

”כך נבראתי“: נשים ומגדר בסיפורי הרב יוסף חיים מבגדד

דודו רוטמן

האוניברסיטה הפתוחה

המספר, הקהילה והחוקר

למרות ש”הבן-אישי-חי”, הוא הרב יוסף חיים מבגדד (1832-1909), לא החזיק מעולם במשרה רשמית. הוא נחשב למנהיגה הרוחני של קהילת יהודי בבל במשך יובל שנים, ולאחד מגדולי רבני קהילות ארצות האסלאם בעת החדשה. לעיקר פרסומו זכה יוסף חיים כדרשן מחונן שהצליח לרתק אלפי מאזינים מכל שכבות החברה. דרשותיו היו בסיס למפעל ספרותי גדול שיצא תחת ידיו וכלל עשרות חיבורים. השילוב המסיבי של סיפורי עם בהם תרם, כנראה, לא מעט לפופולאריות הגדולה, הן של הדרשות והן של החיבורים שהתבססו עליהן.¹ בדברים שלהלן תידון הסיפורת של יוסף חיים בהקשר הזמן והמרחב בו סופרה, תקופה שבה הקהילה היהודית בבגדד התמודדה עם אתגרי המודרניות. בחרתי להתמקד כאן באחד מהבולטים באתגרים שהציבה זו לקהילות מסורתיות באשר הן – מעמדן המשתנה של הנשים. מחקרים שונים הציגו על תהליך מודרניזציה הדרגתי שעברה הקהילה היהודית בכבל ככלל ובבגדד בפרט מראשית המאה התשע עשרה ואילך, תהליך שלא היה כרוך לרוב בהינתקות מכוונת מן המסורת הדתית או בהתבוללות. זאת שלא כמו תהליכים מקבילים שהתרחשו בסמוך ומוקדם יותר בקהילות אירופה, וכדומה לאלה שהתרחשו בקהילות אחרות במזרח התיכון ובצפון אפריקה. שלל גורמים נמנו כסיבות לנתיב השונה של המודרניזציה בקרב יהודי

* בגרסתו הראשונה מאמר זה הובא כהרצאה במסגרת כנס האיגוד הלאומי של הפרופסורים לעברית בארצות הברית (NAPH) באוניברסיטת סטנפורד שנערך ב-2005. אני מודה למשתתפי הכנס על הערותיהם מאירות העיניים. כן אני מודה לעלי יסף, לאביטל דוידוביץ אשד, לנועה ישראלי ולקורא אנונימי, על הערותיהם החשובות. תודה גם לחברי עמוס נוי והלל כהן על הסיוע שלהם באיתור מידע ובתרגום מערבית יהודית. כלל המשגים המופיעים כאן הם כמובן שלי ועל אחריותי בלבד.

1 דוגמאות למרכזיות של עליונותו של הרב יוסף חיים כדרשן באופן שבו דמותו נתפסה בציבור ניתן לראות בשלל האזכורים התקשורתיים לציון מאה שנים למותו. כגון אצל יואל יעקובי, ”הארי מבבל”, בשבע 2009, 358, 3.9. עמ' 38-42; נסים ליאון, ”ממסורת עדתית קטנה למסורת דתית גדולה: הסיפור הדתי של יהודי עיראק בישראל”, ישראל 17 (תשע”א), עמ' 211-237.

ארצות האסלאם, ביניהם הקולוניאליזם, היחסים עם תרבות הרוב המוסלמית ואף השפעתה של רשת בתי הספר של "כל ישראל חברים" ("אליאנס", ובקיצור כ"ח) בקהילות היהודיות העירוניות. על כל פנים, בהסברים, בווריאציות השונות, שניתנו לתהליך זה בקרב יהודי ארצות אלה היה ביטוי גם לשינויים המגדריים שהתרחשו בהגדרות המסורתיות של תפקידי המגדר בכלל ושל מעמד הנשים בפרט.² כך, ברשת כ"ח הוקמו בתי ספר לבנות (בבגדד הוקם בית הספר "לורה כד'רי" של הרשת בשנת 1866, כלומר, תוך כדי פעילותו הרבנית של יוסף חיים), בהם הוענק חינוך יהודי מודרני. בנוסף, ישנן עדויות גם לשינויים בהתנהגות הנשים, שהיו ביטוי לכרסום מסוים בשליטה המוחלטת של הממסד הרבני הגברי בקהילה.

באופן מעניין, שתי עדויות בהקשר זה (ששתיהן גם קושרות את בית הספר של כ"ח עם שינוי מעמד הנשים בקהילה, ומתייחסות לכך, בהתאמה, בשלילה ובחיוב) הובאו בסמוך לפטירתו של ה"בן-איש-חי". האחת מובאת בהספר שנשא חכם שמעון אגסי (1852-1914) ליוסף חיים עצמו, בו קונן, בין השאר, על חוסר הצניעות ש"פשה" בקרב נשות הקהילה בהשפעת בית הספר ועל השינויים בהתנהגותן במסגרת התא המשפחתי.³ אותה "האשמה" עצמה, הפעם מנקודת מבט אוהדת, לוקח על עצמו ועל מפעלו בשמחה ניסים אלבלה, מנהל בית הספר של כ"ח. בדין וחשבון לממונים עליו משנת 1913, הוא כותב, בין השאר:

האישה נמצאת עתה בתהליך של שחרור ממצב השעבוד שלה. נגע הנישואין המוקדמים כמעט ונעלם. הנערות המסיימות את לימודיהן אצלנו מביאות למשק ביתן תכונות יקרות ערך, המזכות אותן בהערכת בעליהן. הן מחונכות, יודעות לתפור ולרקום [...] מטפחות את הדרת פניהן, ומעוררות התפעלות ויראת כבוד בסביבתן [...] בדרך זו הן הופכות להיות לבעלים בנות זוג כערכם. בתי היהודים, שהיו בעבר 'הרמונות' מסוגרים בקנאות, נפתחים אט אט לסביבתם, תחילה בפני זרים, אך גם בפני המקומיים. הנערות מבית ספרנו עדיין מהלכות מחוץ לביתן בפנים מצועפות, אך הן נוטות יותר ויותר לצאת בכסות קלילה בלבד של צעיף שקוף מאוד. הרי זה מסימני הזמן. לא תרחק העת, שבה יעלם שריד אחרון זה לשעבוד הנשי, ואזי יבוא השחרור המלא אשר לו מייחלים בני הדורות הצעירים.⁴

2 סקירתו הערכנית והמפורטת של אבריאל בר-לבב על תהליכי החילון בארצות האסלאם, תוך הדגשת ההבדלים לביטוייהם באזורים השונים, הנ"ל, "החילון אצל יהודי ארצות האסלאם", בתוך: אבריאל בר-לבב, רון מרגולין ושמואל פיינר (עורכים), תהליכי חילון בתרבות היהודית (שני כרכים), רעננה תשע"ב, עמ' 327-380; דיון ספציפי בסוגיה זו לגבי קהילת בבל אצל שאול רגב, "היחס להשכלה בקרב הרבנים בבבל: ר' יוסף חיים ור' שמעון אגסי", בתוך: יצחק אבישור וצבי יהודה (עורכים), מחקרים בקורות יהודי בבל ובתרבותם; דברי הקונגרס הבינלאומי השני לחקר יהדות בבל (יוני 1998), אור יהודה תשס"ב, עמ' 97-118, ומנקודת מבט אחרת אצל לב חקק, אגרות הרב שלמה בכור חוציין, תל-אביב תשס"ה, עמ' 36-95.

3 ההספר מצוטט אצל בר לבב ואח', תהליכי חילון (הערה 2), עמ' 358-359.

4 מצוטט שם, עמ' 363-364. כן דוגמאות שמביא נחם אילן בניתוח ספרו של יוסף חיים, קאנון אלנסא, אילן, "קאנון אלנסא", חיבורו היחיד של הרב יוסף חיים לנשים בערבית יהודית", פעמים 109 (תשס"ז),

המנהיגות הרוחנית היהודית לדורותיה, ובמקומות שונים, לא התעלמה מהמשמעויות הרחבות של תהליכים כגון אלה. לסוגיות מגדריות, כמו אלה שהטרידו את המנהיגות הקהילתית בכלל ואת יוסף חיים בפרט, ישנה התייחסות נרחבת לאורך היצירה היהודית הממוסדת, יצירה כל-גברית, לתקופותיה השונות, מ"סדר נשים" שבתלמוד ועד שלטי מדרכות מסלקי נשים בימינו ובמקומותינו. עם זאת, הספרות הממוסדת, כמו זו של החיבורים ההלכתיים וחיבורי השו"ת, מבטאת במידה רבה דיאלוג פנימי שהתנהל בתוך האליטה הדתית. להלן אני מבקש לפסוע בשביל שהתוותה בעלת היובל מראשית עבודתה המחקרית, ולבחון התייחסויות לכמה מסוגיות אלה בספרות העממית. קורפוס זה, שמשמש תמיד תיבת תהודה ומגבר לקולות מושתקים, יש בו כדי ללמד אותנו רבות על מי שלא לקחו חלק בדיאלוג פנימי זה, והיוו את רוב רובה של הקבוצה. בעתות הקצנה והדרה, כמו אלה שאנו נמצאים בהן, יש משנה חשיבות להקשבה לקולות הללו ולהתמודדות עמם.

הרב יוסף חיים עסק כמובן בשאלת מעמדן של נשים כמנהיגה הרוחני של הקהילה, אבל כתוצאה מכך – גם כדרשן וכמספר. הסיפורים העממיים ששובצו בדרשותיו, רובם מסוגת סיפור הדוגמה הדתי, האקזמפלום (Exemplum), היו חלק מן הדיאלוג הקבוע שמתנהל בגלוי ובמודע, כמו גם בזרמי מעמקים גלויים ומודעים פחות, בין מנהיגות דתית לשכבות הקהילה השונות. מבחינת החוקר שקורא בסיפורים אלה ממרחק של מאה שנים ויותר מאז שסופרו על פה במסגרת דרשות, יהיה זה יותר מדויק לדבר על מונודיאלוג, כזה שבו בא לידי ביטוי מפורש אך ורק אחד הצדדים הדוברים. עם זאת, כפי שהראו לפניי חוקרים באשר לקהילות מספרות שונות, גם כאשר הסיפור העממי מובא במסגרת של פנייה ישירה של מנהיגים רוחניים לקהילותיהם, ניתן לא פעם לדלות ממנו מידע לא רק על מה שאלה היו מבקשים שיקרה בקהילה, אלא גם את תגובותיהם למה שבאמת קרה.⁵ הנרטיביות, גם כאשר היא מוגבלת (כדוגמת זו המאפיינת את האקזמפלום), מאפשרת לבחון את סוגיית מקומן של

עמ' 95-124; ביטוי ספרותי נותן לעניין זה אלי עמיר, בספרו מפריח היונים, בסיטואציה המפורסמת של עימות נשות הקהילה עם "החכם באשי", בה נשים אלה משפילות את נציג הממסד המסורתי באקט אלים של שמיטת מצנפתו המפוארת. הנ"ל, מפריח היונים, תל-אביב, עמ' 98-107; גם: התייחסותו של ליאון, "ממסורת עדתית" (הערה 1); דוגמאות של תופעות דומות ממרחב אחר באימפריה העות'מאנית באותה תקופה ניתן למצוא אצל: ירון הראל, "על 'המשוררות', 'המנגנות' ו'המרננות' היהודיות בדמשק", בתוך: טובה כהן ושאל רגב (עורכים), אשה במזרח, אשה ממזרח: סיפורה של היהודייה בת המזרח, רמת גן תשס"ה, עמ' 109-128.

5 דיון עקרוני ברב הקוליות של האקזמפלום המשולב בדרשות, כמבטא של מגוון קבוצות בקהילה ולא רק את זו שהעלתה אותו על הכתב (לעתים בשפה שאינה דבורה בקהילה), ניתן למצוא אצל: Aaron I. Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, trans. Bak M. Janos and Paul A. Hollingsworth, Cambridge 1988), pp. 1-38. בהקשר היהודי דנה בנושא בעלת היובל בספרה *Tamar Alexander-Frizer, The Pious Sinner – Ethics and Aesthetics in the Medieval Hasidic Narrative*, Tübingen 1991.

הנשים בחברה המספרת באמצעות כלים מתחום חקר הספרות וחקר המגדר. בראשם של כלים אלה המתודולוגיה של 'הקריאה החתרנית', זו שמבקשת לאתר קולות ומסרים שלא בהכרח היו חלק מ'כוונת המחבר', אך 'כוונה' זו לא מנעה את 'הסתגנותם' לטקסט. קריאה שכזו, מנקודת מבט מגדרית בעיקרה, פותחת פתח לקריאות מתנגדות נוספות של קורפוס הסיפורים המיוחד הזה, שהוא ודומיו עדיין ממתנינים למקום הראוי להם בחקר תולדות הספרות העברית.⁶

הקשרי מסירה וקהלי יעד של סיפורי נפלאים מעשיך

אחת ההוכחות לכך ששאלת מקומן של הנשים בקהילתו הטרידה את הרב יוסף חיים מצויה בחיבורו חוקי הנשים (תרט"ו).⁷ מדובר בספר מוסר שנכתב ערבית-יהודית ומוען במוצהר לנשות בגדר. לצד עצות להתנהגות, ביאורי הלכות רלוונטיים והתמקדות בשאלות "נשיות" כגון חינוך הילדים ואחזקת הבית, שילב בחיבורו זה גם אנקדוטות, אגדות, אקזמפלה וחידות. מעניין לבחון את העמדות המובאות לעתים בחוקי הנשים, ספר שרחוק מלהיחשב המרכזית והחשובה שביצירותיו של יוסף חיים, אל מול אלה שהובאו בסיפורים העממיים ששולבו בדרשותיו, שלהן היה תפקיד מרכזי בעיצוב דמותו הרבנית. אותן דרשות, בשלב שבו הועברו בעל פה, נמסרו, בהתאם לנסיבות, לקהל כל-גברי (של "תלמידי חכמים", או לכוזה של "בעלי בתים" במסגרת שיעורים יומיים בבית הכנסת), או מעורב (של באי בית הכנסת בשבתות ובימים טובים), אך לעולם לא לקהל של נשים בלבד.

6 על קריאה חתרנית: אורלי לובין, אישה קוראת אישה, חיפה תשס"ו, עמ' 63-101. דוגמאות לשימוש בכלים מתחום חקר המגדר לטובת ניתוח סיפורים עממיים ממגוון ז'אנרים ותקופות ושימוש בכלים מתחום ביקורת הספרות, ההרמנויטיקה וכו' בניתוח סיפורים עממיים על מנת להגיע לתובנות בהקשרים פמיניסטיים ומגדריים נפוצות למדי בשני העשורים האחרונים, בחקר ספרות עממית בכלל וזו היהודית בפרט. כמה דוגמאות בולטות: Galit Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley 2003; Rella Kuschelovsky, "The Image of Woman in Transition from East to West: The Tale of R. Meir and his Friend's Wife in the 'Book of Comfort' and in Manuscript Parma 2295 De Rossi 563", *Aschkenas* 11 (2001), pp. 9-38; ולאחרונה, עלי יסיף, "המתן לי עד שאדבר": סיפורי נשים בכתב יד ירושלים (בית הספרים 8³182)", בתוך: עלי יסיף, חביבה ישי ואוריה כפיר (עורכים), *אות לטובה: פרקי מחקר מוגשים לפרופסור טובה רוזן*, אור יהודה תשע"ב. בכל המחקרים הללו גם ספרות עשירה בנושא זה; אני מודע לכך שבהיות המאמר הנוכחי עוסק בשאלת "היחס לנשים" שבא לידי ביטוי בקורפוס מסוים, הוא מציע לכאורה עיון "שמרני" במידת מה, שמתיר על כנן חלק מהדיכטומיות שביקורת מגדרית בעשורים האחרונים מסתייגת מהן. עם זאת עיון זה מבטא, כך אני מקווה, מודעות לגישות מאוחרות ומורכבות יותר של חקר המגדר, ואני רואה בו פתיחה לשיח אפשרי על הבניית זהויות מגדריות במסגרת תהליכי המודרניזציה של קהילות יהודיות בארצות האסלאם.

7 יוסף חיים, קאנון אל נסא, בגדר תרט"ו.

לכחינת הסיפורים ששולבו בדרשות שימשה האסופה נפלאים מעשיך (תרע"ב). תלמידו של יוסף חיים, הרב הירושלמי בן ציון מרדכי חזן, שהיה גם המביא לבית הדפוס של חלק ניכר מכתביו, ליקט לאחר מות רבו מן העיבודים הכתובים של הדרשות מאה שישים וארבעה מן הסיפורים ששולבו בהן. בפעולת האיסוף והעריכה שלו, ומבלי שאלה היו כוונותיו, יצר חזן אסופה חשובה מאין כמוה של הסיפורת העממית היהודית שנפוצה בסוף המאה התשע עשרה ובמפנה המאה העשרים בקהילות ככל. קובץ זה, למרכה התמיהה, הוזנח למדי על ידי המחקר.⁸ כפי שהוצג בעבר, שימוש בסיפורי הקובץ כדי ללמוד על אלה ששולבו בדרשות אינו נטול בעיות. דרשותיו של יוסף חיים, כמו גם השיעורים, נמסרו על פה בערבית היהודית של קהילת בגדד. הוא עצמו עיבדם ותרגמם לעברית, ובצורה כזו הועלו על הכתב בחיבורים שהתבססו עליהם במוצאה. באסופות הסיפורים שהתבססו על עיבודים אלה, שנפלאים מעשיך היא הראשונה והחשובה בהן, השפעתו של העורך, שניתק את הסיפורים מהקשריהם המקוריים ויצר חדשים, לא הייתה פחותה מזו של המספר־הדרשן. אל שלושת הקשרי המסירה הללו, בעל פה ובכתב (הדרשות/השיעורים, חיבורי הדרוש והמוסר, אסופת הסיפורים), יש צורך כמובן להוסיף אירוע מסירה אחד (לפחות) מוקדם יותר, בו הרב יוסף חיים שמע או קרא כל אחד מן הסיפורים. כפי שניתן לראות מן הטבלה שבנספח, לעתים סיפק הרב בעצמו רמזים לטיבם של אירועים אלה. משמעם של תהליכי המסירה והעיבוד הללו הוא שיש לסייג את האמירה לפיה סיפורי נפלאים מעשיך, כפי שהגיעו לידנו, הם אלה ששולבו בדרשות ובשיעורים של הבן־איש־חי. מדובר במבחר מייצג, אך כזה שעבר כמה שלבי עיבוד בכתב לאחר שסופר בעל פה. שיחזור סיטואציות ההיגוד הוא מלאכה שלשמה אנו נדרשים לדמינו של החוקר לא פחות מאשר לידעותיו ולאבחנותיו.⁹ עם זאת, אין בהסתייגות זו כדי לערער על ההבדלים המגדריים

8 כמה יוצאים מן הכלל לעניין זה: עד לעשרים השנים האחרונות, הבולט בחוקרי יצירתו של הרב יוסף חיים היה אברהם בן יעקב, שאף הקדיש חיבור מיוחד ליצירתו הספרותית. עם זאת עבודתו של בן יעקב לקטנית בעיקרה, ולהבחנותיו בנוגע למקורות הסיפורים קשה להסכים כיום: הנ"ל, אוצר השירים, החיבורים והדרשות של הרב יוסף חיים: בצירוף חקר סיפורי־המוסר שלו, ירושלים תשנ"ד. בעשרים השנים האחרונות מחקר יצירתו של הבן־איש־חי ככלל, וזו הספרותית בפרט, התפתח והתעשר בכמה מחקרים שאי אפשר להמעיט בחשיבותם, כגון אלה של שאול רגב ויצחק אבישור ועבודת הדוקטור של רבקה קרוש: שאול רגב, "ספרות הדרוש והמוסר של הרב יוסף חיים", יהדות בכ 1 (תשנ"ו), עמ' 35-43; הנ"ל, "היחס להשכלה בקרב הרבנים בבבל: ר' יוסף חיים ור' שמעון אגסי", בתוך: יצחק אבישור וצבי יהודה (עורכים), מחקרים בקורות יהודי כבל ובתרבותם; דברי הקונגרס הבינלאומי השני לחקר יהדות כבל (יוני 1998), אור יהודה תשס"ב, עמ' 97-118; יצחק אבישור, "קווים ליצירה הספרותית־עממית של שלושה רבנים בבבלים במחצית השנייה של המאה הי"ט", פעמים 59 (תשנ"ד), עמ' 105-123; רבקה קרוש, סיפורי ר' יוסף חיים בהקשר יצירתו הדרשנית: היבטים פואטיים, אידיאיים וחברתיים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ה; לאלה ניתן להוסיף גם את מאמרי: רוטמן, "נפלאים מעשיך" – הקובץ והקשריו הספרותיים וההיסטוריים, פעמים 109 (תשס"ז), עמ' 59-93.

9 נושא היחס בין על־פה לכתב זוכה לאחרונה לעיון רב בעיקר בהקשר לקורפוס המחקרי ההולך ומתעצם ביחס לדרשות בישראל. כמעט מכל המחקרים עולה המסקנה שהטקסטים הכתובים שהגיעו לידנו

הברורים בקהל הנמענים שצוינו בראשית הסעיף. חיבורי הדרוש של יוסף חיים, ככל הספרות התורנית העברית עד העשורים האחרונים ממש, הם יצירות שבשפתן, בהקשריהן ובתכליתן נועדו לגברים, בעיקר אם לא בלבד. גם שני סוגי קהלי היעד שראה עורך נפלאים מעשיך לנגד עיניו, על פי דבריו שלו, מורכבים מגברים, מדובר ב"המונים ובעלי בתים" וכן "דרשנים ומגיידים ומוכחים"¹⁰. על כל פנים, העובדה שסיפורי נפלאים מעשיך והחיבורים מהם הובאו הופנו בצורתם הכתובה לגברים, אין בה כדי לומר שנשים לא הכירו אותם כבר מהשלבים המוקדמים של מסירתם. חלק מן הסיפורים שולבו בדרשות שנשא הבן-איש-חי בשבתות בבית הכנסת (הן שבתות השנה והן ארבע שבתות המועדים: "תשובה", "זכור", "הגדול" ו"כלה") בהן נכחו גם נשים. מלבד זאת, יוצאי עירק העידו בפניי בעל פה שנהוג היה לקרוא מסיפורי נפלאים מעשיך בהתכנסויות משפחתיות שונות, בחגים, בעת ישיבת "שבעה" וכיוצא באלה. מכאן, שגם לאחר שנאספו הסיפורים הם הגיעו בין השאר לקהל של נשים, גם אם אלה, לפחות במוצהר, לא היו הנמענות העיקריות שלהם על פי עדויות המספר מכאן והעורך מכאן.

בהנחה שסיפורי נפלאים מעשיך יש בהם כדי ללמד על התייחסויותיו של הבן-איש-חי בדרשותיו לנושאים שונים, הרי שניכר שהיה לרב עניין מסוים בנושאים שקשורים בנשים, גם אם אלה לא תפסו מקום מרכזי בהגותו. מתוך מאה שישים וארבעה הסיפורים המקובצים באסופה, שלושים וחמישה, כעשרים ואחד אחוזים, כוללים דמויות של נשים או דנים בשאלות שקשורות ליהסום בין המגדרים.¹¹ ניתן גם לראות שהם מפורזים ביחס דומה, פחות או יותר, בחיבורי הדרוש שעליהם מבוססת האסופה.

עם זאת, בהקשר הדרשני לא פעם המסר בנוגע ליחסי הכוח בין גברים לנשים לא היה במוצהר המסר העיקרי של הסיפור. כך, סיפור ה (הראשון בטבלה שבנספח), בהקשרו הדרשני, הוא אקזומפלום שמדגים את האופן שבו ניתן לבחון טיבו של אדם, כבמאמר חז"ל (בבלי, עירובין סה ע"א) "בכוסו ובכיסו ובכעסו". דרך ההדגמה היא באמצעות סיפור על אישה שעושה שימוש בקריטריונים אלה על מנת לבחון את בעלה הטרי, ולאחר שזה האחרון כושל בכולם היא מורדת ויוצאת עם גטה בידה.¹² בסיפור יא (מס' 3 בטבלה), המסר העיקרי בהקשר הדרשני הוא חשיבות הכרת התפילה על פה, אולם הוא מוצג בעימות בין גבר "בריון" לאישה

אינם מבטאים את הדרשות שנמסרו בעל-פה באירוע ההיגוד. על כך למשל: שאול רגב, דרשה המסורה והכתובה: דרשות ודרשנים בימי הביניים, ירושלים תש"ע; וראו כמעט בכל המאמרים שבקובץ המחקרים פורץ הדרך: נחם אילן, כרמי הורוביץ, קימי קפלן (עורכים), דורש טוב לעמו: הדרשן, הדרשה וספרות הדרוש בתרבות היהודית, ירושלים תשע"ב.

10 בן ציון מרדכי חזן (עורך), ספר נפלאים מעשיך, תרע"ב, עמ' שער; על סוגיה זו הרחבתי במאמרי (הערה 1).
11 טבלה בנספח.

12 מדובר בפראבולה של הפתגם, אך גם במפורש בהצבת מודל לאופן בו יש לבחון שידוך. על ההבחנה הזו בנוגע לאקזומפלום בין טכניקה אנלוגית (שממחישה רעיון מורכב באמצעות עלילה פשוטה) לטכניקה המטונימית (שמציבה מודל התנהגות) אצל עלי יסיף, כמרגלית במשבצת: קובץ הסיפורים העברי בימי הביניים, תל-אביב תשס"ד, עמ' 171-172.

צדיקה. גם סיפור מ(9) הוא אקזמפלום שהוא גם פראבולה למשמעות המונח ”טרחה“ של האל, שבו ההרגמה היא באמצעות סיפור על גלגול נשמות חוצה מינים (אישה שמתגלגלת בגוף גבר ולהפך), וקיימות דוגמאות נוספות. כאשר סיפורים אלה מנותקים מן ההקשר הדרשני ועומדים לעצמם או בהקשר של קובץ הסיפורים, המסרים הללו, שהיו שוליים למדי, מקבלים תפקיד מרכזי יותר, שלעתים מאפיל על המסרים הדרשניים האחרים. רק בסיפורים מעטים, כגון כו(4) ולח(8), המסר המגדרי עומד במרכז הסיפור גם בהקשר הדרשני. כפי שיוצג בהמשך, במקרים כאלה הוא בדרך כלל נוטה להיות שמרני ואף מיוזגיני. עם זאת, גם במקרים כאלה, ובוודאי כאשר העיסוק במעמדן ובתפקידיהן של נשים בחברה אינו בלב הדברים, ניתן להאזין להדהודי המורכבות הערכית שקיימת בהם, מורכבות שמשקפת את ההתמודדות ולא פעם אף את המבוכה, של הקהילה ומנהיגותה אל מול תהליכי המודרניזציה שהלכו והואצו בתקופה זו.

גבריות מתגוננת – פצעי אוהב ודמי נידה

בסיפוריו של יוסף חיים דמויות הנשים, הן נערות הן בוגרות, מיוצגות בדרך כלל בזיקה לגברים שבמשפחותיהן-רעיות (לרוב), בנות (לעתים יותר רחוקות) ואימהות (לעתים נדירות). מעטים הסיפורים שמופיעה בהם דמות נערה נחשקת או עלמה מאוהבת, אם כי גם כאלה קיימים. מכאן שהעיסוק בנשים הוא בעצם עיסוק בגרעין המשפחתי ובאתגרים שמציבה לו המודרנה. דווקא מתוך כך מעניין להשוות את ייצוגי הנשים בסיפורים אלה לייצוגים מוקדמים יותר. בהקשר לספרות העברית של ימי הביניים, למשל, טענה טובה רוזן כי:

משהופכת הכלה לאשת איש, דועך האָרוס בספרות העברית של ימי הביניים. האישה הנשואה בספרות נדרשת על פי הרוב לדכא את רגשותיה, דעותיה, תשוקותיה, העדפותיה וסלידותיה. רק אם תסכין להיות שפחתו הכנועה של בעלה, תזכה במעמדה כ”בת מלך” בכיתה פנימה.¹³

כך, גם בקהילה היהודית של בגדד במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, אומר הבן-איש-חי בשיעורו היומי (כלומר לקהל תלמידיו ולבעלי בתים שעתותיהם בידם) במסכת עירובין ש”שורת הדין מחייבת באהבת האישה לבעלה, ראוי שתהיה אהבה דבוקה כמו אהבת האב לבנו דאפילו אם אינו נהנה ממנו [...] גם כן אוהבו.”¹⁴ על מנת שלא יטעו לבלבל ”אהבה” זו עם

13 העיסוק ב”ייצוגי נשים” כאן מודע לביקורת הפמיניסטית כלפי מושג זה, לפיו מדובר בעיסוק ב”דימויים כוזבים של נשים”. אין כאן הנחה נאיבית של ”ריאליזם”, אלא ניסיון לבחון את האישה המשתקפת מתוך תודעה קיבוצית (גברית). השוו: טובה רוזן, ציד הצביה: קריאה מגדרית בספרות העברית מימי הביניים, תל-אביב תשס”ו, עמ’ 19-20, ושם הערה 22; הציטוט משם, עמ’ 22.

14 יוסף חיים, בן יהודיע, חלק ב, ירושלים (תרנ”ח-תרס”ד).

תשוקה ארוטית הוא מספר:

מעשה באחד שנכנס לביתו והמקל בידו והכה את אשתו במקלו על כתפה הכאה חשובה ואע"ג דכאיב לה טובא עכ"ז (ואף על גב שהכאיב לה היטב אך עם כל זה) היא שחקה ותאמר לו בשחוק למה, והשיב לה כדי לנסות אותך אם תצעקי, אז אדע כי אין את אשתי ואם לא תצעקי אז אדע כי את אשתי. אמרה לו ועתה מה ידעת, ויאמר ידעתי כי את אשתי ועטרת ראשי כי עליך יאמר (משלי יב 4) אשת חיל עטרת בעלה, יען דלא די שלא צעקת אך אלא אדרבא שחקת. והנה אחיו היה עומד לצד הוא ואשתו עמו וראה המעשה הזאת, ובראותו כך קם הוא ונשק את אשתו והיא דחפה אותו בשתי ידיה ואמרה לו בפנים זועפות מה טיבה של נשיקה זו, ויאמר האח השני לאחיו אחי מה אתה אומר על מעשה שלי ומעשה שלך איך הם רחוקים והפכיים זמ"ז (זה מזה), א"ל (אמר לו) אחי כבר שלמה הע"ה (המלך עליו השלום) העיר על זאת בחכמתו באומר (משלי כו, ו) נאמנים פצעי אוהב ונעדרות נשיקות שונא, כי אשתי אשר אהבתה עמי אהבה דבוקה שהיא אהבה אמיתית ההכאה נחשבה בעיניה כמו נשיקה ולכן לא מבעיא שלא צעקה אך אלא שחקה, ואשתך שאין לה אהבה עמך אלא יש לה שנאה בלבבה הנשיקה נחשבה אצלה נשיכה והכאה, לכך נאמר נאמנים פצעי אוהב ונעדרות נשיקות שונא.¹⁵

במרכזו של סיפור זה, כדרך האקזומפלום, מוצב מודל של התנהגות רצויה למול מודל שלילי של התנהגות מגונה. במקרה זה תואם הסיפור באופן מדויק למדי את המלצותיו של יוסף חיים לנשות קהילתו בחוקי הנשים. בפרק שעוסק בהתנהגות האישה לבעלה:

אמת כי האישי אינו מורשה לרגוז על בת זוגו. אסור לו לקללה ולא יבזה ולא ירים ידו עליה. ואם הקניטה בדברים או נשא ידו, עונו גדול לפני הבורא ואצל עבדיו. אבל בכל זאת, אם חטא והרגיזה, ואף אם הרים ידו, צריכה האישה להאריך אפה, ותנמיך עצמה ותעביר הדבר. לא תבכה ולא תזיל דמעה, ולא תוציא ברוגזה דברים קשים בלשונה.¹⁶

לכאורה לפנינו ביטוי לצורת חשיבה שמרנית ומוכרת במסד הרבני הגברי, ותוך חזרה על אותה העמדה בפני קהלים משני המגדרים, גם אם בהבדלים ברורים (למעשה, בפנייה לנשים מסתייג יוסף חיים מאלימות הגבר, בעוד בפנייה לגברים הוא כמעט מעורר אותה). עם זאת, כדאי להפנות שוב את המבט למי שמתפקדת בתור "המופת השלילי" באקזומפלום, שהיא

15 מספר 4 בטבלה בנספח בה מפורטים גם מיקום הסיפור ומקורותיו. גם לגבי הציטוטים הבאים מסיפורי נפלאים מעשיך ההפניות תהיינה לטבלה זו.

16 יוסף חיים, ספר חוקי הנשים, תרגום לעברית: בן ציון מוצפי, ירושלים תשל"ט, עמ' 44 (בשינויים קלים); נחם אילן (הערה 4) טוען למספר פגמים בתרגום זה, "שעיקרם צמידות מופרות למבנה המשפט בערבית, אי דיוק וחוסר הקפדה על פיסוק" (עמ' 35 והערות שם). כלל הקטעים שנידונים ושמצוטטים כאן מחיבור זה הושאו גם למקור היהודי-ערבי, ותיקנתי שיבושי לשון ופיסוק בוטים בעברית מתרגום זה.

הדמות שעשויה להיות יותר מעניינת מבחינתנו. המנהיג הקהילתי יודע לנסח את המצב הרצוי, אך העובדה שהוא טורח לעשות זאת בהזדמנויות שונות מלמדת על פער מסוים בינו לבין המצוי. גם אם באופן ברור הסוגיה של התנהגות גברים מסוימים בקהילה כלפי נשותיהם מטרידה את יוסף חיים פחות מתגובותיהן של נשים להתנהגות זו, והממסד הקהילתי שאותו הוא מייצג שבוי בתודעה שעוצבה במשך אלפי שנים ומבקש לשמרה, הוא אינו מצליח, כך נראה, להדביק את קצב השינויים שבא לידי ביטוי בהתרחשויות שבחצרות הבתים הפנימיות. אפשר שיש כאן רמז לכך שנשים חדלות בהדרגה לא רק לקבל באהבה את מכות בעליהן, אלא גם את חלק מנשיקותיהם. כאשר יוסף חיים, כמנהיג קהילתי, רואה זאת, הוא ממחר לשוב ולשרטט מחדש את הגבולות. נקודה נוספת מצויה באותו פרק מן הקאנון, כאשר הוא מפרט את הסיבה שבגללה אסור לנשים לבכות או להתרגז בתגובה למכות בעליהן:

היות ובמהרה יעלו לשמים דבריה ודמעותיה, ותשפיע על בעלה ותזיקו, ונוק לבעלה יחזור עליה, ואשר יבואהו יבואה, כי גוף אחד ייחשב גופו וגופה, וצריכה האישה לצייר בדעתה, אם החזיקה גרזן בידה, כדי לשבר דבר בו, וקרה שנפל הגרזן על חלק מגופה והכה אותה, הייתכן שתכעס על ידיה, ותכה על ידה בעבור שהיד הכתה את גופה. וכן אם לעסה מאכל בין שיניה, ונשכה לשונה, הייתכן שתשבר את שיניה? כך תנהיג מעשיה עם בעלה, כי הוא חשוב כמו גופה, ועל כל דבר תסלח לו, והיות וכל אשר יבוא עליו יחזור עליה, וכן על ילדיה.¹⁷

מעבר לשאלה המתבקשת כיצד זה נחשבים האיש והאישה לגוף אחד רק כאשר הגבר נפגע ולא כאשר האישה נפגעת, במיוחד מידיו של הגבר, ניתן לראות כאן דבר נוסף. בלא שיתכוון לכך, מעניק יוסף חיים עוצמה כמעט קוסמית לתגובת האישה. החשש המשותף לסיפור ולפנייה הנרגשת של הרב לנשות קהילתו הוא שהאלימות הפיזית הגברית תיענה בפאסיביות-אגרסיבית נשית. עוצמתה של האחרונה ”מועלית“ ל”מדרגה גבוהה“ מזו של הראשונה. למעשה, ה”בן-איש-חי“ נענה כאן למסורת ארוכה, שמעניקה לבכייין של נשים בכלל עוצמת השפעה אדירה כלפי האל והעולם ואף יכולת לשינוי מהלכים היסטוריים.¹⁸ כאשר עניין זה מיושם דווקא על מערכת היחסים שבתוך המשפחה, גם כן אפשרות שיש לה תקדימים כבר אצל חז”ל,¹⁹ נפתח כאן פתח לערעור של ההיררכיה המסורתית של המבנה המשפחתי היהודי: אל-גבר-אישה, היררכיה שבאה לידי ביטוי, למשל, בנימוקו המפורסם של דוד אבודרהם (ספרד, המאה ה-17) לפטור שניתן לנשים מ”מצוות שהזמן גרמא“:

17 ספר חוקי הנשים (הערה 16), עמ' 44-45. הושווה גם למקור: קאנון אל נסא (הערה 7), עמ' לו א-ב (אני מודה לר' הלל כהן על עזרתו בהשוואה זו).

18 אפשר שהייצוג המוקדם ביותר של מסורת זו מצוי בנבואת הנחמה הידועה של ירמיהו שקושרת בין בכייה של רחל לגאולה (ירמיה לא, יד-טז). אני מודה לחברתי אביטל דוידוביץ אשר שהפנתה את תשומת לבי לעניין זה.

19 השוו לסיפור התלמודי המפורסם על מותו של רב רחומי (בבלי, כתובות ס”ב ב).

והטעם שנפטרו הנשים מהמצות עשה שהזמן גרמא לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו. אם היתה מחוייבת במצות עשה שהזמן גרמא אפשר שבשעת עשיית המצוה יצוה אותה הבעל לעשות מצותו, ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצותו אוי לה מבעלה, ואם תעשה מצותו ותניח מצות הבורא אוי לה מיוצרה, לפיכך פטרה הבורא ממצותיו כדי להיות לה שלום עם בעלה. וגדולה מזו מצאנו שהשם הגדול הנכתב בקדושה ובטהרה נמחה על המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו.²⁰

האבודרהם הציג מערכת ברורה: הקשר בין האישה לאל מוכפף ל"שלום", כלומר, לקשר עם אישה. ה"בן-אישי" לעומתו, מצביע על אפשרות הקריסה של המערכת הזו. מי שאינה מקבלת באהבה את מכות בעלה פותחת בדמעותיה ערוץ ישיר לאל, ערוץ ש"מדלג" על הצורך ב"שלום בין איש לאשתו". יותר מכך, מובטח לאישה שהאל יענה לקריאתה בערוץ זה ויפגע בבעלה הפוגעני! אכן, מבחינתו של הרב, זוהי סיטואציה מסוכנת ולא רצויה, שכן הוא מזהה את הפגיעה בבעל עם הפגיעה באישה ובמשפחה כולה, אך עצם ההצבעה שלו על האפשרות הזאת יש בה היבט מהפכני. אין להמעיט בחשיבות הדברים: לאישה מוכה ניתנת כאן, לצד האזהרה שאותה מדגיג הרב, גם אפשרות התנגדות, שאותה הוא מבקש לטשטש.

בסיפור לקהל הגברים הוא מציג וריאציה אחרת של אותה המשוואה: אישה שנענית בשמחה למכות בעלה היא אישה אידיאלית ומבטיחה מבנה משפחתי אידיאלי, אך לכן גם להפך: אישה שאינה נענית מערערת על אפשרות זו. הבן-אישי עדיין מניח שפגיעה כזו לא רצויה, ולכן האישה תימנע ממנה, אך פותח פתח בדבריו לשירוד המערכת. האל, ניתן להבין, מעניש בלא קשר לחוקים שנוצרו בידי אדם. יוסף חיים דורש מן הנשים להתייצב לצד הגברים ולשתף פעולה עם המבנה ההירארכי, במוכן מסוים אף למול האל בכבודו ובעצמו, ובאותה עת חושף את שבריריותו של מבנה זה ואת העובדה שהוא לא מחויב המציאות. ניתן לראות בשני הטקסטים הללו, אם כן, כלים של ממסד גברי מתגונן, כזה שבזרמי המעמקים כבר מחלחלת בו ההבנה ששינוי כלשהו כבר התרחש ושהמאבק (האליים) הוא כרגע על מהותם של ההסדרים החדשים.

טקטיקה אחרת של "גבריות מתגוננת", מן הנפוצות והמוכרות בספרות בכלל וזו העברית בפרט, היא השימוש ב"קול הנשי" לאשרור מסרים של עליונות גברית, ואף מסרים מיזוגיניים. על הפונקציה של השימוש ב"קול" כזה בקורפוס "הומוטקסטואלי", כלומר כזה שנוצר על ידי גברים ולמען גברים, כבר נכתב בעבר ואין צורך לחזור.²¹ עם זאת, ניתן להותיר פתוחה את האפשרות שאשרור כזה אכן הגיע מקולות של נשים בנות הזמן, קולות שלהם היה גם קיום חוץ-טקסטואלי. אין אנו צריכים להיות מופתעים מהפנמת שיח שונא-נשים על ידי קורבנותיו ומושאייו בחברה דכאנית. רמז לכך ניתן למצוא שוב בדברים מעניינים שמוסר לנו ה"בן-אישי" בחוקי הנשים:

20 דוד אבודרהם, אבודרהם השלם, ירושלים תשכ"ג, עמ' כה.

21 למשל: רוזן, ציד הצביה (הערה 13), עמ' 203-230, והספרות העשירה שם.

האישה היולדת בנות תהא נשכחת, ומרוב מצוקתה תביא נזק לעצמה בשעת לדתה, ותהיה במצב קשה, והנזק הזה לא ימחה. הן מצד שתראה קרובותיה, חברותיה וידידותיה, ילעגו בהולדת הבנות, גם בעלה ומשפחת חמיה יקפידו, כאילו עשתה איסור ומעשה רע, שלחווה לקנות בן זכר מהשוק, וקנתה נקבה. ובקיצור, כל העולם יודעים ומבינים, זוהי מתנת בורא העולמים, ולא צרפה הצורך ולא מכרה הסוחר, ולא נרכשה בשוק הסוחרים, אלא אביה ואמה שניהם יצרוה, והבורא המרומם בראה [...] ובזמנים אלו, נמצא בעירנו, יתלוצצו על הבנות ויבזום, ויקללו אותם...] ולא יתבוננו על עצמם שבנות אלה הם מגופם. האם מותר שאדם ילעג ויבזה גזעו...[משונה זה הרבר, מאוד משונה, תמוה ועוד תמוה.²²

כאמור, מדובר בטקסט שמיועד לנשים ושמוחה על תופעות שהרב רואה גם בקרב הנשים בקהילתו, והדבר נאמר במפורש. עם זאת, הדברים אינם מתיישרים, בלשון המעטה, עם סיפור שבו מתוארת תופעה זוהי באור חיובי. בסיפור זה (2)²³ מתואר עימות בין אם ובנה, התלמיד חכם. האם נוהגת לשבת על גג ביתה בכל עת שמי משכנותיה כורעת ללדת, ולהאזין לבשורה, האם היולד זכר או נקבה. כאשר היולד זכר היא צוהלת וממהרת לבשר לבנה השקוע בתלמודו. כאשר נולדת נקבה היא מקבלת את הבשורה בעצב גדול ובשתיקה. בנה פונה אליה בשאלה בנוגע לפער זה במנהגה, ותוהה:

בשלמא האב והאם עצבים בלידת הנקבה, הן בעבור שמוכרחים להזמין לה נדוניא, ולהוציא הוצאות מרובות עליה, והן מפני שאין ידועים סופה, בחיק מי תנתן, ושמא יקחנה אדם בליעל אשר ימרמר אותה ואותם כל הימים בקטטות ומריבות, אך את מה לך, אין זו הבת בתך ולא קרובתך, ואינו מגיע לך מכל זה הצער כלום, ולמה נעצבת, ואם הנקבה היא גרועה ופחותה, אין מן הראוי שתהיה מאוסה אצלך מאחר שגם את נקבה, ואיך תמאסי ותשנאי בריה שהיא כמותיך, אתמהא.

בנקל ניתן לראות את הדמיון בין שאלת התלמיד חכם לאמו לבין הדברים שהובאו בחוקי הנשים לגבי לידת בנות, אולם כפי שנרמז לעיל, עמדה זו אינה המסר של הסיפור. כבר בייצוג הדמויות שמקדים את הסיטואציה ניתן לראות הצגה ממשית וסמלית של חלוקת התפקידים בן האם ובנה, ה”משכלת” וה”חכם”. הוא ”יושב כל היום” כש”השולחן לפניו מלא ספרים” שחוצצים בינו לבין סביבתו, בין עולמו המלא ”גמרא ופוסקים” לבין המציאות. האם, לעומתו, נעה במרחב מצד לצד, מעלה ומטה, קשובה לקולות הבאים מבחוץ, משקיפה אל שכניה ומושפעת מן הנעשה אצלם. היא, שמתווכת בינו לבין העולם החיצון, הסדק בחיץ שהקים לעצמו. הבן מצדו קולט כילד את העולם באמצעותה. כך יש להבין את תהיותיו כלפי התנהגותה. בגמרא שמונחת על שולחנו הוא יוכל למצוא כמה וכמה סימוכין לכך שעל ההורים

22 ספר חוקי הנשים (הערה 16), עמ' 39. תורה לר"ר הלל כהן שסייע לי בהשוואת הקטע המתורגם למקורו: קאנון אל נסא (הערה 7), עמ' לב ב.

23 טבלה בנספח.

להצטער בהולדת בתם, כגון "בת לאביה מטמונת שוא מפחדה לא יישן בלילה, בקטנותה שמא תתפתה, בנערותה שמא תזנה, בגרה שמא לא תינשא, נישאת שמא לא יהיו לה בנים, הזקינה שמא תעשה כשפים" (סנהדרין ק, ע"ב) ובהמשך, "אשרי מי שבניו זכרים, אוי לו למי שבניו נקבות" (שם). גם הנימוקים שהבן נותן בעצמו דומים לאלה שמפורטים אצל חז"ל, שאינם מסבירים בדבריהם את הצער שצריכה לחוש גם החברה הסובבת את המשפחה בהולדת בת. האם אינה מצטטת בתשובתה מן הש"ס אלא משתמשת באנלוגיה לסיטואציה "מן החיים":

הנה קודם חמש שנים החפירה שיש באמצע זה החצר שלי, שבה נשפכים כל מים של רחיצה וכיבוס וכיוצא, נתמלאה מים סרוחים עד פיה, מפני שהיה לה עשרים שנה שלא ניקו אותה, והוכרחנו להביא שני בני אדם אשר זה עסקם במלאכה זו, לפתוח החפירה ולנקות אותה להוציא הסרחון מתוכה, אך להיות כי היה בה סרחון הרבה, לא כלו מלאכתם אלא עד הערב, ובעת הצהררים הבאנו להם לכל אחד את סעודתו לאכול, והם בעוד הבגדים הצואים עליהם, רחצו ידיהם לפי שעה כדי לאכול, וישב אחד בזוית אחת בסוף החצר כדי לאכול שם, וחבירו לקח סעודתו בידו וישב אצלו לאכול, וזה כיון שראה שבא חבירו וישב אצלו לאכול, קם ממקומו והלך וישב בזוית אחרת רחוק מחבירו, וחזר חבירו ובא אצלו למקום השני, ויאמר לו למה ברכת ממני, וכי מלאכתי אינה מלאכתך, ואם יש בבגדי ריח רע מן הטינוף הלא גם בבגדיך יש ריח רע מן הטינוף, ולמה ברכת ממני, וענהו ויאמר לו כן הוא כמוני כמוך, אך עתה בעת אכילה די לי בסרחון שיש אצלי וגופי, כי הוא מוכרח, שאין אני עתה יכול לרחוץ גופי, ולפשוט בגדי הצואין, מאחר שלא גמרנו המלאכה, ולמה לי להוסיף סרחון יותר אצלי שאקבל ריח רע גם מבגדיך וגופך המטונפים, די לי בשלי שהוא הכרחי. על כן בני אל תתמה בדבר זה שאני נקבה ומואסת הנקבות[...]

לאחר שהיא מתארת את המיאוס מפני בנות מינה באמצעות הסיטואציה האנלוגית, מפרטת האם את קווי הדמיון, ובעיקר – את הגורם שאליו היא משווה את מי הביוב הצואים. כאן דווקא היא עושה שימוש בכמה וכמה מדרשים מוכרים:

הלא הנקבה סרחון שלה קשה ומר מצד דמי הנדה הטמאים שרואה, ובזמן הקדמונים גם בני נח היו נמאסים מאד מדם הנדה, וכל אשה בנדתה סורו טמא קראו לה. כי לכן תכף ומיד ברח לבן מאצל רחל אע"ה (אמנו עליה השלום) באומרה לו דרך נשים לי, ויצא תכף מן האהל, ועל כן אני שנבראתי נקבה נמאסת אני בעיני עצמי, אך מה בידי לעשות לעצמי, כך נבראתי, ודי לעולם בשלי ובשל נקבות שכבר נולדו, והיו לנשים, ולמה יהיו נוספים עליהם (!) עוד, על כן בראתי נולדה ובאה לעולם נקבה שבה יהיה נוסף טומאה ומאיסות בעולם, אני עצובה ומאוסה זאת בעיני.

הווסת אינה רק יסוד מאוס לא פחות ממי ביוב, אלא גם מהווה, לפי דברים אלה, מהותן העיקרית של הנשים, ולכן גם הגורם שממאיס אותן על סביבתן, הנשית בעיקר! – הלוא היא הנימוק מדוע יש להצטער על עצם לידתן תשובה זו של האם לתלמיד חכם מוצגת בסיפור כתשובה ניצחת של אישה שהגיעה אל מסקנותיה אלה אמנם גם מתוך "חכמת החיים", זו

שמקושרת לא פעם, בסיפורת נובליסטית בעיקר, לנשיות, אך מעבר לכך, מדובר גם בדמות של אישה משכילה שבקיאיה במיטב הדרשנות המיזוגינית ועושה בה שימוש כהלכה.²⁴ הפעם, את אי ההתאמה בין הכתוב בקאנון למתואר בסיפור לא ניתן ליישב, וניתן לנסות ולהסבירה אך ורק לאור ההקשרים השונים שבהם נמסרו, טקסטואליים כמו גם היגודיים.

עם זאת, מהרבה בחינות דווקא רב הרמיון על ההבדלים. בשני הייצוגים מובאת תמונה מלאת חיים של קהילה רוחשת שהגבולות בין הפרטי לציבורי אינם קיימים בה. בהיעדר חיץ בין בתי השכנים לבתי המשפחה, השכונה כולה שותפה בלידה ובאכזבה, כמו גם בתוכחה ובשמחה שבעקבותיה. כאשר התלמיד חכם שואל את אימו מדוע היא כואבת את כאבם של שכניה, בעוד שאין זה מעניינה, הוא בעצם מציג עמדה שמבקשת למתוח קו חדש, כמעט מודרניסטי, בין המשפחה לקהילה. זאת ועוד, בשני הטקסטים, העמדה שמואסת בכנות הנולדות מיוצגת על ידי נשים. אמנם בקאנון מוזכרים גם הבעלים ותושבי העיר כמי שלועגים ומתרעמים על היולדת, אך דווקא לנשים יש חלק מרכזי בהשפלתה, וכלפיהן מופנית תוכחה על כך שהן בעצם משפילות את עצמן. בשני הטקסטים העמדה ההפוכה מיוצגת על ידי גברים שהם גם תלמידי חכמים, כאשר התלמיד חכם בסיפור מקביל לדמותו של המחבר בחוקי הנשים. העובדה שהדברים המיזוגיניים, ואף האכזריים, מושמים בפי נשים, נותנת להם משנה תוקף, וגם יש בה כדי לעורר ביקורת כנגד הדמויות הנשיות, ובכך אף להעמיק את האווירה האנטי-נשית הכללית. בהקשר זה, בקיאותן של נשים בידע ההלכתי לא בהכרח מאדירה את דמותן כפי שהיא מיוצגת כאן.

אך דברי האם בסיפור מוסיפים על הקאנון את הנימוק המנצח, מהעתיקים שבשימוש הממסד הרבני הגברי: המיאוס מפני נשים מתמקד כולו בדמי נידתן.²⁵ בהקשרו הדרשני – שיעור יומי בבבא מציעא פד ע”ב, שמשולב בקובץ בן יהוידע,²⁶ אכן יש תפקיד חשוב לעיסוק בדמי הנידה. הסיפור מובא כפתיחה להסבר, מפותל למדי, מדוע ר’ אלעזר בן שמעון, באחת מהבוטות שבאגדות חז”ל שמופיעה במקור זה, מחליט לבחון את כישורו כ”מריח דמים”²⁷ על ידי ההכרזה שאם כל שישים הדמים ש”טיהר” (כלומר אפשר לאחר בחינתם לפונות אליו לקיים יחסי אישות) אכן טהורים, התוצאה של יחסי האישות תהיה בנים זכרים, ואם לאו, תהיה

24 “השכלה” זו היא דוגמה ומופת ל”קריאה-של-האוזן”, מושג עליו הרחיבה רוזן, ציד הצביה (הערה 13, עמ’ 206-209) בעקבות סוזן שיבאנוף (Schibanoff). מושג זה מתאר את היחס של נשים לא משכילות/לא אורייניות לספרות הגברית שלא הייתה להן אליה גישה בלתי אמצעית. קריאה זו מתווכת להן את התכנים, תמיד באופן חלקי ומנקודת המבט של הממסד הגברי.

25 חברתי נועה ישראלי הפנתה את תשומת לבי לכך שתפיסה כזו לגבי “דמי הנידה” לא נותרה בחזקתו של הבן-איש-חי בלבד. גם בפרסומות מסחריות שמשודרות בעצם הימים הללו מתוארת האישה המצויה בווסת כמי שאסור לה להיות בקרבת בני אדם בשל הריחות העולים ממנה.

26 טבלה בנספח.

27 מי שמשוגל לקבוע אם דוגמת דם המונחת לפניו היא של נידה או ממקור אחר, ובכך להחליט אם אפשר לפונה לקיים עמה יחסי אישות או לא.

נקבה אחת ביניהם.²⁸ הבן-אישה, בסיטואציה כל גברית, חש בנוח להעלות את התהייה מה עניין מינם של הבנים לדמי הנידה. אבל התהייה עולה על מנת שיושב עליה באמצעות דברי האישה שבסיפור. לאחר שהוא מסיים את סיפורו, מחזק הרב את העמדה שהובעה על ידי האם גם באמצעות דברים של ברי סמכא (גברים) מן הדורות הקודמים – החיד"א, ר' חיים ויטל ואחרים, ומוסיף,

נמצא מחמת דם הנדה, תהיה הנקבה מאוסה ושנואה גם אצל הנשים, שהם נקבות כמוה, ואדרבה תמצא על פי הרוב שהנשים שונאין הנקבות הנולדים (!) להם יותר מן בעליהם האנשים הזכרים, ובוה מוכן הטעם מה שעשה ר"א (ר' אלעזר) את האות לאותם הדמים שהראו לו דטהורין הם ע"י אופן זה שיהיו מתעברים אותם הנשים, וילדו כולם ממש זכרים שלא יהיה בהם אפילו נקבה אחת שיש בה סרחון וזהמה של מי נידות[...].

בדבריו אלה הרב מחזק בעצם דווקא את הקשר של האם אל המסורת הגברית הסמכותנית, ולא את הקשר המקביל של בן דמותו, התלמיד חכם הצעיר. ההבדל ביחס ללידת בנות אינו נובע מן ההבדל המגדרי, אלא מן ההבדל בין היחס למסורת ולמורדנה. המתח בין הבן לאמו הוא המתח שבין העמדה המודרניסטית לעמדה המסורתית. ניתן לראות, כידוע, בכל טקסט דכאני דיאלוג עם הוויה מדוכאת, אבל במקרה זה ניכרים בסיפור, לא פחות מן הקודם שנידון לעיל, האמצעים הבוטים והאלימים שנדרשים ל"גבריות מתגוננת" שמודעת לשינויים שכבר מתרחשים בתחומה, ואפשר שגם חשה את אלה שעתידים להתרחש. אולם גם כאן ניתן לראות מורכבות במסרים העוסקים ביחס למעמד הנשים ותפקידיהן. בסיפורים אחרים, שאינם עוסקים במוצהר במקומן של נשים, מסרים אלה מתחדדים אף יותר.

נישואים כושלים, מוות ומה שלאחר מכן – המסר החותר תחת עצמו

מן המפורסמות שבדרך פרשנותו היה יוסף חיים קרוב לחוגי קבלת האר"י, ואף עסק בשער הגלגולים של ר' חיים ויטאל, לו הוא גם כתב פירוש.²⁹ ברבים מסיפוריו, במיוחד אלה ששולבו בשיעורים לתלמידי חכמים, אנו מוצאים עקבות של עקרונות קבליים אלה, ובכמה מהם אף התייחסות לתורת הגלגול. בעל שער הגלגולים מציג, בין השאר, אפשרות של גלגול של אדם בבן המין השני, ומסביר באמצעות גלגול כזה עקרות ותופעות נוספות.³⁰ ייתכן שיוסף חיים מצא בגלגול ממין זה היבט שנוגע גם לסוגיה שנידונה כאן. הסיפור "מעשה הגלגול בין איש

28 על כל הפרשה של יחס התלמוד לדמי הנידה ומגוון הטקטיקות שננקטות בו לצורך שליטה גברית בגוף הנשי אצל: Charlotte Elisheva Fonrobert, *Menstrual purity: Rabbinic and Christian*, *Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford 2000, ובמיוחד עמ' 103-159.

29 יוסף חיים, לשון חכמים, ירושלים תרפ"ח.

30 חיים ויטאל, שער הגלגולים, ירושלים תרס"ג, הקדמה ט.

לאשתו” (9) הוא חלק מדיון בבעיה שעולה מן הנאמר בבבלי סנהדרין בדבר דיינים רשעים שבדינם המעוות מטריחים את האל להפוך סדרי עולם על מנת להחזיר ממון לבעליו. דוגמה לטרחה כזו מביא הבן-איש-חי באמצעות סיפור על אודות אישה שהביאה מבית אביה ממון, ובעלה פנה לבית-דין על מנת שיתיר לו שימוש בממון זה כמשכנתא. הדיין התיר לבעל לעשות זאת שלא כדין ומרוב צער על ממונה האישה מתה. כדרך האקזומפלום, נבנית כאן סיטואציה שמדגימה במדויק את כוונת המקור התלמודי. הדיין מבצע חטא וגורם ללקיחת ממון מבעליו, מות האחרון (במקרה זה – אחרונה), לא מאפשר להשיבו, ועל מנת לתקן מצב כזה יהיה על האל להפוך סדרי עולם. האל גורם לבעל למות, מחזיר את הנשמות לחיים, אך את נשמת האישה הוא מחזיר בגוף אישה ואת נשמת האישה בגוף איש. השניים מתחתנים, ומיד לאחר הנישואין האישה מתה ומורישה לבעלה, הוא גלגול האישה מתקופת החיים הקודמת, את ממונו, וכך חוזר הממון לבעליו באופן מדויק על פי העיקרון הנפוץ של מידה כנגד מידה.³¹ גם במישור הגלוי יש בסיפור זה ביקורת חריפה על יחס הממסד הרבני (שיוסף חיים, נטול התפקיד הרשמי, ”נוכח נפקד” בו) כלפי נשים בכלל ואלה הנשואות בפרט. אולם קריאה חתרנית מצביעה גם על יסוד נוסף ומעניין. מבחינה איריאתית, בעצם מכריזה תורת הגלגול כפי שהיא מודגמת כאן על המיניות כיסוד זמני בהווייתו של אדם, שמנותק מגופו הגשמי. במידה מסוימת הנשמה, מהות הנצחית, מוצגת כאן ככזו שמיניותה טרנספורמטיבית ורלוונטית רק לחיים בעולם הזה.³² במידת הזהירות המתבקשת ניתן אולי לומר שיוסף חיים חש במשהו מחוסר הזהות בין מושגי המין והמגדר. כל עוד התרבות ממשיכה להציב גבולות מגדריים, גם לגבי הזכות לצדק, הרי שהאל ייאלץ מדי פעם לבצע החלפה של הזהות, החלפה פיזית, וחילופין אלה אפשריים ואף מחוייבי המציאות. עדיין, למרות שבמובן זה המסר של עליונות גברית לכאורה חותר תחת עצמו, אין ספק שגם בסיפור זה אנו נשארים בגבולות המסורתיים. האל אינו מוכן לבצע צדק עם האישה כאישה, אלא אך ורק עם נשמתה חסרת הזהות המינית. בהאי עלמא יהיה זה הגבר שזוכה בצדק ובעוצמה. האישה תזכה באלה רק כאשר תהיה לאיש. מציאות זו גם האל, המהפך סדרי עולם, לא יכול לשנות, לדעתו של יוסף חיים. כך קיבל מנגנון השליטה הפטריארכאלי, שוב, הכשר קוסמי ונצחי.

כלל הסיפורים שנידונו עד עתה הובאו על ידי ה”בן-איש-חי” לקהל של גברים, כאשר שולבו בשיעוריו היומיומיים לתלמידיו ולבעלי בתים. אין זה מפתיע שאת הסיפורים הפיקנטיים יותר, בעלי הגוון ההומוריסטי ולעתים אף הארוטי, נהג רבי יוסף חיים לשלב בדרשותיו הציבוריות הגדולות – בארבע שבתות מועדי השנה שהופנו כמובן לקהל מעורב.

31 על עיקרון זה שפותח עוד על ידי חז”ל, ראו למשל: אצל ישי רוזן צבי, הטקס שלא היה: מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס”ח, עמ’ 132–151 והספרות הרבה שם.

32 בסיפור זה הדבר מתקיים ביתר חדות מאשר בשער הגלגולים. בקישור שעושה האחרון בין סוג זה של גלגול לעקרונות הוא דווקא מחזק את הזיקה שבין המהות המתגלגלת וזהותה המגדרית לגוף בו היא מגולגלת. בסיפור אין רמז לכך.

אלה נערכו בבית הכנסת 'צלאת' הגדול, ובשבתות אלה היה יוסף חיים היחיד שהותר לו לדרוש בעיר, מה שהבטיח האזנה של אלפים.³³ מכאן מובן הצורך בסיפורים מושכי לב אף יותר מהרגיל, שנדרשו בכדי לרתק קהל לדרשות שנמשכו לעתים מעל לשלוש שעות בקיץ ובגדדי. על רקע זה יש לקרוא בנובלה "מעשה אישה חכמנית שנישאה לפתי וסכל", ששולבה באחת מדרשות "שבת הגדול" שטרם הפסח.³⁴ הסיפור מתאר את תושייתה של אישה משכילה שמאסה בבעלה הטיפש, לו הושאה אך ורק בשל היותו בן לאב עשיר, ושגרם לכך שתהיה מטרה ללעג הבריות. האישה התחלטה, ורופא המשפחה, שהיה שותף למזימה, הודיע שהמרפא היחיד בשכילה הוא אך ורק רחצה במעיינות חמים המצויים באירופה. לאחר אבחנה זו נדמתה ככוכייה לבעלה, מכיוון שכאשת איש לא תוכל לנהוג צניעות בנסיעתה זו, ובכך תחטא. תוך כדי כך היא שכנעה אותו שיכתוב לה גט לפני נסיעתה. על מנת לחזק את אמונו. היא גם הביעה את חששה שלא ירצה בה כשתחזור. בעלה כתב את ספר הכריתות, והיא נסעה אל בית אביה, מרחק יום הליכה, ונשארה שם. רק כעבור שלושה חודשים נודע לבעל על דבר המרמה, והוא, בצערו, התאבד.

מדובר בעיבוד של הבן-אישי-חי עצמו (על פי עדותו) לסיפור ששולב במאסף הדרושים שער בת רבים מן החלק המוקדש להפטרות, שחובר על ידי משה יעקב רבינוביץ.³⁵ אחד העניינים הבולטים במלאכת העיבוד הוא הדגש שביקש יוסף חיים לשים על הדיכוטומיה המגדרית. כך, בשער בת רבים, לצד האישה ובעלה, בולט בעלילה חלקו של אביו העשיר של החתן. זה מוצג כפטריארך נשוא פנים, שנאלץ להתמודד הן עם טיפשותו של בנו והן עם חכמתה של אשת בנו. דמות זו, החיובית בסך הכול, אינה קיימת כלל בסיפורו של יוסף חיים. כאן הדיכוטומיה המגדרית ברורה ומוצגת כבר מראשית הסיפור.

מעשה באשה אחת משכלת וחכמנית ודעתנית ומהוללת מאד ביופייה וביפי מידותיה וטבעיה עד מאד, וקרה לה מקרה רע שנשאת לבן עשיר שהיה כסיל ובער פתי וטפש וריק ממשנה ודרך ארץ לגמרי ויהי לבוז ולשמצה בעיני הבריות,) והכל יודעים שהוא פרא אדם ואינו מן הישוב.

ניתן לראות איך הבן-אישי-חי מקפיד להציג כל תכונה של הגבר כאנלוגיה שלילית לתכונותיה של האישה. גם בחוקי הנשים מתייחס יוסף חיים לסיטואציה דומה של נישואין, בפרק המוקדש כולו לעניין שידוך הבנות:

33 לעניין זה: אבישור, "קווים ליצירה" (הערה 8), עמ' 110-114; שאול רגב, "דרשותיו של הרב יוסף חיים – בן איש חי", בתוך: יהודה צבי (עורך), הרב יוסף חיים: פרקי מחקר ועיון במלאת תשעים שנה לפטירתו, אור יהודה 1999, עמ' 11-16 והספרות שם.

34 מס' 15 בטבלה שבנספח.

35 משה יעקב רבינוביץ, שער בת רבים, פיעטריקוב תרע"ד, עמ' י"ח. לא הצלחתי למצוא פרטים רבים על המחבר הליטאי, שבמשך תקופה היה רבה של קהילה קטנה (קהילת מייסגולה) וחיבר כמה ספרי דרוש. מדובר בחלקו השביעי של מאסף דרושים שהחל לצאת לאור בוורשה תר"ס בידי אריה לייב פנסטר.

יימצאו בחורים צעירים, ובמלאכה עצלים, בטלים וכסילים. וברעת עניים, ומחינוך משוללים, ובמעשה רע מחובים. אבל אבותיהם מכובדים, עשירים וידועים. ומשפחת הבת יתפתו לאלה המעלות, ויתנו בתם לבחור כזה, ויאבדו בנותיהם, וירוויחו הפסד, ולאחר כן יבלבלו ראשם. והיו צריכים לתת דעתם, כי השאת הבת ההיא עם הבחור, ולא עם אביו, ואם הבן כבהמה נהרסה הבת בו, ומה יועיל הון אביו ועשרו, אם חינוך לא חינוכו...³⁶

חשוב להדגיש: בחיבור שמופנה לנשות הקהילה הדגש הוא על מניעת נישואין כגון אלה שכישלונם מובטח. אופציית סיום נישואין כאלה, בוודאי ביוזמת האישה, לא נידונה כלל, והדבר תואם את הרוח השמרנית יחסית ששורה על החיבור ומדגיש שוב את התלבטותו של הרב לגבי המתח בין מסורת ומודרנה גם בסוגיה זו.

אולם ההבדל מן הנוסחה האשכנזית של שער בת רבים אינו רק בעצם עיבוד תוכנו של הסיפור. הדרשות שבהן משולבת כל אחת מן הנוסחאות מדגישות ביתר שאת את המסר שיוסף חיים מבקש להעביר באמצעות הנובלה הדידקטית. הנוסחה הליטאית שעליה הוא נשען משולבת במדרש על אודות ספר עובדיה, ומתפקדת שם כדוגמה למקרה אפשרי של תרמית מוצדקת, כתרמיתו של יעקב את עשו. הסיפור בנוסחה זו מסתיים בתשובתה של האישה בבית הדין לטענותיו של אבי בעלה כנגד תרמית הגירושין שלה. בית הדין יכיר בגט, ואמרת האישה, כי במקרה קיצוני כמו בנו של האיש שהוא "פתי נפתה ומאמין לכל דבר"³⁷ מותר להשתמש גם בתרמית, מה גם שתרמית זו היא הוכחה נוספת לטיפשותו של הבעל.

בדרשת ה"בן-איש-חי" אין הכוונה להדגים את העיקרון של "תרמית מוצדקת", וסיום זה הושמט מן הסיפור. כאן הסיפור משולב כאמור בדרשת שבת-הגדול, ובא להדגים חכמה דומה לחכמתו של משה בהתנהלותו מול פרעה במהלך ליל מכת-ככורות. אמנם גם כאן מדובר בתרמית, שכן בני ישראל לא ביקשו אישור להשתחרר מעבדותם, אלא שלושה ימים לעבוד את האל. אולם, על פי המדרש, משה הציע לפרעה לתת לבני ישראל מעין כתב שחרור מעבדותם ומממון המצרים שנטלו, לכאורה לפרק זמן קצוב, על מנת לשכך את זעם המלאך המשחית. בכך נהג בדומה לאישה שביקשה מבעלה גט לזמן קצוב. כמו כן, משה נמנע מלצאת בפזיזות כדי לא לעורר את חשדו של פרעה, ובכך הוא דומה לאישה שהביעה דאגתה שמא בעלה לא ירצה בה בשובה, על מנת לא לעורר את חשדו. אם כן, האמירה של יוסף חיים במשלו, ולא דווקא במשלו, חתרנית אף יותר מזו שבמדרש ששימש לו מקור. יוסף חיים ממשיל כאן אישה שהצליחה לצאת מנישואין כושלים ליציאת בני ישראל מעבדות מצרים, לא פחות. אין כלל ביטחון, כמובן, שיוסף חיים היה מודע לאפשרות כזו של פרשנות לסיפור בהקשרו החדש, כלומר לעובדה שניתן לקרוא באופן דו-סטרי את יחסי המשל והנמשל. עם זאת, מן הרגע

36 חוקי הנשים (הערה 16), עמ' 37; הושווה גם לקאנון אל נסא (הערה 7), עמ' לא ע"א-ע"ב (במקור הפסקה מחזורת).

37 שער בת רבים (הערה 35), דף י"ח ע"ב.

שבחר להעלות בכתב את הדברים שנאמרו על פה, אי אפשר להתעלם מאפשרות קריאה "רב כיוונית" שכזו.

אולם היסוד המעניין ביותר בסיפור, ובעיבודו של יוסף חיים אותו, לא מצוי בעצם הזכות של האישה לסיים נישואין כושלים או בהשוואה של סיום כזה ליציאת מצרים, אלא דווקא בלשון אותה מאמצת האישה בתהליך הרמייה של הבעל. בדרשה האשכנזית מסבירה האישה את כבייה בעקבות מצוות הרופא לנסוע לנפוש במעיינות מרפא כך:

הלא מודעת לכל מנהג הרע של העת והזמן הזה, נימוס כל גבר להושיט ידו אף לאישה זרה הדוברת אתו, ואתה ידעת כי אשה יראת חטא אנוכי, אשר לא הסכמתי לעשות כה, ואיך אעשה הרעה הזאת וחטאתי? הלא אשת איש אנכי, ואם לא אשיב את ידי, אהי ללעג ולקלס, ויחשבוני למשוגעת, או לשיכורה, והיה תחת תקוותי למצוא מזור ותרופה, רק שבר רוח יגון ואנחה, להביא עלי קללה ולא ברכה.³⁸

בשל כך היא נדרשת לגט זמני מבעלה, שלא תיאלץ לחטוא כאשת איש. יוסף חיים בעיבודו משנה במקצת את הנימוקים הללו ומפרט אותם:

הלא מודעת לכל מנהג הרע של העת והזמן הזה דרכם של הרופאים באירופה שיושיט הרופא את ידו למשמש בבשר החולה בבטנו ובשאר מקומות וגם יניח את אזניו על לבו ועל גבו ואתה ידעת כי אשה יראת חטא אנוכי אשר מעודי לא הסכמתי לעשות כה ושמה כשאלך למרחצאות אירופ"א אצטרך להביא רופא לבקר אותי, ועוד מוכרח אנכי ללכת באותם המקומות בגילוי הראש והפנים, ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלהים(,) הלא אשת איש אנכי ואם לא אלך בכיסוי הראש והפנים, ולא אתן ידי לאיש זר ואמנע את הרופא הבא לבקר אותי שלא יגע ידו בבשרי ובטני ולא ידביק אזניו על לבי ועל גבי(,) אהיה אני שם ללעג ולקלס ויחשבו אותי למשוגעת, ולכן כשאלך שם ודאי לא אמצא מזור ותרופה אלא רק שבר רוח ויגון ואנחה.

בעיבודו של יוסף חיים ניכר המאמץ לסגל את הסיפור לקהילתו. האישה אינה חוששת כאן ממנהגם של גברים מודרניים ללחוץ ידי נשים המדברות עמן (לכאורה אין שום סיבה שיהיו כלל חילופי דברים בינה לבין גבר זר...) אלא ממנהגם הרע של רופאי אירופה לגעת ולמשש איברי גוף מוצנעים, וכן מפני המנהג, גם של נשים נשואות, להיראות בציבור בלא רעלה. בשתי הנוסחאות, הנימוקים בהן עושה האישה שימוש הם של הצטנעות והתחסדות אל מול מה שנתפס כפריצות, הנהוגה באירופה החילונית המודרנית. כלומר, על מנת לבצע מעשה של שחרור מכבלי מוסד הנישואין המסורתי, ולצאת מן המגבלות החמורות שהחברה המסורתית מטילה עליה כאישה נשואה, עושה הגיבורה שימוש באותן המגבלות בדיוק. לא כסילותו של האיש הביאה לכך שאשתו הצליחה להשתחרר ממנו, אלא דווקא היצמדותו הפשטנית לכללי המסורת,

"כך נבראתי": נשים ומגדר בסיפורי הרב יוסף חיים מבגדד

ואמונתו התמימה בדרישות המחמירות שלה לגבי נשים בכלל ונשים נשואות בפרט. גם כאן יוסף חיים אינו עוסק רק באישה ובמשפחה, אלא מציג, מבלי משים, את המסורת המתפוררת מתוך עצמה אל מול אתגרי המודרנה. בשינוי הדרמטי ביותר שקיים בעיבודו, יוסף חיים מסיים את הסיפור במותו של האישה-המאמין התמים והחד ממדי-ובהדגשה כי האישה החכמה, זו שיודעת לעשות שימוש בשינויים שכופה המודרנה ובמתח שלהם אל מול המסורת, מנצחת. כמו בסיפור הגלגול שנדרן למעלה, גם בסיפור זה המסר שנוגע לתפקודן של נשים בחברה אינו נמצא בהם בחזית. הוא אינו "מטרתם" של הסיפורים אלא מובן מביין השיטין של השימוש בסיטואציה בין-מגדרית להעברת מסר בתחום אחר. ניתן לראות כיצד דווקא כאשר העיסוק ביחסי גברים-נשים נדחק, ולו לכאורה, לשוליים, המסרים החתרניים, המודרניסטיים ואולי אף המעניינים יותר יכולים לבוא לידי ביטוי.

"המלמד בתו תורה" – זו שאינה "קוראת-של-האוזן"

כאמור בראשית הדברים, אחת הסוגיות המרכזיות הקשורות לתהליכי מודרניזציה בהקשרים מגרדיים שעמם התמודדה הקהילה היהודית בבגדד היא סוגיית חינוך בנות הקהילה. בנוגע ללימודי חול ו"חכמות חיצוניות", כמו אלה שנלמדו בבית הספר לבנות של כ"ח שנפתח בתקופתו, יוסף חיים (כמו הממסד הרבני המקומי כולו) הציג עמדה אמביוולנטית, שאותה לא ביטא במפורש בחיבוריו התורניים, הדרשניים או בחוקי הנשים.³⁹ עם זאת, בזה האחרון מקדיש ה"בן-אישה-חי" כמה וכמה פרקים לשאלות הקושרות את החינוך במסגרת המשפחתית עם שאלות מגדריות. כך למשל מתייחס יוסף חיים לתפקיד האישה בנוגע למיומנויות שיש להקנות לבנותיה:

ועוד תתן דעתה על בתה בלימוד מלאכה, תפירה סריגה וקליעה, וחיקוי והרכבת כלים ופירוקם, וכל הדברים אשר עושה האשה לבעלה. כדי שתשיאנה כשהיא מושלמת בכל מלאכותיה, ולא תניחנה בטילה, ותעסיקיה בעבודות הבית ובדברים הנחוצים, כדי שתהיה שלימה, וכשתלך אצל בן חמיה ימצאה בכל הדברים תמימה [...] תמנעה ממשחקי הקלפים והדמקה, שש בש וגורל וכל המשחקים הדומים. היות ומשחקים אלו והרגלם יהרסו בעליהם ויעקמום [...] וידוע שהמשחקים הם פתח לקלקול וההשחתה, במיוחד כשמשחקים נשים ואנשים בנות ובנים, השטן ירקד בפניהם [...].⁴⁰

בהנחיות אלה, שקשורות לתפקידי האישה בחינוך המגדרי של בנותיה, אין כל חידוש. נקודה מעניינת נוספת קיימת בנוגע לתפקידיה, על פי יוסף חיים, שקשורים בלימוד התורה של בעלה ושל בניה:

39 על הפולמוס בנושא זה במקורות המפורטים לעיל בהערה 2 ובספרות שם.
40 חוקי הנשים (הערה 16), עמ' 27. הושווה לקאנון אל נסא (הערה 7), עמ' כ"ב.

צריכה האישה לשרת את בעלה בלמדו בתורה כל לילה ולילה. תתן לו לישן בתחילת הלילה ותעוררהו בעלות השחר. תדליק לו האור ותרחיק לו קפה, תכין את ספריו ותשרתהו בכל דבר הנחוץ לו [...] ועוד תתבונן ותתן דעתה, על לימוד בניה בבית המדרש. לא יעשו בטלה, ולא יצא מהם חטא, ותמנעם מן הבטלה ובכל עת תשלח אל המלמדים ותשאלם על לימודם ועל שובבותם. ותעורר המלמד על לימוד בנה ותשפיע עליו ותצוהו על שמירתו [...] ואם תראה כי המלמד שלהם אינו מסוגל ללמדם כהוגן, מיד תקח הבן ממנו.⁴¹

ראוי לציין שבעניין אחרון זה יש חריגה מסוימת מחלוקת התפקידים החינוכית, שמוכרת למשל מבבלי קידושין לא ע"א, לפיה האב הוא ה"ממונה" על תלמוד התורה של הבנים. על כל פנים, כדאי לאישה לנקוט במאמצים אלה מכיוון שהיא צפויה לזכות בשכר על פועלה:

בזמן אשר יינתן השכר לבריות בעולם הבא, יאמר הבורא: "תנו לזאת האישה שכר המשנה והגמרא, ותנו לה שכר הזוהר והתיקונים ושאר ספרי התורה". תאמר האישה: "קוני ורבוני, מימי לא למדתי ולא ארע אפילו מה כתוב בהם, כיצד אקח שכרם?". ישיב לה: "בעלך ובנייך למדוהו, ואת עזרת להם בלימודם וטרחת עליהם, לכן אתן לך חלק מהם." ועוד: כל אישה, אשר תקשיב לדברי התורה, ואפילו שאינה מבינה, נשמתה תקלוט אותם, ואחר כך כשתלך לגן עדן תפגוש אותם.⁴²

המלצה אחרונה זו שהבאתי בהדגשה, להקשיב לדברי התורה, אינה מכוונת, כמובן, ללימוד שיטתי של הטקסטים המקוריים. מדובר ככל הנראה בשמיעה, מכוונת או לא, של לימודי האיש והילדים בבית, ובעיקר בהאזנה לדרשות הנישאות בציבור. לרב יוסף חיים סביר להניח כי לאישה, בעולם הזה לפחות, אין יכולת להבין את דברי התורה, אולם נשמתה, שעל חוסר האפיון המגדרי שלה כבר דובר לעיל בסיפור הגלגול בין איש לאשתו, זוכה מכך לשכר בעולם הבא.

גישה זו כמעט ומתהפכת בסיפור האחרון שיידון כאן: "מעשה בגביר וחכם שלמדה בתו תורה יותר ממנו"⁴³ (25). כמו קודמו, גם סיפור זה משולב באחת מאותן דרשות ציבור שלנשים מומלץ לאפשר לנשמתן חסרת-האפיון-המגדרי להאזין. במקרה זה מדובר בפרק בניית המשכן המתואר בפרשת תרומה (שמות כה, א-כו, יט). הדרשה מתמקדת בצורך בלימוד תורה בצנעה. אולם כמו במקרים הקודמים, האקזמפלום שנבחר על מנת להדגים עיקרון זה עושה שימוש בסיטואציה בין-מגדרית, ולכן מרחיק לכת במשמעויותיו מעבר לכך. הסיפור, אחד הארוכים שבסיפורי ה"בן-איש-חי" שהגיעו לידינו, מתאר גביר שנוהג ללמוד מדי בוקר תורה מפי חכם גדול בבית מדרש שמצוי בחצר ביתו החיצונית. לגביר זה בת יחידה, והוא שוכר תלמיד חכם שילמד אותה מקרא. והמספר טורח להדגיש: "ולא רצה שתלמד תורה שבעל פה". הגביר משלם למלמד למפרע בעבור שתי שנות הוראה, הזמן שהוא משער שיידרש ללימוד המקרא. אולם

41 חוקי הנשים (הערה 16), עמ' 91, הושווה לקאנון אל נסא (הערה 7), עמ' סט ב.

42 שם, ההרגשות שלי.

הבת מפתיעה ומסיימת את לימודה בשבעה חודשים, והמלמד נאלץ להמשיך וללמד תלמוד בשארית הזמן שבעבורו קיבל שכר. לאחר כמעט שנתיים, אביה מגלה במקרה את הדבר, ובתגובה משלח את המלמד לדרכו. הבת מוחה, אך במקום להתווכח עם אביה, מחליטה למלא את תשוקתה ללימוד בדרך אחרת. היא נוטלת מבית מדרשו של אביה תלמוד עם פירושים ומצותתת בסתר, מעשה הלל הזקן, ללימודו של אביה מחוץ לחלון בית המדרש. כעבור ארבע שנים חכמתה מתגלה כאשר חכם גדול מעיר אחרת מגיע במסווה לבית אביה בשעת ארוחת הצהריים המשפחתית. תכלית ביקורו היא בקשת הלוואה מהאב, אך הוא נוקט בפנייתו אליו לשון רמזים שהאחרון לא מבין כהלכה. לעומתו, הבת מבינה את טבעו של האיש ומעניקה לו מארנקו של אביה הלוואה בסכום גבוה בהרבה ממה שהאב הורה לה לתת. כאשר האב מגלה זאת ומתערעם כנגדה, היא משיבה לו בהסבר על טבעו של האורח. הדבר נבדק ונמצא נכון. לאחר מכן היא מבארת לאב את לשון הרמזים של האורח ומתוודה בפני האב כי היא מצותתת בסתר לתלמודו. האב אינו מבין כיצד ידיעותיה גדולות מאלו שלו ואף משל מורהו, והיא משיבה לו שלימודה היה איכותי משלהם מכיוון שנעשה בצנעה, וכאן מסתיים הסיפור. לארבע דמויות בסיפור, שלושה גברים ונערה אחת, בחר המספר להעניק קול.⁴³ בתיאור דמות האב האנטגוניסט מוצגת בבירור עוצמה כמעט אומניפוטנטית. יש לו היכולת ללמוד את הטקסטים המורכבים ביותר⁴⁴ בבית המדרש שנמצא ”בחצר החיצון” שבביתו אצל חכם גדול. במרחב הגברי עמוס הסמלים הזה, האיש יוצא ובא כרצונו.⁴⁵ הבת, הפרוטגוניסט, מתוארת אמנם מראשית הסיפור כ”חריפה ובעלת שכל גדול להפליא”, אך מרחב לימודה הראשוני מתואר כמורגש באופן שונה בתכלית: ”חדר המיוחד לה”, שאליו יש להיכנס ”בחצר הפנימי”.

מדי צהריים, כך מסופר, מפסיק האב את תלמודו ופונה לעסקיו בבית מסחר בשוק, כלומר בספירה הציבורית הגברית האחרת, זו של החיים הכלכליים. גם בזו יש לאב שליטה מלאה, שכן למרות שהוא נמצא במקום מחצית מיום העבודה בלבד הדבר מספיק לו בכדי להיות לעשיר מופלג.

שתי דמויות הגברים האחרות – שני החכמים, האחד שנשכר כמלמד לבת והאחר שבזכותו מתגלה חכמתה-אינם אלא כלי משחק המופעלים על ידי שתי הדמויות הראשיות בסיפור. המורה נשכר על ידי האב לא על מנת להשכיל את בתו בהשכלה גברית, אלא להפך, על מנת למנוע את בתו מהשכלה זו, על ידי שירה אותה מקרא ופרשנותו הראשונית בלבד. בכך חושב

43 מורכבותו הפואטית היחסית של הסיפור, ייחודו מבחינה אידיאית והעובדה שלא הצלחתי למצוא לו מקבילה קרובה רומזים על כך שייכתן שמדובר, במקרה זה, ביצירה מקורית של ה”בן-איש-חי”.

44 בסיפור הם מפורטים: ”ולומדים יחד גמרא עם הר”ף והרא”ש והרמב”ם ונושאי כליו”.

45 על ”גבריותו” של בית המדרש והמשמעויות של עובדה זו לטקסטים שהתעצבו בו (בעיקר בכל הקשור לתקופת חז”ל), הדיין שכבר הפך לקלאסי של דניאל בויראין. הנ”ל, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תל-אביב תשנ”ט, עמ’ 170-197; ואצל: Admiel Kosman. “The Female Breast and the Male Mouth: a Talmudic Vignette (BT Bava Batra 9a-b)”, *JSQ* 11 (2004), pp. 293-312; רוזן צבי, הטקס שלא היה (הערה 31), בעיקר עמ’ 152-241.

האב שימנע ממנה את הגישה לתחום הדעת החשוב יותר, הגברי, של התלמוד ופירושו. אולם הבת, מתוך אותו "הדר משלה", מבצעת מהלך פמיניסטי קלאסי של "הרחבת הסדקים". האב מותיר בהתנהגותו "סדק" כאשר אינו ברור בדרישותיו מן המורה ומשלם לו מראש. הבת מנצלת "סדק" זה על מנת להרחיבו ולפרוץ אל מרחב סימבולי לא לה, ולשם כך היא עושה שימוש במורה, ובעיקר – בשכלה החריף. כאשר האב מגלה זאת ומפסיק את תלמודה (באמצעות המשאב הנוסף שיש לו, עוצמתו הכלכלית), זה כבר מאוחר מדי. הסכר נפרץ. לאחר שהגיבורה פרצה למרחב סימבולי לא לה, היא חודרת גם לזה הממשי, בית המדרש, ונוטלת ממנו את מה שהיא חושבת שצריך להיות שייך גם לה, עותק של התלמוד. כעת יחסי המיקום של האב והבת בתלמוד אינם עוד של פנים וחוץ אלא של חדרים סמוכים – תלמודם של הגברים מגיע לאוזניה, ולה יש יכולת, בכישרונה, לעבד ולטייב אותו, והסיפור אומר לנו "עד שנתחכמה יותר מהם". מתואר לנו אירוע שהוא אולי ההפוך לתהליך שהוזכר למעלה כ"קריאה דרך האוזן". לפנינו דמות נשית אוריינית, שבידיה "הספר". אין היא נזקקת לתיווך הממסד הגברי לצורך "גישה לטקסט". להפך, היא משתמשת באוזניה מתוך עמדה ביקורתית, שוות ערך לזו של אותם גברים שלומדים בקול רם, מבלי דעת שהצטרפה "נוסעת סמויה" לשייט שלהם בים התלמוד.

כאמור, גם הגבר השלישי בסיפור, החכם הזר, אינו אלא כלי שרת בידי שתי הדמויות בעלות העוצמה – האב והבת. למעשה בא החכם לבקש מן האב הלוואה. שוב נרמז למאזינים/ הקוראים: עוצמתו הכלכלית של האב משמעותית יותר מזו ה"רוחנית". מבחינת הבת, תפקידו של הזר מתמצה ביצירת סיטואציית התגלות חכמתה מול אביה. ב"מגרש" זה היא עולה על אביה, וכפי שנראה להלן, לעובדה זו יש משמעות גם ב"מגרש" הגברי האחר, הכלכלי. פעמיים במשך הסיפור מתרחש עימות ישיר בין האב לבתו, ונקודות המוצא של העימותים גם הן סובבות סביב צירי העוצמה המניעים את הסיפור כולו – העוצמה הכלכלית ועוצמת הידע. העימות הראשון מתרחש כאשר האב מונע מבתו להמשיך בלימודי הגמרא עם המלמד.

ותאמר הבת לאביה: מה זאת עשית עמי, אני הייתי חושבת כשתראני שהצלחתי בלימוד תשכור אותך עוד שתי שנים אחרות, ואתה עשית להפך שדחית אותך ממני[...]. ויאמר אביה: בתי חמדת לבי, למה את צריכה ללמוד תורה שבעל פה, וכי את בן שיושב בבית המדרש ועוסק בתלמוד עם החכמים, והלא אישה את, ואחר ארבע שנים תגיעי לפרק הנישואין כמנהג אנשי העיר להשיא הבנות כשהן בנות יח שנים, ואז אני אשיא אותך ותהיי תחת רשות בעלך, ותטפלי בעסקי הבית והיריון ולידה וגידול בנים, ולא יהיה לך פנאי ללמוד תורה שבעל פה, ומה שאת לומדת עתה יישכח ממך, והלוואי שיהיה לך פנאי שתלמדי מקרא ביום שבת שהוא יום בטלה.

כאן אנו למדים את עוצמתו של האקזמפלום בחשיפת המנטליות הקהילתית בשיח לפי תומו. המונח "מצוות עשה שהזמן גרמא" שהוזכר לעיל מכוון לפטור שניתן לנשים מרוב מצוות העשה בשל עיסוקיהן המרובים בספירה הפרטית (משנה קידושין א, ז). למעשה פטור זה אינו אלא אמצעי הדרה כנגד נשים, וכך הוא משמש עד עצם ימים אלה ממש. הפטריארך מדבר כאן

בקולו של הממסד הגברי שאותו משרת הפטור הזה. הוא אמנם מתאר מצב מצוי, אך מבחינתו זהו גם המצב הרצוי. מבלי משים, הוא גם חושף בדבריו את הסיבה להדרת הנשים מן הידע – “לימוד תורה שבעל פה” ו”עסקי הבית והיריון ולידה וגידול בנים” מתוארים כפרקטיקות שמוציאות האחת את האחרת. לכן, בחירה בראשונה על ידי מי שאמורה להחזיק בשנייה אינה יכולה להיות רצויה בחברה שמושגת על חלוקה זו. גם אם האב אינו אומר זאת במפורש, עצם הדיכוטומיה הכמו-כלכלית בין שתי הפרקטיקות הופכת את לימוד התורה הנשי לפעולה שיש בה אולי אפילו סכנה למבנה המשפחה המסורתי, כפי שנרמז בסיום הסיפור. הבת מצדה בוחרת כאמור לשתוק בתגובה, ומתוך שתיקתה להתחיל בפרק השני של תלמודה, הלימוד בסתר. העימות השני בסיפור הוא זה שמביא בסופו להתגלות הבת בפני האב. כאשר האחרון מגלה שלמרות שהדגיש זאת בהוראותיו נתנה הבת לחכם הזר דינר זהב במקום דינר כסף, הוא כועס ואומר:

הנה בוודאי אם היית נוצרת זכר שיהיה לך עסק במסחר היית מחרבת הבית. וענהו ותאמר: לא, אם נוצרתי זכר הייתי בונה עשרה בתים. ועתה לא שגיתי ולא נכשלתי כאשר חשבת, אלא ככוונה וידיעה שלמה לקחתי דינר הזהב ואתנהו לאותו האיש(,) ולו הייתי רואה בכיס עוד דינרי זהב הייתי משלמת לו עד מספר עשרה. ויאמר אביה בחמה – על מה ועל מה תעשי, מה זה הוא? ותאמר: אתה שגית בו כי חשבת שהוא איש עני פשוט מהמון העם[...]. אך אני ידעתי שהוא חכם גדול.

הדיון עוד נמשך כאן ארוכות, וכולל “תצוגת תכלית” של הבת בקריאת סתרי דברים וחלקי רמזים שנמסרו על ידי האורה המסתורי. גם הפעם הבת היא שיוזמת את העימות עם אביה מראשיתו, בכך שהיא בוחרת לחרוג מהוראותיו במתכוון. האב מאשים את בתו בכך שכשלה היכן שעל פי דבריו שלו אפילו לא מצופה ממנה כאישה להצליח בו, בתחום הכלכלי. אך העוצמה שצברה במשך ארבע השנים של לימוד גמרא מאפשרת לה בזאת הפעם להתייצב מול אביה פנים אל פנים ולהוכיח כי גם בתחום זה היא עולה עליו. מסתבר שידיעותיה בתורה העניקו לה יתרון היכן שלאביה הייתה שליטה בלעדית.

בין שני העימותים שתוארו לעיל אנו עדים לשידוד המערכות החברתי עליו הם מרמזים. האב מדבר בעימות הראשון על נישואי הבת הצפויים בעוד ארבע שנים. אולם בדיוק לאחר אותן ארבע שנים, במקום הסיום הנובליסטי לו מצפים האב (והנמענים), של נישואין, מתרחשת התגלות הבת – ידיעותיה מפליגות הרבה מעבר לידיעותיהם של הגברים ובמיוחד אלה של הפטריארך, והנישואין אינם מוזכרים כלל. החשש העתיק של הממסד המסורתי מפני השכלת הבנות מתממש, גם בלי שהדבר ייאמר במפורש בסיפור.

יש לזכור שהתנהגות זו של הבת מוצגת כמודל חיובי בסיפור ובהקשר הדרשני. האם ייתכן שהמנהיג, נציג אותו הממסד המסורתי, נסוג כאן מן העמדה אותה הוא מציג במקומות אחרים, ודווקא בדרשה פומבית מציג לבני הקהילה ובנותיה שידוד מערכות שכזה באופן חיובי? אפשר שיש כאן נסיגה מסוימת, אך לא רדיקאלית. הקול הממסדי הגברי שב ומשועתק כאן, ובעוצמה, אם נתייחס למשל לסיטואציית ההתגלות של חכמת הנערה לאביה. אנו מכירים סיטואציה זו

למשל מן התבנית הביוגרפית של חיי קדושים – את דו הקרב האבירי מחליפה לא פעם אצל הקדוש היהודי עוצמה רוחנית, שמתגלה בפומבי ברגע מסוים ומפתיעה את הסובבים אותו שאינם מצפים ממנו לכך.⁴⁶ התגלות מסוג זה שמורה ביהדות לגברים באופן כמעט בלעדי. לכאורה, כאן אנו רואים כיצד הנערה מתגלה בסיטואציה דומה לכאורה, מה גם שכזכור היא זו שיוזמת אותה, לעומת האופן הספונטאני בדרך כלל שבו מתגלה הקדוש. אולם קיים הבדל אקוטי נוסף בין התגלות כוחם של קדושים בסיפורי העם לבין "התגלותה" של הנערה בסיפורנו, והוא קשור כמובן במרחב ההתגלות. הקדוש מתגלה בפומבי, לעיני "כול" (ולפחות "כל" מי שחשוב, למשל – בבית מדרשו של מנהיג הקהילה), ובכך הוא יכול להמשיך לתפקד בקדושתו לטובת הכלל גם בהמשך חייו ולאחר מותו. הנערה בסיפורנו "מתגלה" אך ורק בפני אביה ואימה, על שולחן האוכל המשפחתי. למעשה, כל התנהלותה בסיפור, כל עוצמתה, מצליחה להביא אותה רק עד לחדר החיצוני הסמוך לבית המדרש. לכל אורך הסיפור היא אינה יוצאת, ולו לרגע אחד, מן הספירה הפרטית. והלא לכך מכוונת הדרשה. המעלה אליה מכוון יוסף חיים את האקזמפלום אינה "לימוד התורה" אלא "צניעות", ההתכנסות במרחב הפרטי וההישארות בו. כבהרבה אקזמפלה, גם כאן הפרוטגוניסט הוא דמות מופת. אין זה צפוי, למשל, שהנערה תצא החוצה ותדרוש תורה ברבים, או תעסוק במסחר. היא לא ביצעה כאן למעשה מהלך מהפכני "באמת", ונותרה היכן "שהייתה צריכה להיות" והיכן שדורש המנהיג מכל בני-בני, ובעיקר בנות-, קהילתו להיות: צנועים בתלמודם ונחבאים אל הכלים, כמו התורה עצמה, הנחבאת מתחת לשלושה כיסויים בקודש הקודשים. כמו אימה, הנזכרת בסיפור בלא שיוענק לה קול, מצופה מן הבת שתישאר עם עוצמת ידיעותיה בתוך המרחב הפנימי, ותמלא, שוב, את התפקיד שאליו מייעדת אותה החברה מימים ימימה. בסופו של דבר גם בסיפור זה הסדר הפטריארכאלי נשמר בהחלט, גם אם נסדק במידה מסוימת.

ניתן לראות כיצד בסוגיית מעמד הנשים, למרות מאמציו, לא הצליח יוסף חיים להציג בסיפוריו עמדה חד משמעית אל מול השינויים המתרחשים בקהילתו. המודל שהוצג בהם למקומן של הנשים בחברה אינו חד ממדי, ומכיל מגמות מנוגדות. אולי מבוכה זו של מנהיגות הקהילה, כפי שעולה מסיפורי יוסף חיים, לא רק בסוגיה המגדרית הזו אלא בכלל כלפי השינויים המהירים המתרחשים בתקופה המדוברת, מרמזת לנו על אחת הסיבות לפיחות ההולך וגובר במעמדה של מנהיגות זו. אולם חולשה ומבוכה אלה, כך מסתבר, יש בהן יתרון רב ערך ליצירתיות האמנותית-עממית, והן שמעניקות לחלק מן העלילות את העוצמה הסיפורית שלהן. כך, שנים רבות לאחר שזוהר שיטתו ההלכתית של הרב יוסף חיים הועם, בין השאר בשל מפעלו של הרב עובדיה יוסף,⁴⁷ וספרי המוסר שלו, ובראשם חוקי הנשים, נשכחו כמעט לגמרי, סיפוריו חוזרים

46 בנוגע לסיפורים אלה את המונוגרפיה רחבת ההיקף של שרה צפתמן, ראש וראשון: ייסוד מנהיגות בספרות ישראל, ירושלים תש"ע, ובמיוחד שם עמ' 436-463.

47 על עניין זה אצל ליאון, "ממסורת עדתית" (הערה 1).

”כך נבראתי”: נשים ומגדר בסיפורי הרב יוסף חיים מבגדד

ומורפסים, מסופרים ונידונים שוב ושוב באירועים משפחתיים וברשות רבניות בקרב קהילות דתיות של יוצאי בבל והמזרח בכלל, במרחבי המרשתת,⁴⁸ ולאחרונה אף בעיונים מחקריים בתחום הספרות והפולקלור.⁴⁹ עיונים אלה ראוי להם שיעמיקו ויורחבו, לתועלת הבנה מעמיקה יותר של התרבות היהודית בארצות האסלאם בשיאם של תהליכי המודרניזציה.

48 למשל: <http://www.youtube.com/watch?v=YjdtN0bAHmA>; <http://extra-life.co.il>

49 המקורות המופיעים לעיל בהערות 1 ו-8.

נספח: סיפורי הנשים בנפלאים מעשיך, מקורות דרשניים, מקורות מוצהרים ומקבילות

יחסיות סיפורי נשים בנפלאים מעשיך: 21% מתוכם: 3 מובאים מבניהו (9%), 6 מבן יהוידע (17%), 6 מבן איש חיל (17%), 4 מבן-איש-חי (11%), 13 מעוד יוסף חי (37%), 3 מחסדי אבות (9%). מכאן ש"ייצוג" סיפורי הנשים מתוך המקורות הדרשניים דומה מאוד לייצוג הסיפורים הכללי של אותם מקורות באסופה (השוו: רוטמן, נפלאים מעשיך, עמ' 65-66).

מקבילות	מקור "מוצהר"	הקשר דרשני אצל יוסף חיים	מקור בכתבי יוסף חיים	כותרת הסיפור ומיקומו (על פי המהדורה הראשונה של נפלאים מעשיך, ירושלים תרע"ב)	
קרוב בהיפוך מגדרים לא"ת 1453 (מבחן הכלה)	"בשלשה דברים האדם ניכר: בכוסו בכיסו ובכעסו. קשא מניינא ונ"ל בס"ד [...] ולכן עשה לשלשה אלה" (והקשו מניין [הקביעה הזו] ונראה לי בסיעתא דשמיא מעשה באישה [...])	פראבולה שמדגימה את בחינתו של אדם ב"כוסו, כיסו וכעסו, ומסבירה כי הוא חייב ליפול בשלושת המבחנים הללו כדי לפרק קשר נישואין (ועדיף – למנוע אותו מראש)	בניהו, ירושלים תרס"ה, כחע"א	ה) מעשה באישה א' שכלנית	1.
המת אסיר התודה א"ת 505 שבתאי פרחי, עשה פלא ירושלם חש"ד חלק ג אות ה'	"שמעתי שמספרים"	יתרון החסד על הצדקה	בניהו, מג ע"א	י) מעשה בעשיר שהיה לו בן יחיד	2.
ידועות בעברית רק לסיפור הפנימי, הידוע כא"ת 91 "לב השועל"	אין	חשיבותה של ידיעת התפילה על פה	בניהו, מט ע"א	י"א) מעשה באישה זריזה בתפילה	3.
קרוב במידה מסוימת למוטיו K944: חברים מסכימים להכות נשותיהם	אין	שורת הדין מחייבת באהבת האישה לבעלה ראוי שתהיה אהבה דבוקה כמו אהבת האב לבנו דאפילו אם אינו נהנה ממנו [...] גם כן אוהבו (וכן פראבולה ל"נאמנים פצעי אוהב ונעתרות נשיקות שונא" משלי כו, ו)	בן יהוידע ח"ב, ירושלים תרנ"ח- תרס"ד, טו ע"א	כ"ו) מעשה באחד שהכה את אשתו	4.

"כך נבראתי": נשים ומגדר בסיפורי הרב יוסף חיים מבגדד

<p>שילוב בין סיפור "החכם והזונה" (ראו להלן מס' 17) וסיפור "אלעזר בן דורדיה" שבבבלי, עבודה זרה יז ע"א, וכן לסיפורו של אחד מ"שלשת המתוודים" בספר חסידים ס' נב-נג (כל הציטוטים מספר חסידים נבדקו והשווה על פי מאגר פרינסטון PUSHD http://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/manuscripts.php</p>	<p>"בוה מוכן הטעם דאמר רשב"ן אר"י: גדולה תשובה שמארכת ימיו ושנותיו של אדם דצריך להאריך ימיו עד שיתגלגל ויזדמן לפניו אותו מקום ואותה אשה ואותו פרק. ואכתוב כאן מעשה לקיים דברי חז"ל [...] ומוז המעשה יבין האדם כמה גדולים דברי חכמים"</p>	<p>הדגמה פבולטורית לדברי ר' יהודה ביומא פו ע"ב על בעלי תשובה: "כגון שבאת לידו דבר עבירה פעם ראשונה ושניה וניצל הימנה מחזוי רב יהודה באותה אשה באותו פרק באותו מקום"</p>	<p>בן יהודע, ח"ב, סג ע"ב</p>	<p>5. כ"ז) מעשה נפלא בת"ח בחור</p>
<p>מפיע בנוסח שונה בכת"י בית הספרים ס' י"א ראו: יסף (לעיל הע' 6), עמ' 240</p>	<p>"וכן שמעתי גם כיוצא בוה שנעשה קודם מאתים ועשרים שנה בעיר אחת"</p>	<p>הזכות להנאה מנסים</p>	<p>בן יהודע, ח"ג, לה ע"ב</p>	<p>6. ל) מעשה בתופר מנעלים</p>
<p>לא נמצאו מקבילות סיפוריות</p>	<p>"דצ"ל (דצריך לומר) אם הוא לבש את הצדק, איך הצדק חוזר ולובש אותו, דנמצא הצדק הוא הגוף והאדם הוא הלבוש, ופירשתי בס"ד על פי הרמיון"</p>	<p>פראבולה ל"צדק לבשתי וילבשני" (איוב כט,יד), ולאופן שבו ערכו של האדם בעיני האל מגדיר גם את ערך המצווה שהוא ממלא</p>	<p>בן יהודע, ח"ד, יא ע"ג</p>	<p>7. ל"ב) מעשה באישה חביבה לבעלה</p>
<p>לא נמצאו מקבילות סיפוריות. דמיון לתיאור תגובת הגיבורה למין היילוד מצויות בחוקי הנשים</p>	<p>"אם כמותי כולם זכרים (בבלי בבא מציעא פד ע"ב) י"ל למה עשה המופת בכך ומאי תליא הא בהא ונ"ל בס"ד ואקדים מעשה"</p>	<p>הדגמה והסבר לטומאת דם הנידה (בהקשר לסיפורו של אלעזר בן שמעון) ולפרשנותו של החיד"א (פתח עיניים לנידה לא ע"ב) על מאמר חז"ל "זכר שהכל שמחים בו"</p>	<p>בן יהודע, ח"ד, ע"ג</p>	<p>8. ל"ח) מעשה באישה משכלת ויש לה בן חכם</p>
<p>תולדות האר"י (בניהו) עמ' 177 (שם מדובר בשני שותפים גברים שאחד מהם התגלגל באישה והאחר בגבר); מוזכרת פרשנותו של האר"י בעניין דומה כ: חיים ויטאל, שער הגלגולים, ירושלים תשמ"ח, עמ' לג</p>	<p>אין</p>	<p>הסבר למונח טרחה בהקשר אלהי</p>	<p>בן יהודע, ח"ה, ג ע"ג</p>	<p>9. מ) מעשה הגלגול בין איש לאשתו</p>

<p>יצחק עונקיניירה, איומה כנרגלות, קושטא של"ז, עמ' יב ע"א מנחם לוצטו, כפתור ופרח ספר כוונת האגדות, אמסטרדם תס"ט, עמ' סא-סב; שלמה בכור חוצין, מעשים טובים, בגדר תר"ן, עמ' כז-כח</p>	<p>ע"פ דמיון למעשה אחת שמצאתי בספר איומה כנרגלות</p>	<p>הרהורי עבירה ועונשם: הליכה עד לגיהנום ושיבה לגן עדן</p>	<p>בן איש חיל, ח"א, ירושלים תרס"א, א ע"ב</p>	<p>מ"ה) מעשה בכחור עשיר שחשק אישה</p>	<p>10.</p>
<p>ויקרא רבה כה ה</p>	<p>מדרש רבה פרשת אחרי, פרשה כה</p>	<p>דרשה על "מצות תאכל במקום קדש", ויקרא, ט ו'</p>	<p>בן איש חיל, ח"א, מג ע"ג</p>	<p>נ"ו) מעשה באנדרינוס ישחקו עצמותיו</p>	<p>11.</p>
<p>מוטיוו S261 (הילד שאמור להיות מוקרב לצורך בנייה): בנוסחה ליטאית: הידועה כ-Balys 3519 שמצוטטת כאן באופן מדויק למדי. נוסח מתורגם לאנגלית: http://www.oocities.org/athens/oracle/2810/castle.html מוטיוו (אני מודה לחברי עמוס נוי על הסיוע באיתור המקור) על המוטיוו בכללו ניתן לקרוא אצל: Paul G. Brewster "The Foundation Sacrifice Motif in Legend, Folksong, Game, and Dance", Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 96, H. 1 (1971), pp. 71-89 (ככל הנראה הכיר הבן-איש-חי תרגום עברי לאגדה שלא הצלחתי לאתר)</p>	<p>עניין אחד אשר הובא בספרים [...] ואנכי הצעיר הרחבתי הדברים מן הנמצא כתוב לפני ועשיתי להם מטעמים</p>	<p>עשרת ימי תשובה. שאלות הנער הן אלגוריות ליחס האדם לאל, לתורה ולמצוות.</p>	<p>בן איש חיל, ח"ב, ה ע"א</p>	<p>ס"א) מעשה כיצד נוסדה עיר ווילנא</p>	<p>12.</p>
<p>טוביה הכהן, מעשה טוביה, קרקוב, תרס"ח, עמ' ס"ט</p>	<p>המעשה שהביא בספר מעשה טוביה בשם אבן סינא</p>	<p>דרשה בשבת "זכור" על מערכת היחסים בין מרדכי ואסתר</p>	<p>בן איש חיל, ח"ב, יג ע"ב</p>	<p>ס"ו) מעשה שני התאמות</p>	<p>13.</p>

”כך נבראתי“: נשים ומגדר בסיפורי הרב יוסף חיים מבגדד

14.	ס"ז) מעשה המעוברת שהטילו גורל על עוברת	בן איש חיל, ח"ב, יז ע"א	גדולות המן (שבת זכור)	”אזכיר שאלה אחת של מעשה שהיה באיש אחר“	מוטיוו M369.7.3 – נבואת מינו של עובר
15.	ע) מעשה אשה חכמנית שנשאה לפתי וסכל	בן איש חיל ח"ב, מד ע"ב	דרוש לשבת הגדול. ההקשר הוא מכת בכורות והאופן שבו משה עשה בה שימוש לשחרור העם.	והוא ע"פ מעשה שהובא בספר שער בת רבים הפטרה וישלח דף י"ח [...] ע"כ המעשה וכתבתיה בשינוי קלה	משה יעקב רבינוביץ, שער בת רבים, פיעטריקוב תרע"ד, עמ' י"ח (הפטרות וישלח). הסיפור קרוב לוריאנטים של א"ת 1419, כאשר טיפשות האיש מנוצלת לגירושין ממנו ולא לבגידה בו עם גבר אחר
16.	ע"א) מעשה ביר"ש שגנב והחזיר, ולסוף לקח בהיתר	בן-איש-חי, חלק הדרושים, ירושלים תרנ"ח, פ' נח	ענייני צדיקות והישמרות מפני חמדות כלפי רכושם של אחרים	ונודע אותה המעשה	קרוב לאחד מסיפורי "שלת המתוודים" מספר חסידים ס' נ"ב (סיפור המתודה הראשון)
17.	ע"ז) מעשה בא' מתלמידי ר' עקיבא ז"ל	בן-איש-חי, בתורה	כוחה של תורה	ואקדים תחלה לפרש ענין המעשה דארז"ל (שאמר רבותינו ז"ל), בתנא דבי אליהו זוטא ח"ב פרק כב	מאיר איש שלום (עורך), נספחים לסדר אליהו זוטא, וינה תרס"ד, עמ' 39. ראו הסדרה התמטית של הסיפור (לה יש להוסיף נוסחה זו) אצל: רלהקושלבסקי, סיגופים ופיתויים, ירושלים תש"ע, עמ' 313-314
18.	פ"א) מעשה באישה ששונאה את כלתה	בן-איש-חי, קדושים	חשיבות וטעם "ואהבת לרעך כמוך" (תורת הגלגול)	אין	ייתכן והכוונה למאמר בוהר משפטים, קיד ב" (בגלגולא) בגלותא רביעאה, רד בגין בת יחידה כלה דילך דנפלת"
19.	פ"ג) מעשה במלך וג' בניו והיהודי	בן-איש-חי, שופטים	בדיקת כשרות האישה בטרם נישואין	וכאשר מספרים במלך אחד	קרוב למוטיוויים HI 252.4 (מבחן מלך לבחירת יורש) ווריאנט על א"ת 920 (מבחן האבהות כאן באמצעות חידה ולא באמצעי מאגי)
20.	פ"ד) מעשה בחסיד שבירך את הכלה	עוד יוסף חי דף ג ע"א	למה תלוי ביאת הבנים באישה ולא בבעלה	אין	לא נמצא

21.	צ"ב) מעשה באחד שנשא אישה על אשתו	עוד יוסף חי, ירושלים תר"ע, כ ע"א	פר' ויצא, מדוע רחל הביאה אחותה ליעקב	אין	קרוב לווריאנטים של א"ת 1453, אך כאן המבוחן לכשירות הכלה מבוצע לאחר הנישואין
22.	צ"ז) מעשה באישה גוססת שנשכה חברתה ותמיתנה	עוד יוסף חי, לח ע"ב	שמות ויעבירו המצרים את ישראל בפה רך	על פי המעשה שהביא בשעשועים העיתוני שבועיר ניאפול	גן שעשועים (כ"ע), ליק י"ד כסלו תר"ס (16 נובמבר 1899) עמ' 5
23.	צ"ח) מעשה רבנו הקדוש ואנטונינוס	עוד יוסף חי, לט ע"ג	חזרה על הנס שנעשה למשה רבינו עליו השלום	העניין אשר הובא בספר מגלה צפונות לר' אליהו הכהן ז"ל ממאמרי רז"ל	אליהו הכהן האתמרי, מגלה צפונות, ח"ב, אזמיר תרכ"א, עמ' יבע"א-ע"ב (מביא מבעלי התוספות לבבלי עבודה זרה י ע"ב)
24.	ק"ב) מעשה בילד פקה שהשיב כהוגן לאביו	עוד יוסף חי, נ"ג ב	פרשת יתרו, מתן תורה	ואקדים להזכיר כאן מליצה במעשה אחת	מדרש על מאמר חז"ל בכרכות נזע"ב
25.	ק"ט) מעשה בגביר וחכם שלמדה בתו תורה יותר ממנו	עוד יוסף חי, ס"א ג	פרשת תרומה, בניית המשכן, התורה מתכסה בשכבות של צניעות	ונ"ל בס"ד טעמו של דבר ואסביר אותו בעזה"י ע"פ מעשה	לא נמצא
26.	ק"א) מעשה בחכמים שראו ביד המלאך מלבוש	עוד יוסף חי, ס"ג ע"ד	מלבוש לנשמה באמצעות צדקה	מצאנו בילקוט מאמרי רז"ל	חיים ז' הירשברג (עורך ומתרגם), ר' נסים מקירואן, חיבור יפה מן הישועה, ירושלים תשל"ג, עמ' כו-כט
27.	ק"ב) מעשה בא' עשיר ולו ג' בנות	עוד יוסף חי, ס"ד ג	פרשת תצוה, דרשנות לרימון ולפעמון שבמעשה המשכן	אמנם המפרשים ז"ל כתבו שעושה הרמון מן שלשה מינים לרמוז על מ"ש בגמרא דערכין במערבא אמרי עכ"ד ולא הייתי יודע מה היה מעשה במערבא דעל זה הווי נקטיה אי מלתא דקטיל תלתא כי ודאי על מעשה שהיה נקטיה כי וקודם כמה שנים נרפס מחדש ספר הנקרא בית המדרש שמאסף בו המחבר מדרשים קטנים ואגדות שהיו בכתיבת יד ושם הובא המעשה אחת ואמרתי בלי ספק על זאת המעשה הווי אמרי במערבא מליצה זו	אחרן ילינק, בית המדרש, ח"ה, וינה תרל"ח, עמ' 145-146. מקבילות מפורטות אצל ענת שפירא, מדרש עשרת הדברות, ירושלים תשס"ה, עמ' 86 הע' 189
28.	ק"ג) מעשה בערביים איש ואישה	עוד יוסף חי, סד ע"ד	אנלוגיה לבושת אדם הראשון לשאלת האל לגבי עירומו	ופירשתי בס"ד ע"פ משל	חלק מהסיפור הוא וריאציה על א"ת 1640 "החייט האמיץ (שבעה במכה אחת)"

”כך נבראתי”: נשים ומגדר בסיפורי הרב יוסף חיים מבגוד

29.	קט"ז) מעשה באבא יהודה בעל הצדקות	עוד יוסף חי, סח ע"ג	ויקהל, חשיבות הצדקה	דאיתא בירושלמי במסכת הוריות פרק ג דבריה רבה ד ח דברים רבה ד ח	ויקרא רבה ה' ד', ירושלמי הוריות, ג' ד, דברים רבה ד ח
30.	ק"י) מעשה אשה הכשירה עם המלך	עוד יוסף חי, ע ג'	פרשת פקודי מעלות המוסר	ונשמע בזה מעשה נפלאה באשה אחת	אסעי" 37 "כפת המלך": א"ת B891
31.	ק"ל) מעשה בר' חייא ור' שמעון בן חלפתא	עוד יוסף חי, פג ב	מעלות הצדיקים	המעשה דארז"ל במדרש רבה במגילת רות	רות רבה ג
32.	קנ"א) מעשה באחד שנתעשר על ידי הרג	עוד יוסף חי, קלב א'	מה שמוכן לאדם הוא יקבל	מעשה שהיה באחד	סיפור יוסף מוקיר שבי שבת? בבלי, שבת קיט ע"א
33.	קנ"ד) מעשה בגנב שהמית לאמו בעת צליבתו	חסדי אבות, בגוד תרס"ז, כב ב	על שלשה דברים העולם עומד	ונקדים מעשה אחת	מוטיוו ת' Q586
34.	קנ"ו) מעשה באלמנה שנתנה צדקה	חסדי אבות, לג ע"ג	הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה	ונראה לפרש בס"ד על פי מעשה	משפט האלמנה עם הרוח. גסטר 436 444
35.	קס"ב) מעשה בחסיד שהיה הולך בגלות	חסדי אבות, פג, ע"ב	דברי תורה קרדום לחפור	שמעתי מספרים [...] עד כאן שמעתי מספרים	קרוב לא"ת A871 – "המלכה הנואפת"