

זהות בדויה

לזהותן היהודית של הנשים בדורנו

מיכל טיקוצ'ינסקי

התעוררותן של הנשים בשנים האחרונות מתוך הרצון להיות שותפות מלאות בפעולה הדתית תפסה את ההלכה "לא מוכנה". לאורך אלפי שנים פעלה ההלכה לאורך של הקביעות ההלכתיות הקדומות שלפיהן נשים פטורות ממצוות פריה ורבייה, אינן משלימות למניין ומנועות ממתן עדות. על בסיס זה נבנתה קומה נוספת של פרקטיקות פטור ממצוות שונות, כמו ברכת המזון או תפילה ברמות כאלה ואחרות. אמנם קשה להתעלם גם מתהליכים הפוכים שהתרחשו במהלך השנים, כגון הכרה בזכותן של נשים לקבל על עצמן מצוות עשה שהזמן גרמן והאפשרות לברך על מצוות אלו בעת ביצוען. ואולם באופן כללי היחס לשותפותן של נשים בהלכה נגזר ממעמדן הכללי בחברה, מהעובדה שעול אחזקת הבית רבץ על כתפיהן ומרמת ההשכלה המינימלית שהיו מסוגלות לרכוש, אשר גרמה להיותן אנאלפביתיות וצמצמה את יכולתן להיות בעלות שיג ושיח אינטלקטואלי בכל תחום שהוא.¹ כל התופעות הללו היו קשורות בתרבות זמנן בימים קדומים ובהיותן מנותקות מן הספירה הציבורית. מכאן נגזר גם מעמדן ההלכתי לעניינים רבים, שהיה מקביל למעמדם של קטנים או שוטים שהתפתחותם ובשלותם לוקות בחסר.

מערכת החיובים במצוות, כפי שעוצבה בידי ההלכה, השפיעה לאורך הדורות על זהותה היהודית של האישה: האישה כמחויבת לעשייה שמאחורי הקלעים, האישה כמסייעת לבניין המשפחה וללימוד התורה של הגברים במשפחה, האישה כמעבירת המסורת המעשית, והאישה כמי שאינה חלק מן הציבור ואינה ממתווי המדיניות

הרבנית ד"ר מיכל
טיקוצ'ינסקי היא
ראש בית מדרש
בבית מורשה

¹ Meir Bar-Ilan, *Some Jewish Women in Antiquity*, Atlanta 1998, pp. 26-27

ההלכתית - הנקבעת על ידי שכבת ההנהגה הדתית ומוסדותיה, שהרכבה גברי לחלוטין. בדור האחרון התעצם הפער בין זהותה של האישה בעולם הדתי לבין זהותה בעולמה החילוני, והקריאה להשתלבותן המלאה של הנשים בסדרי החיים מתוך השגת עצמאות כלכלית ומשפטית נשמעת בעוצמות משתנות ומנקודות מבט מגוונות.² פערים בין הלכה למציאות או בין הלכה להשקפת עולם אינם זרים להלכה ולמסורת ישראל. אתגרים מעין אלו חייבו לאורך השנים התמודדות ומתן מענה הולם בתוך עולם ההלכה והמחשבה. ר' נחמן מברסלב כותב שהתחדשות הרעיונות בעולם נועדה מלכתחילה לעורר חלקים רדומים בתורה ולהפיח בהם רוח חיים.³ אני מאמינה שככל הסערות, גם סערות השוויון והפמיניזם לא באו אלא לעורר חידושים אלה. משמעות הדבר היא שמצוקת הזהות הנשית היהודית מעניקה לנו כלי פרשני חדש ונקודת מבט רעננה על לימוד התורה.

כפועל, אפשר להצביע על ארבע טקטיקות של התחדשות והתמודדות עם אתגרים אלו הנוגעים לשאלת מעמדה של האישה בהלכה וחובותיה. כל אחת מהטקטיקות הנוהגות מתאימה לתחומים מסוימים בהלכה ואינה מתאימה לתחומים אחרים: הטקטיקה הראשונה היא בירור מעמדה של האישה והעלאתו, גם אם בסופו של דבר מעמד זה ייקבע כמעמד שונה ואחר מזה של הגבר. דוגמה לכך עשויה להיות החיוב בזימון. כבר בדברי חז"ל ניתנה הדעת לכך שגם שלוש נשים מזמנות מפני שהן בכלל "דעות". אישה שונה מקטן בהיותה בת דעת, ולכן התקבצות של שלוש נשים יוצרת קבוצה שיש לה חשיבות. מכך נגזר שיש לחייבן בזימון או שהן רשאיות לזמן.⁴ כמו כן אישה יכולה להיות שליחה לגט כי היא ב"תורת גיטין".⁵ נוסף על כך, נשים ממלאות את התפקיד של "פרסומי ניסא" בעת קריאת מגילה כחלק מהקהל⁶ ועוד.

הטקטיקה השנייה נוגעת לבירור מהותה של הסוגיה ההלכתית שעל הפרק ובחינת האפשרות שלצורך ביצועה נדרשים תנאי סף נמוכים יותר ממה שהיה מקובל לחשוב עד כה. כך, אף שמבחינה היסטורית מקובל היה לאפשר את ביצוע ההלכה לגברים בלבד, יהיה אפשר להגיע למסקנה שגם נשים יכולות להשתתף במעשה ההלכתי. עריכת חופה, קריאת כתובה ופסיקת הלכה הן דוגמאות למעשים שעשויה להתברר שאין חובה הלכתית לבצעם על ידי "מוסד הלכתי תקף" כזה המוקנה לגברים.

הטקטיקה השלישית היא הצעת תיקונים ושיפורים במערכת לא שיוויונית כפי שהיא נתונה על פי ההלכה. כך למשל, העובדה שהקידושין והגירושין הם חד-צדדיים,

2 ראו תיאורה של רוס: תמר רוס, "אורתודוקסיה, נשים ושינוי ההלכה: ניתוח תיאולוגי והבטים פרשניים", עמיחי ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, ירושלים 2003, עמ' 387; הנ"ל, ארמון התורה ממעל לה, תל אביב 2007. וכן ראו David Hartman, The God Who Hates Lies, Woodstock 2011.

3 ראו רבינו צדוק הכהן מלובלין, צדקת הצדיק, אות צ.

4 ראו: יונתן גרשון, "שלוש דעות מזמנות: לשאלת צירופן של נשים לזימון בחוג המשפחה", אקדמות, כו (תשע"א), עמ' 7-23; יעקב מדן, "הצריך שינוי בתרבותנו לגרור שינוי בהלכה? תגובה לשאלת צירופן של נשים לזימון בחוג המשפחה", שם, עמ' 25-27; אליעזר מלמד, "דין הצטרפות נשים לזימון: תגובה לשאלת צירופן של נשים לזימון בחוג המשפחה", שם, עמ' 29-31; מיכל טיקוצ'ינסקי, "חברותיי, נברך: תגובה לשאלת צירופן של נשים לזימון בחוג המשפחה", שם, עמ' 33-39.

5 גיטין כג ע"ב.

6 ראו, למשל, ר' ישראל מאיר הכהן, משנה ברורה, סימן תרצ, סעיף קטן סג; הרב יצחק זילברשטיין, חישוקי חמד, מגילה יד ע"א; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ח, אורח חיים, סימן נו. ולעניין מחילה, ראו למשל: ר' יוסף חיים בן אליהו חכים, שו"ת רב פעלים, ב, אורח חיים, סימן סב.

דהיינו הבעל מקדש ומגרש את האישה ולא היא אותו, אינה ניתנת לשינוי ישיר אלא עקיף בלבד. כל אלו מצויים בתשתית ההלכה כגזירת הכתוב ואי אפשר לשנותם. הם ניתנים לשיפור ותיקון על ידי מציאת הכלים ליצירת איזון שיהלום יותר את רוח מוסד הנישואין בימינו: הסכם קדם-נישואין, קידושין על תנאי, גט על תנאי, מתן הרשאה לגט, הוספת נדר מצד הבעל, ועוד כהנה וכהנה פתרונות שמאזנים את חוסר השוויון, אך מותירים את הבסיס העובדתי-הלכתי על כנו ורק מגבים אותו בהסדרים נוספים.

הטקטיקה הרביעית, והיא מעניינה של מאמר זה, היא להניח שיש דברים שאין חטא בעשייתם גם אם אין הם מבשילים לכלל עשייה הלכתית בת-תוקף.⁷ כזו היא הגישה המרכזית למנייני נשים ולטקסים שאין להם יסוד הלכתי, כמו זכר הבת או בריתה. במרכזם של אלו, כשהם מועתקים אל הזירה הנשית והם אך חיקוי של הנעשה במקביל בעולם הגברי במסגרת החובות ההלכתיות, לא נמצאת העשייה ההלכתית המקורית. אלו מעלים את השאלה אם ברצוננו לבסס את מעמד הנשים על פיקציה.⁸

הטקטיקות הראשונה והשנייה מחקו חלק מן הבעיה וצמצמו את הפער בין נשים לגברים מבלי להזדקק לחידושים מופלגים, אף כי בפועל יצרו כרוסום בהבדלי המעמדות. הטקטיקה השלישית העקיפה אינה מחוללת שינוי משמעותי במהותם של הדברים, ואילו הטקטיקה הרביעית נוגעת בלב לבו של הדיון.

קיומה של הטקטיקה הרביעית נובע מכך שהתשתית ההלכתית, המושגית והרעיונית, התבססה והתקבעה לאורך הדורות. לפיכך, נשים המבקשות לקיים בעצמן מנהגים והלכות שלא היו מצוות בהם עד כה, מוצאות עצמן מקימות בניין הלכתי שפעמים רבות אין לו תשתית בעלת משמעות ותוקף. אין בעיה שנשים תתכנסנה לתפילה משותפת, אבל האם אשליית קיומו של "מניין" מתממשת? אפשר לסמוך על עדות של אישה ולהאמין לדבריה, ואף לתקן תקנה לקבלת העדות, אך האם יש לדבריה של אישה תוקף של "עדות"? לדעתי התשובה לכך שלילית. וגם אם ייתכן ויכוח על תחומי הלכה כאלה ואחרים, עדיין ישנם די מקרים פרטיים שבהם פשוט שההעתקה מגברים לנשים היא העתקה פורמלית חסרת תוכן רוחני ודתי. בהם אנו עוסקים, ובנקודות אלו למעשה הנשים בונות לעצמן "זהות (יהודית) בדויה". זהות זו מתייחסת למכלול הוראות שבמקביל להתפתחותן ההלכתית התגבשו כעשייה דתית השייכת לגברים בלבד. העברתן אל הנשים ואימוצן כחובה עשויים להיות החמצה של חובת הדור. יש בה החטאה של המשמעות והמטען שנושאות חובות הלכתיות אלו כבונות את הזהות

7 בדומה לסמיכה על קורבן על ידי נשים, שהיא בבחינת נחת רוח לנשים ואינה מעלה או מורידה. ראו חגיגה טז ע"ב.

8 דבר דומה התחדר לי כאשר רב גדול הציע לי לאחרונה לקדם מבחינה הלכתית סטרט אפ שחשב שעשוי להתאים לנשים בדורנו. לדבריו, יש להנהיג תפילין ייעודיות לנשים, תפילין שכתובים בהן עשרת הדיברות. לטענתו, פשט המקרא מחייב את כתיבת עשרת הדיברות בתפילין, אלא שההלכה לא פירשה כך. נשים שממילא אינן חייבות בתפילין יכולות להחיות את פשט המקרא ולעשות את הדבר שלדבריו התורה באמת ציוותה. אמנם לעצמו לא היה מורה כן, שכן החובה של הנחת תפילין ומהותה התבררו עם מסורת ההלכה שלא ניתן לשנותה. ללא ספק אין הרב סבור שהוא עצמו יצא ידי חובה בתפילין כאלו. משמעות הצעתו היא למעשה לתת לנשים תחושה שהן מניחות תפילין אף שאין בתפילין שלהן מימוש של הלכת תפילין, ואגב כך לממש תובנה מקראית. המשנה מכנה תפילין כאלו "דרך מינות" ממש. בדבריו טמון פרדוקס שמחדר את מהותה של אחת הבעיות ברעיון ההלכה ובהתאמתה לנשים בדורנו. רעיון ההעתקה האוטומטית של מצוות מגברים לנשים יוצר אשליה כאילו נשים הן כגברים, אך למעשה, איש ההלכה מזהה בהעתקה הזו את הבסיס המעורער במסורת ההלכה ואת היעדר התשתית ההלכתית הנאותה. ראו משנה מגילה ד, ח, ופירוש רע"ב שם.

הגברית ההלכתית והדתית. ההזדהות עם מערכת החובות הכוללת הזו ללא תשומת לב לכך שבחלק מן המקרים מדובר בסך הכול ב"נחת רוח" לנשים מגבשת את הזהות הברויה, זו שכוללת הדבקות רעיוניות ורוחניות מעולם זה.

מקרה מבחן: עדות אישה בנישואין – שאלה הלכתית ומשמעות

ברצוני לחדר את הפרדוקס באמצעות עיון בשאלה הלכתית. מעשה שהיה כך היה: זוג חילוני ביקש לערוך חופה וקידושין כהלכתם. רצון הזוג היה לכבד שני זוגות נשואים, קרי שני גברים ושתי נשים, לשמש עדים לקידושין. הזוג ביקש לברר אם ישנה מניעה הלכתית לעשות כן ואם המעשה הזה יגרע מתוקפם של הקידושין. בתרגום לשפת ההלכה השאלה היא אם צירוף אישה לעדות פוסל את העדות כולה, בהנחה שלולא שותפותן של הנשים בעדות ישנה עדות כשרה של שני גברים הראויים להעיד.

כידוע, המינימום הנדרש לגיבושה של עדות הוא של שני אנשים, אך אם היו יותר אנשים שנכחו במעמד העדות הרי עדותם אחת היא, ואין לראותם כעדויות מרובות.⁹ קיימות מספר השלכות לדין הזה, ואחת מהן נוגעת לבטלות העדות במקרה שאחד מן העדים פסול או קרוב, אף אם בלעדיו ישנה עדות מינימלית של שני אנשים כשרים. לכאורה הוא הדין בצירופה של אישה לעדות של גברים, מפני שאף היא פסולה לעדות.¹⁰ היקפו של כלל הבטלות הזה שנוי במחלוקת. ר' יוסי מסייג את הכלל לדיני נפשות, ואילו בדיני ממונות אין לדין הזה תוקף והעדות מתקיימת על ידי העדים הכשרים גם אם העידו אתם יחד עדים פסולים. רבי חולק על ההבחנה וסבור שדין זה נכון הן לדיני ממונות והן לדיני נפשות.¹¹ להלכה פוסקים כרבי, ולפיכך אין מבחינים בין דיני ממונות לדיני נפשות ודין זה של צירוף עד קרוב או פסול מבטל עדות בכל אחד מן התחומים.¹² הפוסקים הניחו שיש ללמוד מכך גם לענייני גיטין וקידושין ואף לדיני שטרות.

הנחה זו יצרה קושי דרמטי והפכה לשאלה המרחפת ומאימת על כל מעשה קידושין, שהרי בקהל האורחים בחתונה נמצאים אנשים ונשים רבים, ובהם בראש ובראשונה גם קרובי משפחתם של החתן והכלה, הפסולים לעדות. אם עצם נוכחותם בקהל הצופים בקידושין עם העדים הכשרים פוסלת את עדות הקידושין, הרי כל מעשי הקידושין שלפנינו אין להם תוקף כלל.

לבעיה של מציאות שבה ישנם עדים כשרים עם פסולים נדרשו הראשונים. בעל הטור, כאביו הרא"ש, מפרש את הסוגיה כמצריכה כוונה להעיד ולבוא להעיד בפועל. לא כל אדם מצטרף ונחשב חלק מן העדות. מכאן נגזר שלא כל נוכחות של קרוב

9 מכות ה"ב.

10 שבועות ל"א.

11 שבועות ו"א. ההלכה שנפסקה כרבי מובאת בטור שולחן ערוך, חושן משפט, סימן לו.

12 בשאלה באיזה מן התחומים ההלכתיים דין זה מתקיים נחלקו האמוראים אם פוסקים כר' יוסי (לדעת שמואל) או כרבי (לדעת רב נחמן). במחלוקת האמוראים פוסקים כרב נחמן שכן הלכתא כרב נחמן בדיני. ראו כתובות יג"א, וראו גם בית יוסף, שם.

או פסול מבטלת את העדות. צמצום זה של הלכת הבטלות משמעו שללא הכוונה להעיד, אין הנוכחים מצטרפים זה עם זה לעדות אחת ואין נוכחות קרובים שאינם בני כוונת עדות מעלה או מורידה.¹³ פתרון זה יעיל גם במקרה של קידושין שבו בני המשפחה והקרובים אינם מתכוונים להעיד ולפיכך עצם נוכחותם אינה מבטלת את עדות הקידושין.¹⁴ ואולם במקרה שלפנינו הנשים מתבקשות במפורש להצטרף להיות חלק מן העדות, ולכן לכאורה הפתרון של הטור אינו מועיל.¹⁵

כיוון אפשרי לפתרון הבעיה הוא בבחינת דין הבטלות ותחולתו ביחס לנשים המצטרפות לעדות. האחרונים הסכימו כי לכלל הבטלות, החל כאשר מצטרף קרוב או פסול, יש חריגים. ר' עקיבא איגור סובר שהנוגע בעדות אינו חלק מן העדות.¹⁶ וכך סבר גם ה"נודע ביהודה". הם קבעו כי ישנם אנשים שכיוון ש"אין עליהם שם עדות כלל", צירופם לעדים אינו מבטל את העדות. מדבריהם עולה כי ישנם מקרים שבהם המעמד של המצטרף כ"אנטי-עד" הוא כה מובהק, עד שאיננו מבטל את העדות בהצטרפותו. לדבריהם, יש שלוש רמות של צירוף: עד כשר, עד פסול המבטל את העדות, ועד שאיננו עד כלל, שהוא כמי שאיננו נוכח בעדות כלל. מתוך שלושת אלו רק צירוף עד פסול מבטל את העדות כולה.

לאור הבחנות אלו שאלת מעמדן של נשים לעניין עדות מחייבת בירור: האם הן פסולות לעדות ככל הפסולים או שמא אין עליהן שם עדות כלל? בעל ה"אורים ותומים" פסק שהאישה דינה כמי שאין עליה שם עדות כלל.¹⁷ הוא קובע קביעה חד-משמעית ששותפותה של אישה במעמד העדות, גם אם התכוונה בכל הכוונות להיות חלק מן העדות, היא כמאן דליתה.¹⁸

נגד ניצב המהרי"ק, שעושה שימוש באותה חלוקה לשלוש רמות. ברור לו שצירוף קטן, למשל, אינו מבטל את העדות, שכן הוא אינו נספר כדמות שיש אפשרות שתחשב לחלק מן העדות היות והוא פסול לכך מעיקרו.¹⁹ לגבי נשים המהרי"ק מהסס. מחד גיסא האישה פסולה כקטן, ולא מחמת איזה פסול צדדי, ועל כן אפשר להציגה כ"אינה בת עדות כלל". מאידך גיסא אישה היא בת דעת, והפסול שלה אינו פסול מהותי. היא מסוגלת לדייק בתיאור מהלך הדברים ואפשר לסמוך עליה כעל עדה מהימנה. אם

13 כבר בגמרא מבואר שנצרכת כוונה לעדות במשותף: "היכי אמרינן להו? וכיצד אומרים להם? אמר רבא, הכי אמרינן להו: למיחזי אתיתו או לאסהודי אתיתו? [לדברי רבא כך אומרים להם: לראות באתם או להעיד באתם?] אי אמרי: לאסהודי אתו [אם אמרו שבאו להעיד אזי אם], נמצא אחד מהן קרוב או פסול - עדותן בטלה, אי אמרי: למיחזי אתו [אם אמרו שבאו לראות], מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש?" (מכות ו ע"א). הרא"ש נדרש לגדרי הכוונה המשותפת הפוסלת את העדות. ראו טור, חושן משפט, סימן לו.

14 ר' יוסף קולון, שו"ת מהרי"ק החדשים, סימן מז.

15 פתרון חלקי עשוי להיות ביצירת הבחנה מפורשת בין עדות הגברים לבין עדות הנשים ובכתיבת ביטוי מעשי להבחנה זו, כגון בשאלת החתימה או ייחוד העדים וכדומה. וזאת, בעקבות דעתו של הרא"ש שהובאה בטור. אך לחלק מהרעות אין פתרון זה מועיל, ואפילו בלא העדאה בבית דין ממש, הצטרפות מכוונת של אלו מבטלת את העדות. על כן יש לברר מה מעמדן של נשים המצטרפות לעדות, אם הן מבטלות את העדות כולה כשאר "קרוב או פסול" המצטרפים לעדות.

16 ר' עקיבא איגור, מכות ו ע"א.

17 ר' יהונתן אייבשיץ, ספר אורים ותומים, בעריכת דב רוזמן, ירושלים תש"ע, חלק התומים, חושן משפט, סימן לו, אות יא; שם, "לבושי חושן", סימן לו, הערה 18. וראו ר' יעקב מליסה, נתיבות המשפט: חידושים, בעריכת דב רוזמן, ירושלים תשס"ו, ב, עמ' קמד, סימן לו, סעיף יח.

18 בעקבותיו הלך גם בעל "מנחת חינוך". ראו מנחת חינוך, מצוה עה.

19 שו"ת מהרי"ק החדשים, סימן מז.

כן, גם פסולה הוא צדדי ולא מהותי והיא בת עדות במוכן האנושי גם אם לא במוכן ההלכתי.

המהרי"ק אינו מכריע בעניין זה אך נטייתו לומר שצירופה של האישה מבטל את העדות דווקא משום שהיא שייכת בעדות. נטייתו זו של המהרי"ק הוכרעה בפסקתו של הרב עובדיה יוסף. לדעתו אישה היא מועמדת ראויה לעדות, אלא שהתורה פסלה אותה.²⁰ לדעתו, אלמלא אמרה התורה "ועמדו שני האנשים" וחז"ל היו מלמדים אותנו שהכוונה ל"אנשים" ולא ל"נשים", לא היינו יודעים לפסול נשים לעדות, שכן פסילת נשים אינה מתקבלת על הדעת והיא באה מכוח של גזירת הכתוב בלבד. לדבריו, נשים מן הבחינה האנושית מתאימות להעיד וראויות לכך מפני שיש בהן דעת ומפני שבאופן כללי למעשהיהן ישנו תוקף הלכתי. דא עקא, דווקא מתוך שהוא מחשיב את הנשים כראויות להעיד הוא סבור שיש לומר ששותפותן בעדות מבטלת את העדות כולה.

מתברר שבין שתי הדעות הקוטביות, זו של בעל ה"אורים ותומים" מצד אחד, וזו של המהרי"ק והרב עובדיה מצד שני, עומדת שאלת היחס לנשים. האם הן ראויות לעדות באופן מהותי ופסולן הוא חידוש, או שהן כקטן ופסולן עקרוני ומהותי יותר? מדברי ה"תומים" נראה שאין שום מניעה לצרף נשים לעדות עם בני זוגן כיוון שממילא שותפותן אינה מעלה ואינה מורידה. לעומת זאת, הטענה של המהרי"ק ושל הרב עובדיה יוסף שהאישה איננה פסולת עדות קלסית דווקא מעצימה את שותפותה בעדות ואותה כאישה. אך דווקא משום כך היא מעלה אותה לדרגה של מי שמבטלת את העדות בנוכחותה ומונעת ממנה את ההשתתפות בטקס.

גישת המהרי"ק והרב עובדיה יוסף עולה בקנה אחד עם מעמדה של האישה במציאות ימינו. אולם הליכה בדרך זו, המעצימה את הנשים, ועקב כך מעלה גם את מעמדן ההלכתי, דווקא גורעת מיכולתן להצטרף לעדות. רק אם ניחס לשותפותן משמעות זניחה, כדברי ה"אורים ותומים", נוכל לצרפן לעדות ללא כל קושי. הליכה בדרך של ה"תומים" תעמיד בפנינו קושי אחר והוא הפיקציה ההלכתית הנעשית כאן. לאותן נשים אנו נותנים את התחושה שהן עדות, אבל למעשה אין אנו מחשיבים אותן כחלק מן העדות כלל.

וכאן טמון הפרדוקס: דווקא הנוטים לראות באישה ישות ממשית, בת דעת שיש בנוכחותה מעורבות בדעת, כפי שמתחבט המהרי"ק, מעניקים מעמד של כבוד לאישה, אך מונעים ממנה משום כך להצטרף ולהיות שותפה בעדות הקידושין. לעומת זאת, צירוף האישה כמי שאיננה נוכחת מביע זלזול מסוים במעמדה אף כי צירופה בפועל עושה לה נחת רוח שאיננה כרוכה במאמץ הלכתי מורכב.

שאלה זו ובידורה מבליטים את הפרדוקס; שכן בחלק ניכר מהמקרים דווקא מיעוט ערכה של האישה מאפשר לה מרחב לשותפות במעשה הלכתי, לפחות למראית עין. זהו המצב לעניינים שונים, כמו בעניין התפילין שהזכרתי.²¹ אך האם הפיקציה הזו מממשת את השאיפה הבסיסית של הנשים להיות חלק ממשי מן הטקס? להיות מחויבות בדבר כגברים ולתת לתחושת השוויון שהן חשות בכל תחום אחר לגבש גם את זהותן הדתית?

20 יביע אומר, חלק ו, אבן העזר, סימן ו, אות ד. אמנם התשובה שבה הובאו הדברים עסקה בקידושין שחוק, מקרה שבו הייתה לרב עובדיה מוטיבציה ברורה לבטל את העדות לקידושין, והוא נתלה שם אף בצירופה של אישה לעדות הקידושין.

21 ראו לעיל הערה 8.

בהרבה מן המקרים הענקת האפשרות להשתתף בפעילות ההלכתית יוצרת את הפיקציה הזו ומחזקת "זהות יהודית בדויה", כזו שאין לה שורשים במציאות ואין לה עוגן ותוקף במקורות ההלכה. הכשל המרכזי בפתרון הזה הוא שבמישור השוויון בין המינים הוא מציע להדחיק את קיומו של הבדל הלכתי בסיסי בין המינים ומבקש לדלג מעליו אל עבר התייחסות זהה לשניהם. ביסודו של ה"פתרון" מונחת גם תחושת הנחיתות הנובעת ממה שהתגבש כמעמדה של האישה ביהדות, וניסיון להשוות את מעמד האישה לזה של הגבר כאשר ההנחה היא שרק התאמה מלאה לדרישות ההלכתיות הקיימות כלפי הגבר תקנה את השוויון המיוחל.

זהות אלטרנטיבית

אני מבקשת להציע מהלך לשיקום מעמדה של האישה במסגרת ההלכה, הצעה שבמסגרתה תבורר זהותה של האישה על פי חז"ל ומקורות ההלכה במנותק מחיוביו השונים של הגבר. טענתי המרכזית היא, שכדי להיות אישה יהודייה לא צריך להיות גבר יהודי. אני מציעה לזנוח את האפיק שבו מבקשות להן נשים מעמד זהה ושווה לזה של הגברים, כל שכן שבקשה זו מובילה פעמים רבות למבוי סתום. אני מציעה לוותר על האפשרות ל"נחת רוח" וליצירת פיקציות שאין בהן ממש, ולבחור בדרך המציעה לנשים חלופה מתאימה שאינה חלק מהמסגרת המקבילה הקיימת עבור הגברים. דוגמה מעשית להליכה בדרך זו קשורה בכך שנשים אינן נספרות למניין ולכל דבר שבקדושה.²² משום כך אפשר להציע אפשרות להחייאה של הלכות ברכות השחר כפי שהן מופיעות בדברי חז"ל. על פי חז"ל ברכות השחר צריכות להיאמר בקשר עם המציאות הסובבת. כשאדם מתעורר ופוקח את עיניו הוא מברך פוקח עיוריים, כשמתיישב מברך מתיר אסורים, מתלבש מברך מלביש ערומים, מזדקף הוא מברך זוקף כפופים וכו'.²³ הלכה זו, המחברת בין סדר הקימה וההתעוררות של האדם לבין עולמו הרוחני, אבדה עם כניסת הברכות לסידור והעברתן מן הבית לבית הכנסת.²⁴ דא עקא, נשים שאינן מקיימות מניין במשותף יכולות לנהוג כך, ובכך לקומם היבטים רדומים של הלכות הקשורות ליחידים ולעמידת היחיד לפני ה'. ההצעה לחזור ולברך ברכות השחר עם הקימה עשויה להיות אפשרות מעניינת וקריאת כיוון ראשונה להבניה של זהות יהודית נשית. כמובן, מדובר בדוגמה שנראית צרדית וטריוויאלית. אבל היא דוגמה לאפשרות של שיקום אפשרויות הלכתיות שאינן תלויות ביצירת מניין הנספר לדבר שבקדושה.

יתרונה של הצעה זו הוא בכך שהיא איננה תובעת שוויון, ואיננה מונעת מרגשי נחיתות ומרצון להידמות לגבר. יש בה אמירה זקופה שיש לנשים זהות יהודית משלהן,

22 דעת יחיד היא דעתו של הרב יואל בן נון שאין שום בעיה לספור נשים לדבר שבקדושה, אך בפועל הוא מציע מנייני נשים נפרדים משל גברים ואינו נכון לספירה משותפת של נשים למניין עם גברים. משמעות הדבר למעשה היא כמקודם שנשים אינן חלק מן הציבור, גם לדבריו. כפי ששמעתי ממנו בעל פה, יש יתרון גם בפסולתן לעדות שכן הן אינן שותפות להריגת נאשמים. אם ירדתי לטוף דעתו, אף הוא אינו נכון לומר שנשים כשרות לעדות מפני שאינן "הנשים של פעם".

23 ברכות ס ע"ב.

24 ראו שולחן ערוך, אורח חיים, מז, ב.

זהות שאיננה כפופה למערכת הערכים של הזהות הדתית הגברית. היא מעמידה חלופה יהודית לא פחות, כזו שיש בה שימת לב לתכונות הייחודיות של הנשים. ברכות השחר הן דוגמה בלבד לכיוון זה, המציגה אופציה לקיומה של תפילה שהיא אינדיבידואלית – תפילת יחיד. אין צורך להכביר מילים על החיבור הייחודי שיש לתפילה כזו לעמדה הנפשית היסודית של מי שעומד לפני ה' ועל חשיבותה עבור נשים. אך האתגר הכללי העולה מכאן הוא העמדת עולם רוחני שיש לו בסיס במקורות והעמדת חלופה כוללת רוחנית וממשית.

דוגמה אחרת קשורה אף היא בבעיית כשרותן של נשים למניין לכל דבר שבקדושה: הנושא של שבע ברכות. נשים מנועות מלומר את שבע הברכות בימי המשתה של חתן וכלה בנוכחות עשר נשים אף אם הן חברות הכלה המשמחות את הזוג מאוד. ברוב המקרים הנשים גם אינן מעוניינות בהזמנת גברים שישמשו להן למניין לצורך הברכות. במקרה כזה אני מציעה להשתמש במודל של "לא הפסיד". המודל הזה מופיע לראשונה במשנה בברכות לגבי הקורא קריאת שמע כשעבר זמנה. לדברי המשנה, "לא הפסיד כאדם הקורא בתורה"²⁵, והוא מציין את המעבר מתפילה ומברכות או מחיוב אחר ללימוד תורה כחלופה אפשרית. על בסיס המודל הזה חשבתי שלימוד משמעותן של שבע הברכות, אפילו בצורה טקסית מסוימת, עשוי לשמש חלופה משמעותית להיעדרן של הברכות עצמן.²⁶

מציאת הנתים הנכון לקיום עולם נשי יהודי בלתי תלוי אינה מסתיימת בקיום טקסים הלכתיים בצורה שונה. עיקר העניין נמצא במהלך החיים עצמם, בנתינת משמעות וערך פרשני לדברים קטנים ובהחלפת המטען שהוטען עליהם במשך דורות, מטען שמכתיב את זהותנו. אלו פרטים אשר בדרך כלל אין אנו נותנים דעתנו עליהם די הצורך.

דוגמה אחת לכך היא הנושא של צניעות, שהדיון הציבורי בו מודגש מאוד בשנים האחרונות. הוא נדון על גבי כרזות ברחובות, באמצעות תכתיבים וגדרים בחברות והוראות פומביות של רבנים וגם ביצירת מחיצות בכל מקום אפשרי בין גברים לנשים. נושא הצניעות נדון עד כה בעיקר מנקודת המבט הגברית. אף שרוב המקורות שעליהם נשען השיח ההלכתי עד כה מופנים במקורם אל הגבר ("קול באישה ערווה" וכדומה), הם הופנו אל האישה ותורגמו לחובות כיסוי כאלה ואחרות. במאמר בעניין זה שפרסמתי מעל דפי אקדמות ביקשתי להציף אפשרות פרשנית שתהלוך את נקודת המבט הנשית, ותהיה מבוססת על מקורות חז"ל גם היא. אפשרות זו תיתן משמעות חדשה לנושא ההלכתי הזה, משמעות שמתאימה יותר לאורח החיים ולתפיסת העולם הנשיים. עיקריה של התפיסה בהנחת מושגי הצניעות בתוך מסגרת רחבה של קדושה ולא בתוך התחום של עריות וחשש להחטאה, וכן בהבנה שאין מדובר במשימה מגדרית אלא בחובה כוללת.²⁷

דוגמה נוספת ואחרונה שאביא כאן נוגעת למבנה של המערכת הזוגית כפי שהיא מתעצבת באמצעות הלכות נידה. יש מושג יסודי מאוד במסכת נידה, שנקרא "טבילה בזמנה מצווה". הרעיון שעומד ביסוד המצווה הזו הוא החובה להרבות טהרה, כלומר

25 משנה ברכות א, ב. וראו רא"ש ברכות א, י; הרב יחיאל יעקב וינברג, שרידי אש, ברכות, א. כמובן, חלק מהברכות ניתן לברך גם ללא מניין ועליהן אין צריך לוותר.
26 מיכל טיקוצ'נסקי, "גדולה מסך חלקיה: צניעות כעקרון יסודי", אקדמות כט (תשע"ד), עמ' 69-77.

שנשים תיטהרנה ברגע שהן יכולות. כמוכן, בתקופת חז"ל מדובר בטבילה לראורייתא, כלומר בסוף שבעה ימים לנידותה. במועד זה הטבילה היא בזמנה והיא מצווה.²⁸ השינויים שחלו בהלכה השפיעו על משמעות העיקרון הזה בשני אופנים. ראשית, כל ענייני הטומאה והטהרה וההשלכות של הטומאה של האישה על התנהלות הבית וכדומה פגו. נשאר רק הפן האיסורי של איסור אישה לבעלה, אבל לא ההיבטים של טומאת העיסה, טומאת מושב ומשכב וכדומה. בד בבד הצורך במיעוט טומאה פחת. השינוי הזה גרם לכך שבמקום הטהרה עצמה עומד במרכז הדיון על הטבילה רק סילוק האיסור שחל על בני הזוג, והטבילה הופכת להיות "חובה של האישה לבעלה". בה בעת נוספו חומרות וגזירות על מועד הטבילה שגרמו לדחייתה לכתחילה, ולכן גם לאוברן המשמעות של טבילה "בזמנה".

עקב שני השינויים הללו הפך הרעיון של "טבילה בזמנה מצווה" מהלכה לרעיון.²⁹ המושג של "טבילה בזמנה מצווה" מקבל משמעות חדשה בדמות הרעיון שיש "מצוות עונה" בליל טבילה. מצוות עונה נוספת מוטלת על היוצא לדרך. ההנחה היא שהאישה מתאוה לאיש לפני שהוא יוצא לתקופה ממושכת ולכן הוטל חיוב עונה בלילה כזה. החת"ם סופר נשאל מה הדין אם יום היציאה לדרך נופל בתאריך של פרישה סמוך לווסת, שאז יש חובה להימנע מאישות. במקרה הנדון שם נוסף שכאותו לילה אירע גם זמן טבילה. נוצר מצב של שתי מצוות עונה: טבילה ויציאה לדרך כנגד חובת פרישה.³⁰ החת"ם סופר בתשובתו מעיר כי העיקרון של מצוות עונה בליל טבילה הוא המצאה וחדירוש, שכן אין כיום טבילה בזמנה כלל מאחר שממילא דוחים את הטבילה כספק זכות. נוסף על כך הוא מעיר:

ועי"ל דמה שהרגילו לומר דעונת ליל טבילה מצוה משום דעל ידי כך האשה זריזה למטבל דרוצה אשה בקב ותפלות ואילולי כן היתה מתעצלת ולא היה לבעל פת בסלו ובא לידי הרהור עבירה ח"י³¹

מה שהחת"ם סופר טוען הוא שהמושג של "טבילה בזמנה מצווה" במובנו החדש מתפקד כתמריץ שווה וכזרז לנשים לטבול בזמן. ההבטחה למצוות עונה היא תכסיס הגורם לנשים להימנע מדחיית הטבילה. בכך מובטח שהבעל לא יגיע לידי הרהור ולא יחטא. מכאן נגזר ככל הנראה הרעיון שמדריכות הכלות אמונות עליו: שיש למסור את הנפש על הטבילה בזמן - ואגב כך מסופר הסיפור על אמותינו שהיו טובלות בזמן בכל מחיר, אפילו בשלג - כשהמטרה המרכזית היא שהבעל לא יבוא לידי הרהור. החובה המוטלת על הנשים הלמדניות היא לבנות את המושג של "טבילה בזמנה מצווה" של ימינו כך

28 על פי העיקרון הזה יש בגמרא מקרה של אישה שמחייבים אותה לטבול מספר רב של טבילות, כשיש ספק במועד הטבילה המדויק. כדי להגיע לטבילה בזמנה יש למצות את כל האפשרויות הנובעות מן הספק בעוד הטהרה כשלעצמה מושגת גם בטבילה אחת, האחרונה. ראו נידה ל ע"א.

29 אם מנסים לעקוב אחרי הנתיב של העיקרון הזה של "טבילה בזמנה מצווה" ולאתר את הפתח שדרכו הוא נכנס חזרה לדיון, אפשר למצוא את המקור בירושלמי מסכת תענית. יש מהתעניות כאלה שבהן נאסר על תשמיש המיטה. הירושלמי מזכיר, נוסף על התעניות, שבשני רעבון חל איסור על תשמיש המיטה. בהקשר זה מובאת ברייתא: "תני בשם ר' יהודה תאבי בנים משמשין מיטותיהן א"ר יוסי ובלבד יום שטבלה". ראו ירושלמי תענית א, ו. דעת ר' יוסי שליל טבילה מותר בתשמיש המיטה גם בשנות רעבון מובאת להלכה: בית יוסף, אורח חיים, תקעז. וראו גם את דברי המהרש"א, תענית יא ע"א.

30 יש מחלוקת אם חובת הפרישה היא מדאורייתא או מדרבנן.

31 שו"ת חתם סופר, ב, יורה דעה, קע.

שיהיה מבוסס על ערך אחר, השונה מאותה מסירות נפש למען הבעל כפי שהיא מוצגת אצל מדריכות הכלות. במקום לשקף חד־צדדיות כזו המושג יכול להיטען במשמעות חדשה, ויכולים להדהר ממנו רעיונות של שיתוף בזוגיות ושל חברות עמוקה בין בני הזוג. לדעתי, אחרי שהמטען הזה ייכנס מחדש – והוא ייכנס בקלות, שכן המבנה ההדדי שהיא טובלת בזמן והוא מחויב לה לעונה כבר קיים – נזהה גוון חדש בהלכה. ההתאמה הזו היא עדינה ביותר. היא התרחשות בנפש, בהבנה של מהותה של הטבילה כחוויה של איחור ושל שיבה. לשינוי העדין הזה עשויות להיות גם השלכות הלכתיות. למשל, לצד דין ”היוצא לדרך” הנגזר מכך שהאישה משתוקקת אל בעלה והקובע מצוות עונה, יוגדר דין ”יוצאת לדרך” – לא רק בגלל השינוי החברתי שבמסגרתו גם נשים יוצאות לחו”ל לנסיעות עבודה או סתם לטיולים ממושכים, אלא מפני שהתודעה של איש משתוקק היא חלק מהתמונה החדשה של הזוגיות.

מן הדוגמאות הללו של תפילה, של שבע ברכות, של צניעות ושל הלכות נידה עולה שהעיסוק ב”שאלות הגדולות” כמו קידושין וגירושין הרחיק את הדיון מן השאלה הגדולה והמהותית החופה את כל ההלכה כולה, והיא שבתשית ההלכה מצויות הנחות שאינן מותאמות למעמדה של האישה כיום ולתפיסת מעמדה בתוך הנישואין ומחוצה להם.

מציאת הזהות האלטרנטיבית מחייבת חזרה אל המקורות, הענקת פרשנות חדשה בדרכים מקובלות ופיתוח התודעה הדתית הנשית ודיבובה באמצעות המקורות; חזרה אל המקורות וקריאתם על ידי נשים מלומדות החיות בשני העולמות, בעולם הדתי ובתוך החברה הכללית. נשים שיש להן שיג ושיח עם מקורות ההלכה עשויות בקריאה יצירתית לעצב זהות יהודית מעוגנת היטב ביסודות ההלכה והמחשבה ולהתוות חלופה עצמאית, כשרה, כנה ומדויקת.

למותר לציין שההלכה והחברה היהודית בכלל ירוויחו מהניואנסים החדשים הללו עושר רעיוני ורוחני. כאמור, ברכות השחר, שבהן האופציה הנשית מעצבת למעשה אופציה קיומית חלופית, הן דוגמה נאה לכך.

בין זהות בדויה לתודעה כוזבת

יש דמיון מסוים בין המסקנה שלי לעניין גיבוש זהותה היהודית של האישה, לבין מסקנתה של הפרופסור למשפטים וחוקרת המגדר קתרין מקינון. בדבריה על האפליה בין המינים כותבת מקינון כך:

מנקודת המבט של גישת השליטה מתברר שנקודת המבט של גישת השוני ביחס למעמד המינים היא של עליונות המין הגברי. מעצם היחס לסטטוס קוו כאל ה”סטנדרט”, משלימה גישה זו באופן סמוי וחסר ביקורת עם ההסדרים שמכתיבה עליונות המין הגברי. במובן זה גישת השוני היא גברית, אף כי ניתן לבטא אותה בקול נשי. גישת השליטה היא פמיניסטית בכך שהיא רואה את אי השוויון בעולם החברתי מנקודת המבט של הכפפת הנשים לגברים.³²

32 קתרין מקינון, ”שוני ושליטה: על אפליה מינית”, פמיניזם משפטי: בתיאוריה ובפרקטיקה, בעריכת דפנה ברק־ארז, תל אביב 2005, עמ’ 32.

מקינן במאמרה אומרת שעצם הניסיון להשוות את האישה לגבר מעיד על עליונות של המין הגברי. הצעתה המעשית חותרת לפיתוחה של זהות נשית שאין בה כפיפות. רק מחיקת השליטה הגברית, כפי שהיא מכנה את הבעיה מנקודת המבט המגדרית, תסייע במציאת שוויון אמיתי, כזה המושתת על נשיות שיש לה מקום בהשוואה לעצמה ולא בהשוואה לסטנדרט הגברי.³³

למרות הדמיון בין טענותינו, דומה שהמהלך שנעשה במאמר הזה ייתקל בביקורת פמיניסטית, שכן הוא נגוע בכשל מסוים. בשפה המגדרית רווחת הטענה ש"כלי הארון לא יפרקו את בית הארון".³⁴ לפי הכלל הזה, עצם הניסיון לגלות את הזהות הנשית על פי כללי ההלכה הוא כניעה לתכתיב חיצוני. ניסיון כזה עוקר כל אפשרות להגיע לזהות הנשית המבוקשת מכיוון שכלי ההלכה ושפתה הם שהובילו את הנשים למצב ההלכתי שבו הן נמצאות. ניסיון להשתמש באותם כלים אינו יכול להוביל אלא למכוי סתום. זהות המבוססת על אימוץ התכתיב הכפוי על הנשים מצד העולם ההלכתי יוצר "תודעה כוזבת", קרי הזדהות עם עולם ערכים חיצוני שמניח הנחות שונות על הזהות הנשית, הנחות שאינן עולות בקנה אחד עם האינטרסים שלהן.³⁵

שתי תשובות בדבר. האחת - קבלה חלקית של ההסתייגות, הגבלת המהלך שאני מציעה לעניינים מסוימים בלבד. אף שבחלק מהמקרים תידרש מציאת זהות האלטרנטיבית, ימצאו עניינים שבהם תידרש השוואה ממשית בין נשים לגברים, ובהם אין להשאיר את הפער בין נשים לגברים על מכוננו. כך נעשה למשל בעניין של לימוד תורה. נשים היום לומדות תורה על כל מקצועותיה ואין סיבה לערוך הבחנה בין המינים בנקודה הזו. הנשים של היום רוכשות השכלה בכל תחום ומגיעות הנשים מלימוד תורה יוצרת מצב מעוות של נשים שעולמן הדתי חסר משמעות ופשר ועומק בהשוואה לעולמן החולי והמקצועי. המטרה בסופו של דבר היא להבנות מערכת ערכים שיש לאישה יכולת להזדהות איתה שלא מתוך פיצול ושבר עם העולם שאותו היא חווה מחוץ למגרש הדתי שלה. המטרה היא ליישב בין שני העולמות וליצור הרמוניה פנימית ושלווה רוחנית.³⁶

התשובה השנייה עוסקת בפער שבין הטענות הפמיניסטיות הנוגעות בדרך כלל למעמד המשפטי והאזרחי של הנשים לבין שאלת מעמדה של האישה בהשקפה היהודית ובהלכה. העולם הדתי מכיל תכתיבים, והוא "מעצב זהות" לטוב ולמוטב. הדרך לתיקון מעמד האישה ב"בית הארון" לא תעבור דרך פירוקו, אלא באמצעות גילוי הטמון באוצרותיו החבויים. המשימה עצומה ורבתי-היבטים ונדרשת לה עבודה פרטנית מעמיקה מתוך חופש מחשבה ומתוך נתינת אומן מלא בחז"ל ובנחיצות התורה.

33 ראו גם אורית קמיר, כבוד אדם וחיה: פמיניזם ישראלי, משפטי וחברתי, ירושלים תשס"ז, עמ' 38-39.

34 זהו מטבע לשון פמיניסטי שמקורו בהרצאה שנשא אודרי לורד בשנת 1979, הרצאה שמופיעה בקובץ המאמרים שלה: Audre Lorde, "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House", Sister Outsider: Essays and Speeches, New York 1984, pp. 110-114.

35 לביאור המושג "תודעה כוזבת" ראו הערכים "תודעה כוזבת", "תודעה מעמדית", אנדרו אדגר ופיטר סדג'וויק (עורכים), לקסיקון לתיאוריה של התרבות, תל אביב 2007, עמ' 386-387.

36 ראו גם רחל גורדין, "שבת בבוקר יום יפה": מאבקן של נשים בקהילה האורתודוקסית לשתופות בבית הכנסת ובריטואלים הדתיים, דפנה ברק-ארז, שלומית יניסקי-רביד, יפעת ביטון ורנה פוג'ן (עורכות), עיונים במשפט, מגדר ופמיניזם, קרית אונו תשס"ז, עמ' 143-186.

