשית כב, י). וכן: "וידו אווזת בעקב עשו" (שם כה, כו). בפסוקים אלו "יד" מתפרש כמשמעו. אולם המלה "יד" מתפרשת גם במשמעות משנית, מושאלת, כמו: "והוא יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו" (שם טז, יב). בפסוק זה המלה "יד" איננה דווקא יד ממש, כמשמעו, אלא תאור התנהגות, כפי שפרש רש"י: "הכל שונאין אותו ומתגרים בו".

בפסוק "וכל טוב אדוניו בידו" (שם כד, י), מפרש רש"י: "שטר מתנה כתב ליצחק על כל אשר לו, כדי שיקפצו לשלוח לו בתם". כלומר רש"י מפרש "ידו" ממש, כמשמעו, שכן שטר מתנה אדם יכול להחזיק בידו.

בפסוק "ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו" (שם לב, יד), מפרש רש"י: "הבא בידו-ברשותו, וכן "ויקח את כל ארצו מידו": (במדבר כא, כו). ומ"א מן הבא בידו, אבנים טובות ומרגליות שאדם צר בצרור ונושאם בידו. כאשר רש"י מפרש "בירו" – ברשותו, הוא מפרש שלא על-פי המשמע של התיבה "יד" אלא, על-פי המשתמע מהרעיון הכללי של הכתוב. כלומר, רש"י מפרש על-פי פשוטו, היינו על-פי כוונת הכתובים, אולם שלא כמשמעו. לעומת זה מדרש האגדה, שמפרש "מן הבא בידו" – אבנים טובות ומרגליות, מפרש "ידו" כמשמעו, שכן אבנים טובות ומרגליות אדם מחזיק בצרור בידו.

ב. ר' יוסף קרא

ר' יוסף קרא, מחשובי מפרשי המקרא בצפון צרפת, תלמיד וחבר של רש"י, ואף היה מיווד עם הרשב"ם (רשב"ם לבראשית ל"ז, י"ג)²⁷.

ר' יוסף קרא כתב פירושים לרוב ספרי המקרא, אולם הוא לא ביאר את התורה בשיטתיות, אלא הוסיף פירושים על פירושי רש"י²⁸.

בפירושו לנביאים ראשונים משתמש ר' יוסף קרא בביטוי "פשוטו של מקרא", ומציין את להיטותו אחרי דרך פרשנות זו: "שאין דרך נביא בכל כד' ספרים שיסתום את דבריו, כדי שיצטרך ללמוד אותם מדברי אגדה" (פירושו לשופטים ה', ד').

דעתו על יחסי פשט ודרש ברורה ומוכחנת ולעיתים מנוסחת בהריפות: "דע לך, כשנכתבה הנבואה, שלימה נכתבה, עם פתרונה וכל הצורך שלא יכשלו בה דורות הבאים, וממקומו אין חסר כלום, ואין צורך להביא ראייה ממקום אחר ולא מדרש. כי תורה תמימה ניתנה, תמימה נכתבה, ולא תחסר כל בה. ומדרש חכמינו כדי להגדיל תורה ויאדיר. אבל כל מי שאינו יודע פשוטו של מקרא ונוטה לו אחר מדרשו של דבר, רומה לזה ששטפתהו שיבולת הנהר ומעמקי מים מציפין, ואוחז כל אשר בידו להינצל. ואילו שם לבו אל דבר ה', היה חוקר אחר פשר דבר ופשוטו, ומוצא לקיים מה שנאמר: 'אם תבקשנה ככסף וכמטמונים, תחפשנה, אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא'²⁹. (משלי, ב' ד'-ה'). וכן: "במקרא זה אומר אני יוסף בר' שמעון, שזהו פשוטו ומליצתו ובירוורו של דבר, ולא כפוסח על שתי הסעיפים, אלא באמת ובנכוחה"³⁰.

במה באה לידי ביטוי פרשנות הפשט בחיבורו של ר' יוסף קרא?
דומה שניתן למצוא כמה קווים פרשניים אופייניים המבטאים את דרכו הפשטית, והם:
ההקדמות, הפרשנות האטימולוגית וניתוחים ספרותיים. על מקצתם מעיד ר' יוסף קרא עצמו,
שהם פשוטו של מקרא³¹.

עיקרון ההקדמות

עיקרון פרשני חשוב המשמש את הפרשנים הוא עיקרון ההקדמות. עיקרון זה מנוסח על-ידי ר' יוסף קרא בפירושו לשמ"א א', ג': "וכן דרך מקראות רבים שקודמין, ללמדך על דבר, שאתה עתיד לתהות עליו". אין ר' יוסף קרא מעיד על פירוש זה, שהוא פירוש לפי הפשט, אולם בפירוש רשב"ם הנוגע בעיקרון ההקדמות, הוא מציין: "אך הוא עיקר פשוטו לפי דרך המקראות שרגיל להקדים ולפרש דבר שאין צריך, בשביל דבר הנזכר לפניו במקום דבר אחר" (פירושו לבראשית, א', א')³². כלומר זוהי דרך פרשנות פשטית.

שמואל משרת את-פני ה' (שמ"א ב', י"ח). מדוע מציין הכתוב דבר זה? על כך עונה ר' יוסף קרא: "שלא תתמה כשתגיע לויקרא ה' אל שמואל' (ג', ד') לומר היכן היה שמואל באותו הזמן"³³.

בשמ"א י"ג, כ"ב נאמר, שלא נמצאה חרב בעם ישראל, פרט לשאול וליונתן בנו. מדוע צריך להזכיר שנמצאה לשאול וליונתן בנו? אומר ר' יוסף קרא: "שלא תתמה כשאתה מגיע בעניין שכתוב 'ונושא כליו ממותת אחירי' (י"ד, י"ג), ותאמר במה המיתן, לפי שהיה לו חרב". כאשר דוד בורח מפני שאול ומגיע לאחימלך כהן נוב ומבקש אוכל וחרב, נאמר: "ושם איש מעבדי שאול... ושמו דואג" (שמ"א כ"א, ח').

לשם מה נזכרת עובדה זו בסיפור המתאר את פגישתו של דוד עם אחימלך? אומר ר' יוסף קרא: "שלא תתמה כשאתה מגיע למקרא 'זיען דואג האדמי ... ראיתי את בן-ישי בא נָבָה' (כ"ב, ט). תאמר היכן היה דואג שם".

וראה עוד בפירושו לשופטים א', ט"ז; שם ד'; י"א; שמ"א א', ג'.

ניתוחים ספרותיים

בספרו "המקרא כדמותו" עמ' 130, מציין מאיר וויס³⁴: "מידת נכונותו של פירוש נקבעת על-פי ביסוסו בכתוב עצמו, אך ורק בו. הפירושים שניתנו עד כה לא יוכלו להיחשב כפשוטו של מקרא. מפני שאינם מושתתים ... על הכתוב, אלא על מה שמחוצה לו". דומה כי מקצת פירושו של ר' יוסף קרא נאמנים לעיקרון זה כשהוא מנתח פסוקים מבחינת מבנם התחבירי, או כשדבריו מוסבים אל יחידה שלימה מבחינת מבנה וסדר מסירת הדברים בה. בכמה מקומות מציין ר' יוסף קרא שפירושו הוא לפי פשוטו של מקרא. בהסתמכו על ניתוחו הספרותיים מגלה קרא מידה מסוימת של אי-שביעות-רצון ממדרשי חז"ל. כלומר, הניתוח הספרותי, הדיון במבנה הקטע וסדר הבאת הדברים משמשים לו קנה-מידה לפירוש הפשט.

ד' בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום ארץ רעשה" (שופטים ה', ד'). לדברי ר' יוסף קרא: "אמרו רבותינו שהלך לשעיר ולשדה אדום ליתן להם התורה ולא רצו לקבלה"³⁵. כיוון שלא רצו לקבלה, נתרעש כל העולם כולו על יושביו לשעה קלה, כסבורין שיחזיר את העולם כולו לתהו ובהו. הה"ד 'ארץ רעשה'. זהו מדרשו, אבל לא ידעתי הדבר לישובו על אופניו, ואין זה

פשוטו". פירוש חז"ל מקובל על תרגום יונתן בן עוזיאל, רש"י ורד"ק. מה ראה ר' יוסף קרא לגלות אי-שביעות-רצון מפירוש זה המקובל על המפרשים? ר' יוסף קרא מוסיף "ואני אוסיף להפליא הפלא ופלא, מה עניין מתן תורה לכאן?" ר' יוסף קרא מסתמך על מקומות אחרים במקרא שנאמרה בהם שירה. לדבריו, בכל מקום שאמרו ישראל שירה על נסים שנעשו להם, אמרו שירה על עצם המאורע, ולא על אירועים שאירעו בעבר. כך בשירת הים: "אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורכבו רמה בים" (שמות ט"ו, ב'). כך בשירת האזינו: "כולה דברי תוכחות העתידין לבוא על שונאיהם של ישראל שיעברו על התורה". כך בשירת הבאר: "לפי שהכה משה בצור ויצאו ממנו מים, ישראל משוררין עליה: "עלי באר ... באר חפרוה שרים" (במדבר כ"א, י"ז-י"ח). כך בשירת דוד (שמו"ב כ"ב). ר' יוסף קרא מטעים: "למדנו שכל דברי השירות הללו מן הקורות אותם. וכאן [בשירת דבורה] מניח לו הנס ומשורר על צאתו משעיר. ועוד שאין דרך נביא בכל כד' ספרים שיסתום את דבריו, כדי שיצטרך ללמוד אותם מדברי אגדה". עוד מקשה ר' יוסף קרא על דברי חז"ל: "שלא מצינו בשום מקום שה' יצא משעיר וצעד בשדה אדום". לדבריו, גם מה שנרמז בפסוק "ה' מסיני בא" (דברים ל"ג, ג') איננו הוכחה.

ר' יוסף קרא איננו מפרש את הפסוק ומשאירו כמות שהוא. נראה כי הציטוט מדברי חז"ל והעלאת שלוש קושיות על פירושם מורה כי מחד, הוא רוחש כבוד והערכה למדרשי חז"ל, ומאידך, ההשוואה לדרכי ההתבטאות של המקרא בעניינים דומים, ומהעובדה שאין דבריהם מעוגנים בלשון הכתוב, מקשה עליו לקבל את דבריהם.

"מה-יהיה משפט הנער ומעשהו" (שופטים י"ג, י"ב).

ר' יוסף קרא מעמידנו על חוסר התיאום שבין דברי המלאך לאשת מנוח בהתגלות הראשונה, לבין מה שאמר למנוח בהתגלותו השנייה. דבריו לאשה כוללים כללי התנהגות שהיא מצווה לשמור עליהם בחודשי הריונה, ודברים אודות הנער היולד. כיוון שהמלאך סיים בדברים אודות הנער ועתידו, מבקש מנוח לומר לו שנית "מה-יהיה משפט הנער ומעשיהו". אולם המלאך המופיע שנית חוזר על אזהרותיו לאשה, ומתעלם משאלת מנוח אודות עתידו של הנער. תשובת ר' יוסף קרא מבוססת על כלל ספרותי, שלפיו "בכל כד' ספרים שהכתוב שונה עליו וכופלו, תמצא שמקצר הכתוב את דבריו או בפעם הראשונה או בפעם השנייה. אם קיצר בפעם הראשון, הוא חוזר ומלמד בפעם שנית מה שחיסר בראשונה". כך בפרקנו, המלאך אומר לאשה: "כי-נזיר אלוקים יהיה הנער מן-הבטן" (פס' ה'), והאשה בדברה עם בעלה, מוסיפה: "עד-יום מותו". לעיתים הכתוב מאריך בסיפור הראשון ומקצר בשני: בהופעה ראשונה אומר המלאך מה יהיה המשפט הנער ומעשיהו, ובהופעתו השנייה נמנע מלהגיב לעניין זה ומסתפק בהוראותיו לאשה. "אבל", אומר ר' יוסף קרא: "מעצמך אתה למד שלא הפיל דבר להשיבם מכל אשר שאלו".

וראה עוד בפירושו ליהושע ט', ד'; י', י'; לשופטים א', י"ב; ה' כ"ד; ח', י"ח.

ג. פירוש רשב"ם לתורה

בחיבורו מעיר רשב"ם כמה הערות מתודולוגיות אודות דרכו הפרשנית. בפירושו לבראשית ל"ז, ב' כותב הרשב"ם: "ישכילו ויבינו אוהבי שכל מה שלימדנו רבותינו כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אף כי עיקרה של תורה באת ללמדנו ולהודיענו ברמיזה הפשט ההגדרות וההלכות והדינים, על-ידי אריכות הלשון, ועל-ידי שלושים ושתיים מידות של ר' אליעזר בנו

של ר' יוסי הגלילי, ועל-ידי שלוש-עשרה מידות של ר' ישמעאל. והראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר ומתוך כך לא הרגלו בעומק פשוטו של מקרא.³⁷ יושם לב לכך, כי רשב"ם מדגיש שהוא לא בא להציג את דרך הפשט כנגד דרכם של חז"ל, אלא להוסיף עליה את דרך הפשט, שהרי רשב"ם מדגיש בדבריו שהראשונים מתוך חסידותם עסקו במדרשים שהם העיקר, ולא עסקו בפשוטו של מקרא. רשב"ם ראה את עצמו כממשיך דרכם של חז"ל שעסקו במדרשים לפי המידות שהתורה נדרשת בהן, וראו בהן את העיקר, ואילו הוא עצמו בא להוסיף את הפרשנות במישור הפשט³⁸. דברים אלה נשנים גם בהצהרתו של רשב"ם בפתיחותו לפירושו לפרשת משפטים: "ידעו ויבינו יודעי שכל, כי לא באתי לפרש הלכות אף-על-פי שהן עיקר... ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי ... ואף-על-פי-כן ההלכות עיקר, כמו שאמרו רבותינו: הלכה עוקרת משנה"³⁷. לדעתו, פשוטו של הכתוב ומדרש חכמים הם שני תחומים נפרדים, שני רבדים בעלי משמעויות שונות. רובד הפשט הוא המשמע הברור והגלוי של הכתוב. אנו חושפים אותו באמצעות אמות-מידה מקובלות בביאור הטקסט. רובד הדרש הוא המשמע המסתתר בין השיטין והמלים. אנו חושפים אותו באמצעות מפתח הכללים שמסרו לנו חז"ל, שהם המידות שהתורה נדרשת בהן³⁸.

הפשט והדרש מצויים זה בצד זה ולכל אחד מהם יש משמעות שונה

"ואלה שמות בני-ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו" (בראשית מ"ו, ח'). רשב"ם: "יעקב מחשבון שבעים נפש, כמו שמוכיח לפנינו לפי הפשט, כל נפש בניו ובנותיו של יעקב ולאה, הכל שלושים ושלוש עם יעקב. ורבותינו פירשו זו יוכבד שנולדה בין החומות"³⁹. בפסוק ח' נאמר: "ואלה שמות בני-ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו". ובפסוק ט"ו מסכם הכתוב את מספרם: "כל-נפש בניו ובנותיו שלושים ושלוש". לעומת זאת, אם מונים את בני יעקב ונכדיו מגיע מספרם לסך-הכל שלושים ושניים נפש. לדעת רשב"ם, הנפש הנוספת לפי הפשט, הוא יעקב, שכן בפסוק ח' נאמר: "הבאים מצרימה יעקב ובניו". כלומר לפי הפשט הרשימה כוללת את יעקב. אולם לפירוש זה יש לשאול, מדוע בפסוק ט"ו כתוב: "כל נפש בניו ובנותיו שלושים ושלוש", כלומר, רק יוצאי ירכו ללא יעקב עצמו היה מספרם שלושים ושלוש. לכן פירשו רבותינו שזו יוכבד שנולדה בין החומות. "ויעלו בנגב ויבא עד-חברון" (במדבר י"ג, כ"ב).

רשב"ם: "הגדה נראית פשט שעל כלב אמר הכתוב⁴⁰, שנאמר 'ולו אתן את הארץ אשר דרך בה' (דברים א', ל"ו). 'והביאותיו אל-הארץ אשר-בא שמה וזרעו יורשנה' (במדבר י"ד, כ"ד). לפיכך 'ויבא עד חברון' הוא כלב ונשתתח על קברי אבות ונתפלל שינצל מעצת מרגלים... ומכל מקום לפי עיקר פשוטו: ויבא כל אחד ואחד עד חברון, שהרי אמרו 'וגם-ילידי הענק ראינו שם' (שם י"ג, כ"ח). בחברון. וכתוב 'שם ראינו את-הנפילים בני ענק' (פס' ל"ג)". הקושי בפסוק הוא שינוי המספר מ'ויעלו' לשון רבים, ל'ויבא' לשון יחיד. הפירוש המובא בחז"ל שהכוונה לכלב, נחשב בעיני רשב"ם כפשט, כיוון שהוא מסתמך על הפסוקים בתורה. עם זאת, אין הפירוש מספק, שכן אינו פותר את בעית השינוי מלשון רבים ללשון יחיד. לפיכך לדעת רשב"ם עיקר פשוטו הוא שכל אחד ואחד בא עד חברון. אף בפירוש זה מסתמך רשב"ם על פסוקי התורה.

פירושים שלא לפי חז"ל

במקומות רבים בחיבורו מפרש רשב"ם שלא לפי מדרש האגדה או ההלכה. בדרך כלל אין רשב"ם מצטט את המדרש עצמו, אולם הטעמתו שפירושו הוא פירוש הפשוט, נועדה לציין שהוא מעדיף פירוש אחר, פירוש על דרך הפשוט.

יצוין, כי רבים מפרשני ימי הביניים היו גם מפרשי התלמוד ובכל זאת לא חששו לפרש שלא לפי חז"ל כיוון שהבחינו בין שני מישורי הפרשנות. פרשנינו נתנו דעתם על-כך, שהכתוב ולקחו מתגלים אלינו ומדברים אלינו באמצעות שתי דרכי פרשנות אלו, המשלימות זו את זו. "והיה לך לאות על-ידך ולזכרון בין עיניך" (שמות י"ג, ט') "מפרש המכילתאי⁴¹ שהכוונה למצוות תפילין. וכן מבארת הגמרא⁴²: 'על-ידך' – זו גובה שביד... אמרה התורה: הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש. מה להלן בגובה שבראש, אף כאן בגובה שביד". אולם רשב"ם בביאורו לפסוק זה מציין: "לאות על-ידך" ... לפי עומק פשוטו יהיה לך לזכרון תמיד כאילו כתוב על ידך. כעין 'שימני כחותם על לבך' (שה"ש ח', ו') 'בין עיניך' – כעין תכשיט ורביד זהב שרגילין ליתן על המצח לנוי". כלומר רשב"ם איננו מזכיר מצוות תפילין. על דרך פרשנותו של רשב"ם מעיר פוזננסקי⁴³: "אין כאן רמז למצוות תפילין, אבל עם כל זה לא היה שום ניגוד פנימי בנפשו, כי הפשוט מתפרש וההלכה עיקר, וממנה אין לזוז בקיום התורה ומצוותיה". בהתגלותו של ה' ליצחק נאמר: "והרביתי את-זרעך ככוכבי השמים ונתתי לזרעך את כל-הארצות האל... עקב אשר-שמע אברהם בקלי וישמר משמרת מצותי חקותי ותורת" (בראשית כ"ו, ד'-ה'). רשב"ם: "וישמר משמרת" – כגון מילה, דכתוב בה 'ואתה את-בריתי תשמר' (בראשית י"ז, ט'). 'מצוות' – כגון מצוות שמונה ימים. דכתוב 'כאשר צוה אתו אלקים' (בראשית כ"א, ד'). 'חוקותי ותורות' – לפי עיקר פשוטו כל המצוות הניכרות (כלומר, כל המצוות שטעמן ניכר), כגון גזל ועריות וחימוד ודינין והכנסת אורחים, כולם היו נוהגים קודם מתן תורה, אלא שנתחדשו ונתפרשו לישראל וכרתו ברית לקיימן".

בדברי חז"ל מצאנו פירוש אחר לפסוק: "אמר רב קיים אברהם אבינו כל התורה כולה, שנאמר 'עקב אשר שמע אברהם בקולי'. ואיתימא רב אשי: קים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין, שנאמר: 'תורות'. אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבע"פ"⁴⁴.

בדין עבד עברי הנרצע, נאמר: "ורצע אדניו את-אזנו במרצע ועבדו לעלם" (שמות כ"א, ו'). רשב"ם מפרש: 'לעולם' – 'לפי הפשוט כל ימי חייו, כמו שנאמר בשמואל: 'וישב שם עד-עולם' (שמ"א א', כ"ב)". פירוש הפשוט של הרשב"ם מתבסס על השוואת הפסוק לפסוק אחר במקרא. בחז"ל מצאנו פירוש אחר: "ועבדו לעולם" – 'עד היובל, או 'ועבדו לעולם' – כמשמעו? ת"ל 'ושבתם איש אל-אחזתו' (ויקרא כ"ה, י')⁴⁵. מדרש חז"ל איננו כפירוש הפשוט, שכן פירוש המילה "לעולם" – לכל ימי חייו – נוגד את מה שנאמר על שחרור עבד עברי ביובל: "ושבתם איש אל-אחזתו". למרות זאת, רשב"ם מאמץ את פירוש הפשוט ואיננו מביא את המדרש.

ד. ר' יוסף בכור שור

ר' יוסף בכור חי בצפון צרפת במאה ה-12. בכור שור היה תלמידו של רבנו תם וכתב פירוש לחמישה חומשי תורה⁴⁶. אחד מסמני ההיכר בחיבורו של בכור שור הוא נטייתו להרבות בשימוש בביטוי "לפי הפשוט"⁴⁷. הצהרות מתודולוגיות ביחס למדרשים, כפי שמצויות אצל

רש"י ואצל ר' יוסף קרא, אינן מצויות בפירושו של בכור שור, אולם רמזים לדרכו הפרשנית מפוזרים בחיבוריו. כפשטן מחד, וכאחד מבעלי התוספות⁴⁸ מאידך, הוא מנסה למצוא את דרכו בין שני סוגי פרשנות: פשט ודרש. לעיתים ניכר שבכור שור נכנע לדברי חז"ל משום כבודם וסמכותם, אף שאין לבו שלם עם דרכם הפרשנית. גישה זו היא מנמק בכך שאין להשיב על דברי רבותינו שאף הם כמלאכים לדעת אשר בארץ" (פירושו לבראשית י"ח, ב'), וכן ש"עליהם אין להשיב" (פירושו לשמות ח', י"ד). כן הוא מציין את דרכו בפרשנות: "בשבעים פנים התורה נדרשת, ואני פרשתי אחר לשון עברי". (פירושו לשמות כ"ה, כ"ט). וכן "ואני ליישב לשון המקרא באתי" (פירושו לויקרא ו', ב').

פעמים רבות בפירושו מביא בכור שור את דברי חז"ל, ומביע את דעתו בתוספת ציון "לפי הפשט". כיוון שקשה להגדיר הגדרה חד-משמעית וברורה מהו פשט. אותנו תעניין השאלה, מהו פירוש על דרך הפשט בחיבורו של ר' יוסף בכור שור, ועל סמך מה הוא סבור שדווקא פירושו הוא פירוש לפי הפשט.

יחסו למדרשי האגדה

בכור שור, נוהג להביא מדרש אגדה ולהוסיף את פירושו בהתאם לפשט. אולם למרות העובדה שאין דבריו תואמים את דברי המדרש, אין הם סותרים אותם, וניתן לקיים את שניהם זה בצד זה.

"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות כ"א, א').

חז"ל דרשו: "לפניהם, ולא לפני עובדי כוכבים"⁴⁹. בכור שור מנמק דברים אלה על-פי מה שנאמר בתורה: "מקרב אחיך תשים עליך מלך" (דברים י"ז, ט"ו). "כשם שבמלך נצטוונו שלא להמליך איש נכרי, כך גם התורה מזהירה שלא למנות שופט שאיננו מזרע ישראל". אולם בכור שור עצמו סבור כי "לפי הפשט", כיוון שמינה משה שופטים, והעמיד שרי אלפים ומאות, אמר לו הקב"ה: "הרי העמדת שופטים – 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם'". הבעיה הפרשנית שלפנינו, היא על מי מוסב "לפניהם", שהרי בכתוב לא נזכרו אנשים כלל. בכור שור איננו מסתפק במדרש חז"ל, לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים", כיוון שאין הוא נובע מתוך הפסוקים. לפיכך בכור שור מסתמך על הנאמר בפסוק י"ח, שמדובר בו על מינוי שופטים, ואליהם, לדעתו, מכון הכינוי "לפניהם".

לפנינו אפוא פירוש של פשט אצל בכור שור: שרצף הפסוקים והקשר ביניהם משמשים לו קנה-מידה.

"אחרי נמכר גאלה תהיה-לו" (ויקרא כ"ה, מ"ח). בכור שור מביא את דברי חז"ל: "שלא תדחה אבן אחר הנופל"⁵⁰, ומוסיף: "ולפי פשוטו, 'אחרי נמכר', כאדם שקובל, כלומר, אחרי שעשיתם לו שלא כהוגן, שלא החזקתם אותו, כמו שאמרתי לכם: 'וחי אחיך עמך' (ויקרא כ"ה, ל"ו)... ונמכר לגוים, גאולה תהיה לו. מהרו לגאול אותו שלא יטמע ביניהם".

בכור שור מביא פירושים משלו, ומוסיף מדברי חז"ל, באמרו: "אבל רבותינו אמרו". בדברים אלו ניכר שאין הוא מקבל את מדרש חז"ל, וכי פרשנותם המיוסדת על הדרש איננה תואמת את דרכו הפרשנית.

"וישק את בני ישראל" (שמות ל"ב, כ'). חז"ל למדו מפסוק זה, שנתכוין משה לבודקם כסוטות⁵¹.

אולם בכור שור סבור כי "לפי הפשט" לא נתכוין משה להשקותם. אלא לפזרו ולאבדו. "אלא משנתו במים על כרחך שותין אותו". מלשון ספור הדברים בפרקנו, אין שום רמז לבדיקת בני ישראל כסוטות. לדעת בכור שור, לא היה במעשהו של משה, השקאה מכוונת, אלא כיוון ששתו מן המים, טבעי הדבר, ששתו גם מן האפר. לדעת חזקוני, בדברים ט', כ"א נאמר: "ואפת אתו טחון היטב", ולא נאמר שם שהשקה את בני ישראל, אלא שהשליך את עפרו אל הנחל היורד מן ההר, ומכאן שמשנה נתכוין לפזר את האפר במים, ואילו השקאת בני ישראל באה מאליה. דבר זה מורה כי "הפשט" בפירושו של בכור שור לפסוק, מסתמך על השוואת פסוקנו לנאמר בפסוק אחר בתורה.

"שבע על-חטאתיכם" (ויקרא כ"ו, י"ח). בכור שור מפרש: "שבע-פורענויות כנגד שבע עבירות של מעלה: ואם לא תשמעו; ולא תעשו; את כל המצוות; ואם בחוקותי תמאסו; ואת משפטי תיגעל נפשכם; לבלתי עשות; להפרכם את בריתי; כך מפורש בתורת כהנים. ולפי הפשט 'שבע' לאו דווקא, אלא כן דרך הכתוב: 'שבע יפול צדיק וקם' (משלי כ"ד, ט"ז).

פירושים שלא לפי מדרש הלכה

אחת הבעיות הקשות העומדות בפני הפרשן, היא מציאת הדרך הנכונה בין פירושי הדרש לפשט. אולם בעיה זו מחריפה בעיקר, כשמדובר במדרשי ההלכה. ההעזה לפרש שלא לפי ההלכה, מעוררת בימינו פליאה, אולם אצל פרשנינו הקדמונים נראה הדבר טבעי שהפשט מצוי לצד הדרש, מבלי שיסתרו זה את זה.⁵²

פרשנות בניגוד להלכה מצויה גם אצל בכור שור, אולם אין הוא מרבה בכך. עם זאת, בעשרות מקומות בחיבורו הוא מפרש בהתאם למדרש ההלכה.

"ובשבעת יצא לחפשי" (שמות כ"א, ב'). בכור שור מפרש: "בשביעית שאינו חורש חורע וקוצר ובוצר אינו צריך עבודה כל-כך". כלומר, לפי פירוש בכור שור משמע המלה "שביעית" הוא במשמעות שנת השמיטה. ראייה לדבר – הוא מזכיר את ארבעת המלאכות האסורות בשביעית מהתורה. פירוש זה סותר את מדרש חז"ל, המדבר על שש שנים לקניית העבר ולא על שביעית לשמיטה.⁵³ מה ראה בכור שור לפרש שביעית כשמיטה? מסתבר, שבשנת השמיטה, כשהקרקע שובתת, אין האדון זקוק לעבדיו, על-כן פירש "שביעית" כשמיטה.⁵⁴

"אם-זרחה השמש עליו" (שמות כ"ב, ב'). בכור שור מפרש: "שיצא מן המחתרת לאוויר העולם מקום זריחת השמש". כלומר, לדעתו, הביטוי "זריחת השמש" מתפרש כפשוטו – ביום, ההורג חייב. פירוש זה איננו כפירוש חז"ל שאמר: 'אם ברור לך הדבר כשמש, שאין לו שלום עמך, הרגהו'.⁵⁵ מה מונח ביסוד פירושו של בכור שור שפירש כפשוטו רמב"ן לפסוקנו מציין: "ודרך הפשט ידועה, יאמר שאם חתר בחשך בתים ונמצא במחתרת בלילה, יהרג".⁵⁶ כלומר, מפרשי הפשט לפסוקנו מסתמכים על הפסוק באיוב כ"ד, ט"ז "חתר בחשך בתים". נמצא שלפי לשון המקרא "חתירה" היא בחשך. אם כן חלקו השני של הפסוק, המדבר על זריחת השמש, משמע-ביום.⁵⁷

"מי-בעל דברים יגש אליהם" (שמות כ"ד, י"ד). הכתוב מספר, כי משה פונה אל הזקנים ואומר להם שימתינו לשובו, ומוסיף, שאהרון וחור נמצאים במקום, "מי בעל דברים יגש אליהם". חז"ל דרשו את פסוקנו בעניין המוציא מחברו עליו הראיה: "מנין להמוציא מחברו עליו הראיה? שנאמר: 'מי בעל דברים יגש אליהם' – יגיש ראייה אליהם".⁵⁸ המדרש נזקק לפעל

"יגש". כאילו היה כתוב "יגיש", ומסב את מלת היחס "אליהם" – אל הדינים. ואילו בלשון הכתוב הכוונה לאהרון וחור בלבד. בכור שור עצמו מפרש: "לפי הפשט לדון". מתוך דברי הפסוק ברור שאהרון וחור ממלאים את מקומו של משה במנהיגות ובשיפוט⁵⁹. ברור, לפי הפסוק, ש'יגש אליהם' מכוון לאהרון וחור כלשון הכתוב.

גישתו הפסיכולוגית של בכור שור

לר' יוסף בכור שור גישה פסיכולוגית ונטייה להבין את מניעי פעולתם של אישי המקרא. דומה כי דרך פרשנית זו משתלבת בשיטתו הפרשנית הפשטית, שכן הפרשנות הפסיכולוגית – המשתדלת לרדת לסוף דעתם של אישי המקרא ולהבין את המתרחש בנפשם – מפרשת את המקראות ומסתמכת על הכתוב בלבד, תוך התחקות אחר המצב הנפשי שבו נתונה הדמות, וזאת ללא הזדקקות למקורות חוץ מקראיים.

"ויאמר קין אל הבל אחיו" (בראשית ד', ח'). לפי הפסוק מתעוררת השאלה: מה אמר לו? התרגומים העתיקים תרגמו שאמר לו "נלכה השדה". חז"ל דנים בתוכן הויכוח שהיה ביניהם⁶⁰. לדעת רש"י נכנס עמו בדברי ריב. בפירושים אילו באה על פתרונה השאלה הפרשנית של המשפט החסר. אולם הפרשנים אינם נותנים דעתם לבעיתו האישית של קין, הנפגע, הנעלב. זאת עשה בכור שור, ולפי הסברו נראה שקין נקט דרך של הערמה.

לדבריו, קין אמר להבל את תוכן שיחתו עם ה', וה' נתפייס עמו⁶¹. כיוון שכך, ראה הבל את הסכסוך כמחוסל. ולא נשמר מקין. קין ניצל את חוסר זהירותו, ובהיותו בשדה, קם עליו קין והרגו. כלומר, בכור שור מקשר בין פסוק ז' לפסוק ח'. ה' אמר לקין "למה חרה לך וכו'". ואת כל הדברים האלה אמר קין להבל.

"אסנת בת פוטיפרע" (בראשית מ"א, מ"ה).

עם עלייתו של יוסף לגדולה, הוא נושא לאשה את אסנת בת פוטיפרע כהן און. לדברי בכור שור: "פוטיפרע ופוטיפר אחד הם. ומרוב חכמה לקח יוסף את בת פוטיפרע, לפי שקנהו לעבד, ואם היה יוסף או בניו יורדים מגדולתו, יאמר פוטיפר או בניו כי עבדיו הם, אם לקח אשה אחרת. אבל השתא שלקח בתם, לא יהיה רוצה שיהיו בניו בתו עבדים". לפי דעה זו, יוסף נוקט מהלך מחוכם כאשר הוא נושא את אסנת בת פוטיפרע⁶². יוסף מבין שהוא עלה לגדולה ללא תמיכה משפחתית וללא שום בטחונות. כשם שעלה לגדולה, כך עלול לרדת מגדולתו. במקרה כזה יטען פוטיפר שהוא עבדו, שהרי קנהו מידי המדיינים. אולם אם יוסף נושא את בתו לאשה, הוא מוגן מפני טענה אפשרית מעין זאת, שכן פוטיפר לא מעוניין שבניו ייחשבו לעבדים.

"פרקו נזמי הזהב" (שמות ל"ב, ב'). הפרשנים מתלבטים בשאלה מה ראה אהרון לשתף עצמו במעשה העגל, ולעבור בכך עבירה כל-כך חמורה. לפי דברי רש"י, אהרון רצה לרחות את העם בדברים. מכאן, שאהרון מצטייר כמי שטעה בשיקול הדעת ותכניתו נשתבשה. מתוך דברי בכור שור עולה דמותו של אהרון המהסס, המתלבט, אשר בסופו של דבר בחר ברע במיעוטו, מתוך מגוון אפשרויות שכולן גרועות: "אהרון לשם שמים נתכוין, חשב, אם אומר להם: כלב בן יפונה או נחשון בן עמינדב, או אחד מן הגדולים יהיה לראש וימליכו אותו עליהם, כשיבא משה לא ירצה לירד מגדולתו וירבה קטטה ותגר ביניהם, וישפכו דמים

ונפשות על זאת. ואם אומר להם לא אעשה לכם ראש, יתנו הם מעצמם ראש ותרב קטטה. ואם אומר אני אהיה לכם ראש, יקשה בעיני משה. אעסיקם בדברים עד שיבא משה, ואעשה להם דבר שאין בו ממשות, וכשיבא משה יתבטל מאליו".

פרשנות בדרך מציאותית-ריאליסטית

בכור שור משתדל להאיר את המקראות באור מציאותי, ולפרש את הסיפור המקראי באופן ריאליסטי. כל זאת תוך עיון בחוקי הטבע ובדרכי התנהגותם של הבריות. אף דרך זו עשויה להיחשב כדרך פרשנות פשטית, הואיל והיא מפרשת את האירועים בהתאם למציאות ומתחשבת בחוקי הטבע ובמנהגי התקופה.

"ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה" (בראשית ח', ט'). בכור שור מפרש: "מדרש אומר כי היונה אינה טורחת לעוף כי אם בכנף אחת, וכשהיא עייפה באותה כנף, חוזרת ועפה בשני⁶³. ולכך כתב "ולא מצאה מנוח לכף רגלה", אבל בכנפיה הייתה נחה... אבל העורב אינו כן, וירא להרחיק". הבעיה העומדת לפנינו היא במה נבדלת היונה מהעורב, מדוע היא הצליחה בשליחותה ואילו העורב נכשל. רש"י מבאר על-פי המדרש⁶⁴, שהעורב היה מיועד לתפקיד אחר – להביא מזון לאלהיו הנביא, ואילו בכור שור מבאר את הדברים בהתאם לחוקי הטבע. "וישבו לאכול לחם" (בראשית ל"ז, כ"ה). בכור שור מפרש: "דרך הרועים שמקצתם אוכלים ומקצתן עומדים על הבהמות ואחר שאכלו מקצתם, הולכים אותם שאכלו אל הבהמות, והאחרים אוכלים. ואין דרכם לאכול כלם ביחד. והיה אוכל יהודה ומקצת אחיו, וראובן ומקצת אחיו היו שומרים הצאן ולפיכך לא ידע ראובן במכירתו. ויש אומרים כי ראובן היה מתענה על ששכב את בלהה⁶⁵, ויש אומרים שהיה כל אחד משמש את אביהם יומו. והגיע יומו של ראובן⁶⁶. אבל תימה על שהיו רחוקים מאביהם, וראובן שב אל הבור". תמיהתו של בכור שור נובעת מטעמים פרקטיים. ואכן הוא עצמו מציע פתרון לשאלה היכן היה ראובן בשעת המכירה, כשהוא מעיין במנהגי הרועים.

"וצפית אותו זהב טהור" (שמות כ"ה, י"א). בכור שור מפרש: "ראוי היה הארון להיות כולו של זהב, אלא שהיה כבד לנשאו, והוא נישא בכתף, כדכתיב 'כי עבדת הקדש עליהם בכתף ישאו' (במדבר ז', ט'). וכן מצינו במזבח שצוה הקב"ה לעשות הלוחות 'נבוב לוחות' (שמות כ"ז, ח') וחלול מבפנים, כדי שלא יהי הכבד". רש"י מבאר על-פי חז"ל⁶⁷: בצלאל עשה שלושה ארונות, שניים של זהב ואחד של עץ, ונתן של זהב בתוך של עץ, ושל עץ בתוך של זהב. אולם בכור שור נותן טעם מציאותי לדבר⁶⁸.

פרשנות הפשט עלתה והתפתחה בצפון צרפת לקראת סוף המאה ה-11 ובמרוצת המאה ה-12. למרות הצהרותיהם המתודולוגיות בדבר יחסם לפשט ולדרש, אנו רואים כי כל המפרשים למן רש"י – מראשוני פרשני המקרא בצפון צרפת, ועד ר' יוסף בכור שור, מאחרוניו, כולם מתלבטים בין הזיקה אל המדרש, לבין השאיפה לגלות את המשמעות הפשוטה, ומציאת הסינתיזה של שתי דרכי פרשנות אלו. ההתלבטות נובעת מהשאיפה לגלות את הפשט מחד, ומהכבוד שהם רוחשים לחז"ל, והצורך בהעזה גדולה כדי לפרש שלא כמותם, מאידך. עם זאת, כל פרשן מוצא את הסינתיזה הנכונה על-פי דרכו ושיטתו. עוד יצוין, למרות ההעזה שבדבר, אין פרשנינו נרתעים מלפרש שלא כחז"ל או אף לסתור את דבריהם, וזאת בשל העובדה שפרשנינו הבחינו הבחנה ברורה בין פרשנות במישור הפשט לפרשנות במישור הדרש.

פרשנינו ידעו כי דבר ה' מתגלה אלינו באמצעות שתי דרכי פרשנות אלה, וכל אחת מהן מגלה פן אחר של דבר ה'. לפיכך אין הן סותרות זו את זו, אלא משלימות אחת את חברתה, כיוון ששבעים פנים לתורה.

מראי מקומות

1. שבת סג' עא'; יבמות יא' עב'; כר' עא'.
2. כגון: עירובין כג' עב'; כתובות ק"א עב'; קדושין פ' עב'; לנושא זה ראה ב. גליס, "פשט ודרש בתקופת התלמוד", בתוך: **פשט ודרש בפרשנותו של רש"י**, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 13-22.
- R. Lower, *The Plain Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis, Papers of Jewish Studies*, University College, London, 1964. p. 178, Note 189. J. Frankel, *Peshat in Talmudic and Midrashic Literature*, Toronto, 1959.
3. מ"צ סגל, **פרשנות המקרא**, קרית ספר, ירושלים, 1971, עמ' ב'.
4. ש' קמין, **רש"י – פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא**, מאגנס, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 14.
5. א"מ ליפשיץ, **רש"י**, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ו, עמ' קס"א. וראה עוד א' סימון, "העזו לדרוש של אברהם קריב", **מולד ג'**, תשל"ל, עמ' 114-115.
6. מ' וויס, **המקרא בדמותו**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 17.
7. א' טוויטו, "על שיטתו של רשב"ם בפירושו לתורה", **תרכיץ מ"ח**, תשל"ט, עמ' 249.
8. הרא"ם בפירושו על רש"י לבראשית י', ב'.
9. הרא"ם בפירושו על רש"י לשמות ט"ז, כ'.
10. הרא"ם בפירושו, שם כ"א, א'. וראה עוד נ' ליבוביץ, "דרכו של רש"י בהבאת מדרשים בפירושו לתורה" **עיונים חדשים בספר שמות**, המחלקה לתרבות תורנית בגולה, ירושלים, תשל"ל, עמ' 498.
11. ר' דוד פדרו, **משכיל דוד**, לויקרא ה', י"ז.
12. ש"א פוזננסקי, מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא, וורשה, תרע"ג, עמ' XVI. לדעת א. גרוסמן, בספרו, **חכמי צרפת הראשונים**, מאגנס, ירושלים, תשנ"ה, עמ' 195, "קשה להניח שמגמה פרשנית בלבד הנחתה את רש"י בבחירת מדרשים. מסתבר שגם תפיסת עולם ומגמה חינוכית הנחו אותו. כך עולה מהבאת מדרשים הרחוקים ביותר מהפשט". ראה דוגמאות שם.
13. בב"ר כ"ב, ט"ז.
14. ראה נ' ליבוביץ, **עיונים בספר בראשית**, המחלקה לתרבות תורנית בגולה, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 28.
15. תנחומא נ"ח, י"ח.
16. תנחומא וישב ב'.
17. יצוין, כי פרשני ימי-הביניים הבחינו היטב בין פרשנות במישור הפשט לפרשנות במישור הדרש, לעומת פרשנים אחרונים, כמו "הכתב והקבלה" והמלבי"ם שיצרו סינתזה בין הפשט והדרש, וניסו להוכיח שפירושי חז"ל הם לפי פשוטו של מקרא. ראה הקדמת 'הכתב והקבלה' לפירושו על התורה. וראה עוד מ. גרינברג, **פרשנות המקרא היהודית**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 130. י' מאורי, "כיצד נתייחס למדרשי חז"ל בהוראת המקרא בבית-הספר הדתי", **המקרא ואנחנו**, דביר תל-אביב, תשל"ט, עמ' 214.

18. לפי המהר"ל בפירושו "גור אריה" על אתר, לפי פירוש הפשט היה צריך לכתוב "ויחלק אברהם ועבדיו עליהם לילה".
19. ראה ש"פ גלברד, לפשוטו של רש"י – בראשית, **מפעל רש"י**, פתח-תקווה, תשמ"ג, עמ' 145.
20. גלברד, שם, דברים, משאבים, ירושלים, 1980, עמ' 159.
21. ראה נ' ליבוביץ, **לימוד פרשני התורה ודרכים להוראתם**, ספר בראשית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורנית בגולה, ירושלים, תשל"ה, עמ' 39.
22. פוזננסקי, מבוא, עמ' XVI.
23. מאורי במאמרו הנ"ל, עמ' 213 מדגיש: "כאשר רש"י או פרשן אחר קובעים שמדרש ההלכה אינו פשוטו של הכתוב, כוונתם לומר שאת המדרש אין למדוד באמות-מידה רגילות של פרשנות הטקסט – התאמה לחוקי הלשון וההבעה המקובלים בעברית – ומסתבר שלפי דעתם אף חז"ל לא נתכוונו בהכרח לומר שזהו הפשט של הכתוב".
24. וראה עוד מ. ארנד, "פירוש רש"י לתורה", **מחניים צ'**, (תשנ"ג), עמ' 104-105.
25. **מכילתא**, מה"ד הורוויץ-רבין, עמ' 293.
26. וראה עוד ש. קמין, עמ' 111-115, מ. ארנד, לברור המושג "פשוטו של מקרא", המקרא בראי מפרשיו, ספר זיכרון לשרה קמין, בעריכת ש. יפת, מאגנס, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 255-259.
27. ראה אודותיו א. גרוסמן, **חכמי צרפת הראשונים**, מאגנס, ירושלים, תשנ"ה, עמ' 245-346.
28. ראה פוזננסקי, מבוא XXV.
29. פירושו לשמ"א א', י"ז.
30. פירושו למל"א ח', ח'.
31. ב' גליס, בספרו **פשט ודרש בפרשנותו של רש"י**, עמ' 136, מעמיד על העובדה, שמחר ר' יוסף קרא מזהיר על נאמנותו לדרך הפשט, ומאידך פירושו שזור במאמרי חז"ל (כגון בפירושו לשמ"א א', א'; למלכ"א ב', ל"ג) לדעתו, הדבר נובע מהעובדה שר' יוסף קרא משלב בחיבורו את המסורת האשכנזית, שרכש בעת שהותו בישיבות גרמניה וצרפת, עם מסורת פרובנס, שאב מדודו ר' יוסף בר חלבו, שישב תקופה מסוימת בפרובנס. ראה גם ש' פוזננסקי, "פתרוני ר' מנחם בר חלבו לכתבי הקדש", **ספר היוכל לנחום סוקולוב**, וורשה תרס"ד, עמ' M. Littmann, Joseph Ben Simon Kara Als Schrifterklärer, Breslau, 1887, p. 13.439-389.
- וראה עוד א. גרוסמן "צרפת הצפונית בין אשכנז לספרד", בתוך: **חכמי צרפת הראשונים**, עמ' 563. וראה י' נב, "דרכו של ר' יוסף קרא בפרשנות הפשט לנביאים ראשונים, סיני ק"ה, תש"ן, עמ' רלא-רמד.
32. לנושא זה ראה ג. ברין, **מחקרים בפירושו של ר' יוסף קרא**, אוניברסיטת תל-אביב, תש"ן, עמ' 86-103.
33. לדעת רד"ק, הדבר נזכר בפרק ב' כדי לציון את שבחו של שמואל, שחי עם בני עלי ולא למד ממעשיהם.
34. מ. וויס, **המקרא כדמותו**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ז.
35. עבודה זרה, ב' ע"ב.
36. ראה א. קופרמן, **לפשוטו של מקרא**, הוצאת השכל, ירושלים, תשל"ד, עמ' 219-220.
37. לדברי א. טוויט, במאמרו "על שיטתו של רשב"ם בפירושו לתורה", **תרביץ מ"ח**, תשל"ט, עמ' 251, בדבריו מביע רשב"ם את דעתו בדבר היחס הנכון בין הפשט והדרש, ויש לראות בהם מעין התנצלות על עיסוקו

- האינטנסיבי בפשט. רשב"ם מצא לגיטימציה לעסוק בפשט למרות שהדרש הוא העיקר לפי מאמר חז"ל: "אין מקרא יוצא מידי פשוט" (שבת ס"ג, ע"א).
38. בספרו **מסוד חכמים**, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ו, עמ' 36, כותב א' קריב: "תוכנו של כל הכתוב מרובה מכל הנראה לעין ומכל הניתן לשער, ולא זו בלבד שלעולם אין הפשט גרידא ממצה אותו, אלא שלפרקים הפשט אינו אלא חלק מצומצם ממלוא תוכנו של כל כתוב, ועיקר חשיבותו דווקא במה שיש בו יותר מפשוט". וכן בע' 37: "יסוד מוסד הוא אצל חז"ל שעשרים וארבעה ספרי הקודש מדברים אלינו לא דרך פשוטם של דברים בלבד, אלא דברם בכל מקום הוא פנים-משמעי ורב-משמעי, ושיטת הדרש היא מערכת כללים ודרכים שעל ידם הפיקו משמעויות השפונות בטקסט המקראי".
39. בבא בתרא קכ"ג, ע"ב.
40. סוטה ל"ד ע"ב.
41. **מכילתא** מהדורת הורוויץ-רבינ, עמ' 66.
42. **מנחות** ל"ז, ע"ב.
43. פזננסקי, מבוא, עמ' XLIII.
44. יומא כ"ח, ע"ב: בראשית רבה ס"ד, ד'. יצוין, שר' אברהם בן הרמב"ם בפירושו לבראשית ל"ה, ד' מתייחס לרעיון של קיום המצוות על-ידי האבות, באמרו: "ולפי שהתאימו מעשי מצוות אלה על-ידי האבות ע"ה למצוות היראה והאהבה שהן עיקרי האמונה בתורה ושורשיה, אמרו בהם כי הם קיימו כל התורה כולה. לא ששמרו את השבת או אכלו מצה בפסח, כמו שיעלה על הדעת".
45. **מכילתא** משפטים, עמ' 254.
46. ראה עליו פזננסקי, מבוא, LXXV.
- G. Walter, Joseph Bechor Shor der Letzte Nordfranzosischer Bibelexeget, Breslau, 1890, נבו, ד' יוסף בכור שור פרשן התורה, **מחניים ג'**, (תשנ"ג), עמ' 138-153.
47. ראה י' נבו, ד' יוסף בכור שור פרשן הפשט, **סיני צ"ה**, תשמ"ד, עמ' רס"ח-רע"ז.
48. ראה א.א. אורבך, **בעלי התוספות - תולדותיהם, חיבוריהם ושטתם**, ירושלים, תש"ס, עמ' 132-140.
49. גיטין פ"ח, ע"ב.
50. קדושין כ', ע"ב.
51. עבודה זרה מ"ד, ע"א.
52. נ ליבוביץ בספרה **עיונים בספר דברים**, המחלקה לחינוך ולתרבות תורנים בגולה, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 227, כותבת: "אמרו חז"ל 'שבעים פנים לתורה', אלא שכל ההוראות של דברי חז"ל ודרשותיהם, לעולם אין דוחין את המשמעות הראשונה, וזה שאמרו חז"ל... אין מקרא יוצא מידי פשוט". ופרשו רש"י ביבמות כ"ד, ע"א: "אף על פי דדרשין ליה לדרשה, מיהו מידי פשוט לא נפיק לגמריה (= אין משמעותו הפשטית נדחית)".
53. **מכילתא** דר' ישמעאל, מהדורת הורוויץ-רבינ, עמ' 249.
54. וראה גם בתרגום ירושלמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל, לשמות כ"א, ז'.
55. **מכילתא** עמ' 293. סנהדרין ע"ב, ע"א.
56. **פירוש רבנו חננאל על התורה**, מהדורת שעוועל, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ב.

57. הראב"ד בהל' גניבה פ"ט, ה"ח, כותב: "אע"פ שדרשו חכמים אם זרחה עליו השמש, דרך משל אם ברור לך הדבר כשמש שלא בא על עסקי נפשות, אעפ"כ אינו יוצא מידי פשוט, ביום אינו רשאי להרגו".
58. בבא קמא מ"ו, ע"ב.
59. וכן פירש רמב"ן: שציווה משה את הזקנים ואת אהרון וחור, שישבו כמושב בית-דין במקומו עד שובו".
60. בראשית רבה כ"ב, ט"ז.
61. וראה גם בפירוש ראב"ע.
62. בכור שור מזהה את פוטיפרע כהן און עם פוטיפר שר הטבחים שקנה את יוסף. זוהי גם גישתם של חז"ל בב"ר פ"ו, ג'. אולם רשב"ם סבור כי פוטיפרע לפי הפשט אינו פוטיפר. י.מ. גרינץ, במאמרו "פוטיפר שר הטבחים", **מוצאי דורות**, הקיבוץ המאוחד, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 196. מפרץ זיהוי זה על-פי ניתוח השמות בשפה המצרית.
63. בראשית רבה ל"ט, י.
64. שם ל"ג, ו'.
65. בראשית רבה, פ"ד, י"ח.
66. שם פ"ד, י"ד.
67. יומא ע"ב, ע"ב.
68. לנרשא זה ראה: י. נבו, "קווי פרשנות אופייניים לר' יוסף בכור שור", סיני ק"ג, תשמ"ט, עמ' נ"ג-נ"ט.

דרכו של אברהם אבינו לאמונה עיון בשתי פתיחות מ'בראשית רבה' ובפירושן המדעי המסורתי והחסידי

תקציר

מאמר זה עוסק בהגעתו של אברהם אבינו לאמונה, כפי שבאה לידי ביטוי בשתי פתיחות במדרש 'בראשית רבה'. המאמר בוחן את הדרך שלפיה בחר עורכו של המדרש להציג את דמותו של אברהם ואת תהליכי הגעתו לאמונה, והשוני שבין הצגה זו לבין הצגת תחילת הקשר של אברהם עם הקב"ה בתורה. אברהם 'של המדרש' מגיע לאמונתו תוך חיפוש, מאבק עם סביבתו, מבחנים ונסיונות. בתורה, לעומת זאת, המפגש הראשון שלנו עם אברהם הוא בבחירתו על-ידי הקב"ה 'לך לך'. סוגיא זו נידונה כאן על הבטיה השונים, הספרותיים והתוכניים. במאמר נעשה שימוש בדרכי לימוד וחקירה שונות: מסורתית, מדעית וחסידית תוך כדי הצגת גישה אינטגרטיבית הרואה חשיבות בסינתזה בין גישות אלו להבנת מגמתו של המדרש, מבנהו ומרכיביו השונים.

מבוא

מדרשי האגדה וההלכה היו בעת החדשה לנושא מחקרי אליו חברו רבים מחוקרי חכמת ישראל בשלהי המאה שעברה וראשית מאה זו¹. תשומת-לב מיוחדת ניתנה לנושא הפתיחות [או פתיחתאות]. במבוא למהדורה המדעית הראשונה של 'בראשית רבה'² מקדיש אלבק פרק לנושא הפתיחות. פרק זה הינו אחד הנרחבים לדיון בין החוקרים העוסק הן במבנה הצורני של הפתיחות והן בתפקידן בבית-הכנסת ובתהליך העריכה של המדרש³. בתקופה האחרונה עיקר היצירה בתחום זה מתמקד בניתוח הספרותי וגם העיסוק בפתיחות הינו מנקודת מוצא זו⁴. עיסוק צורני / ספרותי זה שופך אור חדש על המדרש, אך עתים שהוא מסיח את הדעת מהעיסוק באמונות והדעות של חז"ל כפי שהן באות לידי ביטוי במקורות המדרשיים עצמם ובדרך עריכתם⁵. מאידך גיסא, הפרשנים המסורתיים עסקו בעיקר בהיבט התוכני ופחות בהיבט הספרותי. במאמר זה תיבחנה שתי פתיחות מתוך 'בראשית רבה' תוך שילוב בין הבירור הצורני לבין הבירור התוכני כפי שהוא נעשה על-ידי הפרשנים במרוצת הדורות⁶.

תאריכים: מדרש; מדרש בראשית רבה; פתיחות; אמונה; אברהם אבינו. מחשבת חז"ל; חסידות.

המקורות

שתי הפתיחות, המובאות להלן, נמצאות בב"ר בראש פרשת 'לך - לך'. לפתיחות מבנה 'קלאסי', כלומר פסוק מהפרשה, פסוק מהכתובים [במקרה שלנו תהילים ושיר השירים], ובסיום פסוק מהפרשה. לא נדון כאן בתפקידן של הפתיחות בכלל, אך ננסה להבין מדוע בחר העורך של המדרש להביא פתיחות אלו כמבוא לפרשה שבה אנו מתוודעים לאברהם אבינו. מתוך שש הפתיחות לפרשה בחרנו לעסוק באלו, שכן רק שתיהן עוסקות במעשיו ובקורותיו של אברהם לפני הציווי 'לך - לך'.

'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'. ר' יצחק פתח
'שמעי בת וראי והטי אזנך ושיכחי עמך ובית אביך'
[תהילים מה, יא] אמר ר' יצחק משל לאחד שהיה
עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת, אמר
תאמר שהבירה זו ללא מנהיג, הציץ עליו בעל
הבירה אמר לו אני הוא בעל הבירה, כך לפי שהיה
אבינו אברהם אומר תאמר שהעולם הזה ללא מנהיג,
הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא המנהיג אדון כל
העולם 'ויתאיו המלך יפיך [שם, שם, יב] כי הוא
אדוניך' [שם] 'ויתאיו המלך יפיך' ליפותך בעולם
והשתחוי לו 'ויאמר ה' אל אברם'.

סדר לך-לך פרשה לט, א⁸ להלן: 'פתיחה א'

'ויאמר ה' אל אברהם' רבי ברכיה פתח [שיר השירים
ח, ח] אחות לנו קטנה ושדים אין לה וגו' אחות לנו
קטנה זה אברהם [שאיחה את כל באי] שאיחה לנו
את כל העולם בר קפרא אמר כזה שמאחה את הקרע
'קטנה' שער שהוא קטן היה מסגל מצות ומעשים
טובים 'ושדים אין לה' לא הניקוהו לא מצות ומעשים
טובים 'מה נעשה לאחותנו ביום שידובר בה [שה"ש ח,
ט] ביום שגזר עליו נמרוד לירד לתוך כבשן האש 'אם
חומה היא נבנה עליה' אם מעמיד דברים כחומה
יבנה עליה 'ואם דלת היא נצור עליה' אם דל הוא
במצות ובמעשים טובים נצור עליה לוח ארז ומה
הצורה הזו אינה אלא לשעה כך אין אני מתקיים
עליו אלא לשעה, אמר לפנינו 'אני חומה' [שה"ש ח, י]
מעמיד [אני] דברים כחומה, 'ושדי כמגדלות' [זה]
בני חנניה מישאל ועזריה 'אז הייתי בעינו כמוצאת
שלום' שנכנס בשלום ויצא בשלום.

סדר לך-לך פרשה לט, ג להלן: 'פתיחה ג'

פתיחה א' - היש ארון לבירה?

בפתיחה הראשונה ישנם שלשה מרכיבים: האחד, הפסוק מתהילים המופיע ככותרת; השני, המשל של הבירה הדולקת והנמשל שלו; והשלישי, הסיפא, המשך הפסוק והחיבור לפסוק מהפרשה. נבחן כיצד מבארים המפרשים המסורתיים את המרכיבים האלו ואת הקשר שביניהם. **הפסוק:** בקריאה ראשונה נראה שהזיקה של הפסוק לפסוק הראשון בפרשת 'לך-לך' הינו עזיבת הבית מכאן, 'לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך' ומכאן 'שכחי עמך ובית אביך'. האם ישנו קשר מעבר לכך? הפרשנים מוצאים קשר עמוק בין הפסוק בתהילים לבין דמותו של אברהם אבינו. מסביר ה'יפה תואר' שכל מזמור מ"ה בתהילים עוסק בדמותו של אברהם אבינו ואף נדרש כך במדרשים [פ' נט' ב"ר, פ' זו סימן ו', תנחומא פ' לך לך]. לאור הדברים נדרש הכתוב 'שמעי בת' על אברהם וכן 'שכחי עמך ובית אביך' מדבר בו. [הוא גם נדרש למקומו של פסוק זה במזמור ומסביר ש'המשורר מסדר דבריו מן המאוחר אל המוקדם']. "ואח"ז מספר את תהילתו מראשית ימיו ואמר 'שמעי בת' כי היה כבת מקשבת קול אביה וכן אברהם שמע בקול ה' ית' כבת קטנה הנשאת למלך ודבקה באלוף נעורים לעזוב אביה ומולדתה."

הסברו של ה'יפה תואר' רואה את הפסוק בהקשר הכללי של המזמור ממנו הוא בא. המהרז"ו¹⁰, לעומת זאת, רואה קשר מהותי בין הפסוק הזה עצמו לבין הציווי לאברהם: "הוקשה לו מה שכתוב לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך שהיה לו לומר בהיפך לך לך מבית אביך וממולדתך ומארצך על כן דרש שהכונה על הליכה והעתקת הנפש שתעזוב ותשכח מנהגי ארצה ואם כן הסדר בהיפך תחילה שוכחים מנהגי ארץ ואחר כך של המשפחה ואחר כך של בית אביו. וסדר זה מפורש בפסוק שמעי בת וגו' ושכחי עמך ובית אביך שהמזמור הזה הוא משל על נפש אברהם שקורא אותה בת ועל-פי מדה י"ז¹¹ אנו יודעים כוונת הפסוק כאן שילך כדי שישכח ויעזוב"

המהרז"ו עומד כאן על חווית הניתוק הנפשי שעובר אברהם אבינו בהיפרדו מארץ מולדת ובית אבא, שכן אם המדובר בנטישה גיאוגרפית הרי שסדר הנטישה בפסוק לך לך אינו הגיוני. יש להבין את חווית הניתוק של אברהם כחוויה נפשית לפיה נוטש המאמין ראשית את שיוכיו החברתיים-לאומיים ואחר כך את הקשה מכל - הפרידה מבית אבא. כעת מובן מדוע בחר בעל המדרש דווקא בפסוק של 'שיכחי עמך ובית אביך' שבו לא רק שסדר ההתנתקות הוא דומה, קודם העם ואח"כ בית אבא אלא גם שניתוק זה מכונה 'שיכחה' שבהקשר של עזיבת המשפחה משמעותו איננה שכלית אלא חוויתית טראומתית.

הבדל אחד מהותי ישנו בין הפסוק בתהילים לבין זה בתורה, שאליו אין מתייחסים הפרשנים, והוא - בפסוק בתורה אברהם הוא פאסיבי, מצווה, ואילו ה'בת' בתהילים היא אקטיבית שומעת, רואה ומטה אוזן. לעניין זה נתייחס בהמשך.

המשל: המשל מתאר אחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת. בירה בלשון חז"ל היכל, ארמון, והיא דולקת - בוערת. מהי תגובתו של ההלך למראה הארמון הבוהק? הוא שואל 'האם יש לבירה מנהיג?' בעקבות שאלתו נגלה אליו בעל הבירה.

המשל מבואר בניואנסים שונים על-ידי המפרשים. ה'ידי משה'¹² מבאר את שאלת ההלך כך: "כמו זה שראה בירה דולקת, רוצה לומר נשרפת, וסבור לפי שלא מכבה שום אדם את האש בודאי הבירה ללא מנהיג הציץ עליו בעל הבירה ואמר אני הוא בעל הבירה ורצוני היה שישרף."

המהרז"ו מרחיב יותר ומחדד את שאלת ההלך: "ענין המשל מי שרואה בנין יפה ומסודר מבין ומודה שיש ארון ובעל לבירה זו ואומן חכם בנה אותה, אך ראה שהבירה נשרפת באש אז חשב שאדונה ובעלה עזב אותה, עד שאמר לו בעל הבירה אני הוא ארון הבירה ובעלה ובכוונה מאיתי היא בוערת."

ה'ידי משה' מגדיר את שאלת ההלך לא כשאלה אלא כקביעה, כמסקנה, 'בודאי הבירה בלא מנהיג'. אין בביאורו התייחסות לבירה בפני עצמה ואין כאן העמדת שאלה. כשנגלה בעל הבירה הוא מסביר 'רצוני היה שישרף'.

על-פי המהרז"ו שאלת ההלך באה בעקבות בעירתה של הבירה שהיא 'עצמה' בנין יפה ומסודר 'שבודאי יש לה ארון ולכן השאלה שלו היא: 'אז חשב שאדונה עזב אותה' עונה לו בעל הבירה: 'אני הוא ארון הבירה ובעלה ובכוונה מאיתי היא בוערת'. המהרז"ו מרגיש כאן שתי נקודות בדמותה של הבירה שלהן יהיה תפקיד חשוב בנמשל: היות הבירה יפה ומפוזרת ובערתה חסרת הפשר.

הנמשל: בעל המדרש אינו מספק לנו נמשל עבור תחילתו של המשל, הנמשל הוא רק לגבי שאלת ההלך ותשובת בעל הבירה. כנגד שאלת ההלך 'תאמר שבירה היתה ללא מנהיג?' [במהדורת וילנא: תאמר שהבירה זו ללא מנהיג?] שואל אברהם אבינו: 'תאמר שהעולם ללא מנהיג?' וכנגד תשובת בעל הבית 'אני הוא בעל הבירה' מובאת תשובת הקב"ה 'אני הוא המנהיג ארון כל העולם'. עיון בהקבלה בין המשל לנמשל מגלה לנו שהעולם נמשל ל'בירה דולקת' ושדבר זה עצמו מעורר את שאלותיו של אברהם אבינו. בזכות מה 'זכה' עולמו של אברהם לכינוי 'בירה דולקת'? עיון בתורה נותן לנו את התשובה: העולם שלפני אברהם הוא העולם של דור המבול ולאחריו דור הפלגה, פעמיים 'נאלץ' הקב"ה להתערב בעולמו – להחריבו או להפיץ את יושביו. שאלתו של אברהם כפשוטה נראית כפירוש הרד"ל¹³: "כי הרשעים מוקדי העולם ובראות אברהם זה הרהר בליבו ח"ו לומר שאין מנהיג" על-פי המהרז"ו שאלתו של אברהם מורכבת יותר: הרי "העולם מעיד על עצמו שיש לו בורא קדמון, מנהיג בחכמה וחסד, אך כשראה הבורא שהרשעים מפסידים העולם והאבדון והכיליון בוער כאש לאבד ולכלות בדור המבול והפלגה ומזה נתבלבלה דעת אברהם שארון העולם עזב אותו וחלילה אינו חפץ שיעבדוהו". ההבדל בין השאלות הוא ששאלתו של אברהם על-פי הרד"ל היא על עצם קיומו של מנהיג לעולם, ואילו על-פי המהרז"ו שאלה זו כלל אינה קיימת, עצם קיום העולם על הסדר והבניין שלו הינו הוכחה למציאות ה'. השאלה היחידה היא, האם נטש ה' את עולמו ואינו חפץ בעבודת האדם? שוני זה בהבנת שאלתו של אברהם מתבטא גם בהבנת תשובתו של הקב"ה לאברהם: "אני הוא המנהיג ארון כל העולם ויתאיו המלך יפיך' ליפותך בעולם, כי הוא אדוניך והשתחוי לו, ויאמר ה' אל אברם לך לך".

הסיפא: על-פי ההסבר של הרד"ל התשובה תהיה פשוטה - יש מנהיג לעולם אך אין זה מסביר את הפסוק המופיע בסיפא. ההסבר של המהרז"ו מתייחס לכל מרכיבי הסיפא ועל פיו אומר הקב"ה לאברהם, שחושש שמא הוא נטש את העולם: "אני הוא בעל העולם ואדוניו ובכוונה נעשה כל הכליון והעונש... אך באמת חפץ שיעבדוהו, וזהו מ"ש ויתאיו המלך יפוך כי הוא אדוניך והשתחוי לו שרוצה בעבודתו." [המהרז"ו מבאר את הפסוק עד סופו: "ובנמשל מה ויפוך ודורש הנמשל ליפוטו ולהדרו בעולם וכמו שכתוב ואברכך ואגדלה שמך, והשתחוי לו בארצו ומקום שכינתו וזהו לך לך מארצך."]

פתיחה ג' - מבחנים של אמונה

הפתיחה הזו פותחת בפסוק משיר השירים, אך כאן אין מעבר לצורה ספרותית אחרת [כמו המעבר למשל בפתיחה הקודמת] אלא דרישה של פסוק זה ושני הסמוכים לו כמתארים את תהליך רכישת האמונה וביסוסה אצל אברהם, תוך כדי כך אנו מוצאים התייחסות לאברהם לא רק כאדם פרטי אלא כאביה של האומה הישראלית.

דרישת שלושה פסוקים על אברהם אבינו מאפשרת לבעל המדרש להביא לפנינו מאפיינים רבים של אמונתו של אברהם.

הפסוק: בפתיחה הקודמת הראנו כיצד מראים הפרשנים את הקשר בין הפסוק למדרש. קשר זה הם רואים גם בהקשר של מזמור תהילים ממנו הוא נלקח כמזמור העוסק באברהם אבינו וגם באופן עמוק יותר, בתהליך הניתוק הנפשי המתואר בפסוק כמאפיין את התהליך שעובר אברהם. העיסוק בסוגיית הקשר ביו הפסוק למדרש הוא נחלת הפרשנים המסורתיים לדורותיהם ואין אנו מוצאים מפרשים בני זמננו נדרשים לפסוק זה. לא כך פני הדברים בפתיחה זו. המפרשים המסורתיים אינם נדרשים כלל לבירור הזיקה בין פשט הפסוקים לבין מדרשם, ולעומת זאת כותבים בני זמננו מאריכים מאד בסוגייה זו.

עפרה מאיר¹⁴ דנה ביחסי הגומלין בין הפסוקים לדרשתם. מאיר עוסקת באריכות בבירור פשט הפסוקים ומציגה שני פירושים אפשריים, האחד – רואה בפסוקים את כוונת האחים לדאוג לאחותם לצרכיה החומריים, ותשובתה ש'איני זקוקה לעזרתכם', והשני – החרדה של האחים לתומתה המוסרית של אחותם הנמצאת בגיל ההתבגרות. פתיחה זו בנוייה אמנם לפי הכיוון השני, ומאיר דנה גם בזרימה הספרותית של הדו-שיח בין הבת לאחיה, בעיצוב הזמן בעלילה ובמרכיבים הספרותיים השונים של מדרש זה. לפתיחה זו מקדישה מאיר שישה עמודים בספרה. אך העיסוק הוא בעיקר בפן הספרותי, ומתקבל הרושם שהמסר הרעיוני של המדרש נדחק לקרן זוית. גם מרקין בפירושו¹⁵ עוסק באריכות בביאור פשט הפסוקים אף שהדבר אינו קשור באופן מהותי לפירושו.

אחות: המלה הראשונה שנדרשת היא 'אחות'. כאן אנו מוצאים מחלוקת בין ר' ברכיה שדורש זה אברהם שאיחה את כל באי עולם' ובין בר קפרא שדורש 'כזה שהוא מאחה את הקרע'. המפרשים אינם מתייחסים למחלוקת זו ואופייני הוא המהרז"ו שמפרש את שתי הדעות בנשימה אחת: "שחיבר ואיחה את כל העולם לקב"ה שמתחילה היה

העולם מחובר לקב"ה... אלא שבחטא אדם והדורות נקרע החיבור... ואברהם איחה וחיבר" למרות גישה זו נראה שניתן לזהות שתי דעות שונות במדרש זה. רבי ברכיה מרגיש שאמונתו של אברהם הייתה בשורה לאנושות. אברהם, בהאמינו באל אחד ובהפצתו אמונה זו מאחה וגם מאחד את האנושות סביב אמונה זו. בר קפרא לעומת זאת, מרגיש שאמונתו של אברהם לא הייתה מסר חדש, אלא חזרתו של העולם אל המצב הטבעי שלו – איחוי. בימינו, הרוויים תיאוריות מדעיות-אנתרופולוגיות על התפתחות האנושות ואמונתה, יש להדגשה זו של בר קפרא ערך מיוחד. נקודת המוצא של האנושות היא האמונה – הקשר עם הקב"ה. האנושות עוברת גם תהליכים, המתוארים בתורה, של התרחקות מהקב"ה¹⁶, ואברהם אבינו הוא זה שמחזיר אותה אל האמונה.

קטנה ושדים אין לה: המדרש מציין כאן שתי נקודות המייחדות את הגעתו של אברהם לאמונה: הראשונה, קבלת עול מצוות בגיל צעיר¹⁷, והשנייה, העובדה שהגעה זו לאמונה מתרחשת למרות העדרו של חינוך מתאים בגיל צעיר [הוא לא יונק את האמונה עם חלב אמו]. המדרש אינו עוסק כאן בדרכים הקוגניטיביות¹⁸ או האינטואיטיביות¹⁹ שבמהלכן מגיע אברהם אל האמונה ולא בהתלבטויות שלו. ההדגשה היא על כך, שאל אותה אמונה מגיע אברהם בראשית דרכו ובכוחות עצמו.

מה נעשה לאחותנו ביום שידובר בה: 'ביום שגזר עליו נמרוד לירד לתוך כבשן האש'²⁰ כאן מכניס בעל המדרש את ממד הניסיון. לאחר ההצגה של אמונת אברהם על כל מעלותיה נשאלת השאלה האם האמונה הזו חזקה מספיק כדי למות עליה? האם אמונה שהאדם לא ינק משדי אמו יכולה להחזיק מעמד? התשובה של אברהם לא רק שהיא מגדירה את אמונתו – כפי שאנו למדים מן המדרש – אלא גם מגדירה את יחסו של הקב"ה אליו.

אם חומה היא: 'אם מעמיד דברים כחומה יבנה עליה' [נבנה עליה טירת כסף] – המשך הפסוק שאינו מובא במדרש]. אם אברהם איתן באמונתו הרי שהקב"ה 'בונה עליה' אם זו בניית העתיד של האנושות או בנייה של עם ישראל כעם ה', כפי שמופיע בתנחומא²¹, או שניהם כאחד.

ואם דלת היא נצור עליה: 'אם דל הוא במצות ובמעשים טובים נצור עליה לוח ארז' – מה הצורה הזו אינה אלא לשעה כך אין אני מתקיים עליו אלא לשעה'. כאן מופיעה האפשרות השנייה, אם אמונתו של אברהם הינה חסרת יציבות ומחויבות הרי שגם הקשר בינו לבין הקב"ה הוא זמני.

'אני חומה' - מעמיד אני דברי: אברהם מעיד על אמונתו שהיא כחומה – יציבה, איתנה, ומוצקת.

ושדי כמגדלות – בני חנניה מישאל ועזריה תשובה זו של אברהם מתייחסת לממד הנצח של אמונתו, האם אמונה זו היא מקרית לאברהם אבינו, תופעה חד פעמית של חוויה רוחנית המתגלית באדם גדול ונעלמת עם מותו? עונה אברהם שהאמונה אליה הגיע והמחויבות אליה אינם חד-פעמיים ויחודיים לו אלא שגם הדורות הבאים אחריו יחיו את אמונתם מתוך אותה התחייבות ונכונות לעמוד עליה עד מוות. כאן שדיים מתייחסים דווקא לבנים ולא להורים. אך השימוש בביטוי זה דומה לזה שלמעלה שם

אברהם לא ינק משדי אמו את האמונה ובכל זאת הגיע אליה ודבק בה, ואילו כאן הילדים הם השדיים מכיוון שהם ינקו מאברהם את מסירות הנפש והפנימו אותה. **שנכנס בשלום ויצא בשלום** כאן מחזיר אותנו בעל המדרש לקשר הגומלין שבין הקב"ה לאברהם, שהרי בזכות העמידה האיתנה של אברהם הוא זוכה לישועה גם בטווח הקרוב.

הרדיות:

מדרש זה, פרט לעמידתו על מאפיינים שונים של דמותו של אברהם ושל אמונתו, מציג זיקת גומלין בקשר שבין אברהם והקב"ה. שליחותו של אברהם ובעקבותיו של עם ישראל – בניו, מוצגת כתלויה בחוזק אמונתו של אברהם ובעומק המחויבות שלו כלפיה. כאשר מתברר שאברהם וצאצאיו-עמו מוכנים אף למות למען אמונה זו, נמצא שאכן יש מקום ל'בניה', לאמונה של הקב"ה באברהם.

סיכום: אברהם של התורה ואברהם של המדרש

סיפורו של אברהם כפי שהוא מוצג בתורה מתחיל באופן פאסיבי²², הקב"ה פונה לאברהם מצווה עליו ללכת והוא הולך. רק לאחר מכן אנו פוגשים את אברהם האקטיבי, הנאבק, הנלחם. מסתבר לומר שאם אישיותו של אברהם מתגלה כך לאחר הבחירה הרי שגם לפני כן צריכה להתגלות אצלו אקטיביות 'לוחמת'. כיצד אם כן הגיע אברהם לאמונתו? האם גם היא נגזרה מתכונות נפש אלו? בעל המדרש באים לענות על שאלות אלו ומראים לנו את הגעתו של אברהם אל האמונה כנגזרת מהתכונות שהוזכרו לעיל. אברהם כאן הוא המחפש, 'ההלך', הוא שואל שאלות ומגיע למסקנות. הוא מתווכח עם הקב"ה והוא וצאצאיו גם עומדים למבחן על אמונה זו שרכשו בכוחות עצמם. המדרש הופך את תהליך הבחירה של אברהם מתהליך חד-צדדי ובלתי-תלוי במעשי אברהם למערכת הדדית בה אמונת אברהם ודבקו בה הם הציר המרכזי עליו נסוב הקשר בין אברהם לבין הקב"ה.

תהליכים של אמונה - מבט חסידי

האדמו"ר רבי יהודה אריה ליב מגור עוסק בספרו 'שפת אמת'²³ בשתי פתיחות אלו. נקודת המוצא היא ההבנה שעל-ידי פתיחות אלו בחרו בעלי המדרש לתאר לנו את הגעתו של אברהם לאמונה, ומתוך כך את מהותה של אמונה זו ואמונה בכלל. ב'שפת אמת' מתגלה הרובד העמוק יותר, הפנימי, של מדרשים אלו. ראשית, המחבר מביא את שתי הפתיחות כיחידה אחת ומראה כיצד הפסוקים שנבחרו על-ידי בעלי המדרש משקפים את התהליכים הרוחניים שעובר אברהם אבינו. וכך כותב ה'שפת אמת':

"כי הקב"ה ברא עולם הזה להיות נסתר השגחתו ית'
בעולם זולת הצדיקים אשר הם המייגעים עצמם
לברר כבוד מלכותו ית' בעולם מגלה להם ההנהגה

של"ו"²⁴

בירור זה מוסבר על-ידי הפסוק שנבחר לתאר מהלך זה 'שמעי בת ראי והטי אזנך'. ה'שפת אמת' מראה בדבריו שיובאו להלן, שני שלבים בהתקרבות האדם לקב"ה: ראשית, על האדם לשמוע, להיפתח לקב"ה המופיע בבריאה, בעקבות כך מגיעה הטיית האוזן – דבר ה' המכוון אליו, להתגלות.

להצגת דברים זו מצטרפת נקודה נוספת, אמנם גם ליוזמתו של האדם, להטיית האוזן שלו, יש חשיבות רבה אך גם השמיעה הראשונה מוזנת, כך מסביר ה'שפת אמת', על-ידי הניצוץ האלוקי המתגלה לאדם.

בניגוד לראייה הדיכוטומית שהצגנו קודם לכן, המעמידה את אברהם של המדרש – המחפש את הקב"ה, מול אברהם הפאסיבי המקבל את ציווי לך-לך, 'של התורה', הרי שה'שפת אמת' מציג מודל הרואה את חיפוש האלוקים, השאיפה להתגלות ה', כנובעת אף היא מ'שימת-לב' לניצוץ המתגלה בבריאה:

**"והענין הוא מה שכתוב 'שמעי' ואחר כך פעם ב'
'הטי אזנך' דהתורה נעלמה מעיני כל חי ואינה יכולה
להתגלות בעולם הזה בשלמות רק לפעמים מתגלה
ניצוץ מן התורה לעורר האדם וכשזוכה לשים לבו
ומאודו להמשך אחר זה ההתגלות אז נפתחים לו
שערי בינה בכל עת."**²⁵

להדגשת עיקרון זה המעמיד את הניצוץ האלוקי כגורם המעורר את בקשת האדם את אלוקיו ובעקבות התגלות ה' אל האדם, מביא ה'שפת אמת' שלושה מקורות שרואים בהם את זיקת הגומלין בין התגלות מלמעלה לבין עבודת האדם:

**כמו שכתוב בזוה"ק במשפטים בהיה עולמתא
שפירתא ע"ש²⁶ ועל זה כתב 'משכני'²⁷ ברמז מועט
'אחריך נרוצה' לכן כתיב 'אל הארץ אשר אראך בכל
עת'²⁸ כי אין שיעור לראיה זו וכפי מה שהולך האדם
מארצו ומולדתו כך מתגלה לו.**

על-פי דברים אלו ממשיך ה'שפת אמת' ומראה שזיקת הגומלין בין עבודת האדם וההשפעה האלוקית באה לידי ביטוי לא רק בשלבי ההתגלות מצד הקב"ה, אלא גם בשתי רמות ההבנה של האדם:

**אבל בפרטות הדברים הם שתי שמועות חיצון ופנימי
דאיתא במדרש על פסוק 'אשרי אדם שומע לי לשקוד
על דלתותי – דלת לפנים מדלת'. דבאמת מי שהוא
משכיל יכול להבין מעצמו השגחת הבורא ית' בשים
לב לכל הדברים המתהווים בעולם ואיך הקב"ה עושה
חסד עם כל בריה, וזאת היתה עבודת האדם קודם**

קבלת התורה והוא בחינת דרך ארץ שקדמה לתורה ובוזה היה אברהם אבינו עליו השלום מהלך בעצמו כדאיתא בזוה"ק שהיה חכם גדול והבין חכמת מעשה בראשית. אבל יש השערה פנימיות והוא דרך התורה מן השמים והוא למעלה מהשגת האדם בדרך הטבעי.

ההבנה השכלית של העולם כמונהג על-ידי הקב"ה הינה הכרת הקב"ה הבאה מלמטה למעלה, היא מבוססת על התבוננות האדם בעולם והגעתו למסקנות של אמונה. דרך זו אינה זקוקה, לכאורה, להתגלות אלוהית ולכן היא מוגדרת על-ידי ה'שפת אמת' כעבודת האדם שלפני מתן תורה – לפני ההתגלות האלוהית לעם ישראל. דרך זו מתבססת על הכרת הבריאה שהאדם רואה סביב לו ולכן היא מוגדרת כ'חיצונית', לעומתה ישנה דרך של הכרת הפנימיות של המציאות, דרך זו אינה בידי האדם, זוהי אמונה שבאה מלמעלה למטה מהקב"ה לאדם – התגלות. ה'שפת אמת' מוצא במדרש את ביטויין של דרכים שונות ומשלימות אלו לאמונה:

ולכן כתיב 'שמעי בת' והוא במדה כל אחד כפי שכלו, אבל 'והטי אזנך' הוא לבטל כל הדעת וההשגה להיות נמשך אחר דעת התורה וזהו 'אשר אראך' וצריך אדם לשקוד בכל יום על ב' דלתות הנ"ל. והם שתי הברכות שתקנו חכמים קודם קריאת שמע על יצירת אור וחושך מעשה בראשית ואחר כך על התורה שהנחילנו הקב"ה ולזו השגה פנימיות אין זוכים רק המכוונים לשמו ית' בלבד וזה בחינת חסיד לפני משורת הדין ונתקיים באברהם אע"ה 'המתחסד עם קונו' שכל רצונו היה רק לדעת אותו ולפרסם כבוד שמו בעולם. וב' בחינות הנ"ל הם דלתות והם בחינת ה' תתאה וה' אילעא, בחינת תפילה שנקרא בגמ' חיי שעה ובחינת תשובה על-ידי התורה שנקראת חיי עולם.

זה 'אם דלת היא' דלת חיצון והוא חיי שעה 'חומה' היא חיי עולם והנה אברהם אבינו עליו השלום היה מוכן להדביק את כל העולם כמו שכתוב 'אחות לנו' שאיחה כל העולם. אבל היה עוד בקטנות והיה תלוי בבחירתו שאם היה אווז בפשטות [נשאר באמונה 'חיצונית' – מלמטה למעלה – ב.כ.] חס וחלילה היה רק לשעה וכן הוא בכל אדם שיש לו איזה נקודה וכפי שמתחזק בקטנותו כך זוכה להיות ממנו בנין. ולפי שאברהם אבינו עליו השלום נכנס לפני משורה ונדבק בפנימיות נגלה לו תעלומות חכמה.

ה'שפת אמת' מוצא את התבנית של אמונה חיצונית [מלמטה] ואמונה פנימית [מלמעלה] בזיקה השונה שישנה בין הקב"ה לבין ישראל לעומת הזיקה שלו לאומות העולם, שוני הבא לידי ביטוי בתפקידם השונה של חגי תשרי:

וכן הוא הפרש בני ישראל מהאומות ובכל שנה ושנה
 יורד הארה חדשה מן השמים ובראש השנה הוא
 בחינת דלת חיצון מקבלים הכל חיות ויש מקבלין
 חיי שעה. ובני ישראל זוכים לגמור החתימה ביוה"כ
 חה 'אני חומה' ומוצאת שלום - וזוכין לסוכות לבחינת
 'טירת כסף' שהוא חסד עליון בכח התשובה שהוא
 דלת הפנימי כנ"ל וכן דרשו במדרש 'חזית' על-פי
 'אחות לנו' עיין שם.
 והכל תלוי בקבלת ראשית הנקודה לשם שמים וכל
 אדם כפי מה שמכין עצמו בימי הנעורים כך זוכה
 לבניין טירת כסף.

סיכום

במאמר זה שולבו גישות פרשניות שונות להתמודדות עם שתי הפתיחות שעורך 'בראשית רבה' בחר להעמיד לנו כמבוא לדמותו הרוחנית של אברהם אבינו. כבר הודגש שפתיחות אלו נבחרו מתוך שש הפתיחות הראשונות, שכן רק הן עוסקות בתהליכי הגעתו של אברהם לאמונה. בתורה מוצגת הבחירה באברהם כנטולת זיקה למעשיו, אופיו, ואמונתו. המדרש לעומת זאת, מדגיש את דמותו ואמונתו של אברהם כקודמים ואף כמביאים את בחירת הקב"ה בו. בפתיחות שנדונו במאמר מוצגת הגעתו של אברהם לאמונה כנגזרת מתכונותיו כפי שהן מופיעות בתורה לאחר 'לך לך'. בפתיחות, הופכת עוברת אישיותו של אברהם מפאסיבית, כבבחירתו בתורה, לאקטיביות של מבקש האמונה, המתמודד והנלחם. מתוך עמדה אקטיבית זו משתנה גם 'תפקידו' של הקב"ה בסיפור, לא עוד בחירה חד-צדדית ובלתי-תלויה כבתורה, אלא זיקת גומלין בין מחויבותו של אברהם לאמונתו לבין בחירת הקב"ה בו.

סביב מתח זה בין העשייה האנושית והבחירה האלוקית לומד ה'שפת אמת' שגם האמונה המתגלה בעולם בנויה שני נדבכים הקשורים זה בזה. מכאן, האמונה הנובעת מהבנת העולם שמסביב, ומכאן האמונה שבאה אלינו מלמעלה למטה, מהקב"ה. ה'שפת אמת' מחיל מודל הדדי זה על אמונתו של האדם בכלל, ומדגיש שגם הפעולות האקטיביות של האדם שורשן בהקשבה לניצוץ אלוקי המתגלה בבריאה.

במאמר זה נעשה שימוש בדיסציפלינות שונות של התמודדות עם המדרש, נדונו ההקשרים בין הפסוקים לבין המרכיבים האחרים, וכן המבנה הצורני של כל אחת מהפתיחות. במקביל נערך עיון משווה בין הפרשנים השונים לסגנונם ולתקופתם. על תשתית זו נערך הבירור של תכני המדרש, מגמתו ויסודות האמונה הנלמדים ממנו. ממד עומק נוסף של המדרש מצאנו בכתבי ה'שפת אמת' שבדיונו גלש ליסודות האמונה בחכמה הפנימית. גישה אינטגרטיבית זו המשלבת את כל הדיסציפלינות שהובאו לעיל היא המאפשרת לנו את החתירה לאמיתתה של תורת חז"ל ואת העמידה על עומק דבריהם.

הערות ומראי מקומות

1. למשל הרנ"ק, בספרו מורה נבוכי הזמן, למברג, 1851. י.ל. צונץ, הדרשות בישראל, מהדורה שנייה, ירושלים, תשי"ד; ב"ז בכר, אגדות התנאים (בעברית), ת"א, תר"פ. אגדת אמוראי א"י, ת"א, תרפ"ה. למידע על פרשנים לו ויציתם, עיין יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים, 1991, פרק י"ז עמ' 561-533.
2. מהדורת תיאודור – אלבק, ירושלים, תשכ"ה.
3. י. היינמן, 'פתיחות במדרשי האגדה – מקורן ותפקידן', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ב', ירושלים, תשכ"ט, עמ' 43-47. הנ"ל, 'מבנהו וחלוקתו של מדרש בראשית רבה', בר-אילן, ט/א, תשל"ב, עמ' 279-289. למאמרים נוספים בנושא ראה: מ' רפלד, 'י' תבורי, עורכים, מדריך ביבליוגרפי לתורה שבע"פ, מהדורה נסיונית, אוניברסיטת בר-אילן, אדר א' תשנ"ב, עמ' 24-25.
4. אופייניים לתופעה זו י' פרנקל דרכי האגדה, גבעתיים, 1991 [להלן פרנקל 'מדרש'], דוד שטרן, המשל במדרש, הקיבוץ המאוחד, 1995, ובמיוחד עפרה מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה, הקיבוץ המאוחד, 1987.
5. א גרינולד, במאמרו 'המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל', מלאת ב', ת"א, תשמ"ד, עומד על החשיבות של הכרת 'מחשבת חז"ל' מתוך בדרך העריכה של קובצי המדרש שלפנינו.
6. לסקירה על מפרשי המדרש לדורותיהם ראה: פרנקל, מדרש, פרקים ט"ז ו-י"ז, עמ' 501-561.
7. ראה: אלבק, מבוא לבראשית רבה [הערה 1], עמ' 11-19.
8. כל הציטוטים על-פי מהדורת תיאודור אלבק [הערה 1], שינוי ממהדורת וילנא מובאים בסוגריים.
9. ר' שמואל יפה אשכנזי, תורכיה, המאה ה-16, בהרחבה ראה: מ' בניהו, ר' שמואל יפה אשכנזי, תרביץ, מ"ב, תשל"ג, עמ' 428-.
10. ר' זאב וולף איינהורן, המאה ה-19, על-פירושו ראה: י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים, 1991, עמ' 534-539.
11. מדה י"ד בברייתא של לב' מידות של מדרש האגדה של רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי: 'מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר' [הרו"ז חיבר פירוש על ל"ב המידות שראה או בספרו מדרש תנאים, וילנא, תקצ"ח, בראש פירושו למדרש רבה הוא מביא ביאור קצר לברייתא זו לכל אורך פירושו הוא מראה כיצד המידות באות לידי ביטוי במדרשי].
12. הרב יעקב משה אשכנזי, פירושו י"ד משה' מופיע על הדף במהדורת וילנא.
13. הרב דוד לוריא מביתאן, פרושו 'חידושי הרד"ח' מופיע על הדף במהדורת וילנא.
14. ראה הערה 4, עמ' 85-91.
15. משה אריה מרקין, מדרש רבה – מפורש פירוש מדעי חדש, תל-אביב, תשי"ז-1957.
16. המדרש בב"ר י"ט ז' מתווה את תהליך ההתרחקות החל מאדם ראשון: "עיקר שכינה בתחתונים הייתה, כיוון שחטא אדם ראשון נסתלקה שכינה לרקיע הראשון חטא קין נסתלקה לרקיע השני וכו'" "לפי מדרש זה אברהם הינו רק השלב הראשון בתיקון: "עמד אברהם והורידה [לרקיע] ו' עמד יצחק והורידה מן ו' לה' וכו'". הרמב"ם הולך בדרך שונה ורואה את השבר באמונה כמתחיל בדורו של אנוש: "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול... וזו הייתה טעותם אמרו הואיל איל והאלהים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם... ראויים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד... ואחרי שארכו הימים עמדו בבני האדם נביאי שקר ואמרו שהאל ציווה ואמר להם עבדו כוכב פלוני... ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל עד שנולד עמודו של עולם והוא אברהם אבינו." רמב"ם, משנה תורה, ספר מדע בלכות עבודת כוכבים פרק א' הלכות א-ב.
17. במקומות אחרים עוסק המדרש בגיל של אברהם אבינו המגיע לאמונה, והדבר אף שנוי במחלוקת: בן שלוש או בן ארבעים, ב"ר ל' ח', ארבעים ושמונה או שלוש, ב"ר ס"ד ד'.

18. ב"ר ל"ח י"ג: ושם מתואר תהליך קוגניטיבי של הגעה לאמונה מתוך שאלות על בריאה והשגחה.
19. ב"ר צ"ד ג': "ומהיכן למד אברהם את התורה? רבן שמעון אומר נעשו לו שתי כליותיו כשתי כדים של מים והיו נובעות תורה".
20. גם כאן המדרש מסתמך על מדרשים אחרים. ירידת אברהם לכבשן האש מופיעה בב"ר ל"ח, י"ג. [מקורות נוספים ראה: לוי גינזבורג, **אגדות היהודים**, חלק ה' הערה 16].
21. בתנחומא לך לך ב': "טירת כסף – אלו ישראל שקראם 'כנפי יונה נחפה בכסף' [תהלים ס"ח, י"ד].
22. במאמר זה לא נעסוק בנושא זה, אך נפנה למחר"ל מפראג, בספרו **דרך החיים** על פרקי אבות שבו הוא מסביר שהצגה זו שיש בה התעלמות ממעשיו, תכונותיו ואופיו של אברהם באה ללמדנו שבחירת אברהם ביסודה אינה תלויה במעשיו, אלא שהיא בחירה בעצם: "ואם כתב תחילה צדקות אברהם היא עולה על דעת אדם, שבשביל צדקות אברהם בחר בו ובזרעו אחריו היה אהבה תלויה בדבר הוא הצדקות ועכשיו שבניו אינם צדיקים, בטלה האהבה. אבל עתה, שלא הקדים לומר צדקות אברהם, ורצה לומר שלא בשביל שום צדקות בחר באברהם ובזרעו. רק שבחר באברהם ובזרעו מצד עצמם..." שם, בפירושו לפרק ה' משנה ה' משנה י"ז ובאריכות בפרק י"א של ספרו **נצח ישראל**.
23. רבי יהודה לייב אלתר מגור [אייר תר"ז-תרס"ה], בספרו **שפת אמת**, כולל מאמרי תורה לפרשות השבוע שנאמרו בשנים תרל"א-תרס"ה. הספר התקבל בחוגים רבים ושונים ומחברו זכה לתואר ה"שפת אמת" בו יעשה שימוש להלן.
24. **שפת אמת** לשנת תרנ"ב ד"ה ב'מדרש שמעי בת' עמ' 54. הדברים הובאו כאן ולהלן כלשונם למעט פתיחה של קצת מראשי התיבות שנעשתה על-ידי ב.ב.
25. **שם**, מאמר לשנת תרנ"ד ד"ה ב'מדרש שמעי בת' עמ' 55.
26. **זוהר משפטים**, מהדורת הרב אשלג [עם פירוש הסולם] עמ' ל', פס' צ"ט. ובפירוש הסולם שם: "משל למה הדבר דומה, לאהובה שהיא יפת מראה ויפת תואר "רחימתא שפירתא", והיא מסתתרת בסתר בתוך ההיכל שלה. ויש לה אוהב אחד... אוהב ההוא מתוך האהבה שאוהב אותה, עובר תמיד בשער ביתה, נושא עיניו לכל צד, מה עושה היא פותחת פתח קטן קטן בהיכל ההוא הנסתר, שהיא שם ומגלה פניה אל אהובה... כך הוא דבר תורה "הכי הוא מילה דאורייתא". ובהמשך המשל, בעקבות השתדלות האוהב, הוא זוכה ליותר גילויים של האהובה. עוד על משל זה בקול הנבואה לרבי דוד הכהן, ירושלים, תש"ל, עמ' שט"ז.
27. שיר השירים א. ד': "משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו..." גם כאן שלושה שלבים: משיכה מצד ה', ריצת האדם, ובעקבות כך ההבאה אל החדר פנימה.
28. לא הצלחתי למצוא מקור לדרשה זו במדרשים ובזוהר, נראה לומר שלימוד זה של 'אראך כראייה מתמשכת בכל עת' הינו חידוש של ה'שפת אמת' בזוהר בפרשת 'לך לך' עמ' ע"ח ניתן למצוא התייחסות ל'אראך' במובן של ראייה רוחנית חדשה, אך לא בכיוון של דברי ה'שפת אמת'.

תפילה קצרה ותפילת הדרך

מוקדש לעילוי נשמת אמו"ר
הרב מנחם יעקב מלחי הכ"מ

תקציר

במשנה במסכת ברכות פרק רביעי (משניות ג' ו-ד') ישנן שתי הלכות בעניין תפילה משמו של ר' יהושע: על דברי רבן גמליאל בהלכה הראשונה ש"בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה" – אמר ר' יהושע: "מעין שמונה עשרה", ואילו בהלכה שנייה אמר ר' יהושע, כי "המהלך במקום סכנה מתפלל תפילה קצרה" הפותחת ב"הושע ה'" ומסיימת ב"בא"י שומע תפילה".

בעניין "מעין שמונה עשרה" הובאו בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי, דעות חלוקות של רב ושמואל: לדעת רב אומר: "מעין כל ברכה וברכה", כלומר מקצר כל הברכות ובלבד שיפתח ויחתום בכל אחת מהן, ואילו לדעת שמואל, יכול לכלול את כל הברכות האמצעיות בברכת "הביננו". לדעת שניהם, שלוש ברכות ראשונות ושלוש אחרונות נאמרות בנוסחתן המלאה.

מה עניין "תפילה קצרה" הנאמרת במקום סכנה, ומה ההבדל בינה לבין תפילת "הביננו"? דעת התלמוד הבבלי (ברכות דף ל' ע"ב) היא, שבתפילת "הביננו" צריך לומר שלוש ראשונות ושלוש אחרונות, וכשמגיע לביתו – לא צריך לחזור ולהתפלל. לעומת זאת, ב"תפילה קצרה" לא צריך לומר שלוש ראשונות ושלוש אחרונות וכשמגיע לביתו צריך לחזור ולהתפלל.

לדעת הר"ש ליברמן ז"ל בעניין זה, חלוקת התלמוד הירושלמי על הבבלי: לדעת הירושלמי ב"תפילה קצרה" הנאמרת במקום סכנה, אומר שלוש ראשונות ושלוש אחרונות, מקצר את האמצעיות מעין "הביננו" ומוסיף "הושע ה'" וכו' – להגן על עצמו מן הפורענות. לעומת זאת, לדעת כותב המאמר, הצעה זו קשה לקבל. פשוטם של דברי ר' יהושע מטים לכך שתפילת "הושע ה'", הנאמרת במקום סכנה, היא הנוסח השלם של "תפילה קצרה", והיא נאמרת במקום תפילת י"ח. החידוש העיקרי בסוגיה זו של "תפילה קצרה" עולה מסוגית הירושלמי שם (ברכות פ"ד הלכה ד'). הסוגיה פותחת בקביעה, שכל דרך (או כל הדרכים) הן בחזקת סכנה, והיוצא לאכסניא, והולך לרחוץ במרחץ – יוצאים למקום סכנה, וכן – מי שנפל למשכב. כל אלה חייבים להתפלל קודם צאתם לדרכם.

באיזו תפילה מדובר כאן?

מפרשי הירושלמי (כמו "פני משה" ועוד) פירשו, שמתפלל "תפילה קצרה", כלומר במקום תפילת "שמונה עשרה". לפי פירושם, דברים אלו נאמרו בקשר לדברי ר' יהושע במשנתנו, אך לדעת הכותב לא כך פירשו הראשונים את סוגית הירושלמי.

לדעת רמב"ן (ועוד ראשונים) מדובר כאן בעניין, "תפילת הדרך": כל היוצא לדרך או נכנס לסכנה אחרת – מתפלל תפילה מיוחדת (שאינה קשורה לסדר של שלוש תפילות היום), הנקראת "תפילת

תארינים: תפילת הדרך; תפילה קצרה; תפילת שמונה-עשרה; הירושלמי; מסכת ברכות.

הדרך".

אמנם בסוגית הבבלי (שם, דף כ"ט ע"ב) אמר ר' יעקב בשם ר' חסדא, שהיוצא לדרך צריך להתפלל "תפילת הדרך", שנוסחה הוא: יהי רצון מלפניך וכו', שתוליכני לשלום וכו' בא"י שומע תפילה. נוסח זה לא נמצא בתלמוד הירושלמי ולא במקורות התנאיים (המשנה והתוספתא), וכן לא נזכרה התפילה בשם זה ("תפילת הדרך") ככינוי לתפילה, הנאמרת לפני יציאה לדרך או כניסה לסכנה. מכאן אנו מגיעים למסקנה, שהירושלמי פירש את המשנה, שבה אמר ר' יהושע ש"המהלך במקום סכנה מתפלל "תפילה קצרה" פירוש שונה לגמרי מהפירוש, שניתן לפיסקה זו בתלמוד הבבלי. הבבלי פירש, שאותה "תפילה קצרה" נאמרת על-ידי אדם הנתון בסכנה, ואין דעתו מיושבת עליו, והיא נאמרת כתחליף לתפילת "שמונה עשרה", שאינו יכול לכוון בה, ואילו לדעת חכמי ארץ-ישראל, בא ר' יהושע ללמד ש"המהלך במקום סכנה – מתפלל "תפילה קצרה", כלומר "תפילת הדרך", וזו פותחת בנוסח "הושע ה' את עמך" ומסימת "בא"י שומע תפילה" או בנוסחאות אחרות, כפי שנסחו התנאים האחרים (ר' אליעזר ר' יוסי ור' אלעזר ב"ר צדוק). כללו של דבר: לדעת הירושלמי, "תפילה קצרה", שנאמרה במשנה אינה קיצורה של תפילת י"ח, אלא תפילה מיוחדת, הנאמרת על-ידי אדם הנכנס לסכנה. נוסח זה היה רגיל בפי בני א"י, כשהיו יוצאים לדרך או נכנסים לסכנה, ואילו בפי בני בבל היה רגיל הנוסח, שאנו משתמשים בו כיום: "יהי רצון מלפניך, שתוליכני לשלום וכו' בא"י שומע תפילה".

תפילה קצרה ותפילת הדרך

שנינו במשנת ברכות פרק רביעי משנה ג' ומשנה ד':

משנה ג': רבן גמליאל אומר: בכל יום מתפלל אדם "שמונה עשרה". ר' יהושע אומר: מעין "שמונה עשרה". ר' עקיבא אומר: אם שגורה תפילתו בפיו יתפלל "שמונה עשרה" ואם לאו מעין "שמונה עשרה".

משנה ד': ר' אליעזר אומר: העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים. ר' יהושע אומר: המהלך במקום סכנה מתפלל "תפילה קצרה" (במשנה שבירושלמי נוסף: מעין "שמונה עשרה") אומר: הושע ה' את עמך את שארית ישראל בכל פרשת העבור יהיו צרכיהם לפניך בא"י שומע תפילה (במשנה שבירושלמי: ותחנונים).

1. חלוקת המשניות

העתקנו וחלקנו את שתי המשניות הללו כפי שהן מחולקות במשנה שבמשניות בדפוסים המקובלים (דפוסי וילנא והמצולמים מהם).

אך הר"ש ליברמן ב"תוספתא כפשוטה" שלז' הראה שחלוקה זו טעות היא, הסופרים צירפו בטעות את דברי ר' אליעזר לדברי ר' יהושע במשנה ד'.

הסיבה לחלוקה זו היא שהסופרים לא הבינו את הסדר ר"ג ר"י ר"ע ר"א, ולפיכך העבירו את ר"א להלן והסמיכוהו לדברי ר' יהושע במשנה הבאה. אבל אין ספק שהעיקר כמשנה שבירושלמי ורק על-פי סדר זה מתבארים הדברים. ר"ג סובר שאין לשנות ממטבע של "שמונה עשרה", ר"י סובר שמותר לו להתפלל גם מעין ש"ע, ר"ע סובר שאם שגורה תפילתו בפיו צריך להתפלל ש"ע ועל זה חולק ר' אליעזר וסובר שאין לאדם לעשות תפילתו קבע, כלומר בנוסח

קבוע, שאם כן נמצא מתפלל בשיגרא ואין תפילתו תחנונים. ולפיכך סידר רבינו את דברי ר"ע לפני דברי ר"א מפני שע"י מאמר ר"ע מתבארים דברי ר"א וכו' (ליברמן, שם).
אם כך, הרי שר' יהושע אמר שתי הלכות בעניין תפילת "שמונה עשרה".
א. במצב רגיל, שלא במקום דחק או סכנה, מתפלל "מעין שמונה עשרה".
ב. במצב של סכנה, מתפלל "תפילה קצרה" בנוסח הבבלי, ובנוסח הירושלמי מתפלל "תפילה קצרה מעין שמונה עשרה".

2. מהי תפילת "מעין שמונה עשרה" ומהי "תפילה קצרה"

בבבלי³ אמרו: "מאי מעין שמונה עשרה? רב אמר מעין כל ברכה וברכה⁴ ושמואל אמר "הביננו ה' אלהינו לדעת דרכיך וכו' ברוך אתה ה' שומע תפילה". ובירושלמי שם⁵ הובאה אותה מחלוקת בשינוי לשון: "איזו היא שבע⁶ מעין י"ח? רב אמר סוף כל ברכה וברכה ושמואל אמר ראש כל ברכה וברכה. אית תניי תני שבע מעין י"ח ואית תניי תני י"ח מעין י"ח. מאן דמר שבע מעין י"ח מסייע לשמואל ומאן דמר מעין י"ח מסייע לרב. ר' זעירא שלח לר' נחום וכו' איזהו מעין שבע⁷ מעין י"ח דשמואל? א"ל הביננו רצה תשובתנו וכו' ברוך אתה ה' שומע תפילה אומר ג' ברכות ראשונות וג' ברכות אחרונות ואומר ברוך אתה ה' שומע תפילה אומר ג' ברכות ראשונות וג' ברכות אחרונות ואומר ברוך אתה ה' כי שמע קול תחנוני".
אם כן, ברור ש"מעין שמונה עשרה" של ר' יהושע, שהייתה נאמרת שלא בשעת הדחק או הסכנה, הכילה את ג' הברכות הראשונות ואת ג' הברכות האחרונות אלא שנחלקו רב ושמואל באמצעיות אם רשאי לכלול את כולן יחד בחתימה אחת – כשמואל – או שחייב הוא לחתום בכל אחת מהן – כרב⁸. אך באשר ל"תפילה קצרה" שנאמרה לפי ר' יהושע "במקום סכנה" כאן אין הדברים ברורים לגמרי.

בבבלי⁹ אמרו: "מאי איכא בין הביננו לתפילה קצרה? הביננו בעי לצלויי ג' קמייתא וג' בתרייתא וכי מטי לביתיה לא בעי למיהדר לצלויי, בתפילה קצרה לא בעי לצלויי לא ג' קמייתא ולא ג' בתרייתא וכי מטי לביתיה בעי למהדר ולצלויי¹⁰".

בירושלמי לא דנו על ה"תפילה הקצרה" של ר' יהושע אם היא צריכה ג' לפניה וג' לאחריה. אך דעתו של הר"ש ליברמן¹¹ שמכיוון שנוסח המשנה בירושלמי הוא "תפילה קצרה מעין שמונה עשרה", ונוסחה זו מקויימת בכל הנוסחאות מטיפוס ארץ-ישראל¹², הרי על כרחינו עלינו לומר שבעניין זה חלוק הירושלמי על הבבלי. וכך היא הצעת שיטת בני א"י (אליבא דהר"ש ליברמן): "שאם היה מהלך בדרך אינו מתפלל י"ח מעין י"ח (כלומר אינו מקצר את כל הברכות וחותם בכולם כדרך שעושה תמיד. [י.מ.]) אלא "תפילה קצרה" מעין י"ח (כלומר מקצר את כל אמצעיות מעין הביננו). ומוסיף הושע וכו' כדי להגן עליו מפני הפורענויות ומשתף עצמו עם הציבור" וכו'.

הוי אומר: לדעת הר"ש ליברמן המהלך במקום סכנה אומר ג' ראשונות ומקצר את האמצעיות כדוגמת "הביננו" ומוסיף הושע ה' וכו' (להגן עליו מפני הפורענויות) ומסיים בג' אחרונות.

הצעה פירוש זו קשה לקבלה מכמה נימוקים:

1. ראשית, במשנה נאמר "תפילה קצרה" ותו לא ואחר-כך מובא הנוסח "הושע ה'" וכך ואם נאמר שצריך לומר ג' ראשונות וג' אחרונות וגם לקצר את האמצעיות וגם להוסיף תפילה "להגן עליו מפני הפורענויות" הרי חלקה הגדול של התפילה חסר מן הספר.
 2. וכי ניתן לומר על תפילה כזו שהיא "תפילה קצרה" המתאימה להולך במקום סכנה? וטענה זו העלה כבר ר"ל גינצברג:¹³ בלשון זו: "... ועוד שמתוך הסברא קשה לקבל דעה זרה כזו שחייבו למי שמהלך במקום סכנה בג' ראשונות וג' אחרונות".
 3. ר' יהושע עצמו הוא האומר ש"בכל יום מתפלל אדם מעין שמונה עשרה", ולשמואל מעין "שמונה עשרה" הוא שמקצר את האמצעיות ואומר במקומן "הביננו". אם כן, אליבא דשמואל תהיה "תפילה קצרה" הנאמרת במקום סכנה ארוכה יותר מאשר התפילה "מעין שמונה עשרה" הנאמרת יום יום, וכי יתכן דבר כזה?¹⁴
 4. ולבסוף, פשוטו של הביטוי "מתפלל תפילה קצרה" במקום הסכנה מורה שהבקשה "הושע ה'" היא כל התפילה כולה, והיא באה במקום תפילת "שמונה עשרה". וגם לנוסח הירושלמי "תפילה קצרה" מעין י"ח אין הכוונה אחרת, אלא שתפילה זו באה במקום תפילת "שמונה עשרה".¹⁵
- פשוטם של דברי ר' יהושע מטין אפוא לכך שתפילת "הושע ה'" הנאמרת במקום סכנה היא כל הנוסח של "תפילה קצרה" והיא נאמרת במקום או "מעין" תפילת י"ח.

3. הנוסחאות השונות של "תפילה קצרה"

בבבלי¹⁶ הובאה ברייתא ובה מחלוקת תנאים בלשון זו:

ת"ר: המהלך במקום גדודי חיה וליסטים מתפלל "תפילה קצרה". ואיזו היא "תפילה קצרה"? ר' אליעזר אומר עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת¹⁷ והטוב בעיניך עשה בא"י שומע תפילה. ר' יהושע אומר, שמע שועת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם בא"י שומע תפילה.¹⁸ ר' אליעזר ברבי צדוק אומר שמע צעקת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם בא"י שומע תפילה. אחרים אומרים צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה יהיה רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה מחסורה ברוך אתה ה' שומע תפילה.

אמר רב הונא הלכה כאחרים.

בירושלמי¹⁹ הובאה רק הדעה האחרונה בשינויים מסויימים: "אחרים אמרי: צרכי עמך ישראל מרובין ודעתן קצרה אלא יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתתן לכל בריה ובריה צרכיה ולכל גויה וגויה די מחסורה ברוך ה' כי שמעת קול תחנוני בא"י שומע תפילה". ואף בירושלמי מצינו פסק הלכה: ר' חסדא אמר הלכה כאחרים.

ובהתאם לכך הביאו פוסקי ההלכה²⁰ את נוסח התפילה הקצרה כנוסח ה"אחרים". ובירושלמי באה מיד אחרי פסקו של רב חסדא מימרא נוספת בשמו של רב חסדא: "רב חסדא אמר שלוש ברכות ראשונות ושלוש האחרונות". לפי מפרשי הירושלמי²¹ דברים אלא מוסבים על הנוסח של ה"אחרים", שיש להקדים לפניה ג' ברכות הראשונות, ולאחריה יש לומר ג' ברכות האחרונות, ומכאן הסיק הר"ש ליברמן כי סוגית הירושלמי חולקת על הבבלי ומצריכה ג' ראשונות וג' אחרונות עם "תפילה קצרה".

דעות התנאים שבברייתא שבבבלי הובאו גם בברייתא בתוספתא²², אך יש שינויי נוסחאות בין הברייתא בתוספתא והברייתא שבבבלי וכמו כן, בברייתא שבתוספתא עצמה יש שינויי נוסח בין התוספתא בדפוסים, בכת"י ערפורט וכת"י וינה.

נציג כאן את הברייתא שבתוספתא בשלוש נוסחאותיה, לעומת הברייתא בבבלי:

בבלי	תוספת דפוסים	תוספתא	תוספתא
		כת"י ערפורט	כת"י וינה
המהלך במקום גדודי	היה מהלך במקום	היה מהלך במקום	היה מהלך במקום
חיה וליסטים	סכנה וליסטים	הסכנה וליסטים	סכנה וליסטים
מתפלל תפילה קצרה	מתפלל תפילה קצרה	מתפלל תפילה קצרה	מתפלל תפילה קצרה
ואיזו היא	איזו היא	איזו היא	איזו הוא
תפילה קצרה	תפילה קצרה	תפילה קצרה	תפילה קצרה
ר' אליעזר אומר	ר' אליעזר אומר	ר' אליעזר אומר	ר' אליעזר אומר
עשה רצונך	עשה רצונך	עשה רצונך	יעשה רצונך
בשמים ממעל	בארץ	בשמים	בשמים ממעל
ותן נחת רוח		ותן נחת רוח	ותן נחת רוח
ליראך מתחת		ליראך בארץ	ליראך
והטוב בעיניך עשה	והטוב בעיניך עשה	והטוב בעיניך עשה	והטוב בעיניך עשה
בא"י שומע תפילה	ברוך שומע תפילה	ברוך שומע תפילה	ברוך שומע תפילה
ר' יהושע אומר		ר' יוסי אומר	ר' יוסה אומר
שמע שועת עמך		שמע קול תפילת עמך	שמע תפילת עמך
ישראל ועשה מהרה		ישראל ועשה מהר	ישראל ועשה מהרה
בקשתם בא"י		בקשתם ברוך	בקשתם ברוך
שומע תפילה		שומע תפילה	שומע תפילה
ר' אליעזר בר צדוק	ר' אלעזר בר צדוק	ר' אלעזר בר צדוק	
אומר שמע	אומר שמע	אומר שמע	
צעקת עמך ישראל	צעקת עמך ישראל	קול צעקת עמך ישראל	
ועשה מהרה בקשתם	ועשה מהרה בקשתם	ועשה מהר בקשתם	
בא"י שומע תפילה	ברוך שומע תפילה	ברוך שומע תפילה	
אחרים אומרים	אחרים אומרים	אחרים אומרים	אחרים אומר
צרכי עמך ישראל	צרכי עמך ישראל	צרכי עמך	צרכי עמך
מרובים	מרובין	מרובים	מרובים
ודעתם קצרה	ודעתן קצרה	ודעתן קצרה	ודעתן קצרה
יהי רצון מלפניך	יהי רצון מלפניך	יהי רצון מלפניך	יהי רצון מלפניך
ה' אלהינו	ה' אלהינו	ה' אלהינו	ה' אלהינו
שתתן לכל אחד ואחד	שתתן לכל אחד ואחד	שתתן לכל אחד ואחד	שתתן לכל אחד ואחד

כדי פרנסתו	צרכיו	כל צורכיו	צרכיו
ולכל גויה וגויה	ולכל גויה וגויה	ולכל גויה וגויה	ולכל גויה וגויה
די מחסורה	די מחסורה	די מחסורה	די מחסורה
בא"י שומע שומע תפילה	ברוך שומע תפילה	ברוך שומע תפילה	ברוך שומע תפילה

סדר דעות בתנאים במקורות שהובאו הוא כדלהלן:

בבלי:	ר' אליעזר	ר' יהושע	ר' אליעזר בר צדוק	אחרים
תוספתא ד'	ר' אליעזר		ר' אלעזר בר צדוק	אחרים
תוספתא ע'	ר' אליעזר	רבי יוסי	ר' אליעזר בר צדוק	אחרים
תוספתא ר'	ר' אליעזר	ר' יוסה		אחרים

אך נוסף על שינויי נוסחאות אלה, בברייתא שבבבלי עצמה יש שינויי נוסחאות.

נוסחת כת"י מינכן (מובאת בדקדוקי סופרים²³), כך היא:

ר' אליעזר אומר וכו' ר' יוסי אומר שעה (ובגליון הכת"י: שמע) תפילת עמך ישראל וכו'. ר' יהושע אומר שעה (ובגליון: שמע) שועת עמך ישראל וכו'. ר' אליעזר בר צדוק אומר שמע צעקת עמך ישראל.

נוסח זה בברייתא הביא גם ר' שלמה עדני בפירושו "מלאכת שלמה"²⁴ והוא מציין שמצא נוסחה זו ב"גמרת בכתיבת יד"ו ורנ"ג רבינוביץ בדקד"ס שם²⁵ ציין שכך העתיק גם ר' יצחק אבוהב ב"מנורת המאור" שלו²⁶. ונוסחה דומה מצוייה בכת"י של הספרייה הלאומית בפירנצה²⁷ אלא שבנוסח זה הוקדמו דברי ר' יהושע לדברי ר' יוסי וכך היא הנוסחה: ר' אליעזר אומר וכו' ר' יהושע אומר שמע שועת עמך ישראל – ר' יוסי אומר שמע תפילת עמך ישראל – ר' אלעזר בר צדוק אומר, שמע צעקת עמך ישראל²⁸.

והנה, ניתן להוכיח שהנוסחה שהייתה לפני רש"י בברייתא כללה גם את דברי ר' יהושע (שמע שועת) וגם את דברי ר' יוסי (שמע תפילת) וכך הם דברי רש"י שם (ד"ה שועת): שועת לשון גניחה יותר מתפילה.

דברי רש"י אלה, כפי שהם כתובים לפנינו, הינם משוללי הבנה.

מדוע כתב "יותר מתפילה", "תפילה" מאן דכר שמה? והרי בברייתא לפנינו כתובים דברי ר' יהושע ("שמע שועת") ודברי ראב"צ ("שמע צעקת")?

אך הנוסח הנכון בדיבור רש"י זה הוא הנוסח שאנו מוצאים בשני כתבי היד של רש"י לברכות כת"י לונדון²⁹ וכת"י פרמה³⁰, ודומה לו מצינו בדברי משה מוינה ב"אור זרוע"³¹ שהעתיק דיבור זה של רש"י.

נשווה את נוסח הדפוס לעומת נוסח כתבי היד ו"אור זרוע".

רש"י לפי כתבי היד ו"אור זרוע"
שועת לשון גניחה יותר מתפילה ור' יוסי בעי מעין חתימה סמוך לפתיחה (או"ז: "מעין חתימה סמוך לחתימה") וכן ראב"צ וצעקה לשון גניחה צרה הוא יותר מתפילה.

רש"י לפי נוסח בדפוסים
שועת לשון גניחה יותר מתפילה

לפי נוסח כתבי היד ו"אור זרוע" ברור שלפני רש"י היו בברייתא שבבבלי דעותיהם של ר' יהושע ושל ר' יוסי. ובא רש"י לתת טעם מדוע העדיף ר' יוסי "שמע תפילת" ותשובת רש"י כי בכך תהיה הפתיחה מעין החתימה. ואילו ר' יהושע העדיף "שמע שועת" כי שועת היא "לשון גניחה יותר מתפילה". וכן ראב"צ העדיף "שמע צעקת", כי "צעקת לשון גניחת צרה יותר מתפילה".

עד כאן הצעת דברי התנאים בתוספתא ובברייתא שבבבלי. אך דומה שמסוגיית הירושלמי עולה שיטה שונה לגמרי. נציע את סוגיית הירושלמי ונעיין בה.

4. הצעת סוגיית הירושלמי³²

ר"ש בר אבא בשם ר' חנינא כל הדרך³³ בחזקת סכנה. ר' ייני³⁴ כד הוי נפיק לאכסניא הו מפקד גו ביתיה. ר' מנא כד הוי אזיל מסחי במרחץ שהוא נסוקת הוה מפקיד גו ביתיה. ר' חנינא בריה דרבי אבהו ר' שמעון בר אבא בשם ריב"ל כל החולי³⁵ בחזקת סכנה. ר' אחא בשם רבי אסא³⁶ כל מה שש"ץ עובר לפני התיבה ותובע צרכי עמך לפניך. ר' פינחס ר' לוי רבי יוחנן בשם מנחם דגלייא זה שעובר לפני התיבה אין אומר לו בוא והתפלל אלא בוא והתפלל וקרב, עשה קרבנינו עשה צרכינו, עשה מלחמותינו, פייס בעדנו.

אחרים אמרו: צורכי עמך ישראל מרובין ודעתן קצרה אלא יר"מ ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתתן לכל בריה ובריה צרכיה ולכל גויה וגויה די מחסורה ברוך ה' כי שמעת קול תחנוני ברוך אתה ה' שומע תפילה.

ר' חסדא אמר הלכה כאחרים.

רב חסדא אמר שלוש ברכות הראשונות ושלוש האחרונות וכו'.

סוגיית הירושלמי מתחילה אפוא בקביעה שדרך (או: דרכים) בחזקת סכנה ושהיוצא לאכסניא יוצא למקום סכנה (ולכן היה החכם מצווה ביתו) וכך ההולך לרחוץ במרחץ יוצא למקום סכנה וכן החולי הוא בחזקת סכנה. ומשום שכל אלה הם מקומות סכנה חייב קודם צאתו להתפלל.

באיזו תפילה מדובר כאן?

פירש ה"פני משה" בד"ה כל הדרך בחזקת סכנה: ומתפלל "תפילה קצרה" כשהולך באיזה דרך שיהיה וכו' וכן להלן: כל החולי בחזקת סכנה כשנפל למיטה ומתפלל "תפילה קצרה". ולפי פירוש זה הובאו דברי החכמים הללו בהקשר לדברי ר' יהושע במשנתנו ש"המהלך במקום סכנה מתפלל "תפילה קצרה".

אלא שפירוש זה אינו יכול לעמוד, ואף מנוגד לפירושיהם של הראשונים שהביאו את סוגיית הירושלמי הזאת.

בשלמא הולך בדרך ניתן לפרשו שמדובר שיוצא בבוקר קודם שהתפלל ושעתו דחוקה ואין דעתו מיושבת עליו להתפלל תפילת י"ח או מעין י"ח, ולכן התיירו לו להתפלל "תפילה קצרה". אלא היוצא לאכסניה או היוצא למרחץ, או שנפל למיטת חוליו, וכי חייב הדבר להיות דווקא בשעת תפילה? ואולי נכנס למרחץ וכו' אחרי שכבר התפלל?

על כרחנו בתפילה אחרת מדובר כאן, והיא התפילה שאנו רגילים לקרוא לה "תפילת הדרך". ובאמת, הראשונים שהביאו את סוגיית הירושלמי הזאת כך פירשו אותה, שמדברת לעניין

"תפילת הדרך", שכל היוצא לדרך, או לאכסניא, או יוצא לרחוץ במרחץ או שחלה הרי הוא עומד בסכנה וחייב להתפלל תפילה מיוחדת הנאמרת במקום הסכנה³⁷. כל למשל כתב רמב"ם³⁸ "וגרסינן בירושלמי גבי תפילת הדרך ר"ש בר אבא וכו' כל הדרכים בחזקת סכנה וכו' כל החולים בחזקת סכנה".

וכך גם בפירוש תלמידי רבינו יונה לברכות: ³⁹ "ומנהג הוא בצרפת שאינם מברכין ברכת הגומל כשהולכין מעיר לעיר וכו' ומה שאמר בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה הם עומדים לא אמרו זה אלא לענין תפילת יוצא לדרך בלבד שבכל הדרכים יש לו לבקש נפשו וכו'. ובלשון זה ממש כתב גם הטור⁴⁰ שדברי הירושלמי נאמרו לענין "תפילת הדרך".

"תפילת הדרך" בשמה זה נזכרת בסוגיית הבבלי שם (כ"ט, ע"ב) בסמוך לברייתא שבה מחלוקת התנאים בענין הנוסח של "תפילה קצרה". וכך אומר הבבלי שם: "אמר ליה אליהו לרב יהודה וכו' וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא". מאי המלך בקונך וצא? אמר ר' יעקב אמר רב חסדא זו תפילת הדרך וכו' מאי תפילת הדרך? "יהי רצון מלפניך וכו' שתוליכני לשלום וכו' בא"י שומע תפילה".

בירושלמי אין תפילה מיוחדת ליוצא לדרך וכן לא מצינו תפילה זו במקורות התנאיים במשנה ובתוספתא, ואף הרמב"ם לא הביא תפילה מיוחדת בנוסח מסוים ליוצא לדרך (ואמנם כבר תמה על כך ר' יוסף קארו ב"בית יוסף"⁴¹).

ומכאן אנו באים למסקנה שאותה "תפילה קצרה" הנאמרת על-ידי מי "שהלך במקום סכנה" (במשנה) או "במקום גדודי חיה וליסטים" (שבברייתא) היא "תפילת הדרך" של התנאים. וכך, לדעתנו, הבין הירושלמי את אותה "תפילה קצרה" שבמשנה ובברייתא: אין מדובר כאן על אדם שצריך להתפלל "שמונה עשרה" או "מעין שמונה עשרה" ובגלל שהוא במקום סכנה אין דעתו מיושבת עליו ובמקרה כזה התירו לו לקצר את תפילתו. דבר זה ניתן לאומרו במי שנמצא בדרך והגיע זמן תפילה ואינו יכול להתפלל תפילה רגילה ושלמה. אבל מן הירושלמי נראה שכך הוא הדבר גם במי שיוצא לאכסניה, או שנכנס למרחץ, או שנפל למיטת חוליו. ובמקרים אלו, מי ימנע בידו להתפלל תפילת י"ח קודם שיוצא לאכסניה או שנכנס למרחץ? אלא שדומה שהירושלמי סבור שמי שעומד לפני כניסה לכל דבר סכנה עליו להתפלל תפילה מיוחדת, "תפילה קצרה" במקום או בנוסף לתפילת "שמונה עשרה" והיא "תפילת הדרך" של התנאים.

בנוסח "תפילה קצרה" זו כללו בקשה כללית של סיפוק צרכי המתפלל (שהרי בקשה כזו היא עיקרה של כל תפילה) יחד עם בקשה פרטית מיוחדת להינצל מסכנות הדרך. שני האלמטים הללו מצויים ב"תפילה קצרה" של ר' יהושע במשנה: "הושע ה' את עמך את שארית ישראל בכל פרשת העבור יהיו צרכיהם לפניך בא"י שומע תפילה". "יהיו צרכיהם לפניך" – היא בקשה על סיפוק צרכי המתפלל, ואילו הביטוי "פרשת העבור", לפי פשוטו, יש בו איזכור של סכנת הדרכים שבה הוא נתון⁴². וגם נוסח התפילה הקצרה של "אחרים" שהראשונים הביאוהו להלכה, והוא הנוסח: "צרכי עמך מרובין ודעתם קצרה" וכו' – גם הוא כולל אזכרה של סכנות הדרך. הרמב"ם⁴³ והטור⁴⁴ העתיקו נוסח זה שבבבלי ובתוספתא ובסופו המלים "והטוב בעיניך עשה"⁴⁵. מלים אלו רומזות על תפילה להינצל מסכנה כפי שעולה בברור משופטים י', ט"ו ("ויאמרו בני ישראל אל ה' חטאנו עשה אתה לנו ככל הטוב בעיניך אך הצילנו היום

הזה"ו ומשמואל ב', י' י"ב ("חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלהינו וה' יעשה הטוב בעיניו")⁴⁶.

כללו של דבר: תפילה זו אינה קצורה של תפילת י"ח, אלא תפילה מיוחדת הנאמרת על-ידי אדם שעומד להיכנס למקום סכנה, והיא באה במקום או בנוסף לתפילת "שמונה עשרה", וניתן לכנותה "תפילת הדרך של התנאים".

רמז לתפיסה זו של "תפילה קצרה" אפשר לראות בפירושו של ר' יהודה שירליאון⁴⁷ וכן ב"תוספות הרא"ש"⁴⁸ לסוגייתנו. וזה לשונם: "זו היא תפילת הדרך ולא היינו תפילה קצרה דמתניתין דהתם מיירי במקום סכנה והוי תפילה" שבמקום י"ח אבל הכא ביישוב מיירי ובאדם שרוצה לצאת לדרך, ואפי' התפלל י"ח יש לו להתפלל תפילה זו".

נראה מדבריהם שהם באים לשלול את הפירוש ש"תפילת הדרך" שנזכרה בבבלי היא "תפילה קצרה" של משנתנו והם טורחים להדגיש שאין הדבר כך ומשנתנו מדברת במקום סכנה ו"תפילה קצרה" היא במקום תפילת י"ח, אך "תפילת הדרך" נאמרת ביישוב ובאדם שעומד לצאת לדרך, ואפילו התפלל "שמונה עשרה" יש לו להתפלל תפילה זו. אם כן, פירוש זה עלה במחשבתם של שני חכמים אלה ויתכן מאוד כי זו בדיוק דעת הירושלמי ש"תפילה קצרה" היא "תפילת הדרך". ועוד רמז אחד בכיוון מחשבה כזה מצינו לאחר מן הראשונים. רבינו משולם מבדריש העתיק ב"ספר ההשלמה" שלו את סוגייתנו בגרסה זו:⁴⁹ "אמר רב חסדא: כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפילה קצרה" (ובכל הנוסחאות: צריך להתפלל "תפילת הדרך") יתכן שגם תפיסתו של בעל "ספר ההשלמה" היא ש"תפילה קצרה" היא היא "תפילת הדרך".

תפיסה זו היא, לדעתנו, שיטת סוגיית הירושלמי, אך לא של הבבלי. בסוף סוגיית הירושלמי מוצאים אנו את דברי רב חסדא האומר: "שלש ברכות הראשונות ושלש האחרונות". בבבלי יחסו לרב חסדא את התקנה שאדם היוצא לדרך צריך להתפלל תפילה מיוחדת, והיא התפילה הפותחת בנוסח: "יהי רצון מלפניך וכו' שתוליכני לשלום" וכו'. ומאחר שלרב חסדא נתקנה תפילה מיוחדת ליוצא לדרך, הרי יכולים אנו להבין, שלדעתו, "תפילה קצרה" של משנתנו (בנוסח של "הושע ה'") שבמשנה או "צרכי עמך" וכו' שברייטא) אינה "תפילת הדרך" הנאמרת לפני כניסה לסכנה, אלא היא קיצורה של תפילת "שמונה עשרה". ומשום כך, אמר רב חסדא שלפני תפילת "צרכי עמך מרובין" יש להקדים ג' ברכות ראשונות ולאחריה יש לומר ג' ברכות אחרונות.

הערות

1. הביטוי קשה ואין אנו בטוחים אם "פרשת העבור" הוא הכתיב הנכון של שתי מלים אלה או שמא צורות אחרות ועל אחת כמה וכמה אין אנו בטוחים בפירושן. בתלמוד הבבלי (ברכות דף כ"ט ע"ב) שאלו "מאי פרשת העבור?" וניתנו לכך שתי תשובות: "אמר רב חסדא אמר מר עוקבא אפילו בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה כאשר עוברה יהיו כל צרכיהם לפניך (דומה שיסודו של פירוש זה הוא בדרשת הספרי על הפסוק בדברים ג', כ"ו ו"יתעבר ה' בי למענכם" וזה לשון הספרי שם פסקא כ"ט: "ויתעבר ר' אליעזר אומר נתמלא עלי חמה. ר' יהושע אומר כאשר שאינה יכולה לשוח מפני עוברה". וכאן מצא רב חסדא בביטוי "פרשת העבור" את שתי המשמעויות, גם של עברה = זעם, וגם של עוברה = אשה מעוברת. והרגיש כבר בכך הר"א פינקלשטיין בהערותיו לספרי דברים שההדיר שם עמ' 45 בהערותיו לשורה 10 אך הוא אומר זאת בלשון ספק: "ואולי יש קשר בין דברי רב חסדא והביריתא שלפנינו). איכא דאמרי אמר רב חסדא - אמר מר עוקבא: אפילו בשעה שהם

- עוברים על דברי תורה יהיו כל צרכיהם לפניך (ראה גם בדקד"ס לברכות עמ' 152 אות ט' שמביא נוסחת כת"י אוקספורד: אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: פרשת עובדי דרכים) ואילו בירושלמי לסוגייתנו (פרק ד' הלכה ד', ד"ו ח) איתא: ר' אחא בשם ר' אסא כל מה ששליח ציבור עומד לפני התיבה ותובע צרכי עמך לפניך (וראה במפרשי הירושלמי שם שבכך נתכון ר' אחא לפרש את הביטוי "פרשת העיבור" שבמשנה) ופירוש כזה הביא גם ר' שלמה עדני ב"מלאכת שלמה" למשנתנו בשם ר"ש סיריליאנו. ומאז נשאו ונתנו בביטוי זה פרשנים וחוקרים רבים ועדיין קשה לומר שהעניין מחזור כל צרכו. וראה את הסיכום האחרון של פרשה זו במחקרו של י' גלוסקא "הפרשה של 'פרשת העיבור'", שנתפרסם ב"מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית" בהוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תש"ן, עמ' 55-62.
2. **"תוספתא כפשוטה"**, סדר זרעים חלק א', עמ' 31-32.
3. **ברכות דף כ"ט, ע"א.**
4. בכת"י מינכן: תחילת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה, ועיין "דקדוקי סופרים" לברכות דף ע"ה וראה גם בהערה כ', שם.
5. פרק ד' הלכה ג', ובד"ו, דף ח', ע"א.
6. בדפוס אמשטרדם וקושטא ליתא למלת "שבע" והנוסח הוא: "איזו הוא מעין י"ח" והסכים לנוסח זה רטנר ב **"אהבת ציון וירושלים"** לברכות עמ' 110 וראה גם ר"ל גינצבורג ב"פירושים וחידושים לירושלמי", עמ' 315.
7. ב"אור זרוע" הלכות תפילה, סימן 3, גורס כאן: "ר' זעירא שלח לר' ניסים וכו' איזהו שבע מעין י"ח" ולא גרס "איזהו מעין שבע". וראה רטנר ב"אהבת ציון וירושלים", עמ' 110 וכך ראה דברי ר"ל גינצבורג ב"פירושים וחידושים לירושלמי", עמ' 321.
8. וראה דברי הר"ש ליברמן ב"תוספתא כפשוטה" שם עמ' 33 האומר ש"בא"י נהגו כרב מפני שפסקו הלכה כר"א וחדשו וקצרו לעיתים את נוסח התפילה ושמרו על חותם הברכות" וכו'.
9. דף ל', ע"א.
10. שינוי נוסחאות לפיסקה זו ראה דקד"ס שם, עמ' 154.
11. ב"תוספתא כפשוטה", שם, עמ' 33.
12. **משנה בירושלמי הוצאת לו.** קויפמן, פרמה, קטעים מן הגניזה, משנה דפוס נפולי ופירוש המשנה להרמב"ם כת"י. וראה גם בתר"י הכותב: "ובהרבה ספרים טעו הסופרים וכתבו "תפילה קצרה" מעין י"ח ואינו כלום שאין זה מעין "שמונה עשרה". הרי שגם לפניו הייתה נוסחה זו של "תפילה קצרה מעין שמונה עשרה", אלא שמחקה.
13. **"פירושים וחידושים לירושלמי"**, עמ' 356.
14. אמנם על טענה זו ניתן להשיב כי מעין "שמונה עשרה" שהיו נוהגים בו בא"י היה כשיטת רב שהיו חותמין בכל שמונה עשרה ברכות ורק היו מקצרים בהן (וכך באמת דעת הר"ש ליברמן, שם) ואילו במקום סכנה היו רשאים להשמיט את כל חתימות הברכות האמצעיות ולומר הביננו ולחתום בשומע תפילה. אך עדיין קיימת הטענה שגם אז אין זו "תפילה קצרה".
15. רמז לכך מוצא א. הברמן בספרו **"על התפילה"** (בהוצאת מכון הברמן למחקרי ספרות, לוד, תשמ"ז, עמ' 72, הערה 7) שמנין התיבות של תפילת "הושע ה'" בין לנוסח הירושלמי ובין לנוסח הבבלי הוא י"ח תיבות.

16. שם, דף כ"ט, ע"ב.
17. בכת"י מינכן: מלמטה. וראה דקד"ס, עמ' ע"ז.
18. בכת"י מינכן: יוסי אומר שעה תפילת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם. ברוך שומע תפילה. ר' יהושע אומר שעה עשוית מך ישראל וכו'. ראה דקד"ס, שם. ועל גרסה זו עיין להלן.
19. שם, פ"ד, ה"ד בד"ו ח', ע"ב.
20. הרמב"ם ב"משנה תורה" הלכות תפילה, פרק ד', הלכה י"ט. טור אורח חיים, סימן ק"י, שולחן ערוך, אורח חיים, סימן ק"י, סעיף ג'.
21. "פני משה", "פירוש מספר חרדים" ועוד.
22. תוספתא ברכות פ"ג.
23. עמ' ע"ז.
24. "מלאכת שלמה" למשנת ברכות פ"ד, משנה ד'.
25. שם, הערה ל'.
26. "מנורת המאור" נר ג' כלל ג' ח"א ס' י"ט. אך יש להעיר שב"מנורת המאור" שיצא בהוצאת "אשכול" (ירושלים, תשל"ג) איתא: ר"א - ר' יהושע - ראב"צ - אחרים. ואיני יודע באיזו מהדורה של "מנורת המאור" השתמש רנ"ג רבינוביץ.
27. סימנו: II 1709. הוציאו לאור וצירף לו הקדמה דוד רוזנטל, הוצאת מקור, ירושלים, 1972.
28. נוסח זה של כת"י פירנצה טוב יותר, לכאורה, מנוסח כת"י מינכן. כי לנוסח כת"י מינכן יש לתמוה כיצד הוקדמו דברי ר' יוסי לדברי ר' יהושע? (וכבר העיר על-כך ר' שלמה עדני ב"מלאכת שלמה" למשנתנו) ואילו נוסחת כת"י פירנצה מיישבת קושי זה. אך ראה דברי ר"ל גינצברג ב"פירושים וחידושים לירושלמי" עמ' 354 המשער שר' יוסי הנזכר כאן אינו ר' יוסי בן חלפתא, שהוא סתם ר' יוסי, אלא ר' יוסי הכהן חבירו של ר' אליעזר.
29. כת"י המוסיאון הבריטי בלונדון מס' 409, כתיבה ספרדית, מן המאות 13-14.
30. כת"י הספרייה הפלטינית בפרמה מס' 1309, כתיבה איטלקית, מן המאות 13-14.
31. "אור זרוע" הלכות קריאת שמע, סימן מ"ז.
32. ירושלמי ברכות פ"ד, הלכה ד', ד"ז ח' ע"ב.
33. גירסת כמה ראשונים: כל הדרכים, וראה רטנר, "אהבה ציון וירושלים", לברכות עמ' 111.
34. בדפוס אמסטרדם: ר' יונה. וראה מש"כ ר"ל גינצברג "פירושים וחידושים לירושלמי", כרך ג', עמ' 347.
35. גם כאן, גרסת כמה ראשונים: כל החולים, וראה רטנר, שם.
36. ב"ספר הפרדס", סימן קע"ג: ר' אחא בשם ר' אבא. ראה רטנר, שם, עמ' 112.

37. את פירושיהם של הראשונים הביא רטנר ב"אהבת ציון וירושלים", עמ' 111. וראה גם בספר "עלי תמר" על הירושלמי ח"א להרב ישכר תמר (י"ל בת"א שנת 1979 בהוצאת "עתיר") עמ' קס"ה-קס"ז, שאף הוא הביא את פירוש ה"פני משה" ודחהו, ומפרש כפירוש הראשונים שהתפילה האמורה כאן היא "תפילת הדרך" הנאמרת במקום סכנה.
38. "תורת האדם" (בתוך: "כתבי רמב"ן", כרך ב', שההדיר הרב ח.ד. שעוול, ירושלים, תשכ"ד) עמ' מ"ט-נ'.
39. תלמידי רבינו יונה לפרק תשיעי בברכות דפוס וילנא, דף מ"ג, ע"א) ד"ה ארבעה צריכין להודות.
40. טור "אורח חיים", סימן רי"ט.
41. "בית יוסף", על טור "אורח חיים", סימן ק"י.
42. ראה מאמרו של ר' גלוסקא, "הפרשה של פרשת העיבור", ב"מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית" (הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תש"ן, עמ' 62-65), ש"פרשת העיבור" הוא תרגום שאילה מן הארמית ומשמעו: "פרשת דרכים".
43. **הלכות תפילה**, פרק ד', הלכה י"ט.
44. טור "אורח חיים", סימן ק"י.
45. נוסח זה נמצא בכת"י פאריס של התלמוד הבבלי והביאו ר' נג. רבינוביץ ב"דקדוקי סופרים" לברכות עמ' ע"ז, הערה ל'.
46. ראה דברי ר' יואל סירקיש ב"בית חדש" על טור "אורח חיים", סימן ק"י, שהעיר על הקשר בין המלים "והטוב בעיניך עשה" לבין הפסוק בספר שופטים.
47. "תוספות ר' יהודה ב"ר יצחק שירליאון למסכת ברכות - ההדיר הרב נ. זק"ש) עמ' של"ה וכן בתוך: "ברכת משולשת" עמ' י"ז, ע"ב.
48. בתוך: "ברכה משולשת" עמ' י"ט.
49. "ספר ההשלמה" (בתוך: "גנזי ראשונים" על מסכת ברכות, ההדיר הרב מ' הרשלר, ירושלים, תשכ"ז).

דמותה של הגר המקראית בראי השיר "הגר" לראובן אבינעם

תקציר

המאמר עוסק בתיאור דמותה של הגר כפי שהיא משתקפת בראי פרשנות המקרא היהודית הקלאסית ובשיר "הגר" מאת המשורר ראובן אבינעם. במקרא מוצגת דמות הגר לשלילה. המספר המקראי מגנה את התנהגותה של הגר שבאה לידי ביטוי בהתנשאות על שרה ובזלזול בה: "ותקל גברתה בעיניה", השפחה קמה בגברתה. במדרש ובפרשנות דמותה של הגר מצטיירת כדמות רבת-צדדים ולא כדמות "אחידה", חד-צדדית. יש מפרשים המוצאים בה צדדים לחיוב, ויש מפרשים המוצאים צדדים לשלילה. ייתכן שהמספר המקראי והמפרשים חפצים ביקרם של ראשוני אבות האומה ואמותיה, ואילו הגר המשמשת רקע לעלילה, תוצג פעמים לשלילה ופעמים לחיוב בהקשר לסיטואציה ולמערכת היחסים בינה לבין הדמויות הראשיות – אברהם ושרה. דמותה של הגר מנקודת מבטו של המשורר ראובן אבינעם בשירו "הגר", מצטיירת כדמות חיובית. הוא מזדהה עם כאבה ומגלה כלפיה אהדה רוחמים. זיקה קונוטטיבית לשיר אל המקרא מרחיבה את משמעות השיר אל ההכללה: הגר הופכת לדמות סמלית המייצגת את האם היראה מפני השכול. המסקנה העולה מכאן היא, שאיפיון דמויות מקראיות תלויות בהשקפות עולם שונות ובמסרים שונים שרוצה המחבר להעביר לקוראיו.

מבוא

מאמר זה עוסק בתיאור דמותה של הגר, כפי שהיא משתקפת בראי פרשנות המקרא היהודית הקלאסית ובשיר "הגר" מאת המשורר ראובן אבינעם. המטרה היא לבחון כיצד מתמודדת הספרות לסוגיה עם דמותה של הגר השנויה במחלוקת. שיטת העבודה: שיטות מחקר של השוואות טקסטיות מקבילים.

1. דמותה של הגר כפי שהיא מתוארת במקרא

אברהם עירי ושרי אשתו עקרה. אולם נאמנה על אברהם ההבטחה האלוקית החוזרת ונשנית: "ואעשך לגוי גדול" (בראשית י"ב, 2), "ושמתי את זרעך כעפר הארץ" (שם, י"ג, 16). הזמן חולף ושרה עומדת בעקרותה. מקץ עשר שנים לשהותם בכנען, מציעה שרה את שפחתה הגר לאברהם כדי שיוולד לו בן (בראשית ט"ז, 3) וזאת לפי מנהג שהיה מקובל באותה תקופה. שרה

תאריכים: "הגר"; ראובן אבינעם; "פואימה זוטא"; טקסטים מקבילים מדרש; פרשנות.

מוותרת על כבודה ומעמדה הבלערי במשפחה כדי שיהיה בן לאברם. במעשה זה בא לידי ביטוי טיב היחסים ביניהם, דהיינו, הקשר האישי-נפשי ביניהם הוא אמיץ ואינו מושתת על קשר משפחתי גרידא.

לאחר שהרתה הגר התחילה לזלזל בשרה גבירתה: "ותרא הגר כי הרתה ותקל גברתה בעיניה" (בראשית ט"ו, 4): הגר מתנשאת על שרה ומזלזלת בה. שרה הנעלבת ומושפלת חמסה על אברם כי נוטה הוא חסד להגר, מכיר לה טובה ומתייחס אליה כאשתו. שרה באה אליו בטרוניות, והוא נותן לה יד חופשית לפעולה: "הנה שפחתך בידך, עשי לה הטוב בעיניך" (שם ט"ז, 6). "ותענה שרי – ותברח מפניה" (שם ט"ז, 6). הגר בורחת למדבר. שם מתגלה אליה המלאך ומצווה עליה לחזור אל שרה גבירתה, אגב הבטחה כי ירבה את זרעה והבן היולד ייקרא שמו ישמעאל, "והוא יהיה פרא אדם וידו בכל ויד כל בו" (בראשית ט"ז, 12).

הופעתו של המלאך באה לאשר את דבר עליונותה של שרה כגבירה ואת מעמדה של הגר כשפחה: "הגר שפחת שרי" (שם ט"ז, 8): וכן ישמעאל שיהיה פרא אדם, אינו מתאים להיות היורש.

הגר חוזרת לבית אברם ושרי, יולדת לאברם בן, את ישמעאל. כעבור שנים מספר הרתה שרה וילדה בן לאברהם, את יצחק. ביום היגמל בנו יצחק עשה אברהם משתה גדול.

נדמה שהשנאה והקנאה שבין שרה והגר חלפו. ולא היא. שוב נפגם השלום בבית ופרץ סכסוך חדש. שרה מבקשת מאברהם לעשות את המעשה הבלתי אנושי – לגרש את הגר האמה ואת בנה: "כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק" (שם כ"א, 9-10). כלומר, שרה מבקשת לנשל את ישמעאל מהירושה. קשה לאברהם להסכים לדרישה זאת, לגרש מעל פניו את בנו בכורו: "וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודת בנו" (שם כ"א, 11). אברהם אינו מוותר לשרה. בסופו של דבר נכנע כי חזקו עליו דברי אלוקים: "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה כי ביצחק יקרא לך זרע" (שם כ"א, 12). הפרידה של אברהם מהגר וישמעאל מתוארת בפירוט. אברהם משכים קום, ובהיותו לבדו עם הגר והילד, הוא נותן להגר לחם וחמת מים, שם אותם על שכמה לאות אהבה, מפקיד בידה את הילד ומשלחם בחיבה וברחמים.

הגר מקבלת על עצמה את הדין ויוצאת לדרכה: "ותלך ותתע במדבר" (שם כ"א, 4). כשכלו המים מן החמת, הרחיקה מעליה את הנער לכל תראה במותו מיושב ומצמא, יושבה מנגד ונשאה קולה בבכי. שוב מופיע מלאך ה', והפעם כדי לעזור לה ולעודד אותה. המלאך מגלה לה באר מים: "ותמלא את החמת ותשק את הנער" (שם כ"א, 19). ישמעאל גדל במדבר פראן "ויהי רבה קשת" (שם כ"א, 20)... ותקח לו אמו אישה מארץ מצרים. מכאן, שישמעאל לא הורשה לחזור לבית אברהם, והעובדה שנשא אישה מצרית מוכיחה כי האומה הישראלית עתידה לצאת מזרעו של יצחק.

2. דמותה של הגר כפי שהיא מתוארת במדרשי חז"ל ובפרשנות

1.2. התייחסות לשם – "הגר"

לפי חז"ל, השם הגר הוא נוטריקון לביטוי "הא-אגרך" (הרי שכך שכרך), שאמר פרעה לשרי כאשר נתן לה את הגר לשפחה¹. הגר היא זו שאמרה: "הגם הלום ראיתי"². הגר נקראת גם קטורה³.

אף המפרשים מזהים את שמה של הגר עם קטורה, האישה שנשא אברהם לאחר מות שרה. היא נקראה בשם קטורה כי "מעשיה נאים כקטורת". לפי מהר"ל - קטורה זו הגר "כשראתה חסד ה' שהעלה לה באר חזרה בתשובה". ואילו מפרשים אחרים טוענים שהגר וקטורה הן שתי נשים שונות.⁴

2.2. ייחוסה, מעמדה ותכונותיה

דמותה של הגר נדרשת מאספקטים שונים הן לחיוב והן לשלילה. רוב המדרשים משייכים את הגר למשפחת פרעה מלך מצרים, וזאת משני טעמים: למנוע פגיעה בכבוד אברהם, ולהדגיש את ההערכה הרבה שייחס פרעה לאברהם ולשרה בכך שנתן להם את בתו לשפחה. ועוד נאמר: הגר בחרה להיות שפחת שרי על-מנת לברוח מבית פרעה האלילי שטוף בזימה.⁶ מגמתה של האגדה אינה רק הרמת קרנם של אברם ושרי, אלא גם דרישת שבחה של הגר. לעומת זאת במדרשים אחרים מצוין, כי הגר היא בת פילגשו של פרעה והוא נתנה לשרי לאות אהבתו אותה.⁷ גם בפרשנות מזהים המפרשים את הגר כבת פרעה מלך מצרים, ואף את גדולת מעלתה של שרי בעיני פרעה: כיוון שראה נס שנעשה לשרי נתן את הגר לשרי לאמה.⁸ ייתכן, כי זיהוי ייחוסה של הגר על-ידי המפרשים כבת מלך, הוא ניסיון להתמודד עם התנהגותה קלת הדעת של הגר, עקב התמורות בחייה - משפחה לאשת איש ושוב למעמד של שפחה. סימוכין לכך: "ותקל גבירתה בעיניה" (ט"ז, ד').

לגבי מעמדה ותכונותיה הדעות הן חלוקות. מדרשים אחדים מדברים בשבחה של הגר: שרי נתנה את הגר לאברם לאישה ולא לפילגשו⁹; הגר שפחת אברם רואה מלאכים בזה אחר זה¹⁰; היא מקריבה עצמה למען אברם הצדיק הקשיש ממנה בשנים מופלגות: "אשריך שאת מתרבת לגוף הקדוש הזה"¹¹; הגר נחשבת לאחת מתשע הגיורות והחסידות, שנתגלה אליהן מלאך ה'¹². כאן המדרשים מבליטים את אמונתה בה' ואת נאמנותה לאברם.

לעומת זאת מדרשים אחרים דנים אותה לגנאי: הגר נמשלה לקוץ מזיק הגדל ללא עמל, ושרי נמשלת לחיטה¹³, אחד מאבות המזון של האדם. אף מתחו ביקורת על פריצותה של הגר שנתעברה מביאה ראשונה¹⁴; היא כפוית טובה, הולכת רכיל ומוציאה דיבה רעה על גבירתה שרי¹⁵; היא לא השתנתה והמשיכה לעבוד עבודה זרה גם בבית אברהם¹⁶.

בדומה למדרשים גם בפרשנות חלוקים הפרשנים בדעותיהם ביחס למעמדה ותכונותיה של הגר. אלה המדברים בשבחה מציינים שהגר נחשבת כאשת אברם ולא כפילגשו¹⁷ סימוכין לכך: "לו לאישה"; הגר הוציאה עבודה זרה מביתה וידעה להודות על הנס שעשה עמה אלוקים¹⁸; היא הסכימה להרות לאברם הקשיש ממנה¹⁹.

לעומתם מפרשים אחרים דורשים אותה לגנאי. לטענתם, הגר נשארה כשפחה²⁰ בהסתמכם על דברי שרי: "בא נא אל שפחתי" (שם ט"ז, 2). הם מדרגים את תכונותיה

השליליות: הולכת רכיל, כפוית-טובה²¹ שורשיה חזקים, שכן חזרה לגילולי בית אביה, ככתוב: "ותלך ותתע"21. היא לא נותקה מבית אביה ומעמה, הראיה: לקחה לבנה אישה מצרית. מתוך אנוכיות אכזרית הרחיקה את בנה כדי לבכות על כאבה היא, ולכן לא שמע ה' קולה כי אם קול הנער²².

2.3. יחס שרה לחגר וגירוש

הדרשות מנסות להסביר את משמעות הביטוי "ותענה שרי" (בראשית ט"ז, 6)²³: העינוי נתפס כיחסי אישות – "מנעתה מתשמיש", המלה עינוי נגזרת מהשורש ע.ג.ה. וכן, שרה שיעבדה את הגר, הכניסה עין רעה בעוברת של הגר וזו הפילה²⁴. המדרשים מצדיקים את התנהגותה של שרי נוכח יחסה של הגר שבא לידי ביטוי בהתנשאות על שרה ובזלזול בה.

המדרשים מתמודדים עם הקושי במעשה גירוש הגר. את ההסברים למעשה בלתי-אנושי זה מצאו חז"ל במילה "מצחק" (הכוונה לישמעאל, פרק כ' פסוק ט'), שהיא רבת משמעות: עובד עבודה זרה²⁵, רוצח – יורה חץ ביצחק אחיו²⁶, חוטא בגילוי עריות²⁷. לפיכך שרה מרחיקה את ישמעאל "שמא ילמד בנו וילך ויעבוד כך ונמצא שם שמיים מתחלל"²⁸. עם זאת אברהם מתנגד לגירושי הגר ובנה, בעינוי שרה והגר שוות מעמד, הן נשותיו, וגם ילדיו שווי מעמד. לפיכך, נגלה הקב"ה לאברהם כדי להודיעו ששרה היא אשתו ואילו הגר היא שפחה נוכריה ואינה ראויה לו²⁹. ואברהם מקבל את הצו האלוקי. יתירה מזאת, מדרש תנחומא (שמות פ"א) מוסיף חומרה: אברהם שנא את ישמעאל על שיצא לתרבות רעה ולכן שלח אותו ואת אמו. בדומה למדרשים אף רש"י מנסה להצדיק את שרה. שרה מענה את הגר הואיל והקלה ראש בגבירתה והתנשאה עליה. לפי רש"י (שם ט"ז, 6) "משעבדת בה בקושי" ומכניסה בעוברת של הגר עין רעה חזו מפילה.

הרש"ר הירש (ט"ז, ו') מסביר באופן אחר את הביטוי "ותענה שרי" – שרה רמזה לה שתדע כי חינוכו של הילד ניתן לגמרי לשרה.

לעומת זאת, פרשנים אחרים מבקרים את התנהגותה של שרה ואין הם דנים אותה לכף זכות. לדבריהם, שרה חטאה בעינוי הגר ואף אברהם בהניחו לה לעשות כן, לכן "שמע ה' אל עוניה ונתן לה בן שיהא פרא אדם לענות את זרע אברהם ושרי בכל מיני העינוי"³⁰. לפי רד"ק, "שרה נהגה שלא לפי מידת המוסר והחסידות, והתנהגותה לא ישרה בעיני האל בענותה את הגר, וה' שמע אל עוניה" והשיב לה ברכה תחת עוניה³¹.

בעניין גירוש הגר, המפרשים מוצאים מסיבות מקלות למעשה זה. הגר מייצגת את המרחב האתני שבו גדלה. לפיכך חינוכה במצרים השפיע על חינוכו הלקוי של הבן ישמעאל: "כי מצר שהיה בן הגר המצרית הולידה בדומה לה, כי כל המצרים שטופי זימה"³². רש"י מביא את שלושת פירושי המדרשים³³, כי ישמעאל חטא בעבודת אלילים, בגילוי עריות ובשפיכות דמים. אף ספורנו מאשר את מעשה שרה, ומציין: "שמע בקולה – כי בדין אמרה לעשות כך"³⁴.

יש המשערים שסמיכות הפרשיות – גירוש הגר, עקדת יצחק ומות שרה אינה מקרית. כשבישרו לשרה על עקדת יצחק פרח נשמתה. מותה הטרגי הוא עונש במידת מה על

חטאה בגירוש הגר.

לסיכום

מתוך עיון במדרש ובפרשנות עולים לפנינו גילויים שונים ואף מנוגדים באשר לדמותה של הגר. דמותה נתפסת כדמות רבת-צדדים ולא כדמות "אחידה", חד-צדדית. אם כן, נשאלת השאלה: מדוע מוצגת הגר פעמים לשלילה ופעמים לחיוב? ייתכן, כי הסיבה נעוצה בעובדה, שבעיני המספר המקראי והמפרשים נתפסת הגר כדמות משנית ומטרתם להעמיד במרכז את הגיבורים הראשיים – אברהם ושרה – את מעשיהם והקורה להם. כך מובאות שתי סיטואציות משמעותיות בחיי אברהם ושרה ודרכי ההתמודדות אתן: שרה ואברהם מתמודדים תחילה עם הבעיה – היותם חשוכי ילדים (בראשית ט"ז) לאחר מכן, עם נושא חינוכו של יצחק (בראשית כ"א). בדרך הטבע, מוצגות דמויותיהם של ראשוני אבות האומה ואמותיה, במרבית המקרים, לחיוב. המספר המקראי והמפרשים חפצים ביקרם, ואף מעשיהם השליליים יתקבלו בהכרח בל יגונה. ואילו הגר, הדמות המשנית, המשמשת רקע לעלילה, תוצג פעמים לשלילה ופעמים לחיוב, בהקשר לסיטואציה, לעיתוי ולמערכת היחסים בינה לבין הדמויות הראשיות.

3. דמותה של הגר מנקודת מבטו של המשורר ראובן אבינעם בשירו: "הגר"

הגר / ראובן אבינעם

מתוך ספרו: "שירים ופואימות"

- | | |
|---|---|
| <p>א. לא נה-אי עולה אלי מן המדבר
ומבלימת-בְּקִיקוֹתוֹ לא תן יָרִיד,
פי קול בְּכִי-אם חורג מלב רצוץ-ענות –
זה קול הגר, אִמָּה מְצֹרֶת, תֹּאזִין נִפְשִׁי,
שִׁלְחָה אֶל הַמִּדְבָּר בְּעֹלָה וְאֶדְוִיָּה,
עם לֶחֶם, חֶמֶת-מִים וְיִלְדָּה,
פי כן שָׁרָה אֶשְׁתּוֹ תִּיעֵץ,
מֵאֲהֻבָּתָהּ לִבְנָה יִצְחָק וּבְקִנְיָתָהּ
לִבִּן זִקְנִי-אִישָׁהּ, אֲשֶׁר תֹּאחֵב-תֹּאחֵב.</p> | <p>ב. בִּזְה מְמַשֶּׁלֶת חֲדָלוֹן וְתִלְאָבוֹת,
בִּינּוֹת אֲבָנֵי קֶרֶחַ וְצָחִית
וּבְלֵב רַחֲבֵי חוֹלוֹת וְלֹהֵט,
מֵאֵז אֹר בֶּקֶר בּוֹסְסוֹ דּוֹמָם
וְגִרְרוֹ רִגְלָם הָאֵם וּבְנָהּ,
בְּאֵין עֵמֶם דָּבָר זוֹלָת צֶלֶם,
אֲשֶׁר יִלְהֵט אֵף הוּא כְּאוֹר שְׁחֹר.
אֲבָד נְתִיב מֵאַחֲרֵי גֹם אֲשֶׁר חָלַשׁ,
וְזֶה הַדֶּרֶךְ מִשְׁתַּרְעַת לִפְנֵיהֶם
בִּל תִּרְאֶה רֹאשִׁית-קֶצֶהוּ הִרְחֹקָה.</p> |
|---|---|

ג. ויהי כי פס הלחם עד אחרון פרוךיו
 ויכלו גם מימי-החמת ואינם,
 ותרא אז האם את בנה צונח לעפרות,
 בהתעטף לבו, והוא לחום-צמא.
 רוחו היא חשה להשיב ותשימו
 אל תחת שית, מתרפק אל צלע-צוק,
 עומד נכלם לבן-בדים ומתעלה
 אל ריק-שחקים לזהט על זלף-גשם
 ואיו...
 הן טוב פס-צל חרוך מאפס-צל –
 הרהר לבב-האם וברחמיו נכמר,
 ותלך לה ותשב מנגדו דומם,
 כי עם לבה אמרה: אשבה-פה
 ואל אראה במות הילד...
 ותשא קולה ותבך – –

ד. הן זה נהי לבב רהה
 עולה אלי מן המדבר:
 ילל אם החשה פן שכלון וכנה,
 ונשימתה עוצרת מדי רגע
 שמע אם לא פס עוד נשם בנה,
 אשר ישכב עלוף-שרב הרחק כמטחוי-קשת.
 ובמשנה-הרגע – זעקת-משנה תשא
 עדי הרגז סלעי-מדבר,
 פולטי בת-זעק מרחוק לעמתה,
 עדי הכמר גם רחמי האלהים
 המאזין ברום-שחקו לכל קוראיו...

הזאנר (סוגה): פואימה "זוטא".

תוכן השיר

תיאור תלאותיהם של הגר ובנה במדבר.
 בית ראשון –

הפתיחה בבית זה היא דרמטית. המשפט הפותח הוא משפט שלילה: "לא נה-
 אי עולה אלי מן המדבר". פתיחה בהיגד זה יוצרת מתח וסקרנות בלב הקורא
 להמשיך לקרוא. "זהו קול "בכי-אם" "רצוף-ענות". המלה ענות מעלה
 אסוציאציה מהמקרא: "ותענה שרי" זה קול הגר, אמה מצרית אשר "שלחה
 אל המדבר בעלה ואדוניה". כפילות כינוי השייכות "בעלה ואדוניה" מרמז
 על קונפליקט בין כוחות נפשיים שונים: לשלוח את הגר או לא לשלוח,
 להיכנע לשרה או לוותר לשרה. שרה יעצה לאברהם לשלח את הגר ובנה
 מתוך קנאתה לבן "זקני-אישה, אשר תאהב תאהב", כפילות הפועל "תאהב"
 מורה על הדבר היקר לה ביותר – בעלה ובנה: **תאהב בעלה תאהב בנה**.
 הבן יצחק נזכר גם כבנה של שרה וגם כ"בן זקוני אישה", ואילו בן הגר נזכר
 כילדה של הגר בלבד. ייתכן כי זו הסיבה להתנהגותו הפסיבית של אברהם.
 שמו של אברהם אינו מופיע מפורשות בשיר, דמותו עולה במובן שייכות
 לכל אחת משתי הנשים בחייו. מכאן שאברהם חשוב במיוחד לשתייהן.
 בניגוד לאברהם המוצג כדמות פסיבית, שרה מוצגת כדמות אקטיבית,
 זוממת תחבולות.

השתרכות הגר בנה במדבר הצחיח, המדומה ל"ממשלת חדלון ותלאובות",
 שבו מושל המוות הלהט והיושב, עד כי צלם אף הוא כ"אור שחור". הביטוי
 אור שחור מעלה קונוטאציה של "אור מוצל מאש" (זכריה ג', ד'). "מאז אור
 בקר בוססו דומם". הביטוי "בוססו" מעלה אסוציאציה של התבוססות בדם:

בית שני –

"ואראך מתבוססת בדמיך" (יחזקאל ט"ז, 6).

בית שלישי – המצב מחמיר למדי. הלחם ומים אזלו והבן "צונח לעפרות" מרוב צמא ויובש. בדאגתה לבנה מנסה האם להשיב רוחו של הבן המתעלף, היא משכיבה אותו תחת שיח מצל, הבן "מתרפק אל צלע-צוק", מנסה בכל כוחו להיאחז בחיים. משנכמרו רחמיה של הגר על בנה, היא מתרחקת לבל תראה במותו ונושאת קולה בבכי.

בית רביעי – הפתיחה בבית זה מחזירה את הקורא אל הפתיחה בבית ראשון: "לא נה-אי עולה אלי מן המדבר" – "הן זה נהי לבב רהה עולה אלי מן המדבר" היחס בין שני המשפטים הוא יחס של ניגוד: סיבת הבכי בבית הראשון היא שונה. בבית ראשון, הבכי הוא על שילוחה של הגר, ובבית רביעי – "יללת אם החשה פן שכלון יכנה". האם עוצרת נשמתה "אם לא פס עוד נשם בנה". המלה "פס" החוזרת פעמיים בשיר, מרמזת על סוף, חידלון (היפוך האותיות: סף). האם זועקת זעקה גדולה ומרה "עדי הרגז סלעי-מדבר". הזעקה מרעידה אפילו את הסלעים הקשים והמוצקים שבמדבר. הזעקה עולה לשמים ומעוררת את רחמיו של האלוקים, "המאזין לכל קוראיו", כדברי חז"ל: שערי דמעות לא ננעלו. הקונוטאציה המשתמעת: "קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת" (מתוך התפילה).

הגר, שהשיר מוקדש לה (שמה מופיע בכותרת השיר ובבית הראשון) וסביבה נרקמת העלילה, אפשר לראותה כסמל האישה בכל דור. היא הופכת לדמות סמלית המייצגת את האם החוששת מפני השכול. ייתכן, שהשיר מרמז על מאורעות אקטואליים, והמשורר מטיח ביקורת כלפי המנהיגים – "ממשלת חדלון" – השולחים את הבנים לשדה הקרב. זהו שיר לירי סובייקטיבי. המשורר מזדהה עם כאבה של הגר ומגלה כלפיה חמלה וסימפטיה. הוא אינו מצדיק את שרה על אשר יזמה את גירוש הגר. נקודת התצפית היא של משורר. המשורר מצוי בתוך ההתרחשות, בזמן הווה: "לא נה-אי עולי אלי" "זה קול הגר תאזין נפשי". הפונקציה האמוטיבית בולטת בשיר. האמוטיביות מתבטאת בשמות תואר: לב רצוף ענות; ממשלת חדלון; פס-צל חרוך; גו חלש; בתוארי הפועל: בוססו דומם, עומד נכלם; בשמות החוויה: אהבה, קנאה. בסימני פיסוק: הקווים השבורים בסיום בית שלישי הם מעין הדי לבכיה של הגר. שלוש הנקודות בסיום הטורים בבית שלישי ורביעי, יוצרות מעין השהייה ועל הקורא להשלים את מה שלא נאמר. השימוש בלשון פיגורטיבית מעצים את החוויה הנפשית, וכן האווירה המעוצבת בשיר: בדירות, דממה, צחיחות, אימת החדלון.

מבנה השיר

ארבעה בתים השונים באורכם. המקצב חופשי, נשלט על-ידי טורים מסתיימים, ללא כל פסיחה. השימוש בפסיקים מרגיש את התנועה קדימה. העלילה היא בעלת עקומה תלולה, השיר הולך לקראת שיא. הפתיחה אינה מתארת את ראשית ההתרחשות, הצגת הדברים היא על-פי בחינת קשרי מצב וסיבה. הסיום הוא סיום פתוח, הוא אינו מוסר לקורא על גורלן של הדמויות ואינו מגיע לכלל התרה.

המצלול

החריזה ווקאלית – חזרה על תנועות דומות.
החזרה הצלילית בתחום הסימן הלשוני הופכת לצליל ממקד בבית ראשון:
"קול בכי אם" "קול הגר".

מצלול אונומטופאי: האותיות השורקות ש', ס' המופיעות במלים: שמע – פס – נָשם, מזכירות קולות נשימה דחוקה.

השוואת השיר למקורות

נקודת התצפית בשיר, נקודת התצפית היא של המשורר.
בתשתית – נקודות ראות שונות של המפרשים.
הדמויות השיר מתמקד בדמות הגר וסבלה.
התשתית – מתמקדת במערכת היחסים בין הדמויות: אברהם, שרה, הגר וישמעאל.

היקף העלילה בשיר, מובא באריכות תלאותיהם של הגר ובנה במדבר.
במקרא, תיאור זה מובא בקצרה, הוא קטע מעלילה בעלת היקף רחב יותר. (החל מנישואי הגר לאברהם ועד לגירושה בפעם השנייה).

מבנה במקרא, הדברים נמסרים בסדר כרונולוגי.
סיום העלילה הוא מסוג סיום סגור, הבא על דרך הפתרון החיובי: "ויהי אלוקים את הנער ויגדל וישב במדבר" (בראשית כ"א, 20).
בשיר – המבנה מעגלי, קיימת חזרה בסיומו על יסודות שהובעו בתחילתו. הסיום מסתיים בסוף פתוח וחסר התרה.

צורת העיצוב הסיפור המקראי מאופק בתיאוריו. הוא מוסר את מעשי הדמויות ואת הקורה להן, אך אינו טורח להודיענו את המניעים הנפשיים לפעולתן, את המחשבות והרגשות העולים בתגובה על קורותיהן. הדברים נמסרים באובייקטיביות.

השיר הוא שיר לירי, הליריקה עומדת על חוויות נפשיות. הדברים נמסרים מתוך ראייה סובייקטיבית. זיקה קונוטאטיבית לשיר אל המקרא מרחיבה את משמעות השיר אל ההכללה: הופכת את מקרה הפרט מעין מייצג למקרה הכלל.

לסיכום

מהממצאים שנתקבלו עולה, שניתוחן של סיטואציות מקראיות ודמויות מקראיות תלויות בהשקפות עולם שונות ובמסרים שונים שרוצה המחבר להעביר לקוראיו. ראוי לציין, כי העיון וההשוואה אפשרו לנו להתייחס לדמויות מקראיות באופן קצת שונה מזה שהיכרנו עד כה.

מראי מקומות

1. ב"ר, מ"ה, א'.
2. מדרש גדול, כ"ב, 62.
3. ב"ר, ס"א, ד'.
4. תרגום יונתן, בראשית כ"ה, א', רש"י (שם), יונתן בן עוזיאל, פרק כ"א.
5. אבן-עזרא (בראשית כ"ה, א') רמב"ן (שם, כ"ה, ו') רשב"ם (שם) והחזקוני (שם).
6. מדרש "שכל טוב".
7. פרקי דר"א, פרק ל"ו, ילקוט שמעוני בראשית רמ"ז, ס"ח.
8. תרגום יונתן (שם, ט"ז, ה') רש"י (שם ט"ז, א') והחזקוני (שם).
9. ב"ר, מ"ה, ג'.
10. ב"ר, מ"ה, ז'.
11. ב"ר / מ"ה, ג'.
12. מדרש תדשא פכ"ב.
13. ב"ר מ"ה, ד'.
14. מדרש "שכל טוב".
15. מדרש "החפץ" ב"ר מ"ה, ד'.
16. פרקי דר"א פ"ל.
17. תרגום יונתן (בראשית כ"ה, א'); הרמבן (שם ט"ז, ב').
18. תרגום יונתן (שם כ"א, ט"ז) הספורנו (שם פסוק י"ג).
19. רש"י (שם ט"ז, ג').
20. חזקוני (שם ט, א', ה'); "עמק דבר" (שם ט, ב').
21. רש"י (שם ט"ז, ד').
22. הרש"ר הירש (שם כ"א, טו).
23. ב"ר, מ"ה, ו' ר' "החפץ".
24. ב"ר, מ"ד, ה'.

רשימת ספרים מומלצת לעיון

- אבישי, יעקב. **אלף אישים**. תל-אביב, עמיחי.
- אבינעם (גרוסמן), ראובן (תשי"א). **אבן-שושן**, אברהם (1990).
- אדלר, שמואל אברהם (תשל"ט).
- אמינוף, עירית (1993).
- אמיתי, שמואל (1975).
- ארט, ניסן (1986).
- ארט, ניסן (תשנ"ג).
- ברמן, אלי (תשמ"ג, 1983).
- ליבוביץ, נחמה (תשל"ה).
- ליבוביץ, נחמה (תשכ"ט, 1968).
- ריבלין, אשר אליעזר (1989).
- שאנן, אברהם (תשל"ח, 1978).
- שטיינזלץ, עדין (תשמ"ג, 1983).
- שירים ופואימות**. תל-אביב, יבנה.
- קונקורדנציה חדשה לתורה, נביאים וכתובים**. ירושלים, קרית ספר.
- אספקלריא – קובץ אנציקלופדי לפרשנות ולמחשבת היהדות**. מלוקט ממפרשי התנ"ך ומבעלי המוסר והמחשבה. ירושלים, אספקלריא, כרכים א', ו'.
- אחד מקרא ושניים מדרש**, קרית ביאליק, אח, עמ' 43-65.
- "הגר" במדרשי חז"ל, **בשדה חמ"ד**, 18. עמ' 26-30.
- "הגר בעלת השכר" – קריאה עלי ה'סדר', **בשדה חמ"ד**, כ"ט, עמ' 105-113.
- אמת וחסד במקרא**. ירושלים, ספריית אלינור.
- "הגר וישמעאל", **עמודים**, 443, עמ' 46-47.
- לימודי פרשני התורה ודרכים להוראתם: ספר בראשית**, ירושלים, ההסתדרות הציונית העולמית, עמ' 49-52.
- עיונים בספר בראשית: בעקבות פרשנינו הראשונים והאחרונים**, ירושלים, ההסתדרות הציונית העולמית, עמ' 109-112.
- מונחון לספרות**. תל-אביב, ספרית פועלים.
- מלון הספרות החדשה העברית הכללית**, תל-אביב, יבנה, עמ' 1-2.
- נשים במקרא**, תל-אביב, אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון, עמ' 15-22.

הקשר הציוני

"ציון הלא תשאל" – מקורות והשפעות

תקציר

המאמר מאתר ומוכיח זיקות מבניות ותמאטיות בין תשתיות קלאסיות לבין תבניות מודרניות. הפיוט הקצתיק "ציון, הלא תשאל" לשלום אסיריך" לר' יהודה הלוי משמש כתשתית-אב לבאים אחריו וכתבנית המושפעת מ"אלי ציון ועריה" – תשתית הסב שלו. מטרת המאמר היא לחשוף "קשרים ציוניים" בימים ההם ובזמן הזה.

מבוא

שנת ה'תשנ"ז (1997) היא שנת המאה לקונגרס הציוני הראשון בבאזל. לכאורה, נורתה אבן הפינה הציונית, שלימים הולידה את מדינת ישראל, לפני ק' שנים בלבד. למעשה, לא כך הם פני הדברים: הכמיהה לציון ליוותה את עם ישראל מאז גלה מעל אדמתו. תוכנה עובדות היסטוריות, מחשבה והגות יהודית, ותוכיח גם השירה העברית, שחיבור זה נסמך על עשרים ושניים משיריה.

שירי ציון, שיידונו להלן, לקוחים מתקופות שונות:

"אלי ציון" שייך לתקופת הפיוט האנונימי (אי-שם בין המאות הרביעית והתשיעית לספירה). "ציון, הלא תשאל" לשלום אסיריך" לרבי יהודה הלוי ו"שאל, שרופה באש, לשלום אבלייך" למהר"ם מרוטנבורג – לתקופת ימי הביניים.

שני מחזורי "ציונים" לאורי צבי גרינברג (14 שירים) נתפרסמו לראשונה ב-תרצ"ז.

שני שירים נוספים, "שאל" ו"למרגלותיך" – פרסומם הראשון בתרפ"ד.

"אלי, אלי" ליהודה לייב בייאלר פורסם ב-תש"ח.

שני השירים, "ירושלים של זהב" לנעמי שמר ו"ציון אינה שואלת" לשלמה אביו הם "הצעירים בערכה" – בני דור המדינה.

חיבורנו יצביע על זיקות ישירות או הפוכות בין שירים מוקדמים למאוחרים, המעידות על היות המוקדם תשתית למאוחר לו, ומוקדם זה הוא בן הרבה למעלה ממאה שנה!

אבן השתייה של הדיון המשווה היא יצירתו חידועה של ר' יהודה הלוי, "ציון, הלא תשאל" לשלום אסיריך". ממנה שאבו ראשונים ואחרונים. בה נפתח, לכן תיחשב כתשתית-אב.

החיבור יחשוף את הקשר בינה ובין "ילדיה", מחד גיסא, ובינה ובין "מולידיה", שיכוננו "תשתית-סב", מאידך גיסא.

עניין לנו איפוא ב"קשר-ציוני" רב-שנים, שבמחזותיו מהלכים דורות הרבה.

תאריכים: תשתית; קינה; זיקות ישירות והפוכות; "ציונים".

1. תשתית-אב: "ציון, הלא תשאלי לשלום אסיריך" ורבי יהודה הלוי

- ציון, הלא תשאלי לשלום אסיריך / דורשי שלומך, והם יתר עדריך.
 מים ומזרח ומצפון ותימן שלום / רחוק וקרוב שאי מפל עבריך
 ושלום אסיר תאודה, נותן דמעיו בטל- / חרמון ונכסף לרדתם על-הרריך:
 לבכות ענותך אני תנים, ועת אחלם / שיבת שבותך אני כנור לשיריך:
 5 לבי לבית-אל ולפניאל מאד יהמה / ולמחנים וכל פגעי טהוריך.
 שם השכינה שכנה לך, והיוצרך / פתח למול שערי-שחק שעריך.
 וכבוד אדני לבד הנה מאורך, ואין / שמש וסהר וכוכבים מאיריך.
 אבחר לנפשי להשתפך במקום אשר / רוח אלהים שפוכה על-בחיריך:
 את בית מלוכה ואת כסא אדני, ואיה / ישובו עבדים עלי כסאות גביריך.
 10 מי-יתנני משוטט במקומות אשר / נגלו אלהים לחוניה וציריך.
 מי יעשה-לי כנפים וארחיק נדוד / אניד לבתרי לבבי בין בתריך:
 אפל לאפי עלי ארצה וארצה אב- / ניה מאד ואחנן את-עפריך.
 אף כי-בעמדי עלי קברות אבותי ואש- / תומם בחברון עלי מבחר קבריך.
 אעבר ביערך וכרמלק ואעמד בגל- / ערך ואשתוממה אל-הר עבריך.
 15 הר העברים והר הקדש, אשר-שם שני / אורים גדולים מאיריך ומוריך.
 חיי נשמות אור ארצה וממר-דרור / אבקת עפרך ונפת צוף נהריך:
 ינעם לנפשי הלוח ערם ויחף עלי / חרבות שממה אשר היו דביריך.
 במקום ארונה אשר נגנז, ובמקום כרו- / ביה אשר שכנו חדרי חדריך.
 אגז ואשליך פאר נזרי ואקב זמן / חלל בארץ סמאה את-נזיריך.
 20 איה יערב לי אכל ושתות בעת אחזה / כי יסחבו הפלבים את-כפיריך.
 או איה מאור יום יהי מתוק לעיני בעוד / אראה בפי ערבים פגרי נשריך:
 כוס היגונים, לאט. הרפי מעט, כי כבר / מלאו כסלי ונפשי ממוריך.
 עת אזכרה אהלה אשתה חמתך ואז- / כר אהליכה ואמצה את-שמריך.
 ציון כלילת יפי, אהבה וחסן תקשרי / מאז, ובה נקשרו נפשות חבריך.
 25 הם השמחים לשלונתך והכואבים / על-שוממותך ובוכים על-שבריך:
 מבור שבי שואפים נגדך ומשתחוים / איש ממקומו אלי-נכח שעריך.
 עדרי המונה גלו והתפזרו / מהר לגבעה, ולא שכחו גדריך.
 המחזיקים בשוליה ומתאמצים / לעלות ולאחוז בסנסני תמריך.
 שנער ופתרוס היערכוך בגדלם ואם / הבלם ידמו לתמיר ואוריך.
 30 אל-מי ידמו משיחך ואל-מי נבי- / איה ואל-מי לזניה ושריך:
 ישנה ויחלף כליל כל-ממלכות האליל / חסנה לעולם. לדור נדור נזריך:
 אנה למושב אלהיך, ואשרי אנוש / יבחר יקרב וישכן בחצריך:

אשרי מחפה ונגיע ויראה עלות / אורף ויבקעו עליו שחרף.
לראות בטובת בחיריך ולעלז בשם - / תתן בשובך אלי קדמת נעורייך:

השיר פותח בפנייה לנמענת, ציון, דמות נקבית, שקרובים לה בכך קצוות עולם (ים, מזרח, צפון, תימן). סמוך לפתיחה, בטור השלישי, מתגלית דמותו של הדובר-השר, המגדיר עצמו כ"אסיר תאוה". המלה "שלום" מהווה מלה-מנחה בשלושת טורי השיר הראשונים ומשמשת את המקונן ואת נמנעו כאחד.

מטורי הפתיחה נוכל ללמוד לא רק על מצב הדובר-השר, אלא גם על עמו הגולה, המיוסר, המדולדל ("יתר עדרייך" טור 1) והמפוזר.

על אף הריחוק הפיזי מארץ הקודש מצוי המשורר היטב באתריה, במקומות הקדושים: בית-אל, פניאל, מחניים, חברון, גלעד, הר העברים² והר ההר (טורים 5, 13, 14 ו-15). רמזים מובהקים לירושלים יימצאו בטורים 9, 18, 32, אך הנמענת אינה ירושלים העיר, אלא ארץ-ישראל רבתי. יעיד טור 23, המצרף אל ירושלים את שומרון, יריבתה ההיסטורית (ראה יחזקאל כ"ג, 4).

ארץ-ישראל נתייחדה, על-פי פיוט זה, בקשר בלתי אמצעי עם אלוקים ("שם השכינה שְׁכֵנָה לך" טור 6, ו"היוצרך פתח למול שערי שחק שערייך", שם). היא היפה בארצות (טור 24). אווירה מחייה ("חיי נשמות אוויר ארצך"³). והיא קדושה בגין מקומותיה הקדושים. הפייטן פותח בלשון רבים וגם מסיים בה, אבל בתווך (טורים 23-3) נמצא לשון יחיד. אף-על-פי-כן דומה, כי משמש הוא פה לציבור.

לשיר לא נועד ייעוד ליטורגי לכתחילה. הרבה אחר "לירדתו" הוא הפך להיות שיר קודש, ומקומו-בין הקינות לתשעה באב. ואמנם, כדרכה של קינה מקראית⁴, פניו כפולים: קינה ונחמה. טורי הסיום (34-31) הם טורי נחמה.

בהתאם לז'אנר המקראי נמצא גם בו הקבלת הווה קודר לעבר מפואר, כגון בטורים 9, 20, 21, 23, 29. הניגודים לקוחים מתחומי אנוש (עבד – גביר) או תחומי החי (כלבים – כפירים, עורבים – נשרים). הם אינם מקוריים ומצויים לרוב בשירת ימי הביניים (השווה "שבייה ענייה" לרשב"ג, שקדם לריה"ל, והשווה מקורות מקראיים, כגון ירמיהו ט"ו, 3, שקדמו לשני הפייטנים...).

מיותר לציין, שמלת השאלה-קינה הרטורית, "איך" (וכן – "איכה") – גם היא מאפיין קינה מקראי (השווה איכה א', 1, שמ"ב א', 19, 25, 27 וישעיהו א', 21). ריה"ל נאמן איפוא למסורת סוגת הקינה המקראית בשלושה מאפיינים ראשיים: בצירוף נחמה אל קינה, בהנגדת זמנים, בהקבלת זמנים ובשימוש ב"איך".

בפיוט – קישוטים אופייניים לשירת ימי הביניים:

יש בו צימודים מסוגים שונים: חסר (שכינה – שְׁכֵנָה), נוסף (מאורך – מאוריך), גזרי (להשתפך – שפוכה), שונה אות (חברייך – שברייך) ועוד. חריזתו מברחת וצלילה, איך, אונומאטופאי, כצלילה של בכייה, זעקה וקינה. המשקל קבוע (המתפשט). רבים בו שיבוצי המקרא. חלקם על-פי רוח המקרא (כגון "אגוז ואשליך פאר נזרי" [טור 19] כמקור בירמיהו ז', 29), חלקם – בניגוד לו (כגון "ישנה ויחלוף כליל כל ממלכת האליל" [טור 31], המתאר אבדן

גויים, בניגוד לישעיהו ב' 18, המתאר אבדן האלילות ועובדיה, ובתוכם גם יהודים עובדי-אלילים). יש שהמשורר משלב שתי תשתיות (כגון "אניד לבתרי לבבי בין בתרייך" [טור 11], שתשתיתו בבראשית ט"ו, מחר גיסא, ובשיר השירים ב' 17, "על הרי בתר", מאידך גיסא. ומעניין, המקור הראשון – פסימי, השני – אופטימי).

ניתן להצביע על אמצעים אומנותיים נוספים, כמו, למשל, שימוש באור – לציון נחמה ובצל – לציון קינה (טורים 7, 15, 16, 21, 33). רבות התקבולות בפיוט, רובן משלימות, אך יש גם נרדפות, כגון בטור 5. המשורר מפעיל חושים רבים בפיוטו, כגון ראייה (בטורים 2, 20), טעם (טור 21), ריח (טור 16) ועוד.

"ציון, הלא תשאלי" הוא אבי פיוטים רבים שחיקוהו (ודווקא באשכנז) ושמכונים, משום כך, "ציונים". כולם שקולים במשקל המתפשט⁵. כולם מסתיימים בחריזה זהה (איך). הנמענת היא ציון, והפנייה אליה בגוף נוכח (להוציא קינתו של המהר"ם מרוטנברג, שתידון בהמשך). בחלק מהם 34 טורים, כבתשתית האב, וברובן מעבר מקינה אל תקווה ונחמה. לאט לאט נכנסים ה"ציונים" לסדר הקינות, עד שבמאה ה-ט"ז יש במנהג אשכנז 12 קינות כאלה ובמנהג פולין 8 קינות. לאלה יש להוסיף את קינתו של המהר"ם מרוטנברג על שריפת התלמוד בפאריס, שגם היא כתובה במשקל ובחרוז של ה"ציונים" ונאמרת גם היא בשני מנהגים⁶.

2. זיקה ישרה וגלויה: "שאלי, שרופה באש, לשלום אבלייך" לר' מאיר ברבי ברוך מרוטנבורג (המהר"ם מרוטנבורג)

- שאלי שרופה באש לשלום אבלייך / המתאווים שכן בחצר זבלייך.
השואפים על-עפר ארץ והכואבים / המשתוממים עלי מוקד גויליך.
הולכים חשכים ואין נגה, וקווים לאור / יומם, עליהם אשר יזרח ועלייך.
ושלום אנוש נאנח, בוכה בלב נשבר / תמיד מקונן עלי צירי חבלייך.
5 ויתאונן כתנים ובנות יענה / ויקרא מספר מר בגללייך:
איכה נתונה באש אוכלת תאכל באש / בשר, ולא נכו זדים בגחלייך.
ער-אן, עדינה, תהי שוכנה ברב השקט / ופני פרחי הלא כסו חרלייך.
תשבי ברב גאונה לשפוט בני אל בכל- / המשפטים ותביא בפללייך.
עוד תגזרי לשרוף דת-אש וחקים ול- / כן אשרי שישלם-לה גמולליך.
10 צורי בלפיד ואש הלבעבור זה נת- / נה, כי באחרית תלהט אש בשולליך.
סיני, העל-כן בה בחר אלהים ומ- / אס בגדולים תרח בגבולייך.
להיות למופת לדת כי-תתמעט ות- / רד מכבודה. והן אמשל משלייך:
משל למלך אשר בכה למשתה בנו / צפה אשר יגוע. כן את במללייך:
תחת מעיל תתכס סיני לבושך בשק. / תעטה לבוש אלמנות. תחליף שמללייך.
15 אוריד דמעות עדי יהיו כנחל וי- / גיעו לקברות שני שרי אציליך.

מִשֶּׁה. וְאַהֲרֹן בְּהָרֵי הָהָר. וְאַשָּׁאֵל הַיֵּשׁ / תּוֹרָה חֲדָשָׁה. בְּכֵן שָׂרְפוּ גִלְיָלִיָּהּ.
 חֲדָשׁ שְׁלִישִׁי וְהַקֶּשֶׁר הָרְבִיעִי לְהֵשׁ- / חֵית חֲמֻדָּתָהּ וְכָל-יָפִי כָלִילִיָּהּ.
 גִּדְעַת לְלַחֲוֹת וְעוֹד שָׁנָה בְּאַנְלָתוֹ / לְשָׂרוֹף בָּאֵשׁ דָּת. הַזֶּה תִּשְׁלֹם כְּפָלִיָּהּ:
 אֶתְמָה לְנַפְשִׁי וְאִיךָ יַעֲרֹב לְחִפִּי אֶכּוֹל / אַחֲרֵי רְאוּתִי אֲשֶׁר אֶסְפוּ שְׁלָלִיָּהּ
 20 אֶל-תּוֹךְ רְחוּבָה כְּנֻדָּתָהּ. וְשָׂרְפוּ שְׁלָל / עֲלִיּוֹן אֲשֶׁר תִּמְאַסִּי לְבוֹא קְהִלִּיָּהּ:
 לֹא-אֶדְעָה לְמַצָּא דֶּרֶךְ סְלוּלָהּ. הִכִּי / הִיוּ אֲבָלוֹת נְתִיב יִשְׂרָאֵל מִסְלִיָּהּ:
 יִמְתַּק בְּפִי מִדְּבַשׁ לְמִסּוֹךְ בְּמִשְׁקָה דָּמ- / עוֹת. וְלִגְלִי הָיִיתָ כְּבוֹל כְּפָלִיָּהּ.
 יַעֲרֹב לְעֵינַי שְׂאוֹב מִימֵי דְמָעֵי עָדִי / כָּלוּ, לְכָל-מַחְזִיק בְּכִנְף מְעִילִיָּהּ.
 אֶךְ יַחֲרֹבוּ בְּרֻדָּתָם עַל-לִחְיָי, עֲבוּר / פִּי נִכְמְרוּ רַחֲמֵי לְנִדּוֹד בְּעִלִּיָּהּ:
 25 לִקַּח צָרוֹר כְּסָפוֹ. הִלָּךְ בְּדֶרֶךְ לִמ- / רְחוֹק. וְעָמּוֹ הֵלֵא נָסוּ צִלְלִיָּהּ.
 וְאֲנִי כְּשָׂכּוֹל וְגִלְמוֹד נִשְׁאַרְתִּי לְבָד / מֵהֶם. כְּתָרֵן בְּרֹאשׁ הָר מִגְדָּלִיָּהּ.
 לֹא אֶשְׁמָעָה עוֹד לִקּוֹל שָׂרִים וְשָׂרוֹת, עָלִי / כִּי נִתְקוּ מִיִּתְרֵי תְּפִי חִלְיָיָהּ
 אֶלְבֶּשׁ וְאַתְכֶּס בְּשֶׁק. כִּי לִי מְאוֹד יָקָרוֹ. / עֲצָמוֹ כְּחוֹל יִרְבִּיּוֹן נִפְשׁוֹת חִלְיָיָהּ.
 אֶתְמָה מְאֹד עַל-מְאוֹר הַיּוֹם אֲשֶׁר יִזְרַח / אֶל-כָּל, אֶבֶל יִחְשֶׁךְ אֵלַי וְאֵלֶיָּהּ:
 30 זַעֲקִי בְּקוֹל מֵרָצוֹר עַל-שְׁבוּרֹנָהּ וְעַל- / חִלְיָיָהּ. וְלוֹ יִזְכֹּר אֶהְבֵּת כְּלוּלִיָּהּ:
 חֲגִרִי לְבוּשׁ שֶׁק עָלִי הַהִבְעָרָה אֲשֶׁר / יִצְאָה לְחֶלֶק וְסִפְתָּהּ אֶת-תְּלוּלִיָּהּ:
 כִּימִי עֲנוּתָהּ יִנְחַמְךָ צוֹר. וְיָשִׁיב שְׁבוֹת / שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל. וְיִרִים אֶת-שְׁפָלִיָּהּ:
 עוֹד תִּעֲדִי שָׁנִי. וְתֵף תִּקְחִי. / תִּלְכִּי בְּמַחֲוֹל וְצִהְלִי בְּמַחֲוִלִּיָּהּ:
 יְרוֹם לְבָבִי בַּעֲת צוּרִי לְאוֹר לָךְ. וְיִ / גִּיָּה לְחֶשֶׁכְךָ וְיִאִירוּ אֶפְלִיָּהּ.

מספר טורי הפיוט – כמספר הטורים בפיוטו של ריה"ל, אבל עניינו-אחר. זוהי קינה על שריפת התלמוד בפאריס בשנת 1244, והנמענת היא התורה. אך מעניין: לולא ידענו באילו נסיבות נכתב הפיוט, יכולנו לפרשו כ"ציונים" האחרים, מפני שרק בטורים אחדים נמצא פנייה מפורשת לתורה, ואף בהם ניתן להבינה כמטאפורה. פנייה מפורשת אחת מצויה בטור 16: "ואשאל היש תורה חדשה, בכך שרפו גליליך", ופנייה עקיפה – בטור 6: "איכה נתונה באש אוכלת תאוכל באש בשר". משמע הפנייה האחרונה הוא איך ייתכן, שהתורה הנתונה באש מן השמיים, תהיה שרופה באש אנשים, אבל ניתן לפרש את הטורים הללו כמתארים את המציאות הגלותית ו"תורה" – שם נרדף לציון. בשאר הטורים, כיוון שאין זיהוי הנמענת מוחלט, ניתן לזהותה כציון, כמו, למשל, הטור הפותח: "שאל, שרופה באש" יתבאר כתיאור ירושלים העולה בלהבות או השרופה (השווה: תהלים ע"ד, 7-8 "שלחו באש מקדשך... שרפו כל מועדי אל בארץ" וכן גם תהלים ע"ט, 5: "תבער כמו אש-קנאתך"). התייחסות קונקרטית אל האירוע הממשי – נמצא בטורים 19-20. צריך לציון, שהפייטן אינו מקונן על תורה מסוימת, אלא על דת ישראל, שרצו לאבדה. יוכיח הטור: "תחת המעיל תתכס סיני לבושך בשק" (14). סיני כמקום שבו נתקדש ישראל לעם.

טורים רבים מזכירים את פיוטו של ריה"ל – כטור הפתיחה וכמו הצירוף "ויתאונן כתנים" (טור 5) וכן "אוריד דמעות" (טור 15), הזכרת משה ואהרן בהר ההר (טור 16) ועוד. החרוז המברית ממיר רִיךְ ב- לִיךְ ויש בכך כדי להעצים את היללה המתלווית לקינה, ואולי גם לרמוז ללילה. ואכן במרכז הפיוט נמצא חילופי אור-בחושך ("הולכים חשכים ואין נגה" (3), "ויגיה לחשכך ויאירו אפלייך" (34). הלמ"ד מצויה לרב גם בתוך הפיוט (צלליך (25), חליליך (27), חליליך (28), אלי ואליך (29), כלוליך (30), תלוליך (31), יש בכך לאשר את הרמיזה ללילה.

גם קינת "ציונים" זו מסיטה עצמה מקינה אל כוח ואל נחמה (בטורים 32-34). פיוט זה הוא איפא בחינת יוצא מן הכלל המעיד על הכלל: אף-על-פי שאין נמענתו ציון, העיר או הארץ, כבשאר ה"ציונים", הרי בכל זאת נכלל הוא בתוכם, משום שזיקתו לתשתית האב ישרה וגלויה.

3. זיקה ישרה וגלויה: "ירושלים של זהב" לנעמי שמר

- | | |
|---|---|
| 1. אָויר-הָרִים צָלוּל פִּינִין
וְרִיחַ אֲרָנִים
נִשָּׂא בְרוּחַ הָעֲרָבִים
עִם קוֹל פְּעֻמוֹנִים | 5 אֶךְ בְּבֹאֵי הַיּוֹם לְשִׁיר לָךְ
וְלָךְ לְקֶשֶׁר כְּתָרִים
קִטְנָתִי מִצְעִיר בְּנִיךְ
וּמֵאַחֲרוֹן הַמְשׁוֹרְרִים |
| 2. וּבְתַרְדֵּמַת אֵילָן וְאָבֹן
שְׁבוּיָהּ בְּחִלּוּמָהּ
הָעִיר אֲשֶׁר בְּדֶד יוֹשֶׁבֶת
וּבִלְבָּהּ – חֹזְמָה | 6 כִּי שָׁמַךְ צוּרְבֵי אֶת הַשְּׁפָתִים
בְּנִשְׁקֵת-שָׁרָף
אִם אֲשַׁכַּח יְרוּשָׁלַיִם
אֲשֶׁר בָּלָה זָהָב... |
| פזמון: יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל זָהָב
וְשֶׁל נַחֲשֶׁת וְשֶׁל אֹר
הֵלֵא לְכָל שִׁירֶיךָ
אֲנִי כְּנֹר | פזמון: יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל זָהָב... |
| 3. אֵיכָה יָבִשׁוּ בּוֹרוֹת-הַמַּיִם
כֶּפֶר-הַשּׁוּק רִיקָה
וְאֵין פּוֹקֵד אֶת הַר-הַבַּיִת
בְּעִיר הָעֵתִיקָה | 7 חֲזַרְנוּ אֶל בּוֹרוֹת-הַמַּיִם
לְשׁוֹק וּלְכֶפֶר
שׁוֹפֵר קוֹרֵא בְּהַר-הַבַּיִת
בְּעִיר הָעֵתִיקָה |
| 4. וּבִמְעָרוֹת אֲשֶׁר בְּסַלְעַ
מִלְּלוֹת רוּחוֹת
וְאֵין יוֹרֵד אֶל יָם-הַמֶּלַח
בְּדֶרֶךְ יְרִיחוֹ | 8 וּבִמְעָרוֹת אֲשֶׁר בְּסַלְעַ
אֲלָפֵי שְׁמִשׁוֹת זֹרְחוֹת –
נָשׁוּב נִרְדֵּי אֶל יָם-הַמֶּלַח
בְּדֶרֶךְ יְרִיחוֹ! |
| פזמון: יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל זָהָב... | פזמון: יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל זָהָב... |

השיר נכתב בשני שלבים. ראשיתו בשיר בן שישה בתים ופזמון. זמן כתיבתו – לפני נפילת החומה. נימתו מקוננת, כואבת, אבודה. מתוארת בו עיר שבויה, בודדה, נתונה בידי זרים. לאחר מלחמת ששת הימים נוספו לו שני בתים, היוצאים אל נחמה גדולה. וכך, במלאותו, מתהפך השיר מקינה אל תקווה⁸.

שני הבתים האחרונים (7, 8) מקבילים ניגודית לבתים 3 ו-4, על פרטיהם ופרטי פרטיהם. החסר הגדול התמלא.

אורי אבנרי הציע ב-1967 לאמץ את השיר כהמנון המדינה⁹.

קשריו של השיר לתשתית האב של ה"ציונים", "ציון, הלא תשאל", גלויים:

דוברו הוא אני-פרטי, ההופך ללאומי-קיבוצי: "הלא לכל שיריך אני כינור" בגוף ראשון – הופך ל"חזרנו אל בורות המים" – ברבים.

שלושת חלקיו הראשונים (בתים 1-6) – בסימן של קינה. האחרון (בתים 7-8) – מתהפך לנחמה.

ירושלים (היא ציון) היא הנמענת.

חלק מתכונות ציון, המוזכרות בפיוט הקדום, מצויות גם בו, כגון "אור הרים צלול כיון" המקביל ל"חיי נשמות אור ארץ".

ירושלים מופיעה בעליבותה ("בדר יושבת", "כיכר השוק ריקה") – כבתשתית האב.

בשיר – רמזים לשלטון זר, כמו "קול פעמונים" (נצרות), "עיר עתיקה" (איסלם) – לא חד משמעי) – כבמקור: "איך ישבו עבדים עלי כסאות גביריך" ("ציון הלא תשאל" טור 9).

"הלא לכל שיריך אני כינור" – מוטיב החוזר ארבע פעמים בשיר – מקביל לטור מרכזי של ריה"ל: "ועת אחרון שיבת שבותך אני כינור לשיריך" (שם, טורים 7, 33).

ייתכן שלמלים "אלפי שמשות זורחות" זיקה ל"וכבוד ה' לבד היה מאורך, ואין שמש וסחר וכוכבים מאיריך". אולי גם "עלות אורך ויבקעו עליו שחריך".

כנגד השופר, הקורא בים המלח – נוכל להציב לויים ושרים באבי ה"ציונים", ואולי אליהם רומז גם הטור "קטנתי מצעיר בניך ומאחרון המשוררים".

דומה, כי זיקת הקדום אל המאוחר – כזיקת אב אל בן. אף כי חדש שירה של שמר, ומצוי בטווח ק' השנים לקונגרס הציוני הראשון, ניכרים בו שורשי קינה ישנים נושנים.

4. זיקה הפוכה: "ציוני" אורי צבי גרינברג

לאורי צבי גרינברג (להלן אצ"ג) שני מחזורי "ציונים", שנתפרסמו ב"ספר הקטרוג והאמונה"¹⁰. האחד מכיל "חמש פרשיות ואחת סתומה". השני – "שבע פרשיות ואחת סתומה". שניהם, המכונים בשער הנקרא "בברחי מהם", נכתבו בשנים 1934-1935, כששהה המשורר בפולין, לשם ברה, כעידותו, מפני עמו בציון.

מפעת ריבויים (14 שירים) נסתפק בציון מקום הדפסתם ולהלן – דיון משווה בלבד.

דימיונם של "ציוניו" אל ה"ציונים" העתיקים מפתיע.

כמעט בכולם פונה האני-השר לציון בגוף נוכח, להוציא פנייה אחת אל ירושלים (עמ' קי"ט) ואחת "לנדרק" (עמ' קכ"א). יש, שהנמען נע מהפתיחה אל סוף הבית הראשון (עמ' קכ"ה) ובשיר, החותם את המחזור השני, אינו נזכר כלל (עמ' קכ"ט). אף-על-פי-כן השפעתה

של התשתית הקדומה – אינה מסופקת כלל.

לכל ה"ציונים" חריזה מברחת אחידה, שזיכרה נמצא גם ב"ציוני" אצ"ג, כגון "אלהיך" (עמ' קי"ד), "חגויך", "מערותיך", "נקרות סלעיך", "הרוגיך" (עמ' קי"ח), "יגוניך", "רחובותיך" (עמ' קכ"ג) ו"ענייך" (עמ' קכ"ו).

עיונות הזמנים – סימנם המובהק של ה"ציונים" – מצוי גם אצל אצ"ג, כגון "ציון, השמים הם אלה שהיו בימי קדם / וזה הים בשולך, אך בלי אניות בית דוד. / אפילו הגמלים הם אלו, אך לא הרוכבים: / הם דוברים ערבית" (עמ' קי"ח). **דימויו של העם לעדר** ("היות כעדר צאן", "עדר ללא אב", עמ' קי"ד) – מצוי גם בפיוטים הקודמים (שאינם מקוריים, שהרי מקורו של הדימוי-במקרא¹¹).

הנשר, כדימוי לישראל, משותף לשירי אצ"ג ולתשתיתם (כ"עצם כנף נשר, שכח הדווי לא עמד לו", עמ' קכ"ה, בהשוואה, למשל, ל"פגרי נשריך"¹²).

האש, המתקשרת אל תיאורי שריפת המקדש והעיר, אינה נעדרת מ"ציוני" אצ"ג. הופעותיה מגוונות, החל מחיקוי המקור – וכלה בפיענוחים ממין אחר ("כבעוגב המקדש הבוער", "לבת אש תחת אש" (עמ' קי"ט), "זה הוא שנתנני לאכל לחם אש מסיני", "הייתי עגב לך ועמוד של אש" (עמ' קכ"ב)).

הנודדים הם מוטיב מרכזי ברוב ה"ציונים" וכן גם בשירינו (עמ' קט"ו, קכ"א, קכ"ג ואחרים). **הלאומים הזרים** מופיעים בלבוש בן הזמן בשירי אצ"ג: "נצרות ואיסלם", (עמ' קי"ד), "ערבים ומואדזין" (עמ' קי"ח), "איסלם נצרות ופעמונים" (עמ' קי"ט).

נופי ארץ-ישראל כבית-אל, פניאל, מחניים ו"מקומות אשר נגזלו לחוזיך וציריך" – כולם ב"ציון, הלא תשאלו לריה"ל – מופיעים לרוב גם ב"ציוני" אצ"ג ("חוסן הכרמל" (עמ' קי"ד) "הר" (עמ' קכ"ג) ועוד).

אגדה מפורסמת היא, שבעת שקונן ריה"ל את "ציון, הלא תשאלו" (בהגיעו לכותל המערבי), נדרס על-ידי ערבי. אצ"ג שב אל אגדה זו ב"ציוניו": "רק פעם בבקר ראני בכך ערבי / ולא שלף סכינו, כי החליט: משוגע"¹³.

*** אף-על-פי-כן כל אלה הם דמיונות שלכאורה בלבד. "ציוני" אצ"ג אינם כ"ציונים" המסורתיים.

ציון היא מושא לכיסופים אצל ריה"ל ומחקיו, ואילו בשירי אצ"ג היא מושא להאשמה וקטרוג. היא הגורם לבריחה לגולה. "ציון של אצ"ג" מיושבת ביהודים אוהבי נוחות, המאפשרים לזרים לשלוט בהם, בעוד שבכל ה"ציונים" הקדומים מתפללים המקוננים לחידושו של שלטון יהודי. באופן שכזה מתהפכת הקינה הלאומית הקדומה לקינה עצמית. השימוש בשם מהמשותף הינו אירוני.

נתבוננן, לדוגמא, בשיר א' הפותח את שני המחזורים.

"ציונים"

מחזור א' / חמש פרשיות מפרשות ואחת סתומה

א

ציון, הלא תשאלני: אל אן בנגד בנוד הוא?
ויענך הבן: אני נודד לפולין.
ובטרם הוא עוקר, רוצה להתודות הוא
ולגעות כשור בדרך למקולין.

אמן, מאד מאד המר לו אלהיך:
להיות פִּיטוֹן־מלכות בשבט־הגריד,
שהוא גם באויר ארץ הנביאים
עבד־תועים ורעיונות־סגריד.

ומהו הענין בו נתנו עינים? –
בקלפת האגוז ואף בזג ענב
אפשר לאגר את כל רוחם ומאומם.
דמם איננו דם וזה ימם לא ים.

מים רחב־האפי וגדש־המהות,
מחסן הכרמל ומבמתי מואב,
מאימת־הגורל, היות כעדר צאן
בשלעטוט־הנצרות ומלחת־האישלם,
לא למדו מאום, עדר ללא אב!

טוב להם כי יש ביום עמל־כפיים
ובסוף היום – במה להעסיק פה ועין:
גלידה ללקוקין, פטפוט ותיאטרון –
נפש־מהגרים, מה עוד לך לרצון?

טוב להם כי יש עיר כתל־אביב
וכחיפה, שגם בה אין כתל־מערבי;
כאן הכל כפי שהם שרים בשיר:
"לא־אל־לא־מלך־לא־גבור..." אף לא נביא!

מות־חנק מת השיר של שגב־הנבואה
ויכעכעו כיחה בכיח־המטפחת.
בשק־העור של עיר, אם לא בעור־הפרד,
כבשו את הלביאות של כבוד־ומהות־המרד
ויתפרו היטב את זה השק במחט.

ואני ראיתי זאת ואני חרקתי שן.
נסיתי לכרסם בתפר של השק:
לפרם אותו... אך זה היה כרסום ופרם
בבשרי בלבד, עדי כרסמת־גרים.

הנה עומד בערם־נפש־ופצעים –
אני... בעיני דם, לא דמע. כה אבוי לי!
ציון, הלא תשאלני: אל אן אני עוקר?
ואענך: באנס נס אני לפולין.

לא מחמתם של ערביאים, לא הם,
כי אם אחי קרעוני לקרעים בנפש:
קרעוני בעינים, קרעוני בקולם
וירפשוני רפש.

בנבכי גליות אני אחיה עצוב.
רעב ודאי, אביון, ככל המון אחי.
ביתם אינו בערב כזה בתל־אביב...
האור בחלוניו אומר: בבית דוי.

ובמקום שיש בית ובו דוי,
יש אל ויש מצפון וצדך לגאלה.
אני אבוא לגור בבית שכזה
ובו יתלקח סנה –

זיקתו הישרה של השיר לריה"ל גלויה, לכאורה, מאוד. פעמיים הוא משתמש בצירוף: "ציון, הלא תשאל" (בבתים הראשון והתשיעי). את מוטיב הנדודים – שאל מריה"ל, כמו את אתרי ישראל, את ציון היותו נתון לשלטון זרים, את התייחסותו לנביאים ולנבואה, את דימוי העם לעדר, את הבכיה, הדווי והדמע. קולו של הדובר-השר – קול פרטי הוא. הסיומת מנחמת, ואם נתעקש, נוכל לגלות קישוטים אופייניים לשירת ימי הביניים, כצימוד גזרי ("קרעוני לקרעים", "וירפשוני רפש"), או צימוד נוסף ("דם", "דמע") ומשחק מלים צלילי ("באונס אני נס").

אבל, האני-השר אינו נודד לציון, אלא מציון, לשם הוא בורח מפני אחים יהודים, ולא גויים: "אחי קרעוני לקרעים בנפש". מצבם אינו נורא, בהשוואה ל"ציונים" הקודמים. אדרבא, "טוב להם". האני-השר מביא אמנם את הדברים לידי אבסורד: "די להם בגלידה, בפטפוט ובתיאטרון". אין זה עם הנכסף לשינוי, כב"ציונים" המוכרים. זהו עם של מהגרים, ותו לא. זיקת השיר אל תשתיותיו היא איפוא הפוכה.

5. זיקה ישרה: "ציונים אצ"גיים" ממין אחר

"ציוני" הפייטנים מהווים תשתית גם לשירים, שנתפרסמו עשר שנים לפני פרסום "ציוני" "ספר הקטרוג והאמונה", ב"אימה גדולה וירח"¹⁴, "ירושלים של מטה". הנה השיר השלישי במחרוזת זו:

ג. שאל

1 שְׁאֵלִי, שְׂרֹפֶה מְטִיטוּס, לְכַנְסֵת יִשְׂרָאֵל, שְׁאֵלִי לַחֲמָה הַעֲוֹמָדָה לְשִׁקְעָה, חֲלִילָה, כִּי יֵצֵא חֲרוֹן אֱלֹהִים עַל יִשְׂרָאֵל בְּגֻיִּים. וְשָׂדוֹת אֵין לָנוּ לַחֲרִישָׁה בְּעוֹלָם הַגָּדוֹל וּמִים גַּם נִקְנָה בְּמִשׁוֹרָה מִבְּאֵרוֹת זָרִים. אֵילָנוֹת נִכְוְנוּ לַתְּלִיּוֹת בְּגִלְל בְּרִיּוֹנֵינוּ. וְהֵינּוּ אֲנַחְנוּ, נְשִׁינוּ, טְפִינוּ, כְּלָנוּ, מִסְּחִי לְכָל מַלְכוּת בְּעוֹלָם. דָּם עוֹבֵר לְסוֹחֵר, 5 וּבְדָם חֲלָלֵינוּ נִשְׁבֵּר אֶת צִמְאוֹן הַשְּׁוֹקִים.

הי, לו יכלתי לקחת כל אדמת הנוצרים ולהגיש למרגלותיה ולגל ממנה את שכבת העפר מכל קברותינו בעולם – וראית את המון כל המתים היהודים בעולם וידעת מה גבר זה גופי התי עוד ונע פה אם בו כל האסון ההוא והאבדן הנצחי של אלה מתינו –

שְׁאֵלִי, קְמוּאָה בְּאֶבְלָה, לְשָׁלוֹם הַבְּרִיּוֹנִים, הַגּוֹנְבִים אֶת שְׁבָעִים מְדוּרֵי גֵיהֶנֶם: הַגְּבוּלוֹת, עַד בּוֹאֵם אֶל חוּפֵי הַיָּם, אֶל הַסְּפִינּוֹת 10 הַעֲוֹגְנוֹת.

הי, כמה ינחמו עיניהם בְּרִטְט תְּרָנִים! עולים על מכסה הספינה ותוקעים בְּשִׁפּוּדִים רִאשִׁיָּהם הַבּוֹלְטִים בְּגִלְגַּל הַחֲמָה -- וְנוֹסְעִים. או שהם קמים ומנערים כל אבקת אדמות, מדליקים את עצמם וכלי כל הישות בנגינה. הספינה נוגנת. ונשאר הדק הכי שקוף: חזון כל האדם.

15 כה שרים אליך מעל לתהום ימים אהבה, שכל המזלות נאספים להאיר עליה. ושְׁאֵלִי אִם מִנְתַּחַת לְשָׁלוֹם בְּתֵי אָבוֹת בְּתוֹכָם הַפֶּחַד הָעֵתִיק: הָעֵנִי זֶרֶחַ וּמוֹסִיף תְּפָאֶרֶת לְמַלְכוּת יִשְׂרָאֵל שֶׁל מַעֲלָה. תִּינָקֶת נִשְׁאֵת אֶל הַמְּזוּזָה מִפֶּחַד בְּלִילוֹת.

מובלים עוד הלאה והלאה יקרים לגרדם ורבים המחכים לצאת ביום מחר לגרדם וקונים אדמות אדמות בכמה ארצות באשר הם נופלים ושוֹפְכִים אֶת דָּמָם הַמְּזָקֵק -- 20 וְהֵנִי הָעֵנִי שְׂבָא לְהִשְׁתַּחֲוֹת בְּקֹדֶשׁ.

שלושה מבין חמשת הבתים של שיר זה פותחים בפנייה לציון, המכונה בתארים שונים, חלקם חיקוי של המקור, חלקם חרשים: "שאל, שרופה מטיטוס", [טור 1] "שאל, קפואה באבלה" [טור 9], "שאל, אם מנותחת" [טור 16].

קינה זו דומה לפיוט הקדום. ציון מוצגת בה בעליבותה. "בריונים, הגונבים את שבעים מדורי גיהנום" (טור 9) שרים לה שיר תהילה ורואים בה מחוז כיסופין, "עולים על מכסה הספינה ותוקעים כשיפודים ראשיהם הבולטים בגלגל החמה – ונוסעים" (טור 12). היהודים החיים בארץ "משועבדים לכל מלכות בעולם", (טור 14) בדומה לאחיהם בפיוטים הקדומים. סיומה של הקינה ("והנני העני שבא להשתטח בקדש", טור 20), רומז לאגדה המפורסמת, שנזכרה לעיל. אל אגדה זו חוזר, אגב, אצ"ג שוב שוב. כמו, למשל, בסיפא של "אימה גדולה וירח" ("אם ערבי יפגשהו, ידקרהו. תנעם שכיבה לבן יקיר גם על שלבי מסגד עומר, עד שיבוא קברן ישיש מישראל להטמינו מפני דורס", עמ' 43 וכן גם בעמ' 40).

השיר השביעי באותה מחרוזת, "למרגלותייך", מגלה זיקה גלויה לפיוטו של המהר"ם מרוטנבורג. הנה השיר:

ז. למרגלותיה

מלכים מטילים עטרות למרגלותיה ונופלים על פניהם והם אז עבדים נפלאים לה ולאולה.
גם רומא שולחת את שישה, בדלחה וזהבה להקים בה מקדש על פסגה לשם ולתפארת.
ואנו, ואנו בניה ובנותיה היחפים, שבאו אליה מקצני העולם מרודים,
אנחנו כמו שהננו פה בגים למלכות: לצבר הגדל מאליו ולגלי הכפים.
אנחנו היוצאים מכנסת ישראל בעולם, נתנו כתנת הפסים כחמט בילקוט.
אב זעף, אם בכתה ומטה לבנה נתיתמה.
הבאנו לה דם ואצבעות, אהבה ושרירים; כתפים מפקרות לנשא את הגלובוס העברי
בנגעיו הקשים,
וכל החלומות וכל המאניים נתנו בעד היותנו פועלים עניים בישימון.
אי משל בעולם לך? שאל, שרופה מטיטוס! אי אותכים מלכות חלודה באהבת עולם?
אי שומעים ליללת תנים ברחמים גדולים? אי קודחים ברנה ארמה, אי צומקים ושותקים
ומצננים מצחים לוחטים – ונושקים – בכפים?
השרב פה שורף לאט עלומינו החמודים ואפרם יפזר יום יום על נקיקים כזהב
ואין אנו דורשים שלומים בעד חרבנו.
ואנו המכסים הבצות בגופים יקרים, בתקע בהן הידים עצי-איקליפטוס,
אנו הנותנים אריסטון לתולעי כנען,
אנו נכונים בגופים נאמנים בקרחם להיות הנשר החם למלכותה הבאה

מעל לזהוּם דְּמִים.

לו חרב הוּחַדָּה בְּכַנְעַן וּבָאָה עֲדִיָּה – וְעָשִׂינוּ לָהּ גִלְעָד מְגוּפִים בְּחוּמָה לְחוּמָה!
וְאַחַד הַכּוֹפֵר בַּהוֹד שְׂבָכָאָב וְאַסּוֹנָה, מִתְּלַבֵּט מִכָּף אֵלֵי כַּף פֶּה וּמִחֶרֶף-וּמִגֶּדֶף –
הֵן תִּסְלַחֲנִי, תִּסְלַחֲנִי לוֹ וְתִתְּנִיהוּ לְחֶרֶף, לְלֶכֶת מִכָּף אֵלֵי פֶה כַּף כִּי עֲלֵתָה מֶרְתּוֹ:
אִי אֶפְשָׁר לְהִתִּיק הָרָאשׁ מִן הַגּוֹף בְּיָדִים לְהַשְׁלִיכוֹ כְּקֶדְרָה אֶל אֶחָד הַסְּלָעִים הַזְּעוּמִים.
וְלַחֵשׁ הַנֶּחֱשׁ הַזֶּה הוּא גַם עַל שֶׁל נְגִינָה!
וְכַפּוֹת רַגְלִים הִלְלוּ הֵן רָקְדוּ פֶה הוֹחָה בְּזַעֲקָה "אֵל יִבְנֶה" הַשְּׁמָה, לְאֹר הַפּוֹכְבִּים
וְעַד אֲשֶׁר יִלָּךְ לִפּוֹ אֶל לִשְׁכַת הַיּוֹרְדִים וְנָתַן בְּתִנְתּוֹ הַדְּלוּחָה, בְּחֻמֵּט בִּילְקוּט –
עוֹד יָמִים עַל יָמִים כֹּה יַעֲמֹד וְיִחַצֵּב בְּסֻלָּעִים – לְמַרְגְּלוֹתֶיהָ.
וַיֹּאכַל אֶת לֶחֶמוֹ בְּזַעֲה – אֶת לֶחֶם הַפָּנִים; וַיַּעֲשֶׂן בְּמִרְיוֹת סִיגָה וְדָמוֹ בְּעֵינָיו.
וְאוֹלֵי גַם יִרְקַד עוֹד הוֹחָה בְּרַגְלֵי הַכְּבֹדוֹת – רַק פֶּעַם עוֹד אַחַת
וְזַעַק אֵל יִבְנֶה לְאֹר הַפּוֹכְבִּים הַדּוֹלִים

ההדגשות אינן של המחבר, אלא שלי. הן באות לרמוז לזיקתו ל"ציונים" הקלאסיים. "שאלי שרופה מטיטוס" – מקורו ב"שאלי, שרופה באש", שנזכר לעיל. הסיומת של שם השיר, איך, מזכירה את החרוז המשותף לכל ה"ציונים". הסיומת המנחמת, "עוד ימים... עוד הורה... עוד אחת", כמוה כ"עוד תעדי תעדי שני", (טור 34) למהר"ם מרוטנברג. החלומות, המאווים, השרב, החורבן, הדמים – כולם מ"ציון, הלא תשאלי לשלום אסיריך" (וגם מ"ציונים" פייטניים מאוחרים יותר, שלא נידונו כאן). האנאלוגיה הניגודית בין "מלכים" ל"עבדים" "בנים למלכות" ו"פועלים עניים בישימון" – אינה מקורית לאצ"ג. הוא רק הלביש לה כתונת אופיינית לזמן ולמקום. התנים והנשר כמצייני חורבן ומלכות – תשתיתם הרחק-הרחק, באבי ה"ציונים" (וכמובן גם בשירת המקרא, שלא נידונה בחיבור זה). על אף עצמאותו והיותו בן "הזמן החדש" – נזקק השיר להוריו-מולידיו.

שני מיני "ציונים" קיימים איפוא בשירת אצ"ג, ובהם – שני מיני זיקות לתשתית.

6. זיקה הפוכה: "ציון אינה שואלת" לשלמה אביו

- 1 השלך נא, הלוי,
- 2 כנורך לתהום
- 3 כָּאז כֵּן הַיּוֹם
- 4 ציון אינה שואלת.

- 5 תמול אמה היינו –
- 6 היום כאן, במכורה
- 7 ערב-שברי-שבתים

- 8 וכאן בני גבירה
- 9 לא ירשו עמנו,
- 10 בְּנֵיךָ, בְּנֵי הָאֵמָה.

- 11 השלך נא, אבי,
- 12 כנורך לתהום.
- 13 כָּאז כֵּן הַיּוֹם
- 14 ציון אינה שואלת.

לפנינו סניטה, ששני מרובעיה (קווארטטים) נרחקו: האחד – בראשה, האחר – בסופה. בתוך – שני המשולשים (טרצטים). במרובעים תמצא התיזה: "ציון אינה שואלת". נימוקה, המעוצב לירית – בטרצטים. החוויה – בסימן של אבסורד.

הטבלה, שלהלן, תציג את נקודות ההשוואה העיקריות.

שלמה אביו	ר' יהודה הלוי	
הפנייה	אל ציון	אל הלוי, שהוא גם "אבי"
עימותי זמנים	עבר, הווה ועתיד של אומה	תמול ושלשום של מדינת ישראל
מצבה הריאלי של ציון	משועבדת	מְכוּרָה חפשית, המורכבת מ"ערב שברי שבטים"
פיענוח שמות התואר	גבירה = ישראל אמה = גויים	גבירה = יהדות אשכנז אָמָה = יהדות המזרח
אופי הקינה	מקינה אל כוח (מפסימיות אל אופטימיות)	פסימית, סימן של ייאוש
קישוטים אופייניים לשירת ימי-הביניים	לרוב; כגון צימודים לסוגיהם ועוד	צימוד שונה תנועה: אָמָה – צימוד שונה אות: שבר – שבט

אין טעם בנגינת כינור, אליבא דאביו, כי ציון, לדעתו, "אינה שואלת", על כן מוטב להשליכו לתהום. מעניין, ציון לא השתנתה, לדעתו של אביו. מעולם לא דרשה בשלום "אבירה, "אבליה", וכיוצא באלה כינויי הפיטנים לעם הגולה מציון: "כאז כן היום ציון אינה שואלת". כאילו מבקש אביו לאפיין את טיב זיקת שירו לתשתית האב!

7. תשתית-סב: "אלי, ציון ועריה" (פיוט אנונימי)

1 אֵלֵי צִיּוֹן וְעָרֶיהָ / כְּמוֹ אִשָּׁה בְּצִירָהָ.
וּכְבָּתוּלָה חֲגוּרַת שָׁק / עַל בְּעַל נְעוּרֶיהָ:

עָלֵי אֶרְמוֹן אֲשֶׁר נָטַשׁ / בְּאַשְׁמַת צֶאֱן עֲדָרֶיהָ.
וְעַל בִּיאת מִחְרָפֵי אֵל / בְּתוֹךְ מִקְדָּשׁ חֲדָרֶיהָ:

5 עָלֵי גִלּוֹת מִשְׁרָתֵי אֵל / נְעִימֵי שִׁיר זְמֶרֶיהָ.
וְעַל דָּמָם אֲשֶׁר שָׁפָה / כְּמוֹ מִימֵי יְאוּרֶיהָ:

עָלֵי הַגִּיּוֹן מִחוּלֶיהָ / אֲשֶׁר דָּמָם בְּעָרֶיהָ.
וְעַל נַעַד אֲשֶׁר שָׁמַם / וּבִטּוֹל סִנְהֶדְרֶיהָ:

עלי זבחי תמידיה / ופדיוני בכוריה.
10 ועל חלול כלי היכל / ומזבח קטוריה:

עלי טפי מלכיה / בני דוד גביריה.
ועל יפים אשר חשך / בעת סרו בתריה:

עלי כבוד אשר גלה / בעת חרבן דביריה.
ועל לוחץ אשר לחץ / ושם שקים חגוריה:

15 עלי מחץ ורב מכות / אשר הכו נזיריה.
ועל נפוץ אלי סלע / עויליה נעריה:

עלי שמחת משנאיה / בשחקם על שביריה.
ועל ענוי בני חורין / נדיביה טהוריה:

עלי פשע אשר עושה / סלול דרך אשוריה.
20 ועל צבאות קהליה / שזופיה שחוריה:

עלי קולות מתרפיה / בעת רבו פגריה.
ועל רגשת מגדפיה / בתוף משכן חצריה:

עלי שמה אשר חלל / בפי קמי מצריה.
ועל תחן יצוחו לה / קשוב ושמע אמריה:

זהו פיוט מתקופת הפיוט האנונימי, שנהוג לצרפו למחזור ה"ציונים", אף-על-פי שאינו בנוי במתכונתם. מכל מקום עניינו דומה.

יש בו עשרים ושניים בתים, שהם ארבעים וארבעה טורים. בכל בית אנאפורות זהות. ה"דלת" פותחת ב"עלי" וה"סוגר" פותח ב"ועל" (להוציא הבית הראשון, הפותח ב"אלי", היינו קונני, וצלילה דומה ל"עלי").

בפיוט קיים אקרוסטיכון א"ב, שתחילתו בבית השני, מיד לאחר האנאפורה. החרוז המשותף הוא רִיָּה, המזכיר, כמובן, את החרוז המאוחר המשותף לכל ה"ציונים", אִיָּה ובמיוחד רִיָּה לר' יהודה הלוי.

קינה זו נעדרת נחמה – היחידה בכל מחזור ה"ציונים". היא מתמקדת בתיאור ההווה הקודר. במקומות מעטים בלבד נרמז העבר הטוב, כגון בטור 12: "יפים אשר חשך".

בחימה פונה הפייטן לנמען שאינו ציון אלא א-לוקים. הפייטן מתאר פגיעה בעיר, בתושביה, במקדשה, בארמונה ובכלי הקודש, וכן גם פגיעה בא-לוקים. כן מתוארת שמחת האויב לאיד השבוי או ההרוג.

יש להניח כי פיוט קדום זה היה מוכר לריה"ל וממנו שאב את הקינה ואת צליל הקינה של החרוז המבריח והוסיף לו את פן הנחמה.

נוכל איפוא לראות בפיוט זה תשתית-סב, שהולידה את הבן, "ציון, הלא תשאליו" לריה"ל, אשר הוליד נכדים קרובים ורחוקים, את ה"ציונים" הליטורגיים ואת ה"ציונים" בני זמננו. חלקם המשיכו את המורשת. חלקם מחו נגדה.

8. זיקה ישרה לתשתית-סב: "אלי, אלי" ליהודה לייב ביאלר

אלי, אלי, נפשי, בכי
ונצקי בת-ישךאל,
מספר שאי והתנפחי,
אכלה האש בישךאל.

על טבח-עם, אשר הוכן,
יסורי שכול, אשדות דמים,
זקן וטף לא רחם,
על עקדה קרבן תמים.

אלי, אלי...

על עוללים, גמולי חלב
המרטשים לפי צורים
ועל דמם, אשר זב
בראש חוצות לעין הורים.

אלי, אלי...

על הקהלות השוממות
ועל חרבן מקדשי אל,
יקודי להב שלהבות
ערי פאר בישךאל.

אלי, אלי...

עלי דורות, אשר נגדעו,
דמי אבות על דמי בנים,
בגיא אושבין תמו גועו
עלי מוקדות הכבשנים.

אלי, אלי...

עלי כלואים, חגורי שק
הנמקים ברבבותיהם
בטרבלינקי ומידנק
ואין מלקט עצמותיהם.

אלי, אלי...

עלי קרונות, צפופי אדם,
אשר רפדו גפרית וסיד,
צחי-צמא, בכלות נפשם,
צעקו מים ואין מושיט.

אלי, אלי...

עלי בנות, אשר עלפו,
רעיות בנפשן שלחו ידן
צ"ג הטהורות יחדו נספו
ולא חלל תם כבודן.

אלי, אלי...

עלי קפואים בשדות שלגים,
ילדים רכים בחיק אמהות
ועל קדושים השואגים
קבורי חיים מתוך בורות.

אלי, אלי...

עֲלֵי גִוִּילִים הַמְחַלְלִים
בִּידֵי נְאֻצִּים, מְנַאֲצֵי אֵל,
טְרוּפִים, קְרוּעִים וּמְגֻאֲלִים
בֵּין אֲשַׁפְתוֹת וְאֵין גּוֹאֵל.

אֱלֹהִי, אֱלֹהִי...

עֲלֵי קְדוּשַׁת הַשֵּׁם וְעַם
וְעַל נִקְמַת דָּם טְהוֹרִים
בְּתַעֲצוּמוֹת מָסְרוֹ נִפְשָׁם
לְחֶמּוֹ, נִפְלוּ הַגְּבוּרִים.

אֱלֹהִי, אֱלֹהִי...

עַל צְדִיקִים, עֲנֹוֹ עוֹלָם
נְדִיבֵי עַם, הוֹגֵי תוֹרָה,
בְּתֹאֵי רֵעַל נִחְנַק קוֹלָם
נִפְלָה, כְּבִתְהָ הַמִּנְוָה.

אֱלֹהִי, אֱלֹהִי...

עֲלֵה גְבוּרָה עַל בְּמַתִּי עַד,
כְּנֵר תִּמְיֵד בְּהוֹר זִרְחִים,
כָּל נֶטֶף דָּם, קָרְבֵּן-לִשָּׁר
נִזְכָּר עַד נֶצַח נֶצַחִים.

אֱלֹהִי, אֱלֹהִי...

עֲלֵי נֶעֱר, פְּרָחֵי הָעַם
חֲלוּצֵי-קָרֵב, כְּפִירֵי מָרִי
מוֹל זִדּוֹנִים שׁוֹפְכֵי הַדָּם
הַשְׁתַּלְחָבוּ רִשְׁפֵי חָרִי.

אֱלֹהִי, אֱלֹהִי...

עַל שָׁבֵר עִם נִשְׂאָה קִינָה
כְּבוֹלֵי יָגוֹן, עֲטוּיֵי שׁוֹאָה
הַלְנֶצַח תִּאֲפִיל שְׁנָאָה
וְלֹא תִפְרֹשׁ הַנִּגְזָה.

אֱלֹהִי, אֱלֹהִי...

עַל נִהְרוֹת דָּם וּבְכִי
נִקְמַת-בְּרִית בְּלֵב שְׁמוּרָה
בְּקָרֵב גִּיטוֹ לֹלֵא רְהִי
נִחָשֶׁף הָעֵז טְמִיר-גְּבוּרָה.

אֱלֹהִי, אֱלֹהִי...

רָאָה, אֱלֹהִים, עוֹרֵי צֶפֶר
נִפְל לִבִּי, שׁוֹנְאֵי קָמִים,
הַקְשִׁיבָה שׁוֹעִי, חִישָׁה מִפְּלֹט
הַצִּילָה נִפְשִׁי מֵאֲנָשֵׁי דָמִים.

אֱלֹהִי, אֱלֹהִי...

הקינה פורסמה בשנת תש"ח על-ידי ועד הקהילות הקדושות בפולין. נהוג לאומרה בציבור ביום הקדיש הכללי לקדושי השואה ובתשעה באב, על-פי המנגינה של הקינה "אלי ציון ועריה".

ביאלר (1896-1976) נטל מהפיוט האנונימי את הפנייה, "אלי", את האנאפורה, "על", את נימת השכול, את הפנייה לנמענת בגוף נוכח ("בת ישראל") ואת הפנייה לא-לוקים בסיפא. בניגוד לפייטן האנונימי רומז ביאלר לאירועי שואה, כמו סיפור התאבדותן של 93 בנות שרה שנירר ז"ל (בית 8). הנאצים מוזכרים בשמם המפורש. מחנות השמדה גם כן. זוהי איפוא קינה הקשורה לזמן ולמקום, פרטיקולארית ממש, אך אין ספק, שדין דומה גם לתשתיתה, בשעה שנתפרסם.

9. חתימה

התבוננות מקרוב ב"ציונים" לסוגיהם מגלה, כי הזיקה למורשה, ישרה או הפוכה, הדוקה. שנת תשנ"ז אינה שנת המאה להיוולדו של רעיון ציוני חדש. שורשיה נעוצים בעבר הרחוק. אי-שם עם היוולדו של העם הציוני, הוא עם ישראל. הוכחנו זאת בתחום הצר של הספרות היהודית, וראי קיימת תופעה זו בתחומים אחרים.

מראי מקומות

1. השיר הודפס על-פי מהדורת דניאל גולדשמידט, סדר קינות, לתשעה באב כמנהג פולין וקהילות האשכנזים בארץ ישראל, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשכ"ח, עמ' קכ"ד-קכ"ו. זוהי הגרסה המתוקנת ביותר, לדעתו של אלכסנדר מלכיאל, מבין חמש גרסאות שבדק, אך גם בה מצא שתיים עשרה שגיאות דפוס. עיוניו בעניין זה במאמרו: "ציון, הלא תשאליו", הצופה, ח' באב תשנ"ב, 7.8.92.
2. השייך לארץ-ישראל, לפי השקפת הפייטן, אע"פ שהוא נמצא במואב. ראה גולדשמידט (לעיל הערה 1) בפירושו לטור 14.
3. ייתכן שניתן להרמז מטור זה על מאמר חז"ל בבבא בתרא, קנ"ח, ב': אווירא דארץ ישראל מחכים".
4. טליה הורוביץ, הקינה בשירת אורי צבי גרינברג, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ן, עמ' 15-40.
5. כך סבור שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובנס, ב', עמ' 723, אך גולדשמידט (לעיל הערה 1) חולק עליו, עמ' י"ד, הערה 39.
6. רשימה מלאה של ה"ציונים", שנמצאו בתוך המחזוריים או מחוצה להם, ניתן למצוא במבוא של גולדשמידט (לעיל הערה 1) עמ' י"ג-י"ד.
7. וראה גם טור 17: "חדש שלישי והקשר הרביעי" וראה פירושו של גולדשמידט, שם.
8. ראה ב-על הארץ הטובה במדרש, בשיר ובסיפור, חוברת 4, מדרין למורה, משרד החינוך והתרבות, האגף לתוכניות לימודים, מהדורת ניסוי, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 109.
9. ראה אליהו הכהן, כיצד הפכה "התקוה" להמנון?, עת-מול, 2, חשון תשל"ט, עמ' 5.
10. עמ' קי"ד-קכ"ט, ירושלים ותל-אביב, סדן, תרצ"ג, 1973.
11. ראה ישעיהו מ', 11, ירמיהו ל"א, 10, יחזקאל ל"ד, 12, זכריה י', 3 ועוד.
12. גולדשמידט, סדר הקינות, עמ' קכ"ה.
13. לעניין האגדה ראה אצל אביבה דורון, עיוני יסוד בביקורת שירתו של ר' יהודה הלוי – ראציונאליזם, רומנטיקה, פלס – מחקרים בביקורת הספרות העברית, בעריכת נ' גוברין, תל-אביב, מכון כ"ץ לחקר הספרות העברית, אוניברסיטת תל-אביב, תש"ם, 1980, עמ' 306.
14. אימה גדולה וירח, תל-אביב, הדיס, תרפ"ד, 1925, ומאוחר יותר באורי צבי גרינברג, כל כתביו, כרך א', מוסד ביאליק, 1990, עמ' 65.

מן העריסה אל העקידה על גלגולו של שיר

תקציר

עבודה זו מציגה את תהליך גלגולו של שיר ערש עממי לשירי שואה משל ה. ליוויק. השיר "תחת ערש התינוק" הוא מעין פרוטוטיפוס של שירי ערש יהודיים המסמל את עולמו הרוחני-התרבותי של היהודי המאמין והמשקף כמיהה לגאולה אוטופית מחד, ומאידך חרדה ותקווה להמשך קיומו היהודי, השורשי והדתי של עם ישראל.

המערכת האידיאית של שיר הערש נבחנת בשירי השואה המוצגים במאמר זה באמצעות שאלות ותהיות הבאות לידי ביטוי בשני מישורים: המישור הפילוסופי המתייחס לאובדן האמונה; המישור האישי המשקף את אובדן עולם הילדות - העולם ההרמוני של בית אמא-אבא.

הדיון בשירים שנבחרו נעשה דרך השוואתם לשיר הדגם: נערך מעקב אחר השינויים החלים ביחסו של ה"אני השר" אל המערכת האידיאית המוצגת ב"תחת ערש התינוק" ואל הדרך הפואטית שבאמצעותה מוצגת מערכת זו.

למרות המעין-עימות המתרחש בין שיר הערש העממי לשירי ליוויק מתקיים ביניהם דיאלוג, ומתברר כי תפישת המשורר לגבי המהות היהודית, הגורל היהודי והשליחות היהודית קרובה מאוד לתפישתו של היהודי הנוסע למרחקים לסחור בצימוקים ובשקדים.

א. הצגת הנושא וחומריו

שיר הערש היידי "אונטערן קינדס וויגעלע" - תחת ערש התינוק - הוא אחד השירים הנפוצים ביותר בידיש - יש לו 65 גרסאות בידיש ואף תרגומים רבים בעברית המצביעים על השתרשותו בחברה היהודית²:

תאריכים: פולקלור יהודי; שירי עם; שירי עם יהודיים; שירי ערש (בידיש); שואה בספרות ובאמנויות; עקידה בספרות ובאמנויות; ליוויק.

אונטער דעם קינדס וויגעלע
שטייט א וויסע ציגעלע
די ציגעלע ס'געפארן האנדלען
ראזשינקעס מיט מאנדלען
ראזשינקעס מיט מאנדלען איז זייער זיס,
מיין קינד וועט זיין געזונט און פריש.
געזונט איז די בעסטע סחורה,
מיין קינד וועט לערנען תורה;
תורה וועט ער לערנען,
ספרים וועט ער שרייב;
א גוטער און א פרומער

וועט ער אים-ירצה-השם בלייבן.

תחת עריסת הילד
עומד גדי לכן כש'לג
הגדי נסע למרחקים
לסחור בשקדים ובצימוקים;
צימוקים ושקדים מתוקים מאוד,
בני יהיה פריא ומלא עוז.
הפריאות טובה מכל סחורה,
בני ילמד תורה;
תורה ילמד,
ספרים יכתב;
יהודי חרד נטוב
אם ירצה ה' ישאר לעד.³

השפעתו של השיר לא נשארה בתחום הגרסאות והתרגומים השונים – מוטיבים מן השיר הושאלו על-ידי מחברים בעברית וביידיש ושולבו ביצירותיהם. המוטיבים התפרשו על-פני ז'אנרים שונים⁴, אולם ראוייה לתשומת לב קבוצה גדולה של שירי שואה שבהם לא רק שולבו מוטיבים משיר הערש אלא אף אומצו יסודות פואטיים שלו⁵.

הדיון בעבודה זו נסוב סביב "תחת ערש התינוק" שניתן לראותו כמין פרוטוטיפוס של שירי ערש יהודיים המסמל את עולמו הרוחני-התרבותי של היהודי המאמין והמשקף כמיהה לגאולה אוטופית מחד, ומאידך חרדה ותקווה להמשך קיומו היהודי, השורשי והדתי של עם ישראל.

תהליך גלגולו של שיר ערש זה משיר עממי לשירי שואה יתואר באמצעות השירים הבאים משירי לייוויק:⁶

"אונט ליד", [שיר ערב] – אלע ווערק פון ה. לייוויק, כרך א', ניו-יורק, 1940, עמ' 458-459.
"אונטער דער געלער לאטע", [תחת הטלוי הצהוב] – אלע ווערק פון ה. לייוויק, כרך א', ניו-יורק, 1940, עמ' 641.

"דאס ציגעלע", [הגדי] – אלע ווערק פון ה. לייוויק, כרך א', ניו-יורק, 1940, עמ' 607.
"חד-גדיא", – א בלאט אויף אן עפילבוים, בואנוס-איירס, 1955, עמ' 82.

"מיין וויג ליד", [שיר הערש שלי] – אלע ווערק פון ה. לייוויק, כרך א', עמ' 430-433.
"עקירה" – אין טרעבלינקע בין איך ניט געווען, כרך א', ניו-יורק, 1945, עמ' 6-8.

ב. תחת ערש התינוק – בסיס רעיוני ופואטי

ההנחה המוצגת במאמר זה היא שהאב הכמה לעולם טוב יותר, לעולם של "צימוקים ושקדים" נוסע לחפש גן עדן זה⁷. האב מסמל את החולם הנצחי המחפש את הגאולה, לעולם אינו מתייאש ולעולם מאמין ש"אף על פי שיתמהמה בא יבוא". לעומתו האם מתרכזת בעולם הקרוב לה – בחינוך ילדיה לתורה ולדרך ארץ. היא מאמינה שיש בחינוך זה ייעוד כפול: ההשכלה אמורה לשרת את טובתם האישית של ילדיה ואת עתידם כאנשים אינדיבידואליים. עם זאת היא מבינה, שילדיה הם חוליה בשלשלת עתיקת יומין של העם

היהודי, שקיומו תלוי בהם ובחינוכם. לכן מודגשת המחויבות הבסיסית שלה כמחנכת – שמירה על התרבות המקורית ועל אופיו היהודי של העם על-ידי לימוד תורה וראגה להמשך חיי הרוח באמצעות כתיבת ספרים ושמירה על צביונו של העם:

תורה ילמד,

ספרים יכתב;

יהודי תרד נטוב

אם ירצה ה' ישאר לעד

האב והאם משלימים זה את זה וביחד מסמלים את הקיומיות של העולם היהודי.

מעגלים ורבידים בשיר (ראה תרשים בעמ' מס' 20)

הקיום היהודי מוצג דרך שלושה מעגלים המצויים זה בתוך זה ותלויים זה בזה: המעגל הפנימי ביותר הוא הממד האישי – חינוך הילד ועיצובו לקראת חייו כמבוגר; המעגל האמצעי, הוא הממד הלאומי – הכנתו של הילד ליעודו כבן לעמו – כחוליה בשרשרת המבטיחה את המשך קיומו הרוחני והפיזי של העם היהודי; המעגל החיצוני הוא הממד הרוחני-הנצחי הבא לידי ביטוי באמצעות האב הכמה לגאולה – הוא הממד המזין את קיומו ואת עתידו הרוחני-התרבותי של העם.

היחסים המשפחתיים – אב-אם-בן – משקפים את שלושת מעגלי הקיום היהודי: האם שלמה עם דרכו של האב שנסע לסחור במרחקים. היא שותפה לכמיהה שלו לצימוקים ולשקדים אולם יודעת כי תפקידה שונה מזה של האב – היא המחנכת את דור ההמשך ולכן מקומה בבית.

חלוקת התפקידים בין בני הזוג במסגרת משפחתית זו ברורה מאוד – כל אחד יודע מה מקומו ומה עליו לתרום כדי לשמור על הערכים הנצחיים המהותיים לקיומו של העם היהודי.

הדינמיקה של המעגלים המתנועעים זה בתוך זה משרים על השיר אווירה של שלמות והרמוניה המתגבשת באמצעות מרכיבים תוכניים וצורניים:

1. מרכיבים תוכניים

1.1. מציאות בלתי-ריאליסטית:

1.1.1. הסיפור הקטן של הגדי מכניס לשיר יסוד אגדי המוכר במקורות ישראל.

בתנ"ך מצויים דימויים רבים מתייחסים לשמות הצאן למיניהם. בשיר הנדון מסמל הגדי כנראה את העם היהודי, את הנודד הנצחי, את האב. הגדי נושא עמו שובל ארוך של קונוטציות אגדיות, ואלה משרים על השיר אווירה קסומה. מוסיפה לאווירה זו העובדה, שאין בשיר ביטוי למציאות היום-יומית הקשה. שני גורמים אלה סוללים את הדרך למציאות של כמיהה ותקווה לעולם שלם והרמוני.

1.1.2. בידיש המושג "ראזשינקעס מיט מאנדלען" – צימוקים ושקדים – הוא

סמלי. נראה שהכוונה בשיר היא לדברים טובים ומתוקים, שאינם שייכים לשדה הסמנטי המתייחס לעולם של קח ותן – הגדי נסע לסחור במרחקים – אלא לעולם פנימי ורוחני יותר של כמיהה וגעגועים למהות שמעבר לעולם

הזה. ואפשר שהצימוקים והשקדים מזכירים את הגפן ואת התאנה שהם רכיבים בתמונה תנ"כית אידילית: "איש תחת גפנו ותחת תאנתו". המערכת הקונוטטיבית המתעוררת בעקבות הביטוי "צימוקים ושקדים" נוסכת אל תוך השיר אווירה של "לא-כאן".

1.2. מציאות ריאליסטית:

1.2.1. גם החינוך לערכים – בני ילמד תורה – תורם להרמוניה, שהרי השתלבותו של היחיד במרקם הרוחני-המסורתי היא תהליך תמידי וקבוע, המבטיח את המשך הקיום היהודי.

העבר בשיר: הגדי נסע לסחור במרחקים

בשקדים ובצימוקים;

הגדי נסע – זוהי נסיעה מאוד ברורה מבחינת מטרתה: לסחור במרחקים, אולם היא סתמית מבחינת זמנה – מתי נסע? – ומבחינת מקומה – לאן נסע? נוסף לכך העובדה שאין האב מופיע בנושא השיר ובמקומו מופיע הגדי מרמזת על סמליותו של השיר.

ההווה בשיר: תחת עריסת הילד

עומד גדי לבן כשלג

העמידה של הגדי מתחת לערש הילד היא עמידה קבועה, מתמשכת וסמכותית, גם אם נסע האב למרחקים עדיין קיימים בבית משנתו, ערכיו והסמכות הרוחנית שלו. דמותו ממלאת את הבית ומשפיעה על המתרחש בו. משנתו של האב מעוגנת אפוא בעולם שהזמן בו אינו משתנה.

העתיד בשיר: העתיד מתמקד בחינוכו של דור ההמשך. האם מדברת אמנם על עתיד בנה שלה, אולם העובדה שאינה פונה אליו כלל באופן אישי כפי שנמצא בדרך כלל בשיר ערש, חוזרת ומדגישה את הסמליות בשיר – הילד כסמל לעתיד העם היהודי:

תורה ילמד,

ספרים יכתב;

יהודי חרד וטוב

אם ירצה ה' ישאר לעד

1.2.2. למרות העובדה שמתוך השיר משתמע שהאב נסע לסחור במרחקים, והאם נשארה בביתה לטפל בילדיה, לא מוזכרים ולו גם ברמז מקומות מוגדרים, ודווקא המקום המוגדר היחיד בשיר רחוק מאוד מהמציאות – הגדי העומד מתחת לעריסה.

אי אפשר שלא להגיע למסקנה, כי היסודות הריאליסטיים טושטשו בשיר כדי להדגיש את סמליותו.

הפעילות העכשווית הסטטית משפיעה על התחושה, שדבר אינו משתנה בעולם המתואר בשיר הערש.

1.2.3. פועלי השיר:

פועלי השיר תורמים אף הם לאווירה הלא-ריאליסטית בשיר אם בגלל היותם סטטיים - עומד גדי לבן כשלג - או בשל הוראת הזמן שלהם - נסע לסחור; ספרים יכתוב .

2. מרכיבים צורניים:

השיר בנוי ברצף של שרשרת כבית אחד ארוך ללא שבירה וללא סטיה, וכל שתי שורות מתחרזות זו עם זו וקשורות בקשר תוכני לשורה הבאה אחריהן. תנועה זו של המשכיות יוצרת אווירה של ביטחון ושלווה. המעברים מנושא לנושא ברורים ומסודרים. שתי השורות הראשונות הן מעין מוטו המציג את ה"אני מאמין" של ה"אני השר". השורה השלישית והרביעית מתמצות את השקפת עולמו של האב ואת דרכו למימוש השקפה זו. שורות שביעית ושמינית מציגות את דעתה של האם על דרכו של האב. את שש השורות האחרונות מקדישה האם לילד ולעתידו כבן למשפחתו ולעמו.

החלוקה בשיר מאוזנת: חמש השורות הראשונות מתייחסות לאב ולעולמו; חמש השורות האחרונות מתייחסות לעתידו של הילד התואם את דרכו של האב ואת השקפת עולמו. בשורות האמצעיות מופיעה האם המתווכת בין שני העולמות האלה ויוצרת את הקשר ההרמוני בין האב לבין בנו.

צימוקים וְשָׁקִידִים מְתוֹקִים מְאֹד

בְּנֵי יְהוָה בְּרִיא וּמֵלֵא עוֹז

הַבְּרִיאוֹת מֵיטֵב הַסְחֹרָה¹⁰

3. מרכיבים מוסיקליים:

המרכיבים המוסיקליים בשיר מגבירים את תחושת השלמות והמעגליות. המקצב מונוטוני ומתנהל על מי מנוחות ללא שינויים פתאומיים או סטיות פתע. ההברה "לה" חוזרת ומופיעה בשיר פעמים מספר ותורמת ליצירת מקצב אופייני לשיר ערש - מקצב איטי ומתנדנד המשרה יציבות וביטחון ומשלים את תחושת השלמות וההרמוניה בשיר. מן האמור לעיל ניתן להגיע למסקנה, כי קיימת בשיר תפישה דו-ממדית - אופקית ואנכית: התפישה האופקית היא התפישה הריאליסטית המתייחסת למציאות העכשווית, אף שאינה מעוגנת בפרטים מן המציאות - האם דואגת למשפחתה ומחנכת את ילדיה, והאב נוסע לסחור במרחקים לצורך פרנסתו; התפישה האנכית היא התפישה ההיסטורית-הפילוסופית הרואה בהתרחשויות הריאליסטיות של המורשת היהודית חוליות שמרגע השתלכותן בשרשרת אינן קשורות עוד בזמן ובמקום מסוימים.

תפישה דו-ממדית זו משפיעה על ריבודו הכפול של השיר: ברובד המציאותי נמצא שיר ערש שבו שופכת האם את ליבה בספרה על האב הנוסע לפרנסתו ומשאיר אותה לבד עם ילדה¹¹. עם זאת אין היא מדשדשת במציאות הכואבת ואינה מזכירה את תלאות היום-יום שלה אלא מבינה את המצב, משלימה אתו ומודעת לייעוד שלה - גדולתו העתידית של הילד¹²; הרובד הרוחני-המהותי המבטא את הכמיהה להתגשמות חלום הגאולה הופך להיות עיקר בשיר. אף לימוד התורה של הילד וחינוכו לדרך-ארץ נעשים חלק מעיקר זה ומסמנים שלבים המובילים למטרה הנעלה של חלום הגאולה.

ג. השאלות שידונו במאמר

המערכת האידאית של "תחת ערש התינוק" נבחנת בשירי השואה באמצעות שאלות ותהיות הבאות לידי ביטוי בשני מישורים: המישור הפילוסופי, המתייחס לאובדן האמונה; המישור האישי, המשקף את אובדן העולם ההרמוני של בית-אמא-אבא. הדיון בשירים שנבחרו והשוואתם לשיר הדגם ייעשה תוך מעקב אחר השינויים בזיקתו של ה"אני השר" אל המערכת האידאית המוצגת ב"תחת ערש התינוק" ואל הדרך הפואטית שבאמצעותה היא מוצגת.

ד. תאור התהליך – משיר ערש לשירי שואה

שירי הערש ובעיקר "תחת ערש התינוק" הפכו לז'אנר מאוד פופולרי בשירי שואה – הן באלה שנכתבו בגטו עצמו על-ידי משוררים ידועי-שם ועל-ידי משוררים אנונימיים, הן באלה שנכתבו על-ידי משוררים, שלא חוו באופן ישיר את נוראות השואה. בדיקת שירים אלה מגלה, שרוב המשוררים ראו לנגד עיניהם את שיר הערש הנדון.¹³ השיר שימש השראה למשוררים בעברית וביידיש, ונגיעתם החזרת והנשנית של משוררי שואה בשיר נעשית מתוך נוסטלגיה וגעגועים לעולם השלם, האידילי והאידאי, שעליו שרה האם היהודיה מלאת התקווה, לילדה בעריסה. השיר מסמל את הבית היהודי, השורשי והחם, ובהתפרקם בגעגועים על השיר מבטאים משוררי השואה בכאב את אובדנו של עולם זה: את אובדן עולמה של אמא – עולם של תורה ודרך ארץ – ואת אובדן עולמו של אבא – עולם האמונה והם מחפשים אחר קורטוב של חום ואהבה ששפיעו מעולם אבוד זה. זוהי אולי הסיבה לכמיהה לגאולה ולאמונה החזקה כי "אף-על-פי שיתמהמה בוא יבוא". משוררים אלה מתרפקים על עולם זה, כשכל מערכת הציפיות והתקוות שלהם התרוקנה, התנפצה ואבדה. בשיריהם שוררת אווירה ייחודית בשל הקונטרסטים שבה: הם בוכים את אובדן גן העדן שלהם, אולם אין שיריהם מבטאים יאוש, ולעתים עדיין מנצנץ מתוכם זיק של תקווה.

אחד ממשוררי השואה החשובים, לייוויק, מושפע עד כדי כך מ"תחת ערש התינוק" שהשיר הופך אצלו למודל רב-ממדי המתפצל לשתי חטיבות: 1. שירי ערש שיסודותיהם הושאלו אמנם מהשיר "תחת ערש התינוק", אולם לא באו לרקום את עולמו האגדי של הגדי אלא לסתור אותו ולהרסו; 2. שירי ערש ששאלו את מוטיב הגדי מן השיר וצרפו אליו את סיפורו של הגדי מההגדה, וכך הפכו את עריסת הילד לעקידה.

חטיבה א - ניתוח חלומי של הגדי

השירים המתייחסים לחטיבה זו באים לנתץ את השקפת העולם המסורתית-היהודית הניזונה מאמונה בעתיד טוב יותר, בגאולה שבוא תבוא למרות המציאות היום-יומית הקשה של היהודי. הנעימה השולטת בשירים אלה פסימית מאוד ומלווה בתחושה של אין-אונים, של אובדן ושל השלמה עם גורל זה.

מיין וויג-ליד - שיר הערש שלי

בשיר הערש "מיין וויג-ליד" [שיר הערש שלי] בוחן ה"אני השר" את ילדותו דרך התבניות של "תחת ערש התינוק". בשיר מוצג ה"אני מאמין" של המשורר לעומת ה"אני מאמין" של

האב בשיר הדרגם: 14

יעדער זינגט זיין וויג-ליד
ביז אין סוף אריין;
זינג איך אויך מיין וויג-ליד –
שלאף, נשמה מיין

לְכָל אֶחָד שִׁיר עֶרֶשׁ מְשָׁלוֹ
עַד אַחֲרוֹן יוֹמוֹ ;
שֶׁר גַּם אֲנִי אֶת שִׁיר הָעֶרֶשׁ שְׁלִי
יִשְׁנִי, נִשְׁמָתִי

קיימת מעין אנלוגיה ניגודית בין שיר חייו של ה"אני השר" לבין שירו של הילד ב"תחת ערש התינוק". האב והאם הפרטיים של ה"אני השר" שונים מאלה שבשיר הדרגם. ב"שיר הערש שלי" נשאלות שאלות המביעות ספקות לגבי הנאמר ב"תחת ערש התינוק" וניתנות תשובות כואבות ואמיצות. יש ב"שיר הערש שלי" מעין אינטרפרטציה לאמונות ולדעות המוצגות בשיר הדרגם. גם לאביו של ה"אני השר" בשיר זה יש חלומות רבים: גם הוא נרד בדרכים כמו האב ההוא אלא שלא הגיע רחוק:

טאטע איז א וואנדלער
איבער וועגן וויסט,
ראזשינקעס מיט מאנדלען
זוכט ער אויפן מיסט.
ראזשינקעס געפינען
איז אים ניט באשערט,
מיט גערירטן זינען
פאלט ער צו דער ערד.

אָבאָ הוּאָ נוֹדֵד
בְּדַרְכֵי שְׁמָמָה,
שְׁקָדִים וְצִימוּקִים
מְחַפֵּשׁ הוּאָ בְּאַשְׁפָּה.
לְמִצּוֹא צִימוּקִים
גּוֹרְלוֹ לוֹ לֹא אֵינָהּ,
וּבְאַבְדֵּן חוּשִׁים
נוֹפֵל עַל הָאֲדָמָה.

השתקפותו של שיר הדרגם ב"שיר הערש שלי" באה לידי ביטוי בצורות שונות. האווירה האגדית השוררת ב"תחת ערש התינוק" איננה קיימת ב"שיר הערש שלי" – במקומה נחשפת המציאות העכורה: שני האבות הנזכרים בשני השירים נודדים, אלא שב"שיר הערש שלי" מקום נדודיו של האב מוגדר מאוד. קיים גם הבדל רב באפיון הדמויות: בשיר הנדון אין האב דמות רומנטית ואידאליסטית. הוא לא נסע למרחקים לקנות דברים מתוקים ולסחור בסחורות אקזוטיות. אין הוא מסמל גדי וחסרה לו הילה אגדית – הוא מתואר כאנטי-גיבור הנודד בדרכים לא-דרכים וחשוף לכוחות עוינים: "אבא זרוק על קוצים". הווה אומר, היהודי בשיר "תחת ערש התינוק" המרחף בעולם אידאלי וניזון מחלום קסום על ארץ פורחת, ארץ של צימוקים ושל שקדים, נזרק אל תוך הישימון, אל תוך המציאות המרה של "שיר הערש שלי":

שְׁקָדִים וְצִימוּקִים
מְחַפֵּשׁ הוּאָ בְּאַשְׁפָּה

בשיר "תחת ערש התינוק" אין מוזכר כלל, אם אמנם הצליח האב במסחר הצימוקים והשקדים, שכן לא ההצלחה במסחר במרחקים היא החשובה אלא הכמיהה לגאולה, והנדודים הנצחיים של היהודי מבטאים כמיהה זו. לעומת זאת ב"שיר הערש שלי" מבטאים נדודי האב מציאות אחרת לגמרי:

לְמִצּוֹא צִימוּקִים
גּוֹרְלוֹ לוֹ לֹא אֵינָהּ
וּבְאַבְדֵּן חוּשִׁים
נוֹפֵל עַל הָאֲדָמָה

גם שתי האימהות שונות זו מזו. כמו האב ב"שיר הערש שלי" העוסק ברפש המציאות ואין לו חלומות רחוקים, אף האם עוסקת בקטנות היום-יום - שניהם עסוקים במלחמת קיום פיזית, וכל חלומם מתרכז בהישרדותם הפיזית מהיום למחר:

מאמע האט א קרעמל	לֹאמָא חֲנוּת קִטְנָה
אויפן אלטן מארק	בְּשׁוּק הַיָּשָׁן
בייגל, ברויט און זעמל	כְּעֵכִים, לֶחֶם וְלַחֲמִנִיָּה
שלעפט זי אויף איר קארק	היא סוֹחֶבֶת עַל מַפְרָקָה

אין הם עוסקים בשאלות המתייחסות לקיומן של המורשת היהודית ושלשלת הדורות אלא שקועים כל ימיהם בשאלות קיום בסיסיות. מובן מאליו, שהבן קיבל מסרים אחרים מאלה שהועברו לילד מ"תחת ערש התינוק", והוא מעביר לבנו אחריו את האמת על המציאות המרה והחשופה - בעולם שלו אין צימוקים ואין שקדים:

יורש פונעם וואנדלער	יורשוֹ שֶׁל הַנֹּדֵד
הארץ דיינס גיב א ריס;	קֶרַע קְרִיעָה בְּלֵב!
ראזשינקעס מיט מאנדלען	צימוקים וּשְׁקָדִים
זיינען מער ניט זיס.	אינם עוד מתוקים

אונטער דער געלער לאטע - תחת הטלאי הצהוב

השיר "תחת הטלאי הצהוב" הוא מעין אנטיזה לשיר הערש העממי - הוא בא לנתח את האדיאה הבסיסית של חיי היהודי המאמין, שטופחה לאורך הדורות, כי מעבר למציאות היום-יומית הקשה מחכה לו עולם טוב יותר. הניתוח נעשה באמצעות החומרים שמהם עוצבה אידיאה זו בשיר "תחת ערש התינוק". למרות המעין-עימות בין שני השירים מתקיים ביניהם דיאלוג.

הבית הראשון הפותח את השיר הנדון מעורר ציפייה בגלל השורה הראשונה, שבה הוחלפו המלים "ערש התינוק" ב"טלאי צהוב":

אונטער דער געלער לאטע	מִתַּחַת לְטֵלָאי הַצָּהוּב
מאך דיינע אויגן צו -	עֲצוּם אֶת עֵינֶיךָ -
אין דאכאן, איז דיין טאטע,	בְּדַאכָאן נִמְצָא אָבִיךָ,
שלאף, מיין קינד, ליו-ליו.	יֶשֶׁן בְּנִי, לִיו-לִיו.

יש בבית זה מעין תשובה מתריסה לשאלות המתעוררות ב"תחת ערש התינוק". שם נסע האב למרחקים, ואיש אינו שואל לאן, כי אין זה משנה כלל לאן הוא נסע אלא לשם מה הוא נסע. בעולם של האב, עולם של אמונה תמימה, איש אינו שואל שאלות. כולם חדורי ביטחון שהאב מכלכל מעשיו בחכמה, והוא יצליח בדרכו, ישיג את מטרתו ויביא את הסחורה שהכל מחכים לה זמן רב. אין שואלים שאלות ואין מצפים לתשובות. יש ביטחון ואמונה, שכל מה שנעשה צריך היה להיעשות וה' יעזור. בשיר של לייוויק נשאלות שאלות, גם אם התשובות ידועות מראש, ולעומת זאת התכלית אינה ברורה כלל וכלל:

אין דאכאן וואס טוט ער?	וּמָה מַעֲשָׂיו בְּדַאכָאן?
און וואו איז דאכאן וואו?	וְהֵיכָן דַּאכָאן הֵיכָן?

אלה שאלות רטוריות שאותן שואל ה"אני השר" לא כדי לקבל תשובה, שהרי כולם יודעים מה עשה האב בדאכאן, והיכן נמצא מקום זה. השאלות נשאלות כדי לוודא כי ההתרחשויות

הבלתי רציונליות האלה אמנם מתרחשות, שכן מי מסוגל להאמין שיכולה להתקיים תופת כזאת עלי אדמות. כפי שהאם בשיר "תחת ערש התינוק" יודעת, יודעת גם האם בשיר "תחת הטלאי הצהוב" שיש דברים נעלמים מהבנתו האנושית של האדם, וכי יש לקבל את ההתרחשויות כמות שהן. גם היא מחנכת את ילדיה באותה רוח של האם בשיר "תחת ערש התינוק", גם היא יודעת שהילדים הם עתיד העם:

דער טאטע איז א ייד א גוטער
האָבּ הוא יהודי טוב
זיי א גוטער ייד אויך דו
יהודי טוב הִיָּה גַם אַתָּה

אולם כאן מסתיים הדמיון בין שתי האימהות: האם בשיר "תחת הטלאי הצהוב" אינה חיה במציאות של האם מ"תחת ערש התינוק" – בעולם של מאמינים תמימים, אלא במציאות של מלחמה יום-יומית להישרדות. ולכן הירושה שלה לבנה קשה מאוד:

אמאל איז די לאטע מיט עקן,
יש והטלאי עם קצוות,
אמאל איז די לאטע רונד.
יש והטלאי עגול.
אמאל איז רויט די לאטע
יש והטלאי אָדום
און מערער מאל איז זי געל
נײַטער מײַךּ הוא צהוב

אם זו משלימה עם גורלו של היהודי ומאמינה שאי אפשר לשנות אותו. מתוך שורות אלה משתקפת הבנה עמוקה במהותו של היהודי: צורתו וצבעו של הטלאי לעולם משתנים אבל הטלאי עצמו קיים כל עוד קיים היהודי. בשיר זה אפוא נדחק הצדה חלום ה"צימוקים והשקדים".

אייביקער דיין טאטע,
אָבִיךּ הוא נַצְחִי,
אזוי ווי די אייביקע רו,
כְּמוֹ הַשְׁלָה הַנֶּצְחִית,
אזוי ווי די געלע לאטע -
כְּמוֹ הַטְּלָאִי הַצֶּהוּב -
שלאף מיין קינד, ליו-ליו
שֶׁן בְּנִי, לִיו-לִיו

בשיר יש יסודות האופייניים לשיר ערש, אולם האספקט הפמיניסטי המתרחש לנטישת האב את האם ואת ילדיה אינו מופיע. האם מתייחסת להבט הרוחני והלאומי של תפקידה, ולכן מוסטות הצידה בעיותיה האישיות. היסוד העל-טבעי האופייני לשירי ערש מודגש כאן מאוד דרך טיפוח החלום הבלתי אפשרי של חזרת האב:

ער גיט די טיר אן עפן,
אַתּ הַדֵּלֶת פּוֹתַח לַפֶּתַע,
ער קומט אין שטוב אריין,
וְאַל תּוֹךְ הַבַּיִת פּוֹסֵעַ,
דיין הענג-בעטל צו טרעפן
אַתּ עֲרִיסְתְּךָ לַמְּצוֹא
פארוואס זאל שווער אים זיין?
מִדּוּעַ יְהֵא זֶה קֶשֶׁה עֲבוּרִי?

לרגע קט יוצרת התמונה, השכיחה והיום-יומית של אב הפותח את דלת ביתו בחזרו מעבודתו אשליה של אידיליה, של תקווה שמצב כזה הוא עדיין אפשרי. למרות שהתמונה המצוירת אינה אלא אשליה לנוכח הלהבות הבוערות השורפות בני אדם – יש בה שביב של תקווה. החלום היום-יומי הפנטסטי הזה נמשך רק רגע קט, ואחריו נזרקת האם שוב אל עולם המוות היום-יומי והפנטסטי אף הוא. זוהי תמונה סוריאליסטית מצמררת, שבה מתואר האב המת דרך תמונת נדנוד של עריסה. האם המנדנדת את ילדה שיישן מתחלפת בתמונת האב השוכב ומנדנד את עצמו עד מותו:

הוא מתחיל להתנדנד, נדנד
ובצעצמו את עצמו הוא מרגיע;
האב שוכב, נשאר שוכב
לדאכאו כבר אין צורך להגיע

ער נעמט זיך וויגן, וויגן
און וויגט זיך איין אליין;
דער טאטע ליגט, בלייבט ליגן
דארף מען שוין אין דאכאו ניט גיין.

שיר זה מושפע מהשיר "תחת ערש התינוק" גם בתפישתו הדו-ממדית המשפיעה על עיצוב דו-רובדי של השיר: 1. המסגרת הריאליסטית: שלא כמו בשיר הערש העממי הזמן הוא תקופת השואה, והמקום – דאכאו, והגיבור הראשי, האב, מאופיין באופן ברור ביותר; 2. כמו בשיר הערש הופך האב לסמל אלא שאין זה סמל ליהודי המאמין בגאולה אלא סמל ליהודי שנדון לאבדון.

חטיבה ב - עקידת הגדי

השירים השייכים לחטיבה זו באים לתאר את גורלו המר של הגדי הנעקד. אולם בניגוד לנעימה הפסימית המלווה את החטיבה הראשונה של השירים, הרי שירי הגדי הנעקד מבליטים דווקא את התקווה כי האב שנסע למרחקים יחזור ויביא "צימוקים ושקדים" ואת האמונה בעתידה של דרך זו.

דאס צינעלע - הגדי

הגדי מהשיר "תחת ערש התינוק" שנערך ב"שיר הערש שלי" וב"תחת הטלאי הצהוב" חוזר ומפלט לו דרך לשיר "הגדי". כבר בתחילת השיר מסתבר, שהגדי הוא בעל אפיונים השונים מאלה שנמצאו בשיר "תחת ערש התינוק": אין הוא מחפש עולמות רחוקים של צימוקים ושל שקדים כדי להבטיח לבנו עתיד טוב יותר; אין הוא דומה לאב הלוחם מלחמת הישרדות פיזית ב"שיר הערש שלי"; זהו גדי ילדותי הזקוק בעצמו להגנה; זה גדי שנשפט לאבדון; זה הגדי המוכר מ"חד גדיא":

ובמשוכה דלג דלגה
ואל הקוץ דהרה!
אחר זה, בשארית כחה
אל חצרה חזרה.
ברסק אברים רבצה
קודחה, שותת דמה, –
ולנאי יחא בו בשירי
ערוד ונחמה¹⁵.

האט עס טאנצנדיק אריינגעטאנצט
אין דארן - חי-געלעבט!
און נאכדעם ווי מיט לעצע טריט
אהיים זיך קוים דערשלעפט.
געלעגן אין פארשניטקייט
צעבלוטיקט און צעגלוטיקט, –
זאל זיין מיין ליד איצט, הלואי,
טרייסט-ווארט וואס דערמוטיקט.

בשיר "תחת ערש התינוק" נמצא גדי מאוד נמרץ – הוא רץ למרחקים וסוחר בצימוקים ובשקדים וכולו תקווה וכמיהה, וב"שיר הערש שלי" נמצא אב נודד המתאמץ להגיע להישג כלשהו אולם אינו מצליח. לעומת זאת בשיר "הגדי" לא נוסע עוד הגדי, לא סוחר ולא כמה לחלומות רחוקים – יש לו חלום חדש, זר ומנוכר: להתקרב לאיכר הגוי. זהו גדי נאיבי המאמין שהוא ישנה את סיפור ה"חד גדיא". הוא מאמין, ששכניו השונאים אותו ישמחו

לקראתו. לרגע קצר קיימת אמנם אשלייה של אידיליה בשיר, כשהגדי רץ וקופץ כמו היה ציפור דרור. אך ברגע שהגדי אינו מסתפק בחצרו – "להתרוצץ ולדלג בחצר ובסביבה" – ורוצה לקפוץ גם לחצר השכן נקטעת האידיליה המוטלת בספק, ומסתבר שאותו איכר אליו מבקש הגדי להתקרב אינו רוצה בו. הגדי של ליוויק שכח אפוא את חלומו של הגדי מ"תחת ערש התינוק" ואימץ לו חלום אחר, חלום נוכרי. הוא האמין, שימצא אצל השכן את השקט ואת השלווה, שאליהם הוא כִּמְהָ, אולם כשביקש להתקרב לחצרו, מצא עצמו בתוך קוצים ודרדרים ויצא משם פצוע וזב דם. החלום התנפץ, והמציאות של "חד גדיא" חזרה וטפחה על-פניו. התבנית האידילית שנטבעה בשיר "תחת ערש התינוק" מתנפצת בשיר זה, ובמקום לסחור בשקדים ובצימוקים הופך הגדי האוהב ומלא התקווה קרבן: "ברסק איברים רבצה קודחה שותת דמה". סיפורו של הגדי מסתיים ברוח העקידה מ"חד גדיא" אולם אין זה סופו של השיר. המשורר מתערב ומעיר, שגם אם סיפור המעשה טרגי ומלא כאב עדיין יש בו קורטוב של נחמה: "ולואי יהא בו בשירי עדוד ונחמה". כי אותו גדי מ"תחת ערש התינוק" לא נשכח, והאידיאלים שלו עדיין מסמנים אבני דרך בעולמו של המשורר. מן הכאב והסבל צומחת אפוא נחמה ותקווה. בשיר "הגדי" אין הגדי נוסע לסחור בצימוקים ובשקדים אבל השיר מסתיים ב"אני מאמין" שיש בו משום הצהרה על קבלת דרכו של הגדי הצחור מהשיר "תחת ערש התינוק" ועל חיפוש הדרך אליו ואל הצימוקים והשקדים שלו:

אֵיךְ זוֹךְ אֵיכֶצ דֵּינֶע טֵרִיט-צֵיכֶנֶס	בְּעֶרְגוֹן גּוֹבֵר, אֶחָפֶשׂ
אַלץ אַפֿטער און אַלץ גערנער –	פִּיִּים אֶת עֶקְבוֹתֶיךָ –
ווייס-ציגעלע, ווייס-ציגעלע,	גְּדִית-צֶחֶר, גְּדִית-צֶחֶר,
קליין-קינדישע אן הערנער	תְּמִימָה, חֶסֶד קֶרְנִים

למרות ששיר זה דרמטי ומלווה באירועים ובהתפתחויות רבים אין צורתו משקפת את תוכנו: ארבע השורות בכל בית לאורכו של השיר מאורגנות בצורה דומה הן מבחינת אורכן והן מבחינת חריזתן¹⁶. ייתכן, שהמשורר ביקש להדגיש את הטרגדיה של הגדי לעומת חלומו האידילי ואת השבירה לעומת השלמות באמצעות הניגוד בין תוכן לצורה.

חד גדיא

כהמשך לשיר הקודם המציג את השפעת ההגדה על הגדי ואת הפנמת ה"אני מאמין" ביצירתו של המשורר מופיע השיר "חד גדיא" ומשורטטים בו קווים פואטיים אופייניים בשירתו. גם בשיר זה ניכרת השפעתו של "תחת ערש התינוק": אף שהעולם היהודי המקורי התרוקן מחיים יהודיים ונשארו בו אך סמלים, בולט ה"אני מאמין" של ה"אני השר" במערכת הערכים של הגדי הצחור. בשיר מוצגת המציאות שבה חי העם היהודי לאחר השואה: העיירה איננה, והאם שעיצבה לבנה עולם בעל עבר ועתיד אף היא איננה עוד, רק הגדי נשאר לשמור על עריסה מרוקנת:

זינג, זינג! אין א לאנד א ניטאיקן,
אין א העק וואס גערופן זיך שטעטל,
וויגט ציגעלע מיט א פוס מיט א טלאיקן
דאס וויגעלע פון שטריקל און ברעטל.

דאס קינד איז ניטא אינעם וויגעלע
א חוץ נאר אן אנוונק פון זאכן:

שיר, שיר! - באַרץ אינאָה ,
בפֿינאָ שפּונאַה עיראָ,
מנדנד הגדי ברַגל מפֿריסָה
קרשים וחבֿלים -
שמהם נבֿנְתָה עֵרִיסָה
אין תינוק בִּעֵרִיסָה
חוץ מפֿריטים מרמזים בסביבה:

ב"חד גדיא" משתקף ה"אין" ששרר בעולם היהודי לאחר השואה ושהדגיש את סופיותה של תרבות ה"שטעטל", אולם שיר האבל וההספד הופך לשיר של תקווה בעתידו של העם היהודי. ממעמקי עולם הנשרפים של מחנות הריכוז נוסק ה"אני השר" אל נצחיותה של הרוח היהודית. הניגון היהודי הנצחי הופך למוטיב מרכזי בשירי שואה של לייוויק:

"צו זינגען דאס אייביקע ניגעלע
דורך אלערליי גראמען און חרוזים, -
חד-גדיא - דאס שני וויסע ציגעלע,
וואס אבא האט געקויפט פאר צוויי זוזים."

לִשְׁרֵי אֶת נִיגוֹן הַנֶּצַח
בְּחֵרוֹזִים שׁוֹנִים, -
חד-גדיא - הגדי כִּשְׁלֹג צח
שאבא קנה בשני זוזים.

בשיר משתקפת דרכו הפואטית של המשורר: הוא שר את הניגון היהודי הנצחי כשאפרם של מליונים נערם מולו. ניגון זה מסמל את חיוניותו של העם היהודי ואת האמונה בהמשכיותו למרות היותו ניגון של קרבן, ניגונו של הגדי שאבא קנה בשני זוזים:

"חד-גדיא - דאס שני וויסע ציגעלע,
וואס טאטע האט געקויפט פאר צוויי גילדן -
שטייט אלץ נאך און היט דעם קינדס וויגעלע
זינגט אלץ א ניגון א מילדן."

הגדי הצח כִּשְׁלֹג - חד-גדיא,
שאבא קנה בשני זוזים -
עדין עומד וְשׁוֹמֵר אֶת הָעֵרִיסָה
וְעַדִּין שֶׁר נִיגוֹן רַךְ וְנָעִים.

זה הניגון המלווה את האב המחפש צימוקים ושקדים וזה הניגון של האם, שאת תמצית חייה היא רואה בחינוך ילדיה. זה הניגון מההגדה וזה הניגון של המשורר. זה ניגון, שאין בו הווה שכן נתלש מהכאן ומהעכשיו והפך לאידיאה. הניגון חי וקיים, גם כשאין בעריסה ילד, גם כשהאם כבר אינה מנדנדת וגם כשאין לאן ללכת. הניגון ממשיך להתנגן גם כשאין מי שישיר אותו. הוא ממשיך לחיות כשהוא סופח לעצמו את תכונותיו של מי ששר אותו ויוצר דינמיקה חדשה - הוא ממלא את החלל שהותירה האם: הוא זה שמנדנד את העריסה הריקה, שסביבה שולטת ריקנות המוות, והוא זה ששר שיר של כמיהה, של תקווה ושל אמונה. זה ניגון של כמיהה לחיים חדשים, לתקווה, וזה ניגון של אמונה בעתיד חדש. ניגון זה אינו מושפע מהכאן ומהעכשיו, שכן הוא ניזון מעולמות אחרים פנימיים ולכן יש בו כוח חיות הגובר על המוות סביבו:

זע, אייביק איז אויך דאך דאס וויגעלע
אין עלנד פון סופלאזע שעהן, -
פארשטיפט זיך אליין דא דיין ציגעלע
מיט זיך אין א וועלט פון ניטא'ען.

רֵאָה, גַּם הָעֵרִיסָה נִצָּחִית בְּכָל זֹאת
בְּבִדְיוֹת הָאֵין-סוֹף שֶׁל שְׁעוֹת, -
נִדְחָק בָּאן הַגְּדִי לְבָדוֹ
עִם עוֹלָם הָאֵין וְעַם עֲצָמוֹ.

באמצעות הניגון והמראה, הצליל והתמונה מועבר עולם פנטסטי זה, שמעבר למציאות היום-יום, אל הקוראים. ניגון זה הוא סמביוזה בין טכניקה ומהות, בין הצלילים שמקורם

באות, בהברה, במילה ובצירופים שביניהם לבין המהות - העולם האידאי הקיים מאחורי האותיות.

את שירי הגדי מלווה העימות בין מציאות לאוטופיה: יש ועימות זה מעוצב בתמונות ריאליסטיות אכזריות כמו הגדי הנלכד בסבך קוצים או האב המתמוטט ונופל או האם העומדת בשוק, ויש והעימות בא לידי ביטוי באמצעות אמונות ודעות.

ה. מתחת לעריסה אל העקידה - גורל או שליחות

תפישת המשורר לגבי המהות היהודית, הגורל היהודי והשליחות היהודית שעליהם נשענים שירי השואה שלו באה לידי גיבוש רעיוני בשיר "עקידה"¹⁷. הרקע המשמש בסיס לשיר זה הוא עקידת יצחק (בראשית, פרק כב) ולכל אורך השיר חוזר המשורר ומשווה את מצבו העכשווי של היהודי, קרבן השואה, ליצחק הנעקד.¹⁸ הנושא המרכזי הוא כוחו הרוחני של היהודי בגלות החזק מכוחו של יצחק התנ"כי ההולך עם אביו אברהם אל המזבח. יצחק אינו יודע את אשר מחכה לו, ולעומתו היהודי בגלות לא רק שיועד את הגורל המיועד לו אלא גם מוכן להקריב עצמו כשהוא בורד במערכה - ללא עזרה וללא אב:

דער טאטע גייט ניט ביי מיין זייט,	אָבי אינו הולך לצדי,
דער טאטע שטייט ניט אויף פון קבר,	אָבי מקברו אינו קם,
די שווערע פויסטן פון דער צייט	על האַגרופים הקשים של הזמן
איך מוז אליין אין גאנג זיין גובר.	עלי להתגבר בצעידה לבדי.

אין בשיר תלונות, אין מחאות ואין טענות כלפי הקב"ה: הגיבור מקבל עליו את הדין ומשלים עם הגורל שיועד לו, ומסקנתו קשה מאוד - כדי לזכות בתואר יהודי, בן לעם הנבחר, הוא צריך ללכת תמיד ומחדש לעקידה:

צו ווערן איינער פון גאטס עדה -	להיות אחד מבני העדה -
באדארף איך ווידער פון דאס ניי	שוב מחדש חייב אני
זיך לאזן גיין צו דער עקידה	ללכת לעקדה
מיין גוטער מאמעס שוועל פארביי.	לעבור דרך ספה של אמי.

השיר הוא מעין סיכום רעיוני של המשורר המתמקד בעם היהודי ובגורלו. העקידה לא היתה, כפי שצוין, מעשה חד פעמי, שאברהם התנסה בו כדי להוכיח את דבקותו באל. העקידה שבה וחוזרת בכל דור, ובכל דור צריכים הבנים להתמודד עם חוויה קשה זו ולהיות מוכנים לחזור על כל שלביה. המשורר יודע כי הנכונות הזו לחזור ולהיעקד פותחת לפני היהודי את שערי הרחמים ואת הדרך להשגת האור הזוהר המאיר על אלה שהבינו את מהות גורלם וקיבלוה. זוהי אולי שעת החסד המרמזת לאותה גאולה שמחפש האב הנוסע למרחקים בשיר "תחת ערש התינוק":

די יארן גייען - צו עליה,	השנים מתקדמות לקראת מעלה,
און ווען מיין קאפ איז דורך שוין גרא	וכשראשי פלו יאפיר,
דערגרייך איך יענע העלע שעה,	אשיג את הרגע ההוא הבהיר,
וואס לויכט אראפ פון בארג מוריה.	שמהר המוריה מאיר למטה.

השיר מאורגן היטב – בתים בני ארבע שורות, וחריזה בשתי צורות: החריזה הצלובה האופיינית לליוויק; שורות אמצעיות: ב, ג, חורזות, וחיצוניות: א, ד, חורזות אף הן. צורת חריזה זו היא שכיחה – היא יוצרת מעגלים סגורים ומשקפת את רגשותיו של המשורר – תחושת הילכדות ללא מוצא.

ו. אוונט ליד – שיר ערב: אסתטיקה של שיר ערש

בעבודה זו הוצגו שירי ליוויק שקיימת בהם זיקה לשיר הערש העממי "תחת ערש התינוק". המשורר מזדהה עם רעיונותיו וסמליו של השיר גם אם הוא מתעמת עימם: לעתים הוא ספקן בהתייחסו להם, אולם לעולם אינו נשאר אדיש כלפיהם. ה"אני מאמין" של היהודי בגאולה מתגלגל דרך שירי ליוויק, טובל באש התופת של השואה, חווה את חוויית העקירה ולמרות כל זאת עדיין נשאר מודל לאמונה אין קץ של היהודי, שלאורה התחנכו דורות על גבי דורות של יהודים נאמנים ולאורה כתב המשורר את שיריו הרבים.

אחד הקווים האופייניים לשיר הערש הוא האופטימיות. באופן כללי שירי הערש הם אופטימיים כי האם המרדימה את ילדה שואבת עידוד מהאפשרות הגלומה עבודה בשיר הערש – שחרור מהמועקות שלה תוך שהיא מדברת עליהן, בלי שמישהו או משהו יתערב בדבריה.

אמנם בשירי ערש יהודיים מספרת האם לבנה את כל צרותיה, ובהתייחסה לאב שנסע למרחקים מסתתרת לעתים טרוניה. אולם בשיר "תחת ערש התינוק" אין האם מרירה ואין בדבריה כל טענה כלפי האב שנסע למרחקים. היא מקבלת את מעשיו של האב, מצדיקה אותם ומוכנה למלא את הפונקציות של האב בהעדרו.

השיר האחרון שיוצג אינו שיר ערש, ואין בו יסודות של שיר ערש לא אם שרה, ולא ילד ששרים לו, אולם קיימים בשיר כאלה ששרים, וכאלה ששרים עבורם, והמניפות הכסופות-לבנות, גיבורות השיר, שרות למען כולם. המשורר מעצב תמונה קוסמית ובאמצעותה מציג קווים לפואטיקה של שיר ערש:

איבער אלע שטיבער,	מַעְבֵּר לְכָל הַבָּתִּים,
איבער אלע דעכער,	מַעְבֵּר לְכָל הַגָּגוֹת,
טראגן זיך אריבער	מוֹבִילוֹת
זילבער-ווייסע פעכער,	מְנִיפּוֹת מוֹכֶסֶפּוֹת,
און זיי פאכען,	הֵן מְנוֹפְפוֹת,
און זיי טראסן	הֵן מוֹבִילוֹת
טרייסט, בטחון	תְּנַחֲוִימִים וּבִיטְחוֹן
צו די וואס קלאגן, –	לֹאֵלֶּה שְׁמֻקּוֹנָנִים, –
און צום שוואכן –	וְלַחֲלָשִׁים –
רו, –	מְנוּחָה, –
און פארמאכן	וְסוּגָרִים
אויג פון מידע	עֵינֵי עֵיפִים.
צו.	

זוהי תמונה מיתולוגית של מניפות הנישאות מעבר לכל הבתים ולכל הגגות כדי להעניק לכל אחד מה שחסר לו – עידוד, ביטחון, שלוה ומנוחה. נראה שמניפות ענקיות אלה הן סמל לידיהן של אימהות מנדנדות ומרגיעות. החלק השני של השיר מוקדש לנעימת ה"איי ליו" המסורתי של האם בשיר הערש. המשורר משתעשע בניגון זה כבמשחק "שבץ-נא" ויוצר ואריאציות שונות שכל אחת מהן יכולה לשמש יחידה מוזיקלית עצמאית. יחידה זו יוצרת אווירה שמרובים בה הרגעים האמוציונליים המרגשים לעומת אווירה הנוצרת

ביחידה תחבירית הבנויה ממלים בעלות משמעות תוכנית ורעיונית.¹⁹ המיוחד בשיר הוא הסמביוזה בין הניגון למילה: למשל, המילה "אלע" [כולם], המשמשת הן כמילה בעלת משמעות תוכנית והן כהברה ביחידה המוזיקלית של שיר הערש, הופכת למעין כדור המקפץ מפונקציה לפונקציה לאורך כל השיר:²⁰

אלע-ליו.	כל - הליו.
אלע לידער -	כל השירים -
אלע ליב;	כלם אוהבים;
אלע ליפן -	כל השפתים -
אלע צו.	הכל סוגרים.
אלע ליו,	כל הליו,
הא - לו - לי,	האיי-ליו-ליו,
אלע דא,	כלם פה,
אלע הי, כלם כאן,	
אלע צו--"כלם ל--"	

מעגלי הקיום היהודי

מבנה השיר משלים את תוכנו.

השורות הקצרות והשורות

הקצרות ביותר והקטועות מתאימות למקצב של

שיר-ערש. גם החריזה מוסיפה לקצב הנדנוד

בשיר ולניגון ה "איי- ליו- ליו" על

הוואריאציות השונות שלו.

על השיר כמו שולטת אווירה של

שלמות בראשיתית, של טרם היות

האדם. כזה הוא עולמו של

התינוק שאך זה נולד, כזה הוא

עולמו של המשורר האמן, וייתכן

שהמשורר מתייחס לאמנותו כאל

אם ששרה שיר ערש לילדיה. יש

בשיריו כמו בשירי האם מילות

הרגעה, ונחמה ומלים אלה סוללות

דרך, שיש עימה ציפייה ותקווה.



הערות

1. על גרסאות שונות של השיר ראה גפן, 1986, עמ' 18-22, ועל תרגומים ראה: רז, 1984, עמ' 38; למפל (עורך), תשי"ד, עמ' 3; ביאליק, תשל"א, עמ' פ"ג.
2. על תולדותיו של השיר ראה גפן, 1986, עמ' 13-15, ועל גרסאות ותרגומים שונים ראה עמ' 247-253.
3. כל התרגומים נעשו בידי המחברת, אלא אם יצוין אחרת.
4. ראה למשל אלתרמן, תשי"ג, עמ' 6 וכן גולדפאדן, 1883, עמ' 11-12.
5. ראה ברוך, 1985, עמ' 19-23.
6. על קווים לדמותו ראה וויינר, 1992, עמ' 13-17; נוי, 1992, עמ' 140-143; שוהם, 1992, עמ' 156-157.
- ליוויק עצמו לט חווה את נוראות השואה באופן פיזי אולם שירתו ספוגה בכאב הנרצחים הזדהות ותחושת אשם על שלא היה עימם, כפי שניתן להתרשם מספרו "איך בין אין טרעבלינקע ניט געווען".
7. על מוטיב הגעגועים לציון המופיע באופן גלוי וסמוי ראה רז, 1984, עמ' 38.
8. ראה יחזקאל לו, 38 – צאן אדם; ירמיהו נ, 6 – צאן אובדות; זכריה יא, 4 – צאן ההריגה; תהלים נ, 17 – שה פזורה ישראל; שיר השירים א, 8 – ורעי את גדויתייך.
9. יש לציין, כי בין הגרסאות הרבות של שיר זה יש גם כאלה שנוסף להם בסיום פנייה לילד – ראה יידישע פאלקסלידער אין רוסלאנד, מארעק וגניזער (עורכים), תשנ"א, עמ' 59.
- אחד היסודות של שיר הערש הוא פנייה אישית של האם לילדה בכינויי אהבה. ראה מלאטעק, 1987, עמ' 8: "יאנקעלע מיין שיינער.. מיין קלוגער חתן-בחור".
10. ראה סדן, עמ' 124-130.
11. על מצוקות האם ראה ברוך, 1985, עמ' 18.
12. אלה יסודות הנשנים השירי ערש רבים. האספקט הפמיניסטי המתבטא במחאתה של האם על העדרותו של אב וכן רקימת חלום גדלותו של התינוק חוזר ונשנה בשיר הערש היהודי.
13. למשל, ראה את שיר הערש, שחיבר ישעיהו שפיגל בגיטו לודג', לאחר מות בתו הקטנה, 1978, עמ' 306.
14. על ליוויק היורד לחיקרם של דברים ראה ברתיני 1977, עמ' 88.
15. תרגום זה מופיע בספרו של גפן, 1986, עמ' 40.
16. ראה הורושובסקי, תשל"ז, עמ' 112-127.
17. על ה"אני מאמין" של המשורר ראה מאמרו, 1963, עמ' 47 וכן סיגאל, 1949, עמ' 525-526.
18. על השתקפות התקופה בשירי המשורר ראה האקלי, 1933.
19. על נושא זה ראה במבוא שכתב סקולץ, 1959, עמ' 41-43.
20. על יסודות מוסיקליים כפונקציות מרכזיות במוסיקה ובדיבור ראה נוב, 1984.

מראי מקומות

- ברוך, מירי, סוגיות וסוגים בשירת ילדים, אוניברסיטה משודרת, תל-אביב, 1985.
- ברתיני, ק"א, "אחרית דבר", ה. ליוויק, על תהומות הולך ושר, תל-אביב, 1977, עמ' 88.
- גולדפאדן, א. שולמית אדער בת ירושלים, אודסה, 1883.
- גפן, מנשה, מתחת לעריסה עומדת גדיה, ספרית הפועלים, תל-אביב, 1986.
- גראדה, חיים, "חד גדיא", דורות, לידער און פאעמעס, איקוף, ניו-יורק, 1945, עמ' 145.
- האקסלי, אלדוס, Huxley, Aldous, Texts and Pretexts, New York, p. 4.
- הרושובסקי, בנימין, "על הבית הטיפוסי בשיר עם בידיש", ספר דב סדן, ירושלים, תשל"ז, עמ' 112-127.
- הרושובסקי, בנימין, "האם יש לצליל משמעות – לבעיית האקספרסיביות של תבנית הצליל בשירה", הספרות א, 2 תל-אביב (תשכ"ח): 420-410.
- וויינר, גרשון, "שטריכן צו דער געשטאלט", שטודיעס אין ליוויק, אונ. בר-אילן, רמת גן, 1992, עמ' 9-12.
- ליוויק, ה. א בלאט אויף אן עפלבוים, בואנוס-אירס, 1955.
- ליוויק, ה. אלע ווערק פון ה. ליוויק, כרך א', ניו-יורק, 1940.
- ליוויק, ה. אין טרעבלינקע בין איך ניט געווען, כרך א', ניו-יורק, 1945.
- למפל, מ. (מלקט) מחזות שירי ערש, ספרי צבר, תל-אביב, תשי"ד.
- מלוטק חנה, מיר טראגן א געזאנג, ארבעטער רינג, ניו-יורק, 1987.
- נוב, יעל, "יסודות מוסיקליים כמפתח למשמעות ותוכן בספרות ילדים" מחקרים בספרות ילדים (ערכו מירי ברוך ומאיה פרוכטמן) אוצר המורה, ירושלים, 1984, עמ' 77-101.
- נוי, דב, "הירש לקרט במציאות, בבלידה העממית ובמחזהו של ליוויק", שטודיעס אין ליוויק, אונ. בר-אילן, רמת גן, 1992, עמ' 143-140.
- סדן, דב, "צימוקים ושקדים", מחניים נג עמ' 130-124.
- סיגאל, י"י, "ה. ליוויק (צו זיין 60 סטן געבוירנטאג)", יידישער קעמפער, נובמבר, 1949, עמ' 526-525.
- ידישע פאלקסלידער אין רוסלאנד, בר-אילן, רמת-גן, תשנ"א.
- שפיגל, ישעיהו, "ניט קיין ראזשינקעס און ניט קיין מאנדלעך" צווישן תוו און אלף, "ישראל בוך", 1978, תל-אביב.
- סקולץ אמיל, ידישע פאלקס-לידער, מוזיק פארלאג, בוקרשט, 1959.
- רז, הרצליה, "שירי ערש כביטוי לאחדות העם", מחקרים בספרות ילדים, (ערכו מירי ברוך ומאיה פרוכטמן, אוצר המורה, ישראל, 1984, עמ' 45-28).

קינות דמויות סוניטה בשירת אורי צבי גרינברג

תקציר

אצ"ג דוחה באופן חד-משמעי שימוש בתבנית הסוניטה, אולם בכתביו העבריים נמצאו למעלה מ-70 סוניטות. חיבורנו חושף את קיומה של הסוגה ומסווגה לסוגות-משנה, כסוניטות קלאסיות-נורמאטיביות; סוניטות שאינן נורמאטיביות; "מעין כלילי סוניטות" וגם סוניטות אהב"ה בנות 13 טורים. כן חושף החיבור שימוש בסוגות מעורבות כסוניטות קינה באלאדיות. חיבורנו בודק גם את זיקת סוניטות אצ"ג לסוניטות עמנואל הרומי, אבי הסוגה העברית. כן נבדקת שאלת מודעותו של אצ"ג לשימוש בפועל בסוגה שנדחתה על-ידו בכוח. דומה, שנוקק לה, כשביקש לחרוץ דין.

1. מבוא

אצ"ג דחה באופן שאינו משתמע לשתי פנים את השימוש בתבנית הסוניטה ("כלפי תשעים ותשעה", ו), אולם בכתביו העבריים נמצאו למעלה מ-70 סוניטות. אמנם לא כולן קלאסיות, אעפ"כ לא נפסול את שיוכן הסוגי, מפני שגם התבנית הקלאסית עברה גלגולים רבים מאז נולדה. כדי להצביע על ייחודו – הכרח הוא להצביע על עיקרי התבנית הקלאסית.

הסוניטה, הבנויה י"ד טורים, נקראה גם שיר זה"ב – רמז לערכה ולצורתה.¹ יש בה שני חלקים שונים בצורתם. הראשון, האוקטט (השמינייה), בנוי שתי סטרופות מרובעות, החרוזות על-פי-רוב אבבא / אבבא. השני, הססטט (השישייה), נבנה על חרוזים חדשים, המסודרים באופן שונה, ובנוי שתי סטרופות משולשות, הקשורות ביניהן מכוח החריוזה. צירופי שני החלקים, על השינויים המותרים בהם, הולידו טיפוסים סוניטות רבים,² אך בעיקרו של דבר שמרה הסוניטה על מהותה המקורית, שהיא אחדות מתוך ניגוד. האוקטט מציג לרוב מצב, הנחה או בעיה, ואילו הססטט מביא עמו פיתרון, מסקנה או תפנית מפתיעה. לכן הוא מתחיל במלים המביעות סיכום, סיווג או קריאה. גם אם אינן מופיעות באופן מפורש בשיר, הן משתמעות ממנו.³ לא תמיד חולקו הסוניטות לבתים, ויש שנתחלקו באופן שונה, לשלושה קווארטטים ולקופלט, הסוגר את השיר.⁴

תאריכים: סוניטות עמנואל הרומי; סוניטות שקספיריות; כליל-סוניטות; סוניטות אהב"ה (חסרות).

2. מטרות

מטרתנו לזהות את סוגי סוניטות הקינה בשירת אצ"ג, את הנאמנות לתבנית הקלאסית, את פרצות מוסכמותיה, את "מעין כליל הסוניטות" וגם את הסוניטות החסרות, סוניטות אהב"ה בנות י"ג טורים.

איננו באים לבדוק, וממילא גם לא לקבוע, איזה דגם של סוניטה הטביע את חותמו על סוניטות הקינה של אצ"ג. דיון כזה, שהוא מעניין לעצמו, פורץ את תחומי הדיון שלנו. ענייננו בבדיקת זיקתו לתשתית הקינה העברית⁵, ומפני שלעמנואל הרומי שלושים ושמונה סוניטות, שתשע מהן קינתיות⁶, יושווה אליו המצאי של אצ"ג.

לא ננסה לבדוק, אם אצ"ג היה מודע לכתיבה בתבנית של סוניטה, כדרך שהיה מודע לשימוש בסוגה של הבאלאדה. אין בדינו כלים מספיקים לבדיקה, להוציא, אולי, את שיר הפתיחה ל"סדר ראשון: אדם במרחקיו"⁷, הרומז לתבנית הסוניטה ולמהותה, אשר פותח קובץ שירים. המכיל שלוש סוניטות, ובשנה שפורסם - תשי"א - פרסם אצ"ג תשע סוניטות - המספר הגדול ביותר בגבולות שנה אחת.⁸

הנה השיר, שהוא עצמו אינו סוניטה.

בְּעֵגוּל הַזֶּה: כָּל מִשְׁשָׁה כָּל רְבֹועַ וְכָל מִשְׁלָשׁ:
בו עֵמֶד קֶדְמוֹן-כָּל-יִצְוֹר וְכִיר דְּמוֹת הָאָדָם בְּמִגְבֵּשׁ:
בו עֵמֶד אֲבִינוּ אֲבָרָם וְלֹשׁ אֶת פֶּת חֲזוֹנֵנוּ בְּדָבָשׁ
וְבוּ הוֹבָא עָלַי סֵלַע הַפֶּן הַיָּחִיד לְעֵקֶדָה " "
וּמֵאָז בוּ הִבְטָח: כָּל אֲשֶׁר אוֹבֵד אֵינוֹ אֲבָדָה.

המשושה, הריבוע והמשולש הם מרכיבי סוניטה. הגיבוש - מאדני היסוד שלה. ההפכים, הבאים בה לידי אתדורת, המודגמים בשיר על-ידי רבש ואבדה - גם הם מסימניה הראשיים. על-כן ניתן, אולי, לראות בפתיחה הזו רמז לתבנית של הסוניטה, שהעסיקה את המשורר במיוחד בשנה זו. זו השערה פרועה, אך יש לה על מה לסמוך, שכן שיר הסיום של "סדר ראשון: אדם במרחקיו" ("סיום: שעור שמחה ושעור תוגה") - יש בו יסודות של סוניטה. י"ד טורים לו. הפכים מקיימים אותו. החלק האחרון נחלץ מהראשון בעזרת מלת הניגוד, "ואולם". ה"בלי חרף" האנאפורי שבבית הראשון, המתאר, כביכול, שמחה אינסופית, מופרך על-ידי בית הסיום. שמה של הסוניטה מעיד על טיבה ועל הדיאלקטיקה שהיא מציבה. הסוניטה נוטה להיות הגותית⁹, וכזה הוא שירנו, שמשמו נלמדת הגותו. אין בו, אמנם, אוקטט וססטט. הוא מורכב משני ססטטים וקופלט, וכן אינו מקיים את החריזה הקלאסית, אבל המגוון הרב הקיים ממילא בסוניטה מאפשר את הכללתו בתחומיה - באופן שנוכל לומר, שהפתיחה (היינו, השיר המצוטט) רומזת לסיום.¹⁰

3. סקירת המחקר בעניין הסוניטה של אצ"ג

דן מירון אינו מסופק כלל שאצ"ג היה מודע לשימוש בסוגה. "אסימון לכס" ("אנקראון על קטב העצבון", כא) הוא, לדעתו, לכתחילה, "סוניטה על הראש", היינו הפוכה. אצ"ג, שהשתמש בה כדי לדחותה, נאמן לפי זאת, להצהרתו הפואטית, הרוחה שימוש בסוגה קלאסית זו.¹⁰ דן מירון עסק בשיר אחד בלבד, ומכל מקום, שאלת מודעותו של אצ"ג אינה מוקד עיונו, אלא אפיון סוגתו, אשר בניגוד לבאלאדה, כמעט לא נתנו עליה את הדעת. ברזל הציע אינטרפרטאציה מפורטת ל"ואחרי הלילה בא העוף" - שיר, השומר, לדעתו, על איכות לירית רכה יותר מאשר בסוניטה.¹¹ פירושיה של ליליאן דבי-גורי ל"לוח במבוא ג'" תורמים לזיהוי שיוכו הסוגי, (אף-על-פי שלא השתמשה במינוח הסוגתי).¹² גם פירושה של עדנה אפק לשיר "כריתת כנף" תורם לאפיונו כסוניטה, אף-כי גם היא לא התייחסה באופן מפורש לסוגה.¹³

4. סוניטות נורמאטיביות

ההליכה בשרה בור מחייבת הסתכלות במספר דוגמהות. הראשונה, "אדם רואה ללבו",¹⁴ תובא להלן בשלמותה.

אָדָם נַעֲצֹר בְּמַהְלָכוֹ וְרוֹאֶה לְלִבּוֹ כְּאִלּוּ בְּמִימֵי נָהָר
הַנּוֹבְעִים לְבָלִי דָם וְנוֹבְעִים
רוֹאֶה בְּנִיעַ-נִיעַ גְּלִי חֲלִיפּוֹת בְּבוֹאָתוֹ בְּחֲלִיפּוֹת הַשָּׁנִים
לְבָלִי בֵּית וְנִכְסִים לְבָלִי זְוֹגִים וְקְרוֹבִים.

חֲלָל הַנוֹפִים בְּיָדוֹ: נִיעַ נִיעַ.. לְהַתְפָּרֵצִיּוֹת נִגּוּנִים וּבְכִיּוֹת
וְאֵל כְּתִפּוֹ מַעֲמָס הַדְּבָרִים טְמוּנֵי בְּרָקִים וְרַעְמִים
וּגְשָׁמִים בְּעֲנָנִים
וְדַמְדוּמֵי דָמִים שֶׁלִּפְנֵי זְרִיחוֹת בְּתוּלִין וְשֶׁלֹּאֲחֲרֵי שְׁקִיעוֹת מְצַנָּנִים.
אָדָם נַעֲצֹר בְּמַהְלָכוֹ לֹא דוֹקָא בְּדַרְכִּים
אֶלָּא בְּכַתְלֵי בֵּיתוֹ אוֹ בְּמוֹשָׁב רַעִים בְּשִׁיתָם:
מֵאַחֲרֵי עָרְפוֹ קוֹרָא שְׁכֵנֵי וְאַבּוֹתָיו כְּחִים לֵיל כִּיתָם.

אֵיפָה בֵּיתוֹ, אֵיפָה הַהוּא, אֵיפָה הָהִיא, אֵיפָה הָהֶם?
בְּמִים נְרָאִים פָּנָיו בְּלִבָּד וְעֵצִים בְּמַהֲפָךְ שֵׁם נֶאֱנָחִים
וּפִיּוֹת מִים אֶל פִּיּוֹת מִים סָחִים.

הקינה קרובה מאוד לסוניטה הקלאסית. יש בה שני קווארטטים ושני טרצטים, שחריזתם שונה מחריזת הקווארטטים. המרובעים מתארים עצירה באמצע החיים לצורך בחינה מחדש של

ערכים וחוויות. שני הטרצטים מרגישים, שעצירה כזו אינה מקרית. אין היא מתרחשת בדרך, אלא בבית - משל לאמצע החיים. **"לאו דוקא ו"אלא"** הן מלים המעבירות אותנו מהתיזה אל ניגודה. הקווארטטים הם בסימן של **"לבלי בית ונכסים"**, הטרצטים מתחוללים בין כתלי הבית. הקווארטטים מתארים התרחשות פנימית (**"ורואה ללב"**). בטרצטים - התרחשות חיצונית (**"במים נראים פניו בלבד"**). זוהי סוניטה הגותית. "ספירת מלאי" במשמעות של עריכת "חשבון נפש" - יש בה מן הלכת. היא אוניברסאלית, אך גם עצמית, וגם קינה על יחידים (על הבית, על ההיא, ההם וההוא שאינם).

"קרבן אהבה"¹⁵ היא סוניטת קינה לאומית, שעניינה בדיאלקטיקה, הנוצרת מתביעתה של אידיאה לממש עצמה. יש בה שאיפה לחריזה קבועה (בכל מקרה נבדלים הקווארטטים מהטרצטים בחריזתם). הקווארטטים מתרכזים בקורבנות. הטרצטים - במחיר שנתבע מסביבתם הקרובה. השימוש בזמני עבר והווה, כאשר העבר מתאר מהלך, וההווה - את תוצאותיו - בולט בשיר.

השיר השלישי מתוך המחרוזת **"שלושה שירים על אבדן החצוצר"**¹⁶ הוא דוגמה לצירופן של שלוש סוגות: סוניטה, באלאדה וקינה. התבנית הפנימית היא של שמינייה ושישייה. השמינייה - עניינה בתיאור יחס הילד לחצוצר, שהוענק לו על-ידי אמו. הססטט מתאר את אבדנו. השמינייה מתארת אפוא מצב שהיה, והססטט - מצב שנשתנה. המעבר מהתיאור האידילי אל ניפוצו נעשה בעזרת ציון זמן (**"ער שפעם בערב"**). החריזה השגרתית של הקווארטטים, המשתנה לחריזה פחות קונבנציונאלית בטרצטים, תורמת את חלקה לעיצוב המהפך.

השיר הוא באלאדי, מפני שהוא מכיל "סיפור מתח" בלתי מפוענח. לא ברור, על שום מה נלקח החצוצר, כיצד העז הגוי לקחתו, מדוע היכה את הילד, האם הסתפק בהכאה, או ניסה לרצוח (**"ויכני קדקד וכפשי פנים בעמר"**). הבאלאדה סמלנית. החצוצר - סמלה של הוויה יהודית שאבדה.

לאצ"ג שתי קינות נוספות, המשלבות את שלוש הסוגות, שתיהן מ-1973, "יוסף מכאוב פתח פיר" ו"מעשה בשתי נשים".¹⁷ בשתייהן י"ד טורים, שאינם מאורגנים בתוך שמיניות ושישיות, אולם אין בכך כדי להפקיע את זכותן על הסוגה, המאפשרת, כנזכר, גם חלוקות פנימיות נוספות. בשתייהן פיתוח דיאלקטי של תמה, התובעת פיענוח. הראשונה - אווירתה מסתורית, על אף בהירותם של מספר פרטים. ברור, ששלושה שותפים לאירוע: שניים שרקדו ונישאו. ושלישי, יוסף מכאוב, שהתאוה לאישה, אך לא זכה בה. לא ברור מה תפקידו של השועל, פרט לעובדה שהאני-השר התחפש לדמותו. אין ספק, שלשיר פיתרון אלגורי. השועלים מופיעים גם בשיר הקודם (**"השועלים המחבלים"**), והפך מופיע בשירים נוספים. תשתיתו הברורה של השיר - שיר השירים - מפענחת את סמליותה של **"אשה כרמית"**, שנבעלה על-ידי מי שאינו מתאים לה. הפיענוח מוביל למחזות לאומיים. גם בקינה השנייה מעשה לא חתום, שפשרו לאומי.

5. סוניטות ממין אחר

לאצ"ג גם סוניטות הפוכות ("סוניטות על הראש", בהגדרת מירון). כזה הוא שיר א' במחרוזת "כלב בית" ("כלב בית", קו), הפותח בססטט ומסיים בשני קווארטטים. ייתכן, שההיפוך נעשה במתכוון, שכן השיר אינו מתאר מצב דיאלקטי, אלא מצב של הכרעה. האני-השר מואס בעמו ומזדהה עם סבו. ההפכים הנרמזים בשיר, כגון אמת ושקר או רוכלות ורבנות, אינם יכולים לבוא לידי אחדות. על-כן תימצאנה בסוניטה תיזה ואנטי-תיזה בלבד.

התעלמות מהאוקטט ומהססטט תאפשר גילוי סימטרייה ממין אחר. שבעת הטורים הראשונים מתארים מצב, שתוצאותיו בסיפא בן שבעת הטורים. לשון אחר, ההימנעות מכתובה מנומקת במחצית הראשונה.

סיוע ממקום אחר לחלוקה סימטרית כזו יימצא ב"סיום וזה רק דמיון" ("רחובות הנהר", קמב). בחלק הראשון - תיאור עובדות; בשני - הערכתן. הכאב כפול: בגין אבדן המתים ובגין שכחתם. החלק הראשון - פעליו מוטים בזמני עבר והווה, השני - פניו לעתיד.¹⁸

"שיר אוכל אש"¹⁹ כורך ססטט בין שני קווארטטים. הקווארטטים - עניינם ברבים. הססטט - מושאו "אוכל האש", היחיד. השוני כה מוחלט, שאינו מאפשר סינתזה.

גם בשיר "אלהים על הקטב" ("אנקראון על קטב העצבון", כט) מונח ססטט בין שני קווארטטים. הטור האחרון בקווארטט האחרון נפרד במתכוון, כי הוא משמש כפואנטה, המאירה באור חדש את הטורים הראשונים.

"שיר כל אדם"²⁰ הוא דוגמה לסוניטה נעדרת חלוקה פנימית, השואבת כוחה מסופה, כמו הסוניטה השקספירית. כמותה גם הקטע בפי אלוהי המהפכה העברית ב"בזה האגם כבמחזה" ("כלב בית", קד). שטוריו באים ברצף, אף-על-פי שמבחינת העניין ניתן לזהות בו קווארטטים וטרצטים. בשלושת הטורים הראשונים תימצא הצהרה, המוכחת בקווארטט שאחריהם. הטרצט שאחריו מגמק את ההתנהגות, ובקווארטט המסיים - התוצאה.

בשיר "משיח" (שם, ג) - חלוקה פנימית ממין אחר: יש בו שלושה קווארטטים ובהם התיזה, וקופלט, המכיל את האנטיתיזה. תחילת הקינה בתיאור הכוח. סופה - בתיאור האיליה, הפותחת צוהר לכוח מחודש.

6. כליל סוניטות

לאצ"ג גם "כליל סוניטות", שאינו דומה, אמנם, לכליל שבע הסוניטות, גם לא לכליל בן חמש עשרה סוניטות,²¹ אעפ"כ "בתוך רבוע הצווי א'-ד"²² הוא מעין כליל, המכיל ארבע סוניטות: שלוש בנות י"ד טורים (הראשונה נעדרת חלוקה פנימית. בשנייה - אוקטט וססטט. בשלישית - שני בתים בני חמישה טורים ואחד בן ארבעה טורים), ואחת בת י"ג טורים (מעין סוניטת אהב"ה).

המבנה הקלאסי מצוי אפוא בסוניטה השנייה בלבד. גם חריזתה מתקרבת לחריזות המקובלות בסוניטה. כן מצויה בה העמדה ברורה של הנחה והפרכתה. אולם קריאה מקרוב תגלה העמדה חדה וברורה כזו גם בסוניטות השלישית והרביעית, ופחות חדה - בסוניטה הראשונה.

הכליל מעלה חוויותיו של מבשר שאינו נענה. שיח ושיג לו עם אלוקיו, ובעיקר - עם עצמו. הסוניטה הראשונה מציגה את אפשרות הבריחה. בשבעת הטורים הראשונים - דמויות-הזדהות שביקשו לברוח. בשבעת הבאים - ציון הסיבות לתחושה. רק המלה האחרונה,

"בשועי", מגלה שהדילמה הוכרעה (האני-השר ממשיך לבשר). הנה אפוא גם בסוניטה זו מעבר מתיזה אל הפרכתה. בסוניטה השנייה מכיל האוקטט את "עמדת" האלוקים, והססטט – את עמדת המתווכח עמו. הוויכוח יכול להתפרש, כמובן, כוויכוח פנימי.²³ הסוניטה השלישית מחזירה אותנו אל הראשונה, מפני שהיא מכילה מסקנה מנומקת להישארות. תיאור המסקנה – בשני הבתים הראשונים. הנמקתה – באחרון. לא לחינם כינה אצ"ג את המחרוזת "בתוך רבוע הצווי" – שם הרומז לתכנים ולעיצובם. "בתוך" נרדף לכליל (כלול ב...). הריבוע רומז לארבע סוניטות (ואולי גם לקווארטט). אשר לתכנים – האני-השר אינו נוטש, מפני שנצטווה.

כליל ממין אחר, שיכונה להלן "כליל אידיאי", הוא מחזור השירים "במעלות השיש הלבן",²⁴ המורכב מארבעה-עשר שירים, דוגמת ה-SONNET VEDOUBLE (כליל סוניטות), שהוא מחזור של ארבע-עשרה סוניטות ועוד אחת.²⁵

"אידיאי" – משום שאינו מורכב מארבע עשרה סוניטות. רק שניים משיריו, החמישי (בן י"ד טורים) והשני (בן י"ג טורים), נכללים בסוגה. אעפ"כ הדיאלקטיקה – נשמת אפו. הוא כורע תחת עולו של מוות – זו התיזה, הוא שר שיר הלל לחיים (למשל בשיר י') – זו האנטי-תיזה, והוא גם משלים (ראה האפיון הכפול של האש בבית האחרון) – זו הסינתזה. ברור, שלולא הצטרפו במחזור ארבעה עשר שירים, מחד גיסא, ולולא הכילו בתוכם גם סוניטות, מאידך גיסא – לא היינו מעיזים להציע קיומו של "כליל אידיאי". שמא עדיף קוריוז? יהא קוריוז!

אגב קוריוז, הנה שניים נוספים, שנכנס "סוניטה חצויה". הראשון, "דמדומים בבקר" ("אנקראון על קטב העצבון", נח), מכיל קווארטט וטרצט. הקווארטט – זמנו הודה. הטרצט – זמנו עתיד. הטור האחרון משמש כפואנטה המלמדת, ש"חוק האמצע", החל על חפצים ועל מחזוריות הטבע, אינו חל על בני-אדם. שיר זה הוא האחרון במחרוזת "מספר הימים". אולי משום-כך בחר המשורר לעצבו במתכונת של מחצית סוניטה, שהיא לירית ולוגית בעת ובעונה אחת. השיר כולו הוא מעין תמצית המחרוזת. טורו האחרון – תמצית דתמצית.

דין דומה לקינה באותיות פטיט, "הוא היה חבר טוב" ("כלב בית", נא). טורי הסוניטה נתונים ברצף. אעפ"כ ניתן לזהות בהם טרצט, ובו תיאור הנפטר לפני שנואש, וקווארטט – לאחר שהתייאש. הטור האחרון אירוני. ממילא נמצא מהפך את הקערה על פיה. לפי זאת, הקינה אינה אמיתית, אלא מעין "מס שפתיים", שמקבילה לו בקינות ימה"ב. (ואולי שתי המחציות הן מעין רונדלט (RONDELET)?²⁶).

7. סוניטות אהב"ה?

אשר לסוניטות חסרות, בנות י"ג טורים, דוגמת סוניטות אהב"ה של לאה גולדברג²⁷ – רק אותם שירים, שמקיימים לפחות שני תנאים של סוניטה כזו: מספר הטורים כמניין אהב"ה ומבנה דיאלקטי – יכללו בדיון.

הקינה "תפלין של לב"²⁸ היא דוגמה לסוניטה כזו: יש בה שני קווארטטים ובית מחומש. התיזה מוצגת בבית הפותח. פירוטה – בבתים שלאחריו. הפכיה: ילד וגבר, באים לידי אחדות

בכך, שבהווית הגבר נשאר משהו מן הילד.

"בסוד כבדת ארץ",²⁹ הבנוי ממשובע, ממחומש ומטור מסיים, הוא דוגמה נוספת: שני מיני עולמות בו, שברחו מהם ושנסו אליהם. בבית הראשון - תיזה, בשני - אנטייתיזה, ובטור החותם - הסבר להעדפת האני-השר. הצגת ההפכים באה לידי ביטוי באופן נוסף. הבחירה בעולם, המוצג כטוב, היא, לכאורה, בחירתם של אנשים חיים. למעשה, זה עולם של מוות, ו"ברחנו" אינו מציין פעולה רצונית (כאילו נאמר "הוברחנו"). החלוקה הדיכוטומית באה לידי ביטוי גם על-ידי הצגת שאלה בבית השני ומתן תשובה עליה בבית הראשון, כשזו מלווה בנימוק עקרוני נוסף בטור המסיים.

בין הסוניטות החסרות תימצאנה גם שתי באלאדות: שיר א' במחרוזת "שלשה שירים על אבדן החצוצר" ו"למישור הגעת".³⁰ הראשון מצייר דיאלקטיקה בין הוויה, קיימת, כביכול, לבין ודאות אבדנה. החריזה (אבבא / גדגד / ההוהה), המתקשרת גם לתוכן, שכן התעגלותה - הה - מתאימה ל"כפת רקיע עגולה" שבשיר, מחזקת חלקית את השיוך הסוגי. בשיר השני מייצג הצבי את התיזה, האישה - את האנטייתיזה, ומפני שהפער בין שתי התפישות אינו יכול להמחק - לא תיתכן סינתיזה. אשר לאופי הבאלאדי - השיר הראשון שייך למחרוזת, שבאלאדיותה כבר נידונה בסעיף 4 בחיבור זה. השני מקיים בתוכו דיאלוג ומתת, ובהירותו חלקית בלבד.

8. סיכום ביניים

בסך-הכל מצאנו 74 סוניטות: 46 בנות י"ד טורים. 28 בנות י"ג טורים. בחלקן קיים המבנה הקלאסי של אוקטט וססטט. בחלקן הוא משתנה. חלק מהסוניטות עצמאיות, אחרות מופיעות בתוך מחרוזות שירים, מצומצמות או רחבות היקף. מבחינת אופיין הקינתי - חלקן לאומיות, אחרות - אוניברסאליות, ונמצאו ביניהן גם קינות עצמיות.

דוגמה מעניינת מאוד היא "שיר הזהב בחשכה".³¹

אֲשֶׁרִי הִנָּחָבָא אֶל כְּלִי, שְׁנַמְלֵט מִמֶּתִים, מֵאֲמִין וּמְרָגִישׁ-בְּטוֹב:	}
לְדַבֵּר בְּאֲזָנֵי הַדּוֹמָם:	
בְּדַבְּרוֹ אֶל הַסֵּלַע יַחֲשׁוֹב: מִיָּם לוֹ יַעַן בְּמִדְבָּר..	}
וְאֲנִי אֶכְנֹן דְּבָרֵי בְּאוֹתִיּוֹת בְּקוֹל אֶל אֶזֶן שׁוֹמֵעֵת וְכָא	
הֵיטֵב בְּלֵב אִישׁ חַי, שְׁגוֹרֵל חֲכָם לוֹ:	}
שְׁמִתְחַבֵּט אֶל פֶּאֶב-עוֹמֵד - וְזֶה סֵלַע עֵיטָם יוֹם	
וְזֶה סֵלַע עֵיטָם לֵילוֹ.	

הָאִישׁ הָלַז וְקָשִׁיב כָּאֵל נָהָר לִי (בְּלִי עַר עִירִם יָרַח קָרָא)
 שָׁגַם בְּלִילָה אֵינֹו מִחֲרִישׁ.
 זֶה כֵּחַ תַּנּוּי הַמִּימוֹת בְּגִין צַעַר עַל מְלֹאת וְכִסּוֹף קִטְלָן
 מִן הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם;
 שָׁפָרָא אֶת הַמִּים לִפְנֵי בְּרֹא עוֹלָם, יוֹדֵעַ סוֹד הַתַּנּוּי.
 אֲנִי מִקְשִׁיב וְדוֹמָה עָלַי: שֶׁבְּגִין הָאָרֶם הוּא הַתַּנּוּי.
 וְזֶהוּ שֶׁכֵּר שְׁתִּיקָתוֹ שֶׁהִיא אֲבֵן הַחֲכָמָה - הַזֶּהָב בְּחֻשְׁכָּה.

רציפות הטורים אינה מעלימה הימצאותם של אוקטטים בין שני טרצטים, המעצבים שני טיפוסים, של נחבא אל הכלים ושל מעורב בין בני-אדם, אך לא בכך ייחודה. דומה, שלא נרחיק מאוד, אם נמצא בה רמזים מפורשים לשימוש מרעת בשיר זה"ב. אחד הרמזים מצוי בשם השיר ובסיפא שלו ("זהב"). רמז שני מצוי בצירוף "אבן החכמה" (הסוניטה "מאובנת" משהו מבחינת כבליה האסתיטיים, אך "חכמה") וכן ברמותו של ה"חכם", ה"יודע" ובעיקר ה"המתחבט אל כאב-עומד", והרי התחבטות - נשמת אפה של סוניטה. הסוניטה מכוונת צורה אל חוויה. ייחודה בגיבושן. השתדלות האני-השר בכיוון זה מצוינת בטור: "ואני אכון דברי באותיות בקו קול אל און שומעת". "קול" ו"און" מסמנים צורה. "אותיות" ו"קו" - חוויה, תמה או עניין.³²

בניגוד לבאלאדה, שהעסיקה את המשורר בעיקר משנות הארבעים המאוחרות ואילך - מופיעה הסוניטה בשנות העשרים, וממשיכה להופיע עד תשל"ג.³³ עובדה מעניינת היא, שבין ע"ד הסוניטות, רק אחת אינה קינה ("שיר לליל גשם"³⁴). גם זאת, רק אם נסתכל בה בלבד. בחינתה בתוך הקשר (חלק ממחרוזת פתוחה) מעניקה לה, כמו לל"ג אחיותיה, אופי קינתי. נוכל אפוא לסכם, שרוב הסוניטות הן סוניטות קינתיות.

9. זיקת סוניטות אצ"ג לסוניטות עמנואל הרומי

אשר לזיקתו של אצ"ג לעמנואל, בעליהן של תשע סוניטות קינתיות - ספק, אם דווקא הן היוו לו תשתית. אופיה של הסוניטה ידוע, ולא צריך היה להטריח עצמו כל-כך רחוק כדי לחקוטה, ומבחינה תמאטית - שניהם מעצבים תמות דומות לא רק באמצעות סוניטה, אלא גם באמצעותה. על-כן כל מה שנגלה - תוקפו יחול לא רק על הסוניטה. למשל, הקינה האוניברסאלית של אצ"ג ושל עמנואל נעדרת בד"כ נחמה. כך עולה מסוניטות י וי"א של עמנואל וגם מ"שיר עדר ההולכים" ומ"שיר כל אדם" לאצ"ג³⁵ - שניהם סוניטות, אולם מסקנה כזו תעלה גם משירים שאינם סוניטות. הפרק העשרים ואחד או העשרים וארבעה ב"מחברות עמנואל", שאינם סוניטות, דומים, מבחינה זו, ל"שיר במעבר מזה", המצוי באותו קובץ אשר בו נמצא את "שיר כל אדם".³⁶ העדר נחמה ועצירה באמצע החיים לצורכי

עריכת חשבון נפש-משותפת לעמנואל ולאצ"ג לא רק בסוניטות. בסוניטה הט"ו לעמנואל נמצא "אישיר פעולותי ואהיה נעצר (...)", כמצוי אצל אצ"ג ("אדם נעצר במחלכו" – טור הלקוח מתוך סוניטה³⁷). העצירה מוליכה, אמנם, את עמנואל לתשובה, ואילו את אצ"ג – למעין השלמה עם "יאוש פעיל". אעפ"כ הדמיון הבסיסי קיים. אך החוויות הללו אינן מיוחדות לסוניטות בלבד. דיון, המעמת את הסוניטה של אצ"ג בסוניטה של עמנואל, יימצא אפוא עקר.

תופעה יוצאת דופן אחת אולי ראויה, בכל-זאת, להארה מיוחדת, הסוניטה "נפלה עטרת הזמן" לעמנואל (13), המביעה אהבה נאצלת אל אהובה שמיימית, מתארת בסטט יחס אוהד אל המוות ("מה-נפלאה מות בעש התחברה"). לא נמצא התבטאות כזו בקינות אצ"ג בכלל ובסוניטות הקינה בפרט. להיפך, אצ"ג תובע מחיית "שלוש אותיות: מות" ("אנקראון על קטב העצבון", עח). הרקע לכתיבת הסוניטה של עמנואל יכול להסביר, כמובן, את היחס המיוחד הזה.³⁸ אעפ"כ אין בכך כדי למחוק את רושמה של גישתו הייחודית. רק קינה אחת של אצ"ג מתקרבת קמעא אל ראייה כזו של מוות. ב"על מות היפה בנשים" נמצא תיאור אושרו של מי שזכה להצטרף אל המתה,³⁹ אולם יש להניח, שאצ"ג הושפע יותר מהפולקלור הבאלאדי מאשר מהקשרים לסוניטה של עמנואל.

10. חתימה

השימוש בסוניטות קינה אינו מקורי לאצ"ג וכבר נמצא אצל עמנואל, אבל בניגוד לעמנואל, שעיצב באמצעותה תמות אחדות, עיצב אצ"ג באמצעותה אך ורק קינות, להוציא דוגמה מסופקת אחת, ובניגוד לעמנואל, שעיצב באמצעותה קינה אחת על יחיד וכל השאר אוניברסאליות, עיצב אצ"ג בעזרתה סוגות משנה אחדות.

שאלת מודעותו לשימוש בסוגה ולתפקידו לא הוכרעה. הופעתה בפועל, על אף המאיסה בה בכוח, מקשה על היכולת להכריע. אעפ"כ נציע להלן השערה, שיש לה במה להאחז. בדיקת מיקומה מלמדת, שאצ"ג נזקק לה כשביקש לחרוץ דין. חריצת דין כזו יכולה לבוא בתחילתו של מחזור שירים או בסופו.

השיר הפותח את "כלב בית" הוא סוניטה לאומית, שב-י"ב טוריה הראשונים מקוטלגים אירועים, אשר בהם באו לידי ביטוי כיסופים למשיח, ובדו-טור המסיים – העדרם, ובזה הרי עניינו של כל הקובץ.

סוניטה "שיר לקראת התגלות (ב)",⁴⁰ החותמת מחרוזת בת שלושה חלקים ("בארץ רמדת"), סוגרת מעגל: המקום (משיר הפתיחה) והאם (מהשיר השני) מצטרפים אל אב ואחיות (בשיר השלישי).

"סיום: שעור שמחה ושעור תוגה" – סוניטה שנידונה – חותמת את הראשון מבין שלושת הסדרים ב"לוח הארץ" תשי"א, ובשמה נרמז אופיה, השואף ללקח ("שעור") נחרץ ("סיום").

מיצוי ממין זה יכול להימצא, לעתים רחוקות בלבד, גם באמצע מחרוזת, כגון שיר ה' ב"באי במחתרת" ("רחובות הנהר", יא-יב). דברי האדמה ממצים את עיקרה של הקינה הבאלאדית

הזו. דומה, שכדי להגביר את רושם הבהירות, הדגיש אצ"ג במתכוון את טורי הסיפא.

חשיבות מודעותו של האני-השר למיקומה של הסוניטה במכלול קינותיו אינה מכרעת. יכריעו השירים (ואכן ברבים מהם משמשת הסוניטה לצורכי הבהרה).

ואפשר, שהסוניטה מעידה על זיקה לכוח הנפש השכלי, ואילו הבאלאדה נבנית מכוחו של רגש. שילוב הסוגות מעיד על הזדקקותו של האני-השר לזה אף לזה.

הערות ומראי מקום

הערה

מראי מקום של שירי אצ"ג, שכונסו בספרים, מופיעים בתוך סוגריים בגוף המאמר בשם המלא, להוציא "רחובות הנהר ספר האיליות והכח", שציון שמו על-פי שתי מילותיו הראשונות בלבד. מראי מקום של שירי אצ"ג, שהופיעו בבמות ספרותיות שונות (ולא כונסו עדיין) - בהערות הנלוות לחיבור.

כל המובאות - מספרי אצ"ג, שקדמו למהדורה האלבומית.

1. זה"ב בגימטריא 14. עמנואל פראנסיס הציע לכנותה "די זהב", וזה חידוד כפול: שם מקראי (דברים א', ו) וגם פעמיים 14 (ראה אצל דן פגיס, חידוש ומסורת בשירת-החול העברית: ספרד ואיטליה, ירושלים, כתר, 1976, 315, וגם אצל טשרניחובסקי, מחברת הסוניטות, ברלין, ירושלים, דביר, תרפ"ב, כג, הערה 869).
2. ב-1332 פרסם אנטוניו דה טמפא חיבור על השיר ובו 16 אפשרויות של בניין הסוניטה. מאז נוספו צורות נוספות (ראה אצל דב, לנדאו. היסודות הריתמיים של השירה, ירושלים ותל-אביב, שוקן, תשל"ו, 1970, 213-218; פגיס, שם, 315; עזריאל אובמני, תכנים וצורות ב' לבסיקון מונחים ספרותיים, תל-אביב, ספרית פועלים, תשל"ז, 1976, 91; טשרניחובסקי שאל, מחברת הסוניטות, טו-יח).
3. לנדאו סבור, שהקשר בין שני החלקים הוא קשר שבין שאלה לתשובה. לפי זה יש בקווארטטים מעין עלייה לקראת שיא, הבאה להתרעה בטרצטים - עובדה היכולה לשוות לסוניטה אופי דראמטי, על-ידי כך שנוצר רושם של דו-שיח בין שני החלקים (היסודות הריתמיים, 214). טשרניחובסקי מדגיש קשר בין תמונה לפירושה (תיוה ומטאפיזה, שם, יט).
4. פגיס מבחין בין סוניטה פטרארקית, שרק היא נהגה באיטליה, ובין סוניטה שקספירית, שסיומה חריף ומכתמי באופיו, שנהגה במקומות אחרים. אל אלה צריך להוסיף את הסוניטה הספנסריאנית, שקבעה אדמונד ספנסר בקובץ של 89 סוניטות אהבה (AMORETTI). שנתפרסמו ב-1595, כשהחרו האחרון של כל קווארטט הוא חרוז ראשון של הקווארטט הבא אחריו (אובמני, שם; פגיס, שם).
- לנדאו חולק על הסבורים, שחתימת הסוניטה בקופלט היא המצאה אנגלית (בספרו, היסודות הריתמיים, 214). ראה עוד אצל טשרניחובסקי, שם, יט, הערה 869.
5. המאמר הוא עיבוד מאוחר של פרק-משנה בדיסרטאציה, שעניינה בבדיקת זיקת הקינה בשירת אצ"ג לתשתיתה הקלאסית, היינו, המקראית, התלמודית ושל ימי הביניים: הורוביץ, טליה, הקינה בשירת אורי צבי גרינברג, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תש"ן.

א5. שם, עמ' 59-60.

6. לוח הארץ תשי"א, ד.

7. בלוח הארץ תשי"א נתפרסמו שתי סוניטות בנות י"ד טורים: "סיום: שער שמחה ושער תוגה" (יז) ושיר ג' בתוך "שלשה שירים על אבדן החצוצרה" (לז), ואחת בת י"ג טורים - דוגמת סוניטת אהב"ה של לאה גולדברג (שיר א' באותה מחרוזת, לה). "סלם" פרסם בשנה זו חמש סוניטות מלאות, בנות י"ד טורים, ושתיים חסרות, בנות י"ג טורים. הסוניטות המלאות: שיר ב' במחזור "עליונים למטה א'-ד'" (שנה ב', תשי"א, גל' ט', 2-3); "קרנן אהבה" (שם, 4); שלוש הסוניטות הראשונות ב"בתוך רבוע הצווי א'-ד'" (שם, גל' י"ב, 2-3). הסוניטות החסרות: שיר ג' במחזור "עליונים למטה א'-ד'" (3); שיר ד' ב"בתוך רבוע הצווי" (שם, 3).
8. פגיס, חידוש ומסורת, 316; לנדאו, היסודות הריתמיים, 214.
9. נוכל להסתמך גם על הצעתו של נעים עריידי, הסבור שלאצ"ג טכניקה מרמזת ממין זה. שלושת השירים הפותחים את "רחובות הנהר" מהווים, לדעתו, שלושה שערים לשלושה חלקים של הספר (עריידי נעים, זיקתן של תבניות יסוד ב"רחובות הנהר" לפואטיקה של אצ"ג, מחקר משלים להמשך לימודים לקראת תואר שלישי, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ה, במיוחד עמ' ב ו-11).
10. דן מירון, חרשות מאזור הקוטב, זמורה ביתן, תל-אביב, 1993, 245.
11. השיר מופיע בתוך "מנופים רחוקי מהות אלה מסעי אדם", הארץ, 14.9.1958. פירושו של ברזל - אורי צבי גרינברג: הגוונים שבמכלול, מסת מבוא, אצל יוחנן ארנון, אורי צבי גרינברג ביבליוגרפיה של מפעלו הספרותי ומה שנכתב עליו בשנים תרע"ב-תשל"ח, 1978-1912, תל-אביב, עדי מוזס, ידיעות אחרונות, תשמ"א, 1980, כא-כב.
12. ההבחנה בחריזה המשתנה על-פי הסדר של ארבעה טורים, שישה טורים ושוב ארבעה, וקיומה של המסגרת המעגלית של גאולה, גלות וגאולה מתחדשת, המזכירה תיזה אנטייתזה וסינתיתזה - הן תרומותיה לעניין ("גלות וגאולה בשירת אורי צבי גרינברג", ביקורת ומרשנות 15, 1980, 199-198).
13. עין בשירו של אורי צבי גרינברג "כריתת כנף", מעלות ט"ו (א'), 20. אפק דנה באמצעי הנגדה, התורמים לאפיון השיר כסוניטה. השיר מופיע בלוח הארץ תשט"ו, טז.
14. לסעף סלע עיטם, 1968, 54-55.
15. סלם, שנה ב', גל' י"א, תשי"א, 4.
16. לוח הארץ תשי"א, לו-לז.
17. מתוך "מסכת שירים: הלב על מלאת", מעריב, 16.4.1973; מתוך "ממתכת השכל חצוב", מעריב, 26.9.1973.
18. מבנה העומק של הסוניטה (במשמעות הסטרוקטוראליסטית) נוגע בשאלה האם האבדן סופי ("אפשר לומר: כי היו-ואינם-ויושנם"), לעניין הבהרת המינוח ראה בסדרת מאמריו של הלל ברזל: השאלה כתבנית עומק - קריאה לפי הנחות של לוי-שטראוס בתנ"ך ובספרות (עתון 77 (45-44), 1983, 30-34; שם (42), 1983, 36-39; שם (47-48), 1983, 48-52, 61; שם (49-50), 1984, 40-43, 45).
19. סלם, שנה ב', גל' י"א, אדר א' תשי"א, 4.
20. לוח הארץ תשי"ג.
21. ראה לנדאו, דב. היסודות הריתמיים, 215-216; פגיס, חידוש ומסורת, 326-329.
22. סלם, שנה ב' גל' י"ב (כד), אדר ב' תשי"א, 2-3.
23. השווה "מליצתי בדאגתי הדופה" לרשב"ג, רצהבי, יהודה (עורך). ילקוט שירים לאבן גבירול וליהודה הלוי, תל-אביב, עם עובד, תשמ"א, 1981, 36-37.
24. הארץ, 28.9.1958.
25. לנדאו, היסודות הריתמיים, 215-216; פגיס, חידוש ומסורת, 326-329.
26. שם, 207.

27. בתשובה לשאלה, אם לאה גולדברג "המציאה" את ה'אנר, נעניתי על-ידי מומחה לסוניטות, שהיא נחשבת כממציאתו בעברית, אולם שליטתה בלשונות רבות מעלה אפשרות, שאולי מצאה כמותו בספרות לעז.
28. **לוח הארץ תשי"ב, ג.**
29. **לוח הארץ תשט"ו, מ.**
30. **לוח הארץ תשי"א, לה; ספר ברוך קורצווייל, תל-אביב, הוצאת שוקן ואוניברסיטת בר-אילן, תשל"ה, 1975,**
22.
31. "ממעלות במעמקים", הארץ, 28.7.1967.
32. ראה לעניין זה מאמרו של דב לנדאו, הנחות יסוד לפירוש השיר הלירי, שירת הגבחות במעמקי הזמן, ירושלים, משרד החינוך והתרבות, אגף החינוך הדתי, תשמ"ד 1984, 163-175.
33. אחת הסוניטות הראשונות היא "אימתי אצוה אריות על ביתי" (אימה גדולה וירח, 15). יש בה קווארטט, טרצט, מחומש וקופלט, וביסודה העמדה דיאלקטית של מצב שהוא, לכאורה, חג, ולמעשה - אבל. עימות נוסף שמתקיים בשיר הוא בין עלייה לירידה: "חזיון לאדם העולה", מחד גיסא, "יורדי ערבות", מאידך גיסא. השורש על"ה מופיע בהטיותיו פעמיים, וניגודו, יר"ד - אותו מספר פעמים (שקע, ירד). זוהי אפוא סוניטה המקיימת את תביעות הדיאלקטיקה והסימטריה. הסוניטה האחרונה שמצאתי היא "מעשה בשתי נשים.." (שנידונה) מיום 26.9.1973.
34. **לוח הארץ תשי"ב, יז-יח.**
35. עמנואל, הרומי, ל"ח סוניטות, 12-14; **לוח הארץ תשי"ב, יד; לוח הארץ תשי"י, יג.**
36. **לוח הארץ תשי"י, כז-כח.**
37. ב"אדם רואה ללבו, לסעיף סלע עיטם 1968, 54.
38. ראה "מגילת החשק" עמנואל הרומי. **מחברות עמנואל, לעמבערג, מהדורה יונה ווילהימער, מיכל וואלף, 1870,**
וראה דן פגיס, **חידוש ומסורת, 265.**
39. **לוח הארץ תשי"י, כ: "אשרי שזכה כי אהב".**
40. **לוח הארץ תשי"ב, י'.**

אליפסה, פרבולה והיפרבולה, כחתכים קוניים

תקציר

במסגרת העשרת הלימודים, בהנדסה אנליטית ובהנדסת המרחב, מובא במאמר זה, המושג "חתכים קוניים", הנוצרים מחיתוך מישורים עם מעטפת חרוט מעגלי אינסופי. נתנה הוכחה הנדסית מקורית לצורת העקומות המקיפות את מישורי החיתוך והמהוות מקומות גיאומטריים מוכרים מלימודי הנדסה אנליטית.

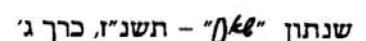
מבוא

בשנים האחרונות, קיבלו לימודי הנדסת המרחב תנופה מסוימת עם שילוב הנושא: "וקטורים" בתוכנית הלימודים של הרמה המוגברת, כפי שמופיע בספרי הלימוד המתאימים^{1,2}. בעיות רבות בתחום הנדסת מרחב נפתרות בקלות על-ידי שימוש בווקטורים ובכך מבליטים את יופיה של המתמטיקה. יחד עם זאת, הנדסת המרחב לא תפסה עדיין את מקומה ואת ההיקף הראוי בו היא צריכה להילמד. הסיבה העיקרית לכך, היא, הטענה שתלמידים רבים מתקשים בראייה מרחבית ועל-כן אינם מסוגלים להתגבר על חלק ניכר של ההוכחות והתרגילים שבתחום. הטענה נכונה, אך היא למעשה "בריחה" מהתמודדות ומהאתגר שמאחוריה. המחשה באמצעים שונים ותרגול רב, יש בהם לשפר ולפתח, במידה משמעותית, את יכולת הראייה המרחבית כבתחומי לימוד אחרים בהם פותחו כישורי התלמיד: אמנויות היצירה (ציור, פיסול, מוסיקה), כתיבה יצירתית, ספורט וכד'. סקירה מקיפה על מחקרים הקשורים באימון ובראייה מרחבית, מופיע במאמר³. ראייה מרחבית מפותחת, חשובה לכל אלו המתכננים ללמוד או לעסוק בתחומי ההנדסה (בניין, ארכיטקטורה, מכונות, אווירונאוטיקה), אמנות, ואף לפרט, המעוניין לעצב את המרחב שבסביבתו הקרובה.

מקובל, שהטיפול במרחב מסוים נעשה על-ידי חתכים שונים שלו הממחישים ומבליטים פרטים חשובים המאפיינים אותו.

כדוגמה, ניתן להביא תעשיין מזון, שעסק ביצור גבינה צהובה בתבנית שצורתה חרוט. בבואו לשווק את הגבינה, הוא ביצע בה, בעזרת סכין, חתכים שונים והתקבלו מישורי חיתוך בעלי צורות גיאומטריות שונות.

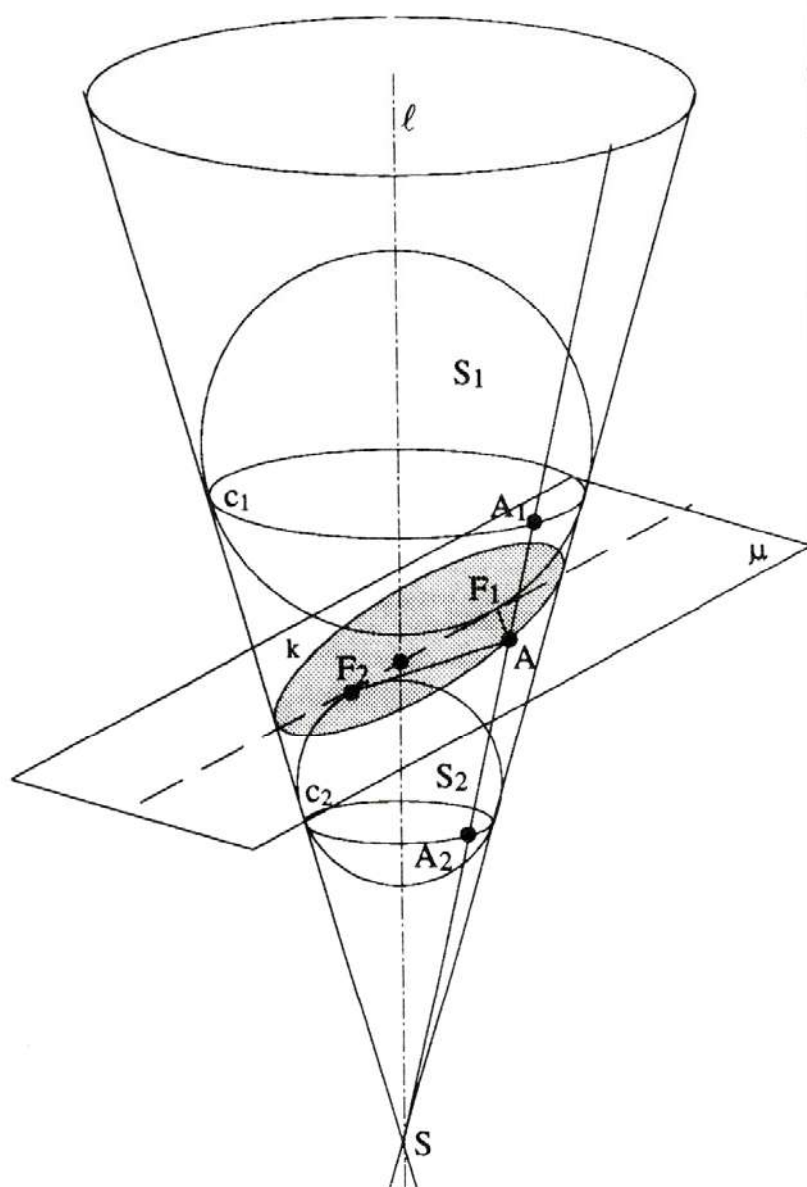
תאריכים: חתכים קוניים, מישורי חיתוך, מקומות גיאומטריים.



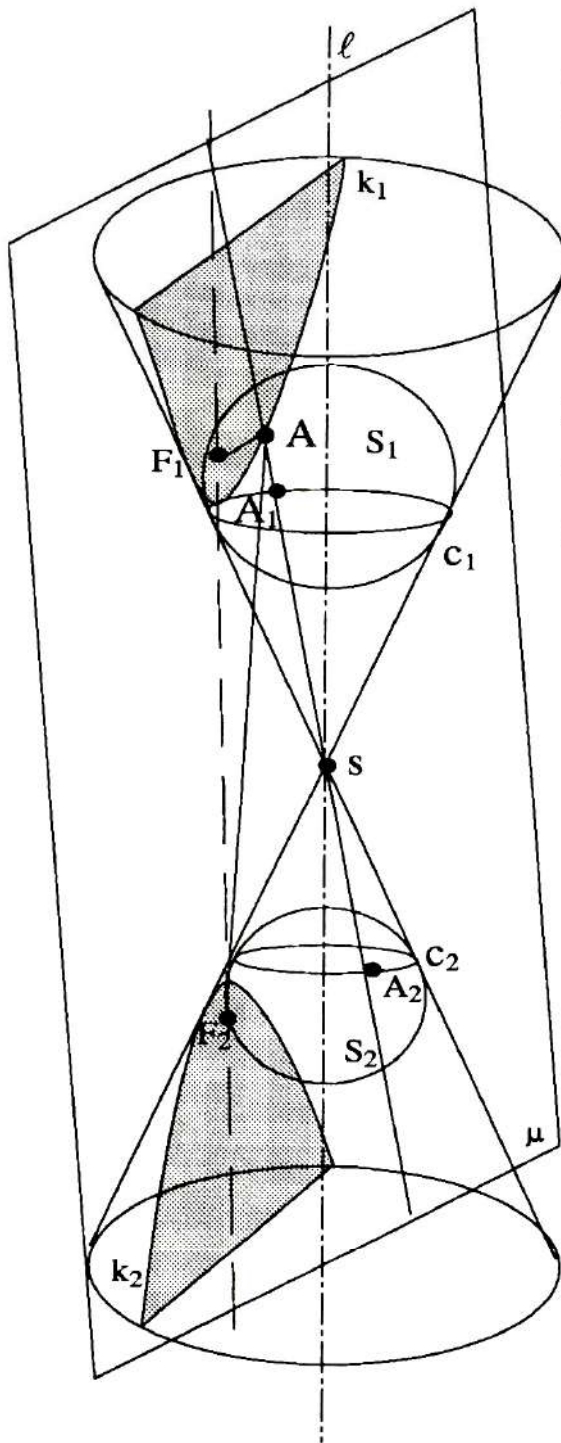
3. אם $\alpha < \beta$ – צורת החתך היפרבולה.
 4. אם $\alpha = \beta$ – צורת החתך פרבולה.
- בספרים העוסקים בהיסטוריה של התפתחות המתמטיקה, מצוין שמשפט זה היה ידוע כבר בסוף המאה ה-15, אך ההוכחה שלו ניתנה לראשונה בתקופה מאוחרת יותר (מתי?).
- החתכים השונים מתוארים בציור מס' 1.
- (סימון: נקודות מסומנות באותיות גדולות, ישרים באותיות קטנות ומישורים באותיות יווניות).

הוכחה

1. **במקרה הראשון** המשפט נובע מההגדרה של חרוט כל נקודה על קו היצר מתארת מעגל שמישורו מאונך לציר הסיבוב.
2. **במקרה השני** מישור μ חותך את הקווים היוצרים מצד אחד של הקדקוד. נוכיח שעקום k החיתוך של המישור עם מעטפת החרוט, הוא אליפסה. למטרה זו, נבצע בניית עזר. נחסום בחרוט שני כדורים S_1 ו- S_2 , המשיקים לקווים היוצרים של החרוט ולמישור החיתוך μ ; כדור אחד מעל המישור וכדור אחד מתחתיו, כנראה בציור מס' 2. נסמן ב- F_1 וב- F_2 את נקודות ההשקה של הכדורים עם מישור החיתוך. נבחר נקודה כלשהי A על העקום k ונוכיח שהסכום $AF_1 + AF_2$ הוא גודל קבוע שאינו תלוי בבחירת הנקודה. נעביר את הקו היוצר SA אשר משיק למעטפות הכדורים בנקודות A_1 ו- A_2 , הנמצאות על המישורים המעגליים, c_1 ו- c_2 בהתאמה, הניצבים לציר החרוט.



ציור מס' 2



ציור מס' 3

AF_1 ו- AA_1 הם שני משיקים היוצאים מנקודה אחת לאותו כדור ועל-כן הם שווים זה לזה. אותו הדבר נכון לגבי AF_2 ו- AA_2 ביחס לכדור השני. מכאן נובע: $AF_1 + AF_2 = AA_1 + AA_2 = A_1A_2$.

מאחר שהמרחק A_1A_2 – המרחק בין נקודות ההשקה הנמצאות על המעגלים c_1 ו- c_2 , הוא קבוע לכל הקווים היוצרים, הרי שצורת העקום k היא אליפסה בהתאם להגדרתה כמקום הגיאומטרי של נקודות שסכום מרחקיהן משתי נקודות נתונות (מוקדים) הוא גודל קבוע.

3. **במקרה השלישי**, המישור μ חותך שני חלקים נפרדים ממעטפת החרוט ומתקבלות שתי עקומות חיתוך k_1 ו- k_2 , שיש להוכיח שהן שני הענפים של היפרבולה. נבצע בניית עזר: נחסום שני כדורים S_1 ו- S_2 המשיקים למעטפת החרוט, למישור μ ונמצאים משני צדי קדקוד החרוט (ציור מס' 3). כבמקרה 2, נסמן את נקודות ההשקה F_1 ו- F_2 של הכדורים עם מישורי החיתוך והמעגליים ההשקה c_1 ו- c_2 בהתאמה עם מעטפת החרוט.

נבחר נקודה כלשהי A על אחת העקומות (בציור מס' 3 על העקומה k_1) ונוכיח שההפרש $|AF_2 - AF_1|$ הוא גודל קבוע שמשמעותו שהתקבלה היפרבולה בהתאם להגדרתה: היפרבולה היא מקום גיאומטרי של נקודות שהפרש מרחקיהן משתי נקודות נתונות (מוקדים) הוא גודל קבוע.

נעביר את הקו היוצר SA ונסמן ב- A_1 ו- A_2 את נקודות החיתוך עם המעגלים c_1 ו- c_2 בהתאמה.

גם הפעם כבמקרה 2 קל להראות ש: $AF_1 = AA_1$, $AF_2 = AA_2$ (משיקים לכדור היוצאים מאותה נקודה) ולכן:

$$AF_2 - AF_1 = AA_2 - AA_1 = A_1A_2 = \text{קבוע מ.ש.ל.}$$

4. **במקרה הרביעי** המישור μ מקביל לאחר מקווי היוצר של החרוט ולכן חותך רק חלק אחד ממנו. נוכח שעקום החיתוך k הוא פרבולה.

לשם כך, נחסום כדור משיק למעטפת החרוט ולמישור μ (ציור מס' 4). נסמן ב- F את נקודת ההשקה של הכדור למישור μ , נסמן ב- c את מעגל ההשקה של הכדור למעטפת החרוט,

ונסמן ב- γ את המישור בו נמצא המעגל c , מישור הניצב לציר החרוט ושגם אותו חותך המישור μ . הישר b הוא ישר החיתוך בין המישורים μ ו- γ .

נבחר נקודה כלשהי A על העקומה k ונעביר דרכה את הקו היוצר SA . כדי שצורת העקום היא פרבולה, יש להוכיח שהמרחק AF שווה למרחק הנקודה A מישר קבוע במישור μ . נוכיח שישר זה הוא b .

ההוכחה מורכבת משלושה שלבים:

שלב א'

נסמן ב- m את הקו היוצר המקביל למישור μ . דרך m נעביר את המישור μ' המקביל למישור μ . מישור זה, חותך את המישור γ בישר b' המקביל לישר b (שני מישורים מקבילים החותכים מישור שלישי). נסמן ב- M את נקודת ההשקה של הישר b' עם המעגל c .

שלב ב'

נסמן ב-N את נקודת החיתוך של הקו היוצר AS עם המעגל c.

$$AF=AN \quad (1)$$

ישר b' הוא משיק למעגל c במישור γ לכן $OM \perp b'$ (נקודה O מרכז המעגל c). הישר b' מאונך גם לציר ℓ של החרוט, אזי הוא מאונך גם לישר m . קודם הוכחנו $b' \parallel b$ ו- $AA_1 \parallel m$. מזה נובע כי $AA_1 \perp b$ מ.ש.ל.

סיכום

במאמר זה הוצג המושג "חתכים קוניים" וניתנה הוכחה הנדסית לצורתם הגיאומטריות של העקומים המקיפים את החתכים, תוך יצירת קשר בין החומר הנלמד בהנדסה אנליטית לזה של הנדסת מרחב. ניתן להעמיק נושא זה על-ידי השלמתו בהוכחה אנליטית וכן טיפול במישורי חיתוך של גופים הנדסיים אחרים.

מראי מקומות

1. גורן, ב' (1993). **וקטורים (4 ו-5 י"ל)**. תל-אביב, הוצאת המחבר.
2. טור, י' (1992). **וקטורים, מטריצות ומספרים מורכבים**. עומר, הוצאה לאור שרה בץ.
3. בן-חיים, ד' (תשמ"ז). ניתוח כושרם של תלמידים ל"ראות" תיבות הבנויות מקוביות קטנות והשפעת ההוראה עליהם, **עלון למורי המתמטיקה**, א(1).
4. גינצבורג, א' (1964). **גיאומטריה אנליטית**, מהדורה שלישית, חיפה, הוצאת 20 בע"מ, עמודים 138-139; 207-217.
5. Courant R. & Robbins H. (1948), **What is Mathematics?**, (an elementary approach to ideas and methods), Oxford Univ. Press, New York.
6. Pontrjagin L.S. (1987), **Method Coordinat**, Publishing house, "Nauka", Moskva, (in Russian).
7. קורן, מ' (1990). **חתכי החרוט, עליה, 7, עמ' 59**.

יישום בניות הנדסיות בתחומי אלגברה

מוקדש לזכרם של הורי.
האב פרופ' ישראל סמיון שוורצבורד
ז"ל (י"ג סיון תשנ"ו) והאם טטיאנה
שוורצבורד ז"ל (י"ד אלול תשנ"ו).

תקציר

אחת המטרות המרכזיות של לימודי המתמטיקה בבתי-הספר היא להקנות ולפתח אצל תלמיד דרכי חשיבה העשויות לסייע בתחומי למידה ודעת אחרים. היא מעוררת את המורה למתמטיקה ללמד לחשוב, לישם ידע קודם בסיטואציה חדשה, להביא לפתרון יפה, להגביר את ההנאה והסיפוק בלימוד המקצוע. שילוב תחומים בפתרון בעיות פותח לתלמידים מבט רחב יותר על המתמטיקה כמקצוע מקיף תוך היווצרות קשרים בין ענפיה השונים במאמר זה רוכזו לקט רחב של בעיות בנייה של נוסחאות אלגבריות. זאת דוגמה ליישום ההנדסה בתחום האלגברי, וזה נושא די חריג, כי התלמידים מתרגלים ליישם את האגברה בתחום ההנדסי.

מבוא

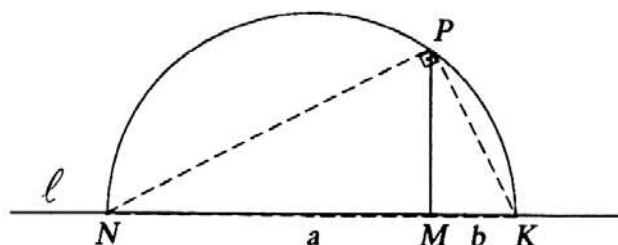
בתוכנית הלימודים הנוכחית במתמטיקה, מצומצם מאוד היקף התחום של בניות הנדסיות. להוציא בניות יסודיות, כגון: העתקת קטע או זווית, חציית קטע, אנך אמצעי לקטע, חציית זווית, העברת מקביל לישר ובעיות בנייה פשוטות המיישמות אותן. עם זאת, יש לתחום של בניות הנדסיות חשיבות מהיבטים שונים. התמודדות עם בעיות בנייה מורכבות יותר עשויה לתרום לפיתוח החשיבה של התלמיד תוך מציאת דרכי פתרון לא-קונבנציונליות וגילוי יופיה של המתמטיקה. בבעיות הבנייה, גלום הפוטנציאל למימוש הקשר בין אלגברה להנדסה. במהלך לימודי המתמטיקה נפגשים התלמידים עם דוגמאות שונות של יישומים אלגבריים בתחומי ההנדסה. לעומת זאת, המשימות ההפוכות של יישום הנדסה בלימודי אלגברה נדירות יחסית, אף-על-פי שניתן בעזרתן להעשיר את לימודי האלגברה. במאמר זה, מוצגות 12 משימות, מרביתן לא מוכרות או שאינן מופיעות בספרי הלימוד, והן עוסקות בבניות הנדסיות של נוסחאות. בדרך כלל מנוסחת המשימה באופן זה: יש לבנות קטע שאורכו מחושב לפי הנוסחה $F(a,b,c,...)$ ו- $a,b,c,...$ קטעים נתונים (1-4). ביצוע המשימות מתבסס על משפטים בסיסיים בהנדסה ובעיקר על תכונות של משולשים דומים ופתרון תרגילים מהתחום (5-6).

תאריכים: בנייה הנדסית של נוסחה; אי-שיוויון; רקורסיה; יישום גיאומטרי.

במקצת המשימות, הוצגו שתי דרכים לפתור הבעיה. לאחר חישוב התרגיל, אופן הבנייה פשוט ביותר ומסתמך על בניות יסודיות בלבד.

משימות בנייה

המשימות שיוצגו במאמר זה, יינתנו בצורה מודרגת מבחינת הקושי מקצתן מתבססות על דרכי הפתרון של המשימות הקודמות. נתחיל בשתי משימות פשוטות:



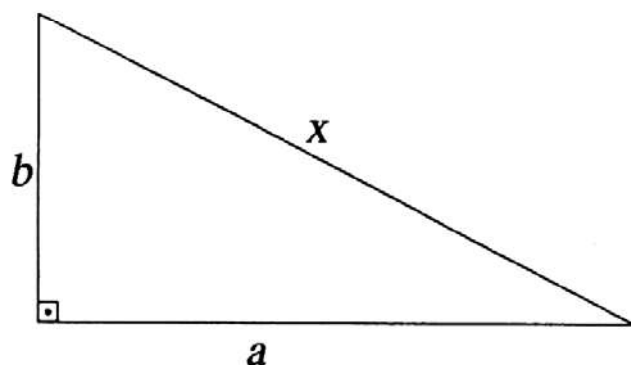
ציור מס' 1

משימה א'

בניית קטע x שערכו $x = \sqrt{a \cdot b}$ ו- a ו- b קטעים נתונים.

תיאור הבנייה

על ישר ℓ מסמנים שלוש נקודות N , M , K כך ש- $NM=a$ ו- $MK=b$. על הקטע NK בקוטר, בונים חצי מעגל, כמוצג בציור מס' 1. בנקודה M נבנה אנך לישר ℓ . אנך זה חותך את קשת המעגל בנקודה P , באופן ש- $PM=x$ הוא האורך הנדרש במשימה. ההוכחה נובעת מהמשפט: הגובה ליתר במשולש ישר-זווית ($\triangle NPK$) הוא הממוצע ההנדסי של היטלי הניצבים על היתר.



ציור מס' 2

משימה ב'

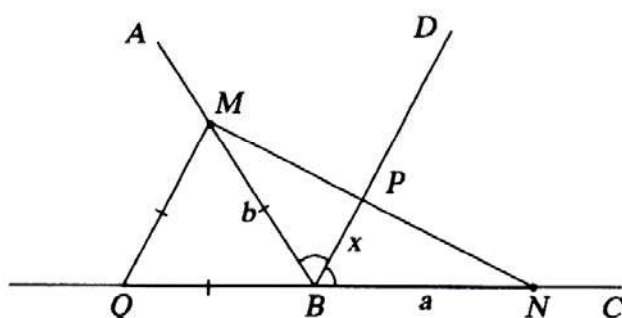
בניית קטע x שערכו $x = \sqrt{a^2 + b^2}$ ו- a ו- b קטעים נתונים. הפתרון מתבסס על משפט פיתגורס. בונים שני קטעים נצבים שאורכיהם a ו- b . היתר של המשולש שיתקבל מחיבור קצות הניצבים, הוא הקטע x המבוקש (ציור מס' 2).

משימה ג'

בניית קטע x שערכו $x = \frac{ab}{a+b}$.

תיאור הבנייה - דרך א'

בונים זווית ABC בת 120° . על שוקיה מסמנים את הקטעים $BN=a$ על השוק AC וקטע $BM=b$ על השוק BA . בונים את חוצה הזווית BD .



ציור מס' 3

(ציור מס' 3). הישר המחבר את הנקודות M ו- N חותך את חוצה זוויית BD בנקודה P . הקטע BP הוא בעל האורך הנדרש $\frac{ab}{a+b}$.

הוכחת הבנייה בעזרת טריגונומטריה

$$S \Delta MBN = \frac{ab \sin 120^\circ}{2} = \frac{ab \sin 60^\circ}{2} \quad \text{שטח המשולש } NBM \text{ הוא:}$$

$$S \Delta MBP = \frac{bx \sin 60^\circ}{2}, \quad S \Delta PBN = \frac{ax \sin 60^\circ}{2} \quad \text{באותו אופן שטחי המשולשים:}$$

$$S \Delta MBN = S \Delta MBP + S \Delta PBN \quad \text{נציב את שטחי המשולשים בנוסחת סכום השטחים:}$$

$$\frac{ab \sin 60^\circ}{2} = \frac{bx \sin 60^\circ}{2} + \frac{ax \sin 60^\circ}{2}$$

$$\text{ונקבל: } ab = bx + ax$$

$$\text{נחליף את } x \text{ מקשר זה ונקבל } x = \frac{ab}{a+b} \text{ מ.ש.ל.}$$

הבנייה בדרך זו מחייבת בניית זוויית של 120° וחצייתה. כיצד בונים זוויית של 120° ? (יש לכך כמה דרכים שאחת מהן זוויית חיצונית למשולש ש"צ).

הוכחת הבנייה בדרך הנדסית

נבנה ישר MQ המקביל לחוצה הזוויית BD . המשולש QMB שמתקבל הוא ש"צ. מדמיון המשולשים MNQ ו- PNB נובע היחס: $\frac{QM}{BP} = \frac{QN}{BN}$ או $\frac{b}{a} = \frac{a+b}{x}$ ו- $x = \frac{ab}{a+b}$ מ.ש.ל.

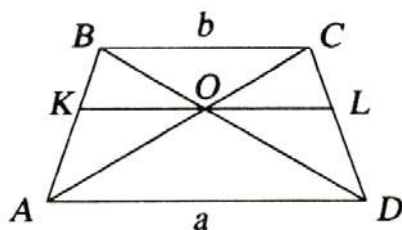
תיאור הבנייה - דרך ב'

בדרך זו, בונים טרפז שאורכי בסיסיו הם הקטעים הנתונים; $AD = a$ ו- $BC = b$ (כפי המתואר בציור מס' 4 א'). מעבירים את אלכסוני הטרפז הנחתכים בנקודה O . דרך נקודה זו מעבירים ישר KL המקביל לבסיס.

בעזרת דמיון משולשים נוכיח ש- $KO = OL = x$ - מדמיון המשולשים KOA ו- BCA נובע:

$$\frac{BC}{KO} = \frac{AC}{AO} \quad (1)$$

* מדמיון המשולשים OLD ו- BCD נובע:



ציור מס' 4א'

$$\frac{BC}{OL} = \frac{BD}{OD} \quad (2)$$

• מדמיון המשולשים BOC ו- AOD נובע:

$$\frac{OC}{AO} = \frac{BO}{OD} \quad (3)$$

• מתוספת של 1 בשני האגפים של (3) מתקבל:

$$\frac{OC}{AO} + 1 = \frac{BO}{OD} + 1 \Rightarrow \frac{AC}{AO} = \frac{BD}{OD} \quad (4)$$

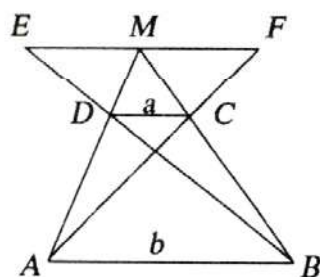
• מהקשרים (1), (2) ו-(4) נקבל: $KO = OL$

• מדמיון המשולשים ABD ו- KBO נקבל:

$$\frac{KO}{AD} = \frac{BO}{BD} \quad (5)$$

$$\frac{KO}{b} + \frac{KO}{a} = \frac{AO}{AC} + \frac{OC}{AC} = \frac{AO + OC}{AC} = \frac{AC}{AC} = 1 \quad \text{נקבל: (1)-(5) מהקשרים}$$

$$\text{• מחילוף } KO \text{ מהמשוואה האחרונה נקבל: } KO = \frac{ab}{a+b} \text{ מ.ש.ל.}$$



ציור מס' 4ב'

ברומה למשימה זו, אפשר להסתמך על פתרון הבעיה המופיעה בספר

הלימוד ל-5 י"ל (מקור עמוד 36) שתיאורה נראה בציור מס' 4 ב'.

בטרפז $ABCD$ נתון:

$$AB=b, DC=a \text{ וכן } EF \parallel DC \parallel AB$$

יש להוכיח ש- $EM=MF$ ולמצוא את אורכו של EF בעזרת a ו- b .

$$\text{לא נביא את ההוכחה אך התשובה היא, } EF = \frac{2ab}{b-a}.$$

דרכי הפתרון של משימה ג', מאפשרים לפתור מספר בעיות בנייה אחדות. נביא שתי דוגמאות לכך.

משימה ד'

נתונים הקטעים $\frac{a}{m}$ ו- $\frac{a}{n}$ אשר a קטע נתון ו- m, n מספרים נתונים יש לבנות את הקטע

$$x = \frac{a}{n+m}$$

כבמשימה ג' (דרך א' - ציור מס' 3) נסמן: $BN = \frac{a}{n}$ ו- $BM = \frac{a}{m}$

$$BP = \frac{BM \cdot BN}{BM + BN} = \frac{\frac{a}{m} \cdot \frac{a}{n}}{\frac{a}{m} + \frac{a}{n}} = \frac{a^2}{an + am} = \frac{a}{m+n}$$

נחשב,

כבמשימה ג' (דרך ב' - ציור מס' 4) קובעים את אורכי בסיסי הטרפז $AD = \frac{a}{m}$ ו- $BC = \frac{a}{n}$

$$KO = \frac{AD \cdot BC}{AD + BC} = \frac{a}{m+n}$$

ונקבל:

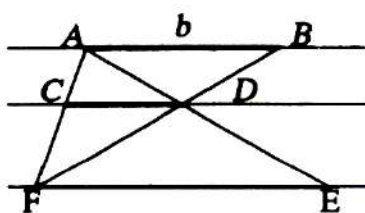
כדוגמא למספרים נתונים במשימה ד' אפשר לבנות $\frac{1}{7}$ של קטע מסוים אם נתונים החלקים

$$\frac{1}{4} \text{ ו- } \frac{1}{3}$$

הבאים שלו:

משימה ח'

כבמשימה ד' נתונים הקטעים $\frac{a}{m}$ ו- $\frac{a}{n}$ יש לבנות את הקטע $\frac{a}{m-n}$ ו- $m > n$.



ציור מס' 5

לפי המתואר בדרך א' של משימה ג', נסמן נקודה P על חוצה הזווית BD (ציור מס' 3)

כך ש- $BP = \frac{a}{m}$. על השוק BC של הזווית נסמן $BN = \frac{a}{n}$. המשך הישר

NP יחתוך את הצלע AB בנקודה M . האורך של הקטע BM

המתקבל, הוא $\frac{a}{m-n}$ מ.ש.ל.

לפי עקרון הבנייה של דרך ב' במשימה ג', בונים על שני ישרים מקבילים את הקטעים $AB = \frac{a}{n}$

ו- $CD = \frac{a}{m}$ כמתואר בציור מס' 5. מעבירים את הישרים AC ו- BD והמשכיהם נחתכים

בנקודה F . דרך F נעביר ישר המקביל ל- AB והחותך את המשך AD בנקודה E . ניתן להוכיח בקלות שאורכו של הקטע FE הוא הקטע המבוקש $\frac{a}{m-n}$.

משימה ו'

נתונים הקטעים a ו- $\frac{a}{n}$. יש לבנות את הקטעים $\frac{a}{n+1}, \frac{a}{n+2}, \frac{a}{n+3}, \dots$

תיאור הבנייה - דרך א'

בונים זווית ABC בת 120° ואת חוצה הזווית שלה BD , כמתואר בציור מס' 6. על קרן הזווית BA נסמן קטע

$BM=a$ ועל קרן הזווית BC את הקטע $BN=\frac{a}{n}$. הקטע

MN חותך את BD בנקודה P כך ש- $BN=\frac{a}{n+1}$. באשר

למשימה - בניית הקטע $\frac{a}{n+2}$, נסמן על הקרן BC את

הקטע $BN_1=BP=\frac{a}{n+1}$. הישר MN_1 חותך את BD

בנקודה P_1 באופן ש- $BP_1=\frac{a}{n+2}$. באותה

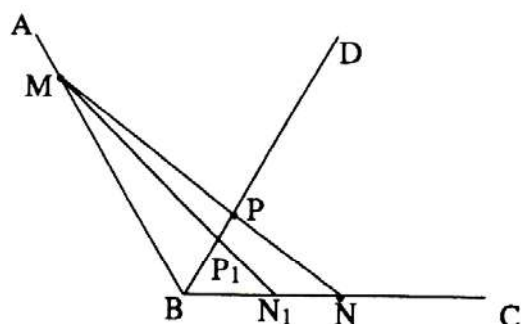
דרך ניתן להמשיך ולבנות את $BP_2=\frac{a}{n+3}$

וכך הלאה.

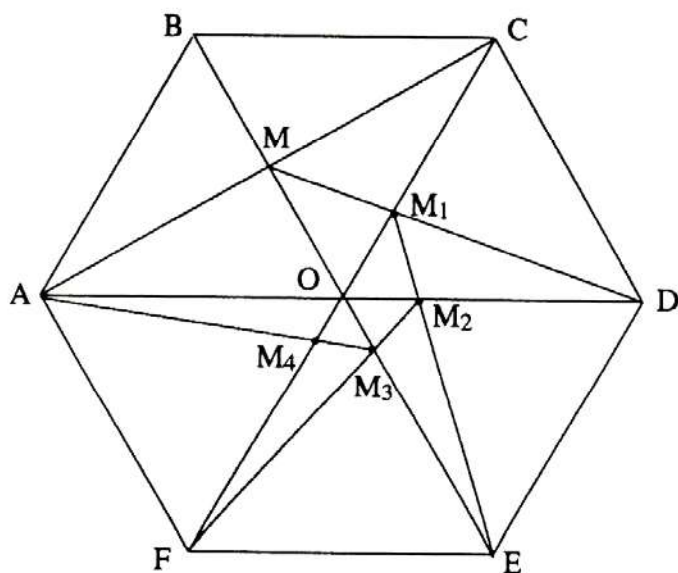
ניתן ליישם דרך פתרון זו, לקבלת כל חלק מקטע נתון a , דהיינו, את הקטעים:

$$\frac{a}{2}, \frac{a}{3}, \frac{a}{4}, \dots \text{ וכו'.$$

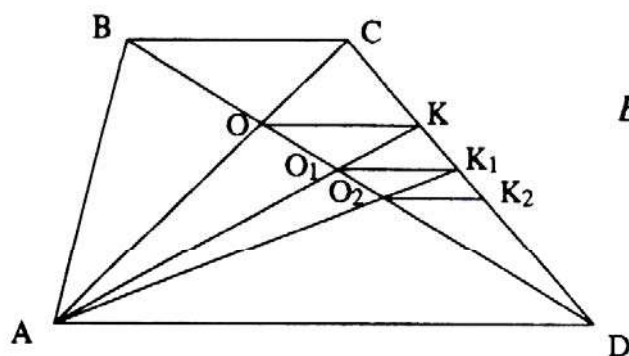
לצורך זה משרטטים מצולע משוכלל שצלעו a ומעבירים את האלכסונים הראשיים הנחתכים בנקודה O . (משושה $ABCDEF$ - כמוצג בציור מס' 7). מנקודה זו, יוצאות קרני זווית של 120° וחוצי הזווית שלהן.



ציור מס' 6



ציור מס' 7



ציור מס' 8

תיאור הבנייה - דרך ב'

בונים טרפז כלשהו שאורכי בסיסיו: $AD=a$ ו- $BC=\frac{a}{n}$

(בציור $BC=\frac{a}{3}$).

בטרפז $ABCD$ מקבלים: $OK = \frac{a \cdot \frac{a}{n}}{a + \frac{a}{n}} = \frac{a}{n+1}$

באותו אופן בטרפז $AOKD$ מקבלים: $O_1K_1 = \frac{a \cdot \frac{a}{n+1}}{a + \frac{a}{n+1}} = \frac{a}{n+2}$

בטרפז AO_1K_1D מקבלים: $O_2K_2 = \frac{a \cdot \frac{a}{n+2}}{a + \frac{a}{n+2}} = \frac{a}{n+3}$ וכך הלאה.

הערה: בניית החלק ה- n י, של קטע נתון, בדרך הנדסית, הוצגה במאמר קודם (8) (יש לציין את מס' 2 שבמאמר).

משימה ז' (במשימה זו לא הובא דרך פתרון הבעיה)

בעזרת קטעים נתונים a ו- $\frac{a}{n}$ יש לבנות את הקטעים $\frac{a}{n-1}$, $\frac{a}{n-2}$, $\frac{a}{n-3}$ וכו'.

משימה ח'

בעזרת קטעים נתונים $\frac{a}{n}$ ו- $\frac{a}{n+1}$ יש לבנות קטע a .

תיאור בנייה - דרך א'

בהתייחס לציור 3, אם $BN = \frac{a}{n}$ ו- $BP = \frac{a}{n+1}$ לפי השיטה הראשונה של משימה ה' מקבלים

$$BM=a$$

תיאור בנייה - דרך ב'

בהתייחס לציור מס' 5, בוחרים $AB = \frac{a}{n}$ ו- $CD = \frac{a}{n+1}$, אל סמך השיטה השנייה של

$$FE = \frac{a}{n+1-n} \text{ נקבל: ה' משימה}$$

משימה ט'

$$x = \frac{ab}{ma + nb} \text{ נתונים הקטעים } a \text{ ו-} b \text{ וכן המספרים } m \text{ ו-} n \text{ יש לבנות את הקטע}$$

תיאור הבנייה - דרך א'

משתמשים בציור מס' 3 ומסמנים את הקטעים: $BN = \frac{b}{m}$ ו- $BM = \frac{a}{n}$, מקבלים,

$$BP = \frac{\frac{b}{m} \cdot \frac{a}{n}}{\frac{b}{m} + \frac{a}{n}} = \frac{ab}{ma + nb} \text{ מ.ש.ל.}$$

תיאור הבנייה - דרך ב'

משתמשים בציור מס' 4 ומסמנים את הבסיסים: $BC = \frac{b}{m}$ ו- $AD = \frac{a}{n}$. על-פי ההוכחה של

$$OK = \frac{\frac{a}{n} \cdot \frac{b}{m}}{\frac{a}{n} + \frac{b}{m}} = \frac{ab}{ma + nb} \text{ מקבלים, משימה ד'}$$

משימה י'

$$\frac{1}{x} = \frac{1}{a} + \frac{1}{b} + \frac{1}{c} \text{ או } x = \frac{abc}{ab + ac + bc} \text{ נתונים הקטעים } a, b \text{ ו-} c. \text{ יש לבנות קטע } x \text{ כך ש:}$$

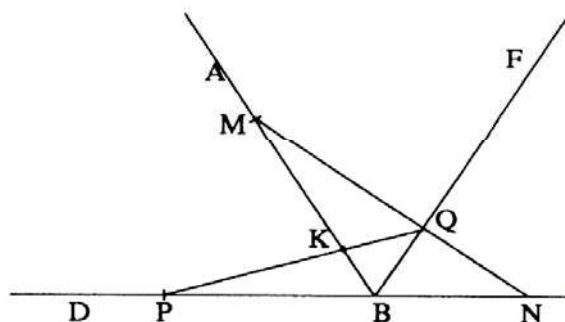
תיאור הבנייה - דרך א'

בונים זווית ABC בת 120° ואת חוצה הזווית שלה BF . מאריכים את השוק BC מעבר לנקודה B . מתקבל ישר CD (ציור מס' 9).

נסמן: $BN = a$, $BM = b$ ו- $BP = c$ הישר MN

חותך את חוצה הזווית BF ונקבל את הקטע

$$BQ \text{ שגודלו } \frac{ab}{a+b}. \text{ באופן דומה הישר } QP \text{ חותך את השוק } AB \text{ ונקבל את הקטע } BK$$



ציור מס' 9

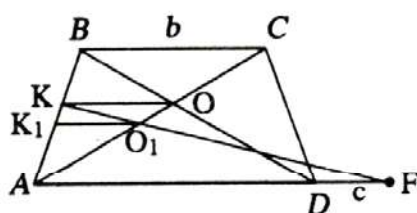
$$\text{שאוּרְכוֹ, } BK = \frac{\frac{ab}{a+b} \cdot c}{\frac{ab}{a+b} + c} = \frac{abc}{(a+b)\left(\frac{ab}{a+b} + c\right)} = \frac{abc}{ab + ac + bc}$$

תיאור הבנייה - דרך ב'

נבנה טרפז $ABCD$ שאורכי בסיסיו: $AD=a$ ו- $BC=b$. כבר הוכחנו (משימה ג') ש- $KO = \frac{ab}{a+b}$.

נסמן על המשך הישר AD את הנקודה F כך ש- $AF=c$ נקבל טרפז $KOFA$ (ציור מס' 10).
נעביר את האלכסון FK והוא חותך את האלכסון AC של הטרפז המקורי בנקודה O_1 .
משרטטים K_1O_1 מקביל ל- AD ומקבלים,

$$\text{מ.ש.ל. } K_1O_1 = \frac{KO \cdot c}{KO + c} = \frac{\frac{ab}{a+b} \cdot c}{\frac{ab}{a+b} + c} = \frac{abc}{ab + bc + ac}$$



ציור מס' 10

יישום אחר של הנדסה בלימודי האלגברה הוא הוכחת אי-שוויונים אלגבריים על-ידי בניות הנדסיות. המשימה הבאה היא דוגמא טובה ליישום כזה.

משימה י"א

$$\text{להוכיח אי-השוויון: } \frac{2}{\frac{1}{a} + \frac{1}{b}} \leq \sqrt{a \cdot b} \leq \frac{a+b}{2} \leq \sqrt{\frac{a^2 + b^2}{2}}$$

ו- $a, b > 0$

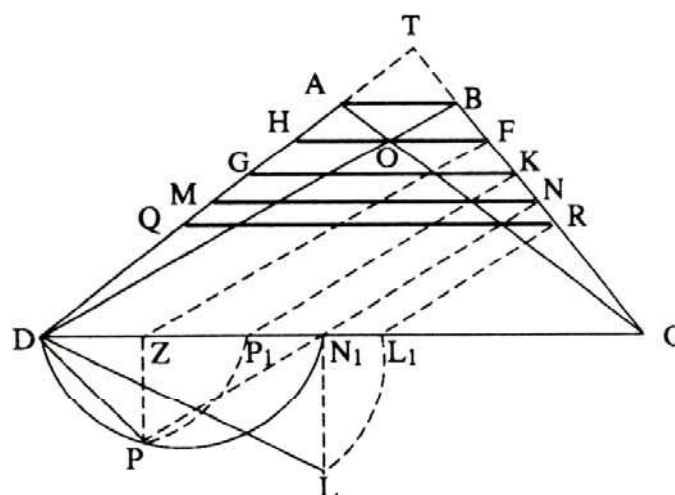
שתי שיטות הנדסיות להוכחת החלק האמצעי של אי-השוויון, דהיינו, שהממוצע החשבוני גדול מהממוצע ההנדסי אן שווה לממוצע ההנדסי, במאמר (8).

תיאור הבנייה והוכחה

נבנה טרפז כלשהו $ABCD$ שאורכי בסיסיו הם: $AB=a$ ו- $DC=b$ (ציור מס' 11).

ביצוע המשימה:

א. נעביר קטע HF העובר דרך הנקודה O (מפגש אלכסוני הטרפז) ומקביל לבסיסיו.



ציור מס' 11

לפי משימה ג' (תיאור בנייה - דרך ב', ציור 4) מקבלים, $HF = 2HO = \frac{2ab}{a+b} = \frac{2}{\frac{1}{a} + \frac{1}{b}}$

ב. נעביר קטע GK המקביל לבסיס ומחלק את הטרפז המקורי לשני טרפזים דומים: $ABKG$ ו- $GKCD$.

על-פי הגדרת מצולעים דומים מקבלים: $\frac{a}{GK} = \frac{GK}{b} \Rightarrow GK = \sqrt{ab}$

ג. נעביר את קטע האמצעים MN של הטרפז $ABCD$ שאורכו $\frac{a+b}{2}$.

ד. נעביר קטע QR מקביל ל- AB ואשר מחלק את הטרפז לשני טרפזים שווים שטח:

$$S_{\square ABRQ} = S_{\square QRCD}$$

יש להוכיח שמשוויון השטחים נובע ש- $QR = \sqrt{\frac{a^2 + b^2}{2}}$

למטרה זו נמשיך את שוקי הטרפז DA ו- BC עד לנקודת החיתוך שלהם T .
(הערה: להעשרה, כדאי להזכיר בהזדמנות זו את המשפט: "הישר המחבר המשכי שוקי הטרפז עם נקודת חיתוך אלכסוניו, חוצה את בסיסי הטרפז).
נסמן: $S_{\square ABCD} = S_{\triangle ATB} = S_I$

מאחר שהמשולשים TAB ו- TDC דומים, מקבלים:

$$\frac{S_{\triangle TAB}}{S_{\triangle TDC}} = \frac{S_I}{S + S_I} = \frac{a^2}{b^2} \Rightarrow S_I = \frac{a^2 S}{b^2 - a^2}$$

לפי הבנייה (שלב ד') $S_{\square QABR} = S_{\square DQRC} = \frac{1}{2} S$ וכן המשולשים $\triangle TDC$, $\triangle TQR$

דומים זה לזה, זאת אומרת, $\frac{S_{\triangle TQR}}{S_{\triangle TDC}} = \frac{\frac{1}{2} S + S_I}{S + S_I} = \frac{QR^2}{b^2}$ נציב את ערכו של S_I בקשר

$$\frac{\frac{1}{2} S + \frac{a^2 S}{b^2 - a^2}}{S + \frac{a^2 S}{b^2 - a^2}} = \frac{QR^2}{b^2} \Rightarrow QR^2 = \frac{a^2 + b^2}{2} \Rightarrow QR = \sqrt{\frac{a^2 + b^2}{2}}$$

האחרון.

נותר לנו להראות שאכן הקטעים: $MN = \frac{a+b}{2}$, $GK = \sqrt{ab}$, $HF = \frac{2}{\frac{1}{a} + \frac{1}{b}}$

ו- $QR = \sqrt{\frac{a^2 + b^2}{2}}$, נמצאים בטרפז לפי מקומות הופעתם בציור 11, ואחר-כך איך לבנות אותם בציור משותף.

לצורך זה, נסמן על הבסיס DC נקודה N_1 כך ש- $DN_1 = MN = \frac{a+b}{2}$ ולכן $N_1C = \frac{b-a}{2}$

בנקודה N_1 נבנה אנך לבסיס DC ונסמן עליו נקודה כך ש- $N_1L = N_1C$ על-פימשפט פיתגורס נקבל במשולש DN_1L נקבל:

$$DL = \sqrt{\frac{a^2 + b^2}{2}}, \text{ כלומר, } DL^2 = DN_1^2 + N_1L^2 = \left(\frac{a+b}{2}\right)^2 + \left(\frac{b-a}{2}\right)^2 = \frac{b^2 + a^2}{2}$$

מהנקודה D , כמרכז מעגל, נבנה את הקשת $\widehat{LL_1}$ ולכן $DL = DL_1$. על הקטע DN_1 , כקוטר, נבנה חצי מעגל ונסמן עליו את הנקודה P המקיימת $N_1P = N_1L$. היות והמשולש DPN_1 הוא ישר-זווית ($\angle DPN_1 = 90^\circ$), נוכל על-ידי הצבת הקטעים המתאימים

על-פי משפט פיתגורס $DP^2 + PN_1^2 = DN_1^2$ לקבל:

$$DP^2 = \left(\frac{b+a}{2}\right)^2 - \left(\frac{b-a}{2}\right)^2 = ab \Rightarrow DP = \sqrt{ab}$$

מהנקודה D , כמרכז מעגל, נבנה את הקשת $\widehat{PP_1}$, ולכן $DP = DP_1$. מהנקודה P נוריד אנך PZ לבסיס DC על-פי ערך הגובה ביחס ליתר במשולש ישר-זווית נקבל,

$$DZ = \frac{DP^2}{DN_1} = \frac{ab}{\frac{b+a}{2}} = \frac{2}{\frac{1}{a} + \frac{1}{b}}$$

סדר הקטעים

$DP > PZ$ (יתר ביחס לניצב במשולש ישר-הזווית DPZ).

ולכן על-ידי הצבת ערכי הקטעים, מקבלים: $\sqrt{ab} > \frac{2}{\frac{1}{a} + \frac{1}{b}}$

$DN_1 > DP$ (יתר ביחס לניצב במשולש ישר-הזווית DN_1P).

ועל-ידי הצבת ערכי הקטעים, מקבלים: $\frac{b+a}{2} > \sqrt{ab}$

$DL > DN_1$ (יתר ביחס לניצב במשולש ישר-הזווית DN_1L).

על-ידי הצבת ערכי הקטעים, מקבלים: $\sqrt{\frac{a^2 + b^2}{2}} > \frac{b+a}{2}$

צירוף שלוש אי-השוויונים מקיים, $\frac{2}{\frac{1}{a} + \frac{1}{b}} < \sqrt{ab} < \frac{a+b}{2} < \sqrt{\frac{a^2 + b^2}{2}}$ מ.ש.ל.

שוויון יתקיים כאשר $a=b$, דהיינו כשהטרפז המופיע בציור מס' 11 הופך להיות מקבילית. נכונות אי-השוויונים אפשר לראות לפי סדר הנקודות Z, P, N_1, L_1 שעל הבסיס DC .

תיאור הבנייה

בונים תחילה את הקטעים HF ו- MN . אחר-כך את DZ השווה ל- HF ואת DN_1 השווה ל- MN . בניית הקטעים GK ו- QR תיעשה בעזרת הקווים המקבילים (המקווקים) כפי שמתואר בציור מס' 11, בהסתמך על ההוכחות הנ"ל.

סיכום

משימות הבנייה שהוצגו במאמר זה מהוות בסיס למשימות בנייה דומות. בספרי הלימוד מעטות הן הבניות מסוג זה, ועל-כן, ההתעסקות בנושא יכולה להניב כתיבת בעיות בנייה מיוחדות, נוסף על היתרונות והתמורה של ההתמודדות עם פתרון הבעיות.

מראי מקומות

1. Zatel S.I. (1950). On some formulas constructing, **Magazine: Mathematics at school**, No. 3, (in Russian).
2. Zatel S.I. (1968). Geometry illustration of some unequallities, **Magazine: Mathematics at school**, No. 5. (in Russian).
3. N. Altshiller-Court (1952). *Collex Geometry* N.Y..
4. H.S.M. Coxeter (1967) S.L. Creitser. *Geometry Revisited*, Random House and The L.W. Singer Co.
5. Kazarinoff N.D. (1961). *Geometrie Inequalities*, pub. Random House, U.S.A.
6. יקואל ג' (תשנ"ד). מבחני מתכונת במתמטיקה לתלמידי 4 י"ל, הוצאת "משבצת" - ספרי מתמטיקה ת.ד. 5636 ק. ביאליק.
7. יקואל ג' (תשנ"ד). מבחני מתכונת במתמטיקה לתלמידי 5 י"ל, הוצאת "משבצת" - ספרי מתמטיקה ת.ד. 5636 ק. ביאליק.
8. סטופל מ', אוקסמן ו' (תשנ"ו). "בניות הנדסיות ככלי לפיתוח החשיבה והיצירתיות", שאנן - שנתון המכללה הדתית לחינוך, ב', חיפה, עמ' 95.

משימות ושעשועי מתמטיקה כאמצעי ליצירת הנעה והשבחת לימודי המקצוע

תקציר

משימות, חידות ושעשועי מתמטיקה, משמשים ככלי ליצירת הנעה, גיוון והשבחת הוראת המקצוע. במאמר מוצגות 8 משימות שונות שאינן דורשות ידע רב במתמטיקה, ומשמשות כאתגרי חשיבה לתלמידים, החל מהכיתות הגבוהות בבית-הספר היסודי ואף למבוגרים. לרוב המשימות הוצגו פתרונות (ניתן למצוא גם פתרונות אחרים), המציגים את יופיה של המתמטיקה. המשימות המוצגות במאמר מתאימות לשילוב במהלך שיעורי המתמטיקה, בשיעורי מילוי מקום, בחוגי מדע ואף לעיסוק בזמן הפנוי.

הקדמה

מאות שנים משמשים חידות, תשבצים ובעיות שונות, אתגרים אינטלקטואליים. בעידן הנוכחי התמודדות עם חידונים למיניהם מונעת בצורה דרסטית על-ידי הבטחת פרסים יקרי ערך והטבות כלשהן, במסגרת מבצעי פרסום מטעם חברות שיווק ונותני חסות באמצעות כלי התקשורת: הכתובה, המילולית והחזותית. כך הולך ומתרחב קהל היעד והמתמודדים, במקביל לגיוון הסגנונות, הנושאים, התחומים, וכן היופי ועומק החידות. האדם סקרן מטבעו, ויש לו הנכונות וההנאה להתמודד באופן עצמאי או תחרותי עם אתגרים שונים. הניסיון הנרכש בהתמודדות תורם לפיתוח החשיבה והעמקתה ובכך מעניק כלים ומתווה דרך ללימוד תחומי דעת שונים. לימודי המתמטיקה הם דוגמא קלאסית לתחום לימודי מובנה, המבוסס על פתרון בעיות ותרגילים ברמות שונות של חשיבה, תוך יישום ידע וביצוע אנליזה מעמיקה. שימוש בחידות, שעשועונים ומשחקי מתמטיקה, נוסה במסגרות שונות של לימוד המקצוע. ראוי לציין, שפרט לעובדה שהם תורמים לגיוון והעשרה של תהליך ההוראה, הם מעוררים עניין רב בקרב התלמידים ומקצתם מצטרפים לחוגים של שוחרי מתמטיקה וחובביה, ואף נעשים "מכורים" לפתרון חידות ושעשועונים.

תאריכים: חידות, שעשועי מתמטיקה, גיוון הוראת מתמטיקה

במהלך פתרון החידות והשעשועונים מתגלות יכולות שונות של תלמידים: חשיבה מקורית, יצירתיות, חשיבה אינטואיטיבית, אופן חשיבה המשלב תחומים שונים ופיתוח דרכי פתרון לא-קונבנציונליות. ההתמודדות עם חידות ובעיות מסייעת לגלות את העושר, היופי והחכמה הגלומים במתמטיקה.

ישנם מקורות רבים לחידות, לשעשועים ומשחקי המתמטיקה, בהם ספרים ייחודיים, חוברות ועלונים, גליונות מתמטיקה ומדורים מיוחדים בעיתונים ובשבועונים (1-8).

בידי מורים ותיקים ומנוסים, אוצר בלום של חידות ובעיות ייחודיות שנוסו בהצלחה ותרמו להשבחת ההוראה. הניסיון מלמד שהכנסת חידות ומשחקים לשיעורי מילוי-מקום, גורמת להפעלה פעילה של מרבית התלמידים בכיתה, ולניצול יעיל של שיעורים אלו. לאחר מכן, התלמידים מעסיקים חברים ובני משפחה בדברים שנלמדו.

מאמר זה כולל לקט מייצג של משימות ושעשועי מתמטיקה מותאמים לרמות וגילים שונים. מצורפים להם דרכי פתרון מגוונים, רמזים והערות דידקטיות ליישום בתהליך ההוראה.

משימות ושעשועי מתמטיקה

משימה מס' 1 – סידור גפרורים (5)

נתונים 12 גפרורים שווי-אורך היוצרים ריבוע ששטחו 9 יחידות שטח (ציור מס' 1).

יש לבנות בעזרת גפרורים אלו מצולעים בעלי היקף של 12 גפרורים ושטחיהם: 8, 7, 6, 5, 4 ו-3 יחידות שטח.

הערה: אין להשתמש בחלקי גפרורים.

כדי לבצע את החידה מחלקים לכל זוג תלמידים 12 גפרורים ומקציבים להם פרק זמן להתמודד עם דרישות השטח וההיקף.

הכנת מצולע בעל 8 יחידות שטח קלה מאוד לעשייה.

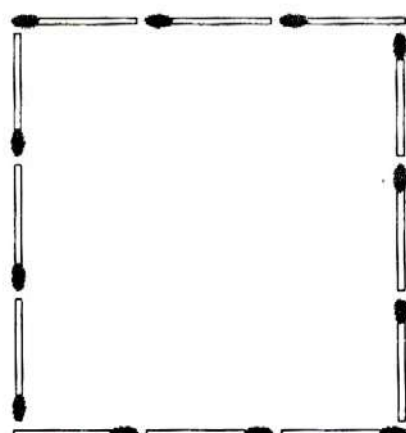
בריבוע המקורי מעבירים פנימה גפרורים מאחת הפינות (ציור מס' 2 – פינה A).

מצולע בעל 7 יחידות שטח מקבלים על-ידי אותה פעולה בפינה אחרת (ציור מס' 2 – פינה B).

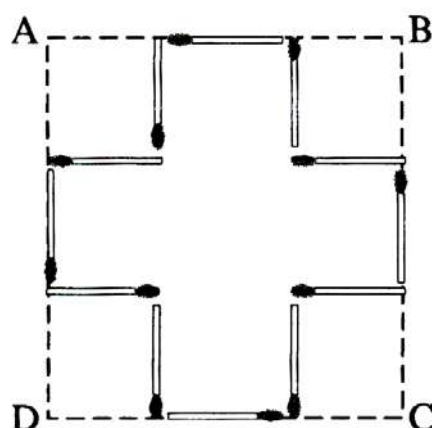
ניתן להמשיך באותה פעולה בפינות C ו-D וכך מקבלים מצולעים בעלי 6 ו-5 יחידות שטח.

קיימת גרסה אחרת לקבלת מצולע בעל 8 יחידות שטח (ציור מס' 3) על-ידי העברת 2 גפרורים בפינות נגדיות A

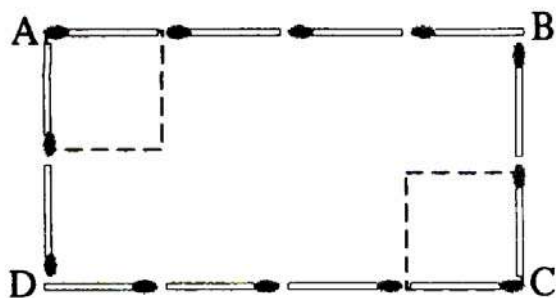
(C ו-) ניתן לקבל מצולעים של 7 ו-6 יחידות שטח.



ציור מס' 1

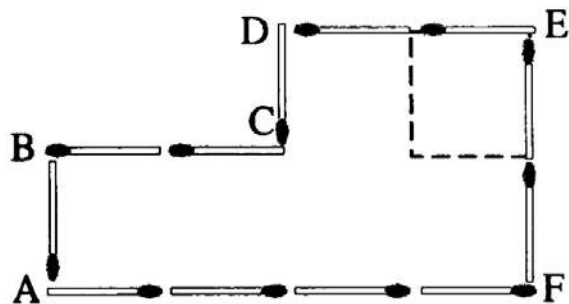


ציור מס' 2



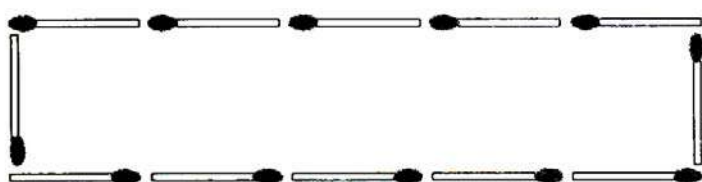
ציור מס' 3

למצולע של 6 יחידות שטח ישנה גירסה שלישית (ציור מס' 4). באמצעות העברת 2 גפרורים פנימה מאחת הפינות D או E או F מתקבל מצולע של 5 יחידות שטח. למצולע של 5 יחידות שטח ישנן עוד מספר אפשרויות כפי שנראה בציורים 5 ו-6.



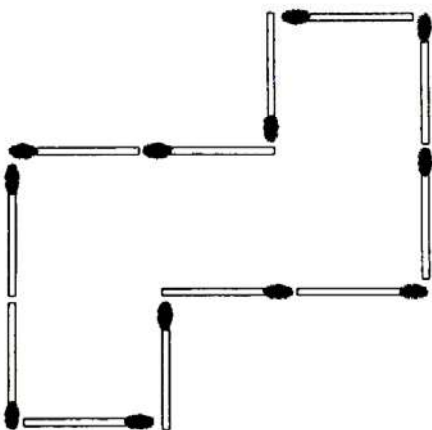
ציור מס' 4

כפי שרואים יצירת מצולעים בעלי שטחים של: 8, 7, 6, ו-5 יחידות שטח אפשר לבצע בקלות, שכן כל מצולע מורכב מריבועים או מלבנים.



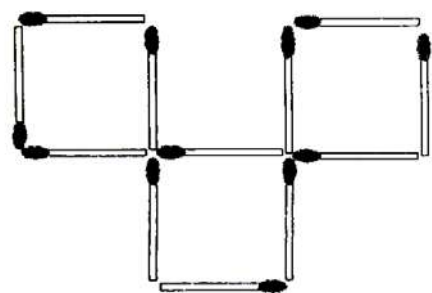
ציור מס' 5

יצירת מצולעים בעלי 4 ו-3 יחידות שטח מסובכת, וזאת בשל הדרישה להשתמש בכל 12 הגפרורים.

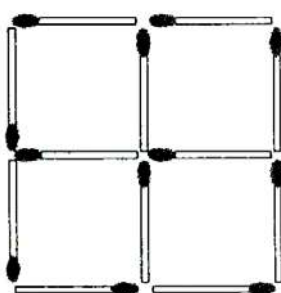


ציור מס' 6

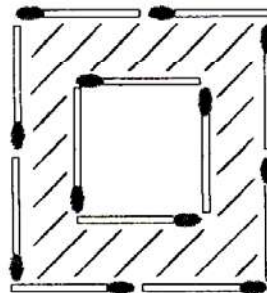
תלמידים מנסים להתחכם על-ידי יצירת מצולע המורכב מתת מצולעים, כפי שניתן לראות בציורים מס' 7 א'-ג', או על-ידי הנחת 2 גפרורים על אותה צלע כדי להתגבר על הגפרורים העודפים. במקרה זה, מביעים הערכה לרעיון אך פוסלים אותו בטענה שהוא מנוגד לדרישה המקורית: בניית מצולע יחיד מ-12 גפרורים.



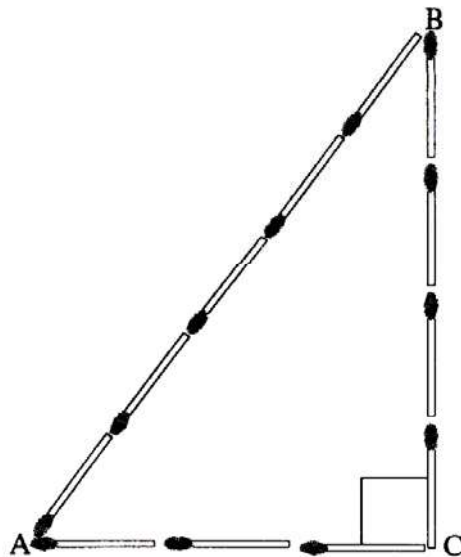
ציור מס' 7 א'



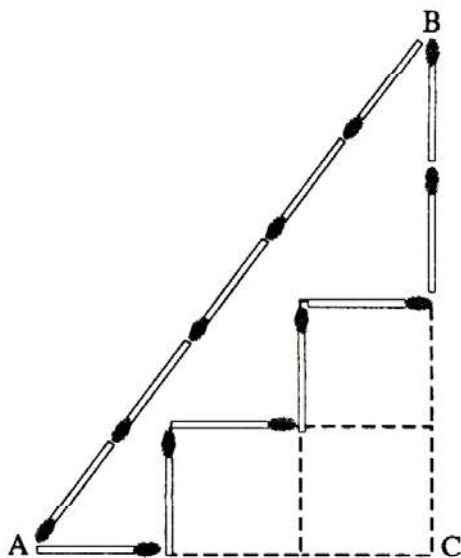
ציור מס' 7 ב'



ציור מס' 7 ג'



ציור מס' 8



ציור מס' 9

נסיונות של תלמידים לבצע מצולעים המבוססים על משולשים שווי-צלעות נתקלים בקשיים משום שהשטח כולל את הגורם $\sqrt{3}$. (כיצד, בכל זאת, ניתן להשתמש במשולש ש"צ)

בשלב זה כשהתלמידים עומדים "להרים ידיים" מציגים את הסידור הנראה בציור מס' 8.

זאת הזדמנות להציג את הנושא של שלישיות פיתגוריות ובמיוחד את שלישיה 3, 4, 5 בקשר למשולש ישר-זווית.

מאחר שמדובר במשולש ישר-זווית מוצאים ששטח המצולע המופיע בציור מס' 8 הוא 6 יחידות שטח ועל-ידי הכנסה פנימה גפרורים בקדקור C מקבלים מצולעים ששטחיהם 3, 4, 5 יחידות שטח כפי שנראה בציור מס' 9.

משימה מס' 2 – קבלת 1000 ע"י חיבור ספרות זהות (1).

נתונות שמונה ספרות זהות. יש לרשום ביניהן את סימני ארבעת פעולות החשבון וסוגריים, בעת הצורך, כדי לקבל את התוצאה 1000.

הערה: ניתן לצרף כמה ספרות יחד.

להלן דוגמאות אחדות:

א. $888 + 88 + 8 + 8 + 8 = 1000$

ב. $3 \cdot 333 + (3+3) : (3+3) = 1000$

ג. $(5+5) \cdot (5+5) \cdot (5+5) + 5 - 5 = 1000$

ד. $(6666 - 666) : 6 = 1000$

ה. $999 + 9 : 9 + (9-9) \cdot 9 = 1000$

ו. $77 \cdot (7 + 7 - 7 : 7) - 7 : 7 = 1000$

מתברר, שתלמידים מוצאים עשרות אפשרויות שונות. ביצוע המשימה מאפשר תרגול בפעולות חשבון והפעלת דרכי חשיבה למציאת פתרונות מקוריים.

ניתן להגדיל את מספר האפשרויות על-ידי הוספת פעולות חזקה והוצאת שורש כבדוגמאות האלה:

$$\begin{aligned} \text{ז. } & \sqrt{99 + 9 : 9} \cdot (99 + 9 : 9) = 1000 \\ \text{ח. } & (4 \wedge 4 - 4 - \sqrt{4}) \cdot 4 + (4 - 4) : 4 = 1000 \quad (\wedge - \text{ סימן חזקה}) \\ \text{ט. } & 2 \wedge [(22 - 2) : 2] - 22 - 2 = 1000 \\ \text{י. } & 1 \cdot 1 \cdot (11 - 1) \wedge (1 + 1 + 1) = 1000 \end{aligned}$$

משימה מס' 3 – חלוקת שטחים

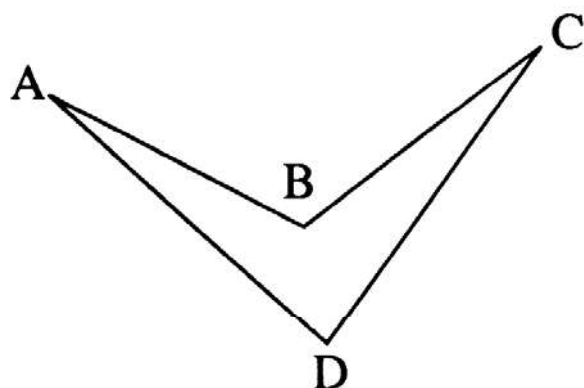
רוב החידות בתחום זה, עוסקות בחלוקת שטח לשטחים חופפים. לצורך הפיקנטיות משלבים ברקע חידות וסיפורים, כגון: השטח המיועד לחלוקה ניתן בירושה לאחים מספר, ובצוואה נאמר חלוקה שווה של הרכוש בין האחים.

כדי לשפר את היופי ולגוון את החידות, משלבים בשטח המיועד לחלוקה: עצים, פרחים, מקורות מים, מספרים (לוח השעון) או דברי מתיקה (צימוקים או דובדבנים בציור של עוגה) ודורשים שהחלוקה תהיה שווה גם בעצמים שפוזרו בשטח.

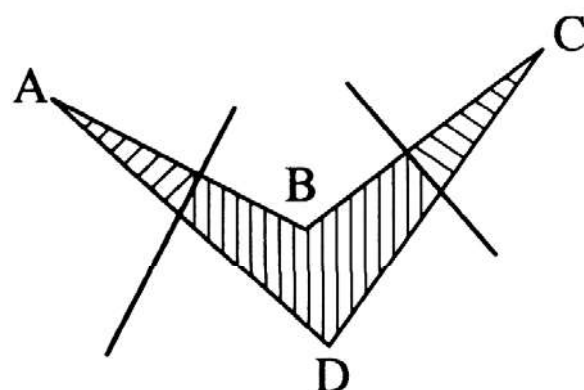
במשימה הנוכחית יש לחלק על-ידי שני קווים ישרים, מצולע קעור בעל 4 צלעות, למספר מסוים של שטחים, ללא חובה של חפיפה או שיוויון ביניהם (ציור מס' 10).

בדרך כלל תלמידים עוסקים במצולעים קמורים, ועל-כן המשימה של תרגיל זה, היא הזדמנות להגדיר את המצולע הקעור כמצולע שבו לפחות אחת מהזוויות הפנימיות היא מעל ל-180°.

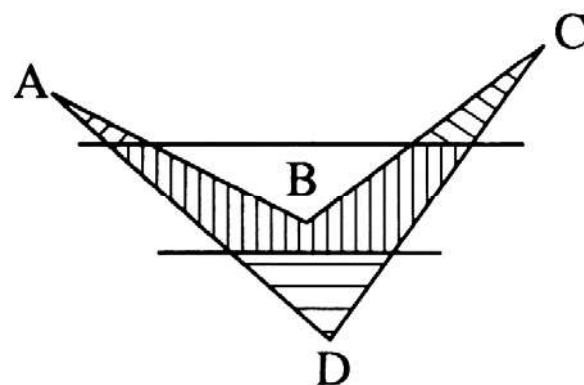
כדי להגביר את הקושי, ועל-ידי כך לפתח מיומנויות חשיבה למציאת פתרון, הדרישה לחלוקת המצולע תינתן בצורה מדורגת:



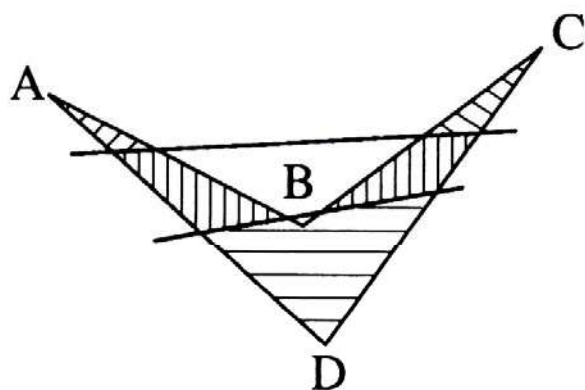
ציור מס' 10



ציור מס' 11 א'



ציור מס' 11 ב'



ציור מס' 11 ג'

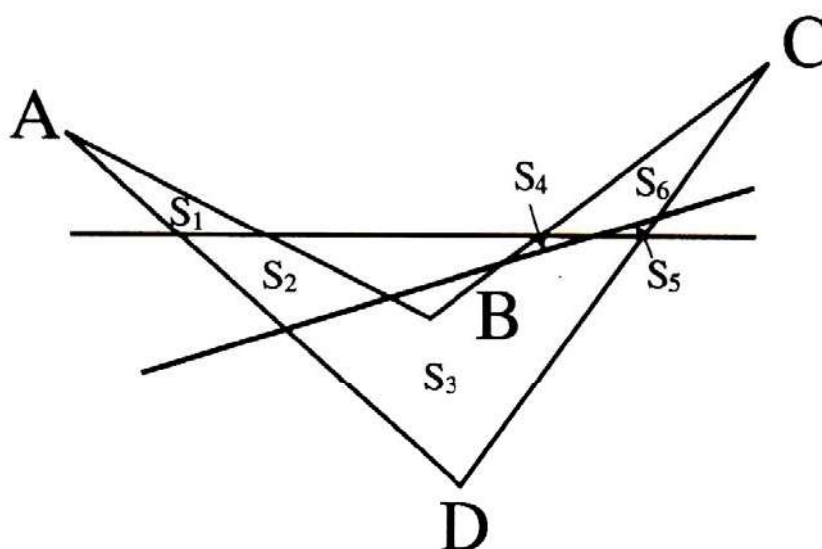
- א. לשני שטחים.
- ב. לשלושה שטחים.
- ג. לארבעה שטחים.
- ד. לחמישה שטחים.
- ה. לשישה שטחים.

חלוקת השטח לשני חלקים אפשרית רק על-ידי העברת שני קווים מתלכדים או אחד שעובר בתוך המצולע והשני מחוצה לו (או דרך אחד מקדקודיו מבלי לעבור בתוכו). המשמעות של פתרונות אלו היא, חלוקת המצולע על-ידי קו אחד בלבד.

הפתרונות לסעיפים ב'-ד' פשוטים ומתוארים בציורים 11 א'-ג'.
הערות:

1. חלוקה ל-3 שטחים (ציור מס' 11 א') אפשרית גם על-ידי ישר יחיד העובר אופקית בתוך המצולע דרך קדקוד B, או מעליו.
2. לחלוקת המצולע ל-4 שטחים קיימות אפשרויות נוספות וניתן לבקש מהתלמידים לגלות אותן.

המשימה הקשה היא חלוקת השטח ל-6 חלקים. פתרון החידה אפשרי בתנאי ששני הישרים נחתכים בתוך המצולע כפי שנראה, בציור מס' 12.



ציור מס' 12

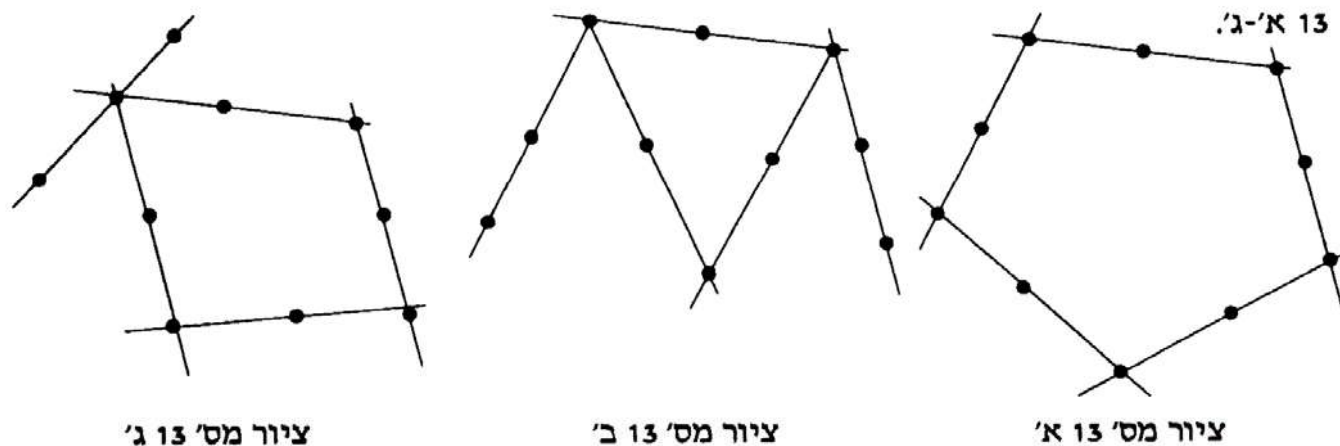
משימה מס' 4 – קווים ונקודות

יש לצייר את הצורה הגיאומטרית המורכבת מ-5 קווים ו-10 נקודות על-פי הדרישות האלה:

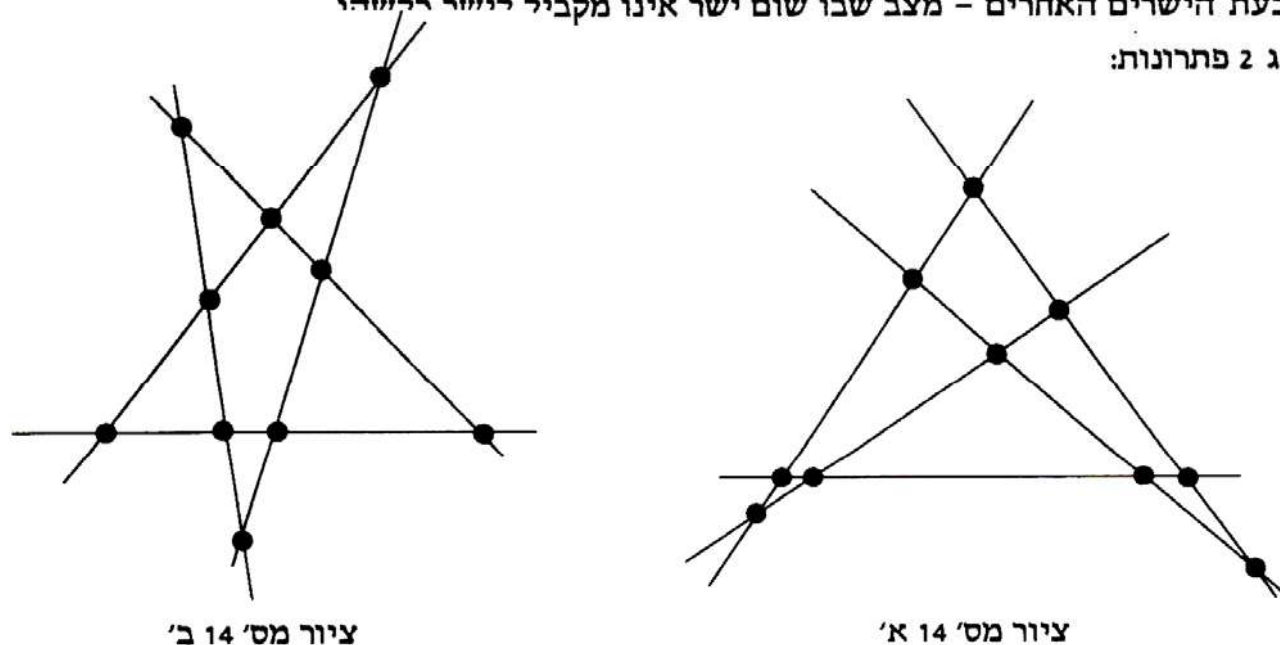
א. כל קו עובר דרך 3 נקודות.

ב. כל קו עובר דרך 4 נקודות.

פתרון התרגיל בסעיף א' הוא פשוט, קיימים פתרונות מספר לביצוע המשימה כמודגם בציורים:



סעיף ב' מחייב 4 נקודות על כל ישר. ניתוח קצר של הבעיה מראה שהדבר אפשרי בתנאי שלכל 2 ישרים תהיה נקודה משותפת – נקודת החיתוך (10 נקודות $C_2^5 = 10$). כלומר כל ישר נחתך על-ידי ארבעת הישרים האחרים – מצב שבו שום ישר אינו מקביל לישר רלוונטי נציג 2 פתרונות:



ציור 14 ב' הוא למעשה שינוי ציור 13 א' בכך, שכל הנקודות שהיו ב"מרכז" הישרים הועתקו לנקודות המפגש של המשכי הישרים. הצורה שהתקבלה בציור ב', נקראת "כוכב". אם הציור בנוי על מחומש מרכזי משוכלל, אזי זווית הראש של המשולשים שווה-השוקיים היא 36° .

משימה מס' 5 – מציאת מרכז המעגל (4)

יש למצוא את מרכזו של מעגל בעזרת עיפרון ומשולש שרטוט סרגלי ישר-זווית, חסר שנתות. אין להשתמש באמצעי-עזר אחרים כגון: סרגל בעל שנתות, מחוגה, מד-מעלות.

תיאור הפתרון

הפתרון של תרגיל זה פשוט ביותר. מניחים את המשולש על המעגל כשקדקור הזווית הישרה מונח על אחת מנקודות המעגל C (ציור מס' 15). בעזרת עיפרון מעבירים שני מיתרים ניצבים, החותכים את המעגל בנקודות B-A. בעזרת אחת מצלעותיו של המשולש, מעבירים את הישר AB שהוא קוטר במעגל, משום שהזווית ההיקפית הנשענת עליו ישרה.

בשלב השני, בוחרים נקודה אחרת על המעגל להצבת קדקור הזווית הישרה של המשולש, וחוזרים על התהליך הקודם כך שמתקבל קוטר

נוסף ED. נקודת החיתוך של שני הקטרים היא מרכז המעגל המבוקש O.

המשימה הנ"ל, הינה יישום בדרך ייחודית של משפטים פשוטים ועקרונות הנדסיים, שנלמדו במסגרת הכיתה.

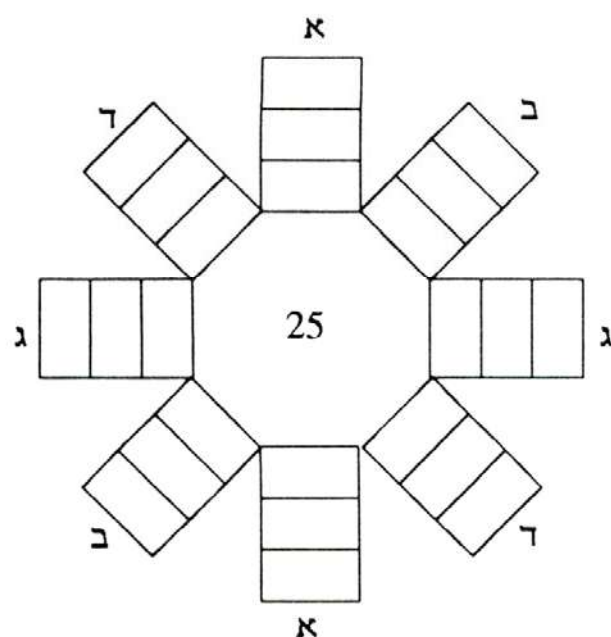
מבחינה דידקטית, עם מציאת הפתרון על-ידי התלמידים, או הצגתו על-ידי המורה, אפשר לשאול את התלמידים אם דרך הפתרון תלויה בגודל הזוויות החדות של המשולש הסרגלי (בשוק קיימים סרגלים משולשים בעלי זוויות $30^\circ, 60^\circ, 90^\circ$ או $45^\circ, 45^\circ, 90^\circ$).

כהמשך לתרגיל, לאחר מציאת מרכז המעגל, ניתן לבקש מהתלמידים לצייר בעזרת אותם אמצעי-עזר: ריבוע חסום במעגל וריבוע החוסם את המעגל הנתון.

כמו-כן אם הסרגל הוא בעל זוויות של $30^\circ, 60^\circ, 90^\circ$, ניתן בעזרת אותם עזרים לצייר משולשים שווים-צלעות החסומים או החוסמים את המעגל הנתון.

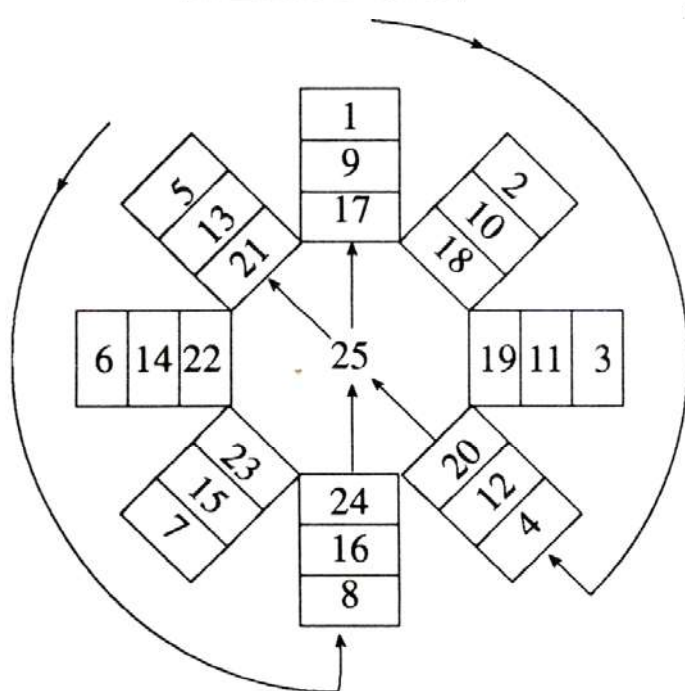
משימה מס' 6 – איזון מספרים בשיבוץ (2)

משימות של איזון מספרים, בדומה להשלמת ריבועי-קסם, מבוססות על העיקרון שלפיו יש לשבץ מספרים שונים נתונים לאורך נתיב מסוים, כך שלאורך כל הנתיבים המופיעים במשימה יתקבל אותו סכום.



ציור מס' 16

(1	100)
(2	99)
(3	98)
.	.
.	.
.	.
(49	52)
(50	51)



ציור מס' 17

דוגמא למשימה כזו, הוא המתומן המשוכלל שעל כל צלע שלו בנויות 3 משבצות, סה"כ 24 משבצות (ציור מספר 16). במרכז המתומן מופיע המספר 25. יש למלא את המשבצות במספרים שלמים מ-1 עד 24 מבלי לדלג על מספר כלשהו ומבלי לחזור על מספר כלשהו, יותר מפעם אחת, באופן שסכום כל נתיב (א-א, ב-ב, ג-ג, ד-ד) – כולל המספר 25 שבמרכז המתומן – יהיה 100.

מאחר שסכום כל סדרה הוא גודל קבוע ונתונים המספרים מ-1 עד 24 (כולל), הרי שבהפעלת אסטרטגיה פשוטה של צירוף מספר גדול עם המספר הקטן המקביל לו, ניתן לשמור על איזון בשיבוץ המספרים.

תהליך השיבוץ דומה לשאלה שניתנה לתלמיד בכיתות היסוד, שכבר שלט בארבע פעולות החשבון: מהו סכום 100 המספרים הטבעיים הראשונים (1, 2, 3, ..., 99, 100)?

פתרון השאלה הוא פשוט. מחברים זוגות מספרים באופן שהסכום של כל זוג הוא 101 ונותרה פעולת הכפל 50×101 למציאת הסכום.

אותו עיקרון מופעל בשיבוץ המספרים במתומן כפי שרואים בציור מס' 17. החיצים מראים את הנתיב המעגלי של שיבוץ המספרים.

ניתן לשנות את בעיית שיבוץ המספרים במתומן, משיבוץ מעגלי לשיבוץ קווי בכל נתיב בנפרד, כמודגם בסכמה שלהלן.

1 2 3	25	22 23 24	נתיב א-א
4 5 6	25	19 20 21	נתיב ב-ב
7 8 9	25	16 17 18	נתיב ג-ג
10 11 12	25	13 14 15	נתיב ד-ד

ניתן לחבר חידות דומות המבוססות על אותו רעיון.

משימה מס' 7 – מילוי ריבועי-קסם (2)

התכונה המיוחדת של ריבוע-קסם היא, שסכום המספרים בכל אחת מהשורות ובכל אחת מהעמודות וכן בכל אחד משני האלכסונים הראשיים הוא גודל קבוע. בדרך כלל ממלאים את ריבוע-קסם במספרים הטבעיים הראשונים. אם ריבוע-קסם הוא בן 9 משבצות, מופיעים בו המספרים מ-1 עד 9, באופן ששום מספר אינו מופיע בו יותר מפעם אחת. כנ"ל לגבי ריבוע של 4×4 שמשבצים בו המספרים מ-1 ועד 16. הוא הדין לגבי ריבועי-קסם גדולים יותר.

למציאת הסכום הקבוע של כל עמודה או שורה או אלכסון ראשי, יש להכפיל את מספר השורות במוצע החשבוני של המספר הקטן ביותר והמספר הגדול ביותר (מדוע?).

בהתאם לכך הסכומים הקבועים בריבועי-הקסם הקטנים הם כדלקמן:

ריבוע	3×3	הסכום 15
ריבוע	4×4	הסכום 34
ריבוע	5×5	הסכום 65
ריבוע	6×6	הסכום 111
ריבוע	7×7	הסכום 175

השלמת המספרים החסרים בריבוע-קסם של 3×3 היא משימה פשוטה, וזאת מתוך ידיעת הסכום הקבוע והמספרים הנותרים לשיבוץ.

		3
1		8
	2	

בריבוע של 4×4 , כפי שנראה בציורים מס' 18 א'-ב', המשימה קשה יותר ומחייבת פתרון מערכת משוואות לינאריות רבת משתנים. ניחוש הפתרון ובדיקת נכונותו עשויים להקל על השיבוץ.

המשימה: השלמת המספרים החסרים

הפתרון

1	6	11	16
12	15	2	5
8	3	14	9
13	10	7	4

ציור מס' 18 ב'

בריבוע-קסם

		11	
			5
8			
	10		4

ציור מס' 18 א'

כדי לעקוף את טכניקת המשוואות הלינאריות קיימות טכניקות שונות לשיבוץ המספרים בריבועי-קסם. נדגים זאת תחילה בריבוע של 4×4 .

בציור מס' 19 א' משובצים המספרים ברציפות שורה אחר שורה.

מסמנים במרכז ריבוע של 2×2 וארבעה ריבועים קטנים בפינותיו. מבצעים חילופי מספרים באלכסוני הריבוע הגדול וכן חילופי מספרים באלכסוני הריבועים הקטנים, ומתקבל ריבוע-קסם (ציור מס' 19 ב').

16	2	3	13
5	11	10	8
9	7	6	12
4	14	15	1

ציור מס' 19 ב'

1	2	3	4
5	6	7	8
9	10	11	12
13	14	15	16

ציור מס' 19 א'

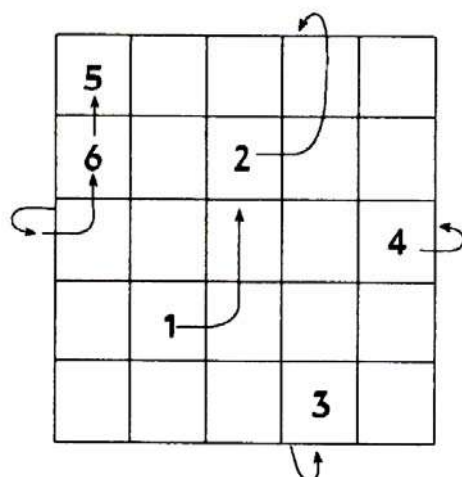
טכניקה זו טובה גם לריבוע-קסם של 4×4 ובו משובצים 16 מספרים עוקבים המתחילים במספר כלשהו.

כמו כן, ריבוע-הקסם של 4×4 ובו משובצים המספרים 1, 2, 3, ..., 16, אפשר תחילה לרשום בשורות ברציפות את המספרים האי-זוגיים 1, 3, 5, ..., 15, ולאחריהם ברציפות את המספרים הזוגיים. בעזרת טכניקת ההחלפות שהוצגה, נקבל ריבוע-קסם שבו רוב המספרים ממוקמים במקומות

אחרים בשונה מאלו שמופיעים בציור 19 ב'.

לבניית ריבועי-קסם בסדר אי-זוגי קיימת טכניקה שונה ואנו נדגים אותה על ריבוע של 5×5 בעזרת רשת המשבצות המתוארת בציור מס' 20.

להלן השלבים:



ציור מס' 20

1. יש לראות את רשת המשבצות כרשת כדורית, דהיינו, יציאה מעמודה כלפי מעלה פירושה חזרה לאותה עמודה מלמטה. כנ"ל לגבי יציאה מהשורה ימינה שפירושה חזרה לאותה שורה מצד שמאל.
2. מתחילים לשבץ את המספרים החל מהמספר הקטן בסדר עולה רצוף.
3. מיקומו של מספר 1 נקבע באופן שרירותי.
4. שיבוץ המספרים הבאים נעשה לפי כלל הדילוג: צעד אחד ימינה ושני צעדים מעלה תוך תשומת-לב להערה 1 שלפיה הרשת היא כדורית (יש לציין, שכלל הדילוג מתאים לתנועת הפרש על לוח השחמט).

5. כשמתקדמים בהתאם לשלבים הקודמים ומגיעים למספר 6 מתברר שלפי כלל הדילוג מקומו תפוס. כך יהיה המצב גם במספרים 11, 16, 21. במקרים אלו משבצים את המספר מתחת למספר הקודם. דהיינו 6 מתחת ל-5, 11 מתחת ל-10 וכו'. את שאר המספרים ממשיכים לשבץ לפי כלל הדילוג.

6. הכללים הנ"ל נכונים גם לגבי ריבועים בסדר אי-זוגי גבוה יותר (7x7 או 9x9) פרט לעובדה שמספר המקומות התפוסים יהיה 7 או 9 שיבוצים (בריבוע-קסם של 3×3 יש לשבץ את המספר 4 ו-7 מעל המספרים הקודמים 3 ו-6, ולא מתחת).

לגבי ריבוע-קסם של 5×5 ישנה טכניקה נוספת ונדגים אותה בעזרת רשת המשבצות המתוארת בציור 21. משבצים את המספרים באלכסונים בסדר רצוף.

11	24	7	20	3
4	12	25	8	16
17	5	13	21	9
10	18	1	14	22
23	6	19	2	15

ציור מס' 22

			1			
		6		2		
	11		7		3	
16		12		8		4
21		17		13		9
	22		18		14	
		23		19		15
		24		20		
			25			

ציור מס' 21

בעזרת שני מישורי "מראות דמיוניות" המחברות את אמצעי צלעות הריבוע מעתיקים את המספרים החיצוניים בתמונת ראי למקומות פנויים בריבוע ומתקבל ריבוע-קסם (ציור מס' 22). חסרונה של שיטה זו היא בכך, שהמספרים משובצים במקומות קבועים בניגוד לשיטה הקודמת. אפשר להטיל על תלמידים טובים משימה של פענוח העקרונות שעליהם מבוססות השיטות הנ"ל.

24	7	20	3	11	24	7	20	3	11
5	13	21	9	17	5	13	21	9	17
6	19	2	15	23	6	19	2	15	23
12	25	8	16	4	12	25	8	16	4
18	1	14	22	10	18	1	14	22	10
24	7	20	3	11	24	7	20	3	11
5	13	21	9	17	5	13	21	9	17
6	19	2	15	23	6	19	2	15	23
12	25	8	16	4	12	25	8	16	4
18	1	14	22	10	18	1	14	22	10

ציור מס' 23

משימה מס' 8 – מציאת הסכום של מספרים מוּסְתָּרִים

נתונה רשת ריבועית ובה משובצים 100 מספרים כמתואר בציור מס' 23.

מציגים לתלמידים את הרשת ובה 4 משבצות אופקיות רצופות מוּסְתָּרִות או 4 משבצות רצופות מוּסְתָּרִות באלכסון (כמודגם בציור).

התלמידים נשאלים: מהו סכום ארבעת המספרים שהוּסְתָּרוּ? הרי התלמידים אינם מכירים את הטבלה!

המורה חוזר על בשאלתו פעמים אחדות, ומדי פעם בפעם הוא מכסה ארבעה מספרים אחרים, אך ללא הצלחה. אחר-כך מתחלפים בתפקידים המורה והתלמיד. התלמיד הוא זה שמכסה את הרביעייה והמורה הוא המשיב. מובן שתשובותיו נכונות. הייתכן שמורה למד את הטבלה בעל-פה? התשובה: לא.

פתרון שאלת המורה הוא פשוט. רשת המספרים היא הצמדה של ארבעה ריבועי-קסם 5×5 . בשל המחזוריות של המספרים ברשת המקיפה, נוצרת תכונה מעניינת. סכום המספרים המוסתרים הוא ההפרש בין הסכום הקבוע של ריבוע-הקסם (בריבוע המודגם – 65) וערך המשבצת הגלויה שבקצה המוסתר.

בריבוע המוצג בציור מס' 23 הסכום המוסתר הוא 41 (24-65). ניתן להסתיר גם 4 משבצות באלכסון (של 45°) ובאותה דרך אפשר לקבוע את סכום המשבצות המוסתרות. מובן שהדבר נכון גם בהצמדת 4 ריבועי-קסם בסדר אחר.

מבחינה רידקטית רצוי שמורה יציג משימה זו על גבי שקף ויקרינה על מסך בכיתה, כך ישתף קבוצה גדולה של תלמידים במציאת הפתרון. הניסיון מלמד, כי בדרך זו התלמידים מגיעים במהירות לפתרון או לפחות מזהים את יחודיות הקומפוזיציה של ריבועי-קסם.

סיכום

רוב המשימות שהוצגו במאמר זה, מתאימות לתלמידי כיתות חטיבת הביניים ולתלמידי הכיתות הגבוהות בבית-הספר היסודי.

כמות הידע הדרושה כדי להתמודד עם המשימות מצומצמת למדי, ורק עניין, מוטיבציה, והשקעת מאמץ, מסייעים לתלמיד להתגבר על קשיים. עם ההצלחה מתעורר התיאבון ועמו ההנאה.

הניסיון לפתור משימה מתמטית מחנך את הלומד לחשיבה, ליצירתיות, להעלאת השערה, בדיקתה ואימותה. הודות להצלחתו במילוי המשימה חש הלומד תחושה של הנאה בשל העובדה שזו היצירה שלו. ההתמודדות עם המשימות מסייעת לתלמיד לרכוש מיומנויות של פתרון בעיות מתמטיות. מאחר שכל משימה מלווה בפתרון, חיוני שכל תלמיד ינסה תחילה להתמודד אתה, בטרם יעיין בפתרונות שהוצעו.

סביר להניח, שלחלק מהבעיות ימצאו התלמידים פתרונות אחרים ובכך יבליטו את יופיה של המתמטיקה.

שילוב משימות מתמטיות בתהליך ההוראה תורם משמעותית לחיבוב המקצוע על-ידי התלמידים ומגביר את הנעה להתמודד עם אתגרים שונים בתחום.

מראי מקומות

1. אבן-שושן, א', בק, י', חור חידה, הוצאת ש' זק ושות', ירושלים, 1947.
2. בן עזרא, א', **שעור חופשי**, הוצאת קרטוב, חיפה, 1983, 1994.
3. ברנס, מ', **אני שונא מתמטיקה**, ניצנים מהדורת דבר, תל-אביב, 1979.
4. בן-ציון, א', **לתפוס ראש – חידות ושעשועי הגיון**, הוצאת תמר, תל-אביב, 1985.
5. **אלף אמס – חוברת שעשועי מתמטיקה**, הוצאת מכללת ירושלים, ירושלים, 1996.
6. אביטל, ש', **מתמטיקה בחנאה**, הוצאת עם עובד, תל-אביב, 1991.
7. P. Fraser & E. Young, **Puzzles and Games**, Oxford University Press, 1972.
8. H. Rademacher & O. Toeplitz, **The Enjoyment of Mathematics**, Princeton University Press, 1994.

ה"מהפכה האיכותית" במתודולוגיה המחקרית, במדעי החברה בכלל ובמדעי החינוך בפרט, בשלושת העשורים האחרונים.

תקציר

בשלושים השנים האחרונות רבתה בעולם ההתעניינות בשיטות מחקר נטורליסטיות איכותיות במדעי החברה ובתחום החינוך. היום קיימת מודעות לכך שבעיות המחקר בחינוך הן מורכבות ומסובכות ובדיקתן אינה יכולה להגיע למיצוי מלא באמצעות סיכומים סטטיסטיים של מימצאים כמותיים בלבד, הבודקים בעיקר תוצרים.

גישות מחקר נטורליסטיות איכותיות מבקשות להבין ולפרש תהליכים של הוראה ולמידה כפי שהם ניתפסים על-ידי הנחקרים והחוקר כאחד. המאמר סוקר את הפילוסופיה העומדת מאחורי המחקר האיכותי, את מאפייני המחקר האיכותי, את יתרונות השימוש בו, את חסרונותיו, את הכלים בהם הוא משתמש לאיסוף ולניתוח נתונים, ואת אופני תיקוף מימצאיו. המאמר נוגע בשאלות אתיות חשובות, ומציע לנצל אמצעים כמותיים ו/או איכותיים במחקר החינוכי, בהתאם למטרות המחקר.

"בתקופה הראשונה: תחרות ומחלוקת בין המחקר
האיכותי לכמותי,

בתקופה השנייה: שביתת נשק והכרה בזכות קיום
הרדית,

בתקופה השלישית: שתוף פעולה ותרומה
הרדית".

(Smith & Heshusius, 86)

"המהירות שבה תפסה המתודולוגיה האיכותית
מקום חשוב כל-כך במדעי החברה היא לא פחות
מאשר מדהימה".

(Denzin & Lincoln, 94)

הקרמה

בשנים האחרונות רבתה ברחבי תבל ההתעניינות בשיטות מחקר נטורליסטיות ואיכותיות, וזאת בשל המודעות לכך, שהבעיות המשמשות נושאים למחקר בחינוך הן מורכבות ומסובכות, ובדיקתן אינה מאפשרת להגיע למיצוי מלא באמצעות סיכום סטטיסטי של ממצאים כמותיים בלבד (צבר, בן יהושוע, 90).

אפתח בתיאור מחקר שהופיע בספרה של פרופ' נעמה צבר, לה אני חייבת את הסימפתיה שיש לי לתחום.

במחקר זה – "בעל החיים וסביבתו" (1981), בדק צוות של אוניברסיטת תל-אביב באופן שיטתי ומעמיק, תוכנית לימודים בטבע. שאלת המחקר זכתה לתשובה, רוב המורים אכן לימדו את התוכנית באופן שיגרתי, אך בו בזמן דיווחו הצופים, וזו גם הייתה תחושת החוקרים, כי מורים אחדים יצרו תחושה של למידה מיוחדת, מרתקת. צוות החוקרים חווה תסכול רב כי לא הייתה אפשרות על-פי ממדי הניתוח והמשתנים שנבדקו, (לאחר שנקבעו מראש על-פי כוונת מתכנני המחקר), לבודד מרכיביה של תחושה זו ולהצביע על אותם יסודות שהרכיבו אותה. היא לא באה לדי ביטוי בממצאים, כי לא נשאלה, לא צפו אותה מראש. המתודולוגיות הכמותיות מוגבלות למתן תשובות לשאלות שנוסחו מראש, בטרם הכיר החוקר את נחקריו כראוי ולפני כניסתו לזירת ההתרחשויות. במקרה זה, נותחו הפרוטוקולים ועובדו מחדש בדרך נטורליסטית. הקטגוריות נבעו הפעם מהחומר עצמו, ובאמצעותן ניתן היה להבין מקצת המאפיינים של אותה דרך הוראה. המסקנה העולה מתיאור זה היא, כדי להגיע להבנה מעמיקה של תופעות בחינוך – דרושות שיטות מחקר המצטיינות בפתיחות רבה. שיטות המחקר הנטורליסטיות-איכותיות מספקות צורך זה. הן אינן באות במקום הניסוי על שיטותיו השונות, אלא, בעת הצורך, בהתאם למטרות המחקר: מתן הסבר לידע גלוי, אישוש תיאוריות, או חשיפת התנסויות והעשרת ראיות. שלב סופי של כל עבודת מחקר היא כתיבת תיזה או מאמר. בגלל אופיו התיאורי של המחקר האיכותי, הדיווחים והמאמרים נושאים אופי סיפורי. בשלב זה במחקר האיכותי, באים לביטוי מיומנותו וכישוריו של החוקר ככותב וכמספר. דרך הצגת הדברים, תיאורם וסגנון הכתיבה הם סגולות שהחוקר מביא עמו לעבודתו. (צבר, בן יהושוע, 90). אשתמש אפוא בשיטה, על-מנת לתאר אותה. מאמר זה יוצג אם כן, באופן תיאורי.

מטרת המדע מאז ומעולם הייתה לגלות, להכיר, להבין, לתאר ולנבא את האמת. איזו אמת? מקורה של התפיסה הפוזיטיביסטית היה בחשיבה האפלטונית שסברה, שהאמת קיימת ללא תלות באדם. על המדען מוטל לגלות אותה. המדע הוא אובייקטיבי, בלתי תלוי באדם. המדענים ישתמשו בכללים מסוימים, וכך יגיע כל מדען לאותה מציאות.

מהו הידע אנושי? ההסברים שיש לנו על העולם. המציאות הפיזיקלית לא השתנתה, ההסברים שלנו השתנו. יכולתו של האדם, שפתו, כליו, כושרו הטכני – כל אלה, התפתחו והשתנו.

רציונליסטים שכלתניים כגון, Yaum סברו שלחשיבה חוקים ברורים. אין מחקר מדעי ללא שיטתיות, היגיון וסיבתיות. חוקי הטבע הם השפה שאדם המציא כדי להסביר את האמת המדעית. יכולתו להבינה מעוגנת ברציו שלו. (מכאן השם: "רציונליסטים"). עניין שרירותי, מקרי, שאי – אפשר להסבירו באופן הגיוני, סיבתי, אינו יכול להיות מדעי. בכלים המחקריים שלנו אנו מפקחים על משתנים כדי שלא יהיה "זיהום", אנו מחפשים קשרים, מתאמים, סיבות. מכאן –

הכיוון של גילוי תופעות באמצעות ניסויים. הזרם הרציונליסטי והזרם הניסויי, הביאו לעולם את הפוזיטיביזם הלוגי שניתן לסכמו בשלושה עקרונות:

בניית היפותיזה:

זוהי תביעה מושכלת על יחסים בין גורמים שונים כאשר כל אחד מהם ניתן להגדרה מדויקת.

חשיבה דרוקטיבית:

זוהי יכולת להפיק משמעות הגיונית מהיפותיזה, ולהציג מערכת משתנים עם השערות אודות הקשר ביניהם.

איסוף נתונים:

איסוף הנתונים בא לבחון את תוקפן של ההיפותיזות. הוא נעשה ומתואר בתנאים מבוקרים בקפדנות, באופן המאפשר שיחזור.

האסכולה הפוזיטיביסטית שרתה אותנו יפה עד שהופיעה האסכולה הפוסט-פוזיטיביסטית ומצאה בה פגמים. בקיעים החלו להתגלות בשאלות של ערכים ותרבות, שהן בעלות משמעות במחקר החינוכי, במיוחד במחקרי הערכה, כי בהערכה יש מרכיב שיפוטי. (בירינבאום, 95). ארבע טענותיה העיקריות היו:

אין תיאוריה מוחלטת:

כל תיאוריה שאנו משתמשים בה היא פועל יוצא מתיאוריה אחרת. (עצם השימוש בשפה). איננו מסוגלים להבין את העולם עד הסוף.

אין התבוננות אובייקטיבית:

אין התבוננות בערכים ללא השקפת עולם מסוימת. (לדוגמה, מי השתמש במלחמת העולם השנייה, אמנם בשיטה הפוזיטיביסטית, אך עם השקפת עולם שלילית?!). אין ניתוק בין תצפיות לערכים. ניסוח פשוט ביותר של שאלה מנוסח על ידי חוקר בשפה שלדעתו היא מובנת לנחקר. הניסוח עצמו משקף תפיסה מסוימת שיש לו על ידיעותיו של הנחקר. לדוגמה, בשאלה: "באיזו תכנית טלוויזיה טובה צופים הרבה ילדים", כבר מסתתרת הגדרה של תוכנית טובה. אמנות הניסוח של שאלה בסקר למשל, כל כך מורכבת שכדי להגיע לתמימות דעים צריך להיות אמן.

מודעות לתוצר בלבד היא מודעות חלקית:

ההשקפה הפוזיטיביסטית מתייחסת רק לממד שהוא בר-צפייה. זהו בדרך כלל התוצר, אין מודעות לתהליך, לכן זוהי הבנה חלקית.

חזרה על תופעה באותו מימצב היא בלתי אפשרית.

וכאן אנו מגיעים אל הגישה הקונסטרוקטיביסטית. "construct", פרושו מבנה, ומטרת המחקר היא הבנייה מחודשת של העולם על-ידי החוקר.

א. הפילוסופיה המחקרית של השיטה האיכותית.

מספר עקרונות מרכיבים את מהות הפילוסופיה הקונסטרוקטיביסטית, ומשמשים נקודת מוצא לגישה האיכותית – נטורליסטית בחינוך:

1. הרבה מציאויות ולא אחת:

לפי הגישה הקונסטרוקטיביסטית, החוקר בונה מחדש את העולם דרך עיניו, לכן החוקר הוא רלטיביסט סובייקטיבי. כל חוקר יראה את המציאות בעד חלון הקונספציות, התיאוריות, והערכים שלו, לכן ישנן הרבה "מציאויות". הרבה תיאוריות או "מבנים" עשויים להסביר אותה תופעה. ואי אפשר לבוא באופן מוצהר עם תיאוריה מראש. הגישה הקונסטרוקטיביסטית לא מכירה בקיומו של מצב תמים: ניסוח מטרה כבר משדר את המטרה. מקבץ כלי מחקר כבר מצביע על גישה מסוימת. כך אי אפשר להשתמש באותם כלים לחקר תרבויות שונות. (לדוגמה, ילד במערב יכול ללמוד מהשאלה: "מה דעתך" לעומת ילד עולה מרוסיה שיפרש זאת כחולשה של מורה) מכאן הדגש על ה"חוקר" ככלי המחקרי החשוב ביותר במחקר האיכותי-נטורליסטי.

2. מטרת החוקר היא "להבין" ולא "להסביר":

המחקר הנטורליסטי שואף להבין תופעות ולא רק להסבירן על-ידי ניסוח חוקים והכללות. המחקר הנטורליסטי שואף להבין את האדם דרך שפתו, השקפותיו, גישותיו, דרישותיו מהחיים, ציפיותיו מהעתיד. הבנה זו תושג על-ידי חדירה לעולמם היומיומי של הנחקרים בדרך של התחקות אחר מעשים והתנסויות מנקודת מבט של הנחקרים עצמם. הבנה זו פרושה "יצירה מחדש במחשבתו של החוקר, של האווירה, המנטליות, המחשבות, הרגשות והמוטיבציה של מושאי המחקר" (Stake, 78), שהיא היסוד הקונסטרוקטיביסטי. המחקר הכמותי מנסה להסביר את הגלוי והנצפה שבתופעות ואירועים. המחקר האיכותי, מחפש את ההבנה, השייכת לתחום הידע הסמוי - Tacit knowledge (Stake, 88), זה שאינו נצפה בגלוי אך הוא מיושם ובר-הבנה. כדי להגיע לעומק, יש לשהות זמן רב עם הנחקרים, דבר שאיננו קל. תהליך של חשיפה, הוא תהליך של בניית תיאוריה ולא של הצבתה מראש בטרם מחקר.

3. את ה"שלם" וה"טבעי" לא ניתן לפרק.

היסוד השלישי של הבנת האדם בדרך איכותית מעוגן בפילוסופיה העומדת ביסוד הגישה האנתרופולוגית: ("אנתרופולוגיה": מדע בני-האדם על-פי Webster's Dictionary) מסגרת ההתייחסות של הגישה האנתרופולוגית מעוגנת במושג: "תרבות". (Wolcott, 73). "תרבות" מוגדרת כ"מה שאנשים יודעים, מה שהם עושים ובמה שהם משתמשים" (Spradley, 80). הבנה זו מחפשת את השלם ולא את החלקי, הקטוע, ומעדיפה את המצב הטבעי על פני מצב מבוקר על-ידי גורמים מניפולטיביים חיצוניים. המחקר הכמותי מפקח על גורמים המאפיינים סיטואציה נחקרת, מבודד אותם, ומעבד אותם. מצב זה משנה את המצב הטבעי של הסיטואציה. נתונים סובייקטיביים או התרשמויות מוזנחים, ומידע רב הולך לאיבוד. החוקר האיכותי תופס את המציאות כשלימות שאינה ניתנת לפירוק. לכן, כל נתוניה נאספים, מתועדים, מנותחים ונלקחים בחשבון.

ב. מאפייני המחקר האיכותי.

Bogdan & Biklen (1982), מציינים חמישה מאפיינים של המחקר האיכותי:

1. החוקר:

בפרדיגמה השיטתית, כמותית, [פרדיגמה]: מדע פילוסופי ערכי שממנו יוצא החוקר, בכל תחום דעת שהוא], ישנה סדרת ניסויים, כאשר אחוז השגיאה קבוע, מסכימים עליו. בפרדיגמה הנטורליסטית, החוקר איננו יכול להיות מנותק מהמחקר. החוקר הוא מכשיר המחקר העיקרי, והוא שואב את נתוניו מהמערך הטבעי. החוקר איננו מנסה "לבודד" את הסובייקט מסביבתו ולראות בו חלק מהמדגם. להיפך, הוא משתלב בסביבה הנחקרת, מנסה להבין אותה, ולהעשיר את הידע שלו. הוא נוטה לבלות זמן רב באתר המחקר, מצויד ברשקול, או במצלמת וידאו, או במחברת ועט. גם כשהוא מלווה בציוד טכני – המכשיר העיקרי של המחקר האיכותי היה ונשאר – החוקר עצמו, יכולת הקליטה שלו, רגישותו, פתיחותו, והתובנה שלו להתרחשויות. אין מכשיר היכול למלא את מקומו. בעוד שהמחקר הכמותי מנטרל את החוקר, המחקר האיכותי – משתמש בסובייקטיביות של החוקר והופך אותה ליתרון. ממצאי המחקר האיכותי הם תוצאה של אינטראקציה בין החוקר למושא המחקר. אינטראקציה זו מאפשרת מצב שבו החוקר חש אמפתיה לנחקר בגלל ניסיונו במצבים דומים. שהייה מספקת בשדה מאפשרת להסיק מסקנות בלתי נמנעות אודות מה חשוב, דינמי וקבוע באותו תחום. חסרונותיו של המחקר האיכותי הם גם יתרונותיו: בצד היותו תהליך מעמיק וחושף, הוא תהליך הגזול זמן רב, ובעידן שלנו, זו בעיה. הקשר הבלתי אמצעי בין החוקר למושא המחקר הוא יתרון עצום לחשיפת ידע סמוי, אך הוא גם סכנה להיסחפותו של החוקר אל תוך אוכלוסית הנחקרים עד כדי מילוי תפקיד כאחד מהם והתעלמות מתפקידו כחוקר. (התופעה ידועה בשם "going native"). (צבר בן יהושע, 90).

2. איסוף הנתונים:

מחקר איכותי הוא תיאורי. הנתונים נאספים במלים, בתצלומים, בתעתיקים של ראיונות, (אם הראיון נמשך חצי שעה, כתיבת התעתיק שלו תארך כשעה וחצי, בערך פי-3), ברישומים מהשטח, בתמונות, בתעודות, במסמכים, ובפרוטוקולים. אין חיסכון בתיאורים ובנתונים. הצגת הנתונים מגוונת מאוד. ניתוח הנתונים נעשה במידת האפשר על יסוד כל התיאורים. Goetz & LeCompt (1984) מתייחסות לנושא של "ערמות הנתונים" הדורשות טיפול מידי לפני שיהפכו למטרד. הצורך והרצון להצליח לבדוק את אינסוף הנתונים המגוונים והראיות העשירות, הופכים את עבודת החוקר האיכותי לכל כך קשה שרק החשיפה העמוקה והמעניינת שבאה בעקבותיה, משמשת לה פיצוי.

3. מושא המחקר:

המחקר האיכותי מעוניין בתהליכים יותר מאשר בתוצאות או בתוצרים, ובדק אותם בעת התרחשותם. (לדוגמה ראה, מחקרם של: Goodlad & Klein, 73 המצייר תמונת מצב של כיתות בעת הפעלה של תכניות לימודים חדשות).

4. אופן ניתוח הנתונים:

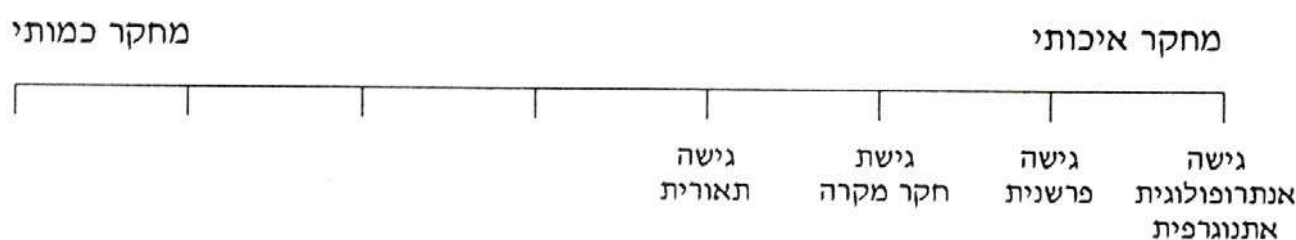
החוקרים האיכותיים נוטים לנתח את נתניהם באופן אינדוקטיבי. הם אינם מאששים או דוחים השערות שהיו להם בראשית המחקר. תפיסתם מתגבשת עם הצטברות הנתונים

והאווירה הנבנית נדבך על נדבך על יסוד ראיות ופיסות מידע הנאספים בתהליך דינמי של בניית תיאוריה המעוגנת בשדה – grounded theory (Glaser & Strauss, 67) התמונה הסופית של התיאוריה מצויה תדיר בתהליך של עיצוב וגיבוש. בתהליך שהוא רצף מעגלי, לעומת הנתיב הנראה קווי במחקר הכמותי. (Spradley, 80).

5. תיקוף:

הגישה האיכותית מייחסת חשיבות למשמעות הדברים בעיני הנחקרים. על-ידי חשיפת תפיסותיהם של הנחקרים מצליח החוקר האיכותי להבין תהליכים פנימיים שלרוב אינם גלויים לצופה מבחוץ. כדי לוודא שאכן הצליח לקלוט נכון את תפיסתם של הנחקרים, משתמש החוקר באמצעים שונים לבדוק אותו עניין עצמו, למשל, תצפית וראיון או שאלון וראיון, או הצגת חלק מהדיווח לפני הנשאלים, כדי לאשר שאכן הדברים הובנו היטב.

ג. גישות חקר שונות במחקר האיכותי.



המחקר הנטורליסטי, איכותי, כולל אסכולות שונות. אם נתאר אותן על רצף שתי הקצוות, איכותי.....כמותי, תהיינה הגישה האנתרופולוגית והגישה האתנוגרפית הקיצוניות ביותר.

1. הגישה האנתרופולוגית.

אנתרופולוגיה היא חקר בני האדם. (אנתרופ – בן אנוש, לוגיה – תאור או כתיבה, Webster's Dictionary). הגישה האנתרופולוגית חוקרת את הסביבה האנושית כמות שהיא. החוקר הופך לחלק מהסביבה. אנתרופולוגים אינם מכירים את המושג צופה בלתי משתתף.

2. הגישה האתנוגרפית.

האתנוגרפיה היא ניסיון לתאר תרבות (מסורות או מנהגים) או היבטים שלה. (אתנוס – הוא עם, שבט. גרפיה – תיאור או כתיבה. Webster's Dictionary). במחקר חינוכי זו יכולה להיות, תרבות של בית הספר, או תרבות ילדים. כיוון שיש קשר הדוק בין תרבותם של אנשים לבין הדרך שלפיה הם מפרשים אירועים, ישנה חשיבות רבה להבנת תרבותם. (Malinowski, 22. Geertz, 73). האתנוגרפיה התפתחה משיטות שאימצו אנתרופולוגים.

3. הגישה הפרשנית.

מפרשת את התנהגות הנחקרים. הכניסה לאתר המחקר לפי גישה זו, איננה כניסה של צופה נטרלי. זוהי כניסה של אדם בעל ידע מעשי, אישי, המשפיע על קליטת הנצפה ועל הפירוש המוצע לדברים. גם הידע של הנצפים והתנהגותם, משפיעים על הצופה.

חוקרים אלה מקיימים דיון משותף של צופה ונצפה, המבאר את הנצפה ומושפע מניסיונם של הנצפים. בדרך דיאלקטית רפלקטיבית זו נבנים פרושים, אשר מתוכם נבנים ההסברים העיוניים.

4. חקר מקרה, Case Study, כאסכולה.

זוהי מסגרת מוגדרת bounded system, בתנאים טבעיים, של מערכת מורכבת ודינמית שאותה מנסים להבין לאורך רצף. כגון, ספור של אדם, מוסד חינוכי, כיתה, לומד בעל אפיון מסוים, תופעה או פרופיל של בעיה חינוכית על כל מורכבותה החברתית והאישית. זוהי שיטה לארגון מידע ונתונים בדרך המשמרת את האופי הייחודי של האובייקטים הנחקרים. Sanders (1981) מגדירה חקר מקרה כמחקר תיאורי של מקרה מסוים. הוא איננו מייצג, ואינו ניתן לחזרה. הוא מאפשר לקוראים להתרשם מהתופעה למרות שלא נכחו באתר.

5. הגישה התיאורית.

המחקר חוקר את המציאות כמות שהיא, מנקודת מבטם של הנחקרים, תוך כדי נטרול ההטיות של החוקר. מאמר זה, יציג את המחקר האיכותי דרך ההיבט התיאורי. גישות אחרות ממוקמות על הרצף על-פי מידת שילוב אסטרטגיות כמותיות, סטנדרטיות בתוכן.

ד. מערך מחקר איכותי.

מערך המחקר האיכותי הוא גמיש וכללי, מצביע על כיווני התקדמות אחדים, לעומת המערך הכמותי, שהוא מובנה ומפורט, מצביע מראש על פרטי הביצוע ועל כיוון התקדמות עיקרי.

1. מטרת המחקר:

מטרת המחקר מנוסחת באופן כללי כתופעה או כסוגיה, היא איננה מרמזת על קשרים או יחסים אפשריים בין משתנים. (לדוגמה, "מהם היחסים בין מורים לתלמידים בבית-הספר היסודי"?). המחקר האיכותי מחפש לפתח מודעות, להבין מושגים, לתאר פנים שונות של מציאות.

2. בחירת הנושא, או הבעיה:

בחירת הנושא נעשית מתוך התבוננות במציאות, בצרכי הנחקרים ובבעיותיהם. גורמים היכולים להשפיע על בחירת הנושא, יכולים להיות, לדוגמה, רצון לתרום לתחום מסוים, נושא הנראה חשוב ומעניין לחוקר או לאוכלוסיה מסוימת.

3. מהלך המחקר:

מהלך המחקר הוא מעגלי: בעקבות בחירת הנושא, נשאלות שאלות. התשובות עולות מתוך הסיטואציה הנחקרת. החוקר אוסף נתונים, מנתח וממשיך לצפות. נתונים חדשים עולים, שוב הוא מנתח, וחוזר לשדה. גם כאשר הוא יוצא מן המעגל על-מנת לסכם, כל מסקנה היא נושא לחקר נוסף. התיאוריה נבנית במהלך המחקר על סמך השוואות והנגדות, מתוך תרומות הבאות מן השדה, לכן היא נקראת: Grounded Theory, מעוגנת בשדה. בכל פעם שהחוקר חוזר לשדה ומוצא משהו - הוא מוסיף נדבך לגוף העיוני שהוא בונה. החוקר בא עם רקע תיאורטי מסוים, אך משתדל להיות פתוח כדי לבנות

דברים מחדש. לא כן הוא במחקר הכמותי. שם התיאוריה קיימת, והיא נבחנת על-ידי מציאת קשר וסיבתיות בין המשתנים. העובדות מוצגות, החוקר מאשש או מפריך את הקשרים שנבעו מהתיאוריה.

4. שאלות המחקר:

השאלות אינן נגזרות מההשערות (יש השערות עבודה), השאלות הן פתוחות, מעין הגדרות מצב.

ישנם שלושה סוגי שאלות:

1. שאלות קונספטואליות: לדוגמה, "כיצד תופס המורה את "שעור החברה" ?
2. שאלות של פעולה: לדוגמה, "מה מתרחש בחדר המורים בבית -ספר "שחל" (תהליך).
3. שאלות ערכיות: לדוגמה, "מהי עמדת התלמיד לגבי דמוקרטיה" (כאשר נוצרת עמדה לעניין מסוים). השאלות הן תחיליות, נובעות מהסתכלות ראשונית, מציגות בעיות זמניות. הן מתפתחות במהלך המחקר. כמשך המחקר הן נעשות יותר ויותר ממוקדות ומפורטות. (Stake, 80; Goetz & LeCompt, 84).

5. השערות המחקר:

במחקר האיכותי אין השערות מראש. הן נוצרות מתוך גילוי מבנים והנחות שהם מקור העדות. הן נוצרות באופן אינדוקטיבי, מאיסוף הנתונים אל התיאוריה. הקטגוריות והיחידות לניתוח נוצרות ונרשמות במהלך המחקר. לעומת המחקר הכמותי שם הן נתונות מראש על-פי התיאוריה, הן יוצאות מהתיאוריה אל הנתונים שמתאימים לה באופן דדוקטיבי. מאוששות או מופרכות על-ידי המחקר. הקטגוריות לניתוח מנוסחות מראש, יחידת הניתוח קבועה מראש וכפופה למניה שיטתית.

המחקר האיכותי מניח שהמציאות הקיימת היא סובייקטיבית. כיוון שמטרתו לבנות מחדש את המציאות הסובייקטיבית של הנחקרים, תיאור התרבות יהיה כפי שהוא נראה באתר המחקר, ולא במוחו של החוקר. תאור זה הוא תאור על מבני, Emic, סובייקטיבי. לעומת זאת, המחקר הכמותי מניח שקיימת מציאות אובייקטיבית נפרדת, שיש לגלותה ולהסבירה על-פי כללים, התיאור יהיה מבני, Etic, אובייקטיבי. תהיה כאן החלת הקטגוריות והמושגים החיצוניים על הניתוח.

6. המדגם:

המדגם במחקר האיכותי הוא בדרך כלל, קטן, בלתי מייצג, עשוי להיות ייחודי. אין בידוד של משתנים. לעומת המדגם הכמותי, שהוא גדול, מוגדר, בעל קבוצת ביקורת, אקראי, מייצג משתנים מבודדים, מבוקרים וניתנים לפיקוח.

7. הנתונים:

הנתונים במחקר האיכותי – שהם החומר הגולמי המהווה בסיס לניתוח, יכולים להיות: חומרים שהחוקר מפיק בפועל כגון: תיאורים, ניסוחים אישיים, תצפיות, ראיונות, רישומי שדה, פרוטוקולים, תצלומים, או הקלטות, והם יכולים להיות: נתונים שאחרים יוצרים כגון: תעודות, מסמכים רשמיים, פרסומים פנימיים, הצהרות, מכתבים, תוכניות עבודה, פרוטוקולים של ישיבות, יומנים, קבלות, קישוטים על קירות, סרטים, הקלטות, מחברות תמונות, הנאספים בשיטתיות ובקפדנות. כל מה שיכול לשמש ראייה משמעותית לעניין הנחקר.

הנתונים במחקר הכמותי כאמור, הם משתנים הניתנים להפעלה ולמדידה. המשתנה

הנחקר מבודד והעיבוד הוא סטטיסטי.

המחקר האיכותי מורכב משלושה סוגי נתונים:

- א. פרוטוקולים: הם תעתיקי אירועים. לדוגמה, תצפית או ראיון משוכתבים.
- ב. רשימות שדה: אלו הן הערות העולות תוך כדי אירועים בשדה. כל מה שלא נרשם בתצפית, או בראיון, ונרשם לאחר מפגש אקראי או בכל הזדמנות שנראית לחוקר. הערות אלה צריכות להירשם מיד כדי שלא יאבדו. כל דבר שנראה לחוקר משמעותי, נרשם ומתויק וניכנס למערכת הנתונים. לדוגמה, הערה שנרשמה על פתק מיד לאחר שנאמרה על-ידי אחד המורים שפגש את החוקר בחצר בית הספר בדרכו הביתה: "האמן לי, אינני יודע מה אני עושה פה", גרמה לשינוי במהלך מחקר. כשהתברר לחוקר, שבא לבדוק את היחסים בין תלמידים – למורים, שהבעיה שעליו לבדוק, היא היחסים בין המורים להנהלה. תיעוד כזה נרשם באופן מדויק, כולל תאריך, שעה, שם וכל פרט חשוב אחר.

- ג. הערות אישיות: רגשות, דעות או השגות של החוקר, נרשמות בנפרד, כחלק מתפקידו של החוקר לשתף את הקורא בהטיות האפשריות כדי לצמצמן ככל האפשר.

8. כלים ומכשירים לאיסוף הנתונים:

- איסוף הנתונים הוא שלב ארוך, קשה ומשמעותי, בעל שני שלבים:
- שלב הפתיחות: הוא שלב השהייה הרבה, הקשב, ההשתלבות במציאות. השלב הבא הוא: שלב ההתמקדות בנושאים שעלו והתגבשו תוך כדי התרשמויות. באיסוף הנתונים מדווחים ככל האפשר בלשונו של הנחקר (זהו תעתיק של המציאות), מנסים לראות את התופעה מנקודות מבט שונות, ויש מקום לדעת החוקר.

8.1 החוקר הוא כלי המחקר העיקרי:

- כיצד הוא אוסף נתונים, מה הוא אוסף, ומה הוא עושה עם נתוניו – כל אלה נותנים את המשמעות למחקר.

- החוקר מצוי בשדה כדי לדעת מי הם נחקריו, ולא כאדם הרוצה להידמות להם.
- החוקר נמצא באתר זמן רב ככל האפשר, ומנסה ליצור אמון, אמינות וקרבה. הכניסה המוצלחת לשדה הוא מהלך לא קל, האורך זמן רב. חוקרים מתארים את השלבים שעברו מחדשנות ראשונית כלפיהם דרך קבלה ושיתוף עד היותם חלק מהמערכת. אחת הדוגמאות מספרת על דחית מסיבת סיום בבית הספר, שלא היה לה כל קשר למחקר, למועד שהיה נוח לחוקר. (צבר בן יהושע, 90).
- החוקר אוסף, קולט נתונים ומציגם באופנים שונים, ברישום, סיכום, הקלטה, או הסרטה.

- החוקר גם נאמן לעצמו, וגם נותן לקוראיו כלים לשפוט את אמינותו.

8.2 התצפית:

- תצפית היא דרך עיקרית לאיסוף נתונים במחקר איכותי. היא עשויה להיות פתוחה או ממוקדת. בתחילת המחקר, התצפיות הן בדרך כלל פתוחות, הן מתייחסות לכל האירועים, בשלב זה החוקר איננו יודע עדיין מה חשוב לו. במהלך המחקר נעשות התצפיות יותר ממוקדות.

גם כשהן ממוקדות, שונות התצפיות האיכותיות מאוד מתצפיות סגורות במחקר

- הכמותי, שהן מעין שאלון בצורת תצפית. מי שבונה תצפית כזו, יש לו תפיסה ברורה למדי לגבי מה שעומד להתרחש. התשובות המתקבלות מתצפית כזו הן מאוד יעילות. דבר הנוגד את ההשקפה הפילוסופית של המחקר האיכותי.
- תצפית עשויה להיות התרחשות חיה, או היסטורית – אם היא משוכתבת מהסרטה או מהקלטה.
- גבולותיה הן יחידות זמן כרונולוגיות, בהתאם למטרה. יחידת הזמן היא אירוע. (לדוגמה, שעה, או עשר דקות).
- את התצפיות במחקר האיכותי ניתן לסווג לפי מידת השתתפותו של החוקר באירוע הנחקר, מצופה חיצוני ועד צופה משתתף:

בתצפית לא משתתפת / טהורה	בתצפית משתתפת
מגע החוקר עם המשתתפים הוא מזערי. מערכת היחסים שטחית, למרות שנוצרים יחסי גומלין מעצם היותו נוכח באתר. החוקר הצופה חייב לערוך צפייה מדויקת ורגישה. המחקר האיכותי איננו מתיימר למנוע הטיות באיסוף הנתונים, כי ברור שהם משקפים נקודת מבט של הצופה הרושם, אך מודעות החוקר לרגשותיו, דעותיו והצהרותיו הגלויות על כך, הן הבקרה הטובה ביותר. אימון טוב ברישום תצפית הוא, קריאת תיאורים טובים של תצפיות.	החוקר הוא פרט באוכלוסיה הנחקרת. רושם הכל בלשונם הטבעית של המשתתפים. ברישומיו, נכללות גם הערות המבוססות על תפיסותיו והמושפעות מהתפקיד שנטל על עצמו. "כשהוא מעורב רגשית, הוא מגיע לידע הסמוי" (Peshkin, 86). תצפית זו מתאימה למחקר במקומות סגורים, (בית סוהר, מוסד לחולי נפש), כאשר אין דרך אחרת להיכנס לאתר המחקר. אחד החסרונות של תצפית זו הוא, כאשר קיימים קונפליקטים בין השקפות החוקר להשקפות הנחקרים.

- רישום פרוטוקול של תצפית, נעשה באופן מדוקדק ביותר, הוא מורכב ממספר חלקים:

- תיאור מדויק של מסגרת ההתרחשות מופיע בהתחלה.
- גוף הפרוטוקול מחולק לשני חלקים עיקריים, בחלק האחד מובאים דברי הנחקרים במדויק, בשפתם, בתוך מרכאות. הדיאלוגים הם מעין הקלטה. פעולותיהם של הנחקרים תוך כדי דיבור נרשמים בסוגריים בעת רישום הפרוטוקול. בחלק האחר, מעבר לשוליים שסומנו מראש, רושם החוקר – הצופה את תגובותיו האישיות ורעיונותיו, בקשר לכל דבר המתרחש במימצב. רפלקציות אלה נקראות "מזכרים מחשבתיים" Theoretical memos. לגיטימי לכתוב הכל. כך, כל הטיה מזערית העלולה להווצר כתוצאה מאישיות החוקר מנוטרלת בקפדנות על-ידי הפרדה בין תגובותיו האישיות על הקבוצה הנחקרת לבין תיאור הקבוצה. מומלץ אף להקפיד להשאיר שוליים רחבים למזכרים, לקידוד ולסימונים.
- הפירוט ברישום הוא רב. הוא מכניס את הקורא למקום שבו נמצא החוקר. מומלץ לכתוב הכל. כל התייחסות צריכה להירשם, התיאור המפורט מסייע אחר כך

למיפוי. המושג המקובל הוא "תיאור הגדוש" או "נתונים העשירים",
"Thick description", (Geertz, 73). וזהו אחד האמצעים להגברת התוקף.

-- בעיות וקשיים הכרוכים בשימוש בכלי מקשים על החוקר האיכותי:

- א. יש לדעת לכתוב מהר ובדיוק מירבי. קשה לכתוב הכל. הערות אישיות נכתבות לעיתים לאחר התצפית מחוסר זמן. מכל מקום במקרה שהחוקר לא הספיק לרשום הכל, עליו להשלים לרשום כמה שניתן, בסמוך לזמן האירוע. תיאורים של חוקרים על תסכול בגלל חוסר יכולת לרשום אין-סוף נתונים, שכיח למדי. (הקלטות יכולות לסייע, אך הקלטה במקום כתיבה אינה קלה יותר. שיכתוב ההקלטה אורך זמן פי 3 - 3 מההקלטה).
- ב. יכולת הסיקור של תצפיות מוגבלת. תצפיות הן עניין יקר בהשוואה לשאלונים או למבחנים במחקר הכמותי. החוקר אינו יכול להיות בכל מקום בעת ובעונה אחת. עליו לקבל החלטה היכן להיות, ומה הוא מוכן להפסיד.
- ג. על החוקר למפות את התפתחות המחקר בכל צעד. המיפוי או המיקוד הוא אחד הקשיים הרציניים. החוקר צריך לברר לעצמו את מטרותיו תוך כדי התפתחות המחקר. עליו לגבש רעיונות, לצמצם גבולות ולקבוע את העיקר.
- ד. תצפית חד פעמית היא הטיה. על-ידי שהייה ארוכה באתר, משיגים ניטרליות. הנחקרים מתרגלים לצופה החוקר ומתייחסים אליו בטבעיות. הוא הופך להיות אובייקט במעמד של פריט כלשהו (כדוגמת קיר) באתר. יציאה לראיון או לתצפית תחת השפעה חריגה גם היא עשויה לגרום להטיה, וכדאי להימנע ממנה.

8.3 הראיון:

הראיון הוא כלי לא פחות חיוני מהתצפית. כאן הנחקר תמיד יודע שהוא נחקר. לראיון שלושה תפקידים:

- א. הוא מסייע להבין תופעה. מסביר את מה שהצופה ראה.
 - ב. מתקף את מה שהצופה ראה.
 - ג. נותן את הפרשנות של הנחקרים עצמם. (Spradley, 80).
- קיימים כמה סוגי ראיונות בהתאם למטרת המחקר:

א. הראיון האתנוגרפי הפתוח: הוא ראיון שיש לו נושא, מטרה, או רעיון כללי, ולא שאלות או נושאים ספציפיים ברורים. רוב השאלות עולות מהקונטקסט המידי. (Spradley, 79). האווירה בו נינוחה, התקשורת טובה. הרעיון העומד מאחוריו הוא שחלק גדול מהאינפורמציה זורם טוב יותר בערוץ פתוח וחופשי. בראיון כזה ניתנת לנחקר אפשרות להרהר בקול. הציפיה היא, שדברים שלא עלו קודם בתצפיות, יעלו עכשיו. יתרונותיו בעומק ובפתיחות, חסרונותיו באורך הזמן. חוקרים אחדים סבורים שהמושג "ראיון אתנוגרפי" אינו מתאים לחינוך מפני שהחינוך איננו תחום דעת אלא תחום חקר. איננו זקוקים לאנתרופולוגים כדי לחקור את בית הספר, אלא לציוותי מחקר. ראיון אתנוגרפי אמיתי עוסק בחקר תרבות, לכן מתאים יותר, לדעת חוקרים אלה לומר, "ראיון פתוח". (Shulman, 88).

לסטיות, כשהבסיס נשמר. הוא מבטיח שמוש נכון בזמן, ואפשרות לדברים מענינים לעלות, אך חוסר הספונטניות יכול לגרום להפסד נושאים חשובים. חסרון נוסף: יכולה להיות כאן השפעה של המראיין. ג. ראיון קבוצתי: הוא ראיון שנערך בקבוצה מטרתו היא הכרת דעת הקבוצה כגוף אחד.

ד. הראיון הסטנדרטי המובנה: הוא ראיון שיש בו נושאים ברורים, מנוסחים כמו שאלות מחקר איכותיות, פתוחות, התשובות נכתבות באופן חופשי, אך כל המרואיינים עונים על כל השאלות. ניתן להשתמש במס' מראיינים.

Bogdan & Biklen (1982), פוסלים שימוש בסוג ראיון זה במחקר איכותי.

-- עריכת הראיון:

א. ראשית יש לקבל את הסכמת הנחקר לעריכת הראיון.
ב. האווירה צריכה להיות נינוחה, והתקשורת טובה. כל תשומת-הלב צריכה להיות ממוקדת בנחקר. אם מקליטים, יש לוודא שאיש לא יכנס או יפריע. יש לתת למרואיין הרגשה שחשוב לראיין דווקא אותו. וכי אין זו חקירה, לדבר אליו בגובה העיניים, ולא מלמעלה כלפי מטה. אין לבקש מהנחקר להאיט את קצב דיבורו, כדי להספיק לרשום את הדברים, הזרם הטבעי של חשיבתו עלול ללכת לאיבוד. יש להקפיד לא להתיש אותו. אין להגזים באורך זמן הראיון.

ג. כדי ליצור אווירה נעימה, רצוי לא לכתוב במהלך הראיון, אלא להקליט את דברי הנחקר, ולרשום רק הערות חשובות או רפלקציות. רצוי להתייחס לטון הדבור, לעצמתו, ולכמותו. אין תחליף לאינטואיציה, מומלץ לרשום בעת הצורך.

ד. מנגנוני הפיקוח של החוקר על עצמו צריכים להיות קשוחים. אין להטות את הנבדק לכיוון כלשהו, אין לשפוט אותו, יש להיזהר ממעורבות כלשהי של החוקר.

ה. השאלה הפותחת בראיון היא בדרך כלל שאלה רחבה. בראיון טוב, השאלות הן בדרך כלל קצרות והתשובות להן הן ארוכות. חשוב שהנחקר יענה על מרבית השאלות, אם לא ענה, יש לנסות שוב. מראיין מומחה לא נותן למרואיין להתחמק, מראיין טירון - עלול למצוא את עצמו מרואיין על-ידי הנחקר.

ו. יש להשתדל להשאיר דלת פתוחה תמיד, ליצור מצב שיאפשר לחזור בעת הצורך אל המרואיין על-מנת לשאול אותו שאלות, יש לשאוף למצב שהמרואיין אף ישמח להתראיין.

-- בעיות וקשיים בשימוש בכלי הראיון:

א. אחת הבעיות העיקריות היא בעית הזמן. לייחד זמן לפגישה עם המרואיין, זוהי לפעמים משימה קשה. לעיתים יש לתגמל מרואיינים על-מנת לזכות במעט זמן לעריכת ראיון.

ב. בעיה שנייה היא בעית הייצוגיות. יתכן שהמסכימים להתראיין אינם

מייצגים את האוכלוסיה.

- ג. בעית הישירות יוצרת אי נוחות, הפוגמת בטבעיות. סיטואציה של ראיון היא מלאכותית יותר משל תצפית.
- ד. רמת ההמללה, או שליטה בשפה, באות לידי ביטוי בראיון. אם כך יתכן, שהם משפיעים על הראיון.

-- ההכנה לראיון:

- שלב א - הוא שלב של סיעור מוחין עם אנשים (לאו דווקא מומחים). בסיומו מתקבלת רשימת נושאים שניתן לדבר עליהם בראיון.
- שלב ב - הוא שלב של מיון והחלטה על נושאים או קטגוריות שבהם יתמקד הראיון.
- שלב ג - הוא שלב של סיעור מוחין עם סטודנטים או מורים בנושאי הראיון.
- שלב ד - הוא השלב של רישום נקודות לנושאים עיקריים, או רישום בטבלה כדי לזכור נקודות חשובות. בראיון הממוקד השאלות תהיינה מוכנות, בראיון הפתוח, הן תהיינה רק רעיונות עיקריים.
- שלב ה - הוא השלב של הכנת כל הציוד הטכני, ודאגה לתנאי שקט וחוסר הפרעות. משך הראיון הוא בין שעה וחצי לשעתיים. ניתן לראיון גם בטלפון.
- שלב ו - יש להבהיר למרואיין שלא יהיו פרטים מזהים. הוא יוכל להפסיק לכשירצה, הוא יוכל לא לענות כאשר קשה לו.
- הראיון האתנוגרפי, הפתוח, מתחיל בדרך כלל בשאלה: "ספר לי קצת על עצמך..." (Patton, 1980). סבור שיש לשאול זאת בסוף הראיון, אך הניסיון מראה שאנשי חינוך ומורים שכבר הגיעו לראיון, אוהבים דווקא מאוד לספר על עצמם. בראיון טוב, נשאלות בדרך כלל שתיים עד שלוש שאלות והשאר הן הבהרות.

-- סוגי השאלות:

- שאלות מידע - (knowledge) לדוגמה, "מי עזר לך?"
- שאלות הרחבה - (elaboration) לדוגמה, "האם אתה יכול לתת לי דוגמה למה אתה מתכוון?"
- ושאלות הבהרה - (clarification) לדוגמה, "אני לא בטוח שהבנתי, האם תוכל להסביר מה כוונתך?"

9. שיטות ואסטרטגיות לניתוח הנתונים ועיבודם.

9.1 ניתוח תוכן הוא:

- | | |
|----------------------|------------------------|
| "דיאלוג אינטלקטואלי" | (Glazer & Strauss, 67) |
| "עבודה אמנותית" | (Guba & Lincoln, 81) |
| "אמנות אינטלקטואלית" | (Miles & Huberman, 84) |

ניתוח תוכן הוא שיטת הניתוח השכיחה במחקר האיכותי. זוהי טכניקה מחקרית לתיאור שיטתי של תוכן כלשהו, טכניקה מחקרית להפקה שיטתית של היסקים תקפים שניתן לחזור עליהם מתוך מסרים המוצגים בתוכן כלשהו, בהקשר מסוים (צבר בן יהושוע, 90). ניתוח תוכן הוא ארגון הנתונים לפי קטגוריות או קידודם כאמצעי

לחיפוש אחר משמעותם. בתהילה הכיוונים מפוזרים ובלתי מגובשים, ואחר כך מתגבשות המסגרות והופכות למובנות וממוקדות.

מדובר בתהליך ארוך ומייגע וקשה, המשלב היבט טכני וחשיבתי, מחייב הרבה פתיחות וחשיבה רב כיוונית, אסוציאטיבית.

-- יחידת הניתוח נקבעת על-פי אופי המחקר. סוגיה הן:

יחידה תחבירית: מילה או משפט. (בדיסציפלינה של בלשנות, יש ערך למלים בודדות).

יחידה פיסית: תמונה, ספר, מאמר, עבודת גמר.

יחידת התייחסות: היגד, שיח, שאלה – תשובה, אירוע התנהגות, או אפיזודה מתמשכת מהרגע שמישהו מתחיל אותה ועד לרגע שמישהו קוטע אותה. אפשר לתת ביטוי לכמות, (מס' פעמים שהיחידה מופיעה), ואפשר לתת ביטוי לעוצמה של העניין שעלה, (למשל בביטוי גרפי בצבע).

-- מניתוחי התוכן נבנית מערכת קטגוריות. מערכת קטגוריות תקינה היא בעלת המאפיינים האלה:

א. עליה לשקף את מטרות המחקר, לסייע להבהרת מושגים המופיעים בשאלות המחקר.

ב. עליה להיות ממצה, כלומר, להקיף את כל המידע שנאסף במחקר. (לדוגמה, אם כמות המידע בקטגורית "שונות" או "אחר" גדולה מאוד, כנראה שמערכת הקטגוריות איננה מקיפה את כל מרחב המחקר).

ג. הגדרת הקטגוריה צריכה להיות חד משמעית.

ד. הקטגוריות צריכות להיות בלתי תלויות זו בזו.

ה. לכל קטגוריה צריכה להיות שלמות בתוך עצמה. כולן יחד משקפות את התמונה כולה. בתהליך זה, עוברים ממספר רב של קטגוריות למספר קטן של קטגוריות. זהו תהליך של צמצום מספר הקטגוריות.

ו. מערכת הקטגוריות צריכה להיות ניתנת לשחזור. קורא אחר (עדיף מומחה נוסף בתחום) צריך לאשר אותה.

9.2 אסטרטגיות לניתוח הנתונים:

המחקר האיכותי מציע כמה אסטרטגיות לטיפול בנתונים, כולן עשויות לשמש באותו מחקר או בהרכבים שונים במחקרים שונים. כולן משתמשות בניתוחי תוכן.

א. האסטרטגיה השכיחה ביותר היא אסטרטגית "השוואה המתמדת"

"Constant Comparative Analysis"

(Glaser & Strauss, 67): הקטגוריות שגובשו, נבדקות מול נתונים חדשים שממשיכים להגיע. הן משתנות ומתגבשות מחדש תוך כדי איסוף נתונים חדשים. לדוגמה: יחידת הניתוח: מורה: "אילו הייתי מגיב, הייתי נענש על כך" – נכללה בקטגוריה של "ענישה". לאור נתונים נוספים שהגיעו מהשדה, נכנסה יחידת תוכן זו לקטגוריה של: "איפוק מקצועי". בהמשך, עלה המושג: "מקצועיות המורה בכיתה", ואחר-כך, במהלך המחקר ניכר הבדל בין התנהגות אותו מורה בכתה שהוא מחנך לבין התנהגותו בכתה שבה הוא מלמד כמורה מקצועי.

שטראוס מבחין בין שלוש רמות קידוד: הקידוד הפתוח, (open coding): הוא מעבר

חופשי על החומר שהצטבר בשלב ראשוני של המחקר. החוקר נכנס לאתר המחקר, ומגבש לו עניין או נושא. לאחר מספר תצפיות הוא מחפש מוקדי מחקר. שלב הקידוד הפתוח נעשה גם בשלב של בירור שאלות המחקר. החוקר מגלה עניין בדבר כלשהו, הוא רוצה לברר נושא מסוים, הוא מזהה נושאים חוזרים ונשנים, נותן להם שם כללי, שמתגבש אחר-כך למספר שמות או קטגוריות.

למרות שלב הקידוד הראשון לא הסתיים, שלב הקידוד השני מתחיל במקביל. זהו שלב הקידוד הציירי – (axial coding) זהו שלב שבו ממשיכים לאתר אותם נושאים חוזרים במהלך איסוף הנתונים. זהו שלב של עיבוי האינפורמציה, של חיזוק הנושאים שזוהו קודם, או של חיפוש אחר עניין בודד שמשך תשומת-לב. תכני הקטגוריות עוברים עידון והכתרות עוברות שינוי. בסוף שלב זה מתקבלת מערכת קטגוריות בעלת קריטריונים.

השלב השלישי הוא שלב הקידוד המוכוון – (selective coding): זהו שלב של קידוד החומר על-פי מערכת הקריטריונים שעלתה ונוצרה גם תוך כדי קריאת חומר תיאורטי – (theoretical sampling), זהו תהליך בניית התיאוריה.

בהשוואה המתמדת, משלב החוקר איסוף נתונים עם ניתוחם. הניתוח הפורמלי מתחיל בשלב מוקדם ומסתיים עם סיום איסוף הנתונים. אסטרטגיה זו פותחה בעיקר כדי לגזור קטגוריות ניתוח וליצור היגדים על מערכות יחסים ואינטראקציות בתוך מבנים חברתיים. ההשוואה המתמדת היא תהליך מבני, ולא מנייתי, לכן היא גמישה ואיננה מחייבת יחידת ניתוח מסוימת.

ב. אסטרטגית האינדוקציה האנליטית: היא אותו תהליך של בניית תיאוריה תוך השוואה מתמדת, אלא שהוא מתחיל בשלב מאוחר יותר, כאשר יש כבר מטרות או נושא למחקר. רוב המחקרים בחינוך הם כאלה: החוקר מתעניין בתופעה שהיא נושא ומוקד מחקרו. מתחיל בראיון או תצפית רלבנטים, מתקדם באיסוף נתונים ובקידוד.

שיטות ניתוחי התוכן והקידוד הן אותן שיטות, במחקרים אתנוגרפיים ובמחקרים בחינוך. ההבדל ביניהם:

תהליך:

issue \ concern

איסוף מידע באתר

קידוד פתוח

"מזכרים מחשבתיים"

קידוד צירי

איתור מוקדי מחקר

ניסוח מטרת מחקר

ניסוח שאלת מחקר

איסוף מידע באתר

קידוד פתוח

קידוד צירי

"מזכרים מחשבתיים"

"דגימה תיאורטית"

קידוד מוכוון

נקודת רוויה

דיון בממצאים

כתיבה

שיטת הניתוח:

השוואה מתמדת

רוב המחקרים
האתנוגרפים
מתחילים כאן

אינדוקציה אנליטית

רוב המחקרים בחינוך
מתחילים כאן

קביעת גבולות המחקר: במציאות ההוליסטית של הפרדיגמה האיכותית, כשהקטגוריות כוללות את כל הנתונים שנאספו, ונתונים חוזרים על עצמם, מגיע החוקר לשלב של רוויה, (saturation). זהו שלב של עייפות החוקר, עייפות הנחקרים, ויותר מכל, שלב של חזרה על תבניות בווריאציות שונות. כאן מחליט החוקר לסיים את איסוף הנתונים. החוקר הגיע לנקודת - רוויה. מחקר עשוי להסתיים גם בגלל מגבלות של זמן ומשאבים, מכל מקום, ההחלטה על סיומו, היא החלטתו של החוקר. השלב הבא הוא שלב הדיון והכתיבה.

ג. אסטרטגית הניתוח הטיפולוגי:

החוקר ממין טיפוסים מתוך מסגרת התייחסות תיאורטית, או מתוך מציאות, ומגדירם.

ד. אסטרטגית שיטות מנייה וכימות: משתמשים בהן בדרך כלל במחקר האיכותי לביקורת איכותם של נתונים. במחקרים איכותיים רבים מקובלת רמה כזו או אחרת של מנייה לתיקוף קטגוריות מחקר.

ה. אסטרטגיה נוספת העשויה ליעל את משימות הניתוח של החוקר האיכותי, היא שמוש בפרוטוקולים תקינים או בתצפיות סטנדרטיות המשולבים באיסוף הנתונים. כאשר ניתוח ראשוני של עבודת השרה משמש מכשיר לפיתוח כלי מובנה, רומה החוקר האיכותי לחוקר הכמותי היוצא לשטח עם השערה מראש ועובד באופן דדוקטיבי.

10. הצגת ממצאים, מסקנות ודיון:

קביעת יחידות הניתוח, שיפוך הקטגוריות ועיבודם עד לקבלת קטגוריות מוגדרות סופית הם למעשה שלבים ראשוניים והכרחיים בתהליך, והם חלק חשוב בהצגת הנתונים. הקטגוריות הברורות, ובתוכן קטגוריות הגרעין המרכזיות, הן למעשה החלק העיקרי של הצגת הממצאים הנבנית במהלך המחקר. המחקר האיכותי מציג, כיוונים, דגמים, יחסים חשובים או ייחודיים במציאות הנחקרת, ומייחס את מה שהתגלה, לידע אחר או לתיאוריות קיימות, או יוצר השערות ותיאוריות חדשות. כאשר נערך עיבוד כמותי במחקר איכותי, העיבוד מתייחס בעיקר לשני ממדים: לשכיחות ההופעה של תופעה מסוימת ולעצמתה. הצגות גרפיות ותרשימים הן לעיתים קרובות דרך יעילה להצגת נתונים ולדיווח. שלב המסקנות והדיון במחקר האיכותי הוא למעשה שלב הכתיבה.

11. הכתיבה האתנוגרפית.

שלב כתיבת דו"ח המחקר או המאמר, הוא השלב המסכם שבו באים לידי ביטוי מיומנותו וכישוריו של הכותב ככותב וכמספר. כתיבה מעניינת, עשירה ומגוונת, היא ביטוי לעולם חיים פנימי, מעניין, עשיר ומגוון של הכותב. מתכון מהיר ללמוד שלב זה לא קיים. אך כמה רעיונות, כלים או אסטרטגיות עשויים אולי לתרום להעשרת החוקר הטירון המבקש לכתוב חיבור אתנוגרפי.

אחת הדרכים הטובות ביותר ללמוד כיצד לכתוב בצורה אתנוגרפית, היא קריאת אתנוגרפיות רבות ככל האפשר.

בצדע ראשון, על החוקר הכותב להביא בחשבון את קהל הקוראים ולהתייחס אליו במשך כל תהליך הכתיבה. סגנון הדיווח וההדגשים יהיו שונים, למשל, אם החיבור הוא

דו"ח המכוון למשרד החינוך או אם הוא עבודת תיזה לתואר אקדמאי. צעד שני הוא קביעת המוקד לכתיבה. המוקד הוא למעשה העניין המרכזי של עבודת המחקר, והוא נקבע בהתאם למטרת המחקר. המוקד אפשר שיהיה בנוי סביב תיזה מסוימת, או סביב נושא מסוים, והחוקר חייב להיות מודע לו בעת הכתיבה. הצעד השלישי, הוא בדיקת הנתונים שנאספו, נותחו וקודדו, וקבלת החלטה בדבר העניינים שאותם החיבור מעוניין להקיף. אחר כך כתיבת הטיוטות. כתיבה אתנוגרפית היא תרגום מציאות קיימת באמצעות כלים מתודולוגיים מקובלים. זהו תהליך מורכב של גילוי ואיסוף משמעויות אודות "תרבות" או עניין, והעברתו לקוראים. הכתיבה לפיכך, חייבת להיות מדויקת ובהירה, מעניינת ומעוררת סקרנות. זו איננה כתיבה אמנותית, זו יכולת לשתף את הקורא בחוויה. ביטויים אותנטיים בלתי תקינים חובה לעיתים להשאיר, כדי לא לגרוע מהאיכויות המיוחדות של העבודה. כותרת המחקר נקבעת בדרך כלל בסוף התהליך. כדאי להסתייע בידיד לעבודה לשם קריאה נוספת בתהליך העריכה. כתיבת הפתיחה והמסקנות הן הצעד הבא, שבעקבותיו תבוא קריאה מחודשת של החומר, ואחריו הכתיבה הסופית.

ה. אובייקטיביות, סובייקטיביות ויכולת הכללה (תוקף ומהימנות).

במחקר החינוכי היה מקובל לחקות את המודל הניסויי הדרוקטיבי של המדעים המדויקים שבו מתקבלות תוצאות על סמך בחינה שיטתית של השערות, תוך כדי שמירה על עקרון החזרות ויכולת הכללה. מודל זה מתאים למדעים המדויקים אך במקרים רבים אינו מתאים למדעי ההתנהגות. שם לעיתים אין אפשרות לבודד משתנים, קשה לפקח עליהם, ואו המדגמים אינם יכולים להיות אקראיים. אם נאמץ את ההגדרה שמחקר מדעי מתבסס על חקירה בעלת חוקיות ושיטתיות המתבססת על נתונים, אז המחקר האיכותי הוא תקני ועומד בקריטריונים אלה. החוקר האיכותי מעוניין בהבנת המימצב, הנחקרים ופעילותם, לכן דיווחו מפורט, מדויק ושיטתי ככל האפשר. המונח המקביל לתוקף ומהימנות שבמחקר הכמותי לדעת גובה ולינקולן הוא: "אובייקטיביות" במחקר האיכותי (Guba & Lincoln, 81).

אובייקטיביות:

אובייקטיביות הייתה אבן בוחן למדע מאז ומתמיד. תוקף ומהימנות הן שתי הפנים של האובייקטיביות שבאמצעותן אנו מדברים אל הקהילה המדעית. ב-20 השנים האחרונות התערער המונופול של הפילוסופיה הפוזיטיביסטית, וכשכבר ברור היום שאין אמת אבסולוטית, אפשר לקבל שאין אובייקטיביות מלאה. השאלה המרכזית המעסיקה את המחקר האיכותי היא כיצד מסוגל אדם עם כל המטען התרבותי מקצועי ערכי שלו לתאר מציאות מורכבת, עבור קהל קוראים מסוים, את כלליה, את הנורמות שבה, את יחסי הגומלין שבה באופן תקף ומהימן, ואותו קהל יעד ירגיש שכאילו הוא עצמו נמצא בסיטואציה המתוארת. ומה אם אותו חוקר שייך לאותה חברה? מהם מנגנוני הפיקוח והבקרה שלו לגבי עצמו?

האובייקטיביות המוצגת במחקר האיכותי היא אותה האובייקטיביות הקיימת כשהחוקר מדבר אל הקהילה שלו ויהיו לדבריו בה משמעות. ישנם שני סוגי תוקף: תוקף פנימי ותוקף חיצוני.

תוקף פנימי:

תוקף זה מתייחס לשאלה באיזו מידה תיאור המציאות שאותה אנו חוקרים אכן מדויק. זהו התוקף הבסיסי במחקר האיכותי, בלעדיו אין שום תוקף אחר. לדיוק זה שתי פנים: תוקף תוכן ותוקף מבנה.

תוקף תוכן:

עוסק בתיאור נכון ומדויק של ההתרחשויות. זוהי מידת ההתאמה בין מה שהחוקר מתכוון לבדוק לבין מה שהוא חוקר בפועל. לדוגמה, באיזו מידה משקף דו"ח תצפית את מה שהתרחש באתר המחקר. זהו תוקף איסוף הנתונים. לתיקוף זה משתמש המחקר האיכותי בתיאור האינפורמציה כהווייתה: תיאור ברור, מדויק וגדוש וצורת רישום המאפשרת הפרדה בין פרוטוקולים לבין מזכרים מחשבתיים. המחקר האיכותי מקפיד על סובייקטיביות נשלטת מצד החוקר: נוכחות רצופה שלו באתר המחקר, פירוט ורישום ברור של גורמי הטיה קבועים (רקע, ביוגרפיה, הכשרה, עמדות), ו/או משתנים של אישיות החוקר (מצב רוח, כושר ריכוז, אירוע שהתרחש סמוך למחקר, או מצב של היסחפות). צופים אחדים אוספים אותם נתונים, ועורכים בדיקת התאמה ביניהם לגבי אותו אירוע. גם סרט וידאו והקלטות, משמשים לתיקוף זה. יש לנטרל גם הטיית שנוצרות כתוצאה משימוש בכלי איסוף הנתונים: וידאו – דורש עריכה, ורשמקול – קולט בעיקר קולות שבסביבתו הקרובה. הנטרול נעשה על-ידי איסוף נתונים ממקורות שונים.

תוקף מבנה:

זהו תוקף ניתוח הנתונים, תוקף המבנים התיאורטיים שאנו בונים: הקשרים בין קטגוריות הגרעין לקטגוריות האחרות. באיזו מידה המבנים שבנינו והיחסים שמצאנו, או התיאוריה שבנינו, אכן קיימים במקום בו אנו חוקרים: לתקוף השלב הראשון של הקידוד ישתמש החוקר האיכותי באנשים נוספים, ולתיקוף הקידוד המוכוון ישתמש במומחים (קולגות או תלמידי מא, כי הקטגוריות כבר מנוסחות באופן מקצועי), ויערוך השוואות בין עבודותיהם לעבודתו. לתיקוף הפרשנות וההכללה, ישתמש בהצלבה – cross reference (House, 80), (Eisner, 91): השוואת הממצאים שנאספו מאותו כלי. למשל מתצפית אחת לאחרת. ובשילוש, triangulation (Denzin, 94): השוואת נתונים שהושגו ממקורות שונים. לדוגמה, מנהל טוען שהוא מנהל ישיבותיו בפתיחות, ניתן לצפות, לשאול מורים ולקרוא פרוטוקולים. ובבדיקת תפיסות החוקר מול תפיסות הנחקרים – member check (Guba & Lincoln, 81).

תוקף חיצוני:

התוקף החיצוני במחקר האיכותי מתייחס למידת ההכללה הנטורליסטית שנוכל לעשות ממחקרנו לדגמים אחרים מאותו סוג. (Stake, 94). לדוגמה, נוכל בזהירות לשער, שדגם התנהגות אולי יחזור על עצמו אם נחקור אותו עניין בבי"ס דומה, בעל אוכלוסייה דומה, בתנאים דומים וכדו'. ככל שהתוקף הפנימי גבוה, התוקף החיצוני נמוך (למשל, תיאור מקרה

שיהיה נכון ספציפית לאותו מקרה ולא למקרים אחרים, עשיר בפרטים וייחודי ואינו ניתן להכללה). אך לא יתכן תוקף חיצוני במחקר איכותי ללא תוקף פנימי. ההכללה תהיה הכללה נטורליסטית ולא הכללה סטטיסטית. אם יהיה תוקף פנימי גבוה, נוכל לנסות למצוא את אותם דברים בסיטואציות דומות. (Goetz & LeCompt, 84), (Denzin, 94). לאחרונה מסתמנת מגמה לפיתוח כמה חקרי מקרה לצורך הכללה: "multiple case studies" (Stake, 94). אם חקר מקרה אחד שונה מהאחרים, יצטרך החוקר להסביר אותו על-פי התיאוריה שפיתח, ההסבר ייתן תוקף למקרים אחרים.

אחת הווריאציות של תוקף חיצוני היא תוקף אקולוגי: המתייחס ליכולת של החוקר האיכותי להכליל לסביבה רומה לסביבת המחקר, במידה שזו מוגדרת במדויק. וריאציה אחרת היא תוקף כרונולוגי: תוקף זה מתייחס לשאלה, כמה זמן הממצאים שלי תקפים. תוקף זה הוא פונקציה של יכולת אישית של החוקר. "research that lasts" לדוגמה, ממצאיו של פיאז'ה.

Guba & Lincoln אינם מקבלים את מושג התוקף החיצוני. לדעתם הוא לא רלבנטי למחקר איכותי. הכללה במובן המסורתי (כמותי) היא בלתי אפשרית. ההכללה היחידה האפשרית מתייחסת לאוכלוסיות דומות. זו גם דעתו של Denzin (1994) ו-Cronbach טוען שהכללות הן היסטוריה ולא מדע, הן "נובלות" זמן קצר לאחר שהן נאמרות, לכן הוא מציע להתמקד בתיאורים טובים של ממצאים.

מהימנות:

בגלל אופי המחקר האיכותי, איננו עוסקים בו בשאלת המהימנות, הסיכוי לחזרה על אותם ממצאים לא רק שכמעט איננו קיים, אלא שדבר זה איננו כלל חלק ממטרות המחקר (מטרת המחקר האיכותי, כאמור לעיל, היא המהימנות הפנימית), והסיכוי לקבל אותה תוצאה על-ידי הפעלת אותו הכלי בשתי אוכלוסיות, לא יתכן (מהימנות חיצונית). לדעת Kirk & Miller, מהימנות מתבטאת במידה שהמידה נותנת את התשובה כשהיא מתבצעת, כלומר, מהימנות עניינה במידה שהממצא הוא בלתי תלוי בנסיבות מקריות. תוקף פנימי מבטיח מהימנות, אך תיתכן מהימנות ללא תוקף. וכיוון שתוקף מושלם אי אפשר למצוא אפילו באופן תיאורטי, עלינו להשתדל גם להבטיח מהימנות. על-ידי הבטחת תוקף ומהימנות ככל האפשר, נצמצם את ההטיה במחקר האיכותי ונבטיח אובייקטיביות.

1. אתיקה.

אתיקה, היא אחד הנושאים החשובים במחקר האיכותי כי החוקר הוא חלק מהתהליך והמחקר הוא בלתי אמצעי.

1. רשות לביצוע המחקר, והגנה על הנחקרים.

בעיה ראשונה שיש להתמודד איתה בעבודת השרה היא השגת רשות לביצוע המחקר. יש לקבל את אישור ראש המוסד, ואת אישור מפקח המחוז. (חוזר מנכ"ל, מ"ו (3), נובמבר, 85). גם אם החוקר מסתובב באופן חופשי באתר, אין הוא יכול לעיין במסמכים ללא קבלת אישור מיוחד לכך. לגבי חקר או ראיון ילדים, יש לקבל אישור מההורים. רצוי לנקוט גישה גלויה ולהבהיר במידת האפשר את מטרת המחקר, וזאת כדי לזכות

בשיתוף פעולה מצד הנחקרים. יש להבהיר מהן הציפיות מאנשי הצוות והנחקרים, ולפרט לוח זמנים של ביקורים צפויים. לעיתים כדאי רק להבהיר כיווני מחקר כלליים ללא מטרה ספציפית של המחקר כדי למנוע התנהגות מלאכותית. על החוקר לשקול היטב את היתרונות והחסרונות של כל מקרה לגופו. יש לבוא לידי הסכם, ואם אפשר, כתוב. לכל נחקר ישנה זכות לפרטיות ולאנונימיות. כיון שתיאור גרוש המקובל כל כך במחקר האיכותי עלול להסגיר את זהות הנבדק או בית-ספרו, על החוקר להשתמש בכינויים.

2. "משתפי פעולה".

כדאי לגלות בשטח אנשים הבולטים כמסבירי פנים וכעוזרים, מהם ניתן לדלות מידע רב. אנשים אלה נקראים בשפה המחקרית: Core Informants, משתפי פעולה. שיתוף הפעולה אתם חשוב מאוד, על החוקר לגלות גמישות רבה ביחסים עמם.

3. נגישות לאתר המחקר.

הכניסה לאתר איננה קלה. החוקר נתקל בחשדנות וזרות. עליו לפעול כך שהנחקרים יחשבו בנוח בחברתו, ואחר-כך להשתדל להיות איש סודם. כשהוא כבר מרגיש אחד מהם, עליו לנהוג בזהירות רבה במידע שבידו, לשמור שלא יודלף דבר ולהקפיד לא להעביר מידע מנבדק לנבדק. מקרים רבים מספרים על חוקרים שנתקלו בבעיות משום שלא סמכו עליהם, ולא אפשרו להם לראות הכל. החוקר האיכותי פגיע מאוד, והדבר החשוב ביותר הוא אישיותו והאינטראקציה שלו עם נחקריו. החוקר האיכותי צריך להשתדל להתקבל ברצון באתר המחקר ולהרגיש שיש לו גישה חופשית לנבדקים ולכל צורכי המחקר באתר.

4. השלכות של תוצאות.

תפקידו של החוקר הוא סוגיה אתית ממדרגה ראשונה. אם לדוגמה, גילה החוקר שהמורה איננה ממלאת את תפקידה כראוי, כיצר עליו להתמודד עם תוצאה כזו? ובכן, תפקיד החוקר לצלם תמונת מצב, נוסף לכך עליו לעמוד בכללים אתיים. אין לנצל טובות הנאה שיש לחוקר בשל נגישותו לאתר. אם התגלה משהו שמעמיד בקונפליקט את החוקר עם הנבדקים, יש בכל מקרה לגלות זאת ולא להתעלם. מה לעשות למשל אם במידע שחוקר אסף התגלה מעשה בלתי חוקי? האם לדרוש על כך למנהל? ואם התגלה כי המנהל עצמו מעורב בכך? (לדוגמה, ניצול ילדים) אם זהו עניין המנוגד לחוק, חייב החוקר אפילו לוותר על המחקר! בכל אופן העניין היה משפיע על המחקר.

אם נסתכל על התוצאות מהיבט אחר, חשוב לתת לנוגעים בדבר הרגשה שהם מפיקים תועלת מהמחקר. יש לשמור על עיקרון ההדדיות – reciprocity. הדו"ח שהחוקר יציג לפני צוות בית הספר הוא דו"ח שבית הספר יוכל להפיק ממנו תועלת מירבית.

5. אמינות בחגשת הדו"ח.

החוקר בדרך כלל מקבל את הקרדיט והנחקר נשאר באפלה. הקוד האתי מחייב, שהנחקרים יאשרו את ממצאי המחקר. פרסום שמו של מוסד מחייב את אישורו. יש לשמור על המגבלות שהמוסד מציב בפני החוקר בעניין זה. ולבסוף כדאי תמיד לזכור, לא לשרוף קשרים, כדי שאפשר יהיה לבוא שוב לאתר בעת הצורך.

ובכן, מהו המערך הרצוי?

המחקרים הנטורליסטים, איכותיים הראשונים היו בעיקר אנתרופולוגים וסוציולוגים. שנת

1954 הייתה שנת הכרה פורמלית במחקר האיכותי בתחום החינוך, כאשר הממשלה הפררלית של ארה"ב העניקה לחוקרים איכותיים מענקי מחקר. בשנות החמישים המאוחרות התענינו אנתרופולוגים בחינוך, ותיארו באריכות את חיי בית הספר. (צבר בן יהושע, 90). בשנות השבעים עבר המחקר הנטורליסטי, איכותי מהשוליים למרכז. ההכרה בו של אחדים מחשובי המחקר הכמותי, וביניהם קרונבך, (Cronbach, 75), תרמה לשינוי היחס כלפי הגישה האיכותית. חוקרים אלה מודים שגישה זו אפשרה להם להשלים ולהעמיק אותו חלק במחקר, שלא הגיעו אליו בדרך כמותית. לאחר תחרות ומחלוקת, מתפתח דו-שיח בין המחנות, המגיע להכרה מלאה במחקר האיכותי ותרומה הרדית עד היום.

אחת הטענות נגד המחקר האיכותי הייתה חוסר האובייקטיביות. Scriven (1972) טוען, שמקור הטעות הוא ההתייחסות המספרית. המחקר האיכותי הסובייקטיבי מתייחס לפרט אחד, זוהי quality – והמחקר האובייקטיבי מתייחס למספר פרטים, זהו – ה-quantity. מכאן, שהמחקר העוסק בהרבה פרטים הוא אובייקטיבי. אך זה איננו נכון. אפשר למצוא הטיה במחקר העוסק במספר אנשים, ואפשר למצוא אובייקטיביות בחקר של אדם אחד. כדי לתקף מסקנות, משתמש החוקר האיכותי במקורות נוספים, והחוקר הכמותי, במכשירים נוספים. הקרבה הבלתי אמצעית של החוקר האיכותי אל מושא המחקר, המאפשרת לו גמישות מיוחדת להתייחס להתרחשות מנקודת מבט של ההתרחשות עצמה, התפרשה כסובייקטיביות שאינה יכולה לתרום למדע. גמישות זו אינה קיימת במחקר הכמותי. שם נוסחו השאלות מראש. אך כאמור, לחוקר האיכותי מנגנוני פיקוח ובקרה נוקשים מאוד. טענה אחרת הייתה טענת הגבולות הבלתי ברורים מראש. אך הגבולות קיימים, הם נקבעים בתחילת המחקר בהצהרה או בחוזה בין חוקר למממן המחקר, ואם לא, הן נקבעים תוך כדי התהליך המעגלי. ההשוואה המתמדת, המזכרים המחשבתיים והדגימה הספרותית עוסקים בהתמדה בקביעת גבולות. החוקר האיכותי אינו יוצא מהשדה טרם הכירו היטב וקבע את גבולותיו האמיתיים.

החוקר הכמותי סבור שמחקרו אובייקטיבי כי הקטגוריות שלו מוגדרות מראש ומבוססות על השערות הגיוניות. מכאן שאין להטיל ספק בממצאיו ובתרומתו לידע האנושי. Guba & Lincoln (1981), טוענים שהגדרות אלה הן למעשה ניחוש. נכון שהגדרות אלה במחקר האיכותי נוצרות באופן גמיש, אך הן מתגבשות בתוך גבולות ומתמקדות לתוצאה מעוגנת ומבוססת היטב במציאות האמיתית. השדה האיכותי ממוקד היטב. תהליך המיקוד מתחיל מיד כשהחוקר זיהה את הנושאים העיקריים. הקטגוריזציה נעשית בשיטתיות, לפי כללים נוקשים:

הקטגוריות משקפות את מהלך המחקר.

כל האינפורמציה מובאת בחשבון.

הגדרת הקטגוריה היא חד משמעית.

הקטגוריות אינן תלויות זו בזו.

ההומוגניות שבהן נבחנת ומוגדרת.

הן עוברות תהליך של ניפוי, ובמהלכו, מועדפת קטגורית הגרעין.

לבסוף נעשה שימוש במומחים לתיקוף כל המהלך.

לשיטות מחקר נטורליסטיות איכותיות ולשיטות מחקר כמותיות יתרונות בצד חסרונות בעת הפעלתן, במקרים לא מעטים ניתן לעשות שימוש בשתי הגישות יחד. שימוש משולב בשתי המתודולוגיות השונות כל כך מומלץ על-ידי חוקרים, וזאת כדי לחזק את התוקף הפנימי והחיצוני של המחקר. (Goetz & LeCompt, 84). כך למשל, שאלונים סגורים רבים המקובלים ככלי מחקר בגישה הכמותית, מלווים בראיונות פתוחים המאפיינים את הגישה האיכותית, מסייעים להבין טוב יותר את תשובות הנחקרים. יש חוקרים העורכים תצפיות ממושכות המקובלות במחקר האיכותי, כדי להבין את מהות הקשר בין שני משתנים המראים מתאם סטטיסטי גבוה. כך עשוי מחקר נטורליסטי לשמש להעמקת ההבנה של תופעה שאותרה במחקר הכמותי. או לעיתים, שיטות מחקר נטורליסטיות משמשות לבדיקה ראשונית שבעקבותיה בוחנים היבט מסוים בקנה מידה גדול בשיטות כמותיות. קשה למצוא מחקר חינוכי שבו חוקר נכנס לאתר המחקר ללא שום ידע מוקדם, ובונה תיאוריה מעוגנת בשדה בדיוק לפי העקרונות של גלזר ושטראוס. כי בחינוך יש עמדות ערכיות מוצקות שהן חלק אינטגרלי מהתחום, חינוך הוא תחום פרקטי ערכי, הכולל עמדה שליחותית, אין מחקר בסיסי בחינוך. אך ניתן למצוא חוקרים הנכנסים לאתר המחקר לאחר ניסוח מטרה ומגיעים בעזרת המתודה האיכותית לחשיפה, לנגיעה בעומק של תופעות ותהליכים ולבניה אינדוקטיבית של מבנים, שהיא תרומה אדירה למתודולוגיה הכמותית. המחקר האיכותי נותן כלים יישומיים, וכיון שהמערכת החינוכית נוטה לביזוריות ומחפשת פתרונות מקומיים, היא מוצאת אותו אטרקטיבי ביותר. בכל פעולה של יעילות יש לנו חסר בייחודיות. תמיד צריך להחליט ולחשוב על מה אנו מוותרים, ומה אנו מרוויחים. הדבר הטוב ביותר הוא לנצל אמצעים כמותיים, ולתת יותר תוקף פנימי לתוצאות איכותיות.

מראי מקום:

- חלופות בהערכת הישגים - לקראת הערכה מותאמת לפרט. ב-ד. חן, החינוך בירנבאום, מ. (1995).
- לקראת המאה ה-21. עמ' 187-205 הוצאת רמות אוניברסיטת תל-אביב.
- חבר בן יהושע, (1990). המחקר האיכותי בהוראה ובלמידה. הוצאת מסדה.
- Bogdan, R. & Biklen, S. (1982). *Qualitative research for education* Boston. Mass: Allyn & Bacon.
- Cronbach, L.J. (1975). Beyond the two disciplines of scientific psychology. *American Psychology*, 30. 116-127.
- Denzin, N.K. & Lincoln, Y.S., (1994). *Handbook of qualitative research*. Sage. U.S.A.
- Eisner, E.W. & Peshkin, A. (1991). *Qualitative inquiry in education*. New York: Teachers College Press.
- Geertz, C. (1973). Thick description: Toward interpretive theory of culture, In: Geertz, C. *The interpretation of culture*. New York. Basic Books.
- Glazer, B. & Strauss, A.L., (1967). *The discovery of grounded theory : Strategies for qualitative research*. Chicago, Ill.
- Goetz, J.P. & LeCompt, M.D., (1984). *Ethnography and qualitative design in educational research*. London. Academic Press.

- Guba, E.G. & Lincoln, Y.S., (1981). **Effective evaluation**. San Francisco, Cal.: Jossey-Bass.
- House, E.R. (1980). **Evaluating with validity**. Beverly-Hills. Cal. Sage.
- Hutchinson, (1988). **The Grounded Theory**. In: Sherman & Webb, **Qualitative research in education: Focus and methods**. London. Falmer Press.
- Malinowski, B. (1922). **Argonauts of the western Pacific**. London. Routledge & Kegan Paul.
- Kirk, J, & Miller, M.L.(1986). **Reliability and validity in qualitative research**. Beverly-Hills, Cal. Sage.
- Miles, M.B. & Huberman, P.M. (1984). Drawing valid meaning from qualitative data: Toward a shared craft. **Educational Researcher**. 13(5), 20-30.
- Patton, M.Q., (1980). **Qualitative evaluation methods**. Beverly-Hills. Cal. Sage.
- Peshkin, A. (1986). **God's choice**. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Sanders, J.R. (1981). Case study methodology: A critic, In: Welch, W.W., (ed). **Case study methodology in educational evaluation**. Minneapolis Minnesota, Research and Evaluation Center.
- Scriven, N. (1972). Objectivity and subjectivity in educational research, In: Thomas, L.G. (ed), **Philosophical redirection of educational research**. Chicago. Univ of Chicago Press.
- Sherman, R.R. & Webb, R.B., (eds), (1988). **Qualitative research in education: Focus and methods**. London. Falmer Press.
- Shulman, L. (1988). On educational research. In: Jaeger, R.M. (ed). **Complementary methods for research in education**. Washington D.C. A.E.R.A.
- Smith, J.K. & Heshusius, L., (1986). Closing down the conversation: The end of the quantitative-qualitative debate among educational inquirers, **Educational research**. 15. 1. 4-12.
- Spradley, J.P., (1979). **The ethnographic interview**. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Spradley, J.P., (1980). **Participant observation**. New York: Holt Rinehart & Winston.
- Stake, E., (1988). Case study. In: Jaeger, R.M. (ed). **Complementary methods for research in education**. Washington, D.C. A.E.R.A.
- Strauss, A.L. (1987). **Qualitative analysis for social scientists**, Cambridge, U.K. Cambridge Univ. Press.
- Wolcott, H. (1973). **The man in the principles office: An ethnography**. New York: Holt. Rinehart Winston.
- Wolcott, H. (1992). Introduction. In: LeCompt, M.D., Millroy, W.L. & Preissle, J. (eds), **The handbook of qualitative research in education**. San Diego. Cal. Academic Press.

שותפות גורל או שותפות אינטרסים? יחסם של הציונים-הדתיים לתנועה הציונית – היבט היסטורי, והארות אחדות על "קו המשבר" בין דתיים לחילוניים במדינת-ישראל

תקציר

התנועה הציונית, ילידת שלהי המאה הי"ט, הייתה ביסודה ובמהותה תנועה מודרנית-חילונית, שנולדה כתוצאה "ממשבר זהות" שפקד את יהדות אירופה, והואץ על-ידי גילויי אנטישמיות אגרסיביים. למעשה לא יכלה ולא התכוונה הציונות לפתור במלואן את מצוקות הקיום הפיסיים של היהודים. ההגירה הייתה הפתרון לשאלת הקיום, לאמור, התנועה הציונית הייתה מאז ומעולם תנועה אידיאולוגית, שמטרותיה היו גאולת היהדות ויצירת חברת מופת המושתת על ערכים, שביסודם ינקו מהשורשים האפוקליפטיים והמסורתיים של עם ישראל.

אופיה של התנועה הציונית עוצב על-ידי הזרמים האידיאולוגיים המרובים שהתקיימו בה, שרב היה בהם השונה על השווה; הפלורליזם שהנהיג הרצל בתנועה הציונית איפשר קיום קונסנסוס שהושתת על הגשמת יעדים קונקרטיים: עלייה, התיישבות וביטחון, ואיפשר לכל הזרמים להתקיים בצוותא; אך הקיום המשותף היה רווי מתח דיאלקטי בשאלות אידיאולוגיות.

"שאלת הקולטורא", משמע, צביונה התרבותי של הפעילות הציונית, הייתה אחת משאלות היסוד שנדחקו במודע מסדר יומה של התנועה הציונית, לטובת "ההגשמה" ולמען שמירת "הקונסנסוס" וה"אחדות" בתנועה. שאלה זו צפה ועולה מחדש בציבוריות הישראלית ככל שנדמה שתהליך השלום ביננו לשכנינו מתקדם, וככל שמתגבר קולו וכוחו של הזרם "הפוסט-ציוני" המשמיע עמדות ודעות השוללות את אופיה היהודי של מדינת ישראל, ומשמיט את הצידוק המוסרי ששימש את התנועה הציונית בייסוד "מדינת-ישראל" ב"ארץ-ישראל". לאור האמור, יש יסוד סביר להניח שעתידה התרבותי – ואולי עצם קיומה – של מדינת-ישראל והיהדות ברחבי העולם, תוכרע בהתמודדות בין "החילוניות ההרצלינאנית" לבין המסורת הדתית רבת-החיות. עניינו של מאמר זה לבחון את הדילמות העומדות בפני הציונות הדתית, בעבר ובהווה, כבואה ליטול חלק בכל מעגלי העשייה והיצירה בתנועה הציונית בעלת האופי החילוני, זאת מבלי לטשטש את המיוחד והמאפיין אותה כתנועה דתית-לאומית.

מבוא והארות מתודולוגיות

שאלת "דת ומדינה" מעסיקה רבות את מחשבותיהם של טובי ההוגים בעולם מאז המאה הי"ח ואילך. להלכה ולמעשה אין פיתרון מלא לסוגיה מורכבת זו, וקל וחומר שאין לה פיתרון דטרמיניסטי. אין ספק שבמדינות הליברליות נקודת המוצא בדבר מקור הסמכות במדינה, אינו התגלות האל והנורמות הפולחניות המתחייבות מכך, אלא מקור הסמכות הוא חילוני; הסמכות נובעת משלטון הרוב הדמוקרטי והמחוקקים שהוא בוחר. אך דא-עקא שילוב הסמלים הפולחניים הדתיים במדינה החילונית-הדמוקרטית-המודרנית, היא אסטרטגיה ידועה ואינה יוצאת דופן, וניתן למצוא דוגמתה בקרב חברות רבות: כך טיפחה צרפת בתקופת הרפובליקה השלישית "דתיות חילונית", ובאמצעות פולחן המהפכה מיזגה סמלים רפובליקניים וסמלים קתוליים¹. התרבות בקרב הדמוקרטיות המערביות קשורה עדיין לערכים בסיסיים ולסמלים המבטאים אותם – ערכים אלו וסמליהם הם דתיים. החילוניות בקרב עמי המערב הליברליים ידעה, בדרך כלל, להבחין בין התנגדות לשלטון של ממסד דתי או להתערבותו בחיי המדינה, הכלכלה והתרבות – לבין נאמנות לערכים דתיים ולסמליהם; מזה יוצא, שהחברה החילונית המערבית לא ויתרה על הזיקה המפרה לערכים ולסמלים הללו. שאלת "דת ומדינה" והתפתחות התרבות ב"מדינת היהודים", הינה מורכבת שבעתים בשל אופיה המיוחד של דת-הלאום היהודית². אנו בחרנו לעסוק בסוגיה דלעיל מתוך הבטים היסטוריים וניסינו לשרטט קווים אחדים המאפיינים את הדילמה בהווה. יש בנמצא חומר רב המכיל הגות ומעש, מחקר-אקדמי ופובליציסטיקה, וקשה מאוד מלאכת ההכללה, הסיכום והסקת מסקנות. אין אנו מתיימרים להציג "משנה מלאה וסדורה", אלא להציע קו-מאפיין של הבעיות והדילמות שמלוות את האדם הדתי-ציוני, בבואו ליטול חלק בכל מעגלי העשייה והיצירה בשיתוף עם ציבור של "עוברי עבירה לתאבון", זאת מבלי לאבד את המייחד והמאפיין אותו כאדם-דתי. נשתדל לבדוק כיצד השתקפה בעבר הציונות הדתית: בעיני עצמה, בעיני החילוניים ובעיני האורתודוקסיה האנטי-ציונית. ננסה לעמוד על אחדים מלבטיות, יעדיה ומגמותיה; ואף נבחן דילמות אחדות הניצבות בפני הציונות-הדתית בהווה, ולהתחקות אחרי שורשיהן ההיסטוריים.

1. "הציונות" – יסודותיה של התנועה הלאומית היהודית, ומרכיב הזהות הדתי שבה.

תולדותיה של התנועה הציונית סבוכים ושונים בתכלית מההתעוררות הלאומית המאפיינת את עמי אירופה. על-פי המדרים המקובלים הציונות אינה ניתנת לסיווג, כלומר, להסבר קל ונוח כתנועות לאומיות מהסוג המקובל. ננסה לעמוד על הבעייתיות העומדת ברקע הוולדה של התנועה הציונית.

א. אין ספק שתולדותיה של התנועה הציונית הם "היסטוריה יהודית" לכל דבר, אלא שעצם בריאתה, מסגרות ארגונה, תכליתה ואופן פעולתה גזורים מן ההווה של אירופה במאה הי"ט. לאמור, לא ניתן להבין את עוצמתה וחיוניותה של הציונות, מבלי לעמוד על הרקע האירופי לצמיחתה ועל שורשיה היהודיים כמקשה אחת. למעשה בידנו "נרטיב (סיפור) לאומי" המכיל יסודות יהודיים קמאיים עם מורשת זרה, זאת בניגוד לתנועות הלאומיות הקלאסיות שבהן "הנרטיב הלאומי" מתרפק על הרומנטיקה וההיסטוריוציזם של חברת האב הקמאית שלהם בלבד. לעניין זה השפעה רבה על הסוגיה של מודרנה וחילוניות מצד אחד

- לבין מעמדה של הדת והמסורת בתנועה הציונית מצד אחר.
- ב. כל התנועות הלאומיות, בנות המאה הי"ט, הסתמכו במאבקם לריבונות על ארמת-לאום, או שפת לאום (ועל-פי רוב על שתיהן) שכבר היו קיימים בפועל בחזקת האומה. ואילו הציונות שבאה לכבוש לעצמה שני יסודות אלו – שהם תנאי בל יעבור לקיום הזהות הלאומית – בכוח הרצון בלבד.
- ג. ערב הקמת התנועה הציונית היה מצבם החברתי, הכלכלי ומעמדם המשפטי של היהודים שונה מארץ לארץ, ולעיתים אף באותה ארץ. אמנם ניתן למתוח-קו ברור בין מצבם של יהודי מזרח-אירופה, לבין מצבם של יהודי מערב-אירופה ומרכז, אבל קשה לאפיין באופן חד-ערכי את הזהות היהודית בגולה, שכן מקצת היו מתבוללים, אחרים שומרי מסורת וכיוצ"ב. שאיפותיהם של היהודים היו שונות ומנוגדות בתכלית, וזאת כפועל-יוצא מאורח חייהם ומתנאי קיומם. מובן שהיחס בין האורתודוקסים לחילונים, היה פן אידיאולוגי ותרבותי שהעסיק, את התנועה הציונית³.
- ד. בעוד התעוררותם של התנועות הלאומיות האירופיות מתרחשת במחצית המאה הי"ט, ועקרונותיהן מושתתות על "לאומיות-פוזיטיבית/הומניסטית" (מהפכות אביב העמים 1848), הרי התנועה הציונית, עולה על במות ההיסטוריה רק בשלהי המאה הי"ט ובראשית המאה ה-כ', והולדתה היא בתקופה של "לאומנות-תוקפנית" כאשר ביסודה עומדים ללא ספק – יסודות ראציונליים המגלים חוסר סובלנות לערכים ליברליים. יתרה מזאת, התנועה הציונית נולדה במרכז אירופה ובמזרחה, לאמור, באיזור גיאוגרפי שלא התקיימה בו הדמוקרטיה הליברלית ככוח משמעותי. מכאן, שהציונות נולדה בעולם שהיה מורכב מיחידות לאומיות אלימות ותובעניות, בעולם שלא ידע סובלנות דתית או סובלנות לאומית, בעולם שבו ההפרדה בין דת ולאום, דת חברה ומדינה לא הייתה מוכרת וגם בלתי אפשרית⁴.

1.1. יסודותיה ההיסטוריים של התנועה הלאומית היהודית

שידור המערכות באירופה במאות הי"ה והי"ט הוליד תהליכים רבי השפעה בקרב החברה היהודית. הליברליזציה של המשטרים (האבסולוטי-הנאור), המוביליות החברתית-כלכלית שהתאפשרה ליהודים, ההשכלה, החילון והאמנציפציה ביטלו את המחיצות המוגוננות/המנוונות של הקהילה היהודית. מכאן ואילך ההשתייכות היהודית לקהילה היא רצונית, ולא כפייתית כבימי הביניים. קבלת "האמנציפציה החוקית" – לאחר מאבק ארוך ומורכב – לא שימשה ערובה להצלחת "האמנציפציה החברתית", לאמור, תהליך ההשתלבות בתחומי החיים השונים קירב מבחינות רבות את היהודים לסביבתם, אך לא טישטש את סימני ההיכר הקבוצתיים ואת קווי האופי המיוחדים של היהודים, ולעיתים אף הבליט אותם ביתר שאת. דווקא משום שמספר גדול של יהודים עברו למרכזים חשובים של העולם התרבותי, ונקלטו במקצועות ובענפים בעלי משקל-רב והשפעה ציבורית ניכרת, הייתה נוכחותם מוחשית יותר, ובמקרה של הצלחה אף נושא לקנאה ולרוגז. לאמור, שוויון מעמדם המשפטי של היהודים היה זהה ליתר אזורי המדינה (במערב אירופה ובמרכז), אך החברה, הגויית לא הסכימה לראות בהם "בשר מבשרה" וחלק אינטגרלי מהאומה⁵, לשון אחר, כשלון האמנציפציה ועלייתה של האנטישמיות המודרנית על במת-ההיסטוריה, הכשירה את הלבבות לשנאת-ישראל עזה ובלתי-מתפשרת. היהודי נחשב ל"זר" ו"לשונה",

ל"דמוני" ו"מנצל", ונדחה מהחברה. סיטואציה זו יצרה "משבר-זהות" בקרב מקצת היהודים שהלכו באדיקות בנתיב ההשכלה, החילון, ההתבוללות והאמנציפציה. אחד הפתרונות למשבר הזהות היה ייסודה של תנועה לאומית יהודית, קרי ה"ציונות".

1.2. מרכיב הזהות הדתי בתנועה הלאומית היהודית

מסוף המאה הי"ח ובמהלך המאה הי"ט נתפסו יהודים רבים – במיוחד במערב אירופה ובמרכז לסוג חדש של "ביאת המשיח" האמנציפציה. האמנציפציה הייתה מושתתת על עקרונות מופשטים כגון, תבונת האדם והמשפט הטבעי. מקצת היהודים האמינו שקבלת האמנציפציה תשמש "כרטיס כניסה" לחברה האירופית כאדם שווה ערך מבחינה חברתית ומבחינה משפטית כאחד. יהודה לייב גורדון, פאר ההשכלה היהודית ברוסיה, משקף את האמנציפציה בסיסמתו "היה אדם בצאתך ויהודי באוהלך", שמשמעה הפיכת הדת לעניינו הפרטי של האדם היהודי, וביטול זהותו הקהילתית, דהיינו, מעתה ואילך היהודי הוא: צרפתי בן דת משה או גרמני בן דת משה וכד'. אך האמת טפחה על פניהם של היהודים חסידי האמנציפציה, כשהסתבר שזו לא ניתנה ליהודים מתוך התפעמות הומניטרית, ולא לשם יישוב חילוקי דיעות עתיקים בין יהודים ונוצרים, ששורשיהם בימי הביניים, אלא הוענקה להם מחוסר ברירה, לאחר מאבק ארוך ומפותל⁶. למעשה האמנציפציה שניתנה ליהודים הייתה מוגבלת, כאמור, לשוויון-משפטי בעיני החוק, אך לשוויון חברתי מלא לא זכו. הסתבר איפא, שהתבוללות ותיקון היהודי על-פי דרישות החברה הגויית – לא הועילו לו מאומה לקבלת שוויון מלא ואמיתי.

"ההשכלה" במערב אירופה (enlightenment), פנתה ליהודי כאינדודאום (כתנאי קבלה פרילימינרי להצטרף לשורותיה של החברה האירופאית) בדרישה לנטוש את דפוסי העבר וסמליו ובראשם: הדת, השפה והלבוש, היהודים החלו לפנות מחוץ לעמם בהנחה שהם הולכים כפרטים-ממוצא-יהודי שפרקו זהותם, לפגוש פרטים ממוצא אחר, שאף הם פשטו מרצונם כל לבוש לאומי ו/או דתי-כנסייתי. הסיסמה הייתה "היה אדם". הטרגדיה של האמנציפציה התגלתה ליהודים בשני מישורים: האחד, שהזכרנו לעיל, היהודים נאלצו להיאבק קשות ומרות כדי לקבל "זכויות טבעיות" שהוענקו לכל אדם, באשר הוא אדם, ואף היו צריכים להוכיח זכותם להתקבל לחברת הגויים. והשני, והוא אף חמור יותר, כאשר אירופה עברה מהפכות לאומיות, הסתבר שהאמנציפציה שהתכוונו אליה הגויים לבשה לבוש לאומי מובהק, והתכוונה להתבוללות מוחלטת של היהודים בחברה ובתרבותה בארצות שחיו בהם. לאמור, תביעת הכנסיה הנוצרית להמרה נשמעת מכאן ואילך בניסוח מחולק; והדרישה היא בעת החדשה כבימי הביניים למעבר מוחלט מזהות אל זהות כתנאי לקבלת זכויות. בשלהי המאה הי"ט, עם התגברות הלאומנות וצמיחת האנטישמיות, גם ההתבוללות לא הייתה אפשרית עוד⁸.

היהודי, שחי בתקופת האמנציפציה צמצם את זהותו היהודית לקטגוריות דתיות בלבד והתכחש ליסוד הלאומי שבדת, או הדחיקו. גם הדת, כאמור, הייתה עניין מוצנע ופרטי, ולא מרכיב זהותי מובהק. עדות ברורה לכך הייתה נטישת השפה העברית כתשתית של יצירת התרבות לדורותיה, למשל: מנדלסון נזקק לגרמנית כשפת יצירה; היהודי ה"ממוצע" חי את חייו בשניות, בביתו נקרא מנחם-מנדל ובצאתו מוריס, בביתו אישתו מדליקה נרות שבת – ואילו בצאתו נפנה לעסקיו בשבת. זוהי השניות החדשה, כפל-הפנים החדש, המחיר

שמשלם היהודי תמורת האמצעיפציה. מוכן שרבים וטובים לא עמדו בשניות זו והתבוללו לחלוטין, דבר זה היה אפשרי, כאמור, עד לפרוץ האנטישמיות שהתבססה על תורת הגזע. ככל שהחריפה המתיחות בין היהודים לסביבתם העויינת כן התבלטה הסתירה בין ההווה היהודית, לאיריאלים החברתיים של תנועת ההשכלה, שכאמור, דרשה מהיהודים השתלבות מלאה, ולמעשה התבוללות בחברת הרוב. המשכילים היהודים מצאו את עצמם תלויים ומנוכרים בסביבתם היהודית (ממנה יצאו) וגם בסביבתם הלא-יהודית (אליה לא התקבלו באופן מלא, "כשלון האמצעיפציה החברתית"). תחושת בדידות איפיינה את חייהם של משכילים רבים, כגון: פרץ סמולנסקין, יל"ג ואחרים, כבר מראשית פועלם. אישים אלו לא מצאו להם מנוח בשום מקום והיו "תועים בדרכי החיים" כל ימי חייהם¹⁰.

עלייתה של "הציונות" על במת ההיסטוריה הייתה בבחינת מענה למשכיל הנקרע בין זהותו היהודית, שעל מרכיביה המסורתיים-דתיים ויתר, לבין העולם המודרני-חילוני אליו נכנס בתהליך האמצעיפציה. הרעיון הלאומי שהגה סמולנסקין, לא התכחש לעובדה, שהמיוחד את היהדות מבחינה היסטורית-תרבותית היא התורה והמצוות. אבל בשל תהליך החילון והאמצעיפציה ירד כוחה מכוח-מאחד דווקא לזרע פירוד, שכן מקצת היהודים החזיקו בדתם באורח אורטודוכסי, ואחרים התבוללו או הכניסו תיקונים בדת (רפורמיים). לכן היה סמולנסקין מוכן לדבוק בערכים דתיים, רק אם הם הכרחיים לאתדודת הלאום¹¹.

סמולנסקין אינו מוותר על זיקה מפורשת לתנ"ך, אך הוא נוטה לקבל רק את הצדדים "הרוחניים" שבו, בדומה לאחר העם, ואינו מתכוון להמשיך לדבוק בצד הנורמטיבי-פולחני שבדת. ניתוח השקפותיו של סמולנסקין בשנות ה-70 של המאה ה-19 מלמד באורח ברור, כי משבר הזהות היהודית היה גורם מכריע בלידתה של התנועה הציונית. התפרצותה של האנטישמיות בשנות ה-80 של המאה ה-19, הייתה גורם מאיץ לתהליך זה. סמולנסקין מציע פתרון לאחרות-ישראל והוא: **רעיון יישוב ארץ-ישראל**, שכן סביב רעיון זה ניתן לדעתו, ללכד את הזרמים היהודיים. בעניין יישוב הארץ נרחיב בדיוננו להלן¹².

מכאן, שהציונות קמה כתגובה טבעית לכישלון הליברליזם במערב אירופה, כלומר, עקב התעוררות ההיסטוריוציזם, הלאומנות והתגברות האנטישמיות הגזענית. משפט דרייפוס סימל יותר מכל את כשלון האמצעיפציה בצרפת, הליברלית. יתרה מזאת, הוא הבליט את סיכוייה הקלושים להצליח במזרח אירופה, הואיל ומעולם לא נמצא בה כר-נרחב לליברליזם.

הרצל אשר סימל באישיותו (טרם היותו למנהיג התנועה הציונית שאותה יסד) את השכבה היהודית האנטלקטואלית שפניה היו מופנות מערבה במגמה להשתלבות מלאה, ואף היה מוכן לשלם את המחיר המלא – התבוללות, כלומר, לאבד את זהותו היהודית, הבין שאין בדרך אשר הלך בה משום פיתרון. במזרח אירופה, שם הייתה אמצעיפציה רק בראשיתה, הבינו עד מהרה את הסכנה הנשקפת ממנה, לאמור, נוצר מצב שבו יהיה עתידו של העם היהודי תלוי בהחלטתו האישית של כל יחיד, משמע צפה ועלתה הסכנה העלולה לפרק את העם היהודי: **"משבר הזהות"**. אין ספק שבאופן בסיסי קמה התנועה הציונית כתוצאה של התמוטטות הביטחון בתחום המושב, ההרס והפוגרומים, שהיו מנת חלקם של היהודים. אולם למשבר הכלכלי ולחוסר הביטחון-האישית הייתה תשובה פשוטה וקלה,

שאכן נקטו רוב היהודים – הגירה. מסתבר, שהציונות, לפחות בראשיתה, לא הייתה רק (או בעיקר) בריחה למען הצלת הנפש, אלא תשובה לחברה היהודית הנתונה ב"משבר זהות" כתוצאה של תהליכי מודרניזציה. כלומר, מלכתחילה הייתה הציונות האידיאולוגית עניין למעטים (שכן הרוב פנו, כאמור, לפתרון ההגירה). שתפסו את הבעיה היהודית לא רק במונחים של קיום פיסי, אלא כמפעל להצלת הלאום מפני סכנה הכרוכה בכיליון קולקטיבי. להלכה פתרון ההגירה היה אפשרי עד 1924, שנה שבה הוטלו על-ידי שלטונות ארצה"ב מכסות הגירה, אך גם העליות שהגיעו לארץ-ישראל לאחר שנה זו, עלייה רביעית וחמישית, שהיו לכאורה עליות "אין ברירה", לא נתפסו כעליות המגיעות לארץ הגירה רגילה, אלא כממלאות ייעוד אידיאולוגי ולאומי¹³.

כמה איפא ייחודה של התנועה הציונית ביחס לתנועות לאומיות אחרות באירופה בשלהי המאה הי"ט? ז' שטרנהל מציג מאפיינים מוסכמים וידועים על מהותה של התנועה הציונית ודוחה אותם, אחד לאחד בטענה, שלא היה בהן ייחוד:

1. גיבוש התודעה הלאומית והייחוד האתני, הדתי והתרבותי טרם מימוש העצמאות ובניית מדינת הלאום, מאפיינת את הציונות אך גם את התנועות הלאומיות של: הצ'כים, הסלובקים, האוקראינים ובני הארצות הבלטיות.
 2. כמו-כן, גיבוש שפת הלאום, הייתה אופיינית לתנועות לאומיות של מרכז אירופה.
 3. הלכידות הלאומית של היישוב היהודי טרם הקמת המדינה, שהוא סממן חשוב של התנועה הציונית, מוכר גם הוא מחברות הנתונות במאבק יומיומי על זהותן וקיומן הקולקטיבי.
 4. התגבשות אהבת מולדת (בה נדון להלן), דהיינו, היסודות הקלאסיים של לאומיות-אורגנית מאפיין את התנועה הציונית, אך ממד זה מוכר גם מהתפתחויות לאומיות במרכז אירופה ובמזרח.
- לדעתו של שטרנהל, הנקודה המכרעת בתנועה הציונית הייתה היסודות הקלאסיים של לאומיות-אורגנית, שפירושה: לאומיות היסטורית ותרבותית, שהציפוי של החילוניות שמעליה היה דק מאוד. בעצם ביסודותיה רחשו הגחלים של הזהות היהודית¹⁴.

1.3. מקומה של ארץ-ישראל כמרכיב בזהות הלאומית היהודית

הזיקה בין העם לארצו נשמרה לאורך כל תקופת גלותו של עם ישראל: בתפילה ובתקווה, באורחות-חיים ובמשאלות לב. אין לתאר את ארחו ורבעו של אדם מישראל בלא זיקתו לארץ-ישראל. ניתן לומר, שזיקה זו עיצבה את זהותו של הפרט והכלל בישראל – וכי לולא קיומה היו היהודים הופכים לכת דתית גרידא, ללא זהות לאומית. המסקנה העולה מכאן, מי ששולל את זיקתו של עם-ישראל לארץ-ישראל כחלק ממכלול ההגדרה העצמית, שולל מעם ישראל (ומכל אדם בישראל) את חירותו¹⁵.

כפעם בפעם התעוררו קבוצות של יהודים שעלו ארצה, חידשו את יישובן של ערים נשמות, והוסיפו ממד משלהם למרקם הזיקה בין עם-ישראל לארץ-ישראל. זאת מלבד העובדה שמעולם לא פסק היישוב היהודי בארץ. קצרה היריעה לתאר ולפרט נסיונות משיחיים רבים מספור להיאחז בארץ¹⁶. אנו בחרנו להציג כדוגמא את עלייתם של תלמידי הגר"א, מאחר שעלייה זו נתפסת בהיסטוריוגרפיה הציונית, על-פי משנתו של פרופ' ב"צ דינור, כאחד המאפיינים של תחילת הזמנים החדשים בתולדות-ישראל. אמנם יש

היסטוריונים רבים החלוקים על גישתו ה"ארצישראלית-צנטרית" של דינור הגורסת, שכל תולדות העם קשורים בטבורם לארץ ובמרכזם הגלות והגאולה; מכל מקום, מרכזיותה של הארץ כגורם מאחד בין רתיים לחילוניים ברורה. כלומר, יהודי יכול להיות בכל מקום: באוגנדה, בבירוביג'ן, בארגנטינה – אך רק בארץ-ישראל שאליה הוא קשור בלשונו, במורשתו ובנוף הגיאוגרפי שלה, שם הוא יכול להגדיר את זהותו הלאומית-האורגנית. גישה, לאומית שכזו – כפי שהצגנו לעיל – הייתה מקובלת גם על האומות (צ'כיה, המדינות הבלטיות וכו') במרכז אירופה ובמזרח¹⁷.

תפיסתו של הגר"א, הגאון ר' אליהו בן שלמה זלמן מוילנא (1720-1794), שעניינה עלייה לארץ כמנוף ל"קירוב הגאולה בדרך הטבע" (יש אומרים שהגר"א עצמו היה בדרכו לארץ ולא נכנס אליה כמשה בשעתו) הייתה נועזת בחידושה על רקע הרתיעה המוחלטת של היהדות הרבנית מכל תנועה חברתית שעלולה להיראות כמשיחית בעקבות משבר "שבתאי צבי", וקבעה את הגאולה לעתיד לבוא על בסיס של "ניטרליזציה של המשיח", לאמור, ללא "דחיקת הקץ", שפירושו הימנעות ממעשים. עניין שנדון בו באחד הפרקים הבאים¹⁸. הציפייה המשיחית כוונה לשנת ת"ר לאלף השישי (1840), זאת על-פי שני מקורות: האחד תלמודי, מסכת סנהדרין צ"ט ע"א; והשני קבלי, ספר הזוהר לפרשת וירא קי"ז, מבין קבוצות העולים שהגיעו לארץ-ישראל בתחילת המאה הי"ט בלטה בייחודה קבוצת תלמידי הגר"א, שמנתה בשנת תקע"ג (1813) 511 נפשות מספר גדול מאוד יחסית למספר העולים באותם ימים. הקבוצה התייחדה בכך, שאנשיה ביקשו להבטיח את מימוש הגאולה בידי אדם, שעיקריה: עלייה, קיום מצוות יישוב ארץ-ישראל וניסיון לחדש את הסמיכה. תחושת קץ קרוב נבעה, ככל הנראה, מצוואתו של הגר"א. ר' חיים מוולוז'ין, בחיר תלמידיו, תמך מעשית בעניין זה, תוך הצגת העקרונות המנחים:

א. הגאולה אינה תלויה בתשובה מלאה של עם-ישראל.

ב. ביטולן של שלושת השבועות (עליהן נכתוב להלן) בגלל יחס האומות לעם-ישראל.

ג. "אתערותא דלתתא", ההתעוררות לגאולה היא בראשיתה מלמטה, כלומר, היא קודם לכל גאולה אנושית/טבעית, הכרוכה גם בביטול שלושת השבועות, והיא מותרת ואף נתפסת כמעשה הכרחי.

ד. יישוב ארץ-ישראל ובניין ירושלים, הייתה הדרך שבאמצעותה תקום השכינה מעפרה. יישוב ארץ-ישראל אינו אמצעי להבטחת קיומו של עם-ישראל מבחינה מדינית ורווחה כלכלית, אלא מטרה בפני עצמה שתכליתה להביא לבניין בית המקדש השלישי ולהמלכת אלוקים בכל העולם כולו¹⁹.

אם כן, הציונות, היא המשך ההידרשות המסורתית לארץ-ישראל כמולדת, ובעת ובעונה אחת העתקתה של הידרשות זו לפסים מודרניים. התביעה הציונית פונה אל היהודי להגשים את משאת חיי הדורות, ומן האומות היא דורשת להשיב את "כבשת הרש", הארץ שבה תלוי הקיום היהודי. הציונות עומדת על-כך שהקשר בין העם לארצו הוא קשר בין שתי חטיבות תרבות שנעשו שתיהן כטבע שני לאדם, ואי-אפשר לאחת בלא השנייה. התודעה הלאומית, מתבטאת לרוב בלהט משיח, שלא נעדרה מהווייתו של האומה בכל שנות גלותה, נהפכה בתנועה הציונית מתודעה למציאות²⁰. גם פרופ' אליעזר שביד סבור שאין שום ספק שעם-ישראל התקיים בזכות תודעתו הלאומית, הזיקה הפרמננטית לארץ-

ישראל והכרתם של אומות העולם בקשר בין העם לארצו. אבל במשך כל תקופת הגלות לא הייתה ארץ-ישראל רלוונטית כמולדת לעם-ישראל, על-פי ההגדרה הלאומית-חילונית²¹.

1.4. הציונות כמשיחיות-חילונית

מן הבחינה היהודית היסוד העיקרי בציונות הוא המשיחיות, ולא הלאומיות. בעצם שמה כבר מעלה התנועה הציונית את חזון אחרית הימים, הגאולה. רבים מההיסטוריונים נתפסו להגדרה שהתנועה הציונית החדשה היא "משיחיות חילונית", ובזאת כרכו את היסוד העתיק שבה, את האמונה בגאולה המשיחית, עם היסוד המודרני, כלומר, כלי ההגשמה המדיניים: עלייה והתיישבות²².

כיצד ניתן להגדיר את תופעת ה"משיחיות החילונית"? נראה שזו אכן קיימת ב"נרטיב (הסיפור) הציוני" ומתבלטת בשני מקרים ברורים:

א. כאשר חילונים עצמם משתמשים במונח זה ונראה שרבים מהוגי הדעות והמנהיגים של התנועה הציונית הגדירו את הציונות כהמשך של הרעיון המשיחי, תוך כדי מרידה באופיו הדתי. לקבוצה זו שייכים אישים כמו, ברדיצ'בסקי, בורוכוב, סירקין, ז'בוטינסקי, ברל כצנלסון ואחרים. מעט מדבריהם נביא בהמשך.

ב. כאשר ניתן לזהות מרכיבים "משיחיים" בדבריהם, האופייניים לתופעת המשיחיות המסורתית²³.

לעומת ההגדרה דלעיל יש המגדירים את ה"משיחיות החילונית" המתקיימת בתנועה הציונית באופן שונה: המסורת והדת היהודית משמשים כ"קליפה" לתוכן חילוני. למשל, בכתביו של הוגה הדעות מרטין בובר מכונה הציונות "חילונית שנתעלתה", ובה מוסדות וסמלים דתיים הנושאים משמעות חילונית, למשל: בית המקדש ממלא תפקיד של בית תפילה מרכזי, או מכון לחקר בעיות שלום ולמלחמה. ב"ז הרצל, אמנם טוען כי הדת היא עניינו הפרטי של האדם, ועם זאת אינו כובש את כמיהתו ואומר כי "נשוב ונבנה את בית המקדש ונשיב את הכוהנים לעבוד בו". בכתביו של אחד העם, יש ניסיון לקשור בין תרבות המערב הליברלית-חילונית למורשת היהודית, בעיקר למוסר הנביאים, תוך שימוש בחומרים הלקוחים מהמסורת היהודית, כמו: שפה עברית, סמלים ומונחים, כ"עם כוהנים" ו"אור לגויים"²⁴.

צבי ש"ץ, איש העלייה השנייה, חבר בגדוד העבודה, שהיה זר לגמרי למסורת היהודית כותב בספרו "על גבול הדממה": "כשאשאל פתאום את עצמי... מי ומה הבאני הלום ויעמידני כאן, על הגבול, על ראש פסגת ההר? מי הפך את שפתי הרוסית לשפת התנ"ך וירי לימד לקרב ולעבודה?... רק מהפיכת איתנים... תפעל כך, התנועה המשיחית".

ברל כצנלסון, כותב בכתביו: 'בכל קיומו של עם-ישראל תפסו בגולה מקום רב התרבות הפנימית הכלולה בתורה ובמצוות. אנו הולכים ליצור עתה הווי חדש, לא ניצור אותו בלי הלכה... אנו לא נוכל להיזון מן הפולחן של האינדיבידואליזם המסתפק בעצמו, ויוצר אך בכוח עצמו. אנחנו זקוקים לאידיאולוגיה, אשר תגדל לנו את האישיות היוצרת". בדברים אלה מגדיר בעצם ברל כצנלסון את הקשר בין תנועת הפועלים בארץ לשורשיה המשיחיים-מסורתיים.

בדומה לו כותב שלמה לביא, הנחשב מייסד "הקבוצה הגדולה", כלומר, הקיבוץ: אלוהים שאיננו מצווה, שאינו נותן את התורה, שאינו כופה את רצונו, אינו אלוהי ישראל, ואותו לא

נקבל. לנו יש אלוהים, זה המצווה את החיים הצודקים, את העבודה, את היצירה, את הקומונה. את האלוהים הזה אות מצוותיו אנו רוצים להוריש לבנינו אחרינו²⁵. השימוש במושגים, בסמלים, ברעיונות ובשפה-העברית, השאובים מהמסורת היהודית, נושא בחובו עוצמה-דתית אדירה, הסותרת השקפת עולם חילונית שאותה מנסה התנועה הציונית לתאר.

בעיניי זה כותב פרופ' גרשום שלום: "האנשים פה אינם יודעים את משמעות מעשיהם. סבורים הם שהפכו את העברית לשפה חילונית. שחילצו ממנה את העוקץ האפוקליפטי. אבל זו איננה האמת. חילון השפה אינו אלא דיבור בעלמא, מליצה בלבד. אי-אפשר למעשה לרוקן את המלים המלאות עד להתפוצץ... האם לא תתפרץ באחד הימים העצמה הדתית, הכמוסה בה, כנגד דובריה?... העברית הזאת היא הרת-פורענויות... ילדינו שוב אין להם שפה אחרת... הם, והם בלבד, ישלמו את מחיר המפגש הזה שכפינו עליהם מבלי לשאול אותם, מבלי לשאול את עצמנו. כאשר השפה תפנה את נשקה נגד דובריה... האם יהיה לנו נוער שיחזיק מעמד במרד של שפה קדושה?... פלוני או אלמוני משחק אתם בכתבים או בעיתונים, ומשקר לעצמו ולאלוהים שאין לכך שום משמעות. אבל לפעמים מזנקת הקדושה מתוך קלון-הרפאים של שפתנו. שהרי לשמות שמורים החיים שלהם..."²⁶.

מצאנו לנכון לסכם את החלק הראשון של דיוננו, שבו עסקנו ביסודותיה ההיסטוריים ובמרכיב הזהות הדתית בתנועה הציונית, בהבאת מובאות של שני חוקרים חשובים. אברהם הרצברג, בספרו החשוב "הרעיון הציוני", כותב: "מאז האמנציפציה מבקשת מחשבת ישראל להגדיר מחדש את הזהות היהודית ועושה שימוש בלבנים הלקוחות מן הבניין הישן, אך לצורך אחר ומנקודת ראייה אחרת: להגביל את הקיום היהודי לקטגוריות שאיש מערב-אירופה רגיל לייחסן לעצמו. מכאן, שהציונות החדשה חסרת-תקדים ביסודה, כי היא תופעה בתר-אמנציפציונית, גם מבחינת הזמן וגם מבחינת הרעיון..."²⁷. משמע, הרצברג טוען שהדת היא קליפה חיצונית דקה לרעיונות חילוניים, אך מקומה ברור ובולט "כאבנים מן הבניין הישן".

לעומתו, טוען שטרנהל בספרו "בניין אומה או תיקון חברה": "בלאומיות הראדיקלית, הייתה הדת מרכיב מרכזי של הזהות הקולקטיבית הטענה שלפיה באה הלאומיות לתפוס את מקומה של הדת הייתה נכונה אך ורק בתקופת המהפכה הצרפתית והיא מוגבלת ללאומיות הליברלית, זו שנשחקה עד מהרה ולא עברה את סף המאה ה-19. בקרב הלאומיות האורגנית, הזרם הדומיננטי של הלאומיות, לו שייכת גם הציונות, הייתה הזהות הדתית לעיתים קרובות, ללא תכניה המטאפיסיים, עמוד התווך של הזהות הלאומית"²⁸. משמע, לדעת שטרנהל, מרכיב הדת בלאומיות היהודית, קרי התנועה הציונית, הוא מרכיב עיקרי. אם כן, ניתן לקבוע שהציונות ללא המורשת-הדתית, ללא המתח המשיחי-האפוקליפטי וללא רעיון יישוב ארץ-ישראל, אינה יכולה להתקיים.

2. "גאולה ישראל" כפי שמשקפת במקורות חז"ל

לאחר שבחנו את מרכיבי זהותה הבסיסיים של התנועה הציונית ובאנו לידי מסקנה שהציונות "כתנועה לאומית אורגנית" מושתתת על ערכים דתיים וסמליהם, בעיקר על הרעיון המשיחי-האפוקליפטי הכרוך ברעיון החזרה לארץ-ישראל, נרצה להביא מקצת מקורות חז"ל ולהעריך את יחסם לשאלות הגאולה. מקורות חז"ל, שנציג, ישמשו בהמשך דיוננו בסיס לבחינת הצטרפותם של הדתיים לתנועה הציונית.

2.1. ימות המשיח – "קיבוץ גלויות"

נציג ממקורות ומפירושי חז"ל אשר מצביעים על "קיבוץ גלויות" של נדחי עם-ישראל לארצו, כסימן לגאולה ושלב מובהק בתהליך הגאולה.

במסכת ברכות דף י"ב ע"ב כתוב לאמור: 'אמר להם בן זומא לחכמים: וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח? והלא כבר נאמר: הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני-ישראל מארץ מצרים. כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים וישבו על אדמתם. אם כן, אומר בן זומא, מתוך דרש על הושע (פרק י"ב, פסוק 10). שבעתיד ייגאלו בני-ישראל על-ידי קיבוץ מכיוון צפון (לשם גלו עשרת השבטים) וריכוזם בארץ-ישראל.

במסכת חולין דף ס"ג ע"א מספרת הגמרא כיצד יתבצע "קיבוץ הגלויות": "רחם – זן שרקק (מעין ציפור טמאה). א"ר יוחנן: למה נקרא שמו רחם? כיוון שבא רחם באו רחמים לעולם... ושריק אתי משיחא שנאמר: אשרקה להם ואקבצם."

על גמרא זו כותב הרב ישכר שלמה טיכטל (שנספה בשואה) בספרו "אם בנים שמחה": הגאולה תבוא על-ידי עוף טמא, הכוונה, שגאולת ישראל תחל בקיבוץ גלויות על-ידי חילונים, אותם מכנה "רשעי ישראל". את הרעיון מבסס הרב טיכטל על הקבלה ועל דבריו של רבי אלימלך מליז'נסק²⁹.

בהתייחסו לימות המשיח כותב הרמב"ם³⁰: "וכל מי שאינו מאמין בו (=המשיח), או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר הנביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבנו. שהרי התורה העידה עליו שנאמר (דברים ל' פסוקים 3-5): ושב ה' אלוקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וכו' אם יהיה נדחק בקצה השמים וכו' והביאך ה'. אלו הדברים המפורשים בתורה, הם כלולים כל הדברים שנאמרו על-ידי הנביאים...".

סיכומו של דבר: מקצת המקורות שהצגנו ניתן להוכיח שמקורות חז"ל והראשונים מפרשים את ראשית הגאולה עם התכנסות העם לארצו. התהליך הוא בדרך של "גאולה טבעית" כפי שהיצגנו אותו לעיל על-פי תפיסתו של הגר"א. הרעיון של "גאולה בדרך הטבע". מצוי בתלמוד, ברכות ל"ד ע"ב: "... אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד..." בעניין זה כותב הרמב"ם³¹: "ימות המשיח הוא זמן שבו תחזור המלכות לישראל, ויחזרו לארץ-ישראל... ולא ישתנה במציאות שום דבר מכפי שהוא עתה, זולתי שתהא המלכות לישראל, וכך לשון חכמים: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד..."

מן המקורות שהיצגנו עולה, "שגאולה בדרך הטבע" תמומש בשיתוף פעולה עם חילונים, ועיקרה "גאולה ארצית/גשמית".

2.2. משיח בן-יוסף ומשיח בן-דוד

גאולת ישראל תבוא "קימעא קימעא". הפירוש המקובל הוא שהגאולה תבוא בשלבים! השלב הראשון יהיה גשמי והבא אחריו, רוחני. ניתן לבסס פירוש זה על הגמרא בירושלמי, ברכות פרק א' הלכה א': "רבי חייא, רבא ורבי שמעון חלפתא הוו מהלכין בהדא בקעת ארבל בקתריצתה (הכוונה: קודם שהאיר היום) וראו איילת השחר שבקע אורה. אמר ר' חייא לר' שמעון בן חלפתא: כך היא גאולתן של ישראל בתחילה קימעא קימעא, כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת". הגלות נמשלת לחושך והגאולה לאור, וכשם שאין מעבר חד וברור מחושך לאור אלא האור בא בהדרגה, כך גם גאולתן של ישראל.

שני שלבי הגאולה מקבילים לשני המשיחים אשר יבואו לישראל. משיח בן-יוסף ומשיח בן-דוד. משיח בן-יוסף, תפקידיו גשמיים וסופו למות, ומשיח בן-דוד יבוא במקומו וישלים את מעגל הגאולה, ויעניק לה את הצביון הרוחני.

ביטוי בולט להופעת שני המשיחים מצוי בגמרא, במסכת מגילה דף א' עמוד א', שם מסופר על "מספר בירושלים" שנערך בעקבות: "...חד אמר על משיח בן-יוסף שנהרג, וחד אמר על יצר הרע שנהרג... תנו רבנן משיח בן-דוד שעתיד להגלות במהרה בימינו..." על גמרא זו אומר המהר"ל מפרג, בספרו "נצח ישראל" (פרק ל"ז, משיח בן-דוד ומשיח בן-יוסף): "בזמן המלך משיח... קודם מלכותו יהיה מלחמות גוג ומגוג שכל האומות יעלו עליו למלחמה עד שינצח המשיח את הכל... לפיכך גוג ומגוג שהוא מתנגד לישראל... יהיה גובר על משיח בן-יוסף ויהיה נהרג ומסתלק מעלה זו מן ישראל... אבל משיח בן-דוד לא יהיה הפסק. ואז יהיו גויים נחלתו ואחוזתו אפסי ארץ, כי יתגבר משיח בן-דוד על העולם הזה ויסלק כוח העולם הזה ועמהם מסתלק יצר רע..." כלומר, משיח בן-יוסף ימלא את משימתו הגשמית ויסתלק מהעולם, תחתיו יבוא משיח בן-דוד וימלא את שליחותו הרוחנית.

הרב א"י הכהן קוק זצ"ל כתב מאמר בעת פטירתו של ב"ז הרצל, והקריא אותו באסיפת אבל שנערכה לזכרו של המנוח בבנק אפ"ק ביפו. שם המאמר "המספר בירושלים" והוא, כמובן, מתכוון למותו של משיח בן-יוסף (ראה לעיל). במאמרו סוקר הרב קוק את הקשר שבין החומר לרוח בגאולת ישראל משחר ההיסטוריה שלו. בהתייחסו לתוקפתו אומר הרב "והנה באמת כל זמן הפירוד, שאומה אינה מוכשרת לאחד הכוחות, וכל אחד מחליש את חברו, ההנהגה הולכת, שאין כל נפש מסוגלת לקבל כי-אם נטייה אחת, על-כן לפעמים יבוא הפסד מוסרי או מדעי אם נעמול להכניס שתי הנטיות בבת אחת..."³² כלומר, בגאולת ישראל ישנם שלבים, לא ניתן לקצורם ו/או לאחדם, שכן זו הדרך לכשלון הגאולה. לכן יש להשלים את שלב משיח בן-יוסף לפני בוא משיח בן-דוד. על הסתלקותו של ב"ז הרצל כותב הרב (במקור המובא דלעיל): "והנה, בתור עקבא דמשיח בן-יוסף, נתגלה חזיון הציונות בדורנו, הנוטה לצד כללי ביותר, ומצד חסרון הכשרתו אין כוחות מתאחדים להשכיל מעבר מזה... ועל-כן צריך שתהיה ההנהגה מכוונת לתכלית התעלות המיוחדת, ולהיות מושפעת הרבה מהסגולה של יחירי הדור, צדיקים וחכמי תורה, ... עם כל צרכיה החומריים, שהוא דבר נכון כשמצטרף לכל תכונה הראויה, גרמה עד כה שלא הצליחה במעשיה, עד שחסרון ההצלחה גרם לסיכסוכי דעות וריב אחים, שהלכו בדרך מסוכנה כזאת עד שהמנהיג הראשי נפל חלל מעצור רעה ויגון..." הרב קוק מלין על הכיוון החילוני (הכללי בלשונו) שלפיו צועדת התנועה הציונית. דרך זו לא הביאה לידי הצלחות מדיניות וגרמה למחלוקת בתנועה הציונית. הרב קוק, כמובן, מרמז על "משבר אוגנדה", שבמרכזו

עמדה שאלת ארץ-ישראל מול התיישבות באוגנדה, עניין שגרם לשברון לב ולמותו של הרצל.

המוטו של המאמר נסב על הרצל האיש ותקופתו כשלב בגאולה, שלב "משיח בן-יוסף", כלומר, הפן הארצי של הגאולה המסמל התעוררות חיובית בעם-ישראל. מותו של "הגואל הנופל" מסמל שלב הכרחי במעבר מצורת "הגוף", התנועה הציונית, לשלב, "הנשמה", שהיא גאולת משיח בן-דוד.³³

במספר על הרצל משתקף יחס דו-ערכי של הרב קוק לציונות ומנהיגה. אין מדובר בהספד אישי במובן המקובל, שכן בהספד לא צויין, ולו פעם אחת, שם הנפטר. דומה, כי לולא ידענו שבהרצל המדובר, היינו סבורים כי לפנינו מסה הדנה בנושא: משמעותה הדתית של הציונות. מאידך אין ספק כי הרב קוק הבין שעצם נוכחותו באסיפה הציונית, ועל אחת כמה וכמה נשיאת הספד, עשויים להתפרש כתמיכה ברורה בתנועה הציונית.³⁴ הדילמה העולה מבין חשורות: תמיכה בדרך של הציונות והסתייגות מהאיצטלה החילונית שבה. לפי הראייה העולם העולמי הריאלי שבו אנו חיים, היינו עולם של טוב ורע, ובו אנו עומדים בפני האידאל הראשון של משיח בן-יוסף. על האידאל האחרון אין אנו מוותרים, כלומר, על משיח בן-דוד, אולם אין אנו יכולים להגיע אליו אלא דרך הראשון.³⁵

2.3. "שלושת השבועות" – "שלא יעלו בחומה"

מהמקורות שהצגנו מסתבר, שהגאולה תבוא בדרך הטבע, קימעה קימעה, בשלבים: קודם משיח בן-יוסף כשלב מכין והכרחי לתקופת משיח בן-דוד. עם זאת, ישנם מקורות האוסרים על עם-ישראל לקרב את הגאולה בדרכים מלאכותיות. המקור המרכזי לעניין מצוי במסכת כתובות דף קי"א: "ג' שבועות הללו למה? אחת שלא יעלו בחומה. ואחת שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ימרדו באומות העולם, ואחת שהשביע את עובדי כוכבים שלא ישתעבדו בהן ישראל יותר מדי". בסגנון שונה מעט מופיעים "שלושת השבועות" הללו גם בשיר השירים רבה, ב' ז': "ר' אוניא אומר: ארבע שבועות השביעו כנגד ארבע דורות שלא ימרדו על המלכויות, ושלא ידחקו את הקץ, ושלא יגלו מסטורין שלהם לאומות העולם, ושלא יעלו חומה מן הגולה. ואם כן למה מלך משיח בא? לקבץ גלויותיהן של ישראל..." תכליתן של "השבועות" למנוע מעם-ישראל לזרז את "ימות המשיח" לפני זמנם. בהתבסס על עיקרון זה רחוק רוב הרבנים בעת החדשה, לאחר משבר שבתי בן צבי, את העלייה לארץ-ישראל כמנוף לגאולה. כפי שהראנו הגר"א סבר אחרת. נשאלת, אפוא, השאלה: האם השבועות הללו מחייבות מבחינה הלכתית, או שמא הינן משום "דיון אקדמי" בנושא הגולה והגאולה?

ניתן איפא לומר ש"השבועות" הללו הן מעין "עסקת חבילה", לאמור, לעם ישראל אסור לעלות בחומה (לזרז את הגאולה ולעלות לארץ-ישראל) ולא למרוד במלכויות, זאת בתנאי שהגויים לא ירדו בהם קשות. כיוון שהגויים הציקו פרעו ופגעו קשות ביהודים, הרי בטלה ממילא השבועה.

שני חוקרים חשובים העוסקים בהגות יהודית, סבורים ש"השבועות" הם בבחינת "ציון דרך" ולא "הלכה לדורות". האחד, מרדכי ברויאר המציין במאמרו – "הדיון בשלוש השבועות בדורות האחרונים" – ששלושת השבועות לא סתרו את עלייתם של יהודים כבודדים ואפילו בקבוצות גדולות לארץ-ישראל, דהיינו, לא היה חשש כלשהו לדחיקת

הקץ. ראייה להנחה זו מציג ברויאר את עליית ר' החסיד בראש אלף מחסידיו בשנת ת"ס ואת עליית החסידים ותלמידיו הגר"א. גם אהוד לוז, בספרו "מקבילים נפגשים", גורס ששלושת השבועות לא הופיעו כטיעון הסותר עלייה לארץ-ישראל, אלא עם הופעת הציונות ההרצליאנית, וזאת כארגומנטציה אנטי-ציונית ולא כטענה העומדת בפני עצמה³⁶.

לעומתם סבור אביעזר רביצקי, כי "שלושת השבועות" היו קונקרטיות ושימשו מסד הלכתי כנגד "דחיקת הקץ" והעלייה לארץ-ישראל. רביצקי טוען, שכל אימת שהעלייה לארץ-ישראל הפכה לריאלית ולרלוונטית בימי הביניים ובזמן החדש, והעולים קמו ועלו, גם קולה של ההתרעה של "שלושת השבועות" נשמעה. כמו-כן, גורס רביצקי, ששלושת השבועות שימשו מסד לאותם חכמים שהעניקו לקיום היהודי בגלות משמעות תיאולוגית, ובהסתמך על "השבועות" אסרו את העלייה לארץ-ישראל במובן של גאולה³⁷.

כללו של דבר, מתוך התבוננות במקורות חז"ל מעטים, נראה שאין להסיק מהם דפוס אחיד וקבוע של פני הגאולה. התהליך המשיחי האקולופטי העוסק בגאולת העם והארץ משקף ניגודים רבים ודפוסים שונים של ברירה והעדפה. בכל ההערפות העוסקות בחזון הגאולה נוטה הכף לצדה של המשיחיות הסבילה והפלאית, כלומר, מעבר ל"זמן הזה", ופעמים רבות גם ארץ-ישראל עלתה בקדושתה הרחק מן "המקום הזה". ההתמודדות של התפיסה המשיחית עם הרעיונות והמעשים של התנועה הציונית, תרמו להירודה של תפיסת הגאולה. מחד גיסא החרדים, יריביה של הגישה הלאומית-היהודית, הרחיקו לכת בעניין זה ועשו את הפאסיביות המסורתית לתביעה דתית מחייבת, לנורמה החלטית וקבועה, מאידך גיסא הרבנים התומכים ברעיון הלאומי ניסו לבסס את הגאולה ולתחום אותה בגבולות ריאליסטיים וארציים³⁸.

3. "מבשרי ציון הרתיים" – ניצני לאומיות מודרנית, או שיבת-ציון מסורתית?

הרבנים יהודה אלקלעי תקנ"ח-תרל"ט (1798-1878) וצבי הירש קלישר תקנ"ה-תרל"ה (1795-1874) שפעלו במחצית המאה הי"ט, הניחו תשתית רעיונית שאומצה בשלהי המאה הי"ט ובראשית המאה ה-כ' על-ידי הציונים-הרתיים. שניהם היו ללא ספק, מראשוני הרבנים שראו את הגאולה כתהליך ריאליסטי-ארצי, ואת "הגאולה דרך הטבע" כיסוד מרכזי בתפיסתם התיאולוגית. הרב צבי הירש קלישר היה יהודי ירא-שמים שהטיף לקיום המצוות בשלמותן, והדגיש את החובה ליישב את ארץ-הקודש. זוהי נקודת המוצא לתפיסתו את הגאולה. כפי שנראה להלן השפיעו עליו נסיבות נוספות. ואילו ר"י אלקלעי היה מקובל המכשיר את הקרקע לקראת "אחרית הימים", "ומחשב קצין", שטען כי הגאולה בוא תבוא דווקא בשנת 1840. לאמור, היסוד המסורתי בהגותם התיאולוגית של שני הרבנים הוא מובהק. אנו ננסה לבדוק את "החידוש" שבהגותם, ואת תרומתם לקידום הרעיון הלאומי-יהודי בקרב היהדות-הדתית. הרבנים ר"י אלקלעי וצבי הירש קלישר לא פעלו בחלל ריק. הם הושפעו מתפיסות משיחיות ומתורותיהם של רבנים שקדמו להם. הרב אלקלעי הושפע מהרב יהודה ביכאס, רבה של קורפו, שסבר שהגאולה לא תבוא על-ידי תפילה ותחנונים בלבד, אלא על-ידי נקיטת פעולות ריאליות שיתמקדו בעלייה לארץ וכיבושה בכוח מידי התורכים³⁹.

הרב יהודה שלמה חי אלקלעי, נולד בסאראייבו ב-1798, לאביו "חכם הקהילה" ר' שלמה

אלקלעי. בנעוריו ביקר בירושלים והושפע מחוגי המקובלים. שירת כרבה של קהילת זמלין, בירת בסרביה. הוא הושפע במידה רבה מהתעוררות הרוח הלאומית של עמי הבלקן. לראשונה העלה ר"י אלקלעי את רעיון התחייה הלאומית בשנת 1834, במחברתו "שמע ישראל". במאמרו זה הציע לייסד בארץ-ישראל מושבות יהודיות כהכנה לביאת המשיח. המפנה המכריע בחייו חל בשנת 1840, עם "עלילת דמשק", שהסעירה את העולם הליברלי בכלל ואת העולם היהודי בפרט. פרשת דמים זו שכנעה אותו שחירות וביטחון יעמדו לישראל רק בחיים עצמאיים על אדמת אבות⁴⁰. וכן כותב, ר"י אלקלעי במאמרו "הגאולה השלישית": "תנו רבנן, 'ובנוחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל' (במדבר י', 36). מלמד שאין השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות מישראל" (יבמות ס"ג-ס"ד). ואנו מתפללים בכל יום: 'ותחזקנה עינינו בשובך לציון ברחמים'. על מי ישרה שכנתו? על העצים על האבנים? אם כן, תחילה וראש לפדיון נפשנו חייבים אנו להשיב לארצנו שנים ועשרים אלף, כדי הקרב"ה ישרה שכינתו עליהם, ואחר-כך יראה סימן טוב לנו ולכל ישראל..." (ר"י אלקלעי, תש"ד). אלקלעי שהטיף ל"גאולה בדרך הטבע" תרגם את תורתו לשפת המעשה. תוכניתו כוללת: הקמת הסתדרות לאומית, קניית קרקעות בארץ, ייסוד קרנות וקבלת מלווה לאומי, פיתוח החקלאות, מיסוי באמצעות מעשר, תחיית הלשון העברית ומיזוג גלויות. למימוש תוכניתו מגייס הרב אלקלעי את אמצעי הטכנולוגיה והחידושים של תקופתו; העלייה לארץ תבצע, על-פי תוכניתו, באמצעות ספינות קיטור שהוא מכנה אותן "ספינות אש מעופפות"⁴¹. יתרה מזאת תוכניתו כוללת גם פנייה לעזרת מלכי אירופה והסולטן התורכי בבקשה לקבל רשיונות הגירה, וכך הוא אומר: "שמעו מלכים האזינו רוזנים! הפילו תחינתכם לפני כיסא כבוד אדוננו הסולטן, כי לא ישיב פניכם ריקם. גלוי וידוע לפני כבוד אדוננו הסולטן, כי היהודים הם עבדים לכבוד מלכותו, וניחה לו לאדוננו להיות לו למדינה אחת מעבדים נאמנים – עם חכם ונבון!"⁴².

ר' צבי הירש קלישר בדומה לאלקלעי נולד גם הוא בחו"ל, בחבל פוזנאן, שבמערב פולין. חייו עמדו בסימן הרעיון הלאומי, שניסר בתקופתו בחללה של אירופה. את דעתו על הרעיון הלאומי בישראל הביע לראשונה ב-1836, במכתב ששיגר לראש השלוחה הברלינאית של בית רוטשילד. במכתבו מציין שראשית הגאולה תבוא בדרך הטבע וכך כותב הוא בספרו החשוב "דרישת ציון".

"גאולת ישראל אשר אנחנו חוכים לה: אל יחשוב כי פתאום ירד ה' יה"ש משמים לארץ, לאמור לעמו צאו, או ישלח משיחו כרגע מן השמים בשופר גדול על נדחי ישראל ויקבצם ירושלימה ויעשה לה חומת אש ומקדש אל ממרום תרד, כאשר הבטיח על-ידי עבדיו הנביאים; לא כן קורא המשכיל, ודאי על ייעודי הנביאים יתקיימו באחרית הימים, ולא במנוסה נלך ולא בחיפזון יום, אם כי, אם מעט מעט תבוא גאולת ישראל..." (קלישר, תרכ"ו). הנה כי כן, גאולה בדרך הטבע, "קימעה קימעה – בשלבים"⁴³.

קלישר הושפע רבות מהתעוררות הלאומית במדינות אירופה וכך הוא כותב: "...למה אנשי איטליה ושאר מדינות ימסרו נפשם עבור ארץ אבותיהם, ואנחנו נעמוד מרחוק... וכי נופלים אנו מכל העמים, אשר דמם ורכושם כאפס נחשב למו נגד אהבת ארצם ועמם? שימו נא לב מה עשו אנשי איטליה, עם פולין, מדינת אונגריה, אשר השליכו נפשם מנגד, כספם וזהבם, עבור שם נחלת ארצם, ואנחנו בני-ישראל אשר הארץ המפארה משוש כל ארץ היא לנו למורשה ... ונשים יד לפה, ונהיה כאיש אשר אין רוח בו, הלא נבזינו בעיני נפשנו! אם כל

העמים עשו רק לכבודם, ואנחנו לא לבר כבוד אבותינו, אך כבוד ה' אשר בחר בציון, אותו נדרוש"⁴⁴.

בהשפעתו של צ"ה קלישר התארגנה קבוצת יהודים שרכשה ב-1866 קרקעות סמוך ליפו והתיישבה עליהם. חברת "כל ישראל חברים", שהוקמה ב-1860 בפריז, נענתה לו ויסדה ב-1870 את בית-הספר החקלאי "מקווה ישראל" בארץ. אם כן, קלישר רואה בפתרון הלאומי יסוד משיחי חשוב ודרך לפתרון בעיית יהודי אירופה⁴⁵.

עקרונות תורותיהם החדשים של הרבנים ח"י אלקלעי וצ"ה קלישר באים לידי ביטוי בשלושה תחומים, בהסתמך על המקורות והצגת סימוכין מתוכם:

א. יש לעלות ולהתיישב בארץ-ישראל, ולא רק כדי להתפלל בה, כפי שנהגו חסידים בימיהם, אלא כדי לעבדה ולגאול אותה.

ב. יש לייצור מכשיר ארגוני כלל-יהודי שיגייס את כוחו הכלכלי של העם היהודי למפעל ההתיישבות בארץ.

ג. יש לחדש את עבודת בית-המקדש בירושלים, ככל שהדבר מותר על-פי ההלכה "בזמן הזה". קלישר מציע לברון אנשל רוטשילד לרכוש את ארץ-ישראל, כדי לחדש את עבודת

הקורבנות, מתוך הנחה כי במעשה הקרבת הקורבנות ניתן לקרב את הגאולה⁴⁶.

בשני היסודות הראשונים מתגלה החידוש במשנתם – היסוד הלאומי, אולם היסוד השלישי, הנראה לכאורה מסורתי, מביע רעיון מהפכני, משמע: ההעזה לפרוץ את חומת האורתודוקסיה במושגיה שלה, ולהעביר את המסר המשיחי-האפוקליפטי מהמישור העל-היסטורי לשדה המעשה, לאמור, "גאולה בדרך הטבע"⁴⁷.

לעומת החכמים-המקובלים המסורתיים שתלו את הגאולה בתיקון רוחני בלבד, גישתם של "מבשרי ציון" – הרבנים קלישר ואלקלעי – נתנה עדיפות דווקא לתיקון הארצי ולהגשמה ההיסטורית והלאומית. מעתה המפעל הלאומי, שבמהותו הוא ריאלי מגלם בחובו את התיקון הקולקטיבי, והוא שמשקף נכונה את היענותו של כלל ישראל לבשורת הגאולה⁴⁸.

אף-על-פי שאלקלעי וקלישר פנו בטרמינולוגיה אורתודוקסית לציבור היהודי המאמין, והביעו את רעיונותיהם מתוך הסתמכות על המקורות, וחרף גדולתם בתורה, הם זכו לביקורת קשה ונוקבת מצד רוב הרבנים במחנה הדתי שטענו כנגדם: "אשר החובבי-ציון הם כיתה חדשה ככוח שבתאי צבי, שם רשעים ירקב"⁴⁹.

ר"י אלקלעי, כעמיתו קלישר, לא הסתפק בהטפה מילולית; הוא ביקר במקומות רבים ואף הקים חוגי פעילים, אך רובם ככולם לא האריכו ימים. ראוי לציין את העובדה שאחד מחסידיו המעטים היה סבו של בנימין זאב הרצל, שמעון לייב. החידוש בפעילותם היה יצירת סימביוזה בין עולמם הדתי המסורתי, שפשט צורה ולבש צורה לנגד עיניהם נוכח התגברות תהליך האמנציפציה וכו', לבין הליכה עם זרם העת החדשה. בעליית התנועות הלאומיות באירופה רואים שניהם סיבה מספקת להתוויית מדיניות יהודית, שתתבסס על שאיפה דומה להגדרה עצמית לאומית. כישלונם לארגן "תנועה חברתית" שתוציא מן הכוח לפועל את רעיונותיהם, נבעה מהעובדה, שהציבור שפנו אליו, בעיקר היהדות הדתית האורתודוקסית במזרח אירופה, טרם היה בשל לקבל את החידוש שבהגותם. היהדות החרדית באותה תקופה גילתה חרדה מכל חידוש, שכן עיקר חששה היה מפני השלכותיה של האמנציפציה אשר איימה בסכנת חידלון על עצם קיומה⁵⁰.

לסיכום, ניתן לקבוע שבהגותם של ה"י אלקלעי וצ"ה קלישר יש מן המסורת ומן החידוש. תורתם נדחתה בעיקר משום החשש העמוק של הציבור האורתודוכסי מפני הרעיון הלאומי שהיה מודרני ונתפס על-ידם כמסוכן לשלמות "ציבור שלומי ישראל". עיקר הסכנה הייתה, כמובן, ההתבוללות. למעשה החשש שתלו החרדים בבניית האומה ויישובה של הארץ על-פי גישות לאומיות ליברליות עובר כחוט-השני גם בהשקפותיהם של הציונים הדתיים. אנו ננסה לאפיין חשש זה בעבר, ולציין כמה מהשלכותיו בהווה.

4. התחבטות הציונים הדתיים בשאלת הצטרפותם ל"עוברי עבירה לתאבון" בבניין האומה ויישוב ארץ-ישראל – פרספקטיבה היסטורית והדילמות בהווה

חוקר התנועה הציונית אברהם הרצברג מגדיר את מהות הציונות "כניסיון הנוקב ביותר בתולדות ישראל לפרוץ ולהשתחרר מדפוסי העדה הדתית בחיים היהודיים, על-מנת להיות חלק מן ההיסטוריה הכללית של העולם החדש... היא (הציונות) תופעה בתר-אמנציפציונית, גם מבחינת הזמן וגם מבחינת הרעיון..."⁵¹

4.1. הבקיעים ב"זהותנו הלאומית" – פרספקטיבה היסטורית.

ראוי לבחון את הנחות היסוד של בנימין זאב הרצל, לפיהן הניח את המסד לתנועה הציונית, בפרספקטיבה של 100 שנות היסטוריה. כידוע, טען הרצל כי "צרת היהודים" בעת החדשה נובעת מהאנטישמיות. תגובתו הפומבית הראשונה לאנטישמיות פורסמה במחזה שכתב ב-1893 ובו הציע ליהודי וינה התנצרות קיבוצית כדי לשים קץ להיותם שנואים בגלל השתייכותם ל"עדת השטן". הרצל למד להבין שפיתרון זה אינו בר-ביצוע, שכן רוב היהודים יירתעו מיציאה לשמר; ויתרה מזאת, האנטישמיות הארסית (על בסיס גזעני) לא הותירה ספק שהיהודים לא יתקבלו לחברה הגויית. כשבא הרצל לידי מסקנה שהאנטישמיות היא פרמננטית כתב את ספרו "מדינת היהודים", ובו ניתן למצוא את הנחות היסוד להגותו. אנו נשתדל לבחון את משנתו ביחס למציאות שהתהוותה במשך 100 השנים שחלפו:

- א. תחזיתו של הרצל הייתה, כי עם כינון מדינת היהודים יבחרו היהודים שבתפוצות באחת מן השתיים, לבוא לחיות בה או להתבולל בארצות מושבם. במציאות לא בחרו היהודים בחלופות שהציג הרצל. רובם נשארו בגולה ובחרו ל"התנרמל" בה. עם זאת, במאמציהם למען מדינת-ישראל הם חיזקו את זהותם כיהודים, ואף הצליחו להגיע לרמת שוויון חסר תקדים במקומות מושבם.
- ב. הנחתו השנייה של הרצל, כי תש כוחה של המסורת היהודית הדתית והתרבותית, לא נתאמתה. בקרב הציבור היהודי בארץ ובתפוצות צוברת תאוצה הגישה הרואה את המפעל הציוני במונחים משיחיים. תחת מרכזי התורה הישנים של אירופה, שנכחדו בשואה, קמו בארץ ובתפוצות מרכזים רבים המגלים חיות מרובה.
- ג. הרצל שאף לגבש מנהיגות ציונית בסגנון ליברלי, דמוקרטי-מודרני, שתדאג לרווחתם של היהודים ולחיזוק השפעתם בענייני העולם.

גם בעניין זה מתפתחת, בעשורים האחרונים, תמורה בסיסית. אמנם רוב ההנהגה בארץ ובעולם מחוייבת לנהוג לפי התפיסה הליברלית-המערבית, אך יותר ויותר נהפכת דאגתה העיקרית של הנהגת הקהילות היהודיות בעולם היהודי לא לבטחונה

ולא לשוויונה, אלא לערכיה, להמשך קיומה כקהילה יהודית.⁵²

אין ספק שהציונות שרויה במשבר עמוק. האידאיה הציונית מצטיירת בפרספקטיבה היסטורית כחדלת אונים, ותפיסת עולמה – "כרוח שחלף זמנה". הציונות הייתה מראשיתה תנועה-אידאית-פלורליסטית, שהצליחה לרכז במסגרתה, על בסיס של הסכמה רחבה, זרמים רעיוניים וקבוצות פוליטיות המנוגדות זו לזו: מאמינים ולא מאמינים, מדיניים ומעשיים וכו'. בסיס הפשרה עמד על מימוש עקרונות מעשיים כמו: השיבה לארץ-ישראל, יצירת רוב יהודי בארץ, יצירת כלכלה מודרנית ויציבה וכו'. מסתבר, שכוחה של האידאיה הציונית, שהתמקד דווקא בכשרון ההתאמה של רעיונותיה למציאות המשתנה, תשוש שכן, לקראת המאה ה-21 הולכת ומתמעטת "מצוקת היהודים" וגדלה "מצוקת היהדות" כביטוי הקלאסי של אחד העם. השאלה העומדת כיום על הפרק היא **שאלת הזהות היהודית**. העם היהודי מפוצל ומפורד שתי וערב בין דתיים לחילוניים. הדתיים מפולגים בין הזרמים השונים, שהקרע ביניהם הולך ומעמיק, בכל שאלה אפשרית: בשאלת גיור, נישואין, חוק השבות, כשרות וכו'. גם היהודים החילוניים נותרו בלי אידאולוגיה מכוונת, ושאלת זהותם היהודית עומדת על הפרק, בינתיים ללא מענה. היום כאז, טרם ייסודה של התנועה הציונית ועל רקע האמנציפציה, עולה השאלה לאן? לפני 100 שנים עלתה בחלל עולם של המשכילים היהודיים שאלתו של מרדכי זאב פייארברג "לאן?" והתשובה שניתנה על-ידי תנועת "חיבת-ציון", הצילה את הזהות היהודית.⁵³ האם תשובתו – התארגנות לאומית – רלבנטית גם כיום. לכאורה לא!

סיכומו של דבר, יש יסוד סביר להניח שעתידיה התרבותי, ואולי עצם קיומה, של מדינת-ישראל והיהדות ברחבי העולם, תוכרע בהתמודדות בין החילוניות המערבית ההרצליאנית, לבין המסורת הדתית רבת-החיות. בעניין זה, נבקש לבחון את אפשרות הסינתזה שבין שני זרמים אלו.

נבחן את הקשר ביניהם בעבר, עם ייסודה של התנועה הציונית; ובהווה, בפרובלמטיקה של הדו-קיום במדינת ישראל.

4.2. ייסודה של מזרחי – דו-קיום בין מסורת למודרנה?

הציונות הדתית היא תופעה מודרנית באותה מידה שהציונות בכללה היא תופעה מודרנית. עם זאת, המודרניות של הציונות-הדתית לא גרמה לה להינתק מן הרציפות של המסורת היהודית, על מושגיה, אורחות-חיה וערכיה. למסורת הייתה השפעה ברורה על עמדותיה של הציונות-הדתית בכל השאלות שעלו על הפרק בדיונים ובמעשים של התנועה הציונית, ובעיקר בשתי שאלות: צביונה העתידי של המדינה, ושאלת שיתוף הפעולה בבנייה עם חילונים; שאלות אלו הוגדרו בפולמוס הציוני "כשאלת הקולטורא".⁵⁴

מה בין "שיבת-ציון" לבין "ציונות"?

המונח "ציונות", במשמעותו המקובלת נטבע לראשונה על-ידי הסופר דר' נתן בירנבוים בעיתונו "זלבסטאמניציפאיון" ב-1890. לעומתו עמד על תילו זה אלפי שנים המושג המסורתי "שיבת-ציון". התנועה הציונית בחרה להתגבר בשם המודרני, ולא במונח המסורתי. גם הציונים-הדתיים הסכימו למטבע לשון זה, למרות המשמעות הערכית המקופלת במונח המסורתי, אין ספק שהמונח "שיבת-ציון" מקפל בתוכו קונוטציה ישירה לכתבי-הקודש, נציג שני מקורות וננסה להצביע על המשמעות הנובעת מהן ביחס למונח

"שיבת-ציון":

א. "כה אמר ה' קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים, רחל מבכה על בניה מאנה להנחם על בניה כי איננו ... **ושבו מארץ אויב ויש תיקוה לאחריתך נאום ה' ושבנו בנים לגבולם**" (ירמיהו ל"א, 16:14).

נשאלת השאלה מדוע משתמש הנביא בביטוי **ושבו**, הרי בניה של רחל לא היו מעולם בארץ-ישראל, שכן אבותיהם הוגלו ממנה?

ב. על רות וכלותיה מסופר: "ותצא מן-המקום אשר היתה - שמה ושתי כלותיה עמה, ותלכנה בדרך **לשוב** אל-ארץ יהודה... ותאמרנה לה כי אתך **נשוב** לעמך" (רות א', 7-10).

נשאלת השאלה מדוע משתמשות כלותיה של רות בביטוי **לשוב**, הרי מעולם לא היו בארץ-ישראל?

אם כן, המושג **לשוב** אינו מציין את המשמעות המילונית (חזרה למקום שיצאו ממנו) אלא הוא מסמן את החזרה "האידיאולוגית" לארץ-ישראל. כידוע השפה היא מערכת של סמלים, השימוש במונח כלשהו הוא בעל משמעות, כל שכן השפה המקראית, שבה השימוש בביטויים אינו מקרי, אלא מכוון לתכלית ברורה. אם כן, כאשר מדובר בשיבה אין הכוונה רק להיבט הפיסי, שכן אם זו הייתה הכוונה ניתן היה להשתמש במונחים ניטרליים, המצביעים על רצון זה, המצויים לרוב במקרא. במושג שיבה מקופל גם רגש נפשי, געגועים מאטא-פיסיים, רוחניים, משיחיים.

שיבת העם לארצו קשורה בהיכרח לדמותם החברתית והאידיאולוגית של השבים, שכן כפועל-יוצא נגזרת "טיב ההגשמה". במלים אחרות מתעוררות, מנקודת ראות האדם הדתי, שאלת שיתוף הפעולה עם החילוניים. כבר הרמב"ן קובע בפירושו (לספר במדבר, פרשת 'שלח לך' ט"ו, 22) לפסוק: "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות אשר דיבר ה' אל משה", שאין "ציבור" יהודי - להבדיל מן "הפרט" - יכול להיחשב כמזיד לעניין נטישת היהדות; במלים אחרות, אין ציבור יהודי חילוני נתפס כנוטש תורה ומצוות במזיד. מעניין להדגיש, שהרמב"ן מציין שאף בנסיבות חמורות של נטישת היהדות על-ידי ציבור, אין הוא נחשב מזיד, אלא שוגג. כמובן, ששגגה ניתן לתקן! הנסיבות שאותן מעלה הרמב"ן הן:

1. טענת ציבור יהודי ש"עבר זמנה של תורה ולא הייתה לדורות עולם".
2. טענת ציבור יהודי "לא עושים ולא נוטלין שכר", משמע, אין אנו מקיימים מצוות מעשיות (מטעמי נוחיות?)
3. טענת "עבר שמכרו רבו יצא מרשותו", הקב"ה הפקיר אותנו (שואה?) לכן אין אנו מאמינים בו, ולא מקיימים את מצוותיו.
4. ציבור יהודי "שכחו את התורה לגמרי" (יהודי בריה"מ לשעבר?).

מעניינת האנלוגיה שעושה בעניין זה הנצי"ב, רבי נפתלי צבי יהודה ברלין (1816-1893), שעמד בראש ישיבת וולוז'ין והיה מראשי המצטרפים לתנועת "חיבת-ציון". הוא טוען, שבימי "שיבת-ציון" המקראית שבתקופת עזרא ונחמיה, הועלו מבבל גם אנשים שזלזלו במצוות, והללו סייעו להכשיר את הקרקע, לעלייתם של יהודים נאמנים למצוות, כדי להשתתף בבניין הארץ, כך דומה המצב למתרחש בתקופתו. דעה דומה מציגים גם הרב מוהליבר והרב ריינס (נעסוק בניתוח הגותו, להלן בפרק זה). הרבנים הללו האמינו,

שהכפירה ביסודה היא תוצאה של תהליך האמנציפציה, והחילון הוא תופעה חולפת ביהדות, כיוון ששורשיה חיצוניים. לרעתם, התכנסות העם בארצו תשים קץ לתופעה זו. גישה זו מתבססת על גישה מיסטית הטוענת שבלב כל אדם מישראל ניצוץ יהודי, גם אם הוא שקוע בחטא. לפיכך יש להבחין בין ה"גאולה הטבעית" שמבצעים עם עוברי עבירה לבין "הגאולה הניסית" שהיא לעתיד לבוא. שיתוף הפעולה עם החילונים בשלב הראשון, אינו גורם סכנה של ממש, שכן אין לו דבר עם הגאולה הניסית. תפיסה זו התקיימה עד להופעת "הפרקציה הדמוקרטית" – "הציונות הרוחנית" – שסיכנה וזעזעה את אמות-הסיפים של התפיסה התיאולוגית שהוצגה לעיל⁵⁵.

מיד לאחר הקונגרס הציוני הראשון, ב-1897 עורר אחד העם סערת-רוחות. בצינו, כי "רעיון מדיני שאינו נשען על הקולטורא הלאומית מסוגל להסב לב העם מאחורי הכוח הרוחני שבו, ולהוליד בקרבו נטייה לבקש כבודו בהשגת כוח גשמי וממשלה מדינית על-ידי זה ייפסק החוט המקשרו עם העבר ויישמש הבסיס ההיסטורי מתחתיו" (אחד העם, תשי"ט). לשון אחר, לא מדינה, אלא "מרכז רוחני", שמרכזו "תרבות יהודית", שבהגדרתה ובמהותה היא חילונית ובחיצוניותה מסורתית (קליפה) השואבת ממסור הנביאים. הסכנה שראו הציונים הדתיים בניסיון להגדיר תרבות עברית חילונית הייתה רבה⁵⁶.

אחד העם וסיעתו התכוונו להגשים את מפעל התחייה הלאומי בהדגישם את הצורך לפתח תרבות לאומית בארץ-ישראל, אך במה התמקדה כוונתם?

הכוונה הייתה למטען של זכרונות לאומיים כגון: מאורעות היסטוריים, סיפורים, מנהגים, ארחות-חיים, סמלים, דברי-הגות וכד'. משמע, ארץ-ישראל עמדה במרכז תפיסתו כמחסום נגד "צרת היהדות" – כלומר, סכנת ההתבוללות⁵⁷, מאידך יחסה של "הפרקציה הדמוקרטית" לדת במובן הפולחני הנורמטיבי, היה עויין⁵⁸. זאת אף-על-פי שבכל סיטואציה עתידית ניתן משקל סימבולי-חיצוני במהותו, "קליפה", למונחים, סמלים, מוסדות וכו'. השאובים מן המסורת והדת היהודית, אין לטעות בכוונה האמיתית של האחד העם וה"פרקציה הדמוקרטית", הם ביקשו הלכה ולמעשה לעקר את הדת היהודית מעיקרה ולהשתמש רק ב"מעטפת" הסמנטית-סימבולית⁵⁹.

הקונגרס הציוני החמישי (1901) החליט בלחצה של "הפרקציה הדמוקרטית" להטיל חובת חינוך לאומי על כל הציונים. אף שלהחלטה זו לא היה ערך מעשי, היא העידה בבירור שמגמתה של התנועה הציונית היא חינוך ליברלי-חילוני. עניין זה היה המניע לייסודו של המזרחי. מטרותיו העיקריות היו אפוא להילחם נגד הקולטורא בעלת ציביון חילוני, שמייצגה הבולט הייתה הפרקציה הדמוקרטית. לפיכך נשמעה הדרישה, בוועידת היסוד של המזרחי בוויילנה שחבר-המזרחי יוכל להיות רק ציוני השומר תורה ומצוות ובשלמותו. בסופו של דבר נקבע בתקנון המזרחי כי יוכלו להצטרף לשורותיו ציונים-חרדים וכל ציוני-מתון, המסכים להשקפת-עולמו של המזרחי. גם שמו של המזרחי = מרכז-רוחני, מעיד על תכליתו: מאבק ב"ציונות הרוחנית" של אחד העם. קו התעמולה של המזרחי התמקד בעיקר ב"שאלת הקולטורא", בכל העניינים האחרים תמך המזרחי בקו-המדיני שהציג הרצל, בעוד שאחד העם מתח עליו ביקורת חריפה. קו פעולה זה תאם לחלוטין את האינטרסים של ב"ז הרצל, ומכאן מסתבר מדוע היו קשריו עם המזרחי מיוחדים וחמים⁶⁰.

קו פעולה שני, או "חזית שנייה" של המזרח"י שללה את עמדתם העויינת של כמה "מגדולי הדור" של העולם הרבני, ובעיקר את כתבי הפלסטר של "הלישכה השחורה" בקובנה. הציונים הדתיים חשו שאם לא ינקטו צעדים הפגנתיים, אשר יחלישו את עמדתם האנטי-ציונית של כמה מגדולי הדור, עלול להיווצר רושם בדעת הקהל של שומרי אמוני ישראל, שהתמיכה בציונות פירושה החר-משמעי הוא: נטישת המסורת והדת⁶¹.

בעיות קשות ומסובכות עמדו בפני המזרח"י: למזג תפיסות מודרניות בעולם מסורתי; הסכנה הגדולה שבעירעור סמכותם של "גדולי תורה", שרובם התנגדו לציונות בשל אופיה החילוני; השאלה הרגישה האם מבחינה הלכתית מותר "להתחבר לרשע", ויתרה מזו, האם ראוי שתחיית העם בארץ הקדושה תיעשה בידי "עוברי עבירה לתאבון", האין בכך משום "מצווה הבאה בעבירה"? האם בעיסוק ביישובה של הארץ והפרחת שממותיה יש משום ביטול תורה? מהו היחס לבני היישוב הישן-הדתי השולל את הציונות? שאלות הנוגעות לקיום המצוות התלויות בארץ, כגון: חידוש הקרבת קורבנות, מצוות השמיטה וכד'⁶².

בעיניים של השאלות המסובכות שניצבו בפני המזרח"י, גיבש הרב ריינס אידיאולוגיה פרדוכסלית "הציונות אין לה דבר עם הדת". כלומר, היא ניטרלית ואין לה כלום עם השאיפה לגאולה. לאחר שהרב ריינס שלל את אופיה המשיחי של הציונות, נקרא הציבור הדתי והחרדי לתת את ידו למפעל הציוני, כיוון שאין הוא חורג משאר המפעלים הכלולים בהגדרה הכללית למצוות צדקה. עמדה זו של המזרח"י פגעה בעוצמתו והוא נהפך לגורם שולי וחלש בקונגרסים הציוניים. מעמדו זה נמשך עד הקונגרס העשירי (1911). מאז סיגל לעצמו עמדה אקטיבית במיוחד ב"שאלת הקולטורא", ובעיקר בכל הנוגע למימושה בארץ-ישראל⁶³.

הציונים הדתיים החליטו להתארגן למערכה פוליטית, בתוך התנועה הציונית, לשם סילוק "שאלת הקולטורא" מן המסגרת של התנועה הציונית.

מסתבר שנסיבות לידתו של המזרח"י קבעו במידה רבה את דמותה של הציונות הדתית בראשיתה, משמע, עם הקמתו היה שרוי בקונפליקט-רעיוני נוקב בין אורתודוקסיה אנטי-ציונית לבין ציונות-חילונית. המזרח"י דחה את שתי החלופות הללו בהכריזו על דבקתו "בלאומיות דתית" אך התלבט זמן רב כיצד למלא מושג זה בתוכן קונסטרוקטיבי. למעשה במשך "100 שנות הציונות" נשארה שאלה זו הדילמה הבסיסית והקיומית של הציונות-הדתית.

מהי, אפוא, תורתה של המזרח"י? אין אנו מתכוונים במסגרת צרה זו לקיים דיון שיטתי ומעמיק, אלא לבחון את תורותיהם והשפעתם של שניים ממנהיגי הבולטים, אף-על-פי שלא כיהנו בתפקיד רשמי בתנועה: הרב יצחק יעקב ריינס והראי"ה קוק.

מייסד תנועת המזרח"י ומנהיגה הרוחני בשנות התהוותה היה הרב יצחק יעקב ריינס (1838-1915). נולד בקרלין שבליטא ועלה עם אביו לארץ-ישראל בעודו ילד. אביו נאלץ, מפאת קשיים מרובים, לחזור לליטא. הרב ריינס למד בישיבת וולוז'ין. כתב עשרות ספרים בתחום היהדות. היה ידוע כלמדן מובהק, וגיבש שיטה של לימוד התלמוד על-פי חוקי ההיגיון. שיטתו קובצה בספרו "חותם תוכנית" (מגנצא, תר"מ) וזכתה "להסכמות" של גדולי הרבנים. בשנות ה-80 של המאה ה-19 הגה את רעיון "הישיבה התיכונית", לאמור, שילוב לימודי חול בעולם הישיבות. הרעיון הקדים את זמנו ונגזז בשל התנגדותם הנחרצת של

הרבנים החרדים. הרב הצטרף לתנועה הציונית לאחר הקונגרס השני, וזאת לאחר שבדק בקפידה את עקרונות התנועה הציונית, ונכבש לה בכל ליבו ונעשה מעריץ גדול של הרצל. עם שובו מהקונגרס השלישי (1899), נעשה פעיל במחנה הציוני-דתי. למעשה לא מילא תפקיד רשמי כלשהו, שכן ציוני רוסיה הדתיים העדיפו על פניו את הרב ש"י רבינוביץ. הרב ריינס נרתם למלחמה נגד מתנגדי הציונות, וכינס את דעותיו בעניין זה בספרו "אור חדש על ציון" (וילנה, תרס"ב) (להלן נציג את עיקרי דבריו הנזכרים בספר). באמצע תרס"ב כינס ועידה בוילנה, בה לקחו חלק 72 ציונים-דתיים שהגיעו מערים שונות, ובהם 24 רבנים. ב"וועידת וילנה" נוסדה תנועת המזרח⁶⁴.

כאמור, עיקרי השקפתו של הרב ריינס כונסו בספרו "אור חדש על ציון" (וילנה, תרס"ב). בספרו סותר הרב ריינס את טענות מתנגדי הציונות. להלן עקרונות תורתו, המובאים בספר:

א. אין לציונות קשר עם הגאולה הניסית, לפיכך אין היא אסורה.

ב. אין לציונות קשר עם השאיפה ל"קולטורא" בסגנון אחד העם וה"פרקציה דמוקרטית". כלומר, אין היא עוסקת ביצירה חילונית.

ג. אין בעצם כל פסול בהתחברות עם "חופשיים", שכן יש להפריד בין התחברות "תכליתית", שהיא רעיונית ורוחנית לשם ייעוד משותף לבין התחברות "אמצעותית", שהיא לצרכים פרגמטיים.

ד. התעוררות ה"חופשיים" לרעיון הציוני אינה נובעת מתוך מניעים חילוניים, אלא היא בעצם תרופה למשבר הזהות היהודי.

ה. הציונות היא מרפא למצבו הלא-טבעי של העם בגלות, ויעדה להביא לשיפור חומרי וגם למרפא רוחני עם כינוס העם בארצו⁶⁵.

בדבריו פונה בעצם הרב ריינס אל החרדים המתנגדים לציונות, בדיוק כפי שפונה אל החילונים. לחרדים מסביר הרב ריינס מדוע הציונות מותרת וקורא להם להצטרף אליה למען יצירת רוב בתנועה, כדי שיוכלו להשפיע על ביצוע מטרותיה העתידיות ברוח הציונות-הדתית, ולחילונים קורא לשיתוף פעולה.

הרב ריינס היה עקיב בתמיכתו בציונות. גם לאחר שהתקבלה ה"פרוגרמה הקולטורלית", שהציג סוקולוב לפני צירי הקונגרס העשירי (1911) הנוגדת את עמדתה של המזרח"י, נשאר הרב ריינס בתנועה, אף-על-פי שההחלטה בעניין הקולטורה הביאה לפרישתם של כמה מחשובי המנהיגים בתנועת המזרח"י שבמערב אירופה, ולייסודה של "אגודת ישראל" (1912). בקונגרס העשירי הסכים הרב ריינס לפשרה, על-פיה יכיר הקונגרס בקיומם הלגיטימי של שני זרמים בחינוך הציוני. בפשרה זו הונח המסד לייסודו של החינוך הממלכתי-דתי⁶⁶.

הרב קוק מתח ביקורת נוקבת כלפי המזרח"י. הוא טען שאין מקום ל-MODUS VIVENDI פוליטי ופרגמטיות-מדינית, על חשבון תכליתה ויעדה של הציונות-הדתית, ואין לקבל את הקביעה של הרב ריינס והמזרח"י "לציונות אין דבר עם הדת". הרב קוק תובע שהמזרח"י יצא מתוך "הערפלות השוכנות עליו", כדי לסלול את הדרך להצטרפות דתיים רבים לתנועה. הרב קוק, אפוא, רואה קשר ברור והדוק בין ציונות וגאולה. לדעתו, הציונות היא ביטוי למהותה של הדת עצמה. לצורך זה הוא מבחין בין רוחה הפנימית של הציונות, שכוח המשיח מפעם בה, לבין גילוייה החיצוניים-החילוניים העתידים לחלוף⁶⁷.

הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה 1865-1935). נולד בגריווה (לטביה) למשפחת מתנגדים מצד אביו וכנצר לחסידי חב"ד מצד אמו. למד בישיבות: לוצין, סמורבון, וולוז'ין ופונבין שבהן יצא שמו כעילוי. ב-1904 עלה ארצה וכיהן כרבה של יפו והמושבות. הרב ידוע בפסיקותיו ההלכתיות, כגון בשנת השמיטה (1910) התיר חלק מעבודות הקרקע ליהודים בתנאי שימכרוה לנוכרים⁶⁸.

הגותו של הראי"ה מעוגנת בעיקרה בעולם הקבלה. בין היתר, התמודד בשאלת הכפירה והחילון, וראה בהן תופעות זמניות וחולפות. לדעת הראי"ה, עצם ההתעוררות הלאומית עשויה להשיב, כאמור לעיל, את החילונים אל הדת. הראי"ה לימד, שתהליך הגאולה של שיבת-ציון ובניין הארץ הוא בו בזמן תהליך אלוקי מוחלט ותהליך אנושי מוחלט: "כל העולם ומלואו, כל סבכי התולדה וכל יצרי מעלליה אינם כי אם צעדים שאורו של משיח הולך וצועד בקירבה"⁶⁹ או "הכל אלוקי ובו זמנית הכל אנושי! ודאי שאדם המתוודה, אינו מצטדק שה' גרם לו לחטוא"⁷⁰.

הראי"ה יצא בדברים חריפים נגד החוגים הדתיים האנטי-ציוניים שחרדים מפני שיבת-ציון ובניין הארץ, הואיל והם מרוקנים כביכול את ריבוננו של עולם מן ההיסטוריה, ועל כך כותב: "אופיה של הגאולה הבאה לפנינו, שראשית צעדיה הננו חשים ומרגישים, הוא תוכניותה של כנסת ישראל", אין היא באה מבחוץ "בלא קריאת שם, בלא מגמה מבוררת. הכל הוא אור ה' "⁷¹, משמע, מקור הגאולה הוא ריבוננו של עולם, אך היא מופיעה על ידנו ומתוכנן, ומתרחשת עתה. אם כן, על-פי משנתו של הרב קוק, נתפסת הציונות במושגים של קודש (בניגוד לתפיסתו של הרב ריינס), מן הדין שגם המוציאים אותה לפועל יהיו במעלת קודש, גם אם הם חילוניים⁷².

הציונות לא הייתה בפועל תנועה של תשובה וחזרה לדת לאותם יהודים חילוניים שהלכו בדרך האמנציפציה. להיפך, המציאות החדשה של אפשרות לפתרון "משבר הזהות היהודי" בדרך חילונית, יצרה מצב שמבחינת רוב הרבנים נתפסה הציונות כמעכבת את הגאולה⁷³. לפיכך ניתן לומר, שבקרב הדתיים התפתחו שלוש גישות ביחס להתעוררות הלאומית היהודית. גישה אחת, של הרבנים הדוחים את הציונות, זו גישה הדבקה ללא סייג בתפיסה המשיחית המסורתית והפסיבית. גישה זו מציגה את הציונות כמהלך אנטי גאולתי, כדחיקת הקץ קודם עיתו. גישה שנייה, שפותחה על-ידי מבשרי-ציון ועברה לגולים שונים, נקטה עמדה משיחית פעלתנית וראתה את היוזמה הלאומית כמהלך של גאולה. לגישה זו יש לצרף את עמדתו של הראי"ה קוק שעמיקה את חזון הגאולה וראתה בציונות דרך להחזרת הבנים הרחוקים לתורת ה', לארץ הקודש ולשפת הקודש. לאמור, הרב קוק ראה בציונות היענות אנושית לקריאה אלוקית, בתור תגובה חיובית ליוזמה עליונה גואלת. הגישה השלישית, שנוסחה על-ידי מייסדי המזרח"י, ביקשה לבודד את השאלה הלאומית ואת התנועה הציונית מן התקווה המשיחית ולבחון את המעשה הלאומי על-פי אמת-מידה שלפיה נבחנת כל פעילות היסטורית חיובית⁷⁴.

למרות קשייה האידאולוגיים של "הציונות הדתית" להשתתף בתנועה שהיא חילונית בהגדרתה, בדרכה ואף ביעדיה, לא ניהלה מעולם מדיניות כיתתית בתנועה הציונית. תנועת "המזרח" עמדה תמיד במרכז של התנועה הציונית, גם בעמדותיה הפוליטיות החברתיות, וגם בהשתתפותה הפעילה בעיצוב מפעליה של התנועה בארץ-ישראל

ובמאמציה הדיפלומטיים בעולם. הציונות הדתית הגנה יותר מכל גורם אחר בתנועה הציונית על הקונסנסוס הלאומי-ציוני, והכריעה לטובת קונסנסוס זה בעיתות משבר, לדוגמא: היא תמכה בתוכנית אוגנדה, למרות שהסתכנה באשמה של בגידה במסורת היהודית; היא הסתייגה מהמלצות החלוקה של ועדת-פיל, אך בסופו של דבר השלימה אתן בפועל; לציונים הדתיים היה חלק נכבד בהתיישבות, בהגנה ובעלייה הבלתי-לגאלית לארץ-ישראל וכו'. התייצבותה במרכז המעשה הלאומי-ציוני לא נבעה מסתגלנות ולא מאינטרסנטיות. קביעה זו מוכיחה שהציונות הדתית לא הייתה בגדר נספחת לתנועה הציונית, אלא פעלה בתוכה כגורם קבוע ובעל משקל⁷⁵.

השאלה העומדת על הפרק: האם במציאות המתהווה במדינת-ישראל, שבה השסע בין הדתים לחילונים מעמיק והולך, תוכל הציונות הדתית להמשיך ולפעול מתוך שיתוף פעולה מלא עם החילונים. או שמא אנו עומדים לפני קו-שבר שיוליד הסתגרות, ניתוק וחס וחלילה מלחמת תרבות?

4.3. הבקיעים ב"זהות הלאומית" – הדילמה בהווה

המחלוקת העמוקה ששורשיה התגלו בקונגרסים הציוניים הראשונים, בשאלת "הקולטורא", לאמור, איזה צביון תרבותי וערכי יאפיין את הפעילות הלאומית היהודית, החריף עם קום המדינה. למעשה עומדים אנו כיום לפני פתחה של מלחמת תרבות. במדינה צעירה שמרובים בה השסעים, והעומדת על נפשה במאבקים במישור הלאומי, המדיני, הכלכלי וכו' – התערערו הקונסנסוס הלאומי בשאלת היסוד של "הזהות הלאומית", מסוכנת לעצם קיומה. אנו ננסה להתמקד בעניין "קו השבר" בין חילוניים-לדתיים; בין הדתיים לאומיים-לחרדים, ובין פוסט-ציונים לציונים.

א. קו-השבר בין חילוניים לדתיים

השאלה הבסיסית ביחסים שבין שתי "קהילות המשנה" הללו בחברה הישראלית היא: האם הקיטוב המחריף מוביל להיווצרות שני עמים?

דוד בן-גוריון לחם למען התפיסה הממלכתית. עיקר דאגתו הייתה לקעקע את קהילות המשנה שנוצרו-בתקופת טרום המדינה – סביב המפלגות הפוליטיות, ואשר צידדו במוצא האתני יותר מאשר בייחודה היהודי של המדינה. למעשה כשל בן-גוריון במשימתו. במדינת-ישראל דהיום, קיימים שני ציבורים השונים בתפיסתם היסודית באשר להגדרתה של "מדינה". קבוצה אחת מגדירה את זהותה הקיבוצית כמושרשת "בקהילה מוסרית", המתבססת על קשרים וסמלים קדמוניים. ציבור זה סבור שלמדינת-ישראל יש תפקיד חשוב בתפיסת יהדותם; מבחינה סוציולוגית כולל ציבור זה בעיקר דתיים, ספרדיים ומיעוטי – השכלה. ניהול המדינה שלא על-פי החזון והמטרה, על-פי גירסתם האידאולוגית והפוליטית, עלולה להוביל לשינוי קיצוני ביחס אליה. לעומתם קיימת קבוצה קטנה יחסית המורכבת מבחינה סוציולוגית ברובה מחילונים, אשכנזים ובעלי השכלה גבוהה והעוסקים במקצועות כגון: משפט, צבא, שירות-החוץ וכן אקדמאים – בעיקר במדעי החברה, הדוגלים בממלכתיות. קבוצה זו שוללת למעשה את התוכן היהודי של המדינה ונאמנה באופן קיצוני ל"מודל המערבי של מדינה", לאמור, רואים במדינת-ישראל "קהילה אזרחית" המתבססת על אמות-מידה אוניברסליים. לפי השקפתם תפקידה של המדינה לספק שירותים ולשמור

על זכויות הפרט. בתוך קבוצה זו ישנה תת-קבוצה קיצונית יותר – "הפוסט ציונים", שלעמדותיהם נתייחס להלן. גישתם מעודדת למעשה מחויבות מינימלית למדינה. תופעה זו מאיצה משבר בזהות הלאומית, ומוכרת גם במדינות מערביות ליברליות, אך סכנתה רבה יותר במדינת-ישראל מהטעמים שהצגנו לעיל. מסתבר אפוא, שאפילו בגישתו של הציבור ובתפיסתו את המושג "מדינת-ישראל" קיימת דיכוטומיה⁷⁶.

לקו-השבר בין חילוניים לדתיים יש גם היבט פוליטי-ערכי, הקשור בשאלת המשך "השליטה" (?), "ההתנחלות" (?) בשטחים ש"נכבשו" (?) "שוחררו" (?) בעקבות מלחמת ששת-הימים. שאלה זו בדין, או שלא בדין קשורה גם היא ליחסים בין חילוניים לדתיים; שכן בבסיסה מונחת שאלה חשובה ומרכזית: מהי זכותנו על ארץ-ישראל? האם תוקף זכותנו נובע "מכוח התנ"ך", על-פי אמרתו המפורסמת של בן-גוריון: "התנ"ך הוא המנדט שלנו על זכות העם היהודי בארצו", או זכותנו נובעת מכוח מוסרי הומני אחרי? אם כן, מהו? הרי קשה לקבל כקביעה מוסרית ששטחים "נכבשו" ב-1967, והם "שוחררו" אם נכבשו ב-1947? במיוחד נוכח העובדה שבשטחי 1947 ישבה אוכלוסיה ערבית מאות בשנים, וחלקה גורש בכוח ובמכוון עם קום המדינה. האם בפנינו התנגשות בין שתי גישות מנוגדות: האחת מסורתית-לאומית הרואה באדמת ארץ-ישראל "קדושה" ובתהליך "ההתנחלות" – גאולה משיחית; לעומת גישה ליברלית-חילונית המבססת את עמדותיה על הסכמות בינלאומיות ו"ריאל-פוליטיק" של תן וקח? האם הנוקטים עמדה של "ריאל-פוליטיק" קיימו בשני העשורים האחרונים לקיום המדינה "פעילות ציונית" בסגנון "המתנחלים", בתוך "תחומי הקו-הירוק"? אם לא, על מה מעיד חוסר-המעש? שמא על התערטלות ממחויבות לאומית ברורה, בסגנון הציוני המקובל?

ל"קו-השבר" בין חילוניים לדתיים יש היבטים אקטואליים ותקשורתיים, בעיקר לנוכח "מלחמת השבת" – במיוחד בירושלים, סביב רחוב בר-אילן – ובסוגיית הגיוס לצה"ל. מאחר שהעניין הפך גם לאקטואלי ולתקשורתי, ניתן להסיק ש"קו-השבר" אכן מטריד את הציבוריות הישראלית. העיתון "ידיעות אחרונות" הקדיש חלק ניכר במוסף התרבות של ערב ראש החשנה תשנ"ז לסוגיה זו. "חשבון נפש" שערכו אנשי הרוח, הספרות והפובליציסטיקה בסוגיה, מעיד על המתח והסכנה הרובצת לפתחנו; יש בדבריהם יותר ממאפייני הבעיה והפרובלמטיקה שלה, מאשר הצעות פתרון אופטימיות בסוגיה סבוכה זו. נציג מעט מדבריהם:

ד"ר דוד אוהנה (מכון ון ליר): "... כשמתבוננים בדתיים רואים שחוסר הביטחון שלהם כלפי המפגש עם העולם המודרני יוצר מגמות פונדמנטליסטיות, מחשש לאיבוד הזהות העצמית ... (לעומתם החילוניים) מרבית הספרות הפוסט-מודרנית החילונית מנותקת ממקורות יהודים אינטלקטואליים, מהמשכיות תרבותית ומרצף של דיאלוג, והופכת רדודה וקצרת השפעה..."

חיים באר (סופר): "... החברה החילונית ... מתרחקת מהרצון להגדיר את עצמה כחברה יהודית ... אילו הייתה הולכת ונוצרת כאן הוויה יהודית חילונית, ששומרת על הזיקה אל החברה היהודית ורק רוצה לשנות אותה ולהתאים אותה להווה, היה לי קל יותר".

פרופ' חוה עצינוני-הלוי (אוניברסיטת בר-אילן): "... ההזדהות המשותפת עם המפעל הציוני הולכת ומתפוררת. בקרב הדתיים הלאומיים מתגברת הזיקה הדתית לארץ-ישראל, שאינה מקובלת על ציבור החילוני. ואילו בקרב הציבור החילוני מתגברת

הגישה הפוסט-ציונית ... הולך ומצטמצם התחום שעליו יש קונסנסוס לאומי..."
פרופ' אניטה שפירא (אוניברסיטת תל-אביב): "... נמצא רוב חילוני גדול, הסובל מאובדן בטחונו העצמי ומהיעלמות האידאולוגיות ששמשו בעבר מוקדי זהות אידאיים ומוסריים ... ככל שהחרדים מנכסים לעצמם את היהדות, כך הם מביאים לקריעת הריקמה התרבותית המשותפת, המורכבת מההכרה בחשיבות הזיקה לעבר היהודי ומרצון לשמר את המורשת..."

האם יש פתרון לשסע הקשה הזה? האם ייווצרו שני עמים? רובם המכריע של אנשי הרוח המצוטטים בכתבה אינם מציעים פתרון קונקרטי. יש הטוענים, שלא ניתן ולא צריך לפתור את הבעיה, בסופו של דבר ייווצרו שני מחנות שיפרו זה את זה; לעומתם – בקוטב הנגדי – יש הטוענים, שחרדיות קצונית וחילוניות בלתי מתפשרות, הם בעצם רק קטבים על קו רצף, כשרוב הציבור היהודי שומר על דרגות שונות של זיקה ולו גם סמלית, לדת (פרופ' יורם בילו – האוניברסיטה העברית); או שהחיפוש המאחר עדיין מאפיין את רוב הציבור החילוני והדתי (פרופ' משה בר-אשר – האוניברסיטה העברית). "קו-השבר" אינו מפריד רק בין המחנה החילוני לדתי, אלא גם בין הדתיים-הלאומיים לחרדים. ההבדלים בין שני מחנות אלו מעידים גם הם על "משבר בזהות הלאומית".

ב. קו-השבר בין דתיים-לאומיים לחרדים

רובם המכריע של גדולי ישראל התנגדו לתנועה הציונית, ולא הושפעו כלל ועיקר משפע הטיעונים והתימוכין התורניים שהוצגו על-ידי רבני הציונות הדתית (ראה לעיל סעיף 2 ובעיקר דברי הסיכום לתת-סעיף 2.3). לדעתם, מציאות יהודית שאינה מעוצבת על-פי ההלכה יש בה סכנה והיא בגדר "קשר רשעים"⁷⁶.

במדינת-ישראל רואים הפלגים החרדיים האנטי-ציונים כמו: "נטורי קרתא, חסידות סאטמר וה"עדה החרדית", את הציונות כהתפרצות דמונית, אנטי משיחית, מרידה במלכות שמים ובייעוד היהודי. לדירם, מדינת-ישראל מתקיימת בעידן של גלות – "גלות בארץ הקודש". לעומתם קיימות קבוצות של חרדים אשר פיתחו גישה פרגמטית ומסתגלת של חיים בצדה של המדינה, עמדה שהיא מנוגדת לגישתם של הציונים הדתיים הרואים במדינת-ישראל "ראשית צמיחת גאולתנו". אף-על-פי שהחרדים מכירים דה-פקטו במדינה, הם מסתייגים מהלגיטימציה שלה, ומתלבטים בשאלות של: ריבונות יהודית בארץ הקודש, קודם לימות המשיח, בהנהגתם של יהודים פורקי עול. כלומר, דרכם מנוגדת לזו של הציונים הדתיים, שכן הם תופסים את הציונות ואת מדינת-ישראל כניסיון להפוך את "עם הסגולה" לעם היסטורי-ארצי, גשמי, חילוני, ל"עם נורמלי" ככל העמים. הולדתה של הלאומיות היהודית, לדירם, היא בחטא גמור, משמע, היא צמחה על רקע המרידה הרוחנית בקודשי ישראל – ההשכלה, החילון והרפורמה – שהתחוללה באירופה וכתוצאה צצה ועלתה התנועה הציונית⁷⁷.

הרב ישראל אייכלר, עורך השבועון "המחנה החרדי", חסיד בעלז, נותן ביטוי בפובליציסטיקה להשקפותיהם של החרדים, שלמדו להכיר דה-פקטו במדינה, וכך הוא מגדיר את יחסם של החרדיים למדינה: "... כיום חלק מהעם שחי כאן (במדינת-ישראל) הוא בלתי מוגדר, כי ליהדות אין שום משמעות בלי תורה ואמונה. גם השלטון כאן אינו

מוגדר. זהו שלטון המדבר בשם היהדות, אבל אינו שלטון יהודי, כיוון שאינו פועל לפי חוקת התורה. מדינה שהחוק שלה בריטי ותורכי אינה מדינה יהודית. היא לכל היותר מדינת יהודים, וגם זה כבר לא ברור, כי יש פה יותר ממליון ערבים ומאות אלפי מהגרים גויים (עולים מהרפובליקות הרוסיות שאינם על-פי ההלכה, אך מוכרים כיהודים על-פי "חוק השבות" שחוקקה מדינת-ישראל, הערתי י"צ). ופועלים זרים...⁹⁰. גישתה של הציונות הדתית, מבית מדרשו של הראי"ה קוק, שונה לחלוטין ונוגדת את תפיסתו של העולם החרדי. רביצקי מכנה תפיסה זו "הקץ הרוחק" – הציונות הדתית המשיחית. תפיסה זו הגה לראשונה צבי יהודה הכהן קוק, מורה הדרך של המחנה הציוני הדתי "הגאולתי" בדור המדינה. לפי תפיסתו מפעל התחייה נעוץ כולו ביוזמה אלוקית-גואלת. החידוש בתפיסתו, שעם-ישראל מחוייב לאקטיביות ולהשתתפות במעשה הגאולה בדרך הטבע, ומשוחזר מאימתן של "שלושת השבועות" (עיין לעיל בסעיף 2.3), אדרבא, על העם לקום ולעלות "בחומה שהפסיקה ביננו לבין ארצנו" ולהשתתף בבניין הארץ מכוחה של דרישה דתית. "לא אנו דוחקים את הקץ" – נהג לומר הרב צבי יהודה קוק לשון באזני תלמידיו, אלא "הקץ דוחק אותנו". כלומר, גישתו נותנת קדימות דווקא ל"תיקון ארצי" ולהגשמה היסטורית לאומית; המפעל הציוני מגלם בחובו את התיקון הקולקטיבי, ומבטא את היענותו של כלל ישראל לבשורת הגאולה. זהו כמובן, צעד ראשון בדרך לגאולה השלמה שבסופה תתקיים גם גאולה אוניברסלית⁹¹.

מובן מאליו שקיימים הבדלים רבין ומהותיים בין החרדים לגוונים לבין הציונים הדתיים: ביחס למעמד האשה, ביחס למורנה (מדע וטכנולוגיה), לסמלים הממלכתיים, לשירות בצבא וכו'. חשוב לציין, שמיעוטו של הציבור הדתי, זה המכונה חרד"ל = חרדי דתי לאומי, מתקרב בדעותיו יותר ויותר לציבור החרדי. הרב מ"צ נהוראי מתלבט בשאלה המהותית האם יש בתופעה זו משום תהליך, וכך הוא כותב: "האם המנטליות החרדית כמוה כאוקינוס, ואילו הציונות הדתית לא הייתה אלא גל שובב?... האם הנטייה לקליטת השקפת העולם החרדית גנוזה בעצם מהותו של האופי הדתי הנורמטיבי...?"⁹² הבעיה נובעת מעצם העובדה שהנוער הציוני חונך שמדינת-ישראל היא רק ראשית צמיחת גאולתנו, שלב ראשון בגאולה. הנוער לא הוכשר לראות במצב הסבוך שתהווה במדינת-ישראל מרובת השסעים והמחלוקות, את המשך שלבי הגאולה. נבצר מהציבור הדתי לאומי לפתח אידיאולוגיות מורכבות, זאת בשל היותו לכאורה בין שני מחנות: החרדי והחילוני. עניין זה המורכב שבעתים בהווה היומיומית של מדינת-ישראל, שבה עולה משקלם של הפוסט-ציונים – (עליהם נרחיב מעט להלן). הנוער הדתי ציוני מתקשה להתמודד עם שאלת מורכבות, כגון:

- א. האם מותר להתפלל לשלומה של מלכות, שמהלכיה הפוליטיים מוכרעים בידי הנהגה בעלת אוריינטציה חילונית-דמוקרטית?
- ב. האם מותר לסרב פקודת פינוי יישובים ביהודה ושומרון ובחבל עזה?
- ג. האם הממשלה, שאינם נוקטת גישה התואמת את המודל של הרב צבי יהודה קוק – הגישה המשיחית – היא ממשלה לגיטימית, שהרי היא מפקירה את קודשי ישראל ואת בטחון היהודים בידי בני-עוולה?

האם תכריע הציונות הדתית לצד החרדים, או תמשיך את "דרכה ההיסטורית" ותראה בגאולת העם והארץ את "דרך הגאולה הטבעית", כפי שראו זאת האבות המייסדים?⁹² נדמה שככל שהזרם ה"פוסט-ציוני" מתגבר, כך נוטה הציבור הלאומי-דתי להסתגר ב"גטו" חינוכית, יישובית ואידיאולוגית, ומשחרר את עצמו מחובתו לשמש כגשר וקשר בין עולם המסורת והדת וכשותף פעיל ומלא בפיתוחה ובשגשוגה של מדינת-ישראל, וגוברת הנטייה מצדו לראות בציבור החילוני כמאיים על אורח-חיו.

ג. ה"פוסט-ציונים" – הציונות לאן?

הפוסט-ציונים רואים במדינת-ישראל מכשיר אינסטרומנטלי, המשולל כל קשר למסורת ולמורשת. לדעתם, תפקידה של המדינה מצטמצמים במתן שירותים ובשמירה על זכויות הפרט (ראה לעיל סעיף 4.3 קו-השבר בין חילוניים לדתיים). למעשה אין מדובר ב"זרם רעיוני" או "תנועה חברתית" מאורגנת בעלת "משנה סדורה ברורה" ותכניות אופרטיביות, אך ללא ספק מדובר בתופעה ולא בהתבטאויות של יחידים, שהחוט המקשר בין דעותיהם שולל מכל וכל את הקונסנסוס שעל-פיו הוקמה המדינה. מבחינה סוציולוגית, חלקם פובליציסטים בעלי טורים קבועים בעיתונות היומית ובמוספים השבועיים, ורובם אקדמאים בעלי הכשרה בתחומי הרוח והחברה, רובם שהו בחו"ל לשם הכשרה מקצועית ו/או עבודה והושפעו מהגישות, הרווחות בארצות הרווחה המערביות. גישתם ה"פוסט-ציונית" הושפעה מהשקפת עולמם של ה"פוסט-מודרניים", שאיפיוניה הם ליברליזם ובמיוחד אינדיבידואליזם קיצוני, המושתת על חומרות וטיפוח אגואיזם אישי וכיתתי על חשבון מוכנותם "להקריב" או "לתרום" לצורכי הכלל.

בחרנו להציג מקצת דעותיהם הנוגעות בשלושה תחומים, שיש בהם, לדעתנו, רלבנטיות לנושא הנידון: יחסם לתנועה הציונית, לשואה ולמדינת-ישראל. ננסה להצביע על הסכנה לקיומה של מדינת-ישראל כמדינה לאומית, וקל וחומר כמדינה יהודית כתוצאה של העמדות ה"פוסט-ציוניות" השוללות את הבסיס המוסרי לקיומה.

נשתמש בסקירתנו הקצרה בשני מקורות:

א. במאמרו של פרופ' דן מכמן הנקרא בשם "מכסכי הציונות", שהופיע בכתב-עת "מימד" (גיליון 5, ספטמבר 1995, עמ' 14-17, ו-28).

ב. במובאות מעיתון "ידיעות אחרונות", זאת בשל היותו עיתון יומי בעל התפוצה הגדולה ביותר במדינה. מובן שאין אנו מתיימרים להציג מחקר שיטתי בנידון, אלא לתאר בקווים כלליים את הגישות השונות.

היחס לתנועה הציונית

1. "ההיסטוריונים הציונים" יצרו מציאות לאומית יהודית מדומה המבוססת על ביטויים: "אחדות גורל", "געגועים למולדת", טיפוח רעיון "השיבה למולדת", לאמיתו של דבר ציבורים יהודיים בעולם היו שונים מאוד זה מזה, והם התערו במידה זו או אחרת בסביבתם. כך למשל, גירוש ספרד אינו "גורל יהודי" מיוחד, אלא חלק ממאבק הרקונקיסטה, שפגעה בעיקר במוסלמים.⁹³

2. ההנהגה היהודית הפקירה את "שארית הפליטה", מלבד אלו שרצתה להביא ארצה, כדי להשתמש בהם לקידום המטרות הציוניות.⁹⁴

ה"פוסט-ציוניים" רואים את הולדתה של "המדינה הציונית" בחטא – הישענות של האימפריאליזם הבריטי שבעזרת "כידוניו" קנו שליטה בכוח בארץ-ישראל על חשבון תושביה הערבים הוותיקים. לשון אחר, זכות מוסרית להקמת המדינה. האפליקציות המדיניות – בנוגע למחאות הסכסוך היהודי-ערבי, מעמד השטחים, ההתנחלויות וכד' – ברורה מאליה, ולהלן נתייחס בקצרה לסוגיה זו.

השואה

גם תודעת השואה נחלשת. אין ספק שלקח השואה שמש כציר מאחד ומלכד בעם היהודי, וכמסד להקמתה של מדינת-ישראל "במשפט העמים", כפי שמופיע במגילת העצמאות – מתמוסס. ערעור על עצם קיומה של השואה ו/או פרשנות המטילה אחריות כזו או אחרת על התנועה-הציונית (שכאילו יכלה לפעול להצלת היהודים ובכוונה לא פעלה) יש בהם כדי לערער את המסד לקיומה של מדינת-ישראל כמדינה יהודית, שהרי בשואה הושמדו יהודים שפשעם היחיד היה, היותם יהודים, ועל יסוד זה ו"רגשות האשם" של העולם המערבי הוקמה "מדינת היהודים". תופעת הכחשת השואה חמורה ביותר, נוכח קליטתה בקרב הנוער המשתמש בהכחשת השואה כמכשיר אנטי-ממסדי.

1. אין לראות באנטישמיות תופעה המתמשכת על-פני דורות, יש לפרשה כעימותים בין יהודים לסביבתם על-פי גורמים מקומיים. כמו-כן אין לקשור את תופעת האנטישמיות לתפיסה כוללת אנטי-יהודית, אלא ליחסה להתפרצויות מקומיות, בתור יחידות נפרדות שאינן קשורות אחת ברעותה⁹⁵.
2. הציונים שתפו פעולה עם הנאצים, כדי להציל את הציונות הארצישראלית, תוך שוויון נפש והפקרת ציבור יהודי שאינו ציוני⁹⁶.
3. יש להילחם בציוניזציה של השואה ... מותר כבר סוף סוף לבקר את ההיסטוריוגרפיה הציונית ולהציע פירושים חדשים למה שהיה^{96א}.
4. יש לציין, כי אף המפלגה הנאצית לא הייתה נגועה בשנאת יהודים יוצאת דופן ... אפשר לקבוע בבירור כי השנאה בין קתולים ופרוטסטנטים במישור החברתי-תרבותי בתקופת הרייך השני הייתה עזה מזו של הקתולים או הפרוטסטנטים אל היהודים⁹⁷.
5. "נעליים מעור נאצי", פרסום המופיע בראשי חוצות בעיר תל-אביב, כדי לקדם מכירת מגפי חורף בעלי עור מבריק. ציטוט מהכתבה: "(יצרן) ... המציאו את זה בענף. קוראים לזה נאצי כי הוא יקה מדי, חלק חלק ... (מוכרת) מה מוזר? ... זה בכל החנויות. שחור נאצי, ככה קוראים לנעליים מבריקות אצלנו בעסק"⁹⁸.
6. חוברת צביעה תמימה למראה שהוצגה במוזיאון ישראל(ו) על-ידי "האמן" רם קציר ומיועדת להפעלת ילדים בגיל הרך, מבוססת על ספר ילדים גרמני משנות ה-30 ששמו: "אל תסמוך על השועל ועל היהודי". בין התמונות המופיעות לצביעה אדולף היטלר מאכיל עופר⁹⁹.
7. צעירים, חברי קיבוץ מעגן, שבעמק הירדן, ציירו כתובות נאציות על קירות בקיבוץ, כמו: "זיג היל", צלבי קרס וציורי דמויות המצדיעות במועל-יד. המשטרה עצרה שני בני טובים בני 18-19, אחד מהם ממתין לגיוסו לצה"ל. הם ספרו כי ציירו

את הכתובות כמעשה 'שובבות' – והתנצלות¹⁰⁰.

8. עיתון מחתרתי של נוער אנרכיסטי בשם "מלחמת המלים", המופץ ברחבי הארץ, משווה חיילי צה"ל לנאצים, מעודד השתמטות משירות צבאי וקורא למרד מאורגן נגד צה"ל. העיתון יוצא לאור על-ידי צעירים מכל רחבי הארץ, המכנים עצמם "אנרכיסטים פציפיסטים"¹⁰¹.

התייחסות למפעל ההגשמה הציוני ולמדינת-ישראל.

מהדוגמאות הספורות שנציג, משתקפת סכנה של ממש לקיומה של מדינת-ישראל מתוקף הזכות המוסרית, קל וחומר למסד היהודי במדינה.

1. הציונות היא חלק מהאמפריאליזם והקולוניזם. בניית הבית הלאומי ומדינת-ישראל באה על חשבון הפלשתינאים שנדחקו מכור מחצבתם. אם כן, המאבק הפלשתינאי בבריטים ואחר-כך במדינת-ישראל הוא מלחמת שחרור לגיטימית, לעומת ההתנחלות בארץ שאינה מוסרית¹⁰².

2. אם מחיר הציונות הוא עקירה של עם אחר, זהו מחיר כבד מדי הייתי מוותר על המדינה^{102א}.

3. קביעת מועד ממלכתי לציון הסבל שסבלו מאות משפחות פלשתיניות במהלך תקומת ישראל הוא הכרחי להבראת זהותנו¹⁰³.

4. "היועץ המשפטי לממשלה דרש להסיר את התנאי ציונות לתקצוב תנועות הנוער". כלומר, גם תנועות נוער לא ציוניות, כגון: חרדים אנטי-ציוניים, ערבים לאומניים וכר יזכו בנתח מתקציב משרד החינוך לתנועות הנוער¹⁰⁴.

השירות בצה"ל, שעמד בעבר הקרוב במרכז הקונסנסוס הלאומי מתערער והמוטיבציה נחלשת. חשוב לציין, שבעניין זה ישנה התייחסות שלילית לציבור הדתי-לאומי, אשר נוטה להשתתף במאמץ הלאומי בהגנה ובהבטחת בטחון המדינה, הן מבחינה כמותית והן מבחינה איכותית, למעלה משיעורו הנמוך יחסית לגודל האוכלוסיה.

5. דבריו של קצין חינוך ראשי, תת-אלוף (מיל') שלום בן מנשה, בראיון לעיתונות, סמוך לשחרורו מצה"ל: "נשבר מחסום הבושה. יש כל מיני "אלילים" שהשתחררו מצה"ל ופעם לא היו מעזים לדבר על-כך. היום מקבלים לגיטימציה ... אפילו במגזר של הקיבוצים יש התחלה של משבר בעניין זה. יש יותר מקומות ויותר מגזרים שבהם יש לגיטימציה לאי-גיוס. לטווח ארוך זו סכנה גדולה מאוד לצבא ופגיעה בצביון המיוחד של מדינת-ישראל..."¹⁰⁵.

6. "אילו הייתי מסיים את כיתה י"ב, הייתי עושה כל מאמץ להשתמט משירות קרבי ... לא הייתי הולך להגן על עיר הגולדשטיינים, לא הייתי הולך לאבטח בולדוזרים הגוזלים מהפלשתינאים עוד ועוד אדמה חקלאית ... לא הייתי בוחל בשום אמצעי: מהעמדת פני בלתי שפוי ... ועד חיפוש פרוטקציה בחלונות הגבוהים ... ואם כל זה לא היה עוזר – הייתי חוזר בתשובה, לובש שחורים והולך ללמוד בישיבה, שם מובטח לי להמית את עצמי רק באוהלה של תורה. כדי להקנות למעמדי החדש אמינות כלשהי, הייתי הולך בשבתות ליידות אבנים בכביש בר-אילן, מביע הערצה

ליגאל עמיר, העיקר להישאר בחיים עד לבחירות הבאות ...¹⁰⁶.

קטע פובליציסטי זה חמור למדיי. אין זו כי אם המרדה, השתלחות שלוחת-רסן מבחינה פוליטית והתערטלות מוסרית טוטאלית. החמור מכל הוא שרעיונות אלו מחלחלים לרקמות רחבות של בני-נוער (ראה לעיל בסעיף הדן בשואה מובאה מס' 7). הקשר בין ההשתמטות מהחובה הלאומית לשרת ביחידות קרביות לבין הציבור הדתי עולה בבירור, זאת ללא הבחנה בין רובו של הציבור הדתי שהוא לאומי בגישתו, לבין המיעוט החרדי האנטי-ציוני.

לעיתים מוצגים "פירות החינוך הדתי-לאומי" מנקודת ראות חיובית, כפי שמצוין בסטטיסטיקות הרשמיות ועל-פי עובדות מוצקות ומבוססות, אך אפילו במקרים אלו – על רקע השסע בין דתיים-לחילוניים – הפרשנות אינה אוהדת, לדוגמה:

7. "בעוד התקשורת הישראלית מתווכחת על שכרם הגבוה כשלעצמו של קציני צה"ל, היא מתעלמת מהתהליך הדמוגרפי שעובר על הצבא. קצונת הקבע, בעיקר הקצונה הקרבית, עוברת לידיהם של בעלי הכיפות הסרוגות. שמונה ישיבות תיכוניות (הכוונה כנראה לישיבות ההסדר ו/או המכינות לצה"ל, הערתי י"צ) מכשירות היום צעירים דתיים לשירות קרבי ולקצונה בצה"ל. זהו פרוייקט מוצלח מאוד מספק לצה"ל כוח אדם משובח, פטריוטי, בעל מוטיבציה גבוהה. הצעירים האלה מהווים היום כמעט מחצית מדרג מפקדי-הפלוגות בחטיבות הקרביות. האחוז יילך ויגדל במהירות. הוא יכתיב בעוד חמש שנים את אוכלוסית מפקדי-הגדודים. ומפקדי החטיבות ובעוד חמש-עשרה שנים את מראה המטה-הכללי.

לא יעלה על הדעת לדחוק הצידה את הקצינים המעולים האלה. הם ראויים לכל קידום. הבעיה היא באלה שפורשים. במידה מסוימת התהליך שעובר על קצונת צה"ל דומה לתהליך שעובר על ירושלים. מדובר בתופעה כמותית, שהופכת בהדרגה לתופעה איכותית ולעובדה פוליטית. כשם שהחרדים מכתובים בנוכחותם קווים לדמותה של עיר הבירה, כך יכתיבו הכיפות הסרוגות את פניו של צה"ל לעתיד לבוא, ובשלב הבא את פני הממשלה"¹⁰⁷.

אנלוגיה מעניינת מציג ברנע, בין המוטיבציה הלאומית של הציבור הציוני-דתי לשרת את המדינה, לבין המחל של חלק מהציבור החילוני והגישא האנטי-ציונית החרדית.

לסיכום הדיון בנוגע לעמדות הפוסט-ציוניים נעיר הערות אחדות:

מהותה של הפוסט-ציונות: "היא פרוייקט פוליטי תרבותי הכרוך במאבק רעיוני ופוליטי לשם שינוי הזהות הקולקטיבית הישראלית. היא מחייבת כמה שינויים במצב הקיים כיום: מתן ריבונות לפלשתינאים בשטחים הכבושים. מתן זכויות של קבוצות מיעוט לאומי לפלשתינאים תושבי ישראל. שאיפה להפרדה הדרגתית בין לאום ומדינה בישראל, כלומר יצירת מסגרת אוניברסלית-דמוקרטית, שאין בה מעמד מיוחד למסורת הלאומית או לקבוצה אתנית כלשהי"¹⁰⁸.

לנוכח הצהרות אלו מתבררות הנקודות הבאות: ההיסטוריונים הפוסט-ציונים בחרו במודע בסיפור הלאומי הפלשתינאי כאותנטי, ודחו את האידאל המוסרי-ציוני שעיקרו הקמת המדינה וכינוס פזורי ישראל הואיל ולדעתם הוא "מפוברק". ההיסטוריונים הציוניים נתפסים כמטופחים ומגוייסים על-ידי ממסד. הניסיון ליצור

"כור היתוך" ולהטמיע בתוכו את סיפורי (הנרטיב) העדות השונות שבאו לארץ, יסודו בשקר. החברה השליטה הייתה החברה האשכנזית. כעת מתגלים הבקיעים והשסעים שההיסטוריוגרפיה הציונית נסתה להעלים¹⁰⁹.

מתברר אפוא, שנמצאו רבים הפוסט-ציוניים בין מצביעי חד"ש ומר"צ ותומכיהם. מן הראוי לצטט את דבריהם של אחדים שנמנו בעבר עם המחנה הפוסט-ציוני ולהבין מה היו מניעהם אז. דר' יובל שטייניץ, מי שצער עם אמיל גרינצוויג בהפגנת שלום עכשיו ודר' מעוז עזריהו איש מצפן לשעבר, ואחרים הציגו עמדותיהם בכתבה רחבה במוסף 7 ימים של "ידיעות אחרונות", להלן ציטוט מקצת דבריהם: "נכחתי בכנס מדעי (מספר דר' שטייניץ) שהיה כולו הוקעה של הציונות. היום האופנה המחקרית היא להציג את הציונות כמעשה של איוולת, של עוול מוסרי ושל גזענות לשמה. עמדות אלה מזכות את בעליהן במעמד, ביוקרה ובהערכה. זה התחיל להיות מאוד לא פופולרי לבטא עמדות ציוניות בקמפוס. זה אפילו נהפך ללא-לגיטימי. האקדמיה בחרה לטפח עמדות פוסט-ציוניות, שמאחריהן מסתתרת אנטי-ציוניות לשמה, והסכנה היא שמהאקדמיה יוצאים מורים, הורים, כותבי תכניות חינוכיות..."¹¹⁰.

העמדות הפוסט-ציוניות הם קו-שבר ברור בתוך החברה הישראלית-החילונית, אך השסע חריף שבעתיים בין הפוסט-ציוניים לציבור הרתי-לאומי. מחקר שערך אדיר כהן, בקרב סטודנטים ומורים משתלמים, מגלה בורות מדהימה במושגי היהדות ובמונחים בתחום הציונות. הבורות היא "יסודית ורחבה" ומקיפה סטודנטים, מורים משתלמים באוניברסיטאות ובמכללות לחינוך. לדברי פרופ' אדיר כהן התברר, "כי לפני ארבע שנים בדק אוכלוסיה דומה ועתה הממצאים חמורים יותר, והעמדות הוקצנו ... התברר שבעבר הייתה אי-ידיעה, היום יש כבר אידיאולוגיה לבערות ונתנו נימוקים מדוע אין לדעת מושגים אלו (מעולם היהדות, הציונות וכד')..." מן המחקר עולה שבחינוך בארץ חסר העיסוק בשאלת הזהות היהודית והגורל היהודי..."¹¹¹.

סיכום ומסקנות

הולדתה של "התנועה הציונית" רוויה שניות ופרדוקסים בהשוואה להתעוררותן של התנועות הלאומיות האירופיות:

א. פיזורו של עם-ישראל בין האומות, לעומת ריכוזן הטריטוריאלי של הלאומים האירופיים על אדמתם; השתלבותם של היהודים בקרב האוכלוסיה במדינות שבהם היו מפורזים, נאמנותם והזדהותם הלאומית עם מטרותיהם, תרמו לשוני הרב בין קהילות ישראל השונות.

ב. השניות המצויה באידיאולוגיה ובמעשה של התנועה הציונית בין נרטיב (הסיפור) ההיסטורי הלאומי-מסורתי, לבין שורשיה האירופאיים.

ג. בעוד הפן הפוזיטיבי של התנועה הציונית הוא ברובו המכריע מסורתי – הכמיהה המוסרתית לגאולת העם והארץ – הרי הפן החילוני הדומיננטי הוא בעיקרו נגטיבי וקשור למשבר הזהות שנקלע אליו היהודי המודרני בנטייתו אחר האמנציפציה. שניות זו באה לידי ביטוי גם בהנהגה הציונית: הנהגה זו הייתה ברובה מתבוללת וחילונית, לעומת קהל היעד שלה, יהודי מזרח אירופה, שבקרבם עדיין רחשה

הגחלת של הדת והמסורת.

ד. פתרון שניות זו נדחק מסדר-יומה של התנועה הציונית לטובת ביסוסו של קונסנסוס רחב, שהתמקד בתכניות מעשיות כמו: עלייה, התיישבות, ביטחון וכד'.

לאחר קום המדינה נותרו פתוחים שלושה צירי ויכוח, ששורשיהם ההיסטוריים נעוצים בראשיתה של התנועה הציונית:

1. הוויכוח העקרוני על תפקידה של התנועה הציונית, משמע, האם עיקר תפקידה ייסוד מדינה ריבונית – "הצלת היהודים" – או שמא עיקר תפקידה של התנועה הציונית מתמקד בקביעת דפוסייה של החברה והתרבות?

2. הוויכוח על אופייה החברתי של המדינה: האם יצרנו חברה מתוקנת? מה יהא טיב קשרינו עם יהדות הגולה?

3. הוויכוח על אופייה התרבותי של המדינה, לאמור, האם ביקשנו לבנות בארץ-ישראל חברה ליברלית-דמוקרטית-חילונית, או חברה המושתתת על יסודות המסורת הדתית-לאומית? במאמרו ניסינו למקד את הדיון בהיבטים ההיסטוריים והעכשוויים של השאלות שהיצגנו לעיל. מובן, שהייחסים בין דת ומדינה שימשו ציר מרכזי לדיון. נקודת המוצא של דיוננו היא ההנחה שמדינות המערב הליברליות קשורות עדיין לערכים דתיים ולסמליהם. מכאן, שהחברה המערבית החילונית במהותה ובאופיה לא ויתרה על הזיקה המפרה בין מודרנה-ליברלית לעולם הערכים הדתיים, אם כי ידעה לקבוע גבולות ברורים להתערבותו של הממסד הדתי בשאלות חברה וכלכלה.

הציונות, כמו כל התנועות הלאומיות במרכז אירופה ובמזרחה, הייתה תנועה "לאומית-אורגנית", פירושו של דבר, שביסודותיה "רחשו הגחלים" של הזהות היהודית (זו שטושטשה, כפי שציננו בתהליך האמנציפציה) ו"הציפוי החילוני" שלה היה רק מאור. הולדתה של התנועה הציונית חלה בתקופה שבה פעלה "לאומנות תוקפנית", זו שדחקה את רגלי הזר, השונה והמיעוט מקרבה. הייתה זו לאומנות ריאקציונרית שגילתה חוסר סובלנות לערכים ליברליים, ומעולם לא ידעה סובלנות דתית או לאומית, קל וחומר שלא עלה על סדר יומה עניין הפרדת הדת מהמדינה. מובן, שהתנועה הציונית ניזונה מגישות אלה, וגיבשה את דרכיה לאורם.

בעניין זה כותב זאב שטרנהל: "... הציונות כמו כל התנועות הלאומיות במרכז אירופה ובמזרחה, הייתה מעוגנת בתפיסת האומה שיוהן גוטפריד הרדר (Herder) נתן לה ביטוי בסוף המאה הי"ח: הבסיס לזהות פוליטית קולקטיבית ולשותפות בין בני אדם מצוי בתרבות ולא במסגרת השלטונית. המסגרת הפוליטית חיצונית לאדם, ואילו התרבות היא ביטוי למודעות פנימית, ומודעות זו היא שמביאה את האדם לכך שיחוש את עצמו חלק בלתי נפרד של הגוף החברתי. בני אדם המאוחדים על-ידי תרבות משותפת – היסטוריה, לשון, דת – מתלכדים לכדי יחידה אורגנית הדומה למעין משפחה מורחבת. זו הייתה תפיסת הלאום של האבות המיסדים..."¹¹².

התנועה הציונית היא ביסודה תנועה אידיאולוגית, שכן היא לא עסקה מעולם באופן בלעדי בקיום הפיזי של היהודים, אלא פעלה להצלת הלאום מפני סכנת כיליון קולקטיבי. הפיתרון הפיזי למצוקות היהודים היה מאז ומתמיד הגירה, ואכן רובו של העם היהודי נטה לפיתרון זה. הציונים ראו בשובם למכורתם – "עלייה", עצם השינוי בטרמינולוגיה מעיד על ההיקשר האידיאולוגי שייחסו לארץ-ישראל, ליישובה ולגאולת העם על אדמתה. הוגי דעות ומנהיגים רבים של התנועה הציונית ציינו בכתביהם ובהתבטאויותיהם, שבסיסה של

הלאומיות היהודית היא הדת היהודית, אך סרבו להמשיך ולדבוק ב"הלכה" כנורמה מחייבת. במקומה הכניסו יסוד "חדש-ישן" שהיה מקובל על כל הזרמים של התנועה הציונית והוא "יישוב ארץ-ישראל".

מנקודת מבט היסטוריוסופית ניתן לקבוע, שהציונות היא אכן "תנועה חילונית מודרנית" פוסט-אמנציפציונית, שיש בה אלמנטים מרובים של "משיחיות חילונית", לאמור, אין "הציונות החילונית" יכולה להתקיים ללא המורשת הדתית ללא המתח המשיחי-האפוקליפטי וללא רעיון יישוב ארץ-ישראל. נראה שעיקרון זה הולך ומתערער בעצם ימינו עם צמיחתה וביסוסה(?) של הפוסט-ציונות (בעניין זה נעיר הערות אחדות להלן).

נסינו במאמרו לבחון כיצד משתלבים הציונים-הדתיים במסגרת פעולותיה של התנועה הציונית, זאת לנוכח המתח הדיאלקטי החריף המתקיים בה בין משיחיות לחילוניות. הציונות הדתית היא תופעה מודרנית באותה מידה שהציונות בכלל היא תופעה מודרנית. עם זאת, המודרניות של הציונות הדתית לא גרמה לה להינתק מן הרציפות ההיסטורית של המסורת היהודית על מושגיה, אורחות-חייה וערכיה.

קביעה זו, הנראית כביכול בנלית, היא יסוד מוסד לקיום הציונות-הדתית. הקשיים להעביר את העיקרון הזה "מן הכוח אל הפועל" מלווים את הציונות הדתית מראשיתה ועד עצם ימינו. החידוש בתפיסה התיאולוגית ובראייה ההיסטורית של הציונות הדתית, בא לידי ביטוי לראשונה במשנתו של הגר"א: הגאולה אינה תלויה בתשובה מלאה של עם-ישראל, והיא תיערך בשלבים. השלב הראשון קשור ב"אתערותא דלתתא" (התעוררות מלמטה), משמע, השלב הראשון היא גאולה פיזית "ימות משיח בן יוסף", בשלב זה אפשר – ואף רצוי – לשתף פעולה לגאולת ישראל עם "עוברי עבירה לתאבון" – החילוניים.

השלב השני, "משיח בן דוד", היא הגאולה הקוסמית השלמה, הכוללת ערכים אוניברסליים, וחזון אחרית הימים.

גם בתורותיהם של מבשרי ציון, הרבנים ח"י אלקלעי וצ"ה קלישר, בא לידי ביטוי רעיון הגאולה הארצית – "הגאולה בדרך הטבע", שהיא יסוד מוצק בתפיסתם התיאולוגית. משנתם שואבת מן המסורת, אך אין היא נעדרת סממנים מודרניים. המדינה היהודית האוטופית, המתוארת בכתביהם, היא מדינה סוברנית-מודרנית בסגנון אירופי המוכרת להם ממציאות חייהם.

רובם המכריע של גדולי ישראל התנגדו לרעיון הלאומי בכלל, ולתנועה הציונית בפרט. הם לא הושפעו כלל ועיקר משפע הטיעונים וההתייחסויות שהוצגו על-ידי מבשרי ציון, רבני תנועת "חיבת ציון" ורבני התנועה הציונית. לדעתם, מציאות יהודית שאינה מעוצבת על-ידי ההלכה יש בה סכנה, והיא בגדר "קשר רשעים". לדידם גם מדינת-ישראל מתקיימת בעידן של גלות, כלומר "גלות בארץ הקודש".

אם כן, נסיבות לידתו של המזרח"י קבעו במידה רבה את דמותה של הציונות הדתית מראשיתה ועד עצם ימינו. לאמור, מאז הקמתה שרויה הציונות הדתית בקונפליקט רעיוני נוקב בין אורתודוקסיה אנטי-ציונית, לבין ציונות חילונית. המזרח"י רחה את שתי החלופות הללו בהכריזו על "דבקותו בלאומיות דתית". אך התלבט זמן רב כיצד למלא מושג זה בתוכן קונסטרוקטיבי.

הרב ריינס הגדיר את הציונות כניטרלית, מבחינתה של הגאולה: "הציונות אין לה דבר עם הדת". לאחר ששלל הרב ריינס את אופיה של הציונות כגאולה, נתן הציבור הדתי ידו למפעל הציוני, כיוון שאינו חורג משאר המפעלים הכלולים בגדר של מצוות הצדקה. הרבנים הציוניים,

כמוהליבר וריינס, האמינו שהכפירה בערכי הדת המאפיינת את עם-ישראל בעת החדשה, בהשפעת האמנציפציה והחילון, היא תופעה חולפת ביהדות כיוון ששורשיה הם חיצוניים. לדעתם, ההתכנסות של העם בארצו תשים קץ לתופעה זו. אולם יש להבחין בין "גאולה טבעית" שאותה מבצעים ביחד עם חילוניים, לבין "גאולה ניסית" שהיא לעתיד לבוא. שיתוף הפעולה עם החילוניים בשלב הראשון, אינו כרוך בסכנה של ממש, שכן אין לו דבר עם הגאולה הניסית. תפיסה זו התקיימה עד תחילת המאבק הנוקב בתנועה הציונית ב"שאלת הקולטורא" נשכמהלכו נקטה המזרח"י קו-ברור, שלו שני פנים: האחד, שיתוף פעולה מלא עם הרצל והאורינטציה המדינית, והשני מאבק לביסוס אופיה הדתי של ההגשמה הציונית בארץ-ישראל. לעומת גישתו של הרב ריינס סבר הראי"ה קוק שיש קשר ישיר והדוק בין ציונות לגאולה, לדעתו, הציונות נותנת ביטוי למהותה של הדת עצמה. גישתו עודדה פעילות התיישבותית בארץ-ישראל, מתוך אמונה שיש לגאולת העם והארץ משום מעשה קודש, ולכן כל העוסקים במלאכה זו (לרבות חילוניים) הם במעלת קודש.

נראה "ששאלת התרבות", שנדחקה מסדר יומה של התנועה הציונית, עקב משימות דוחקות, כעלייה, התיישבות, ביטחון וכד'; וכן דחיית הדיון בשאלה זו לטובת שמירת הקונסנסוס הרחב, שאיחד זרמי מחשבה רבים בתנועה תחת מטרות ההגשמה, עולה וצפה כיום במשנה חריפות. העמדות הפוסט-ציוניות המנסרות בחלל הציבוריות הישראלית, מניחות לפתחנו את השאלה העתיקה-חדשה במלוא חריפותה.

ההיסטוריוגרפיה הציונית מגלה לאחרונה התעניינות אקדמית-מחקרית נמרצת בזיכרון הקולקטיבי. מתוך בדיקת סיפורי-העל של הזיכרון הקולקטיבי של החברה הישראלית (Master commemorative narrative) באים חוקרים רבים לידי מסקנה, שהזיכרון הקיבוצי הציוני, נבנה כזיכרון נגד מול הזיכרון הקולקטיבי היהודי המסורתי, ומעניק פרשנות מחודשת למושג המפתח "גאולה" – שהועבר מהזמן המשיחי לכאן ועכשיו¹³.

הפוסט-ציוניים שואפים לראות במדינה מכשיר אינסטרומנטלי שבאמצעותו ניתן לדאוג לזכויות הפרט ולבטחונם, ללא כל מחויבות לצורכי הכלל, תוך טיפוח הומרנות ואגואיזם אישי וכיתתי. הם שואפים להפריד בין לאום ומדינה בישראל, משמע, מגמתם לייצור מדינה אוניברסלית-דמוקרטית, שאין בה מקום מיוחד למסורת הלאומית, או לקבוצה אתנית כלשהי. יעדיהם אפוא לשלול את היהדות כבסיס לקיומה של מדינת-ישראל. מובן, שלדעותיהם יש השפעה ישירה וחמורה על שיתוף הפעולה בין דתיים לחילוניים. שיתוף הפעולה נהפך להלכה ולמעשה לבלתי אפשרי. למרות ההערכה הרבה שזוכה לה הציבור הדתי-לאומי הודות להירתמותו למשימות לאומיות, נמתחת עליו ביקורת חדשות לבקרים. נציג דוגמה מהפן התרבותי להבהרת כוונתנו. ירון לונדון ראיין את הרב חיים סבתו, רב מוכשר מושך בשבט-סופר, ואלה הם רשמיו של ירון לונדון: "ככל הזכור לי, לראשונה בשני הדורות האחרונים צומחת סיפורת עברית בעולם הישיבות ... העדרותם הממושכת של האדוקים מן היצירה הספרותית העברית אולי נובעת מפסילתה הגורפת של התרבות החילונית, ואולי היא נובעת מן החשש לגלות צפונות הלב פן יפקפק הלב באמיתות מוחלטות עליהן הם אמונים. מהי המשמעות הפוליטית של מהלך זה? (האם זוהי בכלל שאלה ממין העניין?) מעניינת תשובתו של ירון לונדון – הערתי י"צ) אחרי שהציונות הדתית כיוונה את קצב המאורעות המדיניים בשני העשורים האחרונים ואיכלסה את הסיירות המובחרות, היא מאיימת כיום בהפקעת בלבדיותם של החילוניים בתחום הסיפורת. עד כה יכולים היו החילוניים להשתבח ביהושע שלהם, בעוז שלהם, בגרוסמן שלהם ... ולקנטר את הדתיים שבערוגותיהם לא

צומח דבר. עכשיו צומח דבר, ודומני שלא במקרה הוא צומח (ההדגשה שלי, י"צ). בעקבותיו יבואו אחרים וייתחרו בסיפורת העכשווית, הבהולה, עניית הלשון, הנורוטיית. עוד מעוז חילוני מתמוטט" (ההדגשה שלי, י"צ).

ממש קונספירציה דתית! השתלטות על היצירה שלחילוניים היה עליה מנדט. לטעמי, "עולה ריח רע" מהביטויים של מר לונדון, המזכיר את שנות ה-30 האפלות במרכזה של אירופה. האם אנו עומדים לפתחה של מלחמת תרבות?

מן העבר השני עומד הנוער הדתי-ציוני ומתקשה להתמודד במצב הסבוך שנוצר. נוער זה מתקשה לראות במדינת-ישראל את "המשך צמיחת ראשית גאולתנו", שכן בפניו ניצבות שאלות קשות להכרעה:

1. האם מותר להתפלל לשלומה של מלכות, שמהלכיה הפוליטיים מוכרעים בידי הנהגה בעלת אוריינטציה חילונית דמוקרטית?
 2. האם מותר לסרב פקודות לפינוי יישובים יהודיים ביהודה ובשומרון ובעזה?
 3. האם ממשלה המפקירה את קודשי ישראל ואת בטחון היהודים בידי בני עוולה היא לגיטימית?
- נדמה שככל שהזרם ה"פוסט-ציוני" מתגבר, כן נוטה הציבור הדתי-לאומי להסתגר ב"גטווציה" חינוכית, יישובית ואידיאולוגית ולשחרר את עצמו מחובתו לשמש כגשר בין העולם המסורתי-דתי לבין הציבור החילוני.

הערות ומראי מקומות

1. י' גפני וג' מוצקין (עורכים) תשמ"ז, כהונה ומלוכה – יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים, ירושלים, עמ' 229-254; ר' אלבוים-דרור, 1993, המחר של האתמול, א', ירושלים, יד יצחק בן צבי, עמ' 132-133.
2. אליעזר שביד, 1979, יהדות כתרבות – ייחודה ומשמעותה בימינו, בתוך י' יחיאל (עורך), החלום והגשמתו – הגות ומעש בציונות, תל-אביב, משרד הביטחון, עמ' 196-200.
3. ש' אטינגר, 1978, ב"צ יהושע וא' קידק (עורכים), אידילוגיה ומדיניות ציונית, ירושלים, מרכז זלמן שזר, עמ' 9-20; א' הרצברג, 1970, הרעיון הציוני, ירושלים, כתר, עמ' 1-15.
4. ד' שטרנהל, 1995, עמ' 20-21.
5. ש' אטינגר, 1969, ח"ה בן ששון (עורך), תולדות עם ישראל בעת החדשה, ג', תל-אביב, דביר, עמ' 38-51 ועמ' 63-118; ז' לקויר, תשל"ד, תולדות הציונות, תל-אביב, שוקן, עמ' 13-40.
6. הרצברג, 1970, שם, עמ' 9-11.
7. על פולמוס האמנציפציה והשלכותיו על החברה היהודית במערב אירופה ובמרכזה עיין: ב' מבורך, 1968, נפוליון ותקופתו, ירושלים, מוסד ביאליק; א' צ'ריקובר, 1957, יהודים בעיתות מהפכה, תל-אביב, עם עובד; נ' רוטנשטריך, תשי"ט, היהדות וזכויות היהודים – פרק בפולמוס האמנציפציה, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד.
8. ח"ה בן ששון, 1979, אומה ומולדתה, בתוך י' פדן (עורך), החלום והגשמתו – הגות ומעש בציונות, תל-אביב, משרד הביטחון, עמ' 167-172.

9. ש' אבינרי, 1979, צמיחתה של הציונות, בתוך י' פדן (עורך), החלום והגשמתו " הגות ומעש בציונות, תל-אביב, משרד הביטחון, עמ' 36-39.
10. מ' לוין, תשל"ו, ערכי החברה וכלכלה באדיולוגיה של תקופת ההשכלה, ירושלים, עמ' 97-98.
11. י' קויפמן, תשי"ט, בין נתיבות, חיפה, עמ' 44-49.
12. א' לוז, 1985, מקבילים נפגשים, תל-אביב, ספריית אפיקים ועם עובד, עמ' 44-49.
13. ד' שטרנהל, 1995, שם, עמ' 22-24.
14. ד' שטרנהל, 1995, שם, עמ' 24-26.
15. ש' אבינרי, 1979, עמ' 35-36 ו-41-42.
16. בנושא רציפות היישוב בארץ, עיין בסיפרון מתומצת: דן בהט, (עורך) 1974, רציפות היישוב היהודי בארץ-ישראל, תל-אביב, משרד הביטחון.
17. ב"צ דינור, תשכ"ה, הזמנים החדשים בתולדות ישראל, אבחנתם, מהותם ודמותם, במפני הדורות, ירושלים, מוסד ביאליק, עמ' 19-68.
18. בעניין "הניטרליזציה של המשיח" ראה: ב"צ דינור, תשכ"ה, שם, עמ' 207-227.
19. א' מורגנשטיין, תשמ"ה, משיחיות ויישוב ארץ ישראל, ירושלים יד יצחק בן צבי, עמ' 32-40 ועמ' 94-111; א' מורגנשטיין, תשנ"ז, הדיון בשאלת חידוש הקורבנות ובניית בית המקדש, קתדרה, 82, ירושלים, יד יצחק בן צבי, עמ' 64-71.
20. ח"ה בן ששון, 1979, שם, עמ' 174-176.
21. א' שביד, תשל"ט, מולדת וארץ יעודה, תל-אביב, עם עובד, עמ' 118-119.
22. א' הרצברג, 1970, שם, עמ' 2-3.
23. י' אחיטוב, תשנ"ה, על גבול התמורה - עיון במשמעויות יהודיות בימינו, ירושלים, משרד החינוך והתרבות, עמ' 249-261.
24. ר' אלכויס-דרור, 1993, שם, עמ' 36-37 ועמ' 40-41.
25. כל המובאות מספרו של א' לוז, 1985, שם, עמ' 261-262 ועמ' 365.
26. מובא אצל י' אלכויס-דרור, שם, עמ' 133.
27. א' הרצברג, 1970, שם, עמ' 6.
28. ד' שטרנהל, 1995, שם, עמ' 417.
29. י' טיכטל, תשמ"ג, אם הבנים שמחה, ירושלים, בהוצאת מכון פרי הארץ, מ' קכ"א, סעיף י"ב.
30. משנה תורה, הלכות מלכים ומלחמותיהם פרק י"א, הלכה א'.
31. בפירושו למשנה, הקדמה לפרק חלק.
32. ראי"ה קוק, תשמ"מ, החומר והרוח בגאולת ישראל - המספר, מאמרי הראי"ה, ירושלים, עמ' 94-99.

33. א' רבניצקי, 1993, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל-אביב, עם עובד, עמ' 136-140.
34. י' אבינרי, תשמ"ו, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, רבה של יפו תרס"ד-תרע"ד, קתדרה, 37, ירושלים, יד יצחק בן צבי, עמ' 56-59.
35. ש' רוזנברג, 1979, המושג המדינה ביהדות בהגותו של הראי"ה, בתוך י' פרץ (עורך), החלום והגשמתו – הגות ומעש בציונות, תל-אביב, משרד הביטחון, עמ' 117-118.
36. א' רביצקי, 1993, שם, עמ' 277-279.
37. א' רביצקי, 1993, שם, עמ' 279-280.
38. א' רביצקי, 1993, שם, עמ' 36-42.
39. ר' יאלבויס-דרור, 1993, שם, עמ' 46.
40. א' הרצברג, 1970, שם, עמ' 71-72.
41. ר' אלבויס-דרור, 1993, שם, עמ' 46.
42. ר"י אלקלעי, תש"ד, הגאולה השלישית, כתבים, ירושלים.
43. ראה דיון לעיל בסעיף 2.2.
44. קלישר, תרכ"ו, דרישת ציון, תורן.
45. א' הרצברג, 1970, שם, עמ' 76-77.
46. מורגשטרן, תשנ"ז, שם, עמ' 51-54.
47. א' שביר, תשל"ט, שם, עמ' 108-109.
48. א' רביצקי, 1993, שם, עמ' 114-115.
49. י' אחיטוב, ה'תשנ"ה, שם, עמ' 251.
50. א' הרצברג, 1970, שם, עמ' 15-16 ועמ' 72-73.
51. א' הרצברג, 1970, שם, עמ' 5-7.
52. א' הרצברג, תשנ"ו, הרצל במבחן מאה שנה, גשר, 33, עמ' 24-28.
53. י' גורני, תש"ן. מקומה של מדינת ישראל במחשבה היהודית הציבורית 1945-1987. החיפוש אחרי הזהות הלאומית, תל-אביב, עמ' 325-340.
54. י' שלמון, 1990, דת ותיונות – עימותים ראשונים, ירושלים, מוסד ביאליק, עמ' 28-29.
55. א' לוז, 1985, שם, עמ' 79-85 ועמ' 112-113.
56. א' לוז, 1985, שם, עמ' 214-230.
57. א' שביר, תשל"ט, שם, עמ' 126-127.
58. א' לוז, 1985, שם, עמ' 231-252.
59. ר' אלבויס, 1993, שם, עמ' 129-138.

60. א' לוז, 1985, שם, עמ' 303-304.
61. י' קלחנר, תשל"ז, בראשית יסוד המזרח"י, ספר הציונות בדתית, א', ירושלים, עמ' 325-371.
62. י' שלמון, 1990, שם, עמ' 34-35; א' לוז, 1985, שם, עמ' 308-309.
63. מ"צ, נהוראי, תשמ"ט, למהותה של הציונות הדתית, בשבילי התחיה, ג', רמת-גן, אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 32-33 ועמ' 36-37; א' לוז, 1985, שם, עמ' 309; ר' אלבוים-דרור, 1993, שם, עמ' 51.
64. א' לוז, 1985, שם, עמ' 300-302.
65. מובא אצל א' לוז, 1985, שם, עמ' 311-312.
66. מ"צ נהוראי, תשמ"ט, שם, עמ' 36; י' שלמון, 1990, עמ' 41.
67. מ"ד נהוראי, תשמ"ט, שם, עמ' 27 ועמ' 36-37; א' לוז, 1985, שם, עמ' 314-316; ר' אלבוים-דרור, 1993, שם, עמ' 51-52 ועמ' 129.
68. שביט, א' ואחרים (עורכים), 1983, לקסיקון האישים של ארץ ישראל (1799-1948). תל-אביב, עם עובד, עמ' 432-433.
69. הראי"ה, אורות ישראל ותחייתו ב'.
70. הראי"ה, אורות התשובה ט"ז, א'.
71. הראי"ה, אורות, אורות התחיה ל"ב.
72. מ"צ נהוראי, תשמ"ט, שם, עמ' 33.
73. א' לוז, 1985, שם, עמ' 79-85.
74. א' רביצקי, 1993, שם, עמ' 16-18; 56; 186-187.
75. י' שלמון, 1990, דת ותיונות – עימותים ראשונים, ירושלים, מוסד ביאליק, עמ' 29-30.
76. י' ליברמן, תשמ"ט, המושג מדינת ישראל ותפקידו בחברה הישראלית, מדינה מימשל ויחסים בינלאומיים, 33, עמ' 51-60.
77. י' בן שלמה, תשנ"ד, התחלת הסוף? נתיב. חשון, עמ' 5-7.
78. הרב מ"צ נוהראי, תשנ"ז, חרד"ל, מימד, 8, עמ' 20.
79. י' רביצקי, 1993, שם, עמ' 19-21; עמ' 23-28.
80. 13/9/1996). ערב ראש השנה תשנ"ז, ידיעות אחרונות, מוסף תרבות, "דתיים ולחילוניים על קו השבר".
91. י' רביצקי, 1993, עמ' 111; 114-115.
92. הרב מ"צ נהוראי, תשנ"ז, שם, עמ' 20-21.
93. גבי, פיטרסברג, היסטוריה, אוניברסיטת בן-גוריון. (מופיע אצל ד' מכמן, מימד, ספטמבר 1995)
94. יוסף גרודינסקי, פסיכולוג ובלשן, אוניברסיטת תל-אביב. (מופיע אצל ד' מכמן, שם, ספטמבר 1995)
95. הנרי וסמן, היסטוריה, האוניברסיטה הפתוחה. (מופיע אצל ד' מכמן, שם, ספטמבר 1995)

96. משה צימרמן, היסטוריון, האוניברסיטה הפתוחה. (מופיע אצל ד' מכמן, שם, ספטמבר 1995)
- 96א. א'יוסף גרודינסקי, שם. (מופיע אצל ד' מכמן, שם, ספטמבר 1995)
97. עודד היילברונר, היסטוריון, האוניברסיטה העברית, הופיע בדיעות אחרונות, 20/8/1996.
98. קורן, יהודה, י"ט חשון תשנ"ז, ידיעות אחרונות, "מה לא בסדר בתמונה זו?"
99. (24/1/1997). ט"ז שבט תשנ"ז. ידיעות אחרונות, 7 ימים, "עיתון נוער מחתרתי משווה חיילי צה"ל לנאצים".
100. (31/1/1997). כ"ג שבט, תשנ"ז. ידיעות אחרונות, "צעירים ציירו כתובות נאציות על קירות קיבוצים".
101. ידיעות אחרונות, 24/1/1997.
102. אילן פפה, היסטוריון, אוניברסיטת חיפה. (מופיע אצל ד' מכמן, שם, ספטמבר 1995)
- 102א. שם, שם. (מופיע אצל ד' מכמן, שם, ספטמבר 1995)
103. דני רבינוביץ, סוציולוג, האוניברסיטה העברית. (מופיע אצל ד' מכמן, שם, ספטמבר 1995)
104. (22/8/1996). ידיעות אחרונות, "יועץ המשפטי לממשלה דרש להסיר את התנאי ציונות לתקציב תנועות הנוער".
105. קליגר, נח (20/8/1996). ה' אלול תשנ"ז. ידיעות אחרונות, "אנטישמיות פחות או יותר?"
106. עמוס קינן, ידיעות אחרונות, מוסף השבת, ספטמבר 1996.
107. נחום ברנע, (30/8/96) ידיעות אחרונות, מוסף השבת, "המטכ"ל הבא".
108. דני רבינוביץ, סוציולוג, האוניברסיטה העברית. (מופיע אצל ד' מכמן, שם, ספטמבר 1995)
109. ד' מיכמן, תשנ"ה, מכסכי הציונות, מימד, 5, עמ' 17 ו-28.
110. (31/1/1997). כ"ג שבט, תשנ"ז, ידיעות אחרונות, "צעירים ציירו כתובות נאציות על קירות קיבוצים".
111. פלג, יובל (5/2/1997). ידיעות אחרונות, "בורות מדהימה במושגים ביהדות..."
112. ז' שטרנל, תשנ"ו, דת וציונות – עימותים ראשונים, ירושלים, מוסד ביאליק, עמ' 210.
113. ב' קימרינג, תשמ"ו, מבנה המיתוס הציוני, קתדרה, 80, ירושלים, יד יצחק בן צבי, עמ' 225-227.