

## ”כי הוא סוד האדם”: האישה במשנתו של רבי יצחק עראמה

רבי יצחק עראמה (1420–1494), מגדולי חכמי הפילוסופיה היהודית בימי הביניים,<sup>1</sup> מציג גישה ייחודית, מקורית וחדשנית למהות האישה ומקומה בעולם,<sup>2</sup> תוך פרשנות יוצאת דופן המגדירה מחדש את מקומה של האישה ביהדות, בסיפור הבריאה ובשאר סיפורי המקרא. פרשנותו המקורית הנשענת על תפיסה חדשנית (ודאי שעל רקע הגישות שהיו מקובלות בקרב בני דורו) אינה מפורסמת בציבור,<sup>3</sup> כנראה בשל המבנה הסגנוני המסורבל למדי של פירושו, המקשה על

\* תודתי והערכתי לקוראים ולעורכים מטעם מערכת מגדים, לד”ר שלום צדיק מהמחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן גוריון שבנגב, ולד”ר דניאל רייזר, מרכז החוג למחשבת ישראל במכללת הרצוג על תרומתם הרבה לעיבודו ולשיפורו של המאמר.

1 רבי יצחק עראמה (להלן: ר”י עראמה), מכונה גם ‘בעל העקידה’, על שם חיבורו העיקרי **עקידת יצחק**, פירוש לחמישה חומשי תורה. פירושו נכתב בסגנון של דרשה בנוסח העיון הפילוסופי, ומחולק למאה וחמישה שערים. בנוסף כתב גם פירוש לחמש מגילות שנקרא גם הוא בשם זה, וכן פירוש **יד אבשלום** על ספר משלי, וספר **חזות קשה** שבו הוא דן בנושאי אמונה ופילוסופיה, ומבקר את עיקרי הנצרות. חי בספרד עד לגירוש ספרד, ושנתיים לאחר מכן הוא נפטר בנאפולי. על ר”י עראמה ומשנתו ראו אצל ש’ היר-וילנסקי, **ר”י עראמה ומשנתו**, ירושלים תשט”ז; C. Pearl, *The Medieval Jewish Mind – The Religious Philosophy of Isaac Arama*, London 1971; J. Diamond, ‘Isaac Arama’s “Nightmare:” Closing the Philosophical Exegetical Chapter Maimonides Opened’, *European Journal of Jewish Studies*, 10 (2; 2016), pp. 201–222.

2 הגדרתי את הנושא בצורה זו מכיוון שאני יוצאת מתוך נקודת הנחה שר”י עראמה, כחכמי ישראל האחרים בימי הביניים, לא עסק בסוגיית מעמד האישה. נקודה זו מהותית לדעתי בהבנת שיטתו (ושיטתם של שאר חכמי ימי הביניים), שכן עיסוקו בנושא זה פחות מגמתי מעיסוקו של מפרש בן דורו. על רקע זה נראה לי שניתן להבין טוב יותר אמירות מסוימות, המתאימות לרוח התקופה אך צורמות לאוזן של בן התקופה המודרנית.

3 נראה שאת גישתו של ר”י עראמה אין לבחון על רקע הגות הרנסנס, שבאותה העת הייתה בראשית צמיחתה באיטליה וטרם התפשטה לספרד. ר”י עראמה חי בספרד עד לאחרית ימיו, ורק בשנתיים האחרונות לחייו חי כמגורש מחוץ לגבולותיה. כך למשל ר”י אברבנאל, שנחשב לבן אותו הדור, יצר במרחב שונה לחלוטין, תוך מעבר מספרד של סוף ימי הביניים לאיטליה של ראשית צמיחת הרנסנס. על הנשים בחברה האירופית של ימי הביניים המאוחרים והרנסנס ראו: C. Jordan, *Renaissance*; M. King, *Women of the Renaissance*, Ithaca 1990; L. Panizza (ed.), *Women in Italian Renaissance culture and society*, Oxford 2000; H. Jewell, *Women in late Medieval and Reformation Europe, 1200–1550*, Basingstoke 2007; L.

העיון בו. נראה כי כתוצאה ממבנה זה אף השתדרשו גשיאות בהבנת גישתו, כאשר חלק מדבריו הוצאו מהקשרם.

הדיון המסודר היחיד בנושא נערך על ידי פרופ' אברהם גרוסמן, בספרו המקיף והוא ימשול בך?<sup>4</sup> הדיון הנוכחי מעלה כיוון קריאה שונה מזה שעלה בדיונו של גרוסמן; על כן אתיחס לדברים, תוך בחינה מחודשת של הנחות הדיון ומסקנותיו. גרוסמן קבע כי בפירושו של ר"י עראמה "מצויות עדויות רבות על תפיסה שלילית של טבע האישה, של כישוריה האינטלקטואליים ושל מקומה במשפחה"<sup>5</sup>. כמו כן הוא כתב כי "הייתה לו דעה קדומה שלילית כלפי הנשים"<sup>6</sup>; ו"לאישה יש תדמית שלילית במשנתו"<sup>7</sup>. על אף שר"י עראמה נחשב על פי גרוסמן "כמי שנטה בסופו של דבר חסד אל הנשים"<sup>8</sup>, הוא סיכם כי "אין להתעלם מעמדתו הרואה באישה כלי שנוולד לשרת את הגבר וגורם מסוכן ומפתה"<sup>9</sup>. הנקודה המרכזית במאמרו של גרוסמן, שאיני מסכימה לה, היא כי תדמיתה של האישה שלילית במשנתו של ר"י עראמה, והוא רק "נטה חסד" לנשים. במהלך המאמר אסביר מדוע אין לראות את גישתו של ר"י עראמה כשלילית מעיקרה, אלא אדרבה, כאחת מהגישות החיוביות ביותר ביהדות לגבי מקומו של הנשים בעולם.

בחלקו הראשון של המאמר אבחן את השלכותיה של ההבחנה בין האישה המציאותית והאישה כמשל על הבנת יחסו של ר"י עראמה לאישה, בדגש על מספר קטעי פרשנות ידועים שיש לבחון מחדש בתוך הקשרם; בחלק השני אציג את פרשנותו הייחודית של ר"י עראמה לסיפור הבריאה, החטא והגירוש מגן עדן, המבססת את הבנת עומק יחסו למקומה של האישה בעולם ומערכת יחסיה עם האישה; בחלק השלישי אביא דוגמאות לפרשנות המדגישה את יכולותיה השכליות של האישה, ואת משמעות מרכיב זה כחלק בלתי נפרד מאישיותה; בחלק הרביעי אסביר כיצד תפיסתו של ר"י עראמה את מהות הקשר הזוגי בין האישה לאיש שופכת אור נוסף על גישתו לאישה ולמקומה או מעמדה, ביהדות ובכלל.

Kaborycha (ed.), *A corresponding Renaissance: letters written by Italian women, 1375-1650*, New York & Oxford 2016.

4 ר"י עראמה: "האישה המשכלת החשובה", א' גרוסמן, והוא ימשול בך?: האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים, ירושלים תשע"א, עמ' 475-494 (להלן: גרוסמן).

5 גרוסמן, עמ' 476.

6 שם, עמ' 484.

7 שם.

8 שם, עמ' 494. במאמר הוא מביא ארבע נקודות שבשלהן נחשב ר"י עראמה בעיניו נוטה חסד לנשים: מכיוון (א) שהמגבלה האינטלקטואלית שלהן אינה מולדת, ויש נשים המסוגלות להגיע לדרגות רוחניות גבוהות ביותר; (ב) מותר ללמד תורה נשים ראויות; (ג) "והוא ימשל בך" משמעו רק הדרכה והכוונה; (ד) תיאור חיובי ביותר של נשים במקרא, לעיתים עד כדי הצגתן כסמל לדורות.

9 שם.

### האישה בפירושו של ר"י עראמה: בין מציאות למשל

בפתח הדיון בגישתו של ר"י עראמה לאישה, יש להבחין בין האישה המציאותית לבין האישה כמשל. האישה המקראית בפרשנותו של ר"י עראמה היא גם משל לחומר, כאשר האיש הוא משל לצורה.<sup>10</sup> ר"י עראמה בדרך כלל מפרש את פסוקי המקרא בתחילה במונח הפשוט, הנוגע לאיש ולאשה האנושיים, ולאחר מכן כמשל לצורה ולחומר. פסוקים הנוגעים למהותם של האיש והאישה, מתארים על פי ר"י עראמה גם את מהותם של החומר והצורה; ופסוקים המתארים קשר בין איש לאישה, מסבירים גם את היחס שבין הצורה והחומר שבכל אדם ואדם, בין איש ובין אישה.

הביטוי "האישה הראשונה" אצל ר"י עראמה משמעו החומר הטבוע באדם מיום היוולדו, ו"האישה השנייה" היא האישה האנושית; "זיווג ראשון" הוא הקשר שבין הצורה והחומר, המרכיבים את האדם, ו"זיווג שני" או "הזיווג המפורסם" הם נישואיהם של האיש והאישה האנושיים:

חיבור החומר אל הצורה הנמצא בכל איש ואיש, שעליו נאמר "זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם" (בראשית ה', ב), הוא אשר קראוהו זיווג ראשון. אומנם הזיווג המפורסם אצל האנשים... כי ייקח איש אשתו, הוא הזיווג השני (שער ח, פב ע"א).<sup>11</sup>

הכרת מושגים אלו חשובה להבנת משנתו של ר"י עראמה. בפירושו הוא מזכיר פעמים רבות את הביטוי "אישה" כשכוונתו לחומר, והקורא עלול לטעות ולחשוב שהוא מתייחס לאישה.<sup>12</sup>

10 לא מצאתי בסיס למסקנתו של גרוסמן שאצל ר"י עראמה הצורה והחומר מסומלים על ידי האישה עצמה, כאשר האישה "הראשונה" היא החומר, ו"השנייה" היא הצורה; בעוד שאצל הרמב"ם, האיש מסמל את הצורה והאישה את החומר, כלשונו: "האישה השנייה ("הצורה") היא אישה ראלית, שאותה נושא האדם לאחר התברורתו" (עמ' 479-480). להבנתי "האישה השנייה" בהמשגתו של ר"י עראמה היא האישה הריאלית, ללא מטען סמלי נוסף.

11 ר"י עראמה, **עקידת יצחק** (מהדורת הרב חיים יוסף פאללאק, פרסבורג, תר"ט; להלן: עקידת יצחק). במובאות לא ציון שם הספר, כדי לא להכביד על הקריאה; וכיוון שרוב המובאות מספר בראשית, צוינו רק חומשים אחרים. ההדגשות במובאות הן שלי. במקרים אחדים ערכתי מעט את הלשון (בעיקר מבחינת הפיסוק), על מנת להקל על הבנת הטקסט וזרימת הקריאה.

12 לטענת גרוסמן (עמ' 482-484), בחירת האישה כמשל לחומר פוגעת בתדמיתה. מבלי להיכנס לדיון בנושא, הרי שגם אם עצם השימוש בנמשל זה עלול לפגוע בתדמיתה של האישה, מובן כי אין לייחס כל ביטוי של ר"י עראמה הנוגע לחומר, כאמור גם לגבי האישה (לפי הדוגמה הקודמת, גם אם נראה את עצם המשלת הרגש לאישה על ידי אותו אדם כפגיעה בתדמיתה של האישה, לא נוכל להגדיר כל ביטוי שנאמר על ידו ביחס לרגש כמתאר את יחסו לאישה).

יש להוסיף כי בתקופתו של ר"י עראמה מקובל היה לתאר את היחס בין איש לאישה כיחס בין צורה

ר"י עראמה פירש את הכתובים בשני שלבים נפרדים, אחד כמשל ואחד כנמשל, והביטויים שנקט בהם בהקשר ל"אישה הראשונה" (החומר) שונים מהחלט מהביטויים שתיאר בהם את "האישה השנייה" (האישה).

לשם הדגמת הבעייתיות שעלולה להיווצר ללא הקפדה על הבחנה זו, אביא קטע מפירושו של ר"י עראמה לפסוק "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב', כד):

אמנם, כי מצד ההתייחסות והתאווונות אשר ביניהם יקרה שיעזוב זה האיש ההמשך אחרי אביו ואמו, הם המקורות העליונות אשר מהם הושפע... ועם זה ידבק באשתו... וזה כי מתחילה נקראת היא אישה על שמו, והיא מתיחסת אליו, ועתה יקרא הוא על שמה כאומרו ודבק באשתו. ולא עוד אלא שלא ישקוט מתשוקתו זאת עד שירד למדרגה היותר שפלה שבאפשרותם. "והיו לבשר אחד" – שוה למה שאמר "ואדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו" (תהלים מ"ט, כא), ואז היא כנגדו (שער ח, פח ע"ב).<sup>13</sup>

קריאה פשוטית עלולה להוביל להבנה מוטעית שהאישה מוצגת כאן כמקור השפלות והירידה הרוחנית, כשהקשר הזוגי מוביל לירידה ולחטא. אך במקור, נאמרו דברים אלו ביחס ל"זיווג הראשון" בלבד!<sup>14</sup> בנוגע ל"זיווג השני", הקשר בין האיש והאישה, פירושו של ר"י עראמה שונה לחלוטין:

לחומר. במושגים המקובלים בדורנו, משל הממשיל את האיש והאישה כשכל ורגש – לא ייחשב בהכרח כפגיעה בתדמית האישה. אפשר שר"י עראמה ביחסו לחומר וצורה הושפע לא רק מגישתו הדומיננטית של אריסטו, כי אם גם מגישתו המורכבת ורבת הפנים של ר' שלמה אבן גבירול ליחסים בין החומר והצורה (א' שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו – הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, תל אביב 2007, עמ' 86-92). על התנגדותו של ר"י עראמה לפילוסופיה האריסטוטלית, על אף שהביא ממנה בפירושו, ראו אצל ח' כשר, "הפילוסופים מעולם לא האמינו דבר" (ר"י עראמה): הערות על האשמת הפילוסופים בכפירה בהגות היהודית בימי הביניים, בתוך: ד' לסקר (עורך), מחשבת ישראל ואמונת ישראל, באר שבע תשע"ב, עמ' 57-70.

13 צוטט אצל גרוסמן (עמ' 490). ההשמטות שבסוגריים בהתאם לציטוט שמופיע אצל גרוסמן, שעליו כתב כי זהו "אחד הביטויים הקשים ביותר שמצאנו אצל חכמי ישראל בימי הביניים ביחס ל'חרפת המשגל'... יחסי האישות מורידים את הגבר מדרגתו העליונה אל דרגתה הנחותה של האישה, וכך הוא דומה לבהמה" (שם). על אף שגרוסמן התייחס לרבדי הפרשנות השונים בפרשנותו של ר"י עראמה, נראה כי בנוגע לקטעי פרשנות ספציפית הוצאו מסקנות הדברים במקרים רבים מהקשרם, כאשר ביטויים שנאמרו כנגד החומר, מובאים במאמרו של גרוסמן כאמורים על האישה.

14 ר"י עראמה חילק את פירושו בנוגע לבריאת האדם והאישה בשער השמיני (עח ע"א-פח ע"ב) לשני חלקים: ביאור הפרשה על פי ענייני "הזיווג השני", כלומר איש ואישה, שלו קרא 'פרק החיבור' (פב ע"ב-פו ע"א), וביאור הפרשה על פי ענייני "הזיווג הראשון", כלומר חומר וצורה, שלו קרא 'פרק החיבור

"על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו" כו' - יאמר כי להיות האישה בנויה מהאיש וחלק מחלקיו, מבלי היות לו ביניהם חילוף רק מלאכותיי... יחויב שיעזוב איש אביו ואת אמו שעם שנוצר מזרעם... תפול עליהם הפרדה... אמנם האיש והאישה, כשנלקחו זה מזה הנה נשארה מהותם בעינם, גם לא ישתנו בשמותם, ולזה יישארו יחד ודבקו זה בזה. כי כאשר הייתה תחילת מצוא האישה לאיש על זה האופן, כבר נשאר זה הטבע קיים לכל איש ואישה הבאים אחריהם בעולם, ולא ישתנה ולא יתחלף זה הדבקות, לפי שכבר הוטבע האחד בחברו לעשות זה מזה כשני חתיכות מבשר אחד שיש להם יחס והדמות נפלא להדבק יחד. וכן יאגדו שניהם באהבה ובשלוה לשבת בית ולמלאות כל חסרונות, מה שלא היה אם היה מציאותם באופן אחר (שער ח, פה ע"א).

ההבדל בין שני המקורות ניכר. הפירוש הנוגע לאיש ולאשה מעצים את חשיבות הקשר ביניהם, ואף את שוויונם זה לזה - כאשר אין ביניהם הבדל, "רק מלאכותיי" ומהותם העיקרית נותרה בעינה אצל שניהם - שוויון המאפשר את החיבור והדבקות, "באהבה ובשלוה". על אף שהשימוש של ר"י עראמה במונח "אישה" כמשל לחומר עלול להוביל לתפיסה כי תדמית האישה שלילית במשנתו, למעשה מסקנה זו אינה תואמת את התמונה העולה מכתביו; בפרשנותו של ר"י עראמה המשל והנמשל של המילה "אישה" יוצרים שתי מערכות פרשנות נפרדות, ואין ללמוד מהיחס הנראה במערכת אחת על היחס במערכת השנייה.<sup>15</sup>

הטבעי' (פו ע"ב-פח ע"ב). פירוש זה נמצא בחלק השני.

15 למעשה, רוב האמירות השליליות שמביא גרוסמן במאמרו על יחסו של ר"י עראמה לאישה נאמרו במקור בהקשר ל"אישה הראשונה", דהיינו החומר. כך גם ביטוי שהוגדר על ידו כאופייני למחנה ה'מיסוגני': "וכאילו אמר שאין האישה דבר רק תרדמת הכוח השכלי... וכן הוא לפי האמת, כי בהיות השכל שהוא הכוח הזכרי נמצא בשלמותו, הנה הכוח הנקבי שהוא החומר הוא מסתתר ובלתי נמצא... ועם שהייתה הכוונה אל העזר והמועיל אל האיש, כמו שהונח, גם כן תהיה הסיבה עצמה שבעבורה ישמע האיש אל האישה ויטה אחר עצתה וירדוף אחריה עד שידבק בה והיו לבשר אחד" (שער ח, פח ע"א); ההשמטות בהתאם לציטוט שאצל גרוסמן).

בקריאה פשוטה הדברים אכן נשמעים שליליים מאוד כלפי נשים, אך אם מתרגמים את המושגים על פי מערכת המושגים של ר"י עראמה, מתואר כאן היחס בין הצורה לחומר, וצורת גילויים בעולם. דוגמאות נוספות: בעמ' 487 - הציטוט המתחיל במילים "בא האלוקים בהישרת התורה", וכן ציטוט המתחיל במילים "כי החתן שלמותו בעצמו"; בעמ' 484 - הציטוט "האיש החסיד אשר עלה בגורלו מזג שלם ויהיה בשלום עם אשתו התמימה... שאין לו שום מלחמה עם האישה מפני שהיא כבושה תחתיו [..ואם הוא] כבוש תחתיה לגמרי הוא רשע גמור", אשר עליו מציין גרוסמן שאכן "מסתבר שכיוון דבריו אל "האישה הראשונה" (= יצרו של האדם)", אך הוסיף: "ואולי כלל את שתיהן במתכוון" (שם בהערה מס' 31) - ולא מובן מדוע יש צורך להניח כי כלל את שתיהן בביטוי זה, שעשוי להיות קשה אם נבין שמדבר על יחסי איש ואשתו; בעמ' 484 - הציטוט המתחיל במילים "אומנם כשיעזוב אביו ואמו" (מהספר **חזות קשה**) מתאים מבחינת הלשון ל"אישה הראשונה", וכן מופיע בשינוי לשון קל בעקידת יצחק, בראשית, פח ע"א, בחלק הנוגע לאישה הראשונה בלבד.

ר”י עראמה רחוק מאוד מניסיון לפגוע בתדמיתה של האישה. אדרבה, בפירושו הוא תוהה – ושמא אף קובל – על העוול שכביכול עשה הבורא לאישה, שחייה מלאי המחויבויות והקשיים מקשים עליה להתקדם ולעלות במדרגות רוחניות גבוהות:

התלונה רבה לאמור איך הסכימה חוכמתו וצדקתו ית’[ברך] שתהינה הנפשות הזכות והברות אלה לחיי עולם, ואלה לחרפות ולדיראון? כמו שיתחייב זה מהינתן אלו לפלשת וצור עם כוש וליתר העמים אשר לא ראו אור הישרת התורה הא-לוהית ולא שמעו את שמעה, ואלו לעם הקודש אשר תורת ה’ בליבם?<sup>16</sup>... ואף באומה האחת לבדה [ישראל] לא ימלט מהימצא עוול בחוק נותן נשמה לעם עליה חלילה, וזה בשאלו תהיינה נפשות לזכרים, המושלים ברוחם<sup>17</sup> ובעצמם ובכל אשר להם,<sup>18</sup> ויש סיפק בידם לבקש שלמותם ולהגיע עדיו מאין מוחה,<sup>19</sup> ואלו תהיינה לנקבות אשר הן חלושות במזגן<sup>20</sup> בכל הפעולות השלמות עם הכנעם והשתעבדם אל העבודה והשירות התמידי לזולתם, אשר הם סיבות עצומות להרחיק מהם כל שלימות והצלחה?

(שער ו, סד ע”ב)

תמיהה זו<sup>21</sup> יוצאת דופן עד מאוד באווירה של ימי הביניים, שלא העלתה על נס את ערך השוויון בין בני האדם – שבלשונו של ר”י עראמה נכרכו כולם בביטוי ”הנפשות הזכות והברות” –

16 ציטטתי גם את החלק הנוגע לחוסר השוויון בין עם ישראל לאומות, כדי להראות את הציטוט בהקשרו: ‘תלונה’ ותמיהה על העוול שנעשה לכאורה באי השוויון בבריאה. תמהני על גרוסמן שהביא את הציטוט אך מהמילים ”[בש]אלו תהיינה נפשות לזכרים”, כהיגד, המציג לכאורה את דעתו של ר”י עראמה על אי שוויון של הנשים לאנשים, ולא כתמיהה על המציאות הזו. ומפני כך הוא למד מכאן שר”י עראמה טען בקטע זה כי האנשים ”הראויים להשתלמות שכלית, ובמיוחד להשגתה של דרגת הנבואה... **צריכים** להיות שייכים לאומה הנבחרת, ולהיות נמנים עם המין הזכרי”. גרוסמן, עמ’ 477 (ההדגשה שלי).

17 נראה שהכוונה לשלטון השכל על הרגש.

18 עצמאיים – לא קשורים לבן הזוג ולמשפחה באופן שקשורה אליהם האישה, כפי שהסביר בהמשך.

19 ייתכן שיש כאן מעין ביקורת על כך שיש המוחים על התקדמותה של האישה במדרגות הרוחניות.

20 כנגד ”המושלים ברוחם”.

21 תשובתו לתמיהה זו מורכבת ועמוקה, וכוללת עניינים רבים בהגדרת נפש, רוח ונשמה וכיוצא בזה, על כן לא אעסוק בה כאן. אזכיר רק את החלק מתשובתו הכללית, בנוגע לדרגות בבריאה, העוסק באישה: ”ואולם כאשר הורגלה הנפש בשלמות... ויעלה בפעולות אל מעלת החסידות והזריזות והענווה ובהפלגת העיון אל השגת האמיתות בנמצאים כפי מה שיסבול חוק המדרגה ההיא ולא עצרהו לאות או עצלות או הסת או פיתוי אל הבלי העולם ודמיונותיו... ויוסיף לו אז תשוקה על התשוקה הראשונה שיתגלו אליו הסודות העמוקים והדרושים הא-לוהיים הנשארים והנסתרים מפניו בעת ההיא יוסיף ה’ שנית ידו להשפיע על הנפש הזאת שפע יותר נכבד רוחני בשיעור גדול ועצום מן הראשון... עד אשר יעלה אל מעלת הנבואה ויחדש אותות ומופתים בשמים ובארץ **יהיה המוכן ההוא איש או אישה**... אלא שהשלמות בכמו זה השיעור נמצא בנקבות על המעט ובחולשה” (שער ו, סו ע”ב-סז ע”א). יש לשים

ובוודאי שלא בין האישה לאיש. ואכן בפירושו של ר"י עראמה מורגש כאבו למול גורלה הקשה של האישה בת תקופתו, שתנאי חייה הרחיקו אותה במקרים רבים מחיי רוח ועשייה רוחנית; ובפרשנותו הדגיש ר"י עראמה בכל הזדמנות (גם במקומות בהם אין לכאורה צורך פרשני) את שוויונם של האיש והאישה, ואת האהבה שאמורה לשרור בין איש לאשתו, שמהווה את מהות היחסים ביניהם.

### סיפור הבריאה כמבטא את שוויונם של האיש והאישה ואת מהות הקשר ביניהם

ר"י עראמה הדגיש בכתביו במקומות רבים את עובדת שוויונם של האיש והאישה, "מבלי היות לו ביניהם חילוף, רק מלאכותי" (שער ח, פה ע"א). כבר סיפור הבריאה והחטא הקדמון, שבתפיסה המקובלת כולל היבטים המדגישים את אי השוויון שבין האיש לאישה,<sup>22</sup> מציג בפרשנותו של ר"י עראמה את מהות השוויון בין האיש לאישה.

בפירושו הדגיש ר"י עראמה שבתחילה נבראו האיש והאישה שווים: "שלמותם הראשון אשר הייתה יד שניהם שווה בה, אין לאדם מעלה בו על האישה כלל" (שער ט, צג ע"ב).<sup>23</sup> שלמות זו כללה את כל צדדי אישיותם:<sup>24</sup> "ההתפקחות בעניינים המפורסמים מצד המעשה, ובעיון הפילוסופי מצד העיון" (שם). גם את דרך יצירת האישה, מצלע האדם, שלרוב נתפסת כביטוי לנחיתותה של האישה ממנו,<sup>25</sup> ראה ר"י עראמה כביטוי לשוויונם זה לזה:

לב במיוחד לשתי נקודות בדבריו: נדרש מהאדם להתקדם לפי האמצעים שניתנו לו, ולא יותר – ולפי התקדמות זו יינתן לו השפע הרוחני המגיע לו, ולפי זאת, אין הבדל עקרוני בקבלת השפע בין איש לאישה – על כל אחד מהם לעבוד ולהתקדם מהדרגה שבה הוא נמצא; כמו כן, לאישה ישנה אפשרות עקרונית להגיע לנבואה ולשאר ביטויי השלמות האנושית בדיוק באותה המידה, אלא שבפועל הגעתן לדרגות אלה מצומצמת יותר, בשל תנאי חייהן ולא בשל נתונין העצמיים. בגישתו ליחסים בין עם ישראל לאומות העולם עסקה לאחרונה כשר (ח' כשר, **עליון על כל הגויים: ציוני דרך בפילוסופיה היהודית בסוגיית העם הנבחר**, תל אביב 2018, עמ' 112–127).

22 ראו למשל בדיונה של שוורצמן: 'שוורצמן, 'האם גם היא נבראה בצלם אלוהים? הפרשנות הפילוסופית הימבינימית לבריאת האישה על פי בראשית א-ג', **דעת**, 39, תשנ"ז, עמ' 69–87.

23 אומנם משפט זה הובא בתוך פירוש הפרשה על פי מהלך הזיווג הראשון, אך נראה מן הלשון וההקשר שם שמשפט זה הוא כנגד הזיווג השני.

24 ולא מובן לי מדוע קבע גרוסמן כי "ביקורתו העיקרית של עראמה על האישה היא שמבחינה אונטולוגית, על פי טבע בריאתה, אין היא מסוגלת להגיע לדרגות רוחניות גבוהות כמו הגבר" (גרוסמן, עמ' 477). הוא אף מדגים זאת באמצעות הציטוט "אלו תהיינה נפשות לזכרים המושלים ברוחם", אשר הראיתי לעיל כיצד יש להבינו כתמיהה ולא כהיגד.

25 למשל בפירוש רד"ק (בראשית ב', יח), רלב"ג (בראשית א', כז; ב', כא), אברבנאל (שם), ספורנו (בראשית ב', יח-כא).

”ויקח אחת מצלעותיו” (בראשית ב', כא) – הנה בלוקחו אחת מצלעותיו לעשות ממנה האישה השלים מה שכיוונו הש"י [ה' יתברך] להבדילו משאר המינים... כי להיותם צריכים אל הדיבוק וקשר האהבה מזולתם מהחיים<sup>26</sup> ראתה חוכמתו יתברך לחזק הסיבה מאוד ביניהם במה שיימצאו זה מזה ויעשה האחד מאחר כדי שיהיו מעצם א' [חד] ולא יתפרדו, כי כפי התיחדם והידמותם תתחזק האהבה והחברה ביניהם. ועוד שימעט בזה החלק העופרי במינם מכל הב"ח [בעלי החיים] שכל א' [חד] מהם, רצוני זכר ונקבה הראשונים, לוקחו מהאדמה.<sup>27</sup> אומנם הפליא להראות כוונת העניין במ"ש [במה שאמר] ”ויבן ה' אלוקים את הצלע” (בראשית ב', כב) והוא שלא הזכיר בה לא בריאה ולא יצירה... אומנם אמר לשון בניין להורות שלא נעשה זה רק בעניין מלאכותי ושהחומר הוא א' [חד] להם ושמו הראשון יישאר בשניהם, כנגד זה שנמסר<sup>28</sup> בארז ועושה ממנו כסא וממנו ספסל **שאין הפרש ביניהם** רק בתמונה מלאכותית בלבד, וזה וזה ייקראו עץ ארז תמיד (שער ח, פד ע"ב).

יש להבחין שבפרשנותו של ר"י עראמה דווקא בריאת האישה מן האיש היא זו שמדגישה ומחזקת הן את הדמיון ביניהם והן את שוויונם זה לזה, בלא עדיפות של אחד על משנהו. אדרבה, העובדה שהאישה נוצרה מיצור שכבר התקיים כבריאה אנושית מעלה ומרוממת את האנושות כולה, וכך בעצם יצירתה היא מקטינה את הגורם הנמוך (“החלק העופרי”, האדמה) במין האנושי. נראה כי ר"י עראמה חשש מההבנה שיצירת האישה בנפרד, על בסיס חלק מגוף האיש, עלולה להוביל להקטנה של האישה ולהצגתה כפחותה מהזכר, וכנגד זה הוא חוזר ומדגיש כי “אין הפרש ביניהם”, רק בצורתם החיצונית, ומהותם נותרה בעינה. את ההשלכות של צורת יצירה זו (בנייה מצלע האיש) על הקשרים בין איש לאישה בכל דור ודור הדגיש ר"י עראמה בהמשך דבריו:

שחויב שייברא תחילה אדם מן האדמה ואח"כ [ואחר כך] ממנו חוה כדי שיימשך משם שמכאן ואילך לא יימצא טבע איש בלא טבע אישה ולא טבע אישה בלא טבע איש ויהיה זה סיבה עצומה לאהבתם ולחזוק חיבתם ההכרחיים להם לצורת חיותם אשר מזה חויב שלא יימצאו מבלי שתימשך בהם הכוונה האלוהית בהגעת תועלתם זה לזה (שער ח, פה ע"ב).

יש כאן שני יסודות שעוברים כחוט השני בכל דבריו של ר"י עראמה על הקשר האידיאלי בין איש לאישה, והם: חשיבות אהבתם, והתועלת שהם מביאים זה לזה באמצעות הקשר ביניהם.

26 יותר משאר בעלי החיים.

27 ונראה שבזה נתן ר"י עראמה יתר חשיבות ליצירת האישה, השונה מדרך יצירתה של כל הבריאה כולה.

28 נראה שצ"ל: 'שמסר'.



ברוח זו מפרש ר"י עראמה גם את הפסוק "לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו" (בראשית ב', יח), שאף הוא מתפרש בדרך כלל כמצביע על חוסר שוויון בין האיש והאישה, כי האישה נוצרה כעזר לאיש ולא כאישיות בפני עצמה,<sup>29</sup> ור"י עראמה מדגיש שלא כך הוא:

"ויאמר ה' אלוקים לא טוב היות האדם לבדו" (בראשית ב', יח) כו'... לזה ראתה חוכמתו יתברך שלא יהיה זיווג האדם ואשתו על היחס המיני ההוא לבד כשאר הב"ח [בעלי החיים], אבל שיהיה להם יחס אישי מיוחד, הוא יחזק אהבתם וחברתם **להיעזר זה מזה** בכל ענייניהם עזר גמור ושלם כאשר יאות להם. והוא מה שאמר "לא טוב היות האדם לבדו" (שם) כלומר שיהיה כל אחד מהזכר והנקבה בפני עצמו כשאר הב"ח [בעלי החיים] הרועים על ידיהם שאינם צריכים לחברה זה לזה. אומנם יתכן שתהיה לו חברה נאותה ומשותפת לו כפי צורכו ולזה אעשה לו העזר הראוי והנאות לו, שהוא עזר כנגדו, כלומר **כנגד צורכו ושווה לו** (שער ח, פד ע"א).

לפי ר"י עראמה, ה"אדם" בפסוק זה, אינו האיש, שלו מובאת האישה ככוח עזר; האיש והאישה שניהם הם ה"אדם"<sup>30</sup> בפסוק זה. היותם כל אחד בפני עצמו הוא הדבר ה"לא טוב", וה"עזר" הוא כל אחד מהם לזולתו. הדגשה חשובה זו נדמית כמיועדת לבטל את התחושה שהאישה כביכול ניתנה לאדם על מנת לספק את צרכיו ולסייע לו,<sup>31</sup> ומדגישה את היחסים ההדדיים ביניהם. יש לשים לב גם להדגשה היתרה בסוף פירושו "ושווה לו", שלכאורה אינה נדרשת מבחינה פרשנית ונוספה כאן על מנת לחדד את משמעות הדברים בהבנתו של הקורא.

אך האם אותו המצב של שלמות ושוויון נשאר גם אחרי החטא והגירוש מגן העדן? האם זוהי המציאות הראלית בעולם – או שמא זהו עולם אידיאלי, שהתקיים רק באותה השלמות של לפני החטא? על פניו נראה שעל פי ר"י עראמה הכול השתנה לאחר החטא. האישה ירדה מדרגתה, ואף הקשר האידיאלי בין האיש לאישה התערער:

"ויקרא האדם שם אשתו חוה" (בראשית ג', כ). בראשונה כשראה אותה עצם מעצמו ובשר מבשרו גזר עליה האפשרות להשתתף בשלמות האנושי כאחד האדם וקרא

29 כולל פרשנים שמהם שאב בעל עקידת יצחק במקומות רבים, כרס"ג, רד"ק ורלב"ג (בפירושיהם לבראשית ב', יח). אף האברבנאל, שהושפע רבות מר"י עראמה בפירושו, הסביר את משמעות "עזר כנגדו" באופן של עזרת האישה לאיש (בפירושו לפסוק זה). ייתכן שאפשר למצוא רמז לדרך פירושו של ר"י עראמה בדבריו של הרמב"ן: "עזר שיהיה ראוי כנגדו" (בפירושו לבראשית ב', כ), אך לא כך משתמע משאר פירושו לפסוקים שם (למשל בפירושו לבראשית ב', יח).

30 "זכר ונקבה בראם... ויקרא את שמם אדם" (בראשית ה', ב).

31 כפי שבא לידי ביטוי בפירושים שהוזכרו לעיל (הערה 25). בפרשנותם של רלב"ג ואברבנאל אף נוצרת התחושה שצלם אלוקים מיוחד לזכר בלבד (ראו בהפניות לעיל, וכן י' שוורצמן, 'האם גם היא נבראה בצלם אלוהים? הפרשנות הפילוסופית הימבינימית לבריאת האישה על פי בראשית א-ג', **דעת**, 39, תשנ"ז, עמ' 69-87).

אותה אישה. אומנם אחר שראה מה שנמשך לו בחברתה מהרע והקללה חזר ונקבה בשם אחר המורה על הנקביות לבד, והוא חוה, כמו שפירש ואמר "כי היא היתה אם כל חי" (שם), כלומר שאין עיקר כוונתה באשר היא אשתו, רק להשאיר המין כשאר ה"ח [בעלי החיים]. אבל בענייני השלמתם הכול מוטל עליו לבדו (שער ט, צב ע"ב).

לכאורה ירדה האישה מדרגתה, וכעת כל ענייני "השלמתם", התקדמותם בהשתלמות השכלית ובמעלות הרוחניות, נשאר התחום של האיש "לבדו". אך, כפי שאראה להלן, ראייה זו נתפסת על ידי ר"י עראמה כהבנתו הראשונה של האדם לאחר החטא, ה'הווה' אמינא' של האדם, שכעת "הכול מוטל עליו לבדו", כאשר בהמשך מתבררת טעותו בהבנת מעמדה של האישה לאחר החטא. ר"י עראמה מדגיש כי שני השמות נותרו זה לצד זה, והם מייצגים אופנים שונים של חייה של האישה והתמודדותה בעולם שלאחר החטא:

והנה בשני השמות האלה נתבאר שכבר יש לאישה שני תכליות: האחד מה שיורה עליו שם אישה "כי מאיש לוקחה זאת" (בראשית ב', כג) וכמוהו תוכל להבין ולהשכיל בדברי שכל וחסידות כמו שעשו האימהות וכמה צדקניות ונביאות, ואשר יורה פשט "אשת חיל מי ימצא" (משלי ל"א, י)... והשני עניין ההולדה והיותה כלי אליה ומוטבעת אל הלידה וגידול הבנים, כאשר יורה עליה שם חוה כאשר "היא היתה אם כל חי" (בראשית ג', כ). והנה תהיה האישה אשר לא תלד לסיבה מהסיבות מנועה מהתכלית הקטן היא אל מציאותה ותישאר להרע או להיטיב כמו האיש אשר לא יוליד... כי ודאי עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים. ע"כ [על כן] חרה אף יעקב ברחל כשאמרה "הבה לי בנים" (בראשית ל', א) כו' לגעור בה ולהשכילה בזה העניין הנכבד והיא<sup>32</sup> שהיא אינה מתה לפי התכלית המשותף באשר מנע ממנה פרי בטן, כמו שיהיה בו העניין גם כן אם לא יוליד (שער ט, צב ע"ב).

גם לאחר החטא – לא הכול מוטל על האיש לבדו. השלמתם נותרה התכלית המשותפת להם, על אף שלנשים נוסף תפקיד אחר, המשכת המין האנושי – שבאופן יוצא דופן לתקופתו מדגיש ר"י עראמה כי הוא "התכלית הקטן" מבין תחומי העיסוק הראויים לנשים – ו"הכנעם והשתעבדם אל העבודה והשירות התמידי לזולתם" מרחיקים מהן "כל שלימות והצלחה" (שער ו, סד ע"ב).

גם בנוגע לעונש שלאחר החטא, שכלל את העול והקושי של גידול הבנים, והוסיף לכאורה ירידת מדרגה מסוימת במעמדה של האישה, מצמצם ר"י עראמה מאוד במשמעותה של ירידה זו:

"ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך" (בראשית ג', טז). ירצה שתשוקתך תמיד לעשות רצונו בכל צרכיו, והוא ימשול בה להנהיגה ביושר ובחסידות עד שיימצאו **ביניהם הטוב והמהנה והמועיל יחד** (שער ח, פה ע"ב-פו ע"א).

הממשלה האמורה בפסוק אינה שלטון<sup>33</sup>, אלא הנהגה והדרכה. מטרת מערכת היחסים הזו ביניהם היא שתוביל לטוב, להנאה ולתועלת לשניהם.

אף האדם הבין לבסוף שהתכלית הראשונה, המשותפת, לא בטלה כלל מן האישה, אלא הפכה לאחת משתי תכליותיה, כעיקרית וקודמת לעיסוקה בהולדת הילדים וגידולם. בתחילה, בהולדת שני הבנים הראשונים, נאמר כי "והאדם ידע את חוה אשתו, ותהר ותלד את קין... ותוסף ללדת את אחיו את הבל" (בראשית ד', א-ב), כלומר, האדם התייחס לאשתו באותו האופן שתפס את משמעות קיומה לאחר החטא, אך:

אחר שנתברר שאין די לעולם בשני הבנים שקדמו ושלא נגמרה בהם הכוונה האלוהית, ידע "אדם עוד את אשתו" (בראשית ד', כה) המשכלת שמה' הייתה לו, ואילו שם חוה לא נזכר כבראשונה. וכבר ילדה בן שלישי, אשר קראה שמו שת, כי ראתה שממנו יושנת העולם והוא אשר יחזיר הצלם האלוהית לעולמו, כמו שאמר להלן "ויולד בדמותו כצלמו ויקרא את שמו שת" (בראשית ה', ג). הרי ששניהם הסכימו בזה השם, כי ראו שעל ידו יושלם החסרון הקודם בשני הילדים (שער יא, קו).

רק כאשר ידע אדם את "אשתו המשכלת", כאשר הקשר נעשה בדרגה הגבוהה יותר, המשותפת לשניהם, רק אז החל צלם האדם - צלמה של האנושות כולה - לחזור לקדמותו, למצב שלפני החטא. ובהולדת הילד השלישי, תוך השבת מדרגת הקשר שביניהם לקדמותו, נשלמה הכוונה בבריאת האדם:

והנה כאשר נולד זה הבן השלישי... כבר נשלמה הבריאה המכוונת מתחלה, ושבה צורה לכוונת יוצרה, ולזה מה שחתם זה הספור באומרו "זה ספר תולדות אדם ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו זכר ונקבה" (בראשית ה', א) כו'... כי זה הספור כלו מתחלתו ועד הנה שנולד הבן השלישי הזה הוא ספר תולדות אדם ומהותו, ומה שיכוין ממנו ביום ברוא אלהים אותו, וראה לזווג יחד זכר ונקבה, כדי שישלים זה מה שחסר זה, כי הוא סוד האדם (שער יא, קו ע"ב-קז ע"א).

כך תיאר ר"י עראמה את התפתחות האדם בבריאה: מדרגה מושלמת של אדם, איש ואישה, שלהם תכלית אחת ויחידה של עבודה ועלייה; דרך החטא, הירידה, שבה אף הקשר ביניהם הפך, גם בעקבות תפיסתו השגויה של האדם, לקשר לצורכי השארת המין בלבד; ועד להבנה

33 כמשתמע מפרשנים רבים לבראשית ג', טז. כולל אלה שר"י עראמה הושפע מהם בדרך כלל, כאבן עזרא, רד"ק, רמב"ן ורלב"ג; וכן פירש האברבנאל (שם), שהושפע רבות מפרשנותו של ר"י עראמה.

שעל הקשר ביניהם להיעשות באופן הדדי, לצורך התכלית המשותפת לשניהם, "כדי שישלים זה מה שחסר זה, כי הוא סוד האדם".

### דימוי האישה כ"משכלת" ו"חשובה"

בכתביו של ר"י עראמה בולט תיאורו את האישה כ"משכלת", לעומת התפיסות המקובלות של חכמי ימי הביניים שבדרך כלל צמצמו את יכולותיה השכליות והעיוניות של האישה. ר"י עראמה הכניס היבט זה אף במקרים שבהם ההקשר נראה מאולץ מעט, כנראה על מנת להדגיש יסוד זה באישיותה, שלא היה מובן לרוב בני דורו.<sup>34</sup>

את אימהות האומה תיאר ר"י עראמה בהדגשה כמלאות חכמה ודעת. כך כתב על לשון הוראות רבקה ליעקב בנוגע לברכות יצחק: "נותן טוב טעם ודעת למה ששנתה רבקה אמנו בטוב שכלה ממה ששמעה למה שאמרה"; ובדברים אשר ציידה אותו "תראה איך כוונה בחכמתה לעשות מעשה"; ובדבריה ליעקב על כוונתו של עשיו לרצחו "גם זה חכמה מאתה להודיעו שלא נמשך לו דבר רע מעצתה", ולא רק זאת אלא אף זאת ש"כוונה דבריה בחכמה להכריחו אל הבריחה"; וגם דבריה ליצחק שיורה ליעקב לצאת לישא אישה "גם זה יורה על רוב בקיאותה בדרכי החיים והיא שסיבבה פני בריחת יעקב וצאתו מבית אביו לענין לקיחת אשה ממשפחתו, לא שילך כדמות בורח, לפי שהיציאה לכוונת בריחה יבעיר לב אחיו לרדוף אחריו או לשמור עברתו לנצח" (שער כד, רג ע"ב).<sup>35</sup> גם בתארו נשים אחרות בפירושו לתנ"ך בולטת התייחסותו לחוכמתן: בהתייחסותו להצלת יוכבד "בחכמתה" את משה התינוק;<sup>36</sup> וכן ביחסו לציפורה אשת משה, שמהפרשה לא ברור האם היא הייתה היוזמת של ההצטרפות אל משה, ור"י עראמה מדגיש את "מוסר אשתו וטוב דעתה";<sup>37</sup> וכן בתארו את רות,<sup>38</sup> ואת נעמי.<sup>39</sup>

34 אף אצל רבי יהודה אברבנאל, שרוב יצירתו נוצרה במרחב הרנסנס האיטלקי, ונחשב לפורץ דרך בתחום היחס להשכלת נשים, ב'סופיה' המשכילה שלו הנוטלת חלק משמעותי בדיון הפילוסופי - אף אצלו האישה הפילוסופית מקבלת את רוב המידע מהגבר הפילוסוף, ובתוכן עצמו מורגש ההבדל ביניהם, והיות האישה עזר גשמי לאיש (רבי יהודה אברבנאל, **שיחות על האהבה**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 408-416; וראו דיון בפער זה בין השיחה עם 'סופיה' כאישה פילוסופית לבין תוכן השיחה: א' מלמד, 'האישה כפילוסוף - דמותה של סופיה ב'שיחות על האהבה' ליהודה אברבנאל, **מדעי היהדות**, 40, תש"ס, עמ' 113-130).

35 וכן בפירושו לרות (המצורף במדבר), קמ ע"ב.  
36 "ראתה בחכמתה להחביאו במקום שמבקשים האורבים להשליכו שם... אמנם האישה הזאת עמדה לה חכמתה" (שמות, שער מד, ח ע"א).

37 תוך שהוא מבקר דווקא את מעשהו של משה: "וכבר נפל משה בזה החטא במה ששלח אם על בנים ועזבם זה ימים, וגם עתה אחר כל הכבוד ההוא לא שם לבו עליהם, אשר כל זה יגדיל עוד התלונה" (שמות, שער מג, פט ע"א).

38 "לדעתי חכמה עצומה בדבריה", "קבלה עליה עול מלכות שמים בחכמה ובתבונה", "מתאמצת בחכמתה ובטענותיה" (מגילת רות [מצורף לפירוש במדבר], קמב ע"א); "טוב שכלה ורב זריזותה" (קמב ע"ב).

39 עקידת יצחק, מגילת רות (מצורף לפירוש במדבר): "וזה הענין בעצמו שערה אותו נעמי בחכמתה שהדבר

בהסבירו את הסמכת פטירת שרה להולדת רבקה על פי המדרש,<sup>40</sup> שם ר"י עראמה את ליבו אל העובדה ששרה ורבקה הן הנשים היחידות ברשימה של המדרש, ולאור זאת כתב כי "מפני שאלו הצדקניות אשר זכרום וכיוצא בהן היו גם כן מכלל השלשלת החזקה הזאת נזכרו בכתוב על זה האופן מן הסמיכות שדרשו בזה המדרש". לא רק שר"י עראמה הדגיש את העובדה שגם נשים מצויות ברשימת "השלשלת החזקה" של המשכיות עיקר המין האנושי, הוא אף הרחיב את משמעות הדברים ל"כיוצא בהן", תוך הדגשת מקומן של הנשים בשלשלת אנושית זו, ואולי כקריאה לשאר הנשים להידמות אליהן.

בפירושו לאשת חיל אף הרחיב ר"י עראמה את משמעות הפרשנות להיבט ההלכתי, ובאופן חריג קבע כי האישה החכמה, שדברי חכמה וחסד מורגלים על לשונה, אינה נחשבת כמי שאין ללמדה תורה:

"פיה פתחה בחוכמה ותורת חסד על לשונה" (משלי ל"א, כו). הוציאה מכלל הנשים הדברניות, כי זאת החרש תחריש בכל עת ובכל שעה ודבר תדבר במשקל ובמשורה... וזה מה שפתחה פיה בחוכמה ותורת גמילות חסדים לבד היא המורגלת על לשונה... ולא על זאת אמרו "המלמד לבתו תורה כאילו מלמדה תפלות" (סוטה כ ע"א) (שער כב, קעז ע"א-קעח ע"א).

מעניינת לאור זאת פרשנותו של ר"י עראמה למקרה שתי נשותיו של למך, אשר אף כי הלכה בעקבות נקודת המוצא של המדרש, רחקה ממשמעותה הפרשנית של נקודת מוצא זו:

"ויקח לו למך שתי נשים: שם האחת עדה ושם השנית צילה" (בראשית ד', יט)... יורו שדרך האנשים ההם לקחת שתי נשים, האחת מצד השארת המין, כי על זה נתייחד שמה של חוה, והיא עדה וסורה במדרגתה; והשנית נתייחדה לו שיהיה בצילה לכל הדברים המיוחדים אליו מצד שהוא איש ולזאת יקרא אישה. וכבר שתתה כוס של עקרון שלא תתעסק בזולת זה (שער יא, קה ע"ב).

בניגוד לתפיסה המקובלת, המובאת במדרש, כי "כך היו אנשי דור המבול עושין: היה אחד מהם לוקח לו שתיים, אחת לפריה ורביה ואחת לתשמיש... וזו שהיתה לתשמיש היה משקה

היה קרוב אליה להצליח" (קמג ע"א).

40 כפי שציטטו ר"י עראמה בפירושו: "כתיב 'זרח השמש ובא השמש' (קהלת א'), אמר רב כהנא: וכי אין אנו יודעים שזרח השמש ובא השמש? אלא שלא השקיע הקב"ה שמשו של צדיק עד שתזריח שמשו של צדיק חבירו. קודם שמת ר' עקיבא נולד רבינו הקדוש וקראו עליו 'זרח השמש ובא השמש', ועד שלא מת רבינו הקדוש נולד רב אדא בר אהבה ועד שלא מת רב אדא בר אהבה נולד רב הממונא וכו' וקראו עליו וכו' וכן עד שלא שקעה שמשו של שרה זרחה שמשו של רבקה דכתיב 'נהגה ילדה וכו' ובתואל ילד את רבקה' (בראשית כ"ב), וסמיך ליה 'ויהיו חיי שרה'" (בראשית רבה פרשה נח).

כוס של עקרים שלא תלד" (בראשית רבה פרשה כג ב), מביא כאן ר"י עראמה פרשנות שונה לחלוטין לחלוקה בין הנשים ותפקידיהן במערכת הזוגית: אחת מן הנשים אכן שתתה כוס של עקרין, אך לא כדי שתישאר "מקושטת" כלשון המדרש, אלא כדי שתוכל לעסוק ללא הפרעה בתכלית ההשכלה והעלייה, ולא תצטרך לעסוק ב"תכלית הקטן" – בהולדה.<sup>41</sup> פירוש זה מצביע על חשיבות העיסוק של האישה במושכלות בעיני ר"י עראמה, שאף הרחיק לכת עד כדי הצגת חלוקת תפקידים בין הנשים, באופן המעלה על נס את משמעות העיסוק במושכלות במערכת הזוגית, בתוכן הרוחני המשותף לשניהם ומקשר בין בני הזוג.

אך זו אינה המערכת הזוגית האידיאלית; ואף כאשר מציג ר"י עראמה את הנדרש למערכת זוגית נכונה, הנקודה הראשונה שציין היא "שלא ימצא האדם השלם קורת רוח באשתו לעשות עמה חברה מעולה רק בשתהיה טובת חן ומשכלת. אמר הכתוב 'חכמות נשים בנתה ביתה ואולת בידיה' (משלי י"ד, א) ... 'ומה' אשה משכלת' (משלי י"ט, יד)" (ויקרא, שער מה, קכז). אם כן, לגישתו של ר"י עראמה מעלתה המרכזית של האישה היא בחוכמתה. יש לציין כי לדברי ר"י עראמה מעלה זו מוסיפה 'קורת רוח' לאדם רק אם הוא 'שלם', כלומר בהתאם לגדולתו כך ימצא האדם את משמעות הקשר המושכל והעליון עם בת זוגו. הקשר האידיאלי הוא "חברה מעולה": חברה שיש בה משמעות וקשר תבוני ויוצר. ב"הנהגת הבית המעולה" של ר"י עראמה "יישבו האיש החכם המעולה והאישה המשכלת החשובה" (שער ח, פ ע"ב).<sup>42</sup>

להתמקדות בהיבט השכלי שבחיי האישה, הנדירה בתקופתו, ישנן השלכות רבות משמעות ליחסו של ר"י עראמה לאישה ולהתנהלותה בעולם. בפירושו לציווי "לא תנאף" העיר ר"י עראמה כי "רבים אומרים שהאשה גרמה הרבה חטאים ועונשים בעולם... אבל אני רואה שאין עיקר התלונה כי אם על האנשים כי הם הרודפים אחרי העבירה עד רדתה" (שמות, שער מה, קטז). התבטאות יוצאת דופן זו, שאין לה הכרח פרשני או לוגי, אלא מובאת כהערת אגב, נדמית כמיועדת להרחיק את הבריות מהתפיסה המאשימה את הנשים בתאוה ובחטא, ולהזכיר כי הגבר הוא המושך במרבית המקרים את האישה לחטא. הערת אגב חשובה זו, המובלעת בפירושו ואף יוצאת מהקשרם של הדברים, מורה על שימת הלב של ר"י עראמה כפרשן וכהוגה גם למציאות היומיומית ולפרשנותה בעיני הציבור, מתוך מטרה לתקן דרך פרשנותו אף שגיאות אלה שבפרשנות המציאות.

41 שער ט, צב ע"ב. יש לשים לב גם שבפירושו של ר"י עראמה נראה כי האישה שתתה את כוס העקרין בעצמה, ואולי מתוך הסכמה ובחירה; תודה לד"ר שלום צדיק על הערתו זאת.

42 עוד על משמעות הקשר בין איש לאשתו להלן. את חשיבות הדמיון שבין האיש לאישה להצלחת הקשר ביניהם מבסס ר"י עראמה גם על שיטת אריסטו, שהדמיון מחזק את האהבה והידידות בין האוהבים (בראשית, שער ח, פב ע"ב-פג ע"א); התיאור שהובא לעיל דומה לתיאור הידידות האמיתית של אריסטו ב'אתיקה' (על מקומה של 'האתיקה' לאריסטו בהגותו של ר"י עראמה ראו: B. Septimus, 'Yitzhaq Arama and Aristotle's Ethics', Y.T. Assis and Y. Kaplan (eds.), *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion*, Jerusalem 1999, pp. 1-24).

הרחקת הנשים מהאשמה בחטא או ברצון לחטוא ניכרת אף בפרשנותו לסיפורי המקרא, למשל על הפסוק "ותצא דינה בת לאה" (בראשית ל"ד, א), שהפרשנות המקובלת דרשה לגנאי,<sup>43</sup> דרש ר"י עראמה דווקא לשבח: "אומר אני שבשבח הנערה הכתוב מדבר שלא היתה בלבה מחשבה פוסלת ביציאה זו... שנתכוונה לדבר אחד ונזדמנה לה זאת התלאה" (שער כז, רלא ע"ב). על אף שמבחינה פרשנית נדרשת כאן לכאורה פרשנות לגנאי, שתסביר את המוצאות את דינה כמושפעות מיציאה זו (שהרי כביכול 'היא התחילה' בסיפור, ולכאורה יש כאן מעין חטא ועונשו), הצדיק ר"י עראמה את הנערה ואף דאג להרחיק את הקורא מכל נטייה להאשים אותה בחטיפתה ואינוסה.

זאת ועוד, בהסבירו את ההבדל בדין האונס נערה למפתה אותה לדבר חטא – שעל פי פירושו, דינו של האחרון חמור יותר – הסביר זאת ר"י עראמה כתוצאה מכך ש"האונס לא אנס רק הגוף לבד, והמפתה גם הרצון והדעת, ולזה הוא נזק יותר גדול בעיני מנזק האונס, שפגם החלק היותר משובח שבה" (שמות, שער מו, קכח). התבטאות נדירה זו מחלקת בין גופה של האישה לבין תודעתה, וטוענת כי במעשהו של האנס "חולל כבודה" של הנערה פחות מבמעשה שהייתה שותפה לו מרצונה, מכיוון שעיקר המשמעות היא בתודעתה של האישה. חלוקה משמעותית זו מעניקה יתר כוח לאישה על גורלה, כאשר מצומצמת משמעות המעשים הנעשים על ידי הגבר בגופה בלבד, בניגוד לרצונה ולדעתה, ומושם הדגש על רצונה של האישה ומחשבותיה, "החלק היותר משובח שבה".

### **"כי היא האהבה היותר עצומה שאפשר": משמעות האהבה והקשר בין איש לאשתו**

חשיבות האהבה והקשר שבין איש לאשתו עוברת כחוט השני בפרשנותו של ר"י עראמה, גם בפירושים הנוגעים לקשריו של האדם עם בוראו. את ההסבר לעובדה שהקשר בין עם ישראל לבורא מיוצג באמצעות קשר נישואין או זוגיות, תולה ר"י עראמה בגדולתו ובעוצמתו של קשר האהבה בין המינים, שאין דומה לו:

"ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דברים ו', ה), באופן היותר חזק שאפשר, כפי מה שנתפרסם מדברי כל הנביאים פה אחד היות בינותינו – בינינו ובינו יתברך – יחס אהבה וחברה זוגית, כמו שאמר: "וארשתוך לי לעולם" (הושע ב'), "אני ה' מקדשכם" (שמות ל"א) – קידושין ממש... כי היא האהבה היותר עצומה שאפשר כמו שאמר "נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים" (שמ"ב א', כו) (ויקרא, שער פה, כז).

43 כך מפרש רש"י על פי המדרש, וכן מפרש הרלב"ג (בפירושו לבראשית ל"ד, א); לעומת זאת, האברבנאל בפירושו לפסוק זה הלך בדרכו של ר"י עראמה והתייחס ליציאתה של דינה בצורה חיובית.

ר”י עראמה מדגיש בפירושו זה את עוצמת האהבה שבקשר הזוגי, ואף הפסוק שהוביל חלק מהפרשנים לצמצם את ערכה של האהבה בין איש לאישה, כתלויה בדבר, מוצג כאן כמבטא את עוצמתה וגדולתה של אהבה זו.

בפרשנותו של ר”י עראמה, אבות האומה הראשונים – אברהם ושרה – היוו גם את בשורת תיקון הזוגיות בין האיש לאשתו, כאשר הם מייצגים את המערכת הזוגית האידיאלית מאז הבריאה:

וזה כלל מה שהפליגה ההשגחה האלוהית לתקן בזווג הזה השני<sup>44</sup> מאבינו הא’ להגיע טובו ותקונו אל המין בכללו... הוסיף שנית ידו להטיב באב האומה הנבחרת, לחדש העניין הזה ולחזקו. והוא מה שנאמר ”הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו” (ישעיהו נ”א, ב), כי לפי שהוא האדם הגדול והראשון אצל האומה הזאת, אם שלא זוגם זה מזה ממש, קרבתם עד היותם כמעט לבשר אחד, כאמרו בפירוש ”וגם אמנה אחותי בת אבי” (בראשית כ’, יב) (שער ח פו ע”א).

אברהם ושרה מהווים את תיקון הזיווג הראוי ודוגמה לכל הדורות הבאים אחריהם. הם דיבוק כמעט מוחלט, ”עד היותם כמעט לבשר אחד”, על אף שלא ”זוגם זה מזה ממש” – כזיווגם של אדם הראשון וחווה.

לאחר מכן בא סיפור ”הזווג המבורך” (שער כב, קפד ע”א) של יצחק ורבקה, שאותו הזכיר הכתוב ”פעמים שלושה” (שם), ועל כן יש ללמוד ממנו עיקרים רבים:

”ולקחת אשה לבני ליצחק” (בראשית כ”ד, ד). שתהיה ראויה והגונה אליו לפי זכותו, כדי שישתלשל משם והלאה שלשלת טהרה וקדושה. ומשם עצה טובה והכרחית לבדוק האדם עד מקום שידו משגת עד ימצא זווג כשר וטהור בכל מה שאפשר. ואל ימעט לפניך עניין אלו הזווגים שאמרנו כי הן הנה היו התחלת שלמות האדם והצלחתו (שער כב, קעו ע”ב).

אברהם הסביר לעבדו, על פי ר”י עראמה, שרק במציאת האישה הראויה לבנו תימשך הצלחת זרעו. עבד אברהם חיפש אישה שתהיה ”זריזה בשני העניינים, ששניהם יחד הם תורת האדם: האחד טוב הדעת וחריפותו לדעת מה יעשה, והשני הזריזות והחריצות להוציא אל המעשה” (שם, קפה ע”ב), ומשראה ”מטוב מידותיה ונועם שכלה” (שם, קפו ע”א) בחר בה כאישה ליצחק. ולבסוף מסכם ר”י עראמה את הטעם לכל סיפור הדברים הארוך בפגישת עבד אברהם עם רבקה:

44 כוונתו לזיווג השני או המפורסם, כלומר לזיווג האיש והאישה (ולא חומר וצורה).



להגיד שבחי האישה הזאת, מזריזותה ואומץ לבה ודקות הרגשה וטוב השערותה ורוב מוסרה וצניעותה, שכל אלה הם סימני שלמות וחוזק וכשרון בכחותיה הגופניות והנפשיות והסכמתם יחד (שם, קפח ע"א).

גם כאן המוקד הוא הדעת, כאשר ר"י עראמה מדבר על קשר משמעותי ועמוק בין בני הזוג, כפי שהובא לעיל. דברים דומים כתב בפרשת אשת יפת תואר בשבי המלחמה (דברים, שער צז, קכב-קלג), בהסברו לצורך בתקופת זמן ראשונה של חודש ימים שבו לא תוכל להיות מטופחת אלא תורשה להתאבל על ביתה ועמה: "שתגבר יד שכלו על יצרו הזונה... עד שימנע ממנה לגמרי או אם יקחנה יהיה בהסכמת השכל והדת כאחת הגיורות הצדקניות שבישראל", באופן כזה שלאחר חודש ימים יוכל להסתכל בה כי תהיה "כאחת הנשים אשר לא קדמה לו עמהם רתיחת החשק" שאופיינית למציאת אישה בשבי המלחמה, אלא "יחפוץ בה רק אם ירגיש בה טוב טעם ודעת שראויה לבא בהם תחת כנפי השכינה", שאז הקשר ביניהם יהיה ראוי, כקשר הזוגי המבוסס גם על חיבור הדעת.

בפירושו להספד אברהם על שרה, כתב ר"י עראמה על עוצמת הקשר שבין איש לאשתו:

מות יפריד בינו ובינה הלא יישאר עשוק וגזול מכל קניינו רגע אחד... הנה תהיה פרידתה קשה עליו מאוד ורע מר ממות ימאן הנחם. ולהיות זאת האשה נצבת על ראש המעלות כלן חויב לבן זוגה השלם להחרד אליה ולעורר על פרידתה הספד גדול ולמרר בבכי (שער כב, קפג ע"א).

ולאחר פטירתו "קובר אברהם עם שרה אשתו במקום ההוא הנבחר לזווגם יחד ולחבר המשכן להיות אחד ושאר נשיו היו כלא היו" (שם), ובכך היה הקשר ביניהם לנצחי. הקשר האידיאלי בין איש לאישה, שנשאר בעינו הן לפני החטא הן לאחריו, מושתת על האהבה שבין איש לאשתו, ועל התועלת ההדדית שעשויה לצמוח מן הקשר ביניהם, "כדי שישלים זה מה שחסר זה" (שער יא, קז ע"א), ורק כך יגיעו לתכלית המשותפת לשניהם. נראה שעל ציר זה סובבת שיטתו של ר"י עראמה ביחס לאישה. לפרק העוסק ביצירת האישה קרא ר"י עראמה 'פרק החיבור' והוא מסביר: "הכוונה בזה להורות שהאהבה והחברה השלמה יתחזק בין האוהבים והחברים כפי דמיונם או שווים או ההפך" (שער ח, פב ע"ב). במוקד פירושו של ר"י עראמה בפסוקים המתארים את יצירתה של האישה נמצאת האהבה, שהיא בעיניו תכלית הכול, מהות הכול והכול סובב סביבה. אם תשרה האהבה בין האיש והאישה, יהיו הם שווים במהותם, ויגיעו למעלתם ולשלמותם; אם לא תשכון האהבה וההערכה ביניהם, לא יביא הקשר ביניהם כל תועלת - כשם שרק משת, שהורתו הייתה באהבה ובהערכה הדדיים, הושתת העולם.

\*\*\*

לסיום, הערה החורגת מעט מגבולות דיון זה: ר"י עראמה פירש את סיפורי בראשית כדרכם של פרשנים רבים גם על העתיד, כרמז לעתיד לבוא, וכמשל לקורות האנושות.<sup>45</sup> אף את עקבות פרשנותו הייחודית ביחס לאישה ולמעמדה בעולם ניתן לראות בקורות ההיסטוריה האנושית אחריו. בפירושו הציג ר"י עראמה את מעמדה של האישה כנובע גם מתפיסתו השגויה של האדם, שלאחר החטא הבין כי הוא נותר לבדו במערכה על שלמותו הרוחנית של העולם, ואשתו נועדה מעתה לעסוק בהמשכיותו הגשמית בלבד; בכך תרם הגבר להרחקת האישה מעולם הרוח והדעת. האם לא כיוון ר"י עראמה לאבחנה פרשנית מיוחדת של המציאות הראלית בעולם, כאשר האנושות עצמה דחקה את רגליהן של הנשים מהעשייה הרוחנית, גם מעבר להגבלה הטבעית שנוצרה מעיסוקן בגידול הילדים וניהול הבית? לפי פרשנות זו של ר"י עראמה, ההכרה הגוברת של האנושות במאות השנים האחרונות ביכולות הרוחניות המיוחדות של הנשים ובצורך במעורבותן בכל תחומי החיים והעשייה, הינה חלק מהתקדמות החזון המשיחי של אחרית הימים, לקראת עולם מתוקן שבו היחסים בין בני האדם מושתתים על שוויון, עזרה ותמיכה הדדיים בשאיפה למימוש משותף של תכלית האנושות ואהבה; "כי הוא סוד האדם" (שער יא, קז ע"א).

45 ראו למשל פירושו לשיחה שבין יעקב לעשיו אותה המשיל על העתיד לבוא (שער כו, רכו), ורבים כיוצא בזה.