

תלמוד תורה לנשים באיטליה בימי הביניים ובראשית העת החדשה: שלושה דיונים הלכתיים

אילן פוקס

הקדמה

רוב הדיון ההלכתי סביב לימוד תורה לנשים נערך בעת החדשה, מהמחצית השנייה של המאה התשע-עשרה ואילך, ובמיוחד במאה העשרים. עם זאת, יש כמה אזכורים של דיונים הלכתיים מוקדמים יותר. ברשימה זו אני מבקש לדון בתשובות הלכתיות שניתנו בסוגיית תלמוד תורה לנשים באיטליה בימי הביניים ובראשית העת החדשה, ובהקשר ההיסטורי של התשובות הללו.

מעמדה של האישה היהודייה באיטליה היה מוקד לעניין אקדמי עוד בערש המחקר של תולדות עם ישראל.¹ ואולם, צבי אדלמן טוען שבמחקר ההיסטורי של תקופת הרנסנס באיטליה השתרשו דעות קדומות, שבבסיסן עמדה חד-משמעית שהנשים נהנו מיחס שווה לגברים;² עמדה זו קיימת במחקר הן בנוגע לחברה הנוצרית והן בנוגע לחברה היהודית,³ ואדלמן וראובן בונפיל מבהירים כי שימוש אנכרוניסטי במושגים אחדים הוא שהוביל ליצירה של תמונה לא מדויקת בעניין

1 ב' רות, 'צוואתה ועזבונה של אשת חיל מוירונה', ציון ב (תרצ"ז), עמ' 125-136; א' ברלינר, חיי היהודים באשכנז, תל-אביב תר"ס (נדפס מחדש בתשכ"ט), פרק א; מ' גידעמאן, התורה והחיים בארצות המערב בימי הביניים, א, ורשה תרנ"ז, פרק ח.

2 J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, New York 1954, p. 292

3 אדלמן מביא דוגמה מספריהם של משה שולוואס וססיל רות; ראו: H. Adelman, *Rabbis and Reality: Public Activities of Jewish Women in Italy during the Renaissance and Catholic Restoration*, *Jewish History* 5, 1 (1991), p. 28, nn. 3 4

זה;⁴ אף שאפשר להצביע על שינוי במקומם החברתי ובהתנהלותם של יהודים בכלל ושל נשים בפרט, יש מקום לסייג את הדברים ולנתח אותם בעיקר על רקע צורך ולא כתוצאה של שינוי ערכי במסד הרבני היהודי:

It would be wrong, therefore, to speak of Jewish Women's Renaissance just as perhaps it would be equally wrong to speak of a Renaissance with regard to Jewish men. We must also deny a Renaissance for Jewish women while sustaining its existence for their Christian counterparts. Indeed as recent studies have claimed, for women there was no Renaissance [] at least not during the Renaissance. The Myth of a feminist humanism was indeed a myth.⁵

חלק מהתשובות ההלכתיות הנוגעות ללימוד תורה לנשים שמקורן באיטליה הוצגו בשיח ההלכתי המאוחר יותר כתומכות בשיפור הגישה של נשים ללימוד התורה. בהמשך אבחן כמה מהתשובות הללו ואת ההקשר שבו נכתבו.

א. עדויות היסטוריות על חינוך נשים באיטליה

המשנה והתלמוד לא תמכו בלימוד תורה לנשים. פרשנות הראשונים בסוגיה זו הגבילה לימוד תורה לנשים למינימום הנדרש לשם קיום תפקידיהן המסורתיים.⁶

4 ר' בונפיל, במראה כסופה: חיי היהודים באיטליה בימי הרניסאנס, ירושלים תשנ"ד, עמ' 104. בונפיל מעיר כי בתחום החינוך הנשים לא נהנו משוויון באופן ברור. לדיון מקיף בסוגיית מעמד האישה ברנסנס ראו: J. Kelly, 'Did Women Have a Renaissance?', idem (ed.), *Women History and Theory*, Chicago 1984, pp. 19-50. אברהם גרוסמן העיר כי גם החינוך של נשים נוצריות בימי הביניים והרנסנס היה שולי והוגבל למשפחות אמידות: א' גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 267, 275-277. כמובן, היו גם דוגמאות יוצאות מן הכלל לנשים מלומדות; ראו: J. M. Ferrante, *The Education of Women in the Middle Ages in Theory, Fact and Fantasy*, P. H. Labalme (ed.), *Beyond Their Sex*, New York 1984, pp. 15-16; P. O. Kristeller, *Learned Women of Early Modern Italy: Humanist and University*, ibid, pp. 94-95.

5 אדלמן (לעיל, הערה 3), עמ' 36.

6 לסיכום של הדיון ההלכתי בעניין תלמוד תורה לנשים ראו: מ' הלינגר, 'תלמוד תורה לנשים לאור המקורות', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ד, פרק א; א"ב הלבני, 'נשים ותלמוד תורה', הדרום סא (תשנ"ב) עמ' 25-34.

מה היה מצב חינוך הנשים באיטליה בימי הביניים ובראשית העת החדשה? בעניין זה יש שורה של עדויות היסטוריות, מהמאה החמש-עשרה עד אמצע המאה השמונה-עשרה. מחקר יהדות איטליה מעלה כמה תגובות על מצב החינוך בקהילה האיטלקית:

חשיבות יוצאת מן הכלל יש למקורות הבאים לנו מאיטליה. יהודי איטליה הקדישו תשומת לב מרובה לשאלת החינוך. כאן מוצאים אנו ספרי תקנות של חברות ת"ת, המעובדים בפרטיהם ודקדוקיהם, במספר רב כזה שלא נמצא דוגמתו בארץ אחרת. בכל קהילה הייתה קיימת חברת תלמוד תורה, שתפקידה היה לטפל בחינוך הבנים ולפקח עליו, ולכל אחד מהן היה, כנראה, ספר תקנות ערוך בכל שמזמן לזמן היו מכניסים בו את השינויים הדרושים לפי צרכי השעה.⁷

ייתכן שדבריו אלו של שמחה אסף, שהיה חוקר תלמוד, נובעים מעושר המקורות שחוקרי יהדות איטליה נהנים ממנו בהשוואה לחבריהם העוסקים בקהילות מזרח אירופה או בקהילות המזרח – שכן בהיעדר מקורות קשה להסיק מסקנות גורפות. דבריו של אסף מתייחסים לחינוך בנים, ואין לגזור מהם גזרה שווה על חינוך בנות. על חינוך הבנות מעיר אסף:

מעניין לראות את התפקיד החשוב שמילאו הנשים כמלמדות. כמעט בכל מקום למדו הילדים הרכים, זכרים ונקבות, מגיל שלוש עד שבע, אצל המלמדות, ומהן למדו את ראשית הקריאה והגיעו לקריאת פסוק בתנ"ך כתיקונו עם טעמים; ויש מהן שלימדו את הילדים גם את פרוש רש"י על התורה ואת הלכות הרמב"ם. נשי איטליה הצטיינו בדרך כלל בהשכלתן

7 ש' אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, ב, ערך ש' גליק, ניו יורק וירושלים תשס"א, עמ' 14, 18–20; לתיאור דומה ראו: ב' רות, היהודים בתרבות הרנסאנס באיטליה, ירושלים תשכ"ב, עמ' 54–56. לאופיו של חינוך הבנים ראו: ר' וינשטיין, 'מה קרא הנער שמואל בפנקסו האישי? חינוך נערים יהודים באיטליה במהלך הרפורמציה הקתולית', איטליה יג-טו (תשס"א), עמ' קלא-קסח; הנ"ל, 'ילדות והתבגרות בחברה היהודית באיטליה בראשית העת החדשה: ראשיתו של טקס הבר מצווה כטקס מעבר', איטליה יא (תשנ"ה), עמ' עז-צא. כמו כן ראו: ש' סימונסון, 'עולמו של נער יהודי בימי הרנסאנס', מ' זהרי ואח' (עורכים), הגות עברית באירופה, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 334–349.

העברית והכללית, כי ההורים דאגו שם במידה מרובה לחינוך הבנות. ברומא נוסד עוד בשנת תק"ה (1745) תלמוד תורה מיוחד לבנות.⁸

במקומות אחרים אסף מביא מקורות המוכיחים את דבריו בדבר נשים מלמדות,⁹ וגם מקורות המתארים את הכספים שהוצאו לשם חינוך הבנות.¹⁰ העדויות הללו מתוארכות מסוף המאה השש-עשרה ועד המאה השבע-עשרה, ועניין המלמדות מופיע במאה השמונה-עשרה.

8 אסף, שם, עמ' 356–358. על ייסוד ת"ת לבנות ראו הערותיה של ט' ברנר, 'ידע, מרחב ומעמד: נשים יהודיות באיטליה בעת החדשה המוקדמת', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד, עמ' 34–35. ברנר מתארכת שם (בהערה 105) את המקורות בעניין, ומעמידה את העובדות על דיוקן: לפי התייעוד, עלתה מחשבה להקים מסגרת חינוכית לנשים ואין שום עדות שהדבר אמנם יצא לפועל.

9 דוד הראובני מעיד כי בסירוריו באיטליה בשליש הראשון של המאה השש-עשרה למד על חיי היהודים באיטליה, ביו השאר על חינוך הנשים, ועל שיש להן מלמדות ומלמדים (אסף, שם, עמ' 256–257). עדויות על מלמדות יש גם בפנקסי קהילות, למשל של חברת ת"ת בקהילת מודנה, שמוזכרות בהם מלמדות לילדים קטנים לצורך לימוד האותיות (אסף, שם, עמ' 319, 324). פנקס חברת גמילות חסדים של העיר לוגו (Lugo) מהמחצית השנייה של המאה השבע-עשרה ומראשית המאה השמונה-עשרה, מעיד על עשרים מלמדות לבנים ולבנות בקהילה הקטנה (שם, עמ' 352–354). בתקנות ת"ת מפיררה בשנת 1767 מוזכרות מורות לילדים הקטנים (שם, עמ' 365). רבי יהודה אריה ממודנה לימד בנים ובנות; ראו: H. Adelman, *The Educational and Literary Activities of Jewish Women in Italy during the Renaissance and the Catholic Restoration*, D. Carpi et al. (eds.), *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume*, Tel Aviv 1993 (English section), p. 12. על מלמדות במנטובה ראו: ש' סימונסון תולדות היהודים בדוכסות מנטובה, ב, ירושלים תשכ"ה, עמ' 432. יש עדויות על נשים שהיו להן מנהגים דתיים יוצאי דופן. יוסף איש ארלי מעיד על נשים שהניחו תפילין; ראו: א' מרכס, 'ר' יוסף איש ארלי בתור מורה וראש ישיבה בסיינה', ש' ליברמן ואח' (עורכים), *ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג*, ניו יורק תש"ו, עמ' רע"א–ש"ד, עמ' רצ"ד. עדות יוצאת דופן אחרת למקומן של נשים בפולחן הדתי יש בסידור משנת 1480, שנכתב לאישה במנטובה על ידי פרשן מקרא בשם אברהם פריסול; הכותב שינה את ברכת השחר שאומרת אישה, 'ברוך שעשני כרצוננו' – לנוסח הזה: 'שעשיתני אישה ולא איש'; ג' זיוון, 'ברוך... שעשני אשה/ישראלית: על הצורך הדחוף בתיקון הברכה', נ' אילן (עורך), עין טובה: דרשיח ופולמוס בתרבות ישראל, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 295.

10 ר' שמואל חיים בשאן מוורונה, שנפטר ב-1641, הוציא 25 דוקטים מדי שנה בשנה לשם לימודים לנערה בשם לאה (אסף, שם, עמ' 412). כתב יד מליוורנו מלמד על שכר חודשי של ד' פרחים (פלירינים) ללימוד נערה בשם דולצה (שם, עמ' 267). אותו קובץ מתעד תשלום חודשי של 50 פלוריני בשנת 1596 ללימוד נערה בשם ריקה.

חינוך הנשים האיטלקיות זכה לבחינה של חוקרים אחרים והממצאים על נשים משכילות מלמדים שמדובר באנקדוטות בלבד.¹¹ יהודית בסקין תיארה תמונת-על של חינוכן של נשים יהודיות באיטליה בהשוואה לבנות גילן הנוצריות, והגיעה למסקנה כי היה דמיון רב בין נשים יהודיות לנשים נוצריות בתחום זה וכי הנשים זכו לחינוך, אך רמת ההשכלה הייתה בסיסית בלבד.¹² טלי ברנר מצאה כי המלמדות בתלמודי התורה עסקו בלימוד אותיות האל"ף-בי"ת והקריאה.¹³ קשה ללמוד מממצאים אלו על השכלה רחבה של נשים, ועם זאת לא ניתן ללמוד מכך את ההפך.¹⁴ התלמידים היו צעירים מאוד, בני שלוש לערך, וברנר הסיקה כי הבחירה בנשים להורות בכיתות אלו נבעה מהתפיסה כי חינוך בגיל זה צריך להיות בידי נשים,¹⁵ שכן הן מיועדות לחנך בגיל הרך, ולכן המלמדות פעלו בביתן ולא בת"ת. מסקנתה היא כי 'הקו החוזר בתקנות הללו הוא שהמלמדת היא חלק מהותי מתלמוד התורה, אך גם נפרדת ממנו, הן מבחינה גיאוגרפית והן מבחינת סדרי הלימוד. וכך נגזר גם מקומה הגבולי של המלמדת בין הספירה הביתית הנשית לבין הספירה הגברית'.¹⁶

תופעה מעניינת אחרת הנוגעת לתפקידיהן של נשים בקהילה באיטליה היא בתחום השחיטה. המשנה איננה מגדירה נשים כפסולות לשחוט,¹⁷ וכך פוסק גם השולחן ערוך: 'הכל שוחטין לכתחלה, אפילו נשים'. הרמ"א על אתר מעיר: 'יש אומרים שאין להניח נשים לשחוט, שכבר נהגו שלא לשחוט, וכן המנהג שאין הנשים שוחטות'.¹⁸ למרות זאת, יש כמה עדויות מאיטליה על נשים ששחטו, ועדויות אלו זכו להתייחסות נרחבת יחסית במחקר. בצלאל רות מתייחס לעניין

11 י"ר בסקין, 'חינוך נשים יהודיות והשכלתן בימי הביניים בארצות האיסלם והנצרות', פעמים 82 (תש"ס), עמ' 40-48. על חינוך בנות במנטובה ראו: סימונסון (לעיל, הערה 9), עמ' 421-434.

12 J. R. Baskin, Education of Medieval Jewish and Christian Women, *Jewish History* 5, 1 (1991), pp. 41-51

13 ברנר (לעיל, הערה 8), עמ' 53.

14 שם, עמ' 55.

15 שם, עמ' 58.

16 שם, עמ' 60.

17 משנה חולין א, א.

18 שולחן ערוך, יורה דעה, סימן א, סעיף א; הש"ך, בסעיף קטן א, מעיר כי מקורה של דעת

הרמ"א בדברי האגור. על נשים כשוחטות ראו: C. Duschinsky, May a Woman Act as Shohe'th?, B. Schindler (ed.), *Orient and Occident*, London 1936, pp. 96

106. כמו כן ראו: ד' שפרבר, מנהגי ישראל - מקורות ותולדות, א-ח, ירושלים תשמ"ט-

תשנ"ח; ד, עמ' ט-יב; ו, עמ' רס-רסג.

בספרו ומסיק כי מדובר בתוצאה של שליטה בהלכות שחיטה.¹⁹ יוסף צוריאלי מביא כמה הרשאות שחיטה שניתנו לנשים, ובהן שתי הרשאות שנתן הרב יצחק לאטאש, בן המאה השש-עשרה. הוא התנה את רשות השחיטה בכך שהאישה תשגן קונטרס הלכות שחיטה.²⁰ גם בעדויות נוספות על נשים שוחטות שמביא צוריאלי מודגשת דרישה זו לחזרה ולשינון של הלכות שחיטה גם לאחר מתן הרשאת השחיטה.²¹ יש כמה סיבות אפשריות להכשרת נשים כשוחטות;²² כך או כך, נראה לי שבלתי אפשרי ללמוד מעדויות אלו על ידע תורני יוצא דופן. היקף הידיעה הנדרש משוחט איננו כה נרחב, ועצמאותו בקבלת החלטות הלכתיות איננה רבה. אכן, אין למנהג זה מקבילות בתפוצות ישראל האחרות, והוא מחזק את הטענה כי איטליה שונה מקהילות אחרות באותה תקופה, אך יש להדגיש כי ההבדל הוא על רקע התקופה ונסיבותיה ואין בו כדי ללמד על הבדלים על רקע ערכי.

ניתן לומר כי המחקר על השכלת נשים באיטליה התמקד עד עתה בסקירה של דמויות נשים משכילות באיטליה בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, ואכן יש בידינו עדויות רבות על נשים בעלות השכלה בלימודי קודש ובלמודי חול באיטליה. העדויות האלה פזורות על פני פרק זמן ארוך למדי.²³

19 רות (לעיל, הערה 1), עמ' 52.

20 שו"ת רבי יצחק לאטאש, וינה תר"ך עמ' 139–140.

21 ' צוריאלי, 'הרשאות שחיטה לנשים', ' דחוח-הלוי (עורך), מבועי אפיקים, תל-אביב תשנ"ו, עמ' 315; ניתוח בעניין שחיטת נשים ערך מיכה פרי, ראו: M. Perri, L. abattage rituel et les femmes: tradition lois et realite a la fin du Moyen Age, *Associazione italiana per lo studio del Judaismo: Atti del convegno IX (2007)*, pp. 171 178 בונפיל סבר שהדבר היה תוצאה של כורח בערים הקטנות, ששם לא היו שוחטים; ראו: בונפיל (לעיל, הערה 4), עמ' 104.

22 ברנר (לעיל, הערה 8), עמ' 41.

23 אסף מביא שורה של עדויות כאלו. למשל הרב מרדכי שמואל גירונדי, אב בית הדין בפדובה, בן המחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה, מעיד על זקנתו, מרת בנונידה מריני: 'הייתה חכמה גדולה בתורה ויודעת פרק בשיר. ויש לי מכ"י פירוש איזה פסוקים ושירים. ובבחרותה נשאה ונתנה בארבע אמות של הלכה עם רבני הדור והיו תמהים על חריפותה. וגם אחרי שהייתה לאיש עם מ"ר זקני המשכיל כמ"ר מרדכי גירונדי זצ"ל לא מנעה עצמה לעסוק בתלמוד ובמדרשים עד יום פטירתה זלה"ה'. בהמשך הדברים הוא מעיר שעסקה בלימוד רש"י על התורה והלכות הרמב"ם (אסף [לעיל, הערה 7], עמ' 412–413). אהרן ברכיה ממודנה מספר בשנת שפ"ד על זקנתו מרת פיוריטה, המתקראת בת-שבע, שעסקה במקרא, משנה, פוסקים ובמיוחד ברמב"ם, והיה לה אף סדר לימוד בזוהר (אדלמן [לעיל, הערה 9], עמ' 9–16). בין השאר הוא מביא דוגמאות לסופרות שפרסמו מפרי עטן וזכו להשכלה כללית רחבה מאוד כגון

למרות הדברים שאמר אסף והראיות שהביא החל מהמאה החמש-עשרה ואילך, אין להסיק מכך שאלו פני הדברים בכל קהילות איטליה ובכל הזמנים. עדות למצב אחר לחלוטין מצויה בדבריו של ר' יהודה ליב ב"ר משה נפתלי ברעש, שהוציא לאור בקרמונה בשנת 1560 מהדורה של תרגום התורה ליידיש, ובהקדמתו הוא כותב:

ראיתי את הצורך הגדול בלימוד התורה בדורנו, ושכל איש מתאוה לזה, ובייחוד בארצנו, שבעוונותינו הרבים אין אנו מרבים לעסוק בתורה, והנשים, הבחורות והעלמות הצעירות, רואות שהגברים אינם לומדים ולכן אינן לומדות גם הן. וקצת בעלי בתים שלא יכלו או לא רצו ללמוד בנעוריהם, רוצים אומנם ללמוד בזקנותם אבל הם מתביישים ללמוד את 'הסדרה' עם רבי את כל זה ראיתי וכיוונתי להיות ממזכי הרבים והדפסתי את החומש הזה בשפת אשכנז, ועתה תוכל כל אישה ועלמה צעירה לדעת את מתורת ה' יתברך אם תקראנה בו בימי השבתות והחגים.²⁴

יש בכך ללמד שבקהילות האשכנזיות נשים לומדות לא היו חזיון כה נפרץ,²⁵ והיו גם גברים רבים שהיו בורים.

עדויות אחרות מאותה תקופה לכך שלנשים לא הייתה השכלה תורנית מגיעות מפירנצה: 'בד"כ היו מתפללים בעברית. רק לשימושן הפרטי של הנשים שלא היו מסוגלות להבין את הנוסח העברי היו מיועדים הסדורים והמחזורים המתורגמים לאיטלקית באותיות עבריות'.²⁶ דוגמה אחרת היא חיבור של בנימין אהרן בן

דבורה אסקרלי ושרה קופיה סולם, שפעלו במחצית הראשונה של המאה השבע-עשרה (שם), עמ' 17–22). על שרה קופיה סולם ראו גם: H. Adelman, *Success and Failure in the 17th Century Ghetto of Venice: The Life and Thought of Leon Modena*, Ph.D. Dissertation, Brandies University, Boston 1985, Ch. 23, ראו גם: ב' ריצ'לר, 'חינוכן ושיחתן של בנות עשירים באיטליה בימי הרנסאנס', קריית ספר סח (תשנ"ח), עמ' 275–278.

24 תרגומו של אסף (לעיל, הערה 7), עמ' 260.

25 על דוגמה למסורות ההלכתיות המתנגשות באיטליה בשל ההבדלים בין הקהילות העדתיות של יהודי איטליה ראו: א' וסטרייך, תמורות במעמד האישה במשפט העברי, ירושלים תשס"ב, פרק ה.

26 מ"ד קאסטו, היהודים בפירנצי בתקופת הרניסאנס, ירושלים תשכ"ז, עמ' 166.

אברהם סלוניק, שתרגם לאיטלקית יעקב אלפרין, שעסק בהלכות שנשים נדרשו לדעת.²⁷

לעתים היו התקפות ישירות על נשים לומדות תורה. את כתב ההתקפה החריף ביותר על נשים אלו כתב משורר בן המאה השבע-עשרה בשם יעקב פרנסיש. כותרת שירו היא 'נגד נשים העוסקות בלימודי קודש',²⁸ והוא נוקט לשון חריפה ביותר ומביע חשש שאישה שתלמד תורה תגיע למצבה של ברוריה. לפי דברי רש"י טרפה ברוריה את נפשה בכפה לאחר שפותתה על ידי אחד מתלמידי בעלה, רבי מאיר, אף שהייתה תלמידת חכם, ויש מי שיאמר משום שהייתה תלמידת חכם. אחד מחשובי הרבנים של קהילת האשכנזים באיטליה, הרב שמואל קצנלבוין (מהרשי"ק), העיר בדרשה שנשא כי בפשטות אין זה עניינן של נשים ללמוד תורה, משום שלימודן מוביל אותן לתפלות ומשום שדעתן של נשים קלה והן נוטות להקל ראש בדברים רבים.²⁹ ביטוי נוסף להתנגדות ללימוד נשים, במיוחד לימודי חול, ניתן למצוא בספר **כסאות לבית דוד**, שכתב יהודה עשהאל מהטוב, בן המאה השבע-עשרה ונדפס בוורונה בשנת ת"ו.

אם כן, אפשר לומר כי אוסף הידיעות על נשים משכילות הן בלימודי קודש והן בלימודי חול מסוף המאה השש-עשרה עד לראשית התקופה המודרנית מלווה בתגובות שליליות על נשים הלומדות תורה.

ב. תלמוד תורה לנשים בהלכה האיטלקית

1. עמדת הרי"ז בסוגיית תלמוד תורה לנשים: תגובה הלכתית ראשונה מאיטליה כפי שהערתי לעיל, המסקנות בנוגע להשכלה התורנית של נשים בימי הביניים נבעו ממספר מצומצם יחסית של מקורות, ועל פי התמונה העולה מהן התאפשר מתן השכלה תורנית לנשים במידה בסיסית בלבד, שאינה מאפשרת כניסה לעולם ההלכתי.³⁰ לענייננו יש להביא ראשית כול את דבריו של הרמב"ם, הן לנוכח

27 כתב יד מספריית ליורנו, אוסף ת"ת מס' 106; סימנו במכון לכתבי יד: 49083.

28 כל שירי יעקב פראנסיש, ההדירה פ' נווה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 347-349.

29 הרב שמואל יהודה קצנלבוין, שנים עשר דרשות, ונציה שנ"ד, דרוש ראשון לפרשת וילך.

30 השוו לניתוחה של תמר אלאור: ת' אלאור, משכילות ובורות, תל-אביב 1992.

העובדה שהמשנה תורה היה בעל השפעה רבה באיטליה שעד הרנסנס³¹ והן עקב השפעתו על הסמ"ג, שהייתה לו השפעה על חכמי איטליה שהיו יוצאי צרפת:³²

אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטוית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו, ואע"פ שיש לה שכר צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן, אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות, במה דברים אמורים בתורה שבעל פה אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה ואם למדה אינו כמלמדה תפלות.³³

לשון הסמ"ג בעניין זה דומה עד מאוד:

אמרינן בסוטה פרק הנוטל כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות, ונראה הדברים דווקא תורה שבעל פה, שעל ידי כן נכנס בה ערמוניות אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחילה ואם למדה אינו כמלמד תפלות.³⁴

31 ' תא"שמע, 'תולדות התקבלותו של ספר משנה תורה באיטליה', הנ"ל, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ב, ירושלים 2006, עמ' 299-308. כאן המקום להעיר כי ראשית התקבלותו של הרמב"ם באיטליה היא לאחר ימי הרי"ד. תא"שמע מצייין כי הרי"ד מביא את דברי הרמב"ם בספר המכריע שלו שלוש פעמים בלבד ובתוספותיו ארבע פעמים, והוא נעדר לחלוטין מספר הפסקים שלו – כל זאת אף שבפסקיו למסכת שבועות הוא נעזר ברמב"ם רבות (שם, עמ' 301-302, במיוחד הערה 6). כך גם בפירושו לחומש (ראו שם, עמ' 302). ראו גם: ' תא"שמע, 'ספר נימוקי חומש לרבי ישעיה די טראני', קריית ספר סד (תשל"ג), עמ' 751-753. מסקנתו של תא"שמע לנוכח היעדרם של ציטוטים מהרמב"ם מכתבי בני משפחת עניו, היא כי למרות השימוש בכתביו הפילוסופיים לא הייתה למשנה תורה השפעה באיטליה במאה השלוש-עשרה. בימי הרי"א החל השינוי: הוא מצטט את הרמב"ם שלוש או ארבע פעמים בכל מסכת (הנ"ל, כנסת מחקרים, עמ' 304). את ראשית העניין בכתבי הרמב"ם ההלכתיים תא"שמע מתארך למאה הארבע-עשרה.

32 ג' וולף, 'השפעת הסמ"ג על התרבות האשכנזית', סידרא טו (1999), עמ' 31-49.

33 רמב"ם, הלכות תלמוד תורה, פרק א, הלכה יג.

34 סמ"ג, עשה, יב.

לאור הדברים הללו יש להציג את העמדות ההלכתיות של פוסקים איטלקים. הדמות הפותחת את הדיון ההלכתי בסוגיה של תלמוד תורה לנשים באיטליה, על פי הידוע לנו, היא ר' ישעיה בן אליה די טארני (ריא"ז).³⁵ הריא"ז ערך ספר פסקים על פי סדר מסכתות הש"ס ללא דיון, כפי שעשה סבו, הרי"ד. במקומות שבהם ביקש להרחיב הפנה את הקורא לקונטרס הראיות שלו. קונטרס זה שרד רק לגבי חלק מהמסכתות.³⁶

הריא"ז עסק בנושא זה בשני מקומות שנידון בהם לימוד תורה לבנות. הראשון הוא בספר פסקיו על פרק קמא בקידושין, ששם הוא כותב: 'אבל אין אדם חייב ללמד את בתו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם, בניכם ולא בנותיכם, ואם רצה ללמדה הרשות נתונה בידו כמו שביארתי בהלכות סוטה'.³⁷

המקור העיקרי לגישתו של הריא"ז הוא, באופן טבעי, בהלכות סוטה על המשנה שדנה במחלוקת רבי אלעזר ובן עזאי על לימוד תורה לנשים, וזו לשונו:

אע"פ שאין האישה מצווה על תלמוד תורה כמו שנאמר ולמדתם אותם את בניכם, ולא את בנותיכם, אם רצה ללמדה הרשות נתונה בידו כמבואר בקונטרס הראיות בראייה ב'. ובזמן שהיו משקין את הסוטות חייב אדם ללמד את בתו תורה שאם תשתה ותנצל תדע שהזכות תלת [תולה] לה.³⁸

מפסקה זו עולות כמה מסקנות: ראשית, בזמן שבית המקדש היה קיים, הלכה כבן עזאי שיש ללמד נשים תורה. שנית, הריא"ז סובר שאב רשאי ללמד את בתו תורה. כיצד הריא"ז מתיר ללמד נשים תורה? לכאורה גם הרמב"ם מתיר לאב ללמד את בתו תורה שבכתב, אבל מפשט הדברים, ומאחר שקונטרס הראיות אינו בידינו, נראה לכאורה שאין בדברי הריא"ז התייחסות לחלוקה שעשה הרמב"ם בין לימוד תורה שבכתב לנשים ובין לימוד תורה שבעל פה. המהדיר של מהדורת פסקי

35 תא-שמע, כנסת מחקרים (לעיל, הערה 31), עמ' 188-189. זמן פטירתו של ריא"ז: שנת 1280 לערך.

36 שם, עמ' 189.

37 פסקי ריא"ז (מהדורת יד הרב הרצוג), קידושין פרק א, הלכה ז, סימן ו.

38 שם, סוטה פרק א, הלכה ב, סימן ב.

הריא"ז, שעמד על התעלמותו של הריא"ז מדברי הרמב"ם, הציג שתי חלופות פרשניות לכך. הראשונה היא שהובאה בחשבון חלוקת הרמב"ם בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, ואז משמעות הדברים היא שהריא"ז מאמץ את פרשנות הרמב"ם לחלוטין. פרשנות נוספת שהציע המהדיר היא שכוונת הדברים היא ללימוד פשט הלכות תורה שבעל פה בלא פלפול. בפרשנות זו השתמש המהרי"ל, וגם היא אפשרית. משום שקונטרס הראיות איננו בידינו, נראה שפרשנות זו עדיפה, וקשה לייחס לריא"ז עמדה רדיקלית יותר. גם לאור דברי תא"ש שמע כי המשנה תורה לא השפיע על הריא"ז ועל חכמי איטליה האחרים באותה תקופה וחדר לאיטליה בתקופה מאוחרת יותר, נראה שהפרשנות השנייה מתאימה יותר מבין השתיים. כמובן, יש אפשרות שלישית, והיא שהריא"ז דחה את המשנה לחלוטין. הוא פסק כשיטת בן עזאי בכל הקשור לימים שבהם נהגו להקריב קרבן סוטה בלבד ודחה את שיטת רבי אליעזר. אם פרשנות זו נכונה, כל שנותר הוא הפטור של נשים מלימוד תורה והפטור של האב מהחובה ללמד את בתו תורה, שנידונים במסכת קידושין³⁹, וכך מוסברת התעלמותו מדברי הרמב"ם. הפרשנות השלישית לא אומצה על ידי איש, בשל חדשנותה. בהערת אגב אציין כי כתב היד של ספר המכריע לרי"ד, סבו של הריא"ז, שנמצא בידינו, הועתק על ידי אישה ששמה פולה, מצאצאי ר' נתן בעל הערוך, כפי שמלמד הקולופון.⁴⁰

2. מעיין גנים: ממדריך לכתיבת איגרות לשר"ת

המקור הבא שיש בידינו מאוחר לפסקי הריא"ז ביותר ממאתיים וחמישים שנה. המקור הזה מתואר כמקור הראשון שהתיר לנשים ללמוד תורה. הוא מצוטט מספר בשם מעיין גנים, שכתב חכם איטלקי המוזכר במקומות נוספים בספרות ההלכה בשם רב שמואל ארקוולטי. דמותו של הרב שמואל ארקוולטי זכתה למחקר ביוגרפי יחיד, ועם זאת מקיף.⁴¹ הוא נולד בשנת ר"צ (1530) לערך, ככל הנראה בעיר צ'סינה (Cesena) שבצפון איטליה,⁴² ונפטר בכ"ו באדר שע"א (1611).⁴³ הוא עסק בהכנת ספרים לדפוס בדפוס בראגאדין, וכבר בצעירותו

39 בבלי קידושין כט ע"ב.

40 גרוסמן (לעיל, הערה 4), עמ' 286–288; על נשים נוצריות שהעתיקו כתבי יד ראו: פרנט (לעיל, הערה 4), עמ' 15.

41 ד' שוורץ, 'רבי שמואל ארקוולטי: תולדותיו וכתביו, שאלות ותשובות ואיגרות', אסופות ז (תשנ"ג), עמ' סט–קנו.

42 שם, עמ' סט.

43 שם, עמ' ע.

הדפיס כמה מספריו שלו. למשל, בשנת שי"א (1551), בעת שישב בוונציה, הדפיס את ספרו דגל אהבה,⁴⁴ ובשנת שי"ג (1553) פרסם את ספרו מעיין גנים. בשנת שי"ד נאלץ להפסיק לעסוק בדפוס, בשל גזרת האפיפיור.⁴⁵

הרב שמואל ארקוולטי עסק בכל מכמני התורה, החל בבלשנות,⁴⁶ דרך קבלה וביאור התורה שבכתב וכלה בהלכה. את סמיכתו להוראה קיבל מאחד מחשובי רבני איטליה, שמואל יהודה קצנלבוויגן. ארקוולטי היה לאחד מהבולטים ברבני איטליה בתקופתו, ותרמה לכך העובדה שהתמנה לרבה של קהילת פדובה בשנת של"ט (1579).⁴⁷ הוא מצטייר כרב תקיף, יודע ספר, העוסק בפסיקת הלכה לקהילתו ואיננו חושש להטיל עליה את מרותו. הוא היה מצוי בתרבות האיטלקית הכללית, כתב שירה⁴⁸ והיה כתובת לפניותיהן של קהילות בכל רחבי איטליה.⁴⁹ ענייננו כאן איננו בתשובה שכתב במהלך כהונתו בפדובה אלא בקטע מספרו מעיין גנים, שהודפס כאמור בשנת שי"ג. הספר מוזכר בספרות רבנית מאוחרת יותר כ"שו"ת מעיין גנים", אלא שלמעשה מדובר במדריך לכתבת איגרות. הוא מחולק לחמישה חלקים ('צינורים', בלשון המחבר), שבכל אחד מהם חמש איגרות וחמש תשובות. במסגרת זו אדון ב'צינור' החמישי, שעוסק באיגרות שמחליפים גברים ונשים, ואתמקד באיגרות ט-י, שעוסקות בשאלה אם ראוי שאישה תלמד תורה. ראשיתה של ההתכתבות באיגרת ששלחה אישה בשם דינה. במכתבה היא מבקשת את עצתו של המשיב בעניין רצונה ללמוד תורה על אף דברי חז"ל בעניין. השאלה והתשובה כתובות בלשון מליצית, וכמו כל המשפטים באיגרות אלו, הן מורכבות מחלקי פסוקים מהתנ"ך וממימרות מהתלמוד. תשובתו של המשיב לנוכח דברי המשנה היא שיש להבחין בין נשים שדעתן קלה, שיוציאו דברי תורה לדברי הבאי, ובין נשים ראויות, שמותר להן ללמוד תורה ואין לחשוש מללמד אותן, ללא הגבלה.

44 שם, עמ' פא-פב. חיבור זה עוסק באהבה ובייסוריה.

45 שם, עמ' ע-עא.

46 החשוב שבספריו הוא ערוגות הבשם, שנדפס בוונציה בשנת שס"ב, בהיותו בן 70 לערך. הספר עוסק בלימוד הלשון העברית, ברטוריקה, בפילוסופיה של הלשון וכיוצא באלה; שם, עמ' פג-פה.

47 שם, עמ' עא.

48 ד' ברגמן, 'שלושה עשר סונטים לרבי שמואל ארקוולטי', איטליה ז (תשמ"ח), עמ' כט-סה.

49 שוורץ (לעיל, הערה 41), עמ' פו-פח.

לכאורה מדובר בהיתר הלכתי לנשים ללמוד תורה, אך כפי שנאמר לעיל, אין זה קובץ שו"ת אלא מדריך לכתיבת איגרות. כמו כן, אין כל סיבה לשער שאת השאלה כתבה אישה אמיתית.⁵⁰ קטע זה עניין רבים במהלך השנים, ואפילו נטען שהמחבר משבץ בו ביד רחבה פסוקים וחלקי פסוקים לא רק משום שזה היה סגנונו השגור, אלא בכוונה להביא שמץ של אמירה אידאולוגית – היות שבתנ"ך היה לנשים חלק גדול יותר בחיים הרוחניים.⁵¹ וכך, כאמור, אף על פי שאין מדובר בטקסט הלכתי, הוא הפך במאה העשרים לחלק מהשיח ההלכתי. כיצד, שהרי מדובר בטקסט שנדפס בספר כה נדיר מראשית ימי הדפוס העברי? הרב ברוך אפשטיין, מחבר התורה תמימה על החומש, הזכיר את הטקסט הזה וכינה אותו 'שו"ת מעיין גנים',⁵² וכך מצטטים אותו אחרים בעקבותיו, מבלי שיכלו לראות את המקור עצמו, עקב נדירותו.⁵³

אך כיצד ראה אותו אפשטיין, הרי מדובר בספר שעותקים ספורים ממנו שרדו וכיצד טעה והציג אותו כשו"ת, אף שאין ספק שאיננו שו"ת והוא איננו מוצג ככזה? התמיהה גוברת משום שבספרים אחרים של אפשטיין ברור שהוא יודע מיהו המחבר והוא מזהה את מעיין גנים כמדריך לכתיבת איגרות. את התשובה על כך מצא מארק שפירא. הוא מציג שורה של מקרים שבהם שינה אפשטיין ציטוטים ממעיין גנים והעלים מקורות של קטעים שהביא, בין השאר במקרה זה, ומראה כי המקור לידע של אפשטיין לא היה עותק מקורי של הספר אלא מאמר שפורסם בשנת 1894 (ז' בתשרי תרנ"ו) בעיתון 'הצפירה' על הספר מעיין גנים, ובו ציטוט מהמכתב לדינה בעניין לימוד תורה לנשים.⁵⁴

50 מדבריו של בונפיל משתמע שיתכן שמדובר במקרה אמיתי; בונפיל (לעיל, הערה 4), עמ' 104.
51 D. Gianfranco Di Segni, *Le Donne Lo Studio Della Tora: Uno Scambio Epistolare Fra Dina e Rabbi Samuele Archivolti Nell'Italia del Rinascimento*

א' פיאטלי ואח' (עורכים), *מנחת יהודה*, רומא תשס"א, החלק האיטלקי, עמ' 151–176.
52 ראו: תורה תמימה על דברים יא, יט. הוא מעיר שם כי איננו יודע מיהו המחבר שחידש את הדין שניתן להבדיל בין אישה ראויה לאישה שאיננה ראויה, אף על פי שיש אזכורים שונים של טענה זו מפי הרב שמואל ארקולטי בכמה מקורות, כגון נושאי כלים לשולחן ערוך, ובין השאר שפתי דעת על יורה דעה, סימן קג, סעיף קטן א. יהושע מונדשיין השתמש בפסקה זו כדי להוכיח את הבעייתיות שבחיבור תורה תמימה ובחיבורים ההיסטוריים. על אפשטיין ראו: 'מונדשיין, פעמי יעקב מה (אב תש"ס), עמ' סב.

53 למשל, מזכירו הרב אליעזר ולדנברג; ראו: ציץ אליעזר, כרך ט, סימן ג. וגם A. Silver, *May Women Be Taught Bible, Mishna and Talmud?*, *Tradition* 17, 3 (1978), p. 80.

54 ראו: www.seforim.blogspot.com/search/label/marc%20B.%20shapiro, עדכון מ-16.1.2008.

3. המהפכה של החיד"א – האומנם?

דמותו של הרב חיים יוסף דוד אזולאי היא מורכבת, בלשון המעטה. הוא נתפס כפוסק ספרדי בולט, שעסק כמעט בכל מקצועות התורה, אך נראה כי התמונה הזאת אינה שלמה. מאיר בניהו מתאר בספרו את תולדות חייו של החיד"א, ובמסגרת זו אני מבקש להתעכב על נקודה מרכזית אחת העולה מספר זה, והיא מידת ה'איטלקיות' שלו. כפי שציינתי לעיל, הוא נתפס כחכם מזרחי לא מעט בזכות פוסקים מזרחים בני דורנו שמצטטים אותו תדיר בכתביהם, אך בניגוד לתדמיתו הרווחת, נראה שהוא השפיע בראש ובראשונה על קהילות איטליה. בתקופת חייו הראשונה שהה בארץ ישראל,⁵⁵ ולאחר מכן השתקע באיטליה, חי בה שנים ארוכות והיה לאחד מרבניה החשובים. הוא למד איטלקית,⁵⁶ ובניהו מתארו כאיש העולם הגדול, המעורה בהוויות העולם בזכות מסעותיו לאיסוף כספים למען קהילת חברון.⁵⁷ את רוב ספריו חיבר באיטליה, ואכן הייתה להם השפעה רבה באיטליה ומחוצה לה.⁵⁸ עם זאת, בניהו מעיר כי התשובות שפורסמו בשלושת ספרי השו"ת שכתב ושהביא לדפוס⁵⁹ לא נכתבו כהלכה למעשה, מלבד מיעוט קטן שלהן; רובן מתייחסות לשאלות שנשאל על ספריו, אחרות הן שאלות שהתעוררו אגב לימודו או שאלות בענייני גטין מבתי דין בירושלים ובמצרים. תופעה זו מעלה תמיהה, לאור מרכזיותו של החיד"א בדורו, ובניהו סובר כי

55 נולד בירושלים בשנת תפ"ד לאביו ר' יצחק זרחיה אזולאי; מ' בניהו, החיד"א, ירושלים תשי"ט, עמ' ט. החיד"א למד בבית מדרשם של ראשי רבני ארץ-ישראל: הראשון לציון ר' אליעזר נחום (בשנים תצ"ה-תק"ה); הרב ישראל מאיר מזרחי, שנפטר בשנת תק"ט; מחבר פירוש אור החיים על התורה, הרב חיים בן עטר, ששהה בירושלים רק שנה אחת בשנת תק"ג, אך החיד"א מביא מפיו יותר מדברי שאר רבותיו. כמו כן, הוא מזכיר שורה של תלמידי חכמים נוספים שלמד מפיהם (שם, עמ' יב). בשלב מסוים החל ללמוד בישיבת המקובלים בית אל, עוד בימיו של ר' גדליה חיון, מייסד בית המדרש, ועיקר לימודו היה מפני ר' שלום שרעבי, גדול מפרשי האר"י. למרות חיבתו הגדולה לארץ-ישראל נסע לעמוד בראש קהילת קהיר משנת תקכ"ד עד שנת תקכ"ט. אחר כך חזר לארץ-ישראל, לעיר חברון, שהה בה שלוש שנים, ואחריהן נסע בשליחות לאסוף כספים (שם, עמ' י"ד-כ"ד). ראו בהרחבה שם, ב, פרק ב. בפרק זה נידונים בהרחבה רבותיו; בפרק ג מפורטות נסיבות נסיעתו למצרים.

56 שם, עמ' לו, במיוחד הערה 28.

57 מסעו הראשון היה משנת תקי"ז עד למחצית שנת תקי"ח. לשליחותו השנייה יצא בשנת תקל"ג, לאיטליה, ונותר שם עד פטירתו בשנת תקס"ו (שם, עמ' ל-עז).

58 מ"א שולואס, רומא וירושלים, ירושלים תש"ד, עמ' 160-169.

59 ספרו חיים שאל, ששני כרכיו הודפסו בשנים תקנ"ב ותקנ"ה; ספרו יוסף אומץ, שהודפס לראשונה בשנת תקנ"ח וספרו טוב עין, שהודפס בשנת תקנ"ו. על חיבוריו של החיד"א ראו: בניהו (לעיל, הערה 55), עמ' קעז-רמז.

ההסבר נעוץ בכך שהופנו אליו שאלות רבות אך הוא בחר שלא להשיב עליהן בשל מספרן הרב, כפי שהוא עצמו העיד.⁶⁰ עם זאת, הדברים אינם חד-משמעיים, וקשה לקבוע מסמרות בנוגע למקורן של כל השאלות.

הדיון באופי ספרות השו"ת של החיד"א חשוב לענייננו בשל תשובה שפורסמה בספרו טוב עין, ששם התבקש לפרש את דברי הרמב"ם בעניין תלמוד תורה לנשים על ידי שואל בשם משה.⁶¹ החיד"א מעיר שנדרש לעניין בעבר במקומות אחרים בכתביו ושכעת הוא מבקש לכתוב את הדברים באופן מרוכז.⁶² תשובתו של החיד"א בעניין תלמוד תורה לנשים יכולה להיות נטועה במציאות האיטלקית אך נראה שנכון יותר – גם לאור מסקנתו של בניהו שצוינה לעיל על אופיים של ספרי השו"ת של החיד"א – לתפוס אותה כחלק מדיון תאורטי בלבד.

התשובה נפתחת בדברי הרמב"ם שהוזכרו לעיל בעניין זה ובדברי הכסף משנה על אתר שהרמב"ם פוסק כרבי אליעזר – כלומר, שכל המלמד אישה תורה שבעל פה כאילו מלמדה תפלות. החיד"א מקשה: כיצד פוסקים כרבי אליעזר, והרי הוא שמוטי ואפילו תלמידו חולק עליו יש לפסוק כתלמידו? יותר מזה, הרי ברוריה, בתו של רבי חנניא בן תרדיון ואשתו של רבי מאיר, למדה, והגמרא מציגה אותה כתלמידת חכם גדולה:

ותו דאמרו בעירובין דף נ"ג דברוריא בטשה בההוא תלמידא ודרשה פסוק ובפסחים דף ס"ב אמרו דברוריא גמרא תלת מאה שמעתא ביומא דסיתוא מתלת מאה רבוואתא ואם הלכה כרבי אליעזר איך רבי חנניא בן תרדיון אביה ותלת מאה רבוואתא מלמדיה עברו יחדיו והיו מלמדין אותה תורה שבעל פה.

60 שם, עמ' קט-קי.

61 שו"ת טוב עין, סימן ד. מלשונה של הפתיחה משתמע כי מדובר בשאלה בתחום העיון ולא הלכה למעשה: 'דרוש דרש משה כבוד חכמתך מה עמדי בישוב דברי הרמב"ם בדין אישה בת"ת כי לא ריוו צימאונך דברי המפרשים'.

62 לא מצאתי התייחסות ישירה של החיד"א לנקודה זו, אלא רק התייחסויות עקיפות, כפי שיובא להלן. עם זאת, היקף כתביו של החיד"א עצום. בניהו מציג רשימה מקיפה של כתביו, בין שהודפסו ובין שנתרו בכתב יד; בניהו (לעיל, הערה 55), פרק ד.

לקושיה זו מציע החיד"א את התירוץ הזה:

והיה מקום לומר דחדא מתרצא חבירתה דבתחילה סברי דאין הלכה כרבי אליעזר והיו מלמדין תורה שבעל פה לבנות ואתיא מכללא ברוריא. אמנם ממה שאירע לברוריא פ"ק דע"ז הסכימו דהלכה כר' אליעזר.⁶³

אך הוא דוחה אותו מיד, היות שאין הוכחה לסברה זו, ומדוע יש לפסוק לאסור על סמך מקרה אחד שאין בו כדי להעיד על הכלל? קושייתו של החיד"א מתעצמת לנוכח ההבחנה שעשה הרמב"ם בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה בכל הנוגע ללימוד נשים, שגם לה אין מקור ברור. לנוכח הקשיים הללו החיד"א חוזר אל המשנה ומציג את האוקימתא של הרמב"ם באופן אחר. את דברי רבי יהושע שאישה רוצה קב ותפלות יותר מאשר תשעה קבין ופרישות העמיד החיד"א אפילו על תורה שבכתב ואילו את דברי רבי אליעזר – רק על תורה שבעל פה. החיד"א גם מזכיר את דברי רש"י, שפירש 'מלמדה תפלות' כך: 'שנכנס ערמה בקרבה ועושה דברי זנות בהצנע', וכן את דברי הרמב"ם, שלא רצה לפרש כן בשל פרשיית ברוריה, ולכן פירש 'דברי תפלות': 'שאינה מכוונת ללמוד אלא מוציאה דברי תורה לדברי הבאי'.

אם כן, מדוע לימדו את ברוריה? 'ובברוריא שהכירו בה שהייתה כונתה ללמוד בכל לבה וגדל שכלה לכך למדוה'. שורה זו מצוטטת במקרים רבים ומוצגת כמסקנה של תשובת החיד"א, אבל למעשה השורה התחתונה של תשובתו היא שאסור ללמד נשים תורה שבעל פה. כלומר, החיד"א מפרש את פסק הרמב"ם כך שלכתחילה סבר כרבי יהושע שגם תורה שבכתב אסורה, אבל בדיעבד התיר כרבי אליעזר.⁶⁴

63 על דמותה של ברוריה בהקשר של אישה תלמידת חכם ראו: ב' בקון, 'כיצד נספר על סוף חייה של ברוריה?', להיות אישה יהודיה, ב, ירושלים 2003, עמ' 121–130; י' לוי, 'בין לילית לברוריה', מבווע כח (תשנ"ו), עמ' 86–96; ע' שנהר, 'לעממיותה של אגדת ברוריה אשת רבי מאיר', י' בן עמי וד' נוי (עורכים), מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ג, ירושלים תשל"ג, עמ' 227–223.

64 דברים דומים כתב בהערותיו על השולחן ערוך, ברכי יוסף, יורה דעה סימן רמו. בקונטרס שעסק בסוגיה ממסכת חגיגה – שבה נידונה דרשת רבי אליעזר בן עזריה, שהתיר לנשים להיות נוכחות במעמד ההקהל עם הטף על מנת לשמוע את ההקהל, בניגוד לגברים, הבאים ללמוד – העיר החיד"א כי יש בכך סיוע לשיטת רבי יהושע, שהרי הוא סבר כי אישה תפרש דברי תורה על דרך התפלות, שהיא ההפך מפרישות, ורבי אליעזר התיר לנשים לבוא לשמוע

לבסוף, החיד"א מזכיר את דברי המאירי בעניין זה ומוסיף כי פירושו הוא 'פירוש חדש ויפה'. על פי הצגתו של החיד"א, המאירי מפרש את המשנה במסכת סוטה כך שהביקורת שמפנה המשנה כלפי הנשים איננה גורפת, ומכוונת רק לאותן נשים שמידותיהן רעות.⁶⁵

בהצגת הדברים בהרחבה מטרתי היא להראות את ההקשר המקורי של טקסט זה. מדי פעם בפעם הוא מוזכר כדוגמה ל'קולא' הלכתית, שמתירה ללמד נשים שמכירים בטוב כוונתן, אך לעניות דעתי אין לראות כך את הדברים, ולמעשה מדובר לכל היותר בפרשנות דברי הרמב"ם; ההסבר לכך שברוריה למדה תורה איננו מוצג בהקשר רחב יותר, ולכל היותר מדובר באופציה פרשנית מקומית, כך שקשה לראות תשובה זו כנושאת מסר חדשני ומהפכני.

חיזוק לפרשנות זו אני מוצא במקורות נוספים שבהם התייחס החיד"א לסוגיה זו. בשו"ת יוסף אומץ נידונה השאלה מדוע פסק השולחן ערוך כי נשים מברכות את ברכות התורה. החיד"א מקשה, לאור דעת ר"ת והרא"ש, ששוללים גישה זו. טענה אחת לחיוב הנשים לברך את ברכות התורה היא שנשים חייבות בתפילה, ובסוף תפילת השחר מצויים פרקי משניות העוסקים בקרבנות; הדבר הוא בגדר לימוד תורה, ומשום שהן חייבות לקרוא פרקים אלו עליהן לברך. החיד"א דוחה טענה זו, בנימוק שהעובדה שנשים חייבות בהקרבנות כחלק מציבור או באופן פרטי אינה מעידה על חובה ללמוד את דיני הקרבנות, ולפיכך אמירת פרקי המשניות בעניין זה בתפילה אין מטרתה ללמד את הנשים דבר, ולא היא הסיבה לחיוב נשים לברך את ברכות התורה. מה גם שרב עמרם גאון, שתיקן את קריאתם של פרקים אלו, עשה זאת משום שביקש שיתקיים מאמר הגמרא שיחלק אדם ימיו שליש למקרא, שליש למשנה וכו', ועניין זה איננו קשור לנשים.

את פרשת ההקהל ולא ללמוד את הפרשה; הרב יוסף חיים דוד אזולאי, פתח עינים, ירושלים תשי"ט, עמ' קצז-קצח.

65 את דברי המאירי אפשר להבין בכמה דרכים: ראו: א' גרוסמן, 'האישה במשנתו של ר' מנחם המאירי', ציון סג (תשס"ב), עמ' 253-291. גרוסמן מבין שהמאירי ראה בנשים נחותות מבחינה אינטלקטואלית אך בחר לפרש 'תפלות' שלא במובן זנות, משום שלא רצה לפגוע בנשים יתר על המידה (שם, עמ' 280). לעומת זאת, גדליה אורן מפרש את דברי המאירי בהקשר היסטורי וסובר שהמאירי התייחס לנשים בתקופות קדומות כאשר לא היו 'גדורות בנימוסי הדת', אך בימיו השתנתה המציאות ולכן הוא סובר שהמאירי לא חשב לדברי רבי אליעזר; ראו: ג' אורן, 'אחוות בעלי הדת הגדורים בדרכי הדתות - נוכרי, גר תושב ואישה במשנת המאירי', דעת 60 (תשס"ז), עמ' 38.

לדיוננו מעניינים יותר דבריו בנוגע לסוגיית ידיעת דינים שנשים נזקקות להם. הוא מזכיר כי האגור והסמ"ג פסקו שעל נשים ללמוד את הדינים השייכים להן, אך מציין שהמהרי"ל פסק שילמדו על דרך הקבלה, בת מפי אם, משום שנאסר על נשים ללמוד תורה. החיד"א מסיק:

נראה ליישב דעת ר"ת ומרן ומריש הוה אמינא דהגם דהתוס' והרא"ש נאמר דסברי דנשים אין מברכות ברכת התורה אפ"ה פסק מרן כדברי האגור דנשים מברכות ברכת התורה והיה טעמו שזה **מנהג קדום מקדם קדמתה ונתפשט בכל ישראל בכל המקומות** דנשים מברכות ברכת התורה ולכן פסק כן ולא משום דעת האגור לחוד רק דכן המנהג בכל מקום והקבלה והמנהג עמודי ההוראה כמ"ש הרמב"ם והנשים קיימו מה שקבלו כבר בדורות ראשונים וזהו דרך כלל. ועתה איישוב הכל דמוכרח דסברי הראשונים דנשים צריכות ללמוד הדינים שלהם כמ"ש האגור משם סמ"ג.⁶⁶

דברי החיד"א חד-משמעיים: הקושיה על ברכת התורה על ידי נשים מצד מי שסבור שנשים אינן צריכות ללמוד אפילו מצוות הנוהגות בהן אלא ללמוד בת מפי אמה, מתיישבת בכך שזהו מנהג קדום ותו לא. החיד"א מיד נדרש להוכיח כי הצדק עם הסמ"ג והאגור ולא עם המהרי"ל, ולקבוע שעל נשים ללמוד את המצוות הצריכות להן, משום שהתירוץ הראשון, שלפיו נשים מברכות משום שזהו המנהג הקדום והמקובל, איננו משכנע דיו. לאחר מכן מאריך החיד"א בניסיון לחזק את הנימוק השני, שלפיו נשים נדרשות ללמוד כדי שידעו לקיים את המצוות:

ודייק לומר מעשה המצות כלומר שלא תוכל ללמוד כי אם דינים כמו הרמב"ם שמשם תדע עיקרי קיום המצות. וזה אינו בכלל כאלו מלמדה תפלות דקאי על תורה שבע"פ דאינו אסור אלא גמרא וכיצא בה שיש בה עיון וחכמה דיש לחוש שתכנס ערמה בלבה ודעתן קלה ותבא לקלקל אבל פשטי הדינין שאף שלא תדע טעמן ולא תבין בורייין של דברים הא מיהא תדע כללי עיקרי הדינין זה מותר וצורך. והוא קל מתורה שבכתב כי מתורה שבכתב לא נודע הדינין ונמצא שלומדת ללמוד תורה ואי שרינן לכתחילה תבא ללמוד תורה שבע"פ ומשום הכי לא תלמוד תורה שבכתב

66 הרב יוסף חיים דוד אזולאי, שו"ת יוסף אומץ, סימן סז.

אף שמתורה שבכתב לא תכנס ערמה בלבה ולכן אם למדה תורה שבכתב לא הוי כמלמדה תפלות.

עיקר האיסור הוא בלימוד הגמרא, שהשקלא וטריא שבה מובילה לחשש שתיכנס ערמה בלב הלומדת; אבל הידע ההלכתי המעשי חיוני לתפקודה של האישה בחיי היום יום. החיד"א מדגיש נקודה זו כמה פעמים, למשל בהמשך הדברים, בנוגע ללשונו של אחד מנושאי הכלים לטור, הרב יהושע ולק כץ, ה'דרישה', שכתב כי נשים חייבות בלימוד תורה לגבי המצוות שהן חייבות בהן; על כך העיר החיד"א שמקור הדברים הוא במהרש"ל, שלשונו המקורית מסויגת יותר: 'לא כתב חייבות כמ"ש האגור ולא מצוה לנשים כמ"ש הרב דרישה רק כתב דשייכות בד"ת וכך והאי לישראל טפי מעלי דאין חייבות ואינו מצוה להם מצד ת"ת רק שייכות ושרי להו ללמוד פשטי הדינין כמ"ש לעיל לדעת עיקרן וכללותן לבד כדי שידעו לקיים. ובזה לבד נמצא דיש להם שייכות בתורה ושרי להו לברך'. כלומר, הידע הנדרש מנשים הוא מינימלי, הידע המאפשר לקיים כראוי את המצווה הנדרשת על פי ההלכה מבלי לעסוק בעומק הדברים. לימוד התורה של הנשים הוא אם כן לשם קיום המצוות, ואינו מצווה עצמאית של לימוד תורה לשמה. מסקנה זו חזר והזכיר החיד"א בשני מקורות נוספים.⁶⁷

סיכום

לבחינת מצב לימוד התורה על ידי נשים באיטליה יש חשיבות רבה, משתי סיבות נפרדות. הראשונה היא העובדה שיש בקהילה זו מקבץ עדויות גדול באופן יחסי על נשים בעלות כישורים תורניים, הבולט לאור מיעוט המידע שיש בידינו על קהילות נוספות בתקופות הנידונות. עושר יחסי זה של מקורות יכול במבט ראשון ללמד שמדובר בתופעה נרחבת, במיוחד לאור תפיסה רומנטית משהו, ששלטה בעבר בהיסטוריוגרפיה של איטליה של סוף ימי הביניים ושל הרנסנס, שביקשה להציג את הקהילה כקדם-ליברלית. הסיבה השנייה היא העובדה שהמקורות הקדומים הללו מוזכרים תדיר בדיונים ההלכתיים במאה העשרים בעניין תלמוד תורה לנשים.

67 בפירושו לספר חסידים בשם 'ברית עולם': ספר חסידים (מהדורת מרגליות), סימן שיג, ובהערותיו לשולחן ערוך (לעיל, הערה 64), או"ח, סימן מז.

לעניות דעתי לא ניתן לראות את המקורות שבידינו כראיות לגישה נוחה יותר של רבני איטליה בסוגיית תלמוד תורה לנשים; כאמור, ריבוי יחסי של מקורות מצביע יותר על עושר הראיות של הארכיונים באיטליה מאשר על תופעה חברתית רחבה של לימוד תורה לנשים,⁶⁸ ואת המקורות יש לבחון – כפי שכבר העיר בונפיל בעבר – לנוכח התקופה והמצב הייחודי באיטליה.

נראה שהמקור הקדום ביותר, של הריא"ז, מאמץ את עמדת הרמב"ם, אף שניתן להציע לו פרשנות רדיקלית יותר. המכתב מספר מעיין גנים – שכאמור איננו שו"ת אך הפך למקור הלכתי במאה העשרים, בתיווכו של מחבר התורה תמימה – אכן מעורר עניין: מסמך מסוג זה, שבו מסרים מרתקים כאלו, פרי עטו של תלמיד חכם צעיר באיטליה שיהיה לאחד מגדולי רבניה, מעורר מחשבה; אך ודאי שאינו מלמד על מגמה כלשהי בשיח ההלכתי.

תשובתו של החיד"א היא למעשה התשובה הראשונה העוסקת בעניין מאז ימי הראשונים (למעט התייחסויות בשולחן ערוך ובנושאי כליו). עם זאת, מדובר בתשובה שנראה שאיננה הלכה למעשה. אף שהגישה העולה ממנה אינה מופיעה במקורות הלכתיים אחרים, מוקדמים יותר, אינני סבור שניתן לראות בה יותר מהתפלפלות עם דברי הרמב"ם בלא נפקא מינא להלכה.

התייחסויות עקיפות לתלמוד תורה לנשים עקב תפקידן כמורות בתלמודי תורה, בעיקר בסוף ימי הביניים ובראשית העת החדשה, ועדויות מועטות על שוחטות – לצד התייחסויות רבניות לא הלכתיות לתלמוד תורה לנשים – מחזקות את התמונה.

מהדברים הללו עולה מחשבה נוספת, מנקודת מבט השוואתית: הניתוח של הטקסטים המוקדמים שעסקו בתלמוד תורה לנשים, המציג אותם בהקשר המקורי, מוביל למסקנה כי המציאות החברתית באותה תקופה לא העצימה נשים. אבל העובדה שהטקסטים המוקדמים היו כאלה הובילה לכך שאת הטקסטים

68 ראו הדיון בנושא במאמרו של רוני וינשטיין, שעוסק בסוגיית החיים הדתיים של נשים יהודיות באיטליה של ימי הביניים ודן גם בעושר המקורות: R. Weinstein, *Feminine Religiosity in Jewish-Italian Context during the Early Modern Period: Preliminary Observations*, *Associazione italiana per lo studio del Judaismo: Atti del convegno IX* (2007), pp. 147-170

המאוחרים מהמאה העשרים יש להציג כטקסטים מהפכניים מבחינת מקומן של נשים בספרה הציבורית-דתית. ללא בסיס של ממש שתמך במתן גישה לנשים ללימוד תורה, נוצרו במאה העשרים מודלים הלכתיים שאפשרו גישה כזו.