



המרכז לחקר האשה ביהדות  
ע"ש פניה גוטספלד הלר

התכנית הבין-תחומית  
ללימודי מגדר

# האשה ביהדות

סדרת דיונים

מס' 6

---

אתגר הפמיניזם במדינת ישראל

עורכות:

דפנה יזרעאלי

טובה כהן



אוניברסיטת בר-אילן

המרכז לחקר האשה ביהדות ע"ש פניה גוטספלד הלר  
התכנית הבין-תחומית ללימודי מגדר

האשה ביהדות: סדרת דיונים מס' 6

# אתגר הפמיניזם במדינת ישראל

התכנית הבין-תחומית ללימודי מגדר  
באוניברסיטת בר-אילן  
טל. 03-5318230  
פקס. 03-6350995  
E-mail: hillelr@mail.biu.ac.il  
ISSN 965-90357-0-5

המרכז לחקר האשה ביהדות  
ע"ש פניה גוטספלד הלר  
טל. 03-5318286 פקס. 03-5351233  
E-mail: jwmn@mail.biu.ac.il  
Website: www.biu.ac.il/js/jwmn  
ISSN 1563-0413



אוניברסיטת בר-אילן  
רמת גן 52900

סיון תשס"א (יוני 2001)

## המרכז לחקר האשה ביהדות ע"ש פניה גוטספלד הלר

המרכז הבין-תחומי לחקר האשה ביהדות פועל כיחידה עצמאית בפקולטה ליהדות באוניברסיטה בר-אילן ומטרתו הן מחקריות וחינוכיות-ציבוריות. המרכז מעודד **מחקר** שנועד להעשיר את הידע שלנו על ההיסטוריה של האשה היהודיה ועל מקומה בחיי החברה, הדת המשפט והיצירה היהודיים. המרכז יוזם לשם כך תכנית פרסומים, מקיים כנסים אקדמיים וכן תומך במחקרים ספציפיים.

המרכז רואה חשיבות בהשפעה על התחום **החינוכי-ציבורי** ויוזם פעולות המכוונות להשפעה על המודעות הציבורית באשר למקומה של האשה ביהדות. לשם כך לוקח המרכז חלק בפעולות המיועדות לשינוי המודעות הנשית הדתית וכן פונה אל הציבור הרחב בפורמים ציבוריים שונים. מתוך מטרה להוות גורם משפיע בתחום החינוך יוזם המרכז השתלמויות מורים והכנת תכניות לימודים בתחומים המבטאים את ייחודה של האשה היהודיה.

בראש המרכז עומדת פרופ' טובה כהן  
חברי ההנהלה: פרופ' משה גרסיאל (יו"ר) פרופ' יפה ברלוביץ  
ד"ר רות הלפרין-קדרי פרופ' דפנה יזרעאלי  
פרופ' שמואל פיינר ד"ר יוסף פליישמן  
פרופ' אריה פרימר ד"ר מרגלית שילה

## התכנית הבין-תחומית ללימודי מגדר באוניברסיטת בר-אילן

בבסיס תחום לימודי המגדר עומדת ההבנה כי ה"נשי" וה"גברי" כפי שהם מוכרים ומיוצגים בתרבות, הינם תולדה של מבנים חברתיים, פוליטיים ותרבותיים משתנים. התכנית חושפת את המבנים הללו, מנתחת אותם ואת האינטרסים שבבסיסם. הבנת ההבדלים המיגדריים בתחומי הפעולה האנושיים השונים מאפשרת תובנה עמוקה של תחומי הפעילות האנושית. התכנית מאפשרת התמחות במדעי היהדות, משפט ומדיניות ציבורית, מדעי הרוח ומדעי החברה, ובשילוב ביניהם.

המסלול מיועד לסטודנטים שסיימו תואר ראשון בהצטיינות (ציון ממוצע 86) והמעוניינים בלימודי תואר שני עם תיזה.

לפרטים נוספים ניתן לפנות ליחידה ללימודים בין-תחומיים בטל: 03-5317756 או לרחל הלל רכזת התכנית, 03-5318230 או ב-hillelr@mail.biu.ac.il

## תוכן העניינים

9	אתגר הפמיניזם במדינת ישראל	שולמית אלוני
13	הדת כגורם מעצב של מעמד האשה בישראל	רות הלפרין-קדרי
17	אתגר הפמיניזם לתפיסת ההלכה	תמר רוס

## פתח דבר

הניסיון לשילוב בין אידאולוגיה פמיניסטית למסורת יהודית מציב אתגר לא פשוט בפני הוגים, מחנכים ואנשי משפט, כמו גם בפני יהודי/ה מן השורה, המרגיש/ה מחויבת לחשיבה פמיניסטית ולאורח חיים יהודי בעת ובעונה אחת. בחודש אדר תש"ס (פברואר 2000) נערך באוניברסיטת בר-אילן סימפוזיון בנושא: "אתגר הפמיניזם במדינת ישראל" בניסיון להעלות לדיון אקדמי כמה מן הבעיות הנובעות מן המפגש בין שתי אידאולוגיות אלה, שלא תמיד עולות בקנה אחד. הסימפוזיון נערך לכבוד פתיחת התוכנית הבין-תחומית ללימודי מגדר לתארים מתקדמים באוניברסיטת בר-אילן, והוא ניזון ואורגן מתוך שיתוף פעולה בין שני הגופים באוניברסיטה הפועלים לקידום ההוראה והמחקר בתחום המגדר: "התוכנית הבין-תחומית ללימודי מגדר" ו"המרכז לחקר האשה ביהדות ע"ש פניה גוטספלד-הלר". שיתוף הפעולה בין שני גופים אלה מאפיין את הפעילות המשותפת ביניהם מראשיתה, ויחדיו הם מקדמים את נושא לימודי המגדר, לימודי הנשים וחקר האשה ביהדות.

בסימפוזיון השתתפו שתי נשים אקדמאיות ואשה פוליטיקאית אחת וכל אחת מהן התייחסה לאספקט אחר של המפגש בין פמיניזם ליהדות - משפט, מחשבת-ישראל ופוליטיקה. בחוברת זאת אנו מביאים לפניכם את דבריהן.

**שולמית אלוני**, משפטנית, שרת החינוך לשעבר וכלת פרס ישראל, מתארת את הבעיה מן הפרספקטיבה של עבודה בזירה הפוליטית בתחום של זכויות האדם ושוויון זכויות לנשים. בהגדרתה את הדילמות, היא טוענת שהן נובעות מן המונופול של היהדות האורתודוקסית על מוסדות הדת של המדינה, והקרבת העיקרי של מצב זה הן הנשים שזכותן לשוויון נשללת. אלוני קוראת להיות נאמנים למגילת העצמאות ולחוק יסוד הכנסת המבטיחים שוויון לכל אזרחי המדינה.

**ד"ר רות הלפרין קדרי**, משפטנית ומומחית לדיני משפחה מהפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן, מבחינה בשלושה רבדים של הפרקטיקה הדתית הפוגעים במעמד האשה ומגלמים כך את ההתנגשות בין הפמיניזם ובין המוסדות הדתיים. הרובד הראשון - הפורמלי - דיני משפחה ושליטת בתי-הדין הרבניים על ענייני נישואין וגירושין. הרובד השני - הסמי-פורמלי - פרשנויות שמרניות להלכה שהן פוגעות בנשים כנשים, כגון, הדרת נשים מדיינות בבתי-הדין הרבניים. הרובד השלישי - הבלתי-פורמלי - הרובד של השיח הציבורי בו עולה הקונפליקט בין מחויבות לשוויון נשים ובין הכרה אידאולוגית ברב-גונית של החברה, המאפשרת, לעתים, אפליה כלפי נשים.

**ד"ר תמר רוס**, מרצה במחלקה לפילוסופיה באוניברסיטת בר-אילן ומורה במכון הרטמן בירושלים מיישמת את כליה של הפילוסופיה האנליטית לבחינת הממשק בין המודרנה (ובתוכה הפמיניזם) ובין התיאולוגיה היהודית המסורתית. היא מנסה, במאמרה, ליישב בין התפישות הסותרות העומדות בבסיס ההגות ההלכתית לאלה של האידאולוגיה הפמיניסטית. כפתרון היא מציעה את ראיית הדת כמתווה, כאשר פרשנויות מאוחרות יכולות להשפיע על תפישות מוקדמות בדרך המתיישבת גם עם מחויבות למסורת וגם עם התפתחויות בריגישות המוסרית. רוס המתמודדת עם האספקט ההגותי של המפגש בין פמיניזם ליהדות, מתארת גם את הרובד המעשי העכשווי בתחום לימוד התורה, כאשר הגידול במספרן של הנשים הלומדות תורה במוסדות תורניים

גבוהים מעיד על מהפכה שקטה במעמד הנשים ביהדות. נשים תובעות מרחב חדש בתוך העולם האורתודוקסי, בתפקידים המקנים להן קול וסמכות, והן מחפשות דרכים לשלב את הקול הנשי בפרקטיקה הדתית.

הסימפוזיון וקובץ המאמרים שבעקבותיו מהווים עוד נדבך בדיון האקדמי והציבורי ההולך ומתפתח בנושאים אלה בשנים האחרונות. אוניברסיטת בר-אילן היא מוקד חשוב היום בהתפתחות דיון זה, ביוצרה את הבסיס האקדמי לדיון הציבורי מתוך מחויבותה הבסיסית לעולם המדע והחשיבה המודרניים ולעולם המסורת היהודית.

#### **פרופ' זרעאלי**

ראש התכנית הבין-תחומית  
ללימודי מגדר

#### **פרופ' טובה כהן**

ראש המרכז לחקר האשה ביהדות ע"ש  
פניה גוטספלד הלר

אוניברסיטת בר-אילן

# אתגר הפמיניזם במדינת ישראל

## שולמית אלוני

בשמחה רבה החלטתי לבוא לכאן ואני בטוחה שזוהי האכסניה הטובה ביותר שיכולה לקדם את מעמד האישה באותו תחום שמתקשים לעשות בו אנשים שאינם שומרים מצוות. יש דברים שחייבים להיאבק עליהם מבפנים, ולהסתייע באנשים שמקבלים על עצמם את הדין הרבני, שעה שאנשים אחרים נאבקים לשינוי ולשוויון באופן אחר. נדמה לי שהאכסניה הזאת, שיש בה שילוב נפלא של דעת ושל אמונה, יכולה לתרום תרומה גדולה ליצירת רוח אחרת ואנחנו יודעים ש"לא בשמים היא", כפי שכתוב בפרק ל' בדברים - "ולא מעבר לים", זה קרוב ללבך ואנחנו יודעים שאפשר לשנות.

ביישוב העברי הייתה התנגדות גדולה מאוד למתן זכות הצבעה לנשים ובסופו של דבר, לאחר מאבקים ודיונים ניתנה הזכות ב-1920, ואפילו החרדים הבינו שהפוליטיקה זה דבר חשוב והחלו לאפשר לנשים לבחור ולהיבחר. "לא בשמים היא", ומי שמנסה לחזור ולהגיד, ש"חדש אסור מן התורה", הוא יודע גם יודע שבמקורו נאמר הדבר ביחס לעומר, ואמר אותם החתם סופר שיצא בזמנו נגד ההשכלה ונגד השפעתה בגרמניה לפני כ-150 שנה. נמצא שרצה לחדש על ידי האיטור, חידוש לחומרה, ועוד - שאפשר ומותר לחדש, ואתם תיטיבו לעשות זאת למען זכויות הנשים. הנושא שלי הוא: האישה כאדם אוטונומי.

אנחנו חיים בתקופה, לאחר מלחמת העולם השנייה, בה לא קיימת עוד אמת חברתית מוחלטת שהאדם כפוף לה, ואנו חוזרים לרעיונות הבסיסיים של מה שנקרא - התקופה הנאורה - התקופה הרואה באדם התבונה ריבון תקופת הנאורות. אצטט כמה דוגמאות: ג'פרסון ב-1776, המהפכה האמריקאית, קבע את האמת הזאת: "אנו סבורים, שאמיתות אלו מובנות מאליהן, שכל בני האדם נבראים שווים כי הבורא חנן אותם בזכויות שאין להעבירן לאחר". ברשימת הזכויות האל נמנים - החיים, החירות, השאיפה לאושר וכו'. חודש וחצי לאחר המהפכה הצרפתית, (27 לאוגוסט 1789), התקבל באסיפה הלאומית החוק של זכויות האדם. הסעיף הראשון: "כל בני האדם נולדו ונשארים בני חורין ושווי זכויות. ההבדלים החברתיים אינם יכולים להיות מיוסדים אלא לטובת הכלל בלבד". חזרה על רעיונות אלה נמצא בהמשך בחוקות רבות, ולאחר מלחמת העולם ה-2 בהכרזה האוניברסלית על זכויות האדם.

וכך גם בתקופת המאה ה-17, של גלילאו, ניוטון, ביקון, שפינוזה, קנט ואחרים, ובמאה ה-18 ורעיונותיה הנפלאים ופורצי הדעת והתבונה. ואני כתלמידה ישראלית של היישוב העברי בארץ ישראל ואחר-כך במדינת ישראל, חוזרת אל הנרטיב, אל הסיפורת, אל האתוס שלנו, של העם היהודי, שלדעתי גם הוא מקור השראה של תקופת נאורות.

אם אנחנו חוזרים למעשה הבריאה, "זכר ונקבה ברא אותם ויברך אותם ויקרא שמם אדם". היינו - יש איש, אישה, אדם, חווה, שניהם "אדם". שאלו חכמינו, על שום מה ברא הקדוש ברוך הוא את הבהמות למיניהן ואת העוף למיניהן ואת הדגה למיניהן, ואילו רק אדם אחד? הרי יכול היה לברוא אותם גם הם לצבעיהם, ללשוונותיהם וכו'?

לכך תשובות אחדות: האחת - ללמדך שכל בני האדם הם בניו של האדם הראשון (האדם הראשון זה אדם וחווה) ואיש לא יכול לומר - ייחוסי גדול מייחוסך. אלמנט השוויון קיים מעצם הבריאה. כולם בניו לאותם הורים לאדם ולחווה.

התשובה השנייה - ללמדך כאילו למען כל אדם ואדם, העולם כולו נברא. כבר נאמר "כל המציל נפש כאילו הציל עולם מלא". זהו נוסח שנולד בגולה, לא בארץ ישראל. כי שם הם היו מיעוט.

זה ההבדל בין גלות לריבונות.

נכון שאחר-כך מדובר על בחירה והבחירה של אברהם, שהוא אבי האומה. אבל הבחירה לא באה לשנות את הייחוס, אלא "ללמד את בני ביתו ובניו אחריו, לעשות צדקה ומשפט". צדק ומשפט! ובאותו פרק עצמו, כבר מתריס אברהם כלפי הקדוש ברוך הוא בנושא של הגרועים שבגויים, סדום ועמורה, "השופט כל הארץ לא יעשה משפט?" התספה צדיק עם רשע? יש כאן אמירה ברורה של צדק ומשפט והתנגדות לענישה קולקטיבית לגבי כל אדם, גם לגבי אנשי סדום ועמורה.

והתשובה השלישית - הגירוש מגן העדן לא בא בשל הפרת הפקודה, אלא משום שהם אכלו מעץ הדעת, טוב ורע. מכאן אלמנט ההבחנה בין טוב לרע ומי שמבחין בין טוב לרע, הוא גם אחראי למעשיו, הוא בעל דעה, הוא בן חורין, בוחר, מבחין ואחראי למעשיו. הוא משמע הוא והיא, וכל אחד לחוד וביחד.

שלושה אלמנטים מצאנו: של הבריאה, של רכישת הידע ושל הגירוש בשל הידיעה שהאישה שווה לאיש. שניהם נבראו בצלם, ויש להם את חירות הבחירה והאחריות למעשיהם. ועכשיו אנחנו חיים בחברה המודרנית וחוזרים אל האדם. אין לנו יותר את האידיאולוגיות האוטופיסטיות, הפשיזם, הסוציאליזם, הקומוניזם והלאומנות, הקפיטליזם הפרוע - כל אלה פשטו את הרגל. אנחנו חוזרים אל האדם.

מדינת ישראל קמה לאחר המלחמה הנוראה, לאחר השואה. רצינו להקים חברה בעלת עקרונות אוניברסליים ברורים בכל הנוגע לשוויון ערך האדם. ג'פרסון אמר שזכויות היסוד של החירות "לא ניתנות להעברה", ובמקום אחר, בהכרזה על זכויות האדם מ-1948, נאמר: "לא ניתנות להפקעה". ברור שכל מה שניתן להעברה ניתן להפקעה, ומה שניתן להפקעה ניתן להעברה. ואנחנו אומרים: יש זכויות יסוד המוקנות לאדם באשר הוא אדם, ואין שליט, כומר או רב שזכאי להפקיע אותן.

הכרזת העצמאות היא המסמך המכונן של "מדינת ישראל" המביע את העקרונות על פיהם תנהל מדינה זו את חייה. והואיל ויש אומרים שלא התכוונו לקיים את עקרונות השוויון לכל אזרחיה בדיוק, אשתמש במסמך נוסף - קווי היסוד של הממשלה הנבחרת הראשונה, בה ישבו ארבע המפלגות הדתיות שהיו קיימות אז בארץ: המזרחי, הפועל המזרחי, אגודת ישראל ופועלי אגודת ישראל

בקווי היסוד של אותה ממשלה שהובאו לכנסת הנבחרת הראשונה ב-8 במרץ 49, ואושרו על-ידי הכנסת ב-11 למרץ 49, נאמרו הדברים האלה (בפרק השני הנקרא "חירות, שוויון ודמוקרטיה"): "בחוק שיבסס את המשטר הדמוקרטי והרפובליקני במדינת ישראל, יובטח שוויון גמור של זכויות וחובות לכל אזרחיה, בלי הבדל דת, גזע ולאום. יובטח חופש הדת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות, יקום שוויון מלא וגמור של האישה, שוויון בזכויות ובחובות בחיי המדינה, החברה והמשק, ובכל מערכת החוקים. תקום חירות האיגוד, חירות הביטוי...". וכי. שימו לב - "המדינה תספק את צרכי הדת הציבוריים של תושביה, אבל תמנע עצמה מענייני דת. שבת ומועדי ישראל יהיו ימי המנוחה הקבועים במדינת ישראל. מי שאינם יהודים, תישמר להם זכות ימי מנוחה בשבתם ובחגיהם".

אלה הם קווי היסוד שהובאו לכנסת הנבחרת הראשונה על-ידי הממשלה הנבחרת הראשונה. "אני המאמין הקולקטיבי" שעולה בקנה אחד עם "הכרזת העצמאות". מה קרה לעקרונות האלו, של שוויון כל אזרחיה, של שוויון מלא לנשים, של חופש מצפון וחופש דת? (ואני מסכימה בכל לב שאת השירותים הציבוריים לענייני דת תוכל הממשלה לתת כמו את בריכות השחייה, כמו את שירותי התרבות, שירותי דת ציבוריים במדינה של עלייה וקליטה).



אבל כל זה איננו, מה קרה לנו? מדינה שקמה, אין לה חוקה מיד, ולמעשה נבחרה הכנסת הראשונה כאסיפה מכוננת כדי לקבל חוקה ולהתפזר אלא שלאחר מעשה הבחירה היא הפכה את עצמה לפרלמנט. עם קום המדינה לא הייתה חוקה ואסור היה להשאיר חלל ריק ללא דין וללא דיין, ולכן נקבע בסעיף 11, ב"פקודת סדרי שלטון ומשפט", שהדין שהיה קיים ערב קום המדינה, יהיה בתוקף עם השינויים הנובעים מהקמת המדינה, וכפוף לחוקים שיבואו אחרי הפקודה עד בוא החוקה.

וכך אימצנו את החוק הבריטי, שאימץ את החוק העותומני, והכנסנו למערכת החוקים שלנו גם את תקנות הגנה (שעת חירום) 1945, וגם את ה"מילט" העותומני - מבנה העדה הדתית, שהיה מקובל ברחבי האימפריה.

ה"מילט" פירושו צורת שלטון אימפריאלית שנהגה בעולם; כך נתן כורש מלך פרס ליהודים לחזור לארצם ולא מפני שאהב את היהודים כל כך, או רצה חיילים נאמנים לו על גבול מצרים. וכן נהגו גם האימפריות הפרסית, ההלניסטית, האימפריה העותומנית ואחרות וגם הקיסרויות למיניהן, שנתנו אוטונומיה לקבוצות דתיות לאומיות. אנחנו אימצנו את ה"מילט", היינו - את העדות הדתיות, העותומניות, שהיו בתקופת המנדט, שקיבלה הסדר זה כירושה מהטורקים. היו 11 עדות דתיות ואנחנו הוספנו עוד אחת - את העדה הדרוזית.

מה קרה בהמשך? הכרזת העצמאות, וכן קווי היסוד של הממשלה הראשונה, מדברים על חברה אזרחית, שקיים בה חוק-על המבטיח שוויון כמו בדמוקרטיה מודרנית, אמריקה או אנגליה או צרפת, בהן כל העדות הדתיות או קהילות לכל עניין ועניין, מאורגנות באופן אוטונומי, וולונטרי. אנחנו אימצנו את השיטה הקובעת מחויבות מכוח חוק; כל אדם נולד ושייך לעדה הדתית בה נולד, היא הסמכות השיפוטית שלו ואין בידו בחירה, הכול מתוך סגרגציה מעוגנת בחוק. סעיף 11 של פקודת סדרי שלטון אימץ זאת מתוך הנחה שתהיה פה מדינה דמוקרטית בעלת חוקה נאורה ברוח הדברים שבהכרזת העצמאות. ואמנם הוכנו הצעות לחוקה, ברוח מדינת כל אזרחיה, כל עדה זכאית לאוטונומיה, בקבלת השירותים מהמדינה, בהקמת "בית כנסת שלה", ובניהול הקהילה הדתית או האידיאית שלה.

אלא שהציבור היהודי במדינה הריבונית שלו, לא עשה את המהפך המקווה. ב-1951, הביאה ח"כ רחל כגן את חוק שוויון זכויות האישה. הדתיים התנגדו לחוק ומפא"י חיפשה פשרה, עד שבא המשבר הקואליציוני הראשון על גיוס בנות, ובזמן המשבר החליטו לקבל את החוק. הסעיף המרכזי הבטיח לאישה ולאיש זכויות שוות לכל עניין משפטי, אפטרופוסות של האישה כמו הגבר על ילדיה, לאישה הנשואה יש זכות לקניינים משלה וכו'. בפועל נכנעה מפא"י לדתיים בשל עניינים קואליציוניים, והם הכניסו את סעיף 5, שאמר: בענייני נישואין וגירושין, נושא השוויון לא יחול. רחל כגן, שהביאה את החוק, לא הצביעה. האישה נשארה קניין בעלה, כפופה לרבנים, ומעמדה כשל חרש, שוטה וקטן. מה שקרה ב-1953 היה חמור יותר והרחיב את סמכויות הרבנים: הרבנים התנגדו להשיא כהן וגרושה, והם הלכו לעורר-דין והתקדשו בנוכחות עדים. הואיל ולא היו רשומים בכנסת ישראל, כי המילט לא חל עליהם וסמכות הרבנים לא חלה עליהם, הלכו לבית משפט אזרחי ונרשמו שם כנשואים. גם נוהג זה בא מהטורקים, מי שלא שייך לעדה דתית ילך לבית משפט אזרחי. ואז קמה צעקה גדולה; נישואים אזרחיים, היהודים לא יבואו לרבנים ואלה לא יטילו מוראם על נשים ועל ממזרים ועל עגונות וחליצה וטהרת העם וכו'.

צריך קואליציה. לא אידיאולוגיה. בא משה שרת, ממלא מקום ראש הממשלה, לפני הכנסת, והביא חוק חדש שיחשק את השלטון. "חוק בתי-דין רבניים (נישואין וגירושין) תשי"ג-1953" שמשמעו הרחבת סמכויות בתי הדין רבניים על כל יהודי בארץ ישראל.

את דבריו ונימוקיו ניתן למצוא בדברי הכנסת מ-23 באוגוסט 1953:

'אין להתעלם מן העובדה כי קבלת החוק הזה כרוכה בויתורים על עקרונות ומושגי יסוד של חיים מתוקנים בעיני רבים מאוד. הסמכות שבידה מופקד ביצוע החוק', הווה אומר הרבנות בישראל תעמוד למבחן. "יציבות החוק תלויה בגמישות מסוימת של ביצועו, אריכות ימיו של החוק תלויה בסיגול נוהל ביצועו, במושגי שוויון, כבוד האדם וזכויותיו, השוררים בחברה המתקנת של זמננו. אחדות העם מחייבת ויתורים הדדיים. ישנם מושגים בחברה של זמננו, שעליהם מתנפץ כל ניסיון להשלים ולקיים בתוכנו גם להבא, סדרי חיים אשר אבד עליהם כלח". אלה המחמאות שהוא חלק לחוק שהוא הביא לכנסת, והאמינו לי, הוא קיבל רוב מפני צורכי שלמות הקואליציה. שאלת הקואליציה מול ערכי דמוקרטיה, חירות, מצפון ודת, שוויון לנשים- כל אלה לא נחשבו.

היו שניסו ועמלו לתיקון המצב, אנשים כמו הרב גורן, נפתלי ליפשיץ, מנוחתו עדן, השופט זילברג ועוד, ללא הועיל - הכול התנפץ מפני שהקואליציה עם הרבנים הייתה נוחה, הפך היה פוליטי, והמאבק היה על שררה וכסף. זכויות האדם, זכויות נשים, זכויות המיעוטים, כל אלה לא עניינו את ראשי הציבור שלנו.

עכשיו, נשים לוחמות על זכויותיהן, ועדיין ארוכה הדרך, בנושא הממון למשל. אנחנו חיים במשבר, בדיסוננס מוסרי, בדיסוננס חברתי ובדיסוננס משפטי, כיוון שבחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, הוציאו את סעיף השוויון; סעיף 3 עניינו הגנה על קניין, אבל שוויון אין שם. לא משום שרצו למנוע שוויון זכויות לערבים, אלא שרצו למנוע שוויון זכויות לנשים. עקרון השוויון מעוגן בחוקיה של כל מדינה דמוקרטית, ובכך שאין בסעיף 3 את סעיף השוויון, גרמו להגבלת בית-המשפט הגבוה לצדק ולאי שוויון אזרחי. החלוקה לעדות והכפיפות לממסדים הדתיים מעצימה את כוחם של הרבנים והקאדים ובכך מגבירה את שררת הגבר באישה כקניינו, ובקרב המוסלמיות המצב עוד רע פי כמה מזה של היהודיות.

עלינו להילחם תוך ידיעה ברורה שהאדם מטבע בריאתו בן חורין הוא, אוטונומי בעל ידע, והמשפט הקיים היום מפלה אותי וקובע שאני יצור נחות, קניין זולתי. ואני יכולה להילחם במסגרת המשפט האזרחי בלבד.

מי שרוצה ומקבל על עצמו את דיני ההלכה, אבל גם מכיר בשוויון המינים, חייב לעשות את המהפכה הזאת בפנים. כל אישה נאורה, ואפילו דתית מאוד, מודעת לכך שאם לא תיפרץ דרך בידי הרבנים, העסוקים יותר בצבירת כוח לצורכי עצמם, הם יהיו בלתי רלוונטיים והדיסוננס עוד יעמיק.

כשגולדה מאיר נבחרה ב-46 לעמוד בראש המחלקה המדינית של הסוכנות, נכתב בעיתון "הצופה": 'קשה להתרגל לעובדה שבעם זה, אשר חקק לדורות את המטבע 'כבודה בת מלך פנימה', שתורתו הטילה מצוות על האישה ולא על האישה, ששללה מהאישה את הזכות לדיינות ולהנהגה, שקבעה לה את מקומה המכובד באוהל פנימה, שבעם זה תעמוד אישה בראש המחלקה המדינית. עם כל הכבוד לאישה נבונה וחרוצה, בראש אחד המכשירים המרכזיים בציבוריות היהודית, אי-אפשר להעמידה. זהו חוק שנגד חוקי הטבע, זהו החוק העברי הנצחי. יש תחומים וגבולות וכל מין יצטרך לדעת את תחומי.

אבל כשכינה כראש ממשלה ולא הייתה זקוקה למפד"ל לקואליציה, אז הם חיפשו ומצאו את הדרך לשבת בקואליציה.

לנשים הזכות ללמוד וללמד ולהחליט מה טוב ומה רע. אין לאחר זכות להפקיע מהן את זכותן לחירות. לא ניתן מנוח. נלמד ונתבע את זכויותינו, סוף סוף כל אחת מאתנו הנשים הייתה במעמד הר סיני, קיבלה תורה והבינה אותה לפי עומק הבנתה, שכאמור אינה נופלת מזו של הגבר.

## הדת כגורם מעצב של מעמד האישה בישראל

ד"ר רות הלפרין-קדרי

עימות הדת והמדינה היו עימות קדום ביותר בחברה האנושית והוא גם העימות הפנימי הבסיסי ביותר בחברה הישראלית כיום. מערכת יחסי הדת והמדינה, מקומה של הדת במדינה, זהו נושא שטרם הוכרע. למערכת יחסים זו חשיבות מיוחדת כגורם משפיע ומעצב של מעמד האישה בישראל. (אין זה הגורם המשפיע הבלבדי, וחשוב לציין לפחות גורם נוסף אחד שהוא ייחודי לישראל - המערכת הצבאית).

החיבור בין הדת למדינה אכן גרם לישראל להסתייג, באופן רשמי, משני סעיפים מרכזיים באמנת האו"ם לביעור אפליה נגד נשים: הסעיף המחייב שוויון בחיי המשפחה, והסעיף המחייב שוויון וייצוג מלא לנשים בחיים הציבוריים (כולל: בכל הערכאות השיפוטיות במדינה). נושאים אלה נתפסים בדרך כלל כתחומים שבהם מקומה של הדת במדינה משפיע לרעה על מעמד האישה, וזו אמנם עמדתה הרשמית של המדינה כפי שבאה לידי ביטוי באותן הסתייגויות לאמנה. אני באה לטעון שההשפעה השלילית על מצבן של הנשים בישראל היא רחבה הרבה יותר כשאנו באים לדבר על מקומה של הדת ועל החיבור בין הדת למדינה. החיבור המשפטי-פורמלי בין הדת למדינה, שמתבטא בעיקר בשליטת הדין הדתי על תחום הנישואין והגירושין, הוא אכן הביטוי הישיר והחרף ביותר להשפעת הדת על חייהן של הנשים בישראל ועל מעמדן. אך זהו "הרובד הפורמלי" בלבד, הרובד של החוק, של הדין הדתי עצמו. לרובד פורמלי זה יש השלכות ישירות על מעמד המשפטי הנחות של הנשים בידי משפחה, בעיקר בתחום הגירושין. אך יש לו גם השלכות עקיפות, שהן התוצאות המשפטיות שאינן מתחייבות מן הדין הדתי עצמו, אבל נגרמות בגלל התחולה הרשמית שלו בישראל. למשל: מעמדן הנחות של הנשים בבית הדין הרבני, ואי-יכולתן להשתתף בו באופן שווה. או אי-יכולתן של נשים להתפלל כקבוצת תפילה ולקרוא בתורה בכותל המערבי. את ההשלכות האלה אני מכנה "הרובד הסמי-פורמלי". קיים גם הרובד הלא-פורמלי של החיבור בין הדת למדינה. הפגיעה במעמד האשה שנגרמת ברובד הזה היא איננה תוצאה של חוק, לא במישורין ולא בעקיפין, אלא של נורמות חברתיות-תרבותיות בישראל, של המובן מאליו, של האקלים החברתי בישראל, שהפנים תפיסה מסוימת של הדת. למשל: העובדה שבאופן מעשי כמעט שלישי מכלל המושבים בכנסת חסומים דה-פקטו בפני נשים. בהרצאה זו, אדגים ואנתח כל רובד ורובד, ומסיבות טכניות ולא מהותיות אתייחס לדת היהודית בלבד, ולא לדתות הנוספות הקיימות במדינת ישראל שגם להן מעמד רשמי, ולפחות בתחום הנישואין והגירושין, כל הדברים רלוונטיים גם לדת המוסלמית, לדת הדרוזית ולחלק מהתפיסות הנוצריות.

### הרובד הפורמלי

כאשר דנים ברובד הפורמלי, הרובד של החוק, של הדין הדתי בתחום דיני המשפחה בכלל ובנושא הנישואין והגירושין בפרט, יש להתייחס גם לכללים הדתיים עצמם, וגם לאינטראקציה שנוצרת כתוצאה מן הכללים האלה, בין המשפחה לחברה. במילים אחרות, הקשר בין המשפחה לחברה, בין הפרטי לציבורי, בין מערכת היחסים במשפחה ובין עולם העבודה, השוק והפרהסיה שמחוצה לה, כל זה מושפע עמוקות מן ההסדר המשפטי של המשפחה. להסדר המשפטי הפורמלי יש למעשה "אפקט אדווה", שפירושו: הקרנה שמתפתחת ממנו החוצה. יחסי הכוחות בתוך המשפחה, מוכתבים על-פי הדין הדתי המעניק לאיש, בדרך-כלל, עליונות מוחלטת ביחס לאישה. בהקרנתם

של יחסים אלה החוצה הם משפיעים על תפישתן העצמית של נשים, על מעמדן הכלכלי, על מקומן בעולם העבודה, ועוד.

כדי שניבן את הדברים, נבדוק תחילה במה נחות מעמדן של הנשים בינינו ונישוואין וגירושין על פי ההלכה.

הנחיתות הבלטת ביותר היא כמובן בנושא הגירושין. ההכרח ברצונו החופשי של האישה (מדאורייתא) גורם לכך שלאיש יש למעשה שליטה מלאה על הליך הגירושין. ברצותו נותן, וברצותו מעכב, ללא שיתוף הפעולה שלו לא יהיו גירושין. הוא יכול תמיד לחסום את דרכה של האישה לחופשי, ואפילו עילת הגירושין שבידה בלתי מעורערת נגדו, ואפילו במצב שניתן להפעיל נגדו אמצעי לחץ מבחינה הלכתית או בכפייה. האישה לעומת זאת, אין בידיה לחסום לחלוטין את דרכו של האישה המעוניין בגירושין ממנה.

יש גם הבדלים קוטביים בקיום יחסים שמחוץ לנישוואין, לגבי איש או אישה; אשת איש היא בגדר איסור עריות מדאורייתא והילדים מקשר כזה הם ממזרים. אין שום סימטריה בהתייחסות לקשרים של איש מחוץ לנישוואין.

ההתייחסות המחמירה לקיום יחסים עם אשת איש מוליכה לכך שהערוץ הבלתי רשמי של הקמת חיים חדשים מחוץ למסגרת הנישוואין הקיימת עדיין מבחינה רשמית, ערוץ זה איננו אפשרי מבחינת האישה מסורבת הגט או מעוכבת הגט, ואילו האישה שקשור עדיין בקשר נישואין רשמי, הוא יכול גם יכול לפתוח דף חדש ללא כל חשש. התייחסות מחמירה זו משפיעה גם על הדינמיקה של פסיקת בתי-הדין הרבניים, ואלה מהססים להפעיל לחץ על גברים סרבנים הרבה יותר מאשר על נשים סרבניות, מאחר שכל ספק ברצונו החופשי של האישה עלול לגרום לכך שגט ייחשב גט מעושה, ומשמעות הדבר היא שהאישה עדיין נשואה. כך שזהו מעגל סגור. אין בו פתח למילוט.

זה באשר לגירושין. אך גם בכניסה לנישוואין אין סימטריה. האישה היא קניינו של האישה, והקידושין הם חד-סטריים. היא מקודשת לו - מיוחדת לו ואסורה על כל האחרים, ואילו הוא-איננו מקודש רק לה. נחיתות האישה ממשיכה ומתקיימת במהלך חיי הנישוואין; בחלוקת התפקידים הברורה על בסיס מגדרי, לפיה חייבת האישה, בין היתר, במלאכות שירות עבור הבעל; וכן על רקע הסטנדרט הכפול הנוגע להתנהגות המוסרית-מינית הנדרשת מן האישה, ולא מן האישה.

ההשלכות חברתיות שהזכרתי קודם לכן נוגעות כאמור לתפיסה העצמית של הנשים, להבנייה החברתית ולתהליך החיברות של הילדים. המשפחה היא מקום הגידול הראשוני של הילד, מקום בו אמור הילד לרכוש את אמות המידה הבסיסיות ביותר של צדק, הגינות ושוויון, וכשמסגרת זו אינה תואמת ערכים אלו תהליך החיברות של הילדים נפגע ובעייתי. ישנן השלכות חברתיות אחרות: אלה הנוגעות למקומן של הנשים בשוק העבודה, או אלה הנוגעות באופן מעשי ביותר לווייתורים כלכליים-רכושיים ואחרים שנאלצות הנשים לעשות מכוח סחטנותם של הבעלים על רקע מניעת הגט.

אחד הדברים המעציבים בתחום הזה הוא תוצאות הלוואי הבלתי צפויות שיוצר העיוות הקיים במערכת הדתית, והן מתגלות במערכת האזרחית דווקא. במקום שהמערכת הדתית תנסה לתקן את העיוות שנוצר, באופן פרדוקסלי ותמוה, היא דווקא מחשקת את העוול ואת מנגנוני הסחיטה האלו. לא אוכל להרחיב בהיבטים המשפטיים היוצרים זאת מפאת קוצר הזמן.

### הרובד הסמי-פורמלי

המעמד הרשמי של הדת מביא כאמור גם לתוצאות עקיפות שאינן מתחייבות בהכרח מן התוכן המהותי של הדין הדתי עצמו.

ייצוגן ומעמדם של נשים בביה"ד הרבני הוא דוגמה אחת לכך.

### נשים כדייניות

הרב עוזיאל, הראשון-לציון, הרב הראשי הספרדי הראשון במדינת ישראל, התלבט מאוד בשאלת כהונתן של נשים כדייניות. תשובתו היא תשובה מופתית ביחס לניתוח כללי המשפט העברי. מבחינה תיאורטית, הוא הגיע למסקנה חיובית האומרת שמבחינת הדין הטהור עצמו אין בעצם מניעה שאישה תכהן כדיינית, זאת בתנאי שהציבור יקבל זאת על עצמו. כיצד? באמצעות תקנה או באמצעות חקיקה של הכנסת, שהיא אשר תבטא את רצון הציבור. זו הייתה המסקנה ההלכתית הטהורה שהרב עוזיאל הגיע אליה. אבל בסופו של דבר הביאו שיקולים מטא-הלכתיים לכך שיפסוק בניגוד למסקנה זו. שו"ת פסקי עזיאל בשאלות הזמן, סי' מ"ג:

מהאמור אנו למדים דאין אסור מן התורה להתדיין לפני אשה, דהא אפילו להפוסלים, היינו משם דמדמים דין לעדות, ולהאי טעמא יש להכשיר בקבלוה עליהם, מצד התקנה, כמו שמועיל גם זה בעדות. אלא שלדעתנו מפני חשיבות של ענין דין בישראל לא נכון לעשות תקנה כזאת, שהיא פוגעת בהנהלת משק הבית הישראלי וחונך הבנים וטפולם התמידי שאינו יכול להעשות אלא על ידי אם רחמניה שהיא צופיה הליכות ביתה, ושאין הדין יכול להיות אמת מסבות פסיכולוגיות של רגשי רחמים מרובים, שהאשה חוננה בהם, וגם מסיבת עדינות רגשותיה שהונאתה מרובה ודמעתה מצויה, ולכן אין ממנים אותה לדון דאחד מתנאי הדין הוא: אנשי חיל, גדולים בחכמה, ואמיצים ברוחם, שמקימים לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלקים הוא.

בהערת אגב אומר כי ניתן למצוא דווקא בתפיסות הפמיניסטיות בנות זמננו אימוץ של נימוקים אלו. כוונתי בעיקר לזרם הפמיניסטי ההתייחסותי-תרבותי (cultural-relational feminism). אלא שמסקנתן מובילה לכוון שונה; אותן תכונות שהרב עוזיאל ייחס לנשים כמקור לפסילתן לדיינות, ראויות עפ"י הזרם הפמיניסטי שתהיינה אף לדיינים. ראוי שיהיו הדיינים גם אנשי חיל, גם גדולים בחוכמה ואמיצים ברוחם ויחד עם זאת גם בעלי רגשי רחמים, יכולת אמפטיה וחמלה. אם נחזור לניתוח ההלכתי עצמו, יש אכן רבים בקרב אנשי ההלכה, ובאורתודוקסיה עצמה שתומכים בתוצאה חיובית לשאלה זו. אלא שהפרשנות המקובלת, ובוודאי בקרב הממסד האורתודוקסי בישראל, היא דחיית האפשרות של נשים בתפקידי דיינות דחייה מוחלטת. השאלה היא אם תהיה זו העמדה גם בעתיד. אנו עדים כיום לפריחה בתחום הלימודים התורניים הגבוהים לנשים. נפתחים מסלולי הכשרה ל"יועצות הלכה", גם אם לא במתכונת רשמית של פוסקות, ויש כבר מחזור שסיים את לימודיו ביעוץ הלכתי. במבחינה ההסמכה שלהן נשאלו הנשים, יועצות ההלכה, "מה תפסקי" במקרים אלו ואחרים. בשלב ראשון מדובר אמנם בתחום מאוד מצומצם, בתחום טהרת המשפחה, אך זוהי רק ההתחלה ואין ספק שבמהלך השנים הקרובות נהיה עדים למסה קריטית של נשים שתעבורנה מסלול זה ותהיינה מסוגלות לעמוד במבחני ההסמכה לדיינות. הצפי שלי בהקשר זה הוא התנגשות עתידית בבג"צ, שתעורר שאלות משפטיות שלא התעוררו קודם לכן בהקשרים דומים, לא בפרשת שקדיאל, ולא בבג"צ הטוענות הרבניות, ולא אוכל להרחיב כעת את הדיבור.

דוגמה נוספת לרובד הסמי-פורמלי היא **בג"צ נשות הכותל**:

שליטת הממסד הדתי במקומות הקדושים היא קבועה בחוק, אבל הייתה זו הפרשנות המסוימת של רב הכותל האחראי על אותה שליטה, שהביאה אותו להחליט שאותה קבוצת נשים - מכל הזרמים ביהדות - שמבקשות להתפלל שם כקבוצת תפילה ולשלב קריאה בתורה אינן רשאיות

לעשות כן. עתירתן לבג"צ לפני למעלה מעשור נדחתה, אך המאבק המשפטי שלהן מוסיף ומתקיים גם בימים אלו ממש.

### הרובד הלא-פורמלי

מדובר בהשפעות של תפישות חברתיות-דתיות-תרבותיות, שאין בינן ובין מערכת החוק דבר. ברמה התיאורטית מדובר בשאלה עמוקה של התמודדות חברתית עם המתח שבין תפיסה של רב-תרבותיות מול מחויבות לביעור אפליה נגד נשים. השאלה היא האם מותר לצדד בכיוון המאפשר מרחב מחיה לקהילות אוטונומיות גם כאשר מחירו הוא דיכוי נשים באותן קהילות, ובמיוחד כאשר הדיכוי הפנימי משפיע השפעה כלל-חברתית על כלל הנשים בקהילה המורחבת? ישראל היא אמנם מקרה מיוחד של עימות הפמיניזם מול הרב-תרבותיות, אך זוהי למעשה התמודדות אוניברסלית.

הדוגמה הבולטת ביותר אצלנו לרובד הלא-פורמלי ולמתח האידיאולוגי הזה מצויה בספירה הציבורית המובהקת - החיים הפוליטיים. בכנסת הנוכחית יש למפלגות הדתיות 28 מושבים, שהם כמעט שלישי. האם יכולה המדינה להתערב מבחוץ ולכפות על כל רשימה פוליטית לתת ייצוג נאות לשני המינים? זוהי דוגמה לאותו מתח עליו דיברתי.

דוגמה אקטואלית נוספת היא ההפרדה בין נשים לגברים בתחבורה הציבורית, בבני-ברק ובירושלים מאז קיץ 97, ולאחרונה גם בקווים בין-עירוניים (ב"ב-אשדוד). שדולת הנשים עתרה לבג"צ בהתבססה על פסי"ד ידוע בארה"ב *Brown v. board of education* שעקרונו הוא: "נפרד לעולם אינו שווה", בטענה שבבהפרדה כפי שמתקיימת כאן יש פגיעה כאשר יחסי הכוחות בחברה אינם שווים. בתשובת המדינה לעתירה, ניכרת הדגשת האוטונומיה של הקהילה: זהו רצון הקהילה עצמה, ההשפעה מצומצמת לה בלבד, לא הובעה כל התנגדות מצד גורם כלשהו בתוכה, וכו'. בסופו של דבר לא הגיעה העתירה לכלל דיון לאחר ששדולת הנשים משכה אותה, בהמלצת בג"צ, אשר רמז על חוסר סיכוי של העתירה להצליח.

הדוגמה הראשונה ממחישה את הדרת הנשים מן הספירה הציבורית וצמצום נוכחותן הפוליטית. הדוגמה השנייה ממחישה את צמצום נוכחותן הפיזית ממש.

### לסיכום

לחיבור בין הדת למדינה יש השפעה שלילית על מעמד האישה בישראל ברבדים אחדים, היוצרים יחד תוצאה של דיכוי האישה, גם במישור הפרטי וגם במישור הציבורי, והם גורם משמעותי המעכב את קידום מעמד האישה בישראל.

האם קיים סיכוי לשינוי?

השינוי המתבקש חייב להתבצע משני כיוונים: מצד המישור הפורמלי של משפט המדינה, ומצדה הפנימי של הדת עצמה. ניתן לומר שעל-אף האיטיות, תהליך השינוי הדו-כיווני מתחיל להתרחש כבר, וניתן רק לקוות שלא ייקטע באיבו.

# אתגר הפמיניזם לתפיסת ההלכה

תמר רוס

באחד הסימפוזיונים בהם השתתף פרופ' ליבוביץ בשנת תש"ס, הוא פתח בטענה ש"הנושא המכונה האישה ביהדות הוא עניין חיוני ליהדות היום יותר מכל הבעיות המדיניות של העם ומדינתו. ההימנעות מטיפול רציני בו מסכנת את עצם המשך קיומה של יהדות התורה והמצוות בעולמנו". למרות ש - 20 שנה חלפו מאז, אפשר לומר שכיום עוד יותר משב-תש"ס, רבים הרואים את בעיית מעמד האישה בהלכה בימינו כמקרה המבחן המובהק ליכולת ההלכה להסתגל למציאות המודרנית. רצוני הערב לשרטט בכמה קווים כלליים מהו בדיוק אפייה של הבעיה ומה האתגרים שהפמיניזם מציב לתפיסה ההלכתית.

על אף שמעולם לא הונהגה בישראל מערכת של קסטות כמו בהודו, אין להכחיש שהמסורת היהודית מתבססת בבירור על חלוקה היררכית של הצבור: ישנו יחס היררכי בין ישראל וגוי, בין כהן, לוי וישראל, ואחת ההבחנות החותכות ביותר היא גם זו שבין גבר לאישה. לאורך כל ספרות ההלכה הגבר הוא היהודי הנורמטיבי המייצג, החל בעשרת הדיברות והציווי של "לא תחמוד את אשת רעך", כאשר מקומה ותפקידה של האישה מוגדרים בדרך-כלל ביחס אליו ולא באורח עצמאי. ערכה העיקרי מוצג בתור מסייעת לבעלה והיא זוכה לשכר דרך ובאמצעות הישגיו-הוא. לא זו בלבד שאין האישה קהל היעד של ספרות ההלכה; היא גם לא תפסה בעבר כל תפקיד בתהליך הפרשני של ספרות זו. לצד הבחנה זו במעמד שני המינים התפתחה מערכת שלמה של הנחות מטפיזיות ואידיאולוגיות ביחס לטבע הגבר והאישה ולדפוסי ההתייחסות האידיאליים הראויים להתקיים ביניהם.

קשה להתעלם מכך שרעיון ההיררכיה מתנגש בצורה חזיתית עם תפיסות דמוקרטיות שוויוניות (לפחות כפי שאלו מובנות כיום בארצות המערב) ועם מושגים מודרניים לגבי טבע ההבחנות בין המינים. במשטר דמוקרטי כל מקרה של אי שוויון קבוע מראש נחשב כפגיעה בשלטון צודק ופסול מעיקרו. בחברות הולכות ורבות בעולם צומחת מציאות אחרת, בה נשים מעורבות בקריירות מחוץ לבית, וגברים ונשים יחד נוטלים אחריות לענייני הבית והקהילה. דבר זה יוצר לחץ להכרה משפטית וחברתית בשוויון האישה בחוק, בשכר, בהזדמנויות שוות להשכלה ולהנהגה ציבורית. אף במגזר החרדי, שבו יש התנגדות עקרונית לתמורות אלו, מציאות כלכלית חדשה הולכת ומשתרשת לפיה האישה היא המפרנסת העיקרית, הנוטלת את עיקר האחריות להחלטות משק הבית היומיומיות. כל זאת בניגוד לתמונה המצטיירת במקורות.

בעיית מעמד האישה אינה הראשונה ולא האחרונה שבה נתגלה פער בין ההלכה והמציאות תוך צורך להסתגל לאילוצים חברתיים או לתובנות מוסריות המתחדשים לפרקים. שיקולים חברתיים ואינטואיציות מוסריות המושרשות עמוק בלב הצבור אינם זרים להלכה, וגם בעבר פוסקים נאלצו להביא אותם בחשבון בדיוניהם. ההלכה עצמה פיתחה כמה וכמה מנגנונים כדי לגשר או להתגבר על פערים אלה, המבטאים דרגות שונות של מתח עם הדרישות הפורמליות המקוריות של ההלכה או עם ההנחות ההשקפתיות העומדות בבסיסה, ואסטרטגיות אלו אכן נוצלו ועדיין מנוצלות גם בעניין מעמד האישה בהלכה. בין הדרכים הללו ניתן למנות: אפולוגטיקה (שכל מגמתה לכאורה רק לשמר את הקיים, אך עצם השימוש ברטוריקה חדשה לעתים מפלס את הדרך לשינויים מרחיקי

1 "מעמדה של האישה ביהדות - הלכה ומטא-הלכה", **אמונה, היסטוריה וערכים** (ירושלים: אקדמון, תשמ"ב), עמ' 71, וראה ביקורתי על מאמר זה: "מעמדה של האישה ביהדות - כמה השנות על תפיסתה של ליבוביץ לגבי מנגנון התיאום בין הלכה ומציאות", **ישעיהו ליבוביץ: עולמו והגותו**, בעריכת אבי שגיא (ירושלים: כתר, 1995), עמ' 148-162.

לכת<sup>2</sup>, חידוש תקדימים שוויוניים שהזנחו מטעמים סוציולוגיים בלבד<sup>3</sup>, אימוץ מרצון של השתתפות מוגברת בפעילות הדתית שאין בה משום ניגוד לערכי ההלכה<sup>4</sup>, קביעת מושגים הלכתיים מסוימים כתלויי הקשר תרבותי-חברתי<sup>5</sup>, הצדקת נורמות חריגות תוך הפעלת עקרונות-על מוסריים כלל-הלכתיים<sup>6</sup>, ניצול יצירתי של פרצות או חללים ריקים שנתרו במערכת ההלכתית הקיימת<sup>7</sup>, ואף ביטול למעשה של הלכות מסוימות והפיכתן לאות מתה כאשר הן אינן ניתנות כבר ליישום<sup>8</sup>. הגמישות היחסית המתאפשרת על ידי אסטרטגיות הלכתיות מן הסוג שמניתי היא שתורמת לביטחון המאמינים שאם רק יתקיימו התנאים הממסדיים המתאימים, ניתן למצוא פתרון כמעט לכל בעיה. אבל לעומת אסטרטגיות אלו קיימים לא פעם גם גורמים הפועלים כנגד החופש שמרשים לעצמם פוסקי ההלכה. חלק מהגורמים הבולמים הללו קשור במחסומים אובייקטיביים העומדים בפני בעלי ההלכה, ומגבילים את חופש פעולתם. כאן אני מתכוונת לגורמים היסטוריים ופוליטיים כגון העדר רשות מחוקקת מרכזית המקובלת על כל ציבור המאמינים ובעלת אמצעי אכיפה משמעותיים, וההתפוררות האידיאולוגית הקיימת בציבור זה שאף היא מונעת מהפוסק היחיד לפסוק פסיקה נועזת שמא לא יישמעו לו עמיתיו, והוא ייחשב זקן ממרה. על כך יש להוסיף את התחרות של בתי הדין האזרחיים, ואת תהליכי החילון הכלליים שעברו על עם ישראל, שגם הם מרפים את ידי פוסקי ההלכה מניסוח פתרונות כוללניים עבור צבור שבין כה וכה לא יישמע להם. אבל לצד גורמים אובייקטיביים אלה קיים גם גורם אחר, סובייקטיבי יותר, שלעתים קרובות מופעל בפסקי הלכה לריסון הגמישות, והוא השיקול של מדיניות ציבורית. שיקול זה מופעל מתוך חרדת פוסקי ההלכה לשמירת שלמות המערכת ההלכתית ויציבותה, ומתוך הצורך להגדיר את זהות הקהילה ההלכתית מול הלכי רוח\_ אם בעולם היהודי או בעולם בכלל \_ שנתפסים כמאיימים על סמכותה<sup>9</sup>.

מתח כזה בין הלחץ לתגובה חדשנית לבין השמרנות הפוליטית הוא תופעה ידועה בתולדות ההלכה. אבל בכל הנוגע לבעיית מעמד האישה בהלכה של ימינו, מתח זה חריף במיוחד, וכל אימת שעולה הנושא הזה לדיון, סף ההתרגשות עולה במאות אחוזים, והדיונים מעוררים תגובות סוערות בעד ונגד. ככל שהשאלה נוגעת בהנחות האידיאולוגיות האמורות לעמוד מאחורי ההלכה, הדיון עוד יותר בעייתי. והשאלה היא: כל כך למה?

וודאי שאחד הגורמים ליחודו של בעיית מעמד האישה הוא דחיפות הבעיה. זאת משום שהקצב לפיו משתנה מעמד הנשים בעולם המערבי בכלל מהיר כל כך שהפער המורגש על ידי נשים הנחשפות לעולם זה לוחץ ביותר ומעורר עוולות הדורשות פתרון מידי וגלובלי. הנוהג הרגיל של הדבקת פלסטרים אחד על גבי השני בניסיון לחפות על פערי תבניות ישנות פשוט אינו

2 כגון ההצדקה הניתנת לפטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן הטוענת לעליונותן הרוחנית של הנשים שאינן זקוקות כל כך לתזכורת זו בעבודתן הדתית. היפוך התפיסה ההיררכית המקובלת ברמה התיאורטית מכשיר את הקרקע לתפיסה שוויונית יותר גם בחיי המעשה.

3 כגון רשות נשים לקדש, לזמן לעצמן בברכת המזון, או ליטול מים אחרונים.

4 כגון שמיעת שופר או ישיבה בסוכה.

5 כגון מושיגי צניעות מסויימים או חובת תלמוד תורה.

6 כגון התרת סמיכת ידן של נשים על קורבנות כדי לגרום להן נחת רוח, או התרת שירה משותפת של גברים ונשים בשולחן שבת מחשש עלבון נשים מן האיסור וסכנת הרחקתן מחיי תורה ומצווה.

7 כגון הנהגת הסכמים לפני הנישואים על ידי הגדרתה בתור "אומדנא": ולא עדות ממש.

8 כגון האיסור על גדים רווקים ועל נשים בכללן, רווקות כנשואות, לשמש כמורים לילדים רכים, שמא ייפרצו גדרי הצניעות שעה שההורים באים לקחת את ילדיהם הביתה.

9 לניסיון להעלות את המודעות לחשיבותו של גורם זה בהקשר לפסיקה בעניין קבוצות תפילה של נשים, ראה מאמרם

של אריה ודב פרימר:

"Women's Prayer Services - Theory and Practice", *Tradition* 32:2 (1998), pp.37-50



נראה כתגובה הולמת למצב בו נדמה לעתים כי כל מירקם ההלכה מתפורר לנגד עינינו. סיבה אחרת לכך שבעיית מעמד האישה מיוחדת במינה תלויה בטיבה של הבעיה, הנוגעת בנושאים מתחום מוסרי שהוא אולי המרכזי ביותר לחוויה האנושית. אפילו נושא מוגדר מאוד לכאורה, כגון מצוקת העגונה ומסורבת הגט - קשה לצמצם אותו לתחום שהוא טכני גרידא, כאילו שכל פתורו תלוי רק במציאת נוסחא משפטית גואלת. השינויים הנדרשים על ידי מהפכת הנשים נוגעים בהשקפות מטא-הלכתיות שיש להן השלכות מעמיקות ביותר לגבי הדימוי שלנו את עצמנו, את אופי המיניות שלנו, את דמות המשפחה, הקהילה, והחברה בכללה. מה המחיר של ביטול הבדלים בין המינים, ומחיקת ההילה התרבותית בה עוטפת המסורת שלנו את ההבדלים הללו, כנגד המימוש העצמי של הנשים, ותחושת החירות אשר הן מבקשות? האם יש תרומה נשית ייחודית אשר אנו עומדים להפסיד אם נעביר אותה מזירת המשפחה לזירה הציבורית יותר? או מכיוון הפוך - האם העם היהודי מפסיד 50% ממשאביו הרוחניים כאשר אנו מגבילים את הנשים לזירה הביתית? האם קבלת השינויים במעמד האישה בימינו בהכרח מובילה לנורמות אנטי הלכתיות אחרות כגון מתן גושפנקא גורפת להפלות, וביטול מוחלט של ההבדלים בין המינים? אולם גם בהסברים אלה אין כדי מיצוי העניין. לא חסרות בתולדות ההלכה דוגמאות אחרות לתמורות אידיאולוגיות מעמיקות שחלו בעניינים הנוגעים ללב של החיים הרוחניים של היהדות ותובנותיה המוסריות. אני חושבת עכשיו על שאלות כגון היחס של יהודים לגויים, סובלנות לחילוניים, המעבר מצורות פולחן ריטואליות לדרכי עבודה פילוסופיות יותר, וכד'. למרות ששינויים אלה התרחשו בצורה הדרגתית, מבלי הצהרות-עמדה בומבסטיות, ההיסטוריון בעל חוש האבחנה יוכל לזהות בקלות את הקשר הסיבתי בין תמורה הלכתית לבין שינויים בהשקפה. אך כאן בדיוק טמון לדעתי מפתח נוסף לייחודיות שבמהפכת הנשים: העובדה שמעבר למרכזיות הבעיה כשלעצמה, ולדחיפות הצורך בפתרונות לכמה מהשלכותיה המעשיות, תהליך יישובה כרוך במפעל אידיאולוגי בעל ממדים אדירים כל כך שהוא פשוט אינו מסוגל להיפג בחיים היהודיים שלנו בצורה שקטה כמו קודמיו. לפתרון בעיית הנשים למערכת תהייה השלכות על המערכת ההלכתית בכללה העשויות לחרוג הרבה מעבר לעניין המידי, ולחולל מהפכה של ממש ביסודות החיים היהודיים כפי שאנו מורגלים להם מן העבר.

כל מיני נציגים של האורתודוקסיה אמנם כבר מדברים בגלוי על המהפכה במעמד האישה, אך עדיין לא העלו לרמת התודעה מה בדיוק טמון במהפכה זו, ומה הן השלכותיה לחיי ההלכה. לעת עתה כל האיום שבמהפכה זו מתנסח רק ברמה המעשית: כלומר, כיצד להתאים את ההלכה מבחינה טכנית למציאות החברתית החדשה? אך למרות שמנהיגי האורתודוקסיה טרם פירטו לעצמם באופן מפורש את השלכות האלו, דומני שרבים חשים אותן במעומעם ברמה האינטואיטיבית. המקום שבו השלכות אלו כן מתבררות במפורש הוא במניפסטים של האידיאולוגיה הפמיניסטית, ואולי משום כך עצם הזכרת המלה הזו מעוררת לחלה גדולה כיכ בקרב חוגים אורתודוקסיים, כשהיא נתפסת לפעמים כעניין דמוני ממש (ועוררה לפוליס כבדים בכנסים של "פמיניזם ואורתודוקסיה" בארה"ב - איזו מלה קודמת לאיזו, והאם מותר בכלל להזכיר את המלה "פמיניזם" בצירוף כזה?).

למרות שהתנועה הפמיניסטית החלה כתנועה הנלחמת למען שוויון זכויות לנשים הן בשטח המשפטי והן בשוק העבודה והחברה, באידיאולוגיה שהיא הצמיחה הפכה תנועה זו למשהו הרבה יותר מקיף. בסופו של דבר, המהפכה הפמיניסטית היא מהפכה רוחנית המציעה דרך

10 לשתי הצגות של עמדה זו בתחום התיאולוגיה, ראה:

Mary Daly, *Beyond God the Father* (Boston: Beacon Press, 1973); Daphne Hampson, *After Christianity* (Valley Forge, Pa.: Trinity Press, 1996)

אלטרנטיבית להבין את העולם, האלוקים וההיסטוריה<sup>10</sup>. הנקודה המרכזית היא שמעמד הנשים הנוכחי הוא פרי מאבק כוחות עתיק יומין בין המינים, לעתים מודע ולעתים מתחת לפני השטח. הביקורת הפמיניסטית מתייחסת אל הדתות המונותאיסטיות כאל מכשירים חזקים מאוד של המגמה הפטריארכלית, כיון שמאז ומתמיד פיתחו דתות אלו ציור של המציאות האלוקית והאנושית שהוא נוח במיוחד לגברים. בייחוס המקור לציורים אלה לאלוקים עצמו העניקו דתות אלו מעמד של אמת מוחלטת לפרספקטיבה הגברית, שאין למאמינים כל רשות לחלוק עליה. הביקורת הפמיניסטית, מצדה, מערערת על ההנחה שהיהדות מציעה תמונה ייחודית של האישה, שיש רק להתאים אותה פה ושם למציאות המשתנה. במקום זאת, טענתה היא שהמודל ההיררכי היסודי שעליו נבנית ההלכה מותנה זמן ומקום, ומשקף רשימת הנחות שניתן ליחסן בעליל למקורות לא-אלוקיים, כשאין בהם שמץ ייחודיות יהודית.

אמנם יתכן בהחלט לטעון שכל התמונה הפמיניסטית הזו של קנוניה גברית היא מוגזמת. אני כשלעצמי וודאי סבורה כך, כשלדעתי אולי יותר מדויק לומר שכל עוד החברה בכללה הייתה נתונה לחצים סוציולוגיים וכלכליים מסוימים, המודל הפטריארכלי שירת את האינטרסים של הגברים והנשים כאחד, כשם שגם מוסד העבדות שרד כל עוד ענה על צרכי כלכלה שלא הייתה מסוגלת לתפקד ללא מעמד משרתים. תחושת העוול ואי-הצדק התעוררו בשני המקרים רק כאשר הנסיבות עוררו אפשרות אחרת, ולכן רק אז מסוגלת הייתה השכבה המדוכאת להרים ראש ולמרוד. אך גם אם נבטל את תיאוריית הקנוניה הגברית, ניתן להודות שלפעמים האינטרסים של גברים ונשים הם שונים, וזה מוביל אותם לפרש את המציאות אחרת, ושהפרשנות הגברית היא זו שבינתיים השתלטה על המודלים הדתיים הבסיסיים שלנו. יתכן מאוד שיש סיבות טובות מאוד לכך - תיאולוגיות ואחרות, אך המודעות המוגברת לקיומה של הטיה גברית בכל זאת מביאה לכך שנתייחס אל התקדימים ההיררכיים כפי שהם מתבטאים בהלכה כפחות אובייקטיביים ומוחלטים. ואכן, אם נעמיד את תמונת המצב של האישה בהלכה היהודית על רקע מה שהתרחש בעולם בכלל, ובייחוד בנצרות ובאסלם, קשה להתייחס אל הבעיה של האישה ביהדות במנותק מן התמונה האנתרופולוגית הכללית יותר. אפליה על בסיס של מין, ויחוס היוקרה העליונה ביותר לפעילות של הגברים, ולכל המבנים הממסדיים שנוצרו כדי לבצר אפליה זו, אינם המצאה יהודית טהורה<sup>11</sup>.

מה עשויה כל התיאוריה הפמיניסטית ללמד אותנו לגבי ההשלכות העמוקות יותר של המהפכה במעמד האישה על המציאות ההלכתית ועל החיים היהודיים בכלל?

קודם כל, היא מלמדת על החשיבות של מתן ביטוי לקול הנשי. אחת התוצאות של מהפכת הנשים היא החדרת מידה חדשה של בטחון ואומץ בלב הנשים, המעודדים אותן להביע את ראייתן-הן את המציאות, ולדבר בשם עצמן. במקום שהגברים יגדירו לנשים מה טבען, מה הן אמורות להרגיש ביחס אל עצמן אם הן נאמנות למהותן האוטנטית, מה מניעיהן בפעולה דתית זו או אחרת, עכשיו הנשים הופכות את היוצרות, ומעיוזות לנהוג באותה הדרך כלפי גברים. אם בעבר הגברים הרשו לעצמם לומר לנשים המארגנות קבוצות תפילה שאין מטרתיהן לגמרי כשרות אלא הפגנתיות, כעת הנשים אף הן מגלות מידה של "חוצפה" ומערערות על טוהר המוטיבציה של הגברים ומבחינים גם בהתנגדות שלהם מניעים שאינם הלכתיים מובהקים. ככל שהנשים לומדות יותר, כן הן גם מסוגלות לקרוא את המקורות קריאה ביקורתית ולהבין

11 אני נוכחתי בנקודה זו באופן אישי בטיסה שעשיתי בשנה שעברה לבוסטון להעביר שיעור תורני, כאשר פתחתי בשיחה עם אישה כושית שישבה לידי. במהרה נודע לי ש"אנחנו באותו מקצוע". כששאלתי אותה האם עברה הכשרה מיוחדת לכך, היא השיבה: "בודאי, עברתי קורס לכמורה", ואז היא קרצה לי והוסיפה: "הם רק קראו לזה בשם אחר", ולי נותר רק לחשוב בלבי: סדנא דארעא חד הוא.

באיזו מידה הפסקים השונים בנושאים הנוגעים לעניין מושתתים על שיקולים הלכתיים חד-משמעיים, ובאיזו מידה הם כפופים לשיקולים אמנם נכבדים, אך לא הלכתיים במובהק, כגון הרצון להתבדל מזרמים לא-אורתודוקסיים או להגן על יציבות ההלכה מפני שינויים בכלל. לצד הביטחון שהן רכשו הודות למעמדן בחברה בכלל, השליטה החדשה של הנשים במקורות ההלכה מביאה אותן לחשוב שאולי שיקול הדעת הנשי שונה מהשיקול הגברי במקרים מסוימים, בהעמדת אינטרסים מוסריים ענייניים מעל לציות הפורמלי לחוק. כך, למשל, התנגדותן להקרבת אינטרסים נשיים על מזבח "שלמות ההלכה" במקרים קשים של הלכות אישות ניוונה מפתוס מוסרי המסרב להידחק לשולי החיים הדתיים. וזה מביא אותנו להשלכה שניה של המהפכה הפמיניסטית, והיא:

#### **הערעור על בלעדיות השליטה הגברית בממסד ההלכתי.**

המפנה בהגברת ידע נשי בלימוד תורה בודאי שלא התחיל מתוך מגמה פוליטית של ערעור על בלעדיות הסמכות הגברית הרבנית. הוא התחיל מתוך רצון כנה להעצים את החיבור של הנשים אל עושר המסורת היהודית, ברמה המקבילה למידת שליטתן באוצרות הרוח של התרבות הכללית, ולהרחיב בכך את משמעות חייהן הדתיים. אך מפגש זה בין נשים דתיות לידע תורני, למרות שלא הונע לכתחילה מתוך מגמות של מרד בסמכות, הוא פצצת-זמן מתקתקת אשר תוצאותיו נתונות מראש. אלא אם כן תחול הפוגה בעניין הנשים עצמן, אין בכוח כל מאמץ מצד הממסד הקיים להבחין הבחנה מלאכותית בין לימוד עיוני של גברים לבין לימוד "נשי" יותר של הלכה למעשה, כדי לעצור בעד מה שמוכרח לבסוף לבא: קריאה של נשים לשיתופן בתהליך הפסיקה ההלכתי. כשם שאמירתו המינימליסטית של החפץ חיים ש"מוטב תפלות זו משתפלות אחרת" שכוונה בתחילה רק ללימוד תורה וסידור-התפילה, הובילה בהדרגה לפרשנות התורה, ללימוד משנה, ללימוד גמרא מדפים משוכפלים, עד שנפרצו השערים לגמרי ונשים כעת לומדות גמרא "על הדף לפי הסדר", כך גם התחיל כבר התהליך של פריצת הסכר החוסם בעד השתתפות פעילה של נשים בתהליך ההלכתי. צעד ראשון החל בקורס להכשרת טוענות רבניות. לאחר מכן נוסד קורס ליועצות בענייני נידה, הוצא לאור הספר הראשון של בירורי הלכה מאת נשים, ובהדרגה מתגבש גם מודל חדש של נשים העובדות בשיתוף פעולה עם רבנים במציאת פתרונות הלכתיים לבעיות הקרובות במיוחד ללבן, כגון שאלות משפטיות סבוכות של אימוץ ילדים. ידע מטבעו מתחבר לדמוקרטיה, מוחק הבדלים מעמדיים, ומעניק כוח וזכות להשתתפות יתרה. בייחוד בחברה. שבה נחשב הלימוד כערך העליון בעשייה הדתית, כל לומדת רוכשת בעיקרון את זכות ההשתתפות המלאה בתהליך הפרשני.

לתמורה כזו בחיי ההלכה יתכנו השלכות סוציולוגיות נכבדות. התופעה של נשים המקדישות שנים רבות ללימוד תורה יכולה להשפיע על גיל הנישואין, ולעורר דפוסים חדשים בזוגיות ובגידול ילדים. אך מעבר לכך, כניסה של נשים לתחום הפסיקה עשויה להשפיע גם על תכנים הלכתיים, כשם שכניסה זו כבר הספיקה לשנות את אפיקי הידע גם בדיסציפלינות אחרות - קודם כל, בעצם הפניית תשומת הלב לנושאים שעניינם האישה ומתן תשובות אחרות לשאלות הישנות. אך אין העניין מתמצה בשינוי ברמה הפרוצדורלית של הענקת לגיטימציה לאינטרסים המיוחדים של הנשים. יש להניח שכניסת נשים לתחום השיח ההלכתי גם תשפיע על אופן הגדרת הנושאים ועל טיב השאלות שתישאלנה. לטווח רחוק, כניסת נשים לשיח ההלכתי תביא להסתכלות ההלכה על האישה לא רק כאובייקט המקל על הגבר בעבודת ה' שלו, אלא כסובייקט דתי בעלת דרישות רוחניות ייחודיות משלה. כדוגמתה המקוממת של הפמיניסטית היהודית, רחל אדלר<sup>12</sup>, אם כל

"I've Had Nothing Yet, So I Can't Take More". *Moment Magazine* 8:8. (Sept. 1983), p.25 12

עניינה של הגמרא במקרה ילדה שנאנסה בטרם מלאו לה שלוש שנים היא השאלה: האם מותר להניח שקרום בתוליה יחזור ועל כן היא זכאית למלוא כתובתה, הרי שהנשים לעומת זאת תשאלנה: כיצד לאמוד את סוג הנזק שנגרם לילדה ומה הפיצוי ההולם המגיע לה? כן גם בסוגיית קבוצות תפילה לנשים, הקריטריון להערכת ערכה הדתי של תפילה במסגרת זו לא יהיה: האם תפילה קבוצתית של נשים שאינן מהוות צבור שווה פורמלית לתפילת בודדות המצטרפות למניין של גברים, אלא: מה תורמת תפילה זו לעבודתן הדתית של הנשים עצמן?<sup>13</sup>

השלכה שלישית היא **ערעור על סמכות הממסד ההלכתי בכלל**. המפגש בין נשים לידע אינו חייב לאיים על הסמכות ההלכתית בתור שכוז. אדרבא, עצם ההרחבה הסוציולוגית של מספר הנשים יראות השמים החיות על התפר המתוח בין מסורת ומודרנה היא שמסוגלת לחזק את ידי הפוסקים להיות נועזים יותר בפסיקתם מתוקף הרחבת ממדי הקהילייה הכפופה למרותם. להתעלם מתסכולה של עורכת דין חילונית המציגה ברהיטות תיק מסובך בפני בית דין רבני, אך חייבת להמתין בסבלנות עד שיתפנה השרת בעל המכססים כדי לחתום על עדות זה דבר אחד, אך להתעלם מן האבסורד שבדבר כאשר מדובר בטוענת רבנית בעלת כיסוי ראש, המקפידה על קלה כחמורה, ועשויה להיות בוגרת סמינר "בית יעקב" וקרובת משפחה לאחד הדיינים, זהו דבר אחר לגמרי.

ואולם ככל שאוריינות נשית במקורות ההלכה מתפשטת, אותה תופעה שעשויה לחזק את ידי הממסד הרבני, עשויה גם ליטול את פריבילגיות הסמכות מידיהם. שהרי במידה וממסד זה ממשיך מתוך אילוצים משלו, גם לאחר היווצרות ציבור נשים המוכן להיענות להוראותיו, להתעלם ממצוקתן ולהתייחס רק לפלגים השמרניים יותר בחברה כקובעים את הטון, כוח סמכותו עומד בסכנה. כאשר פוסקים מובילים אינם מסוגלים להגיע לפתרונות הולמים שיקלו על הסבל האנושי האמיתי שנוצר כתוצאת מחוסר תיאום בין ההלכה לבין המציאות הכלכלית והחברתית המתחדשת, הרי שכשלוך זה רק מבליט לנשים בעלות תודעה ביקורתית את אוזלת היד של הממסד הרבני, ואת דלות כליו. נגישה זו באימון הנרכש לסמכות ההלכתית ותגבור תחושת התסכול בפנייה אליה מוביל אותן למסקנה שהנשים עצמן הן שחייבות ליטול לידיהן את היוזמה לפתרונות יצירתיים במקום הרבנים. תופעה זו עשויה להעמיד איום רציני לסמכות הרבנית הפורמלית. יש רק לקוות שיש ביוזמה נשית זו לא רק כדי לשפר את מעמדן הן, אלא גם כדי להשיב את עטרת הלימוד ליושנה, ולהפעיל את אותם מנגנונים בהלכה אשר מבכרים השכלה תורנית ויראת שמים אמיתית על פני הכניעה העיוורת לסמכות פורמלית בה נתקעה לעתים ההוויה הדתית שלנו בדורות האחרונים.

השלכה רביעית אפשרית של המהפכה היא **ערעור על המקור האלוקי של התורה עצמה**<sup>14</sup> בגילוי המידה שבה הדת היהודית מושתתת על מערכת פטריארכלית של חלוקת סמכות שכבר עברה מן העולם, לפחות בחשיבת המערב, מאתגרת הביקורת הפמיניסטית לא רק את ההלכה ומוסדותיה, אלא אפילו את המקור האלוקי עליו הלכה זו מושתתת. לא זו בלבד שהתורה

13 השווה בעניין זה את ההנמקות השונות המובאות ונגד קבוצות תפילה של נשים על ידי:

Rabbi Moshe Meiselman, "The Rav, Feminism and Public Policy: An Insider's Overview", *Tradition* 33:1 (1998), pp. 19-20; Rabbi Mayer Twersky, "Halakhic Values and Halakhic Decisions: Rav Soloveitchik's Pesak Regarding Women's Prayer Groups", *Tradition* 32:3 (1998)

לעומת הטענות בעד המובאות על ידי

Rabbi Eliezer Berkovits, *Jewish Women in time and Torah* (Hoboken, N.J.: Ktav, 1990), pp. 74-83.

14 לדיון נרחב יותר בבעיה זו והצעת גישה אפשרית להתמודדות עמה, ראה: תמר רוס ויהודה גלמן "השלכות הפמיניזם על תיאולוגיה יהודית אורתודוקסית", **רב-תרבותית במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי ז"ל**, בערכית מנחם מאוטנר, אבי שגיא, רוני שמיר (תל-אביב: רמות. אוניברסיטת תל-אביב, 1998), עמ' 443-465

מעמידה את הגבר במרכז, אלא שאף עולם המושגים שהתורה יוצרת כדי להעניק פשר לחוויה היהודית מעוצב בעיקר מפרספקטיבה גברית, וחדור נגיעות גבריות מעמיקות כל כך עד שאין הקורא התמים עשוי לחוש בקיומן. התורה פונה אל הגבר ומתייחסת אל האישה בתור ה"אחר" ביחס אליו. על חוויות האישה היא בדרך-כלל עוברת בשתיקה, או לכל היותר משקפת אותן דרך קטגוריות מחשבה גבריות.

המסקנה הרדיקלית הנובעת בקלות מהכרות אלו, אף שאינה בדרך-כלל מנוסחת בגלוי, מכרסמת בחשאי ביסודות האמונה היהודית המסורתית. עצם המודעות לאופי הפטריארכלי המובהק של המסורת, לשניות ההיררכית שבה, ולדימוי הגברי של האלוקים המתלווה לכל אלה, טומנת בחובה השלכות פוטנציאליות הרסניות ביותר למושגים הקיימים של התגלות התורה ואופייה השמימי. הקריאה הפמיניסטית של התורה, המתחילה במודעות לצבינה הגברי, וממשיכה בניסיון להשלים חד-צדדיות זו בתוספת פרספקטיבה נשית, עשויה להסתיים בסירוב מוחלט להעניק מעמד של התגלות אלוהית לטקסט אשר רק מקיים ומאשש את אפוליות ההיררכיה של משטר פטריארכלי.

ההגיון הוא כזה: אם התורה היא מן השמים, עליה להיות מוגנת בפני כל התניה אנושית. אולם אם הבנת התורה את האדם, העולם, והאל, משקפים בצורה ברורה כל-כך משטר חברתי פטריארכלי, כיצד עלינו לתפוס את מקור אותה תורה? איזה מין אל הוא זה המתעלם מקולות וחוויות של נשים? כיון שהפרספקטיבה של התורה כה מוגבלת, האם נוכל להאמין שזו תורה אלוהית? האם היא אמנם מתארת את האלוקים בשפתו הוא, או שמא אין מלים אלו אלא השלכה של משטרים חברתיים או ציפיות של עצמנו על העולם - כלומר, שפה דתית אשר מעוצבת ותלויה בתרבות המקומית, ואם כך אין בה דבר מחייב? הבעיה מתעצמת ככל שאנו נזכרים שגם כל הפסיקה והפרשנות הרבנית, כמו גם מדרשי הלכה ואגדה, מושתתים על הקטעים המשפטיים והסיפוריים של התורה, אשר תמיד נחשבו על ידי המסורת כנובעים ישירות מה', ועל כן מעבר להתניה אנושית.

כל השאלות הללו הן שאלות נכבדות מאוד שיהדות ההלכה תתחייב להתמודד אתן. אין ספק שהתמורות במעמד האישה בעולם המודרני מעמידות לתפיסה ההלכתית כמה אתגרים העשויים לשנות את פניה בצורה מעמיקה. ביחס לחלק מהם, יתכן שעדיין נותרה בידיה הברירה של הקמת חומות גבוהות יותר בינה לבין העולם הסובב כדי שהנורמות הישנות ימשיכו לשלוט, ואף להצטייר כנורמות המועדפות. ביחס לאחרים, נדמה שאין לה כל ברירה אלא לקבלם משום שהם כפויים עליה מכוח גורמים שמעבר לשליטתה, וכל שנוטר לה הוא להלביש עליהם משמעות דתית חיובית ולהיבנות מהם לטובה, כשם שנעשה בעבר גם לגבי תמורות אחרות שהיהדות השכילה לעכל בקרבה

בהקשר לכך, אני נזכרת במאמר מעניין שכתב הרב קוק באורות הקודש, בשם "השינויים העיקריים במחשבה החדשה"<sup>15</sup>. במשפט הפותח הוא כותב שלפעמים יש דעות שונות שמחמת מקרה או הרגל נצמדו יחד, אף על פי שאין ביניהם כל קשר הכרחי. לכן קורה שכאשר אחת מהדעות הללו נופלת, נדמה שנפל הבניין כולו. כדוגמא לכך הוא מביא את החידושים שפרצו במקביל במחשבה המודרנית בשלושה תחומים שונים, כשכולם נדמים כבעלי מגמה דומה של ערעור על תפיסות דתיות מקובלות. התחום הראשון הוא במחשבה האנתרופולוגית ("הבנת החברה האנושית"), כשפעם חשבנו ש"כל עדה וקהילה הייתה סגורה בתחומה" וכעת אנו יודעים ש"עוד יותר מכל ההבדלות, גדולה היא האחדות העצמית שביניהם, והמחשבות פועלות ונפעלות

מבלי הרף, וסדרי החיים הולכים ומשתווים". כמו כן בתחום המחשבה הקוסמולוגית, פעם סברנו שאנו חיים בפלנטה שהיא מצומצמת לעצמה, והכל סובב סביבה, וכעת אנו מבינים שאנו רק פסיק קטן במערכת של אינסוף גלקסיות. כן גם במחשבה הביולוגית ("המחשבה של ההתפתחות"), פעם סברנו שהאדם הוא יצירה ייחודית, וכיום מבינים שיש זיקה בינינו לבין הקופים, ושגם מה שקורה בעולם הצמחים והדוממים אף הוא נוגע לענייננו. כיוון שכל הדעות הקודמות שלנו בשלושת התחומים האלה הוצמדו לתפיסתנו הדתית, נדמה לנו שאם נקבל את התפיסות המדעיות החדשות, יבואו כל יסודות הדת לידי לערעור. אבל בעיני הרב קוק אין כל הכרח במסקנה זו. אדרבא, מדבריו יש להבין שהדעות החדשות הן רק מאותות לנו שתפיסתנו הדתית הקודמת, המנותקת בין אלוקים והבריאה חייבת כעת לפנות מקום לתפיסה בוגרת יותר שגם בתחום האמונה מבחינה ברצף בין הבריאה לבין בוראה.

אני רואה הקבלה בין שינויים אלה שהרב קוק מצביע עליהם ובין תופעה דומה במחשבה המודרנית של ימינו. יש תחושה שבכמה תחומים מקבילים מתעוררת גם עתה איזו מהפכה שאין אנו יודעים עדיין מה משמעותה. ההתפרצות של מחשבות חדשות בתחום האונטולוגיה, המטילות ספק בשם הפוסט-מודרניזם בעצם קיומן של אמיתות מטפיזיות מוחלטות; בתחום הרפואה והגנטיקה המערערות על ההגדרות הקיימות בנושא המיניות והמשפחה; ובתחום המחשבה הפמיניסטית הקוראות תגר על חשיבות הריבוד בין תפקידי גבר ואישה, נדמים כמאותתים במשותף על תובנה רוחנית חדשה שמאיימת להפוך את סדרי בראשית ולהעמיד בפני המין האנושי שורה של בעיות מוסריות חדשות שלא חלמנו עליהן בעבר. מעולם לא היה בכוח החשש מפני בעיות מוסריות כדי לבלום את סקרנות השכל האנושי, ועלינו רק לקוות כלשון הרב קוק ש"רק בדת וחשבון יסייג לו האדם את הגבולים, להבחין עד היכן צריכה להגיע יד השינוי של ההכרות החדשות בצדק, והיכן הוא המקום ששם כלה כוחו".<sup>16</sup>

אינני מאמינה שהפתרונות לסוג הבעיות שהעליתי נחתכים באקדמיה. מה שקובע בסופו של עניין הוא מה שקורה בשטח ומה שצומח בתודעת ה"עמך" של הציבור הרחב. ואף על פי כן, דומני שהקמת חוג ללימודי מגדר דווקא באוניברסיטת בר אילן, הדוגלת ביצירת מפגש בין השפה הפנימית של המסורת לבין השפה החיצונית של עולם המדע והביקורת הרציולנית, עשויה לתרום תרומה של ממש בהחדרת הנושא לתודעה הציבורית ובהעלאת רמת השיח. ומכאן, בנוסף לעניין האקדמי עצמו, יש לקוות שיצאו נשכרים כל המשתתפים במפעל חשוב זה.

The Fanya Gottesfeld Heller Center for the Study of Women in Judaism  
The Graduate Program in Gender Studies

Women in Judaism: Discussion Papers No. 6

# THE FEMINIST CHALLENGE IN THE STATE OF ISRAEL

The Fanya Gottesfeld Heller Center  
for the Study of Women in Judaism  
Tel. 03-5328286, Fax.03-5351233  
E-mail: [jwmn@mail.biu.ac.il](mailto:jwmn@mail.biu.ac.il)  
Website: [www.biu.ac.il/js/jwmn](http://www.biu.ac.il/js/jwmn)  
ISSN 1563-0413

The Graduate Program  
in Gender Studies  
Tel. 03-5318230  
Fax. 03-6350995  
E-mail: [hillelr@mail.biu.ac.il](mailto:hillelr@mail.biu.ac.il)  
ISSN 965-90357-0-5



Bar-Ilan University  
Ramat-Gan 52900

June 2001