

"פיה פתחה בחכמה": מאפייני האישה היהודייה המושלמת על פי פירוש הרב ישראל יעקב אלגאזי לפסוקי "אשת חיל"

צבי זוהר

הפקולטה למשפטים והפקולטה ללימודי היהדות, אוניברסיטת בר־אילן,
וחוקר בכיר במכון שלום הרטמן

עיקר מאמר זה מוקדש לדיון בפרשנות מקורית ומפתיעה של הרב ישראל יעקב אלגאזי לפסוקי הסיום של פרק "אשת חיל" (משלי לא), פרשנות המעמידה דמות של אישה יהודייה אידיאלית השונה מאוד מהדמות שאנו רגילים לזהות כרצויה על פי המקובל בספרות התורנית. אולם מתוך עיסוקי בכתובת המאמר הגעתי למקורות נוספים, אשר הביאוני לתובנה חדשה בעניין שהטריד את דעתי זה שנים: התייחסותו הקשה והפוגענית של הרב עובדיה יוסף כלפי נשות ירושלים הספרדיות המברכות על הלולב. לפיכך, מבנה המאמר הוא כדלקמן: לאחר פתיחה קצרה, שעניינה נשות ירושלים במאה העשרים ויחסו של הרב עובדיה אליהן, אני שב למאה השמונה־עשרה ועוסק בהרחבה בדמות אשת החיל היהודייה העולה מפרשנותו של הרב אלגאזי לפסוקי הסיום של פרק זה; מכאן אני עובר לאפיון יחסם של חכמי ירושלים במאה השמונה־עשרה כלפי מעורבותן של נשים במצוות עשה שהזמן גרמן; לבסוף אני שב לדברי הרב עובדיה וקובע שה"בעיה" עמוקה הרבה יותר מכפי ששיער: ה"קלקול" היה לאו דווקא אצל הנשים אלא אצל חכמי ירושלים, לפני 250 שנה ויותר.

נשות ירושלים הספרדיות והרב עובדיה יוסף

כאשר למדתי במכון ליהדות זמננו באוניברסיטה העברית התגוררתי בשכונת נחלת אחים שבירושלים. בין השאר הוקסמתי מדמותן של אותן סבתות ספרדיות נעימות מזג אשר עדיין התגוררו שם באותם ימים. בניהן ונכדיהן כבר עזבו את השכונה (ואולי גם את עיקרי המסורת הדתית), אבל הן המשיכו להתנהל על פי אורח החיים הספרדי-ירושלמי הוותיק, כבתוך בועת זמן. דימיית לעצמי שכך בוודאי חיו אמותיהן ואמות אמותיהן בירושלים שבין החומות מאז ומעולם.

והנה, גם הרב עובדיה יוסף זיהה את התנהלותן של נשים אלו כהמשך להתנהלות אמות אמותיהן זה מאות שנים. אולם הוא לא אפיין נשים אלו כשלוות ונעימות אלא כמורדות דעתניות חסרות תקנה. עוד מימות ילדותו בירושלים הוא ראה שבהגיע חג הסוכות נוטלות נשות ירושלים לולב ומברכות בפה מלא: "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו על נטילת לולב". משעמד על דעתו גילה שהרב יוסף קארו (1575-1488), מחבר השולחן ערוך, אוסר על נשים לברך על הלולב ועל כל "מצוות עשה שהזמן גרמן" (מצוות שיש לבצען בזמן מסוים ולא בזמן אחר).¹ אחת החזיתות הראשונות שפתח הרב עובדיה במאבקו הכולל "להחזיר עטרה ליושנה"² הייתה למנוע מנשים ספרדיות לברך על מצוות מעין אלו. הוא יצא נגדן בשצף קצף וקבע שאלו הן "קצת נשים [שבאו] לשנות מן ההוראות המקובלות בידינו משנים קדמוניות", ולפיכך חובתו כפוסק "להשתיק קצת נשים שנהגו מעצמן נגד הוראת גדולי הדורות".³ כשערער הרב אליעזר וולדינברג⁴ על קביעות אלו והצביע על העובדה שנשות ירושלים נוהגות כך זה מאות שנים הודה הרב עובדיה בעובדה אבל קבע שאין בה כדי להצדיק את התופעה. נשות ירושלים בהווה הן מורדות בנות מורדות, ושורש התופעה נעוץ בהתנהלותן הפגומה של נשות ירושלים במאה השמונה-עשרה. לדבריו, כבר באותה עת, כאשר "מנהג קצת נשים המברכות על מ"ע שהז"ג [מצוות עשה שהזמן גרמן] עודנו באבו, קראו עליו תגר גאוני ירושלים, ואמרו שנהגו כן בבלי דעת". כדי להסביר כיצד זה החלו פתאום נשות ירושלים באמצע המאה השמונה-עשרה לברך על מצוות אלו בניגוד לעמדת הרב קארו העלה הרב עובדיה השערה היסטורית: "קרוב לומר, שראו כן אצל הנשים שעלו מארצות אשכנז שהיו מברכות כאשר היתה באמנה אתן בהיותן בחוץ לארץ, ואין חכמה לאשה אלא בפלך, ונמשכו בבלי דעת אחרי רעותן".⁵

כללו של דבר, הסיפור ההיסטורי-תרבותי שסיפר הרב עובדיה הוא כדלהלן: באמצע המאה השמונה-עשרה הגיעו לירושלים נשים אשכנזיות שנהגו לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן. כמה נשים ספרדיות חסרות כל ידע תורני וחסרות דעת ראו את התנהגות שכנותיהן האשכנזיות, ואימצוה. מיד יצאו חכמי ירושלים במאבק למיגור התופעה. משום מה, המאבק לא צלח. אדרבה, המנהג לברך על הלולב אומץ בידי נשות ירושלים הספרדיות הסוררות, ובנותיהן ובנות בנותיהן דבקו בו בעקשנות

¹ בהמשך מופיע הסבר מפורט יותר על התפתחות הדין ההלכתי העוסק בקיום מצוות אלו בידי נשים. ראו להלן סמוך להערות 25-33.

² היינו, להביא את כל יהודי ישראל לנהוג על פי פסקי הרב יוסף קארו.

³ הרב עובדיה יוסף, יביע אומר, ירושלים תשי"ד, א, אורח חיים, סימן מ, אות יג.

⁴ הרב אליעזר וולדינברג (1915-2006) הוא גדול חכמי ההלכה האשכנזים בירושלים במחצית השנייה של המאה העשרים.

⁵ הרב עובדיה יוסף, יביע אומר, ירושלים תשכ"ט, ה, אורח חיים, סימן מג, אות ה.

במשך מאות שנים חרף כל מאמצי חכמי ירושלים למנוע זאת. סוף סוף, באמצע המאה העשרים, קם לתורת ישראל לוחם ללא חת: הרב עובדיה יוסף. הוא יצא למערכה הכבדה נגד נשים פתיות אלו, ובעזרת השם יצליח לדכא את המרד ולהחזיר עטרה ליושנה.

למיטב ידיעתי מעולם לא ערער אדם על סיפור זה כפי שסיפרו הרב עובדיה. אני עצמי קיבלתי את עובדות הסיפור אף שחשתי דיסוננס ביני לבין תמונתן של הנשים הספרדיות הירושלמיות שהכרתי: האלו הן המורדות החצופות אשר זה מאתיים שנה ויותר מתקוממות בעקשנות נגד גדולי חכמי ירושלים? הנחתי את הדברים ב"צריך עיון" ועברתי הלאה. כמה שנים לאחר מכן נתקלתי בטקסט מפתיע מאוד שכתב הרב ישראל יעקב אלגאזי. הרציתי עליו בכנס שהתקיים בירושלים, הנחתי אותו בצד ו... עברתי הלאה. לפני כשנתיים החלטתי לשוב לטקסט של הרב אלגאזי ולכתוב על אודותיו מאמר. מתוך העיסוק בטקסט זה הבנתי שהוא מחזיר אותי לתמיהותי למקרא דברי הרב עובדיה על אודות נשות ירושלים, ושבתי לדון בעניין זה. לפיכך אשעה את העיסוק בדברי הרב עובדיה ואעבור לדברי הרב אלגאזי. לקראת סוף המאמר יתברר הקשר ביניהם.

אשת החיל המקראית ודמותה בספרות הרבנית המסורתית

עשרים ושניים הפסוקים האחרונים של ספר משלי מסודרים על פי סדר האלף־בית. הם פותחים במילים "אשת חיל מי ימצא ורחוק מפנינים מכרה" ומספרים בשבחה של אשת מופת. ייתכן שדברי המקרא על אודות אשת החיל נכתבו במקורם כמשל המשיח במעלות החוכמה והעיסוק בה, וכך אמנם נתפרשו במגוון מקורות מימי חז"ל ואילך.⁶ אולם במקביל פירשו חכמים רבים בכל התקופות את הדברים כמכוונים לדמות מופת של אישה בשר ודם.⁷ לעתים קרובות מתייחסים החכמים לדמות זו בדברי הספד על נשים מיוחדות שהלכו לעולמן. לעתים מועלית דמותה של אשת החיל כדי לחנך את השומעים ולעצב את תודעתם באשר לתכונות הרצויות בבת זוג. כללו של דבר, האופן שבו מפרש כל חכם את הפסוקים הללו שבספר משלי משקף את תפיסתו באשר למאפייניה של אישה יהודייה כלילת השלמות.

בדרשות חכמי הדורות על אודות אשת החיל נמצאות גם התייחסויות לקשרים בין האישה היהודייה, המושלמת לבין העיסוק בחוכמה (קרי התורה). על פי ההלכה, הגבר הוא המצווה על עיסוק בתורה,

⁶ כך כתב הרב משה אלשייך (1507-1595) בפירושו למשלי לא: "הנה ידוע, כי עיקר פרשה זו הוא על הנפש או על התורה וענין האשה הוא משל ומליצה". לעמדה זו שותפים גם חוקרים בני זמננו. ראו למשל 1, Thomas P. McCreesh, "Wisdom as Wife: Proverbs 31:10-31," *Revue Biblique* 92, 1 (January 1985), pp. 25-46; Ignatius G. P. Gous, "Proverbs 31:10-31: The A to Z of Woman Wisdom," *Old Testament Essays* 9 (1996), pp. 35-51

⁷ ראו למשל תנחומא, פרשת חיי שרה, ג, ד"ה "ואברהם זקן" (זיהוי שרה אשת אברהם כאשת חיל); מדרש משלי לא, י (זיהוי ברוריה אשת רבי מאיר כאשת חיל); מדרש תהלים נט, ד"ה [ב] "דבר אחר" (זיהוי אישה טובה לנישואים כאשת חיל). לדיון מקיף בפרשנות חז"ל ל"אשת חיל" ראו יעל לוי, "מדרשי אשת חיל", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, תשנ"ב.

ולא האישה,⁸ ואם כך, לכאורה אין קשר כלשהו בין נשים לתלמוד תורה. אולם חכמים לא מעטים הדגישו שישנו קשר כזה, אם כי עקיף: האישה המושלמת מעודדת את עיסוק בעלה ובניה בתורה ויוצרת מציאות משפחתית התומכת בעיסוק זה. עקב פעילות תומכת זו יכולה האישה לבטוח בכך שתזכה לשכר מאת ה', כפי שנכתב בתלמוד: "גדולה הבטחה שהבטיחן הקדוש ברוך הוא לנשים יותר מן האנשים, שנאמר: נשים שאננות קמנה שמענה קולי, בנות בטחות האזנה אמרתי (ישעיהו לב, ט). אמר ליה רב לרבי חייא: נשים, במאי זכיין? באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן".⁹

היו מחכמי הדורות שקישרו בין דברים אלו שבתלמוד לבין אשת החיל שבמשלי.¹⁰ כך למשל כתב הרב נסים שלמה אלגאזי (בורסה [טורקיה] 1610 בערך – ירושלים 1677): "פיה פתחה בחכמה הוא סמוך עם מה שקדם ואמר: ותשחק ליום אחרון – לעתיד היא שוחקת, ליום אחרון, ליום קומו יתברך לתת שכר ללומדי תורה. ופתחה פיה לשאול שכר בחכמה, בסֶבֶת חכמת התורה שלמדו בעלה ובניה. שגם היא יש לה חלק עמהם, כי בסֶבֶתה למדו, כמ"ש [כמו שנאמר]: הני נשי במאי זכיין".¹¹ כן כתב הרב יעקב אבן צור (פאס [מרוקו] 1673-1752): "ונשים במאי זכיין להשתבח בא"ב של אשת חיל על ידי שלמה המלך עליו השלום בספר משלי? הלא אינם עוסקות בתלמוד תורה! אמר: באקרויי וכו'. ולזה ראויות גם כן להשתבח בא"ב".¹²

כלומר, כל הדברים החיוביים הנאמרים בנוגע לאשת החיל על סדר אותיות האלף־בית מקורם בהערכה הרבה לתפקיד שהנשים ממלאות כתומכות בתלמוד התורה של בעליהן ובניהן. תפיסה זו נמשכה בעולמם של חכמים גם במאות השנים שלאחר מכן. במחצית הראשונה של המאה העשרים כתב הרב רחמים חי חויתה הכהן (ג'רבה 1901 – ישראל 1959): "ובזה יובן כוונת הכתוב: קמו בניה ויאשרוה, בעליה ויהללה, שהכתוב מדבר בשבח אשת חיל, שהזכות שלה הוא בשביל שני הדברים

⁸ פטור זה מבוסס באופן מורכב בבבלי, קידושין כט ע"ב, שם נקבע כי האב מצווה ללמד את בנו תורה, שנאמר: "וְלִמְדָתָם אִתָּם אֶת־בְּנֵיהֶם" (דברים יא, יט), ומי שאביו לא לימדו מצווה ללמוד לבד. לעומת זאת, הבת, שאביה אינו מצווה ללמדה, אינה מצווה ללמוד בעצמה. הבחנה מגדרית זו מוזכרת במפורש בבבלי, קידושין לד ע"א: "תלמוד תורה - נשים פטורות". במקורות ימי־ביניים מופיע מדרש הלכה שאינו נמצא בספרות חז"ל, על דברי הכתוב המתייחסים אף הם לחובת האבות להקנות את דברי התורה לבניהם: "ושננתם לבניך (דברים ו, ז) - ולא לבנותיך" (ראו רש"י, קידושין, שם, ד"ה "מה תלמוד תורה נשים פטורות"; פירוש רבינו בחיי על שמות לה, כה, ד"ה "וכל אשה חכמת לב בידיה טווי").

⁹ בבלי, ברכות יז ע"א. בתרגום לעברית: בגין מה זוכות נשים לשכר זה? בזה שהן מביאות את בניהן לבית הכנסת ללמוד מקרא ומאפשרות לבעליהן ללמוד בבית המדרש וממתינות לבעליהן עד שהם באים מבית המדרש.

¹⁰ שאול רגב ניתח דרשות של חכמים בני המאה השש־עשרה בעניין "אשת חיל", ובכללם חכמים שהתייחסו גם למימרה זו בתלמוד. ראו שאול רגב, "אשת חיל: קווים לדמותה ולמעמדה של האישה בהגות היהודית במאה השש־עשרה", אפרים חזן ושמואל רפאל (עורכים), מחברות ליהודית: קובץ מחקרים מוגש לפרופ' יהודית דיסון, רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשע"ג, עמ' 265-288.

¹¹ הרב נסים שלמה אלגאזי, שמע שלמה, אמסטרדם ת"ע-1710, ח ע"ב.

¹² הרב יעקב אבן צור, ויקרא יעב"ץ, אשדוד תשס"ב, עמ' ד-ה.

אלו דאקרויי בנייהו ואנטור לגברייהו, ובניה ובעלה משבחים אותה בזה. ולזה סיים: תנו לה מפרי ידיה וכו'. שעל ידי זה היא זוכה לעולם שכולו טוב".¹³

רב נוסף שפירש פסוקים אלו בפרשנות שגרתית למדי הוא הרב יום טוב אלגאזי, שכיהן בסוף המאה השמונה-עשרה בתפקיד הראשון לציון.¹⁴ הוא דן בשכר המגיע לאישה המאפשרת לבעלה להקדיש זמן ללימוד תורה, ומסביר שגם אם האיש התרשל בלימודו, האישה לא תופסד עקב כך אלא שכרה מובטח:

דכונת רז"ל באומרם: גדולה הבטחה שהבטיח הקב"ה לנשים, וכו', היינו דלפעמים האנשים [הגברים] לומדים תורה שלא לשמה, ותורתם נעשית להם סם המוות,¹⁵ ואין להם שכר של כלום. וכיוון שהנשים כיוונו לשם שמים יש להם שכר אף שלאנשים גופם אין להם שכר [...] כי שכר האשת חיל הוא שכר בפני עצמו [...] דאפילו דהבעל עושה שלא לשמה, נחלתן לעולם תהיה כדרך האמור. והוא אומר: עוז והדר לבושה ותשחק ליום אחרון – לעולם הבא. שהיא בטוחה בו.¹⁶

אולם לאחר שהביע את תובנותיו על אודות מעלותיה של אשת החיל הוסיף הרב אלגאזי שמפי אביו, הרב ישראל יעקב אלגאזי, שמע פרשנות אחרת על "אשת חיל".¹⁷ הבן (יום טוב) מוסר בפירוט את פרשנות אביו (ישראל יעקב), ועיקר מאמר זה יציג פרשנות זו וידון בה. אקדים כמה משפטים על תולדות המפרש.

¹³ הרב רחמים חי חויתת הכהן, מנחת כהן, ג, ירושלים תשי"ח, עמ' לו.

¹⁴ הרב יום טוב אלגאזי נולד באיזמיר בשנת 1727, עלה בצעירותו ארצה עם אביו ישראל יעקב, ועם הזמן הפך אחד מבכירי חכמי העיר. בשנות השבעים של המאה השמונה-עשרה התמנה לראשון לציון, וכיהן בתפקיד זה עד פטירתו בשנת 1802. ראו על אודותיו אצל ברוך אויערבאך ואהרן מרדכי שדמי, "תולדות המחבר", הנ"ל (עורכים ומגיהים), הלכות בכורות וחלה להרמב"ן ז"ל עם הלכות יום טוב למהר"י אלגאזי, ירושלים תשנ"ג, ב, בסוף הכרך (אחרי עמ' רצד).

¹⁵ על פי בבלי, תענית ז ע"א: "תניא, היה רבי בנאה אומר: כל העוסק בתורה לשמה תורתו נעשית לו סם חיים [...] וכל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות".

¹⁶ הרב יום טוב אלגאזי, קדושת יום טוב, ירושלים תר"ג, חלק "יום טוב דרבנן", פה ע"ב - פו ע"ב.

¹⁷ זה המקום לציון שהמפגש שלי עם חיבור זה, אשר קטעים ממנו יעמדו במרכז המאמר הזה, התאפשר בזכות מלגת מחקר שזכיתי בה לפני כעשרים שנה ואשר הודות לה יכול הייתי להקדיש זמן ניכר לעיון בכתיבי חכמי הספרדים שחיו ופעלו בארץ ישראל במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה. אחד הפרות של תקופה זו הוא מאמרי "בני פלטין של מלך: משמעותם וערכם של החיים בארץ, בהשקפת עולמם של חכמים ספרדים בני ארץ ישראל, 1750-1850", אביעזר רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"ח, עמ' 326-358. ראו גם מאמרי הנזכרים להלן בהערה.

הרב ישראל יעקב אלגאזי

הרב ישראל יעקב אלגאזי, נצר לשושלת רבנית חשובה, נולד באיזמיר (מקובל לטעון שנולד בסביבות שנת 1680).¹⁸ בשנות השלושים של המאה השמונה-עשרה עלה לירושלים, שם נמנה עם חכמי שיבת נה שלום ושימש דיין בכמה בתי דין. לא יאוחר מראשית שנות החמישים של המאה נמנה גם עם חברי ישיבת המקובלים בית אל. בתמוז שנת תרט"ו (1755) נתמנה ראשון לציון, אך בתוך פחות משנה הלך לעולמו, ביום י' בתמוז תקט"ז (1756).¹⁹ הוא זכה שרבים מחיבוריו – בהלכה, בשו"ת ובדרשות – יופיעו בדפוס, רובם לאחר פטירתו.²⁰ בשני הספרים היחידים פרי עטו אשר ראו אור בימי חייו: **שמע יעקב ושארית יעקב**,²¹ מופיעות דרשות המסודרות על פי רצף פרשות השבוע. בכלל דרשות אלו מופיעים דברי הספד שנשא בהזדמנויות שונות ושבהם התייחס גם לתכנים מפרשת אותו שבוע. כאשר הספיד אישה נהג הרב אלגאזי לכלול בדרשה התייחסות לתכונותיה החיוביות מתוך צירת זיקה בין תכונות אלו לבין פסוקים מתוך "אשת חיל".²² לקראת הכנת המאמר הזה עברתי על

¹⁸ בסוף פירושו לפרק "אשת חיל", שנדפס מכתב יד (אצל הרב אליעזר פאפו, ספר פלא יועץ, ירושלים תרס"ג), הוא כותב שסיים את הכתיבה בחודש אייר בשנת ת"מ (1680). אולם אין ספק שתאריך זה שגוי, שהרי בתוך הדרשה הוא מציין את סבו (שנפטר בשנת תמ"ד-1684 בערך) בברכת המתים, ומצטט מהספר ברכת אברהם מאת הרב אברהם ברודו, שראה אור בשנת תנ"י-1696. מסתבר אפוא שלפניו טעות דפוס, והשנה צריכה להיות שנת ת"ס-1700.

¹⁹ לקווים לביוגרפיה שלו ראו הרב שמעון שווארץ (בעילום שם), "ואלה תולדות יעקב" (מבוא), אמת ליעקב, ירושלים תשל"ו. זיהוי הרב שווארץ כמחבר הביוגרפיה הזאת נמסר בידי יחיאל גולדהבר במאמרו "תעלומה ואין קורא לה", דאצ"ה, כתב עת אלקטרוני, תש"ע (מקוון).

²⁰ בכלל ספרים אלו: (1) שמע יעקב, איסטנבול [קושטא] תק"ה-1745 (דרושים והספדים על בראשית ושמות); (2) שארית יעקב, איסטנבול [קושטא] תקי"א-1751 (דרושים והספדים על ויקרא, במדבר ודברים); (3) אמת ליעקב, איסטנבול [קושטא] תקכ"ד-1764 (הלכות קריאת ספר תורה וכשרותה ומנהגים שונים הקשורים בכך); (4, 5, 6) נאות יעקב (שו"ת), פני שבת (דרשות לשבתות מיוחדות ולחגים), מגיד דבריו ליעקב (על הגדה של פסח), איזמיר תקכ"ז-1767; (7) ארעא דרבנן, איסטנבול [קושטא] תק"ה-1745 (שיוך מאות הלכות לקטגוריה של "דאורייתא" או "דרבנן"); (8) מענה לשון, איזמיר תקכ"ז-1767 (כללים לפרשנות לשון התורה); (9) קהלות יעקב, סלוניקי [שאלוניקי] תקמ"ו-1786 (עוד על לשונות התורה, על לשונות חז"ל, על לשון הדיוטות ועל כללי התנהגות שחז"ל מייחסים לבני אדם); (10) שלמי צבור, סלוניקי [שאלוניקי] תק"ן-1790 (דינים וביאורים לתפילות, לתעניות ולתפילות שבת ומועד); (11, 12) חוג הארץ (על הלכות פורים שחל בשבת), חזון למועד (דיני פסח לבאים מחו"ל לארץ ישראל), ירושלים תר"ע-1910. סוגיה בפני עצמה היא זיקתו לספר חמדת ימים, שהוציא לאור בשנת תצ"א-1731. הספר כתוב בסגנון שובה לב, וגם תכניו רבי עניין. הוא זכה לקבלת פנים חיובית מאוד בקרב ציבור הקוראים ונדפס במהדורות רבות. הרבה נכתב על ספר זה, על האפשרות שהרב אלגאזי אינו רק המביא לדפוס שלו אלא גם עורכו ואולי אף מחברו, ועל זיקת מקצת תכניו להשקפות שבתאיות. על כמה מן הדברים ראו גולדהבר (לעיל ההערה הקודמת), ואין כאן מקום להאריך.

²¹ ראו בהערה הקודמת.

²² כך למשל, בספר שמע יעקב (לעיל הערה 20) נושאת דרשתו לפרשת שמות את הכותרת "דרוש שדרשתי להספד אשת חיל מרת זקנתי שנת הת"ע [1710]"; בדרשה לפרשת בא מובא הספד שנשא בירושלים בשנת התצ"א-1731, שכותרתה: "להספד אשת חבר החכם השלם הדיין המצויין כמה"ר יעקב אשכנזי ה"י" (גם בה הוא מתייחס ל"אשת חיל"); כותרת הדרשה לפרשת תצוה היא: "ושייך לדרוש אשת חיל קצת"; הדרוש לפרשת ויקהל אף הוא מוגדר כהספד על נפטרת שהייתה בבחינת אשת חיל. בספר שארית יעקב (לעיל הערה 20) נפתח "דרוש פרשת חקת" במילים "את זה דרשתי לתשלום השנה לגברת

הדרשות האלה ומצאתי שהוא הזכיר בחלק מהן רכיב אחד או יותר המופיעים גם בדרשה שבה אדון כאן.²³ אולם השילוב המורכב בין כל הרכיבים הללו, והמסרים הרעיוניים והתרבותיים המשתמעים מכך, ניכרים באופן מלא ומובנה בדרשת הרב ישראל יעקב אלגאזי המובאת בידי בנו, יום טוב אלגאזי, הכותב: "והרב המורה אבא מארי ז"ל מפרש כללות הכתובים הנז' [כרים] באופן אחר".²⁴

בדרשה של הרב ישראל יעקב אלגאזי המובאת בידי בנו מתייחס הרב לשבעת הפסוקים האחרונים של ספר משלי:

עוֹ וְהִדְרָ לְבוּשָׁה וְתִשְׁחַק לְיוֹם אַחֲרוֹן.
פִּיָּה פְתָחָה בְּחִכָּמָה וְתוֹרַת חֶסֶד עַל לְשׁוֹנָה.
צוּפִיָּה הִלִּיכוֹת בֵּיתָה וְלָחֶם עֲצָלוֹת לֹא תֹאכֵל.
קָמוּ בְנֵיהָ וַיֵּאֲשְׁרוּהָ, בְּעֵלָהּ וַיְהַלְלָה.
רְבוֹת בָּנוֹת עֲשׂוּ חֵיל וְאֵת עֲלִית עַל כְּלָנָה.
שִׁקְר הַחַן וְהַגֵּל הַיָּפִי, אִשָּׁה יִרְאַת ה' הִיא תִתְהַלֵּל.
תָּנוּ לָהּ מִפְּרִי יָדֶיהָ וַיְהַלְלוּהָ בְּשַׁעְרֵים מַעֲשִׂיָּהּ.

חלקה הראשון של הדרשה: הסבר המקורות שמציג הרב אלגאזי כתשתית לעמדתו הפרשנית

תחילת דרשתו של הרב אלגאזי מוקדשת להנחת היסודות ההלכתיים והרעיוניים שלאורם יתפרשו בהמשך פסוקי "אשת חיל". אציג את עיקרי הנחות היסוד הללו קודם הבאת הדרשה עצמה.

בתחילת ספר ויקרא מפרטת התורה את אופן הבאת הקורבן בידי אדם מישראל:
וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה' אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם:
אָדָם כִּי יִקְרִיב מִכֶּם קֶרְבָּן לַה' – מִן הַבְּהֵמָה, מִן הַבֶּקָר וּמִן הַצֹּאן תִּקְרִיבוּ אֶת קֶרְבַּנְכֶם.
אִם עֵלָה קֶרְבָּנוֹ מִן הַבֶּקָר, זָכָר תָּמִים יִקְרִיבֵנּוּ. אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יִקְרִיב אֹתוֹ לְרִצְנוֹ
לִפְנֵי ה', וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֵלָה וַנִּרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו (ויקרא א, ב-ד).

מתוך הסתייעות בכך שהתורה כותבת בלשון זכר "וסמך ידו על ראש העולה", נתפרש שהתורה קובעת שדווקא גבר הוא המחויב לסמוך ידיו על ראש הקורבן שהוא מביא: "דבר אל בני ישראל

מרת מרים, היא אמו של הגביר החכם רודף צדקה וחסד אל כל היום הלא הוא החכם המרומם כבוד הרב שמואל הלוי ה' ישמרהו", ותוכן הדרוש מתייחס ל"אשת חיל"; "אשת חיל" היא נושא חשוב גם בדרוש לפרשת ראה, הנושא את הכותרת "את זה דרשתי בשבת לתשלום ז' ימים [לפטירת] הרבנית אלמנת הרב המובהק כמוהר"ר בנימין מעלי הכהן ז"ל, שנת תק"ד [1744]". על אלו יש להוסיף את הדרשה על אשת חיל שראתה אור בנפרד, בשנת תרס"ג-1903 (לעיל הערה 18).

²³ כך למשל, חלק מהרעיונות המוצגים בדרשה שאנתח להלן מופיעים אף הם - באופן פחות מפותח ואלגנטי - בשתי דרשות בספר שארית יעקב (לעיל הערה 20): (א) בדרשה שנישאה לכבוד אלמנת הרב מעלי הכהן (לעיל ההערה הקודמת), קכא ע"ב; (ב) בדרשה לפרשת חקת (אף היא הספד על אישה חשובה, אך ללא פירוט שנת הדרשה), שם, עו ע"ג - פ ע"ב, ובפרט בדף עז.

²⁴ דברים אלו של הרב יום טוב אלגאזי, וכן הדרשה של אביו שבהמשך, מובאים אצל י"ט אלגאזי, יום טוב (לעיל הערה 16), סוף פו ע"ב - פז ע"ב.

ואמרת אליהם: אדם כי יקריב מכם קרבן לה' [...] וסמך ידו על ראש העולה ונרצה לו לכפר עליו – בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות".²⁵ לפי פרשנות זו, המזוהה בתלמוד כעמדתו של רבי יהודה,²⁶ הגבר הוא שחייב לסמוך את ידו על ראש העולה ולא זו בלבד אלא שהנשים אסורות בכך. רש"י מסביר שלדעת רבי יהודה, כאשר נשים מקיימות מצוות שבהן לא נצטוו הן מוסיפות מדעתן מצוות מעבר לציווי התורה, ובכך עוברות על האיסור "בל תוסיף".²⁷

אולם התנא רבי יוסי דוחה את עמדת רבי יהודה על סמך עדות שקיבל מאביו על מה שנהג בפועל בזמן שהמקדש עמד על תלו: "רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: הנשים סומכות – רשות. אמר רבי יוסי, אמר לי אבא אלעזר: היה לנו עגל זבחי שלמים והוצאנוהו לעזרת נשים וסמכו עליו הנשים [את ידיהן]. לא מפני שהסמיכה בנשים אלא מפני נחת רוח של נשים".²⁸ כלומר, אף שנשים אינן חייבות על פי דין תורה לסמוך ידיהן על ראש הקורבן הן רשאיות לעשות כן אם הן חפצות בכך. רבי אלעזר אביו של רבי יוסי ידע שהנשים במשפחתו חפצו בכך, ומשום כך הגיש להן את הקורבן, כדי שתהיה להן נחת רוח ממעורבות מעשית במצווה.

חכמי התלמוד הסבירו שמחלוקת זו בין רבי יהודה לרבי יוסי אינה מצומצמת לענייני קורבנות בלבד אלא רלוונטית לכל המקרים שבהם אישה מעוניינת לבצע מצווה שהיא אינה חייבת בה. רבי יהודה אוסר זאת, ורבי יוסי מתיר. קטגוריה רחבה של מצוות שנשים אינן חייבות בהן כוללת את מה שמכונה "מצוות עשה שהזמן גרמן", היינו מצוות שיש לבצען בזמן מסוים ולא בזמן אחר.²⁹ התלמוד מעיד שכבר בימי קדם לא מנעו חכמים מנשים לקיים מצוות מסוג זה: "תניא: מיכל בת כושי [כינוי למיכל בת שאול המלך] היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים, ואשתו של יונה [הנביא] היתה עולה לרגל ולא מיחו בה חכמים".³⁰

על סמך המסורת על עדות רבי אלעזר, שהובאה לעיל, ועל סמך נימוקים נוספים נדחתה דעתו של רבי יהודה כמעט כליל מן ההלכה ונתקבלה דעתו של רבי יוסי, היינו נשים רשאיות לקיים מצוות שהן חובה על גברים ולא על נשים. יתר על כן, חז"ל קבעו שהן אף מקבלות על כך שכר מאת ה' ככל המקיים מצווה שאינו מצווה בה.³¹ לפי אחת הדעות, נשים אמנם רשאיות לקיים מצוות אלה אבל אינן רשאיות לומר את הברכה שקבעו חכמים לברך קודם ביצוע המצווה. כך למשל כותב הרמב"ם:

²⁵ ספרא, פרשת ויקרא, דיבורא דנדבה, פרשתא ב.

²⁶ בבלי, ראש השנה לג ע"א.

²⁷ איסור זה מבוסס על דברי הכתוב: "אֵת כָּל הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם, אֹתוֹ תִשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת, לֹא תוֹסֵף עָלָיו וְלֹא תִגְרַע מִמֶּנּוּ" (דברים יג, א). לסיכום הספרות הרבנית בנושא ראו "בל תוסיף" אנציקלופדיה תלמודית, ג, עמ' שכו-של.

²⁸ ספרא (לעיל הערה 25).

²⁹ במשנה, קידושין ז, א נכתב: "כל מצות עשה שהזמן גרמה - אנשים חייבין ונשים פטורות". אולם הלכה למעשה נקבע שכלל זה תקף רק בחלק ממצוות העשה שהזמן גרמן. כמו כן ישנן דעות שונות זו מזו באשר לטעם הפטור. הספרות התורנית והספרות המחקרית בעניינים אלו נרחבות מאוד.

³⁰ בבלי, עירובין צו ע"א. יש לציין שבתלמוד הירושלמי מובאת מסורת של רבי חזקיה, שלפיה חכמים כן מיחו במיכל בת שאול שהניחה תפילין (ראו הפניה להלן, הערה 45), אולם לא כך נפסקה ההלכה (הירושלמי הכיר גם את העמדה המתירה לנשים לקיים מצוות אלו. ראו להלן הערה 44).

³¹ ראו להלן הערות 41, 42.

"נשים [...] שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה, וכן שאר מצוות עשה שהנשים פטורות מהן – אם רצו לעשות אותה בלא ברכה אין ממחין בידן".³² אולם על פי דעה אחרת רשאיות הנשים גם לברך: "אמר רבינו תם דמותר לנשים לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא אע"ג דפטורות, כמו מיכל בת שאול, שהיתה מסתמא גם מברכת".³³

עד כאן סרטטתי את היסודות העיקריים הנדרשים להבנת הקדמתו של הרב אלגאזי לפירושו ל"אשת חיל". אעבור אפוא להקדמה כפי שניסחה בלשונו. הוא כתב שאת פרשנותו ל"אשת חיל" אפשר להבין –

בהקדים מאי דאמרינן [מה שאומרים] בראש השנה דף ל"ג, תניא: דבר אל בני ישראל (ויקרא א, ב) – בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות, דברי רבי יהודה. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: נשים סומכות – רשות.³⁴

והנה, מפלוגתא [ממחלוקת] דרבי יהודה ורבי יוסי לענין סמיכה נפקא מינה [יש השלכה מעשית] לכל מצות שהזמן גרמא, שהנשים פטורות. דלרבי יהודה אין להם רשות לקיימן, ולרבי יוסי הרשות בידם לקיימם. דמהאי טעמא [שהרי מטעם זה] מוכח בערובין דף צ"ו³⁵ ד[שהמסורת על אודות] מיכל בת שאול, שהיתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים אף על פי דהויא [שהיא, הנחת תפילין] מצוה שהזמן גרמא כ[היא מסורת על פי שיטת] רבי יוסי, דאמר לענין סמיכה ד[שנשים הן] בנות – רשות [לקיים מצוות אלן]. וכן באשתו של יונה, שהיתה עולה לרגל ולא מיחו בה חכמים, היינו מהאי טעמא [הוא מטעם זה, שנשים רשאיות לקיים מצוות שהזמן גרמן]. אבל לרבי יהודה,

³² רמב"ם, משנה תורה, הלכות ציצית ג, י. טענת דרור פיקסלר, שהרמב"ם נמנע במכוון מהעמדת הדיון על הקטגוריה של "מצוות עשה שהזמן גרמן" ותחת זאת השתמש בביטוי "מצוות עשה שהנשים פטורות מהן" נראית לי משכנעת למדי. ראו דרור פיקסלר, "פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן במשנת הרמב"ם", סיני קלא (תשס"ג), עמ' מא-נג.

³³ תוספות, עירובין צו ע"א, ד"ה "דילמא סבר לה כר' יוסי". כעבור כמה מאות שנים פסק הרב יוסף קארו בעניין זה כרמב"ם ואילו הרמ"א פסק כרבנו תם. עקב כך, המחלוקת סביב שאלת ברכת נשים על מצוות אלו נתפסת כמחלוקת אשכנזית-ספרדית. להלן ניוכח שהרב אלגאזי נקט עמדה לא צפויה במחלוקת זו.

³⁴ בבלי, ראש השנה לג ע"א: "במשנה כתוב: אין מעכבין את התינוקות מלתקוע. הא נשים מעכבין?! והתניא: אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מלתקוע ביום טוב! אמר אביי: לא קשיא, הא רבי יהודה הא רבי יוסי ורבי שמעון, דתניא: דבר אל בני ישראל – בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות, דברי רבי יהודה. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: נשים סומכות – רשות" (בגוף המאמר לעיל הבאתי את המחלוקת כפי שהיא מופיעה בספרא).

³⁵ בבלי, עירובין צו ע"א-ע"ב: "תניא: מיכל בת כושי היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים, ואשתו של יונה היתה עולה לרגל ולא מיחו בה חכמים. מדלא מיחו בה חכמים, אלמא קסברי [אמור שהם סוברים שהנחת תפילין] מצות עשה שלא הזמן גרמא היא! ודילמא [ושמא] סבר לה כרבי יוסי, דאמר: נשים סומכות – רשות? דאי לא תימא הכי [שאם לא תאמר כך], אשתו של יונה היתה עולה לרגל ולא מיחו בה – מי איכא למאן דאמר [האם יש מי שאומר] רגל לאו מצות עשה שהזמן גרמא הוא? אלא קסבר [סבר] רשות, הכא נמי [כך גם כאן] – רשות!".

כל מצוה שהזמן גרמא אסור לנשים לקיימן. ומדברי רש"י בעירובין נראה דטעמא [שטעמון] דרבי יהודה הוא, משום דכיון דלא נצטוו איכא [יש] משום בל תוסיף.³⁶ ולענין הלכה, כל הפוסקים פסקו כרבי יוסי, דנימוקו עמו.³⁷ ובכן, פסקו דכל מצוות שהזמן גרמא דהנשים פטורות – הרשות בידם לקיימן.³⁸ וכן פסק הרמב"ם בפרק ו' מהלכות ציצית, יעויין שם. [...] המורם מכל האמור דלפי מאי דקיימא לן [שלפי מה שמקובל עלינו לפסוק] כרבי יוסי, דרשות ביד הנשים להחמיר על עצמן לקיים כל המצוות שלא נצטוו בהן.⁴⁰ ומלבד דליכא [שאינן] איסורא דבל תוסיף, אדרבא, יש להן שכר על עשייתן. דאף על פי שאמרו: גדול המצוה ועושה ממי שאינו מצוה ועושה,⁴¹ מכל מקום, שכר איכא [יש]

³⁶ רש"י, עירובין צו ע"ב, ד"ה "נשים סומכות רשות": "ואף על גב דכתביב: דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, אדם כי יקריב מכם (ויקרא א, ב), וסמיך ליה: וסמך ידו [ומכאן נלמד במדרש הלכה:]- בני ישראל סומכים ולא בנות ישראל סומכות [...] נשים סומכות רשות, דאין כאן בל תוסיף". וראו לעיל הערה 27.

³⁷ כך מסביר הרשב"א את הכרעת הפוסקים לקבל את עמדת רבי יוסי: "הסכימה דעת כל הפוסקים כרבי יוסי ור' שמעון משום דר' יוסי נמוקו עמו" (חידושי הרשב"א על ראש השנה, לג ע"א, ד"ה "רבי יוסי ורבי שמעון"). אפיין רבי יוסי כמי שנימוקו עמו מבוסס על האמור בבבלי, גיטין סז ע"א: "אמר שמואל אמר רבי: הלכה כרבי יוסי, דאמר, מילי לא מימסרן לשליח. אמר לפניו רבי שמעון ברבי: מאחר שרבי מאיר וחנינא איש אונו חולקין על רבי יוסי, מה ראה רבי לומר הלכה כרבי יוסי? אמר לו: שתוק בני, שתוק! לא ראית את רבי יוסי. אילמלי ראיתו, נמוקו עמו. דתניא: איסי בן יהודה היה מונה שבחן של חכמים: רבי מאיר - חכם וסופר; רבי יהודה - חכם לכשירצה; רבי טרפון - גל של אגוזין; רבי ישמעאל - חנות מיוזנת; רבי עקיבא - אוצר בלוס; רבי יוחנן בן נורי - קופת הרוכלים; רבי אלעזר בן עזריה - קופה של בשמים; משנת רבי אלעזר בן יעקב - קב ונקי; רבי יוסי - נמוקו עמו" (רש"י, שם, ד"ה "נימוקו עמו": "לתת טעם לכל דבריו. שהיה מישב את דבריו").

³⁸ כך מסכם את העניין המאירי בפירושו לעירובין צו ע"א: "כבר ידעת שמצות עשה שזמן גרמא נשים פטורות. וכן למדת שהתפלין, הואיל ואין שבת ויום טוב זמן תפלין, מצות עשה שהזמן גרמא הם. ומ"מ, אם רצו לעשותה, הרשות בידן. ואין כאן איסור בל תוסיף, שלא באה תורה להחמיר עליהן אלא להקל. [...] והוא שאמרו [על] מיכל בת כושי (ר"ל: בת שאול. והיו קורין אותו כן על שם דברי כוש בן ימיני, שנאמר על שאול, כמו שהתבאר במועד קטן). ואמרו עליה שהיתה מנחת תפלין. וכן על אשתו של יונה, שהיתה עולה לרגל ומביאה עולת ראה, ולא מיחו חכמים בידן. וכן אמרו [במסכת] חגיגה יז: נשים סומכות - רשות. ואף על פי שאמרו: דבר אל בני ישראל [ומכאן הסיק מדרש הלכה:]- בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות, פירושו, מתורת חובה. אבל כל שרצו לעשות עושות, ואין בזה דין בל תוסיף. וכן בכל מצות שהנשים פטורות בהן, אם רצו לעשותן - עושות".

³⁹ ראו לעיל הערה 32. הציטוט של דרשת הרב אלגאזי עד לנקודה זו הוא מתוך י"ט אלגאזי, יום טוב (לעיל הערה 16), פז ע"א.

⁴⁰ הציטוט מכאן ועד סוף המאמר הוא מתוך י"ט אלגאזי, יום טוב (לעיל הערה 16), פז ע"ב.

⁴¹ בבבלי, קידושין לא ע"א מסופר על נוכרי ששמו דמא בן נתינה שקיים מצוות כיבוד אב (אף על פי שכנוכרי אינו מצווה לעשות זאת) וזכה לשכר גדול מאת ה'. על כך העיר רבי חנינא: "ומה מי שאינו מצווה ועושה כך [וזכה לשכר], מצווה ועושה על אחת כמה וכמה!". (הגמרא [שם] מסבירה שקל וחומר זה מבוסס על עמדתו הכללית של רבי חנינא: "גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה" (שם). עולה במפורש מן הסוגיה שמי שאינו מצווה ועושה זוכה לשכר, וייתכן שאף לשכר גדול מאוד (כדמא בן נתינה).

אפילו למי שאינו מצווה ועושה.⁴² דמהאי טעמא [שמטעם זה] כתבו התוספות בשם רבינו תם דמברכות על עשייתן אשר קדשנו במצוותיו וציוונו. דכיון דיש להן שכר על עשייתן בכלל ישראל הן, ולא חשיבא [ואינה נחשבת] ברכה לבטלה.⁴³ וכדאמרין [ל]גבי מיכל בת שאול, שהיתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים.⁴⁴

בחלק השני של הקדמתו הוסיף הרב אלגאזי כמה מקורות שלאורם הוא עתיד לפרש מטבעות לשון המופיעים בפסוקי "אשת חיל". תחילה הביא את הסברו של רבנו נסים לכך שאף שלנשים מותר לקיים מצוות עשה שאינן חייבות בהן, והן אף מקבלות על כך שכר, חז"ל נקטו עמדה פסיבית ולא עודדו את מיכל בת שאול להניח תפילין. על פי הר"ן, חכמים נמנעו מלעודד את מיכל משום שחששו שנשים עלולות להניח תפילין בגוף לא נקי.⁴⁵ עוד הפנה הרב אלגאזי לשני מקורות בתלמוד שלאורם פירש ביטויים מ"אשת חיל". האחד: מקור היוצר קישור בין "עוז" לבין "תפילין" על פי מדרש המסביר ש"זרוע עז" של ה', הנזכרת במקרא, היא זרוע שמאל (של האל!) שעליה מניחים

⁴² כך כתבו במפורש כמה מגדולי הראשונים. הרמב"ם כתב במשנה תורה, הלכות תלמוד תורה סוף פרק א': "אשה שלמדה תורה יש לה שכר, אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטויות. וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו". וכן כתב הרמב"ן בחידושיו לקידושין לא ע"א, ד"ה "מאן דאמר ליה": "הנשים בודאי נוטלות שכר על עשייתן מצוות עשה שהזמן גרמא, כמו שאמרו כאן: גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, אלמא [אמור]: מכל מקום שכר יש לו אעפ"י שאינו מצווה ועושה". בהמשך דבריו מנמק הרמב"ן קביעה זו: "מי שעושה מצוות התורה כתקן אף על פי שלא נצטוה הוא בהם, כגון נשים וגוים, מקבלים עליהם שכר, שכל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

⁴³ דברים אלו, הקושרים בין השכר הניתן למי שאינו מצווה ועושה לבין ההיתר בעבורו לברך על מצווה זו, מסתמכים ככל הנראה על דברי התוספות (קידושין לא ע"א, ד"ה "דלא מפקידנא ועבידנא"). להצגה מלאה יותר של דברי רבנו תם על אודות ההיתר לנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן ראו גם תוספות, עירובין צו ע"א, ד"ה "דילמא סבר לה כר' יוסי דאמר נשים סומכות רשות"; תוספות, ראש השנה לג ע"א, ד"ה "הא רבי יהודה הא רבי יוסי".

⁴⁴ אעיר שמלבד אזכור המסורת על אודות מיכל בת שאול במסכת עירובין (ראו לעיל סמוך להערה 30) מופיעה מסורת זו במקורות נוספים, כגון אלו: "הרי מיכל בת שאול היתה לובשת תפילין, אשת יונה היתה עולה לרגל" (ירושלמי, עירובין י, א [כו ע"א]); "נשים ועבדים וקטנים פטורין מן התפילין [...] מעשה בטבי עבדו של רבי גמליאל שהיה מניח תפילין, מיכל בת שאול היתה מנחת תפילין, אשתו של יונה היתה עולה לירושלים" (מסכת תפילין א, ג).

⁴⁵ המקור המוקדם ביותר שמצאתי, הקושר בין הנחת תפילין בידי נשים לבין נקיות הגוף שלהן, הוא בתוספות לעירובין צו ע"א (לעיל הערה 33). אולם שם מובא הדבר כנימוק למסורת של רבי חזקיה בשם רבי אבהו (שמקורה בירושלמי, ברכות ב, ג [ד ע"ג] ועירובין י, א [כו ע"א]) ושאותה הכירו בעלי התוספות ממדרש פסיקתא רבתי, פרק כב), שלפיה כאשר מיכל בת שאול הניחה תפילין חכמים לא שתקו אלא מחו בה. גם הרמב"ן הסביר באמצעות רעיון זה את המסורת שלפיה חכמים אכן מחו בנשים שהניחו תפילין (בחידושיו לקידושין לא ע"א, שהוזכרו לעיל בהערה 42). הר"ן אף הוא הסביר כך את עמדת המוחים בנשים מלהניח תפילין: "משום דקי"ל [דקיימא לן, מקובלנן] תפילין צריכין גוף נקי, ונשים אינן נקיות דעת ולא נקיות גוף, ומשום הכי מיחו" (ר"ן על הר"ף, קידושין יב ע"ב בדפי הר"ף). אבל הר"ן הוא הראשון המעלה רעיון של (אי-)נקיות הנשים כהסבר לגישה ההפוכה, היינו כהסבר לגישה שלפיה מותר לנשים להניח תפילין, ובכל זאת חכמים נמנעו מלעודד זאת: "ומאן דאמר: נשים סומכות - רשות, סבר דלא מיחו [במיכל בת שאול] משום דסבירא להו דכל מצוה שבאנשים חובה, בנשים רשות. ואפילו הכי [כך], מפני שאין נקיות לא הורו [לה להניח תפילין]" (ר"ן, שם). דברים אלו מובאים גם בחידושיו לראש השנה לג ע"א-ע"ב, בפסקה הפותחת במילים "ואין אלו ראיות".

את התפילין, הקרויות "עוז"⁴⁶; השני: מאמר המקשר בין אמירת ברכות לבין "חסד"⁴⁷ וכלשונו של הרב אלגאזי:

ועוד נקדים מה שכתב הר"ן בפרק קמא [ראשון] דקידושין⁴⁸ עלה דגדול המצווה ועושה: כיון דקיימא לן [מכיוון שאנחנו סוברים] כרבי יוסי, דבנות ישראל רשות, אם כן, אמאי אמרינן [מדוע אנחנו אומרים] [ל]גבי מיכל שהיתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים? הורו חכמים לה מיבעיא להו [צריכים היו חכמים להורות לה (להניח תפילין)]?! וניחא ליה [והוא מתרץ], דאף על גא דקיימא לן כרבי יוסי, דבנות ישראל רשות, היינו, דאי עבידא לנפשיהו לא מחינן בידיהו [שאם הן עושות כך מעצמן איננו מוחים בהן] אבל אורי נמי לא מורינן להו [אבל גם איננו פוסקים להן לעשות כך], לפי שאינן נקיות הדעת ונקיות הגוף. עד כאן לשונו.⁴⁹

והנה, בפרק קמא דברכות אמרו: אין עוז אלא תפילין, שנאמר: שנבע ה' בימינו ובורוע עוזו.⁵⁰ ועוד אמרינן התם [ועוד אומרים שם]: האי מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דברכות [אדם המבקש להיות חסיד, יקיים ענייני ברכות],⁵¹ מפני שהברכות הן להמשכת החסדים, כנודע.⁵²

⁴⁶ בבלי, ברכות ו ע"א: "אמר רבי אבין בר רב אדא אמר רבי יצחק: מנין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין? שנאמר: שנבע ה' בימינו ובורוע עוזו (ישעיה סב, ח). בימינו - זו תורה, שנאמר: מימינו אש דת למו (דברים לג, ב). ובורוע עוזו - אלו תפילין, שנאמר: ה' עוז לעמו יתן (תהלים כט, יא)". על פי האמור, "זרוע עוזו" היא זרוע שמאל, שעליה מונחות התפילין. המהרש"א בביאורו למסכת ברכות על אתר מסביר כי "ענין מצות תפילין הוא שיש לנו להיות דבקים בו ית' [ברך], והנחתן עלינו היא משרה שכינה עלינו".

⁴⁷ בבלי, בבא קמא ע"א: "אמר רב יהודה: האי מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנזיקין [מי שרוצה להיות חסיד, ישיקיים ענייני נזיקין]. רבא אמר: מילי דאבות. ואמרי לה [ויש האומרים]: מילי דברכות".

⁴⁸ ראו לעיל הערה 45.

⁴⁹ נראה שהרב אלגאזי כתב "ציטוט" זה מזיכרונו. לנוסח דברי הר"ן במקורם ראו לעיל סוף הערה 45.

⁵⁰ לעיל הערה 46.

⁵¹ מאמר זה אינו מופיע בתלמוד כלשונו (המקור התלמודי מצוטט לעיל בהערה 47). ככל שמצאתי, המופע הראשון של משפט זה כצורתו הוא בתוספות על ראש השנה לג ע"א (לעיל הערה 43) כחלק מן הטיעון המורכב של רבנו תם להתיר למי שאינו מצווה ועושה לברך על קיום המצווה.

⁵² אף שהרב אלגאזי מציג קביעה זאת כדבר "נודע", עד כה לא מצאתי מקור המביע במפורש רעיון זה, שאמירת ברכות מועילה ל"המשכת חסדים". עם זאת, אני מודה לד"ר מלילה הלנר-אשד שהואילה להפנות אותי למקורות שיש בהם כדי לעגן תפיסה זו. כך, בספר הזהור (ג, ער ע"ב) נאמר: "ומאן דמברך לקודשא בריך הוא אתברך ונטיל חולקיה מאינן ברכאן [ומי שמברך את הקדוש ברוך הוא מתברך ונטול את חלקו מברכות אלן] [...] דכתיב: בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך (שמות כ, כא)". בדברי האר"י מצאתי שהתפילה "היא המשכת החסדים" (ליקוט הש"ס להאר"י ז"ל על ברכות לב ע"ב [מהדורת ירושלים, תשד"מ, עמ' ז]). בעל חמדת ימים כותב: "הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה נקרא גזלן, מפני שעל ידי הברכה גורם להמשיך שפע עליון על ידי כח הברכות" (חמדת ימים, ב, איזמיר תצ"א, קנו ע"א. תודתי לד"ר הלנר-אשד גם על הפניה זו). אזכיר שהיה קשר קרוב בין הרב אלגאזי לבין הספר חמדת ימים (ראו לעיל הערה 20). רעיון המשכת החסדים שימש את הרב אלגאזי גם לאפיון השפעת מצוות אחרות, כפי שהעיד החיד"א: "שמעתי מפה קדוש הרב החסיד מהר"ר ישראל יעקב אלגאזי ז"ל שהיה מפרש דנטילת לולב הוא להמשיך החסדים" (הרב חיים יוסף דוד אזולאי, פירוש יוסף תהילות על תהלים מ, י ["דימינו אלהים חסדך בקרב היכלך"], ירושלים תשנ"ב, עמ' קכב).

לב הדרשה: ביאור פסוקי אשת חיל

לאחר שהציג לפני הקורא את היסודות ההלכתיים ואת המקורות המדרשיים שעליהם יתבסס פירושו עובר הרב אלגאזי לברר על פי דרכו את פסוקי "אשת חיל":

והוא הנרצה באומרו: עוז והדר לבושה – שהיתה לובשת תפילין וטלית, שנקרא עז והדר. ומעיד עליה הכתוב לאמר: ותשחק ליום אחרון – דשכרה איתה ליום אחרון, בעולם הבא. דאף על גא דאינה מצווה ועושה, מכל מקום יש לה שחר, דגדול המצווה אמרו, מכלל דמי שאינו מצווה ועושה נמי נוטל שחר [מכאן שמי שאינו מצווה ועושה גם נוטל שחר]. אבל, אף חכמתה עמדה לה שלא באתה לשאול לחכמים אם תהיה מנחת או לא, אלא היא מעצמה, "פיה פתחה בחכמה" ותורת חסד על לשונה, שהיתה עושה מצוות עשה שהזמן גרמן שלא נצטווה בהן, מעצמה. ומפיה היתה חיה. ונוסף גם הוא: ותורת חסד על לשונה, כלומר, תורת חסד דברכות קיימא גם כן על לשונה,⁵³ ולא על ידי הוראתם. והיה בנותן טעם לפי כי צופיה הליכות ביתה על דרך מה ששינו: בשעה שהיא עוברת לשמש את ביתה,⁵⁴ לשון נקיה.⁵⁵ כלומר, דידיעה והכירה כי אין מורין לה מפני שאינן נקיות הגוף, כמו שכתב הר"ן ז"ל.

בקטע קצר זה מופיעים כמה וכמה דברים מפתיעים ויוצאי דופן. הראשון הוא פירוש המילים "עוז והדר לבושה" כמלמדות על כך שאשת החיל מניחה תפילין ומתעטפת בטלית.⁵⁶ במבט לאחור אנו יכולים לראות שהרב אלגאזי הכין אותנו לזיהוי עוז עם תפילין. אולם הוא לא הכין אותנו לקישור של הדר עם טלית, קישור המבוסס על אחד הביאורים המדרשיים לפסוק "וְהָיָה עַל בְּגָדֶיךָ פְּעֻלָּה וְהָיָה עַל בְּגָדֶיךָ" (תהלים ז, טז). מדרש זה קובע: "אין הדרף' אלא טלית הדר, הדומה להדר שלך [של ה']", שנאמר: הוד והדר לבשת (תהלים קד, א).⁵⁷ יוצא שאשת המופת היהודייה מקיימת שתי

⁵³ יש להעיר שקישור המאמר של חז"ל על אודות הזיקה של ברכות וחסד לאפשרות שמי שאינו מצווה ועושה גם יברך על המצווה מופיע כבר בדברי רבנו תם, תוספות, ראש השנה לג ע"א (לעיל הערה 43).

⁵⁴ משנה, נדה א, ז: "אף על פי שאמרו דיה שעתה, צריכה להיות בודקת [...] ופעמים צריכה להיות בודקת: בשחרית ובין השמשות ובשעה שהיא עוברת לשמש את ביתה".

⁵⁵ לכאורה, "לשמש את ביתה" משמעו לקיים יחסי אישות עם בעלה, ואם כך, הרב אלגאזי מפרש את המשנה לא כפשטה. אולם המעיין יראה שבן דורו ועמיתו של הרב אלגאזי, הרב עמנואל חי ריקי (1688-1743), הסביר את פשט המשנה באופן הדומה לפרשנותו של הרב אלגאזי: "ביתה - כינוי הוא לבית הרחם שלה" (הרב עמנואל חי ריקי, הון עשיר, בני ברק תשע"א, נדה א, ז).

⁵⁶ הספרות על אודות נשים המניחות תפילין ומתעטפות בטלית רחבה, ובשנים האחרונות נוספו לה נימות צורמות עקב הפיכת עניינים אלו לנקודות חמות במאבקים בין תנועות דתיות בקרב עם ישראל. לפיכך קשה למצוא מאמרים המציגים את המקורות באופן ענייני.

⁵⁷ הרב אלגאזי מסתמך כאן על מדרש תהלים (בובר) על תהלים ז, טז: "והדרף על בניהם - [...] אין הדרף אלא טלית הדור, הדומה להדר שלך [של ה']", שנאמר: הוד והדר לבשת (תהלים קד, א). [...] אמר ר' חזקיה: בזמן שישאל מתכסין בציצית לא יהיו סבורין שמא תכלת הן לובשין אלא כך יהיו ישראל מסתכלין בציצית, כאילו הדר שכינה עליהן, שנאמר: וראיתם אותו (במדבר טו, לט) - אותם לא נאמר אלא אותו - להקב"ה. הו' והדרף על בניהם". על בסיס מדרש זה נכתב בספר הרוקח (הלכות ציצית, סימן שסא): "כל הזהיה במצוה זו זוכה ומקבל פני שכינה, ובשוחר טוב במזמור ע' [צ"ל: צ'] אומר חזקיה:

מצוות אשר בהן מידמה היהודי לאל עצמו, המניח תפילין על זרוע עזו ומתעטף בטלית הדורה, ובכך זוכה לקרבה מיוחדת עם ה'. וכפי שאומר רבי חזקיה בהמשך אותו מדרש: "בזמן שישראל מתכסין בציצית לא יהיו סבורין שמא תכלת הן לובשין אלא כך יהיו ישראל מסתכלין בציצית, כאילו הדר שכינה עליהן, שנאמר: וראיתם אותו (במדבר טו, לט). אותם לא נאמר אלא אותו – להקב"ה. הוי והדרך על בניהם".⁵⁸

כיצד מתייחס ה' לאישה זו, המתעטפת בטלית ומניחה תפילין? הוא מעניק לה שכר שמימי כמי שאינה מצווה ועושה, ואם כך, ברור שהוא רואה זאת בעין יפה. אולם אשת החיל אינה מסתפקת בקיום המצוות הללו אלא אף בוחרת לברך עליהן. בהיותה אישה מלומדת מאוד (כפי שנזכר בהמשך) היא יודעת שברכת אישה על מצוות עשה שהיא אינה מצווה בהן היא עניין השנוי במחלוקת הפוסקים, אבל אינה נרתעת מכך אלא מחליטה לנהוג על פי דעת התומכים בזכותה לברך. עקב ברכותיה, כמוכן, היא זוכה ל"המשכת החסדים, כנודע". ומכיוון שהרב אלגאזי מתאר כך את אשת החיל, יוצא שהוא מביט בעין יפה גם על החלטתה לברך, שהרי אין לפרש שפסוקי הסיום של ספר משלי מבקשים לאפיין את אשת החיל כאישה המתנהלת באופן לא ראוי.

כעת אנו מגיעים לפרשנותו של הרב אלגאזי למשפט "פיה פתחה בחכמה", פרשנות שאינה אלא מדהימה. על פי הרב אלגאזי, אשת החיל שולטת בספרות התורנית ומוכרת לה פרשנותו של הר"ן, שלפיה אף שעל פי ההלכה מותר לאישה להניח תפילין, ואף שאישה שתעשה זאת תזכה לשכר מאת ה' – חכמי ההלכה לא יפסקו כך עקב חששותיהם בעניין חוסר הנקיות של הנשים.⁵⁹ כמו כן מכירה אשת החיל את העמדה שלפיה נשים מנועות מלברך על מצוות עשה מעין אלה. היא ניצבת אפוא בפני דילמה: טובתה הדתית – קרבה אל ה', שכר שמימי ו"המשכת החסדים" – תושג באמצעות קיום מצוות אלו וברכה עליהן. אבל אם תפנה לחכמי ההלכה בשאלה כיצד לנהוג, הם לא יתירו לה זאת. במילים אחרות, אם היא תשאל את החכמים הם לא יעניקו משקל רב למימוש טובתה הדתית אלא יפעילו שיקולים אחרים אשר בגללם יימנע ממנה מימוש זה.

מה עושה אפוא אשת החיל בהיותה מודעת לכל האמור? היא פוסקת הלכה לעצמה בלי לשאול את החכמים! באמצעות החלטה אמיצה זו היא מכריזה על עצמאות לא ממערכת ההלכה אלא מתלות ברבנים שלנגד עיניהם ניצבים שיקולים אחרים, ובזכות עצמאות זו מגיעה לתוצאות הטובות

בזמן שישראל מתכסין ומסתכלין בו כאלו הדר שכינה עליהם, וראיתם אותו, הוי והדרך על בניהם".

⁵⁸ הרעיון הכלול במדרש זה, שלפיו יש קשר בין ההתעטפות בציצית לבין המפגש עם הנוכחות האלוהית, מופיע גם במדרשים אחרים, כגון זה: "רבי שמעון בר יוחאי אומר: כל הזריז במצוה זו [ציצית] זוכה ומקבל פני שכינה. כתיב הכא: וראיתם אותו (במדבר טו לט), וכתיב התם: את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד (דברים ו, יג)" (בבלי, מנחות מג ע"ב). הרב אלגאזי מתבסס על מדרש תהלים דווקא משום שרק מדרש זה מפתח את דבריו מתוך הישענות על המילה "הדר", שהיא המופיעה ב"אשת חיל" ומאפשרת קישור בין אשת החיל לבין ההתעטפות בטלית.

⁵⁹ במקום אחר מבאר הרב אלגאזי שהר"ן סבור שלדעת החכמים החוששים לנקיות האישה, ההיתר לאישה להניח תפילין הוא בבחינת "הלכתא ואין מורין כן" (י"י אלגאזי, שארית יעקב [לעיל הערה 20], דרוש לפרשת חקת, עז ע"ב).

ביותר בעבורה כסובייקט דתי. כלשונו של הרב אלגאזי (שהפעם מודגשות בה המילים הרלוונטיות לענייננו כעת):

אף חכמתה עמדה לה שלא באת לשאול לחכמים אם תהיה מנחת או לא, אלא היא מעצמה "פיה פתחה בחכמה" [...] – שהיתה עושה מצוות עשה שהזמן גרמן שלא נצטוותה בהן, מעצמה. ומפיה היתה חיה. ונוסף גם הוא: ותורת חסד על לשונה, כלומר, תורת חסד דברכות קיימא גם כן על לשונה ולא על ידי הוראתם.

באמצעות ייחוס התנהגות זו לדמות המופת הנשית האולטימטיבית מביע הרב אלגאזי עמדה רבת עניין בכל הקשור למאפיין מרכזי של הפסיקה ההלכתית הרבנית. הוא מצהיר ששיקולי הפסיקה של רבנים הנשאלים שאלה הלכתית אינם בהכרח חופפים את טובתו הדתית האישית של השואל. ועוד, למרות היות הרבנים מודעים לפער זה הם לא ישנו בשל כך את פסיקתם. יחסי מרות ישירים נוצרים בין הפרט לחכם ההלכה ברגע שהפרט פונה לרב בשאלה כיצד לנהוג. עצם הפנייה לרב מסוים כאל סמכות משמעה שהפרט הפונה מקבל עליו מניה וביה לציית לרב זה ולנהוג על פי פסיקתו. לפיכך, התוצאה הדתית העדיפה בעבור הפרט לתקבל דווקא אם לא יפנה בשאלה אל רב אלא יחקור את החלופות הנמצאות בספרות ההלכתית וינהג על פי מה שמקדם את טובתו הדתית.

דא עקא, הרוב העצום של נתיני מערכת ההלכה אינם מודעים לאפשרויות המיטביות בעבור עצמם, הנמצאות בספרות ההלכתית. וגם מקרב אלו המודעים לחלופות אלו, רבים הם הסבורים שאל להם להסתמך על ידע זה ולפסוק לעצמם על פי מה שנראה להם נכון וראוי, אלא עליהם להעלות את העניין בפני רב מלומד ולפעול על פי החלטתו. אלו כמו אלו תלויים אפוא בחכמים, אבל חכמים אלו לא יתנהלו כפרקליטו של היחיד אלא יעניקו משקל עדיף לשיקולים גלובליים של מדיניות הלכתית.

אני – אומר הרב אלגאזי באמצעות אפיון זה של אשת החיל – קובע אחרת. אני קובע שהדמות הדתית המופתית מנווטת את דרכה בעולם מתוך כפיפות גמורה להלכה אבל לא מתוך כפיפות לפסיקת מאן דהו אחר. דמות המופת הדתית לומדת היטב את המקורות, מודעת לחלופות השונות ובוחרת מהן את זו המאפשרת לה מימוש דתי אישי באופן הטוב ביותר בעבורה. יושם אל לב שכל האמור לעיל נאמר בלשון נקבה, שהרי עסקנו בדמות. אבל המימוש האולטימטיבי של דמות זו היא – כך אומר הרב אלגאזי – דמות של אישה: מלומדת, חכמה, אמיצה, עצמאית, ובעליל מחוץ לממסד הרבני הגברי. "ומפיה היתה חיה [...] ולא על ידי הוראתם".

המשך הדרשה: אשת החיל ומרקם החיים הקהילתי

על פי מה שהצטייר עד כה אפשר היה להעמיד את האישה המתוארת לעיל כדמות חריגה המערערת את סדר החיים היהודי התקין, שהרי בהתנהלותה היא קוראת תיגר על קווי תיחום מגדריים עמוקים בין גברים – הלומדים תורה, מקיימים מצוות עשה שהזמן גרמן ומברכים על מצוות טלית ותפילין – לבין נשים, שאין להן חלק בכל אלה.⁶⁰ לא היינו מופתעים אפוא אילו היה הרב אלגאזי מאפיין

⁶⁰ בספרות התורנית נמצא מקור הקובע שטלית ותפילין הן מסמנים מובהקים של זהות גברית ושאישה המניחה תפילין ומתעטפת בטלית עוברת על דברי התורה "לא יהיה כלי גבר על אשה" (דברים כב, ה). מקור זה הוא המכונה תרגום יונתן על הפסוק הנ"ל (ראו להלן הערה 104).

אישה זו כמי שהתנהגותה מעמידה אותה בשולי הקהילה היהודית או אף מחוצה לה. אולם הוא אינו הולך בדרך זו אלא מאפיין את אשת החיל כמי שנטועה היטב במרקם חיים עבה של משפחה וקהילה. כפי שעשה בחלק הקודם של דרשתו כך גם כאן, הוא מעלה עיקרון מקדמי המשמש בהמשך דבריו בסיס לאפיון מעלותיה של אשת החיל. מקור עיקרון זה בתחום מתן הצדקה. בבבלי מובאת דעתו של רב אסי: "שקולה צדקה כנגד כל המצוות".⁶¹ כלומר, אדם התורם צדקה לעניינים (ים) מבצע בכך פעולה שערכה כערך כל שאר המצוות גם יחד. עורך התלמוד הצמיד לקביעה זו את דברי רבי אלעזר: "גדול המעשה יותר מן העושה". "מעשה" הוא פועל יוצא שפירושו גורם לאחר (ים) לעשות.⁶² ובהקשר הסוגיה התלמודית: המתרים אחרים לתת צדקה מעלתו גדולה מזו של התורם, שהרי המתרים הוא היוזם המפעיל את האחר, ואלמלא פעולתו ספק אם הייתה הצדקה ניתנת. בספרות התורנית מורחב עיקרון זה גם למצוות אחרות,⁶³ וכפי שכתב הרב יצחק מאגריסו (בן דורו של הרב אלגאזי) בספרו ילקוט מעם לועז: "הגורם לחבירו לעשות מצוה נוטל חלק עמו בשכר המצוה בעוה"ב [בעולם הבא] חלק כחלק בשוה כיון שהוא היה הגורם לכך שעשה זה מצוה. ואחרי שלוקח מחצה מן המצוה הזאת יש לו עוד מעלה, שהיה 'מעשה', וזו מצוה גדולה לחוד. ולכן גדול המעשה יותר מן העושה".⁶⁴

הרב אלגאזי מצביע על מתח בין עיקרון זה לבין עיקרון "גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה". נתאר לעצמנו מצב שבו אדם עושה מצווה אשר אינו מצווה בה ובכך גורם לאדם אחר, מצווה, לקיים גם הוא מצווה זו. האם שכרו של הראשון יהיה קטן משכרו של מי שמצווה ועושה או גדול יותר? וכלשונו:

והנה, אף דמצד אחד גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, מטעם מה שכתבו התוספות בפרק קמא דקידושין דהמצווה ועושה תמיד ירא ודואג פן יעבור, מה שאין כן מי שאינו מצווה ועושה, דיש לו פת בסלו, שאם ירצה יניח,⁶⁵ מכל מקום, מצד אחר אפשר לומר דיש יתרון למי שאינו מצווה ועושה, שגורם בעשות המצוות שילמדו אחרים, שהם מצווים, לעשות המצוות. שיקחו קל וחומר בעצמן: ומה זה,

⁶¹ בבלי, בבא בתרא ט ע"א.

⁶² "אמר רב אסי: שקולה צדקה כנגד כל המצוות, שנאמר: והעמדנו עלינו מצות לתת עלינו שלשית השקל בשנה לעבדת בית אלהינו (נחמיה י, לג) - מצוה אין כתיב כאן אלא מצוה. א"ר אלעזר: גדול המעשה יותר מן העושה, שנאמר: והיה מעשה הצדקה שלום ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם (ישעיה לב, יז) (שם).

⁶³ הנה כמה דוגמאות: מעלתו המיוחדת של שבת זבולון, שעל פי המדרש פרנס את שבט יששכר ובכך היה "מעשה" את יששכר לעסוק בתורה (במדבר רבא נשא, פרשה יג); מי שמלמד את הציבור ומדריכם בדברי נועם ובכך "מעשה" אותם לדבוק בתורה ובדרכיה (משה בן ברוך אלמושיניו [סלוניקי 1515-1580], ידי משה, בני ברק: המכון לחקר יהדות סאלוניקי, תש"ם, עמ' צא); אסתר המלכה, אשר בזכותה חזר עם ישראל וקיבל מרצונו את התורה בימי אחשוורוש ולפיכך נחשבת כמי ש"עשתה" את העם לקבל את התורה (אברהם בן שלמה ה' מוסה, מנחת סוטה, ירושלים תשס"ח, עמ' קצה).

⁶⁴ יצחק מאגריסו, ילקוט מעם לועז, ה (שמות ג), ירושלים תשכ"ט, ריש פרשת תצוה.

⁶⁵ "נראה דהיינו טעמא [שזאת הסיבה] דמי שמצווה ועושה עדיף, לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור ממי שאין מצווה, שיש לו פת בסלו [אפשרות זמינה], שאם ירצה, יניח [יימנע מקיום המצווה]" (תוספות, קידושין לא ע"א, ד"ה "גדול המצווה ועושה").

שאינו מצווה ולמרות זאת] עושה, אנו, שמצווים, לא כל שכן?! דנמצא גורם לאחרים שיעשו, וקיימא לן דגדול המעשה.

בקטע זה מופיעות שתי קביעות שכל אחת מהן נשענת על תובנה פסיכולוגית. האחת היא תובנה על ההבדל הפסיכולוגי בין המצווה לבין מי שאינו מצווה ועושה, המעגנת את מסירות הנפש של המצווה כגדולה יותר וכך מנמקת את יתרון שכרו; התובנה השנייה היא על התגובה הפסיכולוגית של המצווה (אבל אינו מקפיד במיוחד על קיום המצווה) למצב שבו הוא רואה אדם שאינו מצווה מקיים את המצווה. הרב אלגאזי סבור שהתגובה הטבעית של האדם המצווה תהיה לגזור קל וחומר ועקב כך להתחזק בקיום המצווה.⁶⁶ הוא ממשיך וקובע שעל פי היגיון זה, זו תהיה תגובת הגברים הרואים את אשת החיל מקיימת מצוות מעין אלו: "וכמו כן, בנשים צדקניות המקיימות מצוות שאינן מחוייבות גורמות שילמדו ה[א]נשים מקל וחומר הנזכר".

על פי מסורת הדרשנות הספרדית, אחת הדרכים להבניית טיעון היא הצבעה על קשיים לשוניים או לוגיים בטקסט, שאפשר לפותרם באמצעות קבלת הטיעון/הפירוש המוצע. הרב אלגאזי⁶⁷ מצביע אפוא על שני קשיים כאלה בפסוקי הסיום של "אשת חיל". הקושי האחד: תיאור האישה כְּיָרָאת ה' (במקום תיאורה כְּיָרָאה את ה');⁶⁸ הקושי השני: החשש המשתמע מהמילים "תנו לה מפרי ידיה", שמה אשת החיל לא תקבל את המגיע לה:

וזה ייראה כוונת הכתוב: אשה יְרָאת ה' היא תתהלל, תנו לה מפרי ידיה ויהללוה בשערים מעשיה, דיש לעיין בלשון יְרָאת ה' היא, וכו'. דהיה לו לומר: אשה יְרָאה את ה', דְיָרָאת

⁶⁶ ומסתבר לומר שתובנה זו היא המונחת בסיפור התלמודי על אודות דמא בן נתניה (לעיל הערה 41): אם דמא בן נתניה הנוכרי (שאינו מצווה על כיבוד אב ואם) כיבד את הוריו כך, על אחת כמה וכמה שעל היהודים, המצווים, להקפיד על קיום מצווה זו.

⁶⁷ מנוסח הטקסט להלן מסתבר שבשלב זה של הדברים הכותב הוא הרב יום טוב אלגאזי, המבקש לחזק ולהעצים את הקו הפרשני של אביו באמצעות הצבעה על הקשיים בטקסט, ופתרון באמצעות פרשנות אביו ל"אשת חיל". אולם מכיוון שהדברים אינם ודאיים כתבתי כאן "הרב אלגאזי" בסתם.

⁶⁸ הרב אלגאזי לא היה הראשון שהצביע על קושי לשוני זה, כפי שאפשר לראות מן הדברים שכתב החיד"א בפירושו לספר משלי: "יש לדקדק דיראת ה' הוא שם תואר, והול"ל [והוה ליה למימר - והיה לו לומר] יריאת ה', בציר"י, היא תתהלל. ופירש הרב החסיד מהר"ר [מורנו הרב רבי] יהודה הכהן ז"ל מרבני העה"ק [העיר הקדושה] ירושלם תוב"ב [תיבנה ותיכונן במהרה בימינו] הקדמונים, כי הבא לשבח אישה אחר פטירתה למעבד נייחא לנפשה [לעשות מנוחה לנפשה] אינו יכול לומר שבחיה כי היא כבודה בת מלך פנימה והוא מבחוץ, אבל יש מקום לשבחה ולומר: הלא בניה ואחיה וכיוצא הם טובים ונכוחים, ובודאי דהיא גם כן אשה כשרה ורבו מעלותיה, וז"ש [זוה שאמר]: אשה יראת ה', כלומר, אשה מה תענה ומה תאמר? לז"א [לזה אומר - לכן נאמר]: יְרָאת ה', כלומר, מיראת ה' אשר אני רואה לבניה ולחתינה ואחיה היא תתהלל, כי ודאי כמוה כמוהם עובדי ה' ביראה ואהבה" (הרב חיים יוסף דוד אזולאי, חומת אנך, ירושלים תשמ"ו, ב, סוף ספר משלי). על פי פירוש זה, אשת החיל עלומה ואינה נראית, וכל שאנו יכולים לומר עליה הוא שאם הגברים שבמשפחתה יראו ה' אפשר להניח שגם היא כזאת. כפי שנראה להלן, גם הרב אלגאזי פירש את הביטוי "יראת ה'" כמצביע על זיקה בין אשת החיל לבין איכויות בני משפחתה הגברים. אולם מה רב ההבדל בין אשת החיל המוסתרת/מסתתרת אצל הרב יהודה הכהן לבין אשת החיל יראת ה' שמתאר הרב אלגאזי! אגב אורחא אציין שאיני יכול להציע זיהוי ודאי לרב יהודה הכהן זה. ושמה הוא הרב יהודה בן שמואל הכהן טנג'י, שחי בירושלים בשלהי המאה השבע-עשרה ובראשית המאה השמונה-עשרה, הנזכר אצל אריה ליב פרוסקין ואליעזר ריבלין, ותולדות חכמי ירושלים, ירושלים: דפוס סלומון, תרפ"ח-תר"ץ, א, עמ' 104-105.

ה' היא שם דבר [שם עצם]. ועוד: מהי תיתי [מאין יעלה על הדעת] שיקופח שכרה עד שהיה צריך לאותה דבר לומר: תנו לה מפרי ידיה?

לאחר שהעמיד שאלות אלו, הרב אלגאזי כותב שאפשר להשיב עליהן לאור מה שנאמר לעיל על אודות אשת החיל המקיימת מצוות שאינה חייבת בהן ובכך גורמת לגברים שבביתה ובקהילתה להתחזק בקיום מצוות אלו:

אכן, אפשר כפי האמור. דהנה כאן מספר בשבחה, שהיתה מקיימת מצוות שאינה מחוייבת, כדרך [שפירש] אדוני אבי ז"ל, דעוז והדר לבושה, רצונו לומר שהיתה לובשת טלית ותפילין, שנקראו עוז והדר. והיה מקום לומר שאין לה שכר כל כך כיון שאינה מצווה ועושה. אבל אמר: כיון שעל ידה למדו בניה ובעלה ושאר כל אדם ליזהר במצוות מקל וחומר שלקחו לעצמם, כיוון שהם מצווים והיא אינה מצווה. והיינו דנקט יְרָאת ה' ולא קאמר יְרָאה את ה', לרמוז דעל ידי זריזותה במה שאינה מצווה ועושה תרבה יראת ה' בעולם לאנשים [לגברים] המצווים. וזה אומר: היא תתהלל – כלומר, תתהלל על כי היתה הסיבה לאנשים לשמור לעשות המצוות. ולפיכך, בדין הוא שתיטול שכר כדין גדול המצווה של כל פרי מעשה ידיה שקבלו וקיימו האנשים המצווים.⁶⁹ וזה אומר: תנו לה מפרי ידיה – ליטול כמצווה ועושה, מעין דוגמת פרי שנתנו מידה. שהסיבה [גרמה] לבניה ולבעלה, שהם מצווים, והיה שכרה נמי [גם] כמצווה ועושה.

יש לשים לב למה שמניח הרב אלגאזי כמובן מאליו בכל הקשור להתייחסות של גברים בקהילה היהודית המסורתית לתופעה של אישה המתעטפת בציצית ומניחה תפילין. האם יכעסו על כך וינסו למנוע זאת ממנה או לומר לה לחדול מכך? לא; האם יזלזלו בה משום שהיא מקיימת מצוות שאינה אמורה לקיים? לא; האם יתעלמו ממנה מתוך אדישות להתנהגותה יוצאת הדופן? לא. אדרבה: הרב אלגאזי מניח כדבר המובן מאליו לכל בר דעת שהגברים המודעים להתנהגות של אישה מעין זו, בין אלו שבסביבתה הקרובה ("בניה ובעלה") בין גברים אחרים ("שאר כל אדם"), יגיבו כלפיה באופן חיובי. לא זו בלבד, הם יראו בה דוגמה חיובית שעליהם להסיק מהתנהגותה מסקנות מעשיות בנוגע לעצמם: אם היא, שאינה חייבת בכך, מקיימת מרצונה מצוות אלו, על אחת כמה וכמה שעליהם לקיימן! על כך "היא תתהלל".

⁶⁹ השימוש בביטוי "קבלו וקיימו האנשים המצווים" מאזכר את פרשנות חז"ל (בבלי, שבת פח ע"א) לדברי מגילת אסתר שבממלכת פרס "קיימו וקבלו הַיְהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זָרְעָם" (אסתר ט, כג). על פי חז"ל, בעת מעמד הר סיני קיבל עם ישראל על עצמו את התורה מתוך אילוץ ("כפה עליהם הר כגיגית"). מן הפסוק הנזכר אנו למדים שבימי אסתר ומרדכי שבו היהודים והביעו נאמנות לברית סיני, הפעם לא מתוך אילוץ וכפייה אלא מתוך רצון. אף כאן, הגברים אמנם מצווים, אבל רגילים לקיים את המצוות מתוך תחושת אילוץ וכרח. כאשר יראו את אשת החיל מקיימת מצוות אלו מתוך אהבה ורצון, אף הם יפנימו גישה זו. דברי הרב אלגאזי, שגברים עשויים להגיע לקבלה רצונית של המצוות הודות לפועלן של נשים (הזכות עקב השפעתן על הגברים לשכר מטעם גדול המעשה יותר מן העושה), עולים בקנה אחד עם דברים שכתב בן דורו המבוגר ממנו, הרב אברהם בן שלמה ה' מוסה (מרוקו 1660 - תוניס 1733): "[אסתר] היה בידה שכר תורה שהוא כנגד כולם [...] אמר רב אחא [בר יעקב]: מכאן מודעא רבה לאורייתא. [אמר רבה:] אעפ"י כן הדר [שוב] קבלוה בימי אחשורוש (שם) - אלמא [אמור] שהתורה נתקבלה בימי אחשורוש והיתה גרמא [והגורם לכך הייתה] אסתר. וגדול המעשה יותר מן העושה" (ה' מוסה [לעיל הערה 63], עמ' קצה). נעיר שהרב אלגאזי לא הכיר חיבור זה משום שהוא נותר בכתב יד עד שנת תשס"ח!

אשת החיל החכמה, אשר קיבלה החלטות הלכתיות באופן אוטונומי מתוך הימנעות מכוונת מהיועצות ברבנים, הופכת בזכות קיום המצוות המתאפשר לה עקב החלטות אלו מופת בעבור ציבור הגברים. השיפור בהתנהלותם הדתית של גברים אלו, הדברים כעת יותר בקיום מצוות ציצית ותפילין מתוך הכרה ורצון ולא רק מתוך חיובם ההלכתי כשלעצמו, מקורו בהשפעתה עליהם. לפיכך היא נחשבת כמְעֵשָׂה אותם לקיים מצוות, וממילא שכרה גדול יותר, שהרי "גדול המְעֵשָׂה יותר מן העושה"⁷⁰.

האם עמדה לנגד עיני הרב אלגאזי דמות נשית היסטורית מסוימת?

כאשר שוחחתי עם כמה מעמיתיי על דברים אלו של הרב אלגאזי שאלו אותי מקצתם אם עמדה לנגד עיני דמות היסטורית קונקרטיה של אישה שהניחה תפילין והתעטפה בטלית. כפי שאכתוב בהמשך, אינני משוכנע שיש חשיבות מיוחדת לתשובה על שאלה זו. עם זאת, ייתכן מאוד שאכן הייתה לפחות דמות נשית אחת כזאת בירושלים של אמצע המאה השמונה עשרה. בשנת 1889 הוציא לאור הרב אברהם הלוי נ' סוסאן, מחכמי טבריה, את חיבורו **מעשה הצדיקים**. מטרת חיבור זה היא להעלות בפני הקורא את מעלותיהם של שני רבנים דגולים: הרב חיים נ' עטר (המכונה "אור החיים") והרב חיים אבאלעפאי, מחדש היישוב היהודי בטבריה בשנת 1740. בהעלותו קווים לדמותו של הרב נ' עטר מציין מחברנו מאפיינים למעלת הסובבים אותו: "אמנם תלא עט ולא תעצור כח לתאר תוקף גדולת הדור ההוא. התורה שגשגה שרשיה בימיו ותפרח כחבצלת. נרדו נתן ריחה באף עוללים ויונקים כבימי חזקיה מלך יהודה. רעיתו הכבודה [של הרב חיים נ' עטר] היתה מתעטפת בטלית ולובשת תפילין כמיכל בת המלך הראשון לישראל"⁷¹.

הרב חיים נ' עטר נולד בסאלי שבמרקו בשנת 1696. בשנת 1741 עלה לארץ ישראל והתגורר בטבריה. כשנה לאחר מכן הגיע לירושלים, ושם נפטר בשנת 1743. באותה עת היה הרב ישראל יעקב אלגאזי מן הבולטים והחשובים בחכמי העיר. אם נקבל את המידע שמסר הרב נ' סוסאן על אודות אשת הרב נ' עטר כמידע מהימן,⁷² מתקבל על הדעת שהרב אלגאזי הכיר את "רעיתו הכבודה" של הרב נ' עטר (ששמה היה פאצוניא), אשר "היתה מתעטפת בטלית ולובשת תפילין כמיכל בת המלך הראשון לישראל", ומן הסתם לא נהגה כך בניגוד להשקפת בעלה.⁷³ אם אכן כך היה, הרי לנו

⁷⁰ לכאורה יכול היה הרב אלגאזי להגיע למסקנה ששכרה של אשת החיל גדול משכר הגברים שפעלו בהשראתה, שהרי "גדול המעשה יותר מן העושה" - נוסף על השכר המגיע לה ממילא בעבור קיום מצווה שאינה חייבת בה גם ללא השפעה על האחרים. נראה שהרב סבר שעדיף שלא לנסח כך את הדברים והסתפק במסקנה ששכרה של אשת החיל המקיימת מצוות ציצית ותפילין שווה לשכר הגבר המקיים מצוות אלו.

⁷¹ אברהם הלוי נ' סוסאן, **מעשה הצדיקים**, ירושלים תרמ"ט, א, ע"ב.

⁷² דוד גולניקין נקט עמדה נחרצת שלפיה אין לסיפור על אשתו של הרב נ' עטר בסיס היסטורי כלשהו. ראו דוד גולניקין, "האם מותר לנשים להניח תפילין?", **אסופות יא (תשנ"ח)**, עמ' קפג-קצו. אני אינני חושב שאפשר לקבוע בוודאות דבר בעניין זה, ולאור המידע העולה במאמר הנוכחי על עמדותיו של הרב נ' עטר אני סבור שאין בסיס לשלול את הדעה שלפיה דמותה של אשתו המתעטפת בטלית ומניחה תפילין היא דמות היסטורית ממשית.

⁷³ חיפוש בכתבי הרב נ' עטר מעלה שלדעתו הן רבי יהודה הן רבי יוסי, שנחלקו בשאלה אם נשים רשאיות לקיים מצוות עשה שהזמן גרמן, הסכימו שיותר לנשים להניח תפילין! ראו הרב חיים נ' עטר, ראשון לציון, בני ברק תשס"ח, עמ' קסט.

מועמדת מעולה לתפקיד של דמות היסטורית קונקרטית של אישה המניחה תפילין ומתעטפת בטלית, שהכיר הרב אלגאזי. אפשר שיש חיזוק לכך בנוסח הדברים המחורזים שנחקקו על מצבת קבורתה בירושלים, שם נקברה לצד בעלה:

ציון רבת המעלה והתפארת בטוח בה לב בעלה
אשה יראת ה' המהוללה

כבודה בת מלך פנימה היא העולה על כל מעלה
ובהוד וביופי ובצדק היא כלולה

"פיה פתחה בחכמה" ותורת חסד על לשונה

גזע היחס והמעלה

הלא היא הרבנית יעלת חן מרת פאצוניה אלמנת מורינו ורבינו הרב הקדוש חסידא קדישא כמוהר"ר חיים נ' עטר זלה"ה בת הגביר החכם השר המרומם כמוהר"ר משה עטר זלה"ה.⁷⁴

אגב אורחא אציין שאף אם יבקש מאן דהו שלא לייחס ערך היסטורי לדיווחו של הרב נ' סוסאן, תיאורו מאפשר לנו לקבוע שבקרב היישוב הישן הספרדי של ארץ ישראל בשלהי שנות השמונים של המאה התשע-עשרה, הקביעה שאישה מכובדת התעטפה בטלית והניחה תפילין נתפסה כקביעה חיובית ביותר המעידה על מעלתה הדתית הגבוהה, המעצימה את מעלתו ואת קדושתו של בעלה.

עם זאת, חשוב בעיניי להדגיש שאף אם עמדה דמות נשית זו לנגד עיני הרב אלגאזי, אין בכך כדי להסביר את העמדות שנקט בדרשה שניתחתי לעיל, שכן עובדות היסטוריות אינן מכריחות עמדה רעיונית כלשהי. הא ראייה שבתרבויות רבות ישנן מחלוקות השקפתיות עמוקות אשר לאירועים שהכול חווים במשותף. כך הדבר כמובן גם בתרבות היהודית. כדי להדגים קביעה זו בעניין הסוגיה הנדונה אביא מקרה מנוגד.⁷⁵ הרב יעקב הלוי (מהרי"ל, 1360-1427) נחשב גדול רבני אשכנז בזמנו. בעירו חיה אישה חשובה בשם "הרבנית מרת ברונא [...] שהניחה בכל עת טלית קטן".⁷⁶ הרבנית מרת ברונא לא הייתה יחידה בדורה: המהרי"ל מעיד שהוא עצמו ראה כמה וכמה נשים שנהגו כך. כיצד התייחס לכך? הוא קבע: "אף כי ראיתי נשים שלובשות ד' כנפות מצויצת ועוד היום אחת בשכונתינו, נראה דאינו אלא מן המתמיהין, ויוהרא חשיבנא להו, ומקרו [ונקראות] הדיוטות".⁷⁷

כלומר, העובדה שנשים אלו – ובכללן רבנית(!)⁷⁸ בעירו – קיימו מרצונן מצוות ציצית, שלא היו חייבות בה כלל, לא גרמה למהרי"ל לראות בהן דמויות מופת של אשת חיל ולהללן. אדרבה, הוא

⁷⁴ נוסח הכיתוב על המצבה מובא אצל אברהם משה לונץ, "קברי ארץ הצבי", הנ"ל, ירושלים, שנה ראשונה, יונה [ויועין] תרמ"ב, עמ' 122-123.

⁷⁵ זכיתי לעמוד על דוגמה זו מתוך עיון במאמרה של ורד נעם, "אין ממחין בידן", שבת: מוסף מקור ראשון לתורה, הגות, ספרות ואמנות, 26.7.2013. היא עצמה מודה לד"ר רמי ריינר על שהפנה אותה למקורות אלו.

⁷⁶ הרב יעקב הלוי מולין, ספר מהרי"ל, ירושלים תשמ"ט, עמ' תקפח, סעיף ד.

⁷⁷ הרב יעקב הלוי מולין, שו"ת מהרי"ל החדשות, ירושלים תשל"ז, עמ' יד.

⁷⁸ אם בתואר "רבנית" התכוון לומר שהיא הייתה נשואה לרב, משתמע מכך שבעלה לא התנגד להתנהגותה זו. ואם כינה אותה כך לא על שם בעלה אלא על שם למדנותה האישית, הרי לנו דוגמה לאישה למדנית

התייחס אליהן בשלילה ותיארן באופן מעליב. מכאן שגם אם הכיר הרב אלגאזי אישה שהניחה תפילין והתעטפה בציצית, לא מעובדה זו כשלעצמה נגזרה הערכתו החיובית לאישה זו.

הפער בין מנהג ירושלים ועמדות חכמיה במאה השמונה-עשרה לבין עמדת הרב עובדיה יוסף

כפי שהזכרתי בפתח המאמר, הרב עובדיה יוסף התנגד בתוקף לכך שנשים תברכנה על מצוות עשה שאינן חייבות בהן, שהרי הרב קארו קבע שנשים לא תברכנה על מצוות אלו.⁷⁹ אולם הרב עובדיה ידע היטב שפסיקתו זו מנוגדת לנוהג הקיים בקרב נשות היישוב הישן הספרדי בירושלים, אשר נהגו לקיים את מצוות נטילת לולב בחג הסוכות. כמו כן ידע שהרב חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א), גדול חכמי הספרדים במחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה, אמנם התלבט תחילה כאשר ראה את נשות ירושלים מברכות על מצוות לולב אבל פסק לבסוף פסיקה נחרצת שמותר להן לנהוג כך.⁸⁰ בעקבותיו נמשכו גדולי הרבנים בכל קהילות הספרדים במאות התשע-עשרה והעשרים.⁸¹ הרב עובדיה התמודד עם שני אתגרים אלו באמצעות מהלך כפול:

א. הוא תקף את המקור העיקרי שעליו ביסס החיד"א את העמדה המתירה לנשים לברך וטען שמכיוון שכל הרבנים המאוחרים יותר התבססו על החיד"א, הפרכת עמדתו שומטת את הקרקע תחת עמדותיהם.

ב. הוא שחזר את מציאות החיים בירושלים במאה השמונה-עשרה (אשר בה נהגו הנשים לברך על הלולב) באופן מגמתי. על פי תיאורו, בסביבות אמצע מאה זו החליטו לפתע כמה נשים ספרדיות חסרות דעת לחקות נשים אשכנזיות שעלו לירושלים, ולברך על מצוות לולב. רבני ירושלים באותו דור, ובראשם הרבנים יונה נבון וישראל יעקב אלגאזי, התנגדו מאוד לנשים אלו ומחו נגדן. אולם הן התעלמו מן המחאה, ובשרירות לב המשיכו לברך. למנהג שנעשה בניגוד לדעת חכמים ועל אף מחאתם אין כל תוקף הלכתי גם אם התייאשו הרבנים וחדלו למחות.⁸² לפיכך, למנהג הנשים הספרדיות בירושלים ובקהילות אחרות במזרח התיכון לברך על הלולב

באשכנז של ראשית המאה החמש-עשרה. לא מן הנמנע כמובן שהייתה הן למדנית בפני עצמה הן נשואה לרב.

⁷⁹ לפיתוח טיעונו ההלכתי בעניין זה הקדיש הרב יוסף ארבע תשובות בספרו *יביע אומר*. ראו יוסף (לעיל הערה 3), א, סימנים לט-מב.

⁸⁰ ראו הרב חיים יוסף דוד אזולאי, *שו"ת יוסף אומץ*, סימן פב.

⁸¹ לרשימה מפורטת של חכמים ספרדים/מזרחים בני הדורות האחרונים שתמכו במנהג זה של הנשים ראו הרב אליעזר וולדינברג, *ציץ אליעזר*, ירושלים תשנ"ח, ט, סימן ב.

⁸² מלבד כך א של *יביע אומר*, הרב עובדיה חזר וחיזק את דבריו בהזדמנויות אחרות. כך, בתגובה לביקורת של הרב וולדינברג (ראו ההערה הקודמת) הוא כתב: "כל מגמתנו להשתיק קצת נשים שנהגו מעצמן לברך, היפך פסק הרמב"ם ומרן [...] שאין זה מנהג המיוסד ע"פ חכמי ורבי העיר ירושלים קרתא דשופרייא, ושלא ברצון חכמים עבוד [עשו]" (יוסף [לעיל הערה 5], סימן מג, אות ז).

אין ערך דתי כלשהו, ויש לבטלו מכול וכול. וכפי שכתב: "ש"אין לסמוך במנהגים ע"פ הנשים הללו, שאין חכמה לאשה אלא בפלך [...] ושתוקי משתקינן להו".⁸³

במיוחד חשוב היה לרב עובדיה להדגיש שאין מדובר במנהג לגיטימי שנהג מקדמת דנא, ולא במנהג שחכמי ירושלים הסכימו לו, אלא במנהג פסול שהם התנגדו לו בתוקף עם הופעתו: "כשהתחילו לנהוג הני נשי [הנשים הללו] לברך, קראו עליהם ערער מהר"י נבון וזקני הדור ההוא".⁸⁴

עמיתו של הרב עובדיה, הרב בן ציון אבא שאול, העלה את האפשרות שלפיה אותן נשים היו צדקניות, ולפיכך "אילו מיחו [חכמי הדור] בידן היו מקבלות, אלא ודאי שברצון חכמים עבדי".⁸⁵ הרב עובדיה שלל אפשרות זו מכול וכול, וכתב: "הרי המציאות היא להיפך, כי מהר"י נבון ומהר"י אלגאזי כתבו היפך מנהג זה, ולא עלה הדבר בידן לבטל מנהג קצת נשים הללו".⁸⁶

המציאות בירושלים במאה השמונה-עשרה אכן הייתה הפוכה מן האופן שתיאר הרב עובדיה

קריאה צמודה של המקורות מלמדת שהעמדה זו של העובדות שגויה. הן הרב יונה נבון, שחשב שראוי לבטל מנהג זה של הנשים, הן "זקני הדור" האחרים (והעלומים) שעמם התייעץ החיד"א, מעולם לא מחו בנשים שנהגו לברך! עדות לכך נמצאת בדברי החיד"א: "מה שנהגו קצת נשים בארץ הצבי לברך על לולב, זה שנים רבות ערערתי על זה [...] ושאלתי לחכמים זקני דורנו ואמרו שהוא מנהג טעות, שקצתן נהגו כן בבלי דעת, ויש לבטל המנהג. ואחר זמן ראיתי בספר נחפה בכסף, למורי הרב ז"ל,⁸⁷ שכ"כ [שכן כתב] שהוא מנהג בטעות, והמבטלו תע"ב [תבוא עליו ברכה]".⁸⁸

כלומר, זקני הדור אמרו לחיד"א שזהו מנהג טעות, אבל אין כל עדות לכך שהם ניסו להשפיע על הנשים לבטלו. הרב יונה נבון כתב בספרו שהמבטל את המנהג "תבוא עליו ברכה", אבל אין כל עדות לכך שהוא עצמו ניסה לבטלו. יתר על כן, עיון בכתבי חכמי ירושלים בני אותו דור מלמד שמנהג הנשים לברך לא התחיל בימיהם. כך עולה לא רק מדברי החיד"א המובאים לעיל אלא גם מדברי הרב יונה נבון: "מה שנהגו הנשים לברך על הלולב הוא מנהג בטעות, ובפרט באתרא דידן פעה"ק [פה עיר הקודש] ירושלים, שקבלו הוראות מרן".⁸⁹ הווי אומר, הרב נבון דיווח שאצל נשים ספרדיות בכמה מקומות (בכלל זה ירושלים) רווח המנהג לברך על הלולב, והוא סבור שמנהג ידוע

⁸³ יוסף (לעיל הערה 3).

⁸⁴ שם.

⁸⁵ מצוטט שם, אות כא.

⁸⁶ שם.

⁸⁷ הרב יונה נבון, *נחפה בכסף*, איסטנבול [קושטא] תק"ח-1748, א, קפא ע"ג. הרב יונה נבון (1723-1760) נודע כעילוי עוד בבחרותו, והחיד"א החשיבו כרבו. ראו על אודותיו אצל משה דוד גאון, *יהודי המזרח בארץ ישראל*, ירושלים תרצ"ח, ב, עמ' 452-453.

⁸⁸ הרב חיים יוסף דוד אזולאי, *ברכי יוסף*, סימן תרנד, ס"ק ב. ספר זה ראה אור לראשונה בשנת תקל"ד-1774.

⁸⁹ נבון (לעיל הערה 87), א, קפא ע"ג.

ונפוץ זה אינו נכון על פי ההלכה ושכך הדבר ביתר שאת בירושלים. כלומר, מדברי הרב נבון עולה שבפועל נהגו נשים ספרדיות בקהילות שונות ובכללן בירושלים לברך על הלולב מימים ימימה. דבריו עולים אפוא בקנה אחד עם עדות החיד"א בשו"ת יוסף אומץ שזהו "מנהג קדום שהיו נוהגות הנשים בעה"ק ירושלים ת"ו [תיבנה ותיכונן]"⁹⁰. כללו של דבר, אין בכתביהם של רבנים אלו – אף לא במקורות שהביא הרב עובדיה יוסף – בסיס כלשהו לקביעתו הנחרצת שהנשים ב"דורות הראשונים דידן [שלנו] נהגו שלא לברך"⁹¹.

נראה אפוא שהנשים הספרדיות נהגו לברך על הלולב שנים רבות קודם אמצע המאה השמונה עשרה. הדבר שהתחדש (ככל הנראה בשנות הארבעים של המאה השמונה עשרה)⁹² לא היה מנהגן של נשות ירושלים אלא שאלתו של תלמיד חכם צעיר וחרף, החיד"א: כיצד ייתכן שהנשים נוהגות כך, בסתירה לעמדת השולחן ערוך? הוא עצמו מעיד שקודם שהעלה את הבעיה בפני חכמי הדור, איש מהם לא התייחס לכך. לאחר שדרש מהם התייחסות אמרו לו שאכן התנהלות הנשים שגויה ושמן הראוי שלא תנהגנה כך. דברים אלו נאמרו בשיחה על פה בין החיד"א לבין רבנים אלו (שזהותם לא נמסרה), ולא הועלו על הכתב. אפילו מפי הרב יונה נבון, שאותו החשיב רבו, לא שמע החיד"א התנגדות לנוהג שהיה מקובל אצל הנשים. רק אחרי שנים גילה שהרב נבון כתב נגד המנהג, בחיבור הלכתי שראה אור בשנת 1748.

בשורה התחתונה, אין כל תיעוד לכך שמי מחכמי ירושלים מחה בנשים והורה להן לחדול לברך. אם כן, המשתמע מדברי הרב עובדיה – שחכמי אותו דור פעלו כדי למנוע מהנשים לברך וכי הן המשיכו בשלהן על אף מחאת החכמים – אין לו על מה לסמוך. ולא זו בלבד אלא שעיון בדברי הרב ישראל יעקב אלגאזי מלמד שההפך הוא הנכון: חכמי הדור תמכו בפועל בהתנהלות דתית התואמת את המתבקש על פי שיטת רבנו תם.

המציאות בירושלים בדורו של הרב ישראל יעקב אלגאזי: כולם נוהגים על פי רבנו תם

כפי שראינו לעיל, הרב עובדיה הציג את הרב ישראל יעקב אלגאזי כמי שהתנגד לכך שנשים תברכנה על מצוות עשה שהזמן גרמן. כהוכחה לכך ציטט הרב עובדיה דברים שכתב הרב אלגאזי בעניין ברכה על קריאת מגילה לנשים בנסיבות מיוחדות, היינו כאשר יום הפורים בירושלים (ט"ו באדר) חל בשבת. במצב עניינים זה מקדימים את קריאת המגילה ליום שישי, והנשים הקוראות או שומעות מגילה בביתן ללא מניין פטורות מלברך. עלתה השאלה אם למרות היותן פטורות הן רשאיות לברך. על כך כתב הרב אלגאזי: "וקשה מאד הדבר בעיני להורות להם [שהן רשאיות לברך, משום שיהיה

⁹⁰ אזולאי, יוסף אומץ (לעיל הערה 80), סימן פב.

⁹¹ יוסף (לעיל הערה 3), א, אורח חיים, סימן מב, אות י. לפיכך, קביעתו של הרב עובדיה (שם) שבאמצעות מניעת הנשים מלברך אנו "מחזירים עטרה ליושנה" גם היא אינה מבוססת.

⁹² שיוך הדברים לשנות הארבעים של אותה מאה נובע מכך שהחיד"א נולד בשנת 1724, ולא סביר שקודם שנת 1740 היה מעז להעלות ביקורת מעין זו בפני חכמי הדור. ואוסף עוד כי בשנת 1753 הוא עזב את ירושלים למשך חמש שנים.

זה] היפך פסק מרן (בסי' תקפט), שפסק כהרמב"ם ודעימיה, דנשים אינם רשאות לברך על מ"ע שהז"ג [מצוות עשה שהזמן גרמן]⁹³.

האם פירוש דברים אלו הוא שהרב אלגאזי פסק שהנשים חייבות להימנע מלברך על המגילה בנסיבות אלו? לא כך משתמע מדברים שכתב הרב אלגאזי עצמו בהמשך אותו קונטרס. הוא התיר לאדם שחגג פורים מחוץ לירושלים והגיע לעיר למחרת לעלות לתורה בפורים של ירושלים אף על פי שאינו בר חיוב, בין השאר מתוך הסתמכות על "סברת ר"ת [רבנו תם] ז"ל, דפסק דנשים מברכות במ"ע שהז"ג [במצוות עשה שהזמן גרמן] אף שאינן חייבות, שנתפשט המנהג בכל מקום כוותיה [כמותן]. דה"נ דכוותיה, דאף על גא דלאו בר חיובא הוא, מברך [שגם כאן (יש לנהוג) כמותו, שאף על פי שאינו בר חיוב, מברך]⁹⁴."

היינו, הרב אלגאזי מעיד שבכל מקום – בכלל זה ירושלים! – נוהגים על פי עמדת רבנו תם, ונשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמן. ולא זו בלבד אלא שאפשר להסתמך על נוהג זה גם לפסיקת הלכה בעבור גברים הפטורים מחובת ברכה, על דרך האנלוגיה. הרב עובדיה היה מודע לקביעה זו של הרב אלגאזי וביקש להיחלץ מן הקושי העצום שמקור זה מציב, באמצעות העלאת השערה חסרת ביסוס אמפירי: "ונלענ"ד [ונראה לעניות דעתי] שיש ט"ס [טעות סופרים] בדבריו, שהיה כתוב שנתפשט המנהג בכ"מ ור"ל [ורצה לומר]: בכמה מקומות, והמדפיס כתב בפירוש [ראשי התיבות]: בכל מקום, וליתא [ואין, כלומר אין זה נכון]⁹⁵."

כלומר, הרב עובדיה מציע שכוונתו של הרב אלגאזי הייתה לכתוב "שנתפשט המנהג בכמה מקומות" כרבנו תם. מה שנדפס אינו אלא טעות של הסדר בבית הדפוס, שבמקום לפתוח את ראשי התיבות בכ"מ על פי כוונת הרב אלגאזי פתח אותם באופן שגוי כאילו התכוון הרב אלגאזי לכתוב "בכל מקום"⁹⁶. אלא שמציאות החיים המתוארת אצל הרב אלגאזי מלמדת שעמדת רבנו תם הייתה מקובלת מאוד על הציבור היהודי בירושלים, ובכלל זה על הרבנים. כפי שראינו לעיל, דעת הרב אלגאזי הייתה שלפי השולחן ערוך, אם הוקדמה קריאת המגילה ליום י"ד באדר, אישה יחידה הקוראת או שומעת מגילה בבית לא תברך ולא יברכו לה. אולם (הוא כותב) מה שנהג בפועל בירושלים של אמצע המאה השמונה-עשרה היה שונה מאוד: "וראיתי בירושלים ת"ו [תיבנה ותיכונן] לחכמי העיר שלא מיחו בדבר, וכל אחד מברך בביתו לאשתו או האשה מברכת לעצמה"⁹⁷.

הרב אלגאזי מעיד שהעושים כן הסבירו שניתנה להם פסיקה הלכתית המתירה לנהוג כך בהתבסס על דעת רבנו תם וסיעתו:

ושמעתי באומרים לי שהורו להם לברך שלא בזמנה ע"פ סברת רבוותא [הרבנים] שהנשים יכולות לברך במ"ע שהז"ג [במצוות עשה שהזמן גרמן] אף על גא שהן

⁹³ י"י אלגאזי, חוג הארץ, ירושלים תרפ"ז, עמ' ז.

⁹⁴ שם, עמ' כה.

⁹⁵ יוסף (לעיל הערה 3), א, אורח חיים, סימן מב, אות י.

⁹⁶ לא ברור כיצד תיקון זה משנה את העובדה שבכל מקרה הרב אלגאזי פסק בעניין קריאת התורה בירושלים ביום ט"ו באדר מתוך הסתמכות על רבנו תם. והרי אם כך, ירושלים נכללת לדעת הרב אלגאזי באותם "כמה מקומות" שבהם נוהגים כרבנו תם...

⁹⁷ י"י אלגאזי, חוג הארץ (לעיל הערה 93), עמ' ו-ז (ההדגשה שלי).

פטורות. וה"נ [והכא נמי, וגם כאן], אחד האישי ואחד האשה, אף על גב דשלא בזמנה, פטורים [אף שכאשר קוראים את המגילה שלא בזמן הרגיל, הקוראים ביחידות פטורים מברכה], רשאים לברך.⁹⁸

כלומר, בפועל, חכמי ירושלים בימי הרב אלגאזי נהגו בבתייהם כרבנו תם וכך הנחו גם את נשותיהם. בבואם לעגן נוהג חי זה ברמת הטיעון ההלכתי הם אמרו שהתנהגותם מתבססת על פסק הלכה שנשען על עמדת רבנו תם וסיעתו, אשר לפיה גם מי שפטור מברכה על מעשה מצווה רשאי לברך עליה מרצונו. בתגובה לכך נאמרו דברי הרב אלגאזי המובאים לעיל,⁹⁹ שקשה בעיניו לפסוק כרבנו תם נגד מרן. כלומר, הרב אלגאזי לא ערער על המנהג הרווח אלא על הדרך שבה ניסו שאר חכמי ירושלים להצדיקו.

חכם ירושלמי בכיר אחר שהעיד על כך שבירושלים הסתמכו בפועל על עמדת רבנו תם הוא הרב רפאל בכ"ר שמואל מיוחס (1705-1771), אשר כיהן כראשון לציון משנת 1756 עד פטירתו. בראשית שנות החמישים של המאה השמונה-עשרה הוא דן בשאלה אם חתן המתעטף בטלית בחופתו – פעולה שהיא מנהג אך בוודאי אינה חובה – רשאי לברך קודם ההתעטפות. אחת הראיות שהוא מביא היא דברי פסקי התוספות על מסכת מנחות (אותיות קס-קסא), אשר כתבו שחתן המתעטף בטלית ביום חתונתו רשאי לברך כשם שכוהן העולה לדוכן ומתעטף בטלית שאולה רשאי לברך, ושני דברים אלו נלמדים מכך שמותר לנשים המתעטפות בטלית לברך אף שאינן חייבות בכך.¹⁰⁰ כלומר, פסק הדין של הרב מיוחס מתבסס על עמדת פסקי התוספות, שהיא עצמה כעמדת רבנו תם.

מן האמור עד כה עולה שעם כל הכבוד לניסיונו של הרב עובדיה לאפיין את המצב בירושלים עד ימי החיד"א כמציאות אשר בה נמנעו נשים מלברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, המציאות הייתה הפוכה(!). בפועל, הכול נהגו כדעת רבנו תם. לא היו אלו "מקצת נשים" כי אם חכמי העיר עצמם, שלא רק שלא מחו נגד הנוהגים באופן שעליו המליץ רבנו תם אלא "כל אחד מברך בביתו לאשתו או האישה מברכת לעצמה". הרב אלגאזי חש שלא בנוח להצהיר על פסיקה בניגוד לשולחן ערוך, אבל לא הייתה לו כל בעיה להודות בפה מלא שבירושלים נוהגים הכול כרבנו תם, ולפיכך אפשר להכריע הלכתית על פי המנהג.¹⁰¹ ממילא לא עלה על דעתו לצאת נגד התופעה הכללית הזאת, והוא עצמו לא ניסה כלל לשנות מציאות זו. דברי הרב עובדיה, שלפיהם הרב אלגאזי ניסה לשנות את המציאות אבל "לא עלה הדבר ביד[ו] לבטל מנהג קצת נשים הללו", אין להם על מה שיסמכו. וכל זאת בלא להתייחס כלל לכל מה שלמדנו על אודות עמדת הרב אלגאזי בגוף המאמר לעיל.

⁹⁸ שם, עמ' ז.

⁹⁹ סמוך להערה 93.

¹⁰⁰ ראו בכרך הראשון של חיבורו המונומנטלי, רפאל בן שמואל מיוחס, פרי האדמה, סלוניקי [שאלוניקי] תקי"ב-1752, כג ע"ג.

¹⁰¹ ממילא יובן שפרשנותו של הרב עובדיה אשר לעמדת הרב אלגאזי - "הא קמן [הרי לפנינו] שדחה הרב סברא זו (שאמרו שנהגו כדברי ר"ת) בשתי ידים, שא"א לומר שנהגו דלא כמרן, ומוכח להדיא [במפורש] מדבריו שמרבית נשי ירושלים לא נהגו לברך על הלולב, או שאר מ"ע שהז"ג [מצוות עשה שהזמן גרמן] (יוסף [לעיל הערה 3], א, אורח חיים, סימן מ, אות ה) - פרשנות זו אינה מדויקת כלל. הרב אלגאזי כתב שכולם - גם הרבנים - נהגו לא כמרן (בעל השולחן ערוך), אלא שהוא חש שלא בנוח עם הדרך שבה הצדיקו חכמי זמנו את העובדה הזאת.

סיכום ושאלה

מזמור התהילה לאשת חיל, המסיים את ספר משלי, מציג דמות מופת נשית. במהלך הדורות ניתנו למזמור זה פירושים רבים ומגוונים. כל פירוש העמיד דמות מופת שתאמה את מאפייני האישה היהודית האידיאלית על פי השקפת המפרש. כך נוצרה גלריה של דמויות המלמדת אותנו על הטווח ועל המגוון של התפקידים וההתנהגויות שהספרות התורנית מעודדת אצל אישה השואפת לממש את האידיאלים של מסורת זו. במקביל ביקשו הפרשנים להדריך גברים יהודים אילו מעלות לחפש ולטפח אצל בת זוגם ואצל בנותיהם.

דמות אשת החיל המתגלה לנו בקריאת פרשנותו של הרב ישראל יעקב אלגאזי היא בגדר תוספת מפתיעה לגלריה זו. אישה זו אינה מסתפקת בקיום המוטל עליה מן הדין אלא מקיימת מצוות שבהן לא נצטווה, ואף מברכת על קיומן. היא אינה מקיימת מצוות אלו בסתר או בבדידות אלא לעיניהם ובידיעתם של הגברים, והם מתייחסים לכך בחיוב ומסיקים שראוי להם עצמם לדבוק במצוות אלו ביתר שאת. על כך, היינו על עצם קיום המצוות הללו ועל השפעתה הטובה על סביבתה הגברית, זוכה אשת החיל בשכר גדול מאת ה'.

כדי להגיע להתנהגות זו, על אשת החיל (כפי שהרב אלגאזי מאפיינה) לקיים מצווה נוספת אשר בה אינה מצווה: לימוד תורה. ולא לימוד סתמי אלא לימוד ברמה גבוהה מאוד. שהרי מלבד הכרת הסוגיות התלמודיות בדבר קיום מצוות בידי מי שלא נצטווה בהן ומסקנת הפוסקים בעניין זה, ומלבד הכרת עמדת רבנו תם בדבר זכותן של נשים לברך על מצוות מעין אלו, היא מכירה גם את פירוש הר"ן למסכת קידושין (הנדפס על הרי"ף) ומבינה היטב את השלכות פירוש זה על סיכוייה לקבל אישור מרבנים להניח תפילין. זאת ועוד, חוכמתה בתורה מביאה אותה להכרה שכאשר ישנן בספרות התורנית כמה חלופות, אם היא אינה יוזמת פנייה לרבנים לשמוע את חוות דעתם היא אינה חייבת לקבל את העמדה שהיו נוקטים אילו נשאלו. נוסף על כך, אין עולה על דעתה שרק גבר יכול לקבל החלטה הלכתית. לאחר שהיא מכירה ומבינה את החלופות השונות ואת השלכותיהן, "פיה פתחה בחכמה" והיא מחליטה בעצמה.

דמות זו של אשת חיל לא נוצרה מאליה. היא גובשה ועוצבה בידי רב בכיר מן השורה הראשונה של חכמי ישראל, שאותו הכתיר החיד"א בתארים "אביהן של ישראל", "עטרת ישראל", "עמודא דנורא, בוצינא דנהורא, המאור הגדול", "גברא רבא ומאריה דארעא ישראל"¹⁰² – הרב ישראל יעקב אלגאזי. מן הדרך שבה עיצב דמות זו אפשר לחלץ כמה קביעות רבות עניין על אודות עמדותיו של הרב אלגאזי עצמו, ובכללן העמדות האלה:

א. הרב אלגאזי סבר שמותר לאישה לקיים מצוות שאינה חייבת בהן, ובכלל זה מצוות עשה שהזמן גרמן.

¹⁰² איגרת החיד"א לרב יוסף טוב (בן ישראל יעקב) אלגאזי, נדפסה בתוך החוברת שהוציא לאור הרב יצחק באדהאב תחת הכותרת גן ירושלים, שנות חיים, כי ביצחק יקרא, ירושלים תרפ"ח, עמ' ה-ו, ונדפסה שוב אצל הרב שלמה מ"ד ועקנין (עורך), אגרות והסכמות רבינו החיד"א, בני ברק תשס"ו, מדור שני, עמ' נו-נז.

- ב. הוא סבר שמותר לנשים לברך על מצוות אלו, ולמצער סבר שאין איסור עליהן לברך אם הן מחליטות באופן אוטונומי לסמוך על עמדת רבנו תם והדומים לו.
- ג. הוא לא ראה בעיה כלשהי בכך שאישה תתעטף בטלית.¹⁰³
- ד. הוא סבר שלמרות הגישה המסויגת שהביע הר"ן כלפי אישה המניחה תפילין, היא "מרוויחה" מכך שבר שמימי, היינו ה' רואה זאת בעין טובה, ואישה זו ראויה להערכה מצד אחרים.¹⁰⁴
- ה. הוא סבר שייטכנו מצבים שבהם רבנים המתבקשים לפסוק הלכה יפסקו באופן שאינו עולה בקנה אחד עם טובתו הדתית של השואל אלא על פי שיקולים אחרים.
- ו. הוא סבר שמי שלמד נושא הלכתי ומכיר את העמדות השונות רשאי לפסוק הלכה לעצמו בלי לשאול לדעתם של רבנים.
- ז. הוא סבר שהאמור בסעיף הקודם תקף גם אם אותו אדם משער/מעריך שלו היה שואל לדעת רבנים הם היו מורים לו הלכה באופן השונה מדעתו בנדון.
- ח. הוא סבר שהאמור בשני הסעיפים הקודמים נכון לא רק כלפי גברים אלא גם כלפי נשים.
- ט. הוא סבר שאישה הלומדת מקורות הלכתיים סבוכים ועל בסיס לימודיה מחליטה שלא לשאול רבנים, אלא לפסוק הלכה לעצמה להתעטף בציצית, להניח תפילין ולברך על קיום מצוות אלו, ראויה להיחשב בידי הגברים הסובבים אותה אשת מופת שמהתנהגותה ישאבו השראה להתחזק בדבקתם האישית במצוות.

¹⁰³ בכך פסק כרמב"ם (לעיל הערה 32) והתעלם במכוון מן הדעה החריגה שלפיה אסור לאישה להתעטף בטלית משום שהטלית היא בבחינת "כלי גבר". על עמדה זו ראו בהערה הבאה.

¹⁰⁴ העמדה היחידה שהזכיר הרב אלגאזי כמסתייגת מכך שאישה תניח תפילין היא דעת הר"ן, שהתייחסה לנקיות הגוף של האישה. מקור שלא הזכיר הרב אלגאזי הוא תרגום ארמי למקרא, המכונה "תרגום יונתן" או "תרגום ירושלמי". בפרשנותו של תרגום זה לספר דברים כב, ה (אשר שם מוזכר האיסור על אישה ללבוש כלי גבר) נכתב: "לא יהיה גולין דציצית ותפילין, דהינן תקוני גבר, על איתא [...] ארום מרחק קדם ה' אלהיכון הוא כל דעביד אילין" [לא יהיו גדילי ציצית ותפילין, שהם כלי גבר, על אישה (...) משום שכל העושה כך מרוחק מלפני ה' אלוהיכם]. לפי מקור זה, אישה המתעטפת בטלית ומניחה תפילין מורחקת מהאל. ברור שהרב אלגאזי דחה עמדה זו מכול וכול וסבר שאדרבה, אישה זו רצויה מאוד לה'. מעניין לציין שדווקא בישראל של המאה העשרים ואחת ישנם רבנים המעניקים חשיבות למקור שולי זה. כך למשל דיווח הכתב שבתי בנדט שבדרשת הרב עובדיה יוסף שניתנה במוצאי שבת, 2 בפברואר 2013, הסתמך הרב על מקור זה כדי לשלול את זכותן של נשים להתעטף בציצית. בכתבה, הנושאת את הכותרת "עובדיה יוסף: נשים שמתעטפות בטלית עוברות עבירה", נכתב: "מנהיגה הרוחני של תנועת ש"ס, הרב עובדיה יוסף, יצא הערב (שבת) נגד נשות התנועה הרפורמית. בשיעורו השבועי אמר הרב כי נשים שמתעטפות בטלית עוברות על חוקי ההלכה. 'יש אלה רפורמים, באים לכותל המערבי לבושים טלית. לא עושים מצווה, עושים עבירה בגלל' 'לא יהיה כלי גבר על אישה', אמר. עוד הסביר הרב יוסף כי 'נשים פטורות מקריאת שמע - לא לברך. כל שכן ללבוש טלית ולברך עליה. לא יהיה כלי גבר על אישה - באה ללבוש, עושה עבירה. נשים, גם אם חסידות, לא מניחות' (וואלה, 2.2.1013). שלילת זכותן של נשים להתעטף בטלית היא גם העמדה המובעת באתרים הרשמיים של הרבנות בישראל: "אע"פ שיש כמה מצוות עשה שהזמן גרמן שאף נשים נוהגות לקיימן, כגון שמיעת קול שופר ונטילת לולב - אין ציצית בכללן, לפי שלבישתה על ידי נשים נראית כיהורה, וכמו כן יש בלבישת טלית חשש של 'לא יהיה כלי גבר על אשה' (דברים כב, ה)" (הרבנות הראשית - המועצה הדתית לתל אביב-יפו, המחלקה לתשמישי קדושה ושעטנו [מקוון]).

העובדה שרב המביע עמדות מעין אלו היה חלק מהנוף האינטלקטואלי והדתי של הקהילה היהודית בירושלים העות'מאנית במחצית הראשונה של המאה השמונה-עשרה, ולא זו בלבד אלא שהגיע לעמדה הבכירה ביותר בקרב רבני ירושלים וזכה להערכה גדולה מאוד מצד בני דורו והבאים אחריו, עשויה ללמדנו שהדימוי הקיים אולי אצל חלקנו באשר לשמרנותם של חכמי הספרדים בירושלים הקדם-מודרנית אינו מדויק. יתר על כן, המציאות העולה מקריאת המקורות שונה ממה שביקש הרב עובדיה לטעון על המסורת שרווחה בקרב חכמי ירושלים ונשות הקהילה הספרדית בה. עמדתו של רבנו תם היא שהייתה מקובלת דה פקטו בירושלים, ולפי דעת חכמים רבים הייתה אף תקפה דה יורה. טווח העמדות שהקהילה הספרדית בארץ ישראל יכלה להכיל ולחיות עמן בשלום היה אפוא רחב מן המקובל בממסד הרבני הישראלי – האשכנזי והספרדי – כיום.¹⁰⁵ לא מיותר אפוא לסיים מאמר זה בשאלה: שמא הגיע הזמן להחזיר עטרה ליושנה?¹⁰⁶

¹⁰⁵ התרשמותי הברורה היא שהמקורות הנזכרים בהערה הקודמת הם מדגם מייצג קטן מאוד של הגישות השליליות והתוקפניות הרווחות כיום בקרב הרבנות הממסדית בארץ כלפי הנחת תפילין והתעטפות בטלית בידי נשים. נראה שהוא הדין בכל הקשור לכך שנשים למדניות תפסוקנה לעצמן כיצד לנהוג הלכה למעשה (אם כי בתחום אחרון זה ניכרים לאחרונה מעט סממנים לתמורה בקרב חלקים מן הציבור).

¹⁰⁶ ייתכן מאוד שמחקר נוסף יעלה דוגמאות נוספות לתחומים שבהם טווח האפשרויות שהוכרו בעבר כלגיטימיות היה רחב מן המקובל כיום. לפי שעה ראו מאמרי: Zvi M. Zohar, "The Rabbi and the Sheikh," *Jewish Studies Quarterly* 17, 2 (2010), pp. 114-145 (לנוסח עברי ראו צבי זוהר, "מעשה נורא בעיר דמשק", שלמה פישר ואדם סליגמן [עורכים], ע[ו]ל הסובלנות: מסורות דתיות ואתגר הפלורליזם, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, תשס"ח, עמ' 302-329).