

## אישה ומשפחה בהגותו של ר' אברהם בן הרמב"ם

### אברהם גרוסמן

א. מבוא; ב. תדמית האישה; ג. אמהות האומה; ד. כישוריה  
האינטלקטואליים של האישה; ה. יחסי אישות; ו. פילגש ושפחה;  
ז. ייחוס ומשפחה; ח. סיכום.

### א. מבוא

ר' אברהם בן הרמב"ם (ראב"ם, 1186-1237) זכה לפרסום רב עוד בחייו ולעיסוק נרחב בתולדותיו וביצירתו.<sup>1</sup> העיסוק המרובה באיש ובהגותו נובע משלושה גורמים: ייחוסו אל הרמב"ם, מן הדמויות הגדולות ביותר בתולדות העם היהודי; העובדה שמשנתו האידיאית משקפת עצמאות רוחנית וסטייה

1 ספרות ענפה נכתבה על ראב"ם. להלן כמה מן המאמרים העוסקים באיש וביצירתו אך אין בהם עיסוק בנושא דיוננו: ש"ד גויטיין, 'רבנו אברהם בן הרמב"ם וחוגו החסידי', תרביץ, לג (תשכ"ד), עמ' 181-197; נ' וידר, 'השפעות איסלאמיות על הפולחן היהודי, הנ"ל (עורך), התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 659-777; י' ינון-פנטון, 'תורת הדביקות במשנתו של ר' אברהם בן הרמב"ם: קטעים מתוך החלק האבוד של המספיק לעובדי השם', דעת, 52-50 (תשס"ג), עמ' 107-119; ד' מימון, 'ר' אברהם בן הרמב"ם וחוג חסידי מצרים', אקדמות, ח (תש"ס), עמ' 43-72; G. Cohen, 'The Soteriology of R. Abraham Maimuni', idem. *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures*, Philadelphia 1991, pp. 209-242; י' נבו, 'פירושו של ר' אברהם בן הרמב"ם לתורה', סיני, קיג (תשנ"ד), עמ' רל-רנד; י' בלידשטיין, 'ציבור ותפילה בציבור בכתבי ר' אברהם בן הרמב"ם', פעמים, 78 (תשנ"ט), עמ' 148-163; כ' כהן, בשלום ובמישור: מידות ודעות בפירוש התורה של ר' אברהם בן הרמב"ם, ירושלים תשנ"ט; נ' אילן, 'הנחות תאולוגיות ועקרונות פרשניים: לטיבו ולייחודו של פירוש ר' אברהם בן הרמב"ם לתורה', מ"מ בר-אשר (עורך), דבר דבור על אופניו, ספר יובל לחגי בן-שמאי, ירושלים תשס"ז, עמ' 31-70, ושם ספרות נוספת. וראו גם מאמריו של מ"ע פרידמן הנזכרים להלן, הערה 3. ספרות ענפה נזכרת במאמרו של ינון-פנטון שבהערה הבאה.

מתורת אביו; השפעה ניכרת של תורת הסוד המוסלמית (צופיות) על הגותו. אלמלא האפילה דמותו של הגדולה של הרמב"ם על כול בני דורו היה ר' אברהם זוכה לתהילה רבה, וכבר העיר על כך יוסף ינון-פנטון:

התכנית החסידית של ר' אברהם, כפי שהיא מוצגת בכפאיה, מרשימה ביותר. החיבור בנוי בתבונה ובסגנון חם ומושך. יש לו רק מגרעת אחת: הוא אינו פרי עטו של הרמב"ם! לולא היה הראב"ם בנו של אדם כה גדול, לבטח היו אומרים 'מאברהם עד אברהם לא קם כאברהם'.<sup>2</sup>

את דבריי להלן אייחד לנושא שטרם נחקר: מקומה של האישה בהגותו. בחרתי לדון בנושא זה הן בשל סטייתו של ראב"ם מכמה מן ההשקפות הבסיסיות שהיו מקובלות על אביו, הרמב"ם, הן בשל העובדה שבעל היובל, מ"ע פרידמן, הרבה לעסוק בראב"ם ובתורתו ותרם תרומה חשובה להכרת משפחתו ועולמו הרוחני.<sup>3</sup> בין השאר דן פרידמן באשתו של ראב"ם, שנמנתה גם היא עם משפחה חסידית. ייתכן שהדבר קשור בהבנת עמדתו של ראב"ם בשאלת מקומה של האישה במשפחה ובחברה. להלן אדון בחמישה נושאים מרכזיים הקשורים למעמד האישה. בארבעה מהם משתקפת עצמאותו הרוחנית בהשוואה לעמדות שנקט אביו. דבריי מבוססים על שלושה מקורות: פירושו ראב"ם לבראשית ולשמות, ספר המספיק לעובדי ה' (כפאיה אלעאבדין), ותשובותיו.<sup>4</sup>

2 "ינון-פנטון, 'מורשתם הספרותית של צאצאי הרמב"ם', פעמים, 97 (תשס"ד), עמ' 5-25. המובאה שם, עמ' 12.

3 ראו למשל: מ"ע פרידמן, 'על שו"ת הראב"ם ובני דורו שמן הגניזה', בר אילן, כו-כז (תשנ"ה), עמ' 276-259; הנ"ל, 'מחלוקת לשם שמים: עיונים בפולמוס התפילה של ר' אברהם בן הרמב"ם ובני דורו, תעודה, י (תשנ"ו), עמ' 245-298; הנ"ל, 'משא ומתן בין חכם מתימן לר' אברהם בן הרמב"ם על שיעור כסף הכתובה ועל סמכות המסורת', תעודה, יד (תשנ"ח), עמ' 139-192; הנ"ל, 'זעקת שבר על ביטול אמירת הפיוטים: בקשה לפנות לסולטן', פעמים, 78 (תשנ"ט), עמ' 128-147; הנ"ל, 'משפחת אבן אל־א־מ־ש־א־ט־י, בית מחותני הרמב"ם', ציון, סט (תשס"ד), עמ' 271-297.

4 פירושו נתפרסם בידי א"י ויזנברג, פירושו רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית ושמות, לונדון תשי"ח. החלקים מספר המספיק שנדפסו הם שלושה: S. Rosenblatt, *High Ways to Perfection*, 1-2, New York and Baltimore 1927-1938; ספר המספיק לעובדי ה', מהדורת י' דורי, ירושלים תשכ"ה (לוקטו בו פרקי מוסר ומידות מספר המספיק); י' דנה, ר' אברהם בן הרמב"ם, ספר המספיק לעובדי ה', רמת-גן תשמ"ט. תשובותיו פורסמו בידי א' פריימן וש"ד גויטיין, תשובות ר' אברהם בן

## ב. תדמית האישה

הרמב"ם גילה יחס אמביוולנטי כלפי מקומה של האישה במשפחה ובחברה. הוא זלזל בכישוריה האינטלקטואליים. כגון: (א) 'ואין עובדים את ה' על דרך זה (=מיראה ולא מאהבה) אלא עמי הארץ והנשים והקטנים'.<sup>5</sup> (ב) 'ויען הנשאל הזה דבר חלוש אין לו טעם... סדר בו דברים נפסדים שאפלו הנשים חסרות המח לא היו מסדרות ככה'.<sup>6</sup> (ג) 'הסכלים ומחסרי הדעת ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה'.<sup>7</sup> כמו כן דימה הרמב"ם את האישה לחומר, בניגוד לגבר המסמל את הצורה. משמעות הדבר היא שהאישה נשלטת יותר בידי יצרים ותאוות, בשעה שהגבר לוקח בחשבון במידה רבה יותר שיקולים רציונאליים, כפי שיידון להלן. דברי הרמב"ם הללו השפיעו רבות על הוגי הדעות היהודים שהיו מקורבים אל הפילוסופיה, עד שהם סיגלו לעצמם מקצת הביטויים המזלזלים של הרמב"ם בכישוריה האינטלקטואליים של האישה ובמיוחד במשמעות דימויה לחומר. מאידך גיסא, דאג הרמב"ם לכבודה ולזכויותיה של האישה בתמישה נושאים חשובים שהשפיעו על מעמדה במשפחה ובחברה: כפיית גט על בעל סרבן; זכות האישה לכפות גט בטענה שבעלה נמאס עליה ('מאיס עלי'); זכות האישה ה'קטלנית' לשוב ולהינשא; סיכול הטיעון של הבעל שהוא חפץ לעלות לארץ-ישראל כשמטרתו האמיתית היא למצוא דרך לגרש את אשתו מבלי להתחייב בדמי כתובתה; לימוד תורה לנשים ראויות.<sup>8</sup> לעומת זאת, ראב"ם נמנע מלייחס לאישה את התכונות

הרמב"ם, ירושלים תרצ"ז; שאלות נוספות פירסם ש' שטובר, 'על שתי שאלות שהופנו אל רבינו אברהם בן הרמב"ם', שנתון המשפט העברי, ו-ז (תש"ם), עמ' 304-399; הנ"ל, 'שאלות שהופנו אל ר' אברהם בן הרמב"ם – חומר חדש מן הגניזה', שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 245-281; מ"ע פרידמן, 'על שו"ת הראב"ם ובני דורו שמן הגניזה', בר-אילן, כו-כז (תשנ"ה), עמ' 259-276. היכולת ללמוד מתשובות ראב"ם על מקומה של האישה בהגותו מצומצמת, כי ברוב המקרים נשתמרו השאלות הרלוונטיות בלא תשובותיו של ראב"ם.

5 משנה תורה, הלכות תשובה, י, א.

6 איגרת השמד, בתוך איגרות הרמב"ם (מהדורת י' שילת, א, ירושלים תשמ"ז, עמ' ל).

7 משנה תורה, הלכות עבודת כוכבים, יא, טז.

8 דיון מפורט בנושאים אלה מצוי בפרק השלישי של ספרי, והוא ימשול כך? – האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים, (בדפוס). כחנתי שם את עמדתם של עשרים מחכמי ישראל. ראב"ם איננו נמנה עמהם.

השליליות הנזכרות. הוא נמנע מן הביטויים השליליים כלפיה, ותיאר אותה בפרשת הבריאה כיצור העומד כשווה בין שווים לצדו של אדם הראשון. השם 'אדם' במקרא כולל לטוב ולרע גם את האישה:

אדם – שם משותף, והוא שם לאדם הראשון כמו שיבאר ולמין האנושי הנחלק לזכרים ונקיבות, והכוונה בו לפסוק זה ובמה שבא אחריו המין, שהרי הוא מבאר 'זכר ונקבה ברא אתם'... 'נעשה אדם' – על המין אשר ראשיתו זכר ונקבה, לא על אדם הראשון בלבד שהוא זכר.<sup>9</sup>

ההדגשה של ראב"ם שהאמירה 'נעשה אדם', העוסקת בבריאת היצור האנושי הראשון עלי אדמות, מתייחסת במידה שווה לזכר ולנקבה ו'לא רק לאדם הראשון בלבד שהוא זכר', מלמדת שהיה ער להסבר השכיח בפי מפרשים שקדמוהו, שראו את הגבר כיצור המועדף. יש בדבריו אלה כדי להדגיש מגמה שוויונית בין שני המינים. גם בהמשך דבריו חזר על מוטיב זה. בפירוש הכתוב 'ויאמר להם אלהים פרו ורבו' (בראשית א, כח) פירש ראב"ם שאדם וחווה קיבלו יחדיו את הציווי: 'ויאמר להם – שהאמירה (היתה) לשניהם יחד, ולפי זה היתה חווה גם כן נביאה. או שנצטווה אדם להביא (דיבור) זה אליה, וכבר נאמר 'ויאמר ה' אלהים לאשה'".<sup>10</sup> סיום דבריו של ראב"ם – דיבור ה' עם האישה – מלמד שהעדיף את הפירוש הראשון. הנכונות לתאר את חווה כנביאה אף היא רבת משמעות. להלן נראה שהוא עשה כן בלא היסוס גם בדיונו באמהות האומה ותיאר את כולן כנביאות. הוא ידע היטב מהי המשמעות הרבה של תיאור נשים כנביאות – גם אם יש לכך מקור מדרשי – שהרי במשנת אביו הנבואה נתפסה כדרגה הגבוהה ביותר שבן-אנוש מסוגל להגיע אליה, וגם ראב"ם עצמו חזר על מוטיב זה מספר פעמים.<sup>11</sup>

במקום אחר בפרשת הבריאה דיבר ראב"ם על 'המזג הממוצע' שיש לאדם, דבר המסייע לו לקבל את הנבואה. בכל הדיון שם אין הבחנה בין מזג הגבר למזג האישה. התכונה הנזכרת מתייחסת אל שניהם.<sup>12</sup> אף בזאת הוא שונה מהשקפתם של רבים מחכמי ישראל בימי-הביניים.<sup>13</sup>

9 פירוש ראב"ם לבראשית (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' י).

10 פירוש ראב"ם לבראשית (שם, עמ' יב).

11 ראו למשל: פירוש ראב"ם לבראשית (שם, עמ' ל); הנ"ל, ספר המספיק לעובדי השם (מהדורת דנה [לעיל הערה 4], עמ' 189).

12 פירוש ראב"ם לבראשית ב, ז (שם, עמ' ל).

עדות נוספת ורבת חשיבות להערכה החיובית לדמותה של חוה עולה מן העובדה שראב"ם נמנע מלהתייחס אל קביעתו של אריסטו, קביעה שהרמב"ם סיגלה ובעקבותיו רבים מן הפילוסופים היהודים, שהאישה מסמלת את החומר והגבר את הצורה, כפי שנזכר לעיל. ראב"ם היה מודע היטב לתיאוריה זו, שהרי הרמב"ם הקדיש לה מקום חשוב בספר מורה נבוכים. לא ארחיב כאן את היריעה על אף חשיבותו הרבה של הנושא. הרמב"ם סבר שהגבר מסמל את הצורה, שהיא השלב העליון הרוחני יותר, בעוד שהאישה מסמלת את החומר, דהיינו את הנטייה לתענוגות החושים. לדעתו, 'מה נפלאים דברי שלמה בחוכמתו בהשוותו את החומר לאשת איש זונה (משלי כ, כו)... כל השחתה, כליון או חיסרון הם בגלל החומר דוקא'.<sup>14</sup> ההימנעות של ראב"ם מלחזור על מוטיב זה אומרת דרשני. אומנם הלימוד מן השתיקה (*argumentum ex silentio*) הוא בעייתי ויש להשתמש בו בזהירות מרובה. על אחת כמה וכמה כאשר פירושו של ראב"ם לפרשת הבריאה לוקה בחסר, וקטעים ממנו העוסקים בבריאת האישה לא נשתמרו. ואולם כאן כוחו של לימוד זה רב. ראב"ם נזקק לשאלת החומר והצורה בכמה מקומות, אך ככולם לא רמז להבחנה בין הגבר ובין האישה בנושא זה.<sup>15</sup>

קביעה נוספת המעידה על תפיסה שוויונית ולו חלקית בין שני המינים היא בפירוש המונחים 'בית יעקב' ו'בני ישראל' הנזכרים במתן תורה ('כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל', שמות יט, ג). במכילתא על אתר נאמר: 'לבית יעקב – אלו הנשים. ותגיד לבני ישראל – אלו האנשים. דבר אחר: כה תאמר לבית יעקב בלשון רכה, אמור ראשי דברים לנשים, ותגיד לבני ישראל ותדקדק עמהם'.<sup>16</sup> לפי שתי הדעות הנזכרות במכילתא יש הבחנה בין גברים

13 ראו: ר' ברקאי, 'מסורות רפואיות יווניות והשפעתן על תפיסת האישה בימי הביניים', י' עצמון (עורכת), אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 142-115.

14 מורה נבוכים, ג, ח (מהדורת מ' שורץ, ב, ירושלים תשס"ג, עמ' 443). הרבה נכתב על נושא זה ואסתפק בהפניה אל שניים בלבד: ש' קליין-ברסלבי, 'בריאת האשה לפי מורה נבוכים לרמב"ם', ב"צ לוריא (עורך), ספר ברוך בן יהודה, תל-אביב תשמ"א, עמ' 515-508. G. Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford 1995.

15 ראו למשל: ספר המספיק לעובדי השם (מהדורת דורי [לעיל הערה 4] עמ' סב), ובמיוחד שם עמ' סד-סה, בהם התייחס לנושא בפירוט רב.

16 מכילתא, ונציה ש"ה, דף כג, ע"ד, ובמקבילות. השוו רש"י על אתר.

(בני ישראל) ובין נשים ('בית יעקב'). לפי הדעה השנייה, אל הנשים יש לדבר בלשון רכה ובאופן כללי, בשעה שעם הגברים יש לדבר בלשון מפורטת וקשה, כנראה משום שהאישה נתפסת כבעלת כישורים אינטלקטואליים נחותים יותר או רגישות נפשית רבה.

ראב"ם פירש בדרך אחרת. לדעתו יש כאן לשון נרדפת וזהות מלאה בין 'בית יעקב' ובין 'בני ישראל', ושניהם מתייחסים אל עם ישראל כולו, גברים ונשים יחדיו: 'והנשים אין צורך להזכיר אותן (בפרט) כי הן שייכות (אל ישראל)'. הוא הביא את המדרש ש'בית יעקב' מתייחס אל הנשים, 'ניצל' אותו ללמד את הבריות על מעלת הנשים והעיר על כך: 'ובכן יהיה זכרון הנשים בתחלת מתן תורה ב"בית יעקב" ובסופו אצל הברית על כל התורה במאמר המפורש "נשיכם"'.<sup>17</sup> התיבה 'נשיכם' מתייחסת אל הברית בערכות מואב ערב הכניסה לארץ, ברית שבה נאמר: 'אתם נצבים היום פלכם לפני ה'... טפכם נשיכם...' (דברים כט, י). כלומר, על-פי המדרש מודגש מקומה החשוב של האישה בשני אירועים מכוננים: מתן תורה והברית בערכות מואב. מה טעם ראה ראב"ם להוסיף כי על-פי המדרש ניתן לנשים משקל חשוב בשני האירועים הללו ובהתרחשויות שביניהם? מסתבר שעשה כן כדי להעמיד על חשיבותן של הנשים ועל היותן חלק בלתי נפרד מכלל עם ישראל. יש בכך חיזוק לטענתו הבסיסית בפירושו הנזכר לביטוי 'בית יעקב', שהתורה כלל לא הבחינה ולא הפרידה בין גברים לנשים במתן התורה.

לעומת זאת הלך ראב"ם בעקבות המקובל בחברה לגבי נחיתות הנשים, ובדיון בציווי למיילדות להשליך את הילדים הזכרים ליאור (שמות א, טו) הסביר שפרעה העדיף להטיל משימה זו על המיילדות בהנחה שאיש לא יחשוד שנעשה כאן מעשה בלתי כשר, שהרי הן מעוניינות ביתר שאת בשלומם של הילדים הזכרים שנולדו כי יש להן בכך טובת הנאה: 'שהרי מפורסמת שמחת המיילדות בבן הזכר מפני התועלת היוצאת להן'. מסתבר שכוונתו לתגמול הכספי הגבוה שנתנו אבות הילדים למיילדות בשמחתם הגדולה כשנולד להם בן זכר. על נחיתות האישה חזר גם בפירוש השם 'דינה'. הוא הציע שתי סיבות לקריאת שם זה: 'אחד מהם הנגוד הנודע להולדת הבנות והיא נחשבת לעונש. והשני שהרגישה לאה בצרות העתידות לבוא

17 פירוש ראב"ם לשמות (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' ש).

בגללה'.<sup>18</sup> בספרות חז"ל, 'דין' הוא בבחינת מידת הדין, דהיינו: ענישה, ולזאת כוונתו של ראב"ם כי הולדת בת 'נחשבת לעונש'. מסתבר שהושפע גם מהסוגיה התלמודית בסוף מסכת קידושין: 'אוי לו למי שבניו נקיבות'.<sup>19</sup> הסתייגות נוספת נרמזת בפירושו לפגישתו הראשונה של יצחק עם רבקה. בתורה מסופר שהביקור היה כאשר יצחק שב מבאר-לחי-לאי. לדעת ראב"ם במקום זה נהג יצחק להתבודד בדבקות בעבודת ה'. יצחק הסכים לפגוש את רבקה ואת העבד ולשוחח עמם רק בגלל שפגשם בשובו מעבודת הקודש ולא בהליכתו אל הבאר:

והיה יצחק ע"ה רגיל ליפרד ממקום מושבו ולילך אל המדבר אל הבאר הנזכרת בדביקותו בעבודה (=עבודת ה'), וחפצו לבקש את ההתבודדות על דרך הצדיקים והנביאים... וסיפר לנו הכתוב כי הפגישה הנזכרת היתה בזמן חזרת יצחק מן הבאר הנזכרת לא בזמן יציאתו שמה. ותועלת (דבר) זה כפי מה שאני מבין, ונראה לי כדי להודיע לבעלי התורה שלא היה יצחק ע"ה יוצא לעבודה וחוזר ממנה בשביל שהגיעה רבקה עם אליעזר. ואילו היה פוגע בהם בהליכתו לא היה חוזר מן עבודתו, אלא היתה פגישתו עמהם אחר שגמר עבודתו וחוזר ממנה... ובזה תועלת ומוסר לבעלי התורה שאינו נעלם ממי שיש לו השגה והבנה.<sup>20</sup>

חובת הגברים לשמור על צניעות הנשים. ראב"ם למד זאת ממעשה דינה. הוא האשים את יעקב ובני משפחתו שלא שמרו די הצורך על דינה. בעוד שחז"ל ביקרו את דינה עצמה על יציאתה מבית יעקב אל העיר שכם, הטיל ראב"ם את האשמה על בני המשפחה: 'ותצא דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב, לרמז שנתרשלו בשמירתה... ויצא מן ההתרשלות מה שיצא ממנה, ובזה מוסר לבעלי התורה שלא יתרשלו בשמירת הנשים'.<sup>21</sup>

18 פירושו לבראשית ל, כ (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' צד).  
19 בבלי, קידושין פב ע"ב. אומנם המאירי 'ריכך' מעט קביעה זו ופירש שאין הדברים מתייחסים אל בנות ממש, אלא אל אדם שלבניו הזכרים יש אופי של נקבות. ראו: המאירי, בית הבחירה לקידושין (מהדורת א' סופר<sup>3</sup>, ירושלים תשכ"ג, עמ' 356).  
20 פירושו לבראשית כד, סב (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' נח).  
21 פירושו לבראשית לד, א (שם, עמ' קיד). עם זאת, ראב"ם לימד זכות על בני יעקב, כפי שעשה גם הרמב"ם. מהלשון בה השתמשו האחים 'כי נבלה עשה בישראל... וכן לא יעשה' (שם, לד, ז), למד: 'ראוי להם (=לבני ישראל) לדון (=בסקילה) במי שינאף מזרעם'.

לסיכום: אומנם תדמית האישה בהגותו של ראב"ם טובה יותר מזו שבמשנתם של הרמב"ם ומשל רבים מחכמי ישראל בימי-הביניים, ואולם גם הוא דבק במוסכמה החברתית שמעלת הגבר עדיפה על זו של האישה.

### ג. אמהות האומה

ראב"ם הרבה ללמד סנגוריה על אמהות האומה ותיאר את כולן כנביאות. הוא ראה בגירושה של הגר מעשה של חוסר ברירה מצד שרה. כול מטרתה הייתה לדאוג שלא תיפגע שלמותו הרוחנית של יצחק בידי ישמעאל שהיה קל דעת:

ראתה אותו מצחק ומנבל את פיו ומהתל כדרך הנערים, וזה מסיח (את הדעת) מדרך השלימות. חששה שמא יהיה (יצחק) נעתק אליו (כלומר אל השחוק) בהתחברו עם ישמעאל, ויבלה בזמנו שעה בזולת עסק בשלימות שהיא מוכנה לו.

ראב"ם אף תיאר שם את שרה כנביאה. ולא זו בלבד, היא הקפידה מאוד שלא לגרום צער לאברהם גם אם הדבר יצייר אותה באור שלילי בעיניו, בחושבו שהיא עושה את המעשה מתוך קנאה בהגר ובכנה. היא לא סיפרה לאברהם על התדרדרותו הרוחנית של ישמעאל כדי שלא לצער, למרות שידעה שבהעדר מידע זה אברהם יקפיד עמה בשל רצונה לגרש את ישמעאל והמעשה יהיה רע בעיניו. היא אף העדיפה שלא לגרש את הגר, אך הבינה שאי אפשר לגרש נער קטן לבדו.

בדיונו של ראב"ם באבל על מותה של שרה הוא הדגיש את אצילותה ואת מעלותיה. לדעתו, התורה הזכירה את מניין שנות חייה, 'מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים' (בראשית כג, א), בשל מעלתה הגדולה:

'ויהיו חיי שרה' – טרחה התורה להזכיר את חיי הנביאים וגדולי הצדיקים כדי להראות את אמתת ההבטחה לשומרי תורתו ומקיימי מצותיו במאמרו (שמות כג, כו) 'את מספר ימיך אמלא'.

גם לרבקה קשר ראב"ם כתרים רבים. מפשט הכתובים עולה שהייתה נדיבת לב. במדרשי חז"ל מתוארת משפחתה – ובעיקר אחיה לבן – באור שלילי. גם רש"י הלך בעקבות המדרש ודרש את הכתובים בגנות לבן. לעומת זאת,



ראב"ם תיאר את המשפחה כולה כמי שהצטיינה בנדיבותה הרבה ואף לימד זכות על מעשי לבן. בתואל לא טיפל בעצמו בנישואין אלא בנו לְבָן, כי אין זה מכובד למשפחה שאבי המשפחה יטפל בנושא מעין זה:

'ויען לבן ובתואל' – הקדים לבן לבתואל לפי שהוא היה כמו השליט בענין להיותו הגדול בבית, ואביו מסר לו את ענינו לפי שהאב מתבייש מן (הטיפול בעניין) נישואי הבת כמו שהוא מפורסם.

אף רבקה מתוארת כנביאה המסוגלת בכל עת לדרוש בעצמה את ה'. את הכתוב 'ותלך לדרוש את ה'' פירש ראב"ם בדרכים שונות, אחת מהן היא שרבקה עצמה נהגה כנביאה ודיברה ביוזמתה עם ה':

'ותלך לדרש את ה'' – או על ידי אברהם ע"ה שהיה עוד חי או על ידי עבר כמו שהזכירו החכמים ז"ל... או שהתנהגה היא בדרך הנבואה כדי שיתגלה לה סוד הענין.<sup>22</sup>

למרות שראב"ם הביא את מדרש חז"ל שרבקה הלכה לבית מדרשם של שם ועבר לבקשם לגלות לה את העתיד, הוא העדיף את הצעתו שלו, לפיה רבקה בעצמה דיברה עם ה' ברוח נבואה: 'ואין רבקה במדרגתה פחותה ממנה (=מהגר שזכתה לנבואה), וזהו הקרוב יותר אל פשט המקרא'.

גם לאה ורחל זכו בנבואה. את דברי לאה אל יעקב: 'אלי תבוא כי שכר שכרתיך בדודאי בני' (בראשית ל, טז) דרש ראב"ם לזכות לאה. חז"ל אומנם ראו מעשה זה באור שלילי וכינו את בתה דינה 'יצאנית בת יצאנית', בהסתמכם גם על הכתוב 'ותצא לאה לקראתו', אך ראב"ם ראה יציאה זו באור חיובי. לאה לא המתינה עד בוא יעקב אל אוהל רחל, אלא הקדימה ויצאה לקראתו, באומרה: 'אלי תבא', לא בשל תאוות המשגל אלא מתוך רצונה שלא לבייש את אחותה כשתבוא ותוציא את יעקב מאוהל רחל לאחר שכבר נכנס לתוכו. ראב"ם היפך גם בזכותה של רחל. בכתוב יש משום ביקורת עליה באומרה: 'הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי', ואף יעקב ביקר בחריפות את דבריה. ואולם לדעת ראב"ם כול התנהגותה לימדה על אמונה עמוקה

22 פירושו לבראשית כה, כב (שם, עמ' סב). על הליכתה של רבקה לבית מדרשם של שם ועבר ראו, למשל: בראשית רבה סג, כג (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 684, 'למדרש של עבר'); מדרש הגדול לבראשית (מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשל"ה, עמ' תלו, 'על ידי שם ונח').

בהשגחתו ובעזרתו של הקב"ה. היא 'לא נתיאשה מן הרחמים אלא היתה דבוקה בבטחון, מתפללת בלי הפסק ומבקשת בן'. הוא למד זאת מן הפסוק 'וישמע אליה אלהים' (בראשית ל, כב). הוא אף תיאר אותה כמי שרואה את תכלית המשגל בהולדת הבנים בלבד. לדעתו זאת משמעות הכתוב: 'אסף אלהים את חרפתי' (ל, כג), כי בהעדר בנים המשגל הוא בגדר חרפה: 'או שראתה כי הזיווג שאין בו פרי זרע חרפה היא, שהרי מה שמכסה על חרפת המשגל (היא) השגת תכליתה הנכבדה בפרי הזרע'. עוד נשוב לכך להלן.

ראב"ם לא הלך בדרך מקצת המפרשים שביקרו את תמר על שהתחפשה לזונה ופיתתה את יהודה. לדעתו, נהגה תמר כשורה משום שבאותה עת נהגו שאם האחים אינם יכולים לייבם את גיסתם מסיבה כלשהי, חייב אבי המשפחה או בן משפחה אחר לעשות כן.<sup>23</sup> לכן תמר נהגה על פי שורת הדין וחפצה שיהודה ייבם אותה בקיימו עמה יחסי אישות. בפירושו זה חלק ראב"ם על אביו שתיאר את תמר כ'קדשה', החפצה לקיים יחסי אישות בהסכמה הדדית עם יהודה תמורת ממון, תופעה שהיתה מקובלת לפני מתן תורה.<sup>24</sup>

#### ד. כישוריה האינטלקטואליים של האישה

אחת הטענות העיקריות של חכמי ישראל בימי-הביניים כלפי הנשים היא שכישוריהן האינטלקטואליים מוגבלים. בדברים הנזכרים של הרמב"ם ראינו שאף הוא דגל בדעה זאת. העובדה שראב"ם לא היסס לתאר את גיבורות המקרא הנזכרות ואחרות כמי שזכו בנבואה היא בעלת חשיבות מרובה בדיון במקומה של האישה במשנתו. אביו, הרמב"ם, טען שהנבואה היא המדרגה הרוחנית הגבוהה ביותר שבן-אנוש מסוגל להגיע אליה:

ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גיבור במידותיו, ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם, אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד,

23 בפירושו לבראשית לח, טז ואילך (שם, עמ' קמב).

24 משנה תורה לרמב"ם, הלכות אישות, א, ד: 'קודם מתן תורה היה פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא, נותן לה שכרה ובוטל אותה על אם הדרך והולך לו, וזוהי הנקראת קדשה'. הטרימינולוגיה של הרמב"ם, שם, מלמדת שהתייחס גם אל מעשה יהודה ותמר.

והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאוד... דעתו פנויה תמיד למעלה, קשורה תחת הכיסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות, ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה, מצורה ראשונה עד טבור הארץ, ויודע מהן גודלו – מיד רוח הקודש שורה עליו. ובעת שתנוח עליו הרוח, תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים וייהפך לאיש אחר, ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה, אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים.<sup>25</sup>

חוקרים אחדים ראו בנכונותו של הרמב"ם לתאר את מרים כנביאה תוך הדגשת מעלותיה הרוחניות הגבוהות עדות שלא שלל את יכולתן הפוטנציאלית של נשים להגיע לכישורים אינטלקטואליים מרביים.<sup>26</sup> הרמב"ם אף הלך בעקבות המדרש ותיאר את מרים כמי שזכתה יחד עם אחיה, משה ואהרן, ל'מיתת נשיקה'.<sup>27</sup> גם בזאת יש עדות למעלתה הגבוהה במשנתו.

והנה מה שהחוקרים הנזכרים דייקו מדברי הרמב"ם על מעלתה הנבואית של מרים, ומהם למדו על יכולתן הפוטנציאלית של נשים להגיע לשלמות רוחנית מרבית, מצוי במפורש בדברי ראב"ם. כאמור, הוא תיאר את אמהות האומה ונשים אחרות – כולל חוה והגר – כמי שזכו בנבואה. זאת עדות מובהקת להכרתו של ראב"ם במעלתן הרוחנית הפוטנציאלית הגבוהה של נשים. וכדרך אביו, אף הוא הדגיש שהנבואה היא מעלה עליונה שבן-אנוש מסוגל להגיע אליה ותיאר אותה כ'תכלית השלימות הנפשית'.<sup>28</sup> לדעתו, מרים הייתה קרובה מאוד אל מעלת הנבואה של אהרן: 'ותקח מרים אחות אהרן –

25 משנה תורה, הלכות יסודי התורה, ז, א. וראו: שם, ד, יג, שלדעת הרמב"ם גם אישה מסוגלת 'לטייל בפרדס'.

26 ראו: W. Z. Harvey, 'The Obligation of Talmud on Women According to Maimonides', *Tradition*, 19 (1981), pp. 122-130; A. Melamed, 'Maimonides on Women: Formless Matter or Potential Prophet?', Alfred Ivry et. al. (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam 1998, pp. 99-134.

27 'והיה כאשר השלם בא-בימים ומתקרב למוות, גדולה השגה זאת מאוד. והשמחה בהשגה זאת והחשק אל המושכל גדלים מאוד עד שהנפש עוזבת את הגוף אז, בשעת אותו עונג... אופן זה של מוות, שעניינו באמת להיות שמור מן המוות, ציינו (החכמים) ז"ל שהיה למשה אהרון ומרים, מורה נבוכים, ג, נא (מהדורת מ' שורץ [לעיל הערה 14], ב עמ' 665).

28 ספר המספיק (מהדורת דורי [לעיל הערה 4], עמ' קכט). על רעיון זה חזר גם בחלק ב של ספר המספיק (מהדורת דנה [לעיל הערה 4], ב, עמ' 189).

יחוסה אל אהרן בלתי משה לשני טעמים... מצבה במדרגת הנבואה קרוב אל אהרן ופחות ממשה'. ראב"ם הביא לכך הוכחה מהכתוב במדבר: 'הלא גם בנו דבר (יב, ב): וזה מורה שהיתה קרובה אליו בנבואה, ומאמר החכמים ז"ל אף היא מתה בנשיקה. מורה על גודל מדרגתה כאהרן או קרוב אליו. והבן זה כי הוא דק ונפלא'.<sup>29</sup> עניין רב יש במילים האחרונות 'והבן זה כי הוא דק ונפלא'. ראב"ם השתמש בכיטוי זה ברצותו להדגיש עניין חשוב להשקפת עולמו. העובדה שהביאו גם בדיון במעלת נבואתה של אישה משמשת חיזוק לתפיסתנו שראה במרים סמל לנשים אחרות היכולות להתקרב את ה' ולעבוד אותו בדרגה גבוהה ביותר.

על-פי תפיסתו של ראב"ם, כול אבות האומה הקדישו את מרב כוחם וזמנם לעניינים רוחניים ולא לצבירת ממון. אף הנשים, אמהות האומה, בכלל זה. גם את רחל, אשת ר' עקיבא, תיאר ראב"ם כבעלת פרישות מופלגת וכמי שזכתה לשלמות הרוחנית העליונה: 'וגם אשתו (=של ר' עקיבא) שהיתה בעלת פרישות... ובכל זאת בזה לכל אותו עושר בן-חלוף שויתרה עליו ובחרה בשלימות האמיתית שתתגלה לה על ידו (=על ידי ר' עקיבא) ותהיה מנת חלקה. והלא השלימות הזאת לא היתה גלויה בעת ההיא לבני אדם'.<sup>30</sup>

סיוע נוסף להנחה שראב"ם כלל גם נשים בקטגוריה של אנשים מושלמים מבחינת כישוריהם האינטלקטואליים ומעלתם הרוחנית הגבוהה מצוי בפירושו לכתוב: 'ויעש את הכיור נחשת... במראת הצבאת' (שמות לח, ח). הוא מתאר שם נשים שזכו לדרגה הגבוהה ביותר בעבודת ה':

[הנשים] המתמסרות לעבודת האל, הללו עזבו את בתיהן והלכו להתמסר לעבודת האל, כמו שהצבאות עוזבים את מקומות מושבם ונוסעים אל מקום מלחמתם. מובן שני: [הנשים] אשר נלחמו בתאוותיהן מלחמה

29 פירושו לשמות טו, כ (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' רעו). לדברי חז"ל על מיתת מרים בנשיקה ראו: בבלי, מועד קטן כח ע"א; בבלי, בבא בתרא יז ע"א. ראב"ם הדגיש שם שמרים והנשים קראו את השירה כולה, ואף זאת כדי להדגיש את מעלת הנשים. לדעה חולקת ראו: פירושו של רלב"ג לשמות טו: 'התועלת העשירי הוא להודיע שאין מן הראוי שיכנסו הנשים לספר שבחי השם יתעלה בכמו אלו העמוקות, לחסרון דעתן. ולזה לא זכר בשירת הנשים כי אם מלות מועטות. ואולם בני ישראל שרו כל השירה הנפלאה הזאת. ולזאת הסבה בעינה לא חייבה התורה הנשים בתלמוד תורה ובשאר המצוות הנוהגות' (פירוש רלב"ג לתורה, מהדורת י"ל לוי, ירושלים תש"ס, עמ' קטו).

30 ספר המספיק (מהדורת דורי [לעיל הערה 4], עמ' קלג).

נפשית ונטו אל המאמץ וההתמסרות לעבודת האל... כאשר עברו [הנשים] אל הפרישות שברו את המראות שלהן מפני ששוב לא נזקקו להן, וביקשו באמצעותן להפיק רצון [מאת ה'], והחליפו את הכלים המוכנים לנטייה אל תאוה ותענוג בעולם הזה לכלים דתיים, המוכנים להתמסרות אליו יתעלה.<sup>31</sup>

מסתבר שראב"ם הושפע מפירושו של ר' אברהם אבן עזרא לכתוב זה:

והנה היו בישראל נשים עובדות השם שסרו מתאות זה העולם, ונתנו מראותיהן נדבה, כי אין להם צורך עוד להתיפות. רק באות יום יום אל פתח האהל מועד להתפלל ולשמוע דברי המצות. וזהו אשר צבאו פתח אהל מועד, כי היו רבות.<sup>32</sup>

ואולם, הבדל ניכר קיים בין שני הפירושים הללו. לפי אבן עזרא, הנשים באו 'להתפלל ולשמוע דברי המצות'. לפי ראב"ם, הן נהגו כנזירות שהתמסרו לעבודת האל, דהיינו זכו לדרגה הרוחנית הגבוהה ביותר שבן-אנוש מסוגל להגיע אליה במשנתו של ראב"ם.

גם מפירושו של ראב"ם לכתוב: 'וכל אשה חכמת לב בדידה טו' (שמות לה, כו) עולה הערכתו הרבה לתבונתן של נשים. מכתוב זה למד התנא ר' אליעזר בן הורקנוס, ובעקבותיו כמה חכמים בימי-הביניים, שכישוריה של האישה הם אך ורק לעבודה פיזית בדידה, תוך דרשתו של כתוב זה לגנות הנשים. אף החכמות שבהן די להן להתעסק במלאכת הטווייה. לעומת זאת, ראב"ם קשר זאת עם חכמה עילאית: 'אין ספק שטוית שער העזים קשה ביותר וצריכה לאמנות יתירה, ומפני זה לא הוכשרו לה אלא נשים אשר בהן חכמה יתירה וחריפות מעולה'.<sup>33</sup>

31 פירוש ראב"ם לשמות לח, ח (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' תצ). התרגום על-פי נ' אילן (לעיל הערה 1), עמ' 45-46.

32 פירוש ר' אברהם אבן עזרא לתורה (מהדורת א' וייזר, ב, ירושלים תשל"ז, עמ' רל).

33 פירוש ראב"ם לשמות לה, כה-כו. לדבריו של ר' אליעזר בן הורקנוס השוו: ירושלמי, סוטה ג, ד (יט ע"א).

## ה. יחסי אישות

בכל המקורות הנזכרים הדנים בתדמית האישה מתגלה ראב"ם כאיש עצמאי שהרשה לעצמו לחלוק אף על השקפותיו של אביו הנערץ. ואולם ביחס אל חיי המין הוא הושפע רבות מהשקפותיו של אביו, הרמב"ם, שהלך בעקבות אריסטו וראה את יחסי האישות כ'חרפה'.<sup>34</sup> לדעת ראב"ם, נישואי יצחק היו בגיל מאוחר (ארבעים שנה) כדי שיהא סיפק בידו להשיג תחילה שלמות רוחנית:

ולא נתעורר (=אברהם) להשיאו אלא לאחר מיתת שרה, כאשר לא היה שם אחריה מי שיסדר את מצב יצחק ע"ה (=עליו השלום). ודרכם היתה להשהות את הנישואין מפני עסקם תחלה בהשגת השלימות הרוחנית אשר חשובה יותר.<sup>35</sup>

אברהם ושרה העדיפו להמתין ולא להשיא אישה ליצחק למרות שהוא היה בנם היחיד והם היו אנשים מבוגרים העלולים למות לפני נישואיו, כפי שאירע לשרה. כה גדולה 'הסכנה' בנישואיו המוקדמים של אדם לפני שהספיק להשתלם מבחינה רוחנית. 'השלימות הרוחנית' אף מתוארת במפורש כחשובה יותר מאשר הנישואין עצמם.

אומנם גם עשוי איחר את נישואיו עד מלאות לו ארבעים שנה כפי שעשה יצחק, אך הוא לא עשה זאת מתוך רצון לעסוק תחילה בעניינים רוחניים, אלא מתוך צביעות ורצון להעמיד פנים שהוא מתנהג בצניעות: 'עשו איחר את נישואיו עד ארבעים לשנות חייו כדי לדמות עצמו ליצחק אביו, ולקח שתי נשים מבנות חת בניגוד לצוואת זקנו'. במונח 'צוואת זקנו' כיוון, כנראה,

34 'חוש המישוש שהוא חרפה לנו – כפי שציין אריסטו – ובגללו אנו מתאוים לאכילה, שתיה ומשגל, כי ראוי למעט בזאת ככל האפשר', מורה נבוכים, ג, ח (מהדורת שורץ [לעיל הערה 14], עמ' 443). ראו גם שם, עמ' 445: 'המשגל מאוס ואסור להזכירו או לדבר בו בשום פנים ואופן'; שם, עמ' 642: 'איסור העריות כל עניינו למעט במשגל, לשנא אותו ולא יבקש ממנו אלא מעט מזעיר', ובמקומות נוספים במורה נבוכים ובמשנה תורה.

35 פירוש ראב"ם לבראשית (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' נב). ממקור זה עולה כי המציאות המוכרת לראב"ם היא שהאם נוטלת חלק מרכזי בחיפוש הכלה המיועדת לבנה.

ראב"ם לציווי של יצחק ליעקב שיילך לחרן וייקח אחת מבנות לבן לו לאישה. הנסיבות ההיסטוריות גרמו לכך שבניגוד לרצונו הוא נשא לנשים את לאה ואת שתי השפחות, אך היה זה מעשה של חוסר ברירה. ואפשר שראב"ם כיוון אל אברהם שהיה 'זקנם' של עשו ויעקב. ראב"ם השתדל לשכנע שאברהם לא הרבה נשים כלקח לאומה היהודית לדורותיה.

בדבריו הנזכרים העיר ראב"ם על מה שכתב בנושא זה בספרו 'כפאיה אלעאבדין' (ספר המספיק לעובדי ה'). הוא דיבר שם בשבחו של אדם הדוחה את נישואיו:

ולפיכך חייב מי שבוחר ללכת בדרך הנשגבה הזאת (להתחיל בה) לפני שיהיה מטופל באשה וילדים המפריעים את האדם מהתעסק בעניני הדת, כמו שאמרו חז"ל למי שחשב להקדים את הנישואין לפני שיעסוק בתלמוד תורה ותמהו על מחשבתו: ריחים בצוארו ויעסוק בתורה? וכשאחד מהם נמנע מלישא אשה אמר: אני בתורה חשקתי. ויעקב אבינו לא נשא אשה עד שהיה בן שמונים ושלוש שנים. ואלהיו ואלישע לא נשאו להם נשים כלל ועיקר.<sup>36</sup>

גם במקום אחר שם דיבר בשבח 'בעל פרישות שנמנע מלישא אשה' והטיף להינשא בגיל מופלג:

וכן בעניין ההזדווגות עם הנשים: יש מי שלא יגיע בהשתדלותו אלא עד כדי צמצום מועט, ויש מי שמגיע בהשתדלותו עד כדי כך שלא ישא אשה אלא בהיותו מופלג בשנים (וגם אז) רק כדי להקים זרע, שהרי התאוה נרעצת כבר על ידי הזיקנה וההשתדלות (לפרוש מיצה"ר) עד שהיא קרובה למדרגת האפס, כמו זיווג יעקב אבינו שנשא אשה (בהיותו) בן למעלה משמונים שנה.<sup>37</sup>

36 ספר המספיק (מהדורת דורי [לעיל הערה 4], עמ' קכה). למקורות התלמודיים הנזכרים ראו: בבלי, קידושין כט ע"ב; בבלי, יבמות סג ע"ב; בבלי, מגילה יז ע"א. השווה הנוסח אצל מ"ע פרידמן, 'שני כתבים מיימוניים: מכתב מאת הרמב"ם אל ר' שמואל החכם ואיגרת ברכה אל הרמב"ם לרגל נישואיו', ע' פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים, ספר זיכרון ליצחק טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 205: 'ההליכה בדרך הרמה הזאת היא לפני שהוא נתקע ברפש, באישה ובילדים, המפסיקים את העיסוק בדת... דרכם הייתה לאחור את הנישואין מפני עיסוקם תחילה בהשגת השלימות הדתית, החשובה יותר'.

37 ספר המספיק (מהדורת דורי [לעיל הערה 4], עמ' קמב).

ראב"ם אף הסתמך על מנהגם של 'בעלי פרישות בעמנו ובשאר אומות שעושים כן'.<sup>38</sup> בכמה מקומות בספר זה העיר על מעלת הבריות הממעטות ככל האפשר ביחסי אישות ותיאר את מעלת האדם העובר מתענוגות החיים בהדרגה אל הפרישות. הוא הביא לכך מספר דוגמאות:

כגון המעבר מלבישת משי ופשתה דקה ללבישת כותנה עבה או צמר גס, מריבוי המשגל למיעוטו או ביטולו, ומן ההסתופפות בארמונות... להתגוררות בבתי צנועים.<sup>39</sup>

ראב"ם אף דיבר בהערכה על גברים שנשאו כליל את נשיהם וחיו בפרישות מוחלטת:

ולכן שקדו הצדיקים והנביאים על נטישת הרגלי-העולם... והסתפקו במאכלות גסים והתכשרו להסתפק במועט ולשבת בתענית, וקצתם פרשו מן הנשים ונטשו את בתי המגורים והתגוררו במערות ההרים... וכל זה נחשב למסירות יתרה למי שהתחיל בהרגלים הללו כגון תלמידי הנביאים והצדיקים בתחילת התכשרותם.<sup>40</sup>

בדברים אלה של ראב"ם ניכרת בבירור השפעת תנועת המיסטיקה המוסלמית. רבות דובר על זיקתו העמוקה של ראב"ם לתנועה זו, ודבריו הנזכרים בשאלת יחסי אישות מהווים דוגמה מובהקת לכך. במאה השתיים-עשרה נעשתה הצופיות תנועה המונית בעיקר בשל התמסדות המסדרים הצופיים. במאה השלש-עשרה – בה היתה עיקר פעולתו הספרותית והציבורית של ראב"ם – נוצרה ספרות צופית עשירה.<sup>41</sup>

לדעת ראב"ם, כול עניין הנישואין הוא בעייתי בשל החשש לעסוק בפומבי בנושאים שהצניעות יפה להם. מסיבה זו הוא סבר שעבד אברהם – אותו זיהה עם אליעזר – הוא שטיפל בנישואין, ולא יצחק עצמו:

38 שם, עמ' קכח. במקורות הגניזה נשתמרו עדויות על גברים שנמנעו מלשאת נשים. ראו: גויטיין (להלן הערה 63), עמ' 61-65.

39 שם, עמ' קכג.

40 שם, עמ' קכא. בהמשך דבריו שם דיבר על מעלת הנביאים שהתמידו בהתרחקותם מן החברה 'במסירות שנעשתה להם טבע שני'.

41 על זיקתו העמוקה של ראב"ם אל המיסטיקה המוסלמית ראו בספרות הנזכרת לעיל הערה 1, ובמיוחד במאמריהם של גויטיין, וידר, ינון-פנטון, מימון ואילן.



והטעם השני: הצניעות הנטועה [אפילו] בפחות שבתלמידיהם, והבושת מזכרון הנשואין. ובכן היה אברהם ירא שמא ישיג אותו מה שנגזר ויתבייש יצחק מלשוחח (עמו) בענין הנשואין.<sup>42</sup>

בהתאם לגישתו הנזכרת הסביר ראב"ם את הכתוב 'ויהיו בעיניו כימים אחדים' המתאר את אהבתו הגדולה של יעקב אל רחל כנובעת לא מתוך אהבה חושנית אל רחל אלא מתוך הרצון להקים משפחה ולהוליד ילדים: 'הוא ע"ה (=עליו השלום) בכל אהבתו לא היתה מחשבתו עסוקה בתנאי תאות החושים כדי שיאריך לו הזמן, אלא אהבתו ומחשבתו היו (עסוקות) במטרת אהבתו האמתית (=הקמת משפחה), ולפיכך לא ארך לו הזמן'. בעקבות חז"ל פירש ראב"ם שיעקב לא הכיר את לאה כליל הכלולות בשל 'רוב צניעותו וביישנותו וביישנותה היא בשעת הזיווג, מוֹרְשָׁה מזקנו אברהם ע"ה, וסימן לטהרת זרעו: ביישנים'.<sup>43</sup>

המאבקים המרים בין לאה ורחל על לבו של יעקב ('נפתולי אלהים נפתלתי') אינם נובעים מתאוה גופנית אלא משאיפה להרבות את ילדיהן. לדעת ראב"ם דר יעקב דרך קבע באוהל רחל לא בשל אהבתו היתרה אליה אלא בשל רצונו לנחמה ו'לפייס אותה על חסרון הבנים'.<sup>44</sup> וכבר הבאתי לעיל את פירושו לכתוב 'אסף ה' את חרפתי' כי המשגל כשלעצמו הוא חרפה. רק הרצון להוליד ילדים יכול לשמש לו הסבר נאות: 'הזיווג שאין בו פרי זרע חרפה היא, שהרי מה שמכסה על חרפת המשגל (היא) השגת תכליתה הנכבדה בפרי הזרע'.<sup>45</sup>

על-פי דרכו זו מצא ראב"ם לנכון להדגיש כי דברי יעקב ללבן 'תנה את נשי ואת ילדי אשר עבדתי אתך בהן' (בראשית ל, כו) אינם מתייחסים אל הנשים אלא אל הילדים. עבודת יעקב היתה לשם הילדים ולא לשם הנשים.

42 פירוש ראב"ם לבראשית כד, ב (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' נד). המהדיר כתב שם: 'לא נתבררה לי כוונת המחבר'. אפשר שהכוונה שאברהם ירא פן ימות ולא יהיה מי שיטפל בנישואי יצחק, שהרי שרה נפטרה זה מכבר ויצחק עצמו עלול להתבייש טפיל בכך. אם כן הוא, כי אז ההשלמה של ויזנברג 'מלשוחח עמו' מיותרת.

43 פירוש לבראשית כט, כה (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' צב). ראו: בבלי, יבמות עט ע"א.

44 פירוש לבראשית ל, ח-טו (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' צב).

45 שם, ל, כב (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' צד).

זאת בניגוד ללשון הכתוב ('בהן'). ר' אברהם אבן עזרא, הצמוד יותר לפשט הכתובים, בחר בדרך אחרת, ופירש כי הכתוב 'אשר עבדתי אתך בהן' מתייחס דווקא אל הנשים ולא אל הילדים. פירושו היה בפני ראב"ם והוא הרבה להשתמש בו. העובדה שבמקום זה ראב"ם התעלם ממנו ומן הפשט ובחר בדרך אחרת מלמדת עד כמה הייתה גדולה מגמתו להרחיק את הבריות מתאוות המין. לדעתו, יעקב לא היה מוכן לעבוד למען הנשים עצמן על אף מעלותיהן.<sup>46</sup>

מגמה זו עוברת כחוט השני בכל דיונו של ראב"ם בפרשת היחסים המתוחים בין לאה לרחל ובין יעקב ללבן. הוא מצא לו סיוע במדרש חז"ל על הכתוב: 'ויקם יעקב וישא את בניו ואת נשיו על הגמלים': 'הקדים בניו לנשיו לפי שבניו הם תכלית כוונתו עם נשיו והם העיקר במחשבה'.<sup>47</sup> לעומת זאת על עשיו נאמר שהוא לקח 'את נשיו ואת בניו' ועקר לשעיר.<sup>48</sup> בדומה פירש ראב"ם כי יעקב התחמק וסירב להשיב על שאלת לבן לגבי נשיו וילדיו והתייחס בתשובתו אל הילדים בלבד. אחד הטעמים שמציע לכך ראב"ם הוא 'הביישנות מלהזכיר את יחס הנשים'.<sup>49</sup> הסבר זה מעיד על הרצון שלא לשוחח כלל עם גברים זרים על נשות המשפחה, והוא אופייני לחצרן יהודי בארצות האסלאם בימי הביניים. סיוע לשיטתו מצא ראב"ם גם בכתוב: 'וישמע אלהים אל לאה ותהר ותלד ליעקב בן חמישי'. מכאן שעיקר מטרתה היה הולדת הבנים. סיוע נוסף לשיטתו מצא ראב"ם בכתוב: 'בני רחל אשת יעקב' (מו, יט). והלוא יעקב נשא נשים נוספות, ומדוע רק רחל מכונה 'אשת יעקב'? לדעת ראב"ם מטרתו הייתה לשאת אישה אחת בלבד, וכאמור, בלית ברירה נאלץ לשאת שלוש נוספות.

46 שם, ל, כו (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' צו).

47 שם, לא, יז (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' צח).

48 שם, לו, ז. מקור המדרש הוא בבראשית רבה, עד, יז (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 862): 'אמר ר' יוחנן "לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו" (קהלת י, י) – לב חכם לימינו זה יעקב: וישא את בניו ואחר כך את נשיו, ולב כסיל לשמאלו – זה עשו: ויקח עשו את נשיו ואחר כך את בניו'.

49 פירושו לבראשית לג, ה (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' קי-קי"א). בכתוב שם נאמר: 'וירא את הנשים ואת הילדים ויאמר מי אלה לך', ועל כך באה תשובת יעקב: 'הילדים אשר חנן אלהים את עבדך'.

בדרך דומה הסביר ראב"ם את דברי יהודה ששליחו חיפש לשווא את תמר: 'פן נהיה לבוז: לפי שענין המשגל אפילו המותר ממנו (יש) בו חרפה לבעלי הכבוד והבושה, כמו שביאר אבא מרי ז"ל.<sup>50</sup> על רעיון זה חזר גם בדיונו ביוסף. כמלך יכול היה יוסף לקחת נשים נוספות ופילגשים, אך הוא נמנע מעשות כן כדי להימנע מ'חרפת המשגל', ולכן תיאר אותו יעקב כבחיר האחים:

'נזיר אחיר' – יש אומרים שהוא נגזר מן 'נזר'... ויש אומרים שהוא [נגזר] מן 'נזיר'... וזה משום צניעותו הגלויה, נוסף על הימנעותו מאשת אדוניו, שהרי לא לקח לו פילגש ולא נשא אלא אשה אחת מתוך פרישות וצניעות והסתגפות, שהרי גם לו עשה כן לא היה [הדבר] אסור. לדעתי פירוש זה קרוב יותר וראוי יותר מן הראשון.<sup>51</sup>

בהדגשה רבה הביא ראב"ם את הכתובים במתן תורה המדברים על התקדשות העם לקראת המעמד הנשגב בהר סיני והציווי 'אל תגשו אל אשה'. הוא למד מהם:

וקדשתם – הטעם המכוון בקדושה זו קדושה פנימית על ידי הכנת הלב, וחיצונית בשמירה מן הטומאה או ברחיצה, לדעת בן עזרא ז"ל, ורמז לך אל הקדושה הפנימית מאמרו אחר זה... וטעם הקדושה הפנימית טהרת הלבבות מזוהמת המחשבות... והתעסקותן בשלימות שהם עתידים לקבל... וזוהי ההתבודדות הפנימית.<sup>52</sup>

מהכתוב 'אל תגשו אל אשה' (שמות יט, טו) למד הרמב"ם על 'חרפת המשגל'. כדי שיהא אדם מוכשר לקבלת התורה עליו להתרחק ממגע גופני עם אישה. ואולם ראב"ם הדגיש שם כמה פעמים לא רק את הטהרה הגופנית אלא גם את מעלת הקדושה הפנימית המביאה ל'טהרת הלבבות מזוהמת המחשבות', דהיינו: המגע עם האישה פוגע גם ב'קדושה הפנימית' של האדם בשל התמקדות המחשבה בענייני נשים:

אל תגשו אל אשה – קירוב בשר עם הנשים מתנגד לשתי קדושות:

50 פירושו לבראשית לח, כג (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' קמד). לדברי הרמב"ם ראו: מורה נבוכים ג, מט.

51 שם, מט 26 על-פי תרגומו של אילן (לעיל הערה 1), עמ' 43.

52 בפירושו לשמות יט, י (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' שד-שה).

לפנימית מפני התעסקות המחשבה בתנאים של קירוב בשר, שנאמר בדוגמתן 'זנות ויין ותירוש יקח לב' (הושע ד, יא)... וזו כנגד הכוונה בקדושה הפנימית שהיא התרוקנות המחשבה ממה שיש זולתו יתעלה כדי שתדבק בו... וקירוב בשר עם הנשים מתנגד לקדושה החיצונית על ידי טומאת קרי ושכבת זרע.<sup>53</sup>

לא ייפלא, אפוא, אם ראב"ם פירש שהדברה השביעית 'לא תנאף' מתייחסת לא רק אל אשת איש, כפי שמפורש במקומות שונים בספרות חז"ל, אלא גם אל כול יחסי אישות אסורים: 'לא תנאף – אזהרה על הזנות, והזנות (היינו) כל ביאת איסור'.<sup>54</sup>

## ו. פילגש ושפחה

ייתכן שגם עמדתו של ראב"ם בשאלת החזקת פילגש יהודייה ושפחה-פילגש נוכרית קשורה ביחסו המסוייג כלפי יחסי אישות. הוא אסר החזקת פילגש יהודייה ושפחה-פילגש נוכרית והחמיר בזאת יותר מאשר הרמב"ם. ראב"ם נשאל על המובא בספר שופטים (יט, א) על אדם שהחזיק פילגש ולאחר ש'זנתה עליו' יצא לבית אביה כדי להשיבה: 'איך לקחה ואיך היה מותר להחזירה אחר הזנות?'. ותשובתו: 'הפילגש אסורה ואינה מותרת אלא למלך, ולשאר ישראל אסורה. ואותו איש עבר עברה בלקחו פילגש, ושהחזיר אותה אחרי זנותה פריצות היא, אף על פי שלא נאסרה עליו בזנותה לפי דקדוק ההלכה, הואיל ולא היתה אשתו בכתובה וקידושיין'.<sup>55</sup> בהכרעה זו, שאסור לאדם להחזיק פילגש יהודייה, הלך ראב"ם בעקבות אביו הרמב"ם.<sup>56</sup> לעומת זאת, ר' משה בן נחמן (רמב"ן) התיר אותה בתשובה שכתב לר' יונה גירונדי: 'לא ידעתי במה יסתפקו בה, דודאי מותרת היא, כיון שיחדה לעצמו... ולא הוזכר בכתוב ולא בגמרא הפרש בין מלך להדיוט, ומצינו גדולי ישראל נושאים

53 שם, יט, טו (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' שו).

54 שם, כ, יג (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' שיח).

55 תשובות ר' אברהם בן הרמב"ם, סימן כא (מהדורת פריימן [לעיל הערה 4], עמ' 33-34).

56 מפרשי הרמב"ם התלבטו בזאת. ראו בירוורו של נ"א רבינוביץ, רמב"ם, ספר נשים, הלכות אישות, א, ד, ירושלים תשנ"ז, עמ' טו-יז. השוו: משנה תורה לרמב"ם, מלכים ד, ד ('אבל ההדיוט אסור בפלגש').

אותה'.<sup>57</sup> ואולם הוא ביקש מר' יונה שלא לפרסם את ההיתר ברבים: 'שאם ידעו ההיתר יזנו ויפרצו ויבואו עליהן בנדותן'.

תופעה דומה היא החזקת שפחה-פילגש נוכרית. תשובות הגאונים וממצאי הגניזה מעידים על שכיחות התופעה של החזקת עבדים ושפחות נוכרים בידי יהודים, כאשר שפחות רבות שימשו למעשה פילגשים, וכפי שכבר העיר מ"ע פרידמן, גרמה לכך התופעה המקובלת בחברה המוסלמית:

המנהג המתירני של האסלאם, באשר ליחסי האדון ושפחתו, השפיע אף על החברה היהודית, למרות עמדת ההלכה האוסרת את השפחה על אדוניה. יחסים בין יהודים לשפחות, או שפחות משוחררות נודעו בכל שכבות החברה היהודית.... דוגמת החברה המוסלמית השפיעה על החברה היהודית בתקופת הגניזה וגרמה לכך שבעיית השפחות תגיע לממדים חדשים שלא היו כמותם בימי חז"ל. השערה זו מתבססת לא רק על המספר הגדול של מקורות מן הגניזה ומחוץ לה, העוסקים בשפחות, אלא על צעדים משפטיים חדשים, שנקטו על מנת להתמודד בתופעה.<sup>58</sup>

תופעת השפחה-הפילגש הייתה נפוצה לא רק בחברה היהודית במצרים אלא גם בספרד המוסלמית במאות השתים-עשרה והשלש-עשרה, ואף זאת בהשפעת הנוהג בחברה הסובבת. הקהילות במצרים ניסו להילחם בתופעה זו על-ידי הוספת תנאי קבוע לכתובה, שהבעל מתחייב שלא להכניס לביתו שפחה השנואה על אשתו, ואולם היו כאלה שעקפו תנאי זה.<sup>59</sup> בנושא זה החמיר ראב"ם יותר מאשר הרמב"ם, כפי שעולה מכמה מתשובותיו.<sup>60</sup> באחת

57 ח"ד שעוועל (מהדיר), כתבי הרמב"ן, א, ירושלים תשכ"ג, עמ' שפא-שפב, מתוך תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רפד, וחתום עליה הרמב"ן. לדבריו, שם, אף הרמב"ם לא אסר החזקת פילגש. ייתכן שיש לחלק בין שפחה-פילגש נוכרית שהיא אסורה ובין פילגש יהודייה שהיא בסטאטוס שונה. לעומת זאת, רשב"א תלמידו של הרמב"ן התנגד להחזקת פילגש. ראו: תשובות הרשב"א, סימן שיד: 'הדבר אסור ומכוער הוא... ויש בו איסורא דאורייתא... והנה אני לא באתי להתיר להראות פנים שיהא מותר לישא בת ישראל לפילגש, כל שכן על אשתו הכשרה'.

58 מ"ע פרידמן, ריבוי נשים בישראל, ירושלים תשמ"ו, עמ' 292. על שכיחות התופעה ראו המקורות שהביא פרידמן, שם, עמ' 294 ואילך.

59 ראו: תשובות הרמב"ם, סימן עא (מהדורת 'בלאו, א, ירושלים תשי"ח, עמ' 111); סימן פח (שם, עמ' 141). השו"ת פרידמן, שם, עמ' 291-332.

60 ראו: ש' שטובר, 'על שתי שאלות שהופנו אל רבינו אברהם בן הרמב"ם (בעניין שפחה-פילגש)', שנתון המשפט העברי, ו-1 (תשל"ט-תש"ם), עמ' 399-403, ובהערה הבאה.

השאלות מסופר על אדם שנשטש את אשתו ובניו שחיו באלכסנדריה, רכש לו שפחה-פילגש וחי עמה ('והיא איננה שפחה לשם שירות, אלא או פילגש או בעלת הבית... הלביש אותה בכסות יפה שלא לבשה אשתו מימיה'). ראב"ם פסק שיש להחרים את בעל השפחה עד שימכרנה ויוציא אותה מרשותו: 'אסור להתייחד עם שפחה. ואם יתברר שאדם זה עשה כך יוחרם בשמו עד שיוציא את השפחה וירחיק אותה'.<sup>61</sup> ראב"ם אסר את השפחה-הפילגש ככלל גם לגבי אדם פנוי, ובזאת החמיר יותר מאשר הרמב"ם, שסבר שחשוד על השפחה ישחררנה ויישאנה לאישה: 'כבר פסקנו פעמים אחדות בכגון אלו המקרים, שישחררנה וישאנה. ועשינו זאת מפני תקנת השבים ואמרנו 'מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו'... 'ומסייעין לו לישאנה בעדינות וברוך'.'<sup>62</sup> העובדה שהרמב"ם פסק כן 'פעמים אחדות' מלמדת שבנו, ראב"ם, הכיר פסק זה והתעלם ממנו.

#### ז. ייחוס משפחה

ייחוס משפחה תפס מקום חשוב בחברה היהודית שבארצות האסלאם. עדויות רבות על כך בשירתם של משוררי ישראל שבספרד המוסלמית ובמסמכי הגניזה הקאהירית.<sup>63</sup> עוד במאה השלש-עשרה מנה ר' יהודה אבן תיבון בצוואתו לבנו שמואל את ייחוסה של אשתו כגורם עיקרי לכיבוד: 'אשה משכלת וצנועה ובת גדולים בחכמה וביחס... והיא כבודה ויחידה... ובת גדולים'.<sup>64</sup> בצוואתו מתגלה ר' יהודה במובהק כמי ששמר על ערכיה של חברת היהודים החצרנית של ספרד המוסלמית גם לאחר שהיגר לפרובאנס. העובדה שראה את ייחוסה המשפחתי של כלתו כגורם עיקרי בכיבודה מעידה גם היא על ערכיה של חברה זו.

61 על שאלות נוספות העוסקות בנושא זה שהופנו אל ראב"ם ראו: ש' אסף, מקורות ומחקרים, ירושלים תש"ו, עמ' 170-166; פרידמן (לעיל הערה 58), עמ' 319-330.

62 תשובות הרמב"ם, סימן ריא (מהדורת י' בלאו, ב, ירושלים תש"ך, עמ' 373-375).

63 על ספרד המוסלמית ראו למשל: שמואל הנגיד, בן משלי, סימן תקא (מהדורת ש' אברמסון, תל-אביב תש"ח, עמ' 145); סימן תקיח (שם, עמ' 149); סימן תרו (שם, עמ' 176). על חברת הגניזה ראו: S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, III: *The Family*, Berkeley-Los Angeles-London 1978, pp. 3-9.

64 I. Abrahams, *Hebrew Ethical Wills*, Philadelphia 1954, p. 78.

בתורה מסופר שמשה ישב בבית יתרו ('ויואל לשבת את האיש', שמות ב, כא) ולאחר מכן נשא את ציפורה בתו. יתרו מכונה שם 'האיש'. ראב"ם סבר כי אין זה מקרה שיתרו איננו נזכר בשמו אלא בתואר 'האיש', כי תיבה זו מתארת את חשיבותו של האדם, והתורה חפצה ללמד את בני ישראל לדורות לבדוק מה טיב ייחוסו של אבי המשפחה בכואם לשאת אחת מבנותיה לאישה:

'ויואל לשבת את האיש' – נראה שהכוונה בסיפור זה לבאר בו לבעלי התורה שאין ראוי להתחתן אלא אחר בדיקה ובחינה.<sup>65</sup>

כאמור, המקור היחיד לדיוק זה הוא מתיאור יתרו כ'איש'. לא תכונות אופיייה של ציפורה הן שעמדו לבחינה אלא ייחוסו של אביה.

התורה מאריכה בפירוט אלופי עשיו (בראשית לו, טו ואילך). לדעת ראב"ם, הפירוט של שמותיהם ומקומות שליטתם בא ללמד מה גדול כוחו של ייחוס המשפחה של אברהם ויצחק. בני עשיו נבחרו על-ידי יושבי שעיר לעמוד בראש שבטיהם ולהנהיגם רק בשל היותם נמנים על זרע אברהם. יתר על כן, עשיו השכיל לבחור נשים מיוחסות מבנות כנען, ודבר זה אף הוא סייע לבניו לעלות לגדולה:

ותועלת גם כן בזכרון אהליבמה [שהיתה בת ענה] לפי שהיתה אשת עשו כדי להודיע לנו שאע"פ שלקח (עשו) נשיו מבנות כנען, לא לקח שפחה ולא פחותה ביחוס ביניהם אלא את בת פלוני הנזכר (לחשיבות) ביניהם... ולא נתמנה כלל מן בני החורי לאלוף חוץ משבעה אנשים ואילו בני עשו, לפי שהיה הוא בן יצחק ואברהם.<sup>66</sup>

#### ח. סיכום

תדמיתה של האישה בהגותו של ראב"ם מבטאת תמורה בהשוואה לעמדת אביו, הרמב"ם, ולעמדותיהם של פילוסופים יהודים אחרים שחיו ופעלו בימי-הביניים. מבחינתה של האישה מדובר בתמורה חיובית, ובמיוחד בשאלת כישוריה האינטלקטואליים ותכונות אופייה. מאידך, בשאלת מקומם של יחסי

65 פירוש ראב"ם לשמות (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' רכד).

66 פירוש ראב"ם לבראשית לו, כו (מהדורת ויזנברג [לעיל הערה 4], עמ' קל).

האישות בחיי המשפחה היה לראב"ם יחס מסויג, ובזאת הלך בעקבות אביו. כיצד נסביר את התמורה 'החיובית' ברוב הנושאים הנזכרים? ככול הנראה, גם במקרה זה, כברכות מהתמורות ההיסטוריות, חברו יחדיו מספר גורמים. קרוב לוודאי שהגורם העיקרי לכך הוא עולמו החסידי של ראב"ם. מקומה של האישה במשנתם של החסידים ובעלי המיסטיקה היהודים בימי-הביניים טוב לאין ערוך מזה שבכתביהם של הפילוסופים היהודים. הארכת בזאת במקום אחר ולא אשוב לדון בזאת כאן. אסתפק בציון מקומה של האישה בהגותם של חסידי אשכנז במאות השתים-עשרה והשלוש-עשרה ושל המקובלים בספרד במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה.<sup>67</sup> ייתכן שיש לצרף לנימוקים אלה גם את העובדה שאשתו של ראב"ם היתה בת למשפחה חסידית מיוחסת.<sup>68</sup> במישרין קשורה בכך גם התרחקותו של ראב"ם מהפילוסופיה היוונית-האריסטוטלית שהדגישה את 'נחיתותה' הביולוגית והאינטלקטואלית של האישה, ואשר השפיעה רבות על אביו ועל הוגי דעות יהודים אחרים שחונכו על ברכי הפילוסופיה, ובהם: ר' דוד קמחי (רד"ק), ר' לוי בן גרשום (רלב"ג), ר' יוסף קספי, ר' יצחק אברבנאל, ר' יצחק עראמה, ר' יעקב אנטולי ואחרים.<sup>69</sup>

67 לגבי חסידי אשכנז ראו: J. Baskin, 'From Separation to Displacement: The Problem of Women in Sefer Hasidim', *AJS Review*, 19 (1994), pp. 1-18; א' גרוסמן, 'האישה במשנתם של חסידי אשכנז', ר' אליאור ופ' שפר (עורכים), על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית, ספר היובל ליוסף דן, טיבינגן תשס"ה, חלק עברי, עמ' 85-96. לדיון מפורט יותר ראו: א' גרוסמן (לעיל הערה 8). ספרות ענפה נכתבה על מקומה של האישה במשנתם של המקובלים היהודים בספרד. מחקרים רבים נזכרים בספרו של ד' אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה, ירושלים תשס"ה, עמ' 193-215. יש מן החוקרים – ובמיוחד משה אידל – המדגישים את הפן החיובי ביחסם של המקובלים, ויש כאלה – ובראשם אליוט וולפסון – הסוברים שיש משום הפרזה בקביעה זו, ואכמ"ל. על פנים, הכול מודים שיחסם של המקובלים לאישה היה חיובי יותר מבחינת האישה מאשר זה של הפילוסופים.

68 ראב"ם נשא לאישה את בתו של ר' חננאל הדיין. ר' חננאל כתב פירושים לתלמוד, הלכה, מוסר ופירושים למקרא. 'דרכו בפרשנות היא מזיגה מעניינת של מדרש, פילוסופיה מיסטית וחסידות במובן המיוחד של המלה, ינון-פנטון (להלן), עמ' 78. ראו: ש"ד גויטיין, ר' חננאל הדיין הגדול ביר' שמואל הנדיב, מחותנו של הרמב"ם, תרביץ, נ (תשמ"א), עמ' 371-395; י' ינון-פנטון, 'עוד על ר' חננאל בן שמואל הדיין, גדול החסידים', תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 77-107; מ"ע פרידמן, בית מחותני הרמב"ם (לעיל הערה 3).

69 דנתי במקומה של האישה במשנתם של חכמים אלה ואחרים בספרי (לעיל הערה 8).



על עומק השפעתה מעידים ממצאיו של דב שוורץ, שבחן את יחסו של החוג היהודי הנאופלטוני בפילוסופיה היהודית במאה הארבע-עשרה:

הוגי החוג לא יצרו תפיסה דמונית של האישה, אם כי התדמית הנשית המשתקפת בכתביהם איננה מחמיאה כלל ועיקר. עם זאת ברור, שלא חסכו בגינוי המגע עמה ובהוקעתו. מבחינת התפתחותה של תורת המוסר הביניימית משנת החוג היא תופעה משמעותית: לא עוד תפיסה של פרישות מינית כאידיאל ליחידים או לנביאים ולא עוד תורה נזירית הנמסרת ברמז למביני דבר, אלא פרישות מן האישה מומלצת כהתוויית דרך לכל אשר חפץ לכו בחכמה ובשלמות הדתית. אם אמנם אין כאן דרישה לפרישה טוטלית מחיי המין, יש כאן נטייה ברורה לכיוון זה.<sup>70</sup>

ראב"ם היה קרוב מאד להשקפה זו והקדים את הוגי החוג הנזכר בשנים רבות. זהו הנושא היחיד בו הושפע במידה ניכרת מהפילוסופיה.

ייתכן שמקומה הטוב באופן יחסי של האישה בהגותו של ראב"ם ינק גם מגורם נוסף: ראב"ם השתדל לפרש על-פי פשט לשון המקרא.<sup>71</sup> דמותה של האישה במקרא ובעיקר בתורה רחוקה מאוד מן הסטיגמה השלילית שנתנו בה הוגי דעות מסוימים בימי הביניים. במיוחד אמורים הדברים בגיבורות היהודיות שבתורה ובספרי נביאים ראשונים המתוארות ברובן באור חיובי. אין זה מקרה שגדליה אבן יחיא – מחכמי איטליה במאה השש-עשרה – שתיאר את הנשים כשוות ולעיתים אף כעדיפות על הגברים, פתח את דבריו בהזכרת שלושים ושבע דמויות של נשים שבמקרא המצטיינות בתכונותיהן, ביוזמתן, במנהיגותן, במסירותן ובחוכמתן.<sup>72</sup>

על כל אלה יש לזכור שלא קל לאיש אמת להיכנע למוסכמות חברתיות ולקונוונציות ספרותיות שדיברו בגנות הנשים, כאשר ניסיונו האישי בביתו סותר זאת מכל וכל.

70 ד' שוורץ, ישן בקנקן חדש, ירושלים תשנ"ז, עמ' 239.

71 ראו: אילן (לעיל הערה 1). 'מקומה הטוב' בהשוואה לעמדותיהם של הפילוסופים ולא כקביעה אבסולוטית.

72 ראו: א' גרוסמן, 'מעלות הנשים ועדיפותן בחיבור של ר' גדליה אבן יחיא', ציון, עב (תשס"ז), עמ' 37-61.