

סוד הקסם החרד"לי

ז א ב ס פ ר א י

הדומיננטיות של השיח החרד"לי
בציבור הדתי-לאומי אינה נובעת
מהזדהות ערכית, אלא מפחד מחילון

איני מתכוון לחטוא בחטא הזה, אך בהקשר שלנו, השאלה הזאת מתבקשת, משום שרוב הציבור הדתי (למעט הציבור החרדי, שגם הוא דתי כמובן) אינו מתנהג לפי אמות המידה החרד"ליות. רוב הציבור הזה אינו חי לפי אורחות החיים שרבינו מטיפים להם. הוא אינו מתנהג כאילו ימות המשיח הגיעו, והשאלה המשיחית שולית בעיניו. נסתפק כאן בשלוש דוגמאות:

« במחקר סטטיסטי שנעשה לפני ההתנתקות רק 15 אחוז מאלה שהגדירו עצמם דתיים החשיבו את עצמם "חרדים לאומיים".
« לפי הגישה החרד"לית, לימודי החוץ הם זניחים, ואין לנו מה ללמוד מאומות העולם. בפועל, רוב הציבור רוצה שבניו ילמדו תורה, אך גם שייסימו בגרות עם חמש יחידות בשלל מקצועות.
« לפי גישתם של כלל רבני הצינונות הדתית (וקל וחומר – הרבנים החרדים), בתי המשפט הישראליים הם בבחינת ערכאות של גויים, ואין לפנות אליהם. על כן הוקמו בתי דין לענייני ממונות. בפועל רבים מהציבור הציוני-דתי גודשים את ספסלי הפקולטות למשפט. אחרי ההתנתקות התפרסם ב"הצופה" מאמר כאוב של נערה דתית שרוצה ללמוד משפטים וחוששת שבגלל עמדותיה היא לא תתקבל בתור שופטת בבית המשפט העליון של מדינת ישראל. איני רוצה להתפלמס עם המאמר הילדותי והנאיבי זה, אלא לשאול כיצד רוצה היא לשרת באותן ערכאות אסורות?
אם כן, מדוע הציבור מקבל את רבניו? למה הוא בוחר בהם? למה הוא מהלך אחריהם בעיניים עצומות בתחומים מסוימים, ופוחל לצדדים ובוחר לו נתיבים שונים בתחומים אחרים?

ימניות ומשיחיות בתהליך ספירלי

המחנה החרד"לי מניף דגל כפול – פוליטי ודתי: בתחום המדיני הוא ימני מאוד, והמדיניות הזאת נתמכת – או שמקורה – באמונה שתקופתנו היא עידן משיחי. שני צדיו של הטיועון שלובים זה בזה, ואני מתחבט איזה מהם הוא הביצה ואיזה הוא התרנגולת. אני מתחבט בשאלה האם הציבור הדתי הוא ימני ולאומני, ולכן בוחר בפרשנות משיחית – מאחר שהיא נותנת בידיו כלי הסברה נוח ופשטני, משחררת אותו מעיסוק בצדדים המוסריים כגון יחסיו לאוכלוסייה הנכבשת, ומשחררת אותו מחישובים פוליטיים כגון החשש הדמוגרפי והחשש שאומות העולם ילחצו עלינו כשם שלחצו בשעתו על דרום אפריקה, ומעיסוק בשאלות ריאליות אחרות – או שמא התפיסה המשיחית באמת מובילה לגישה פוליטית ימנית כדי להגשים בפועל את ימות המשיח?

המתבונן מן הצד מתרשם שבדור באחרון הסתיים תהליך ההשתלטות של המחנה החרד"לי, תלמידי הרבנים לבית הרב קוק, על כלל הציבור הדתי-לאומי. לא במקרה אני משתמש במונח "דתי-לאומי". זה היה המונח המקובל עד שנות השמונים, כשנציגי המחנה 'האמוני' פרשו והקימו מפלגה קטנטונת בשם מצ"ד (מחנה הציונות הדתית). מאז התפשט המינוח 'הציונות הדתית'. חילוף השם אינו מקרי. המחנה הדתי-לאומי הניף שני דגלים שלא הייתה ביניהם סתירה, ואילו הציונות הדתית מניפה דגל אחד – דגל הציונות, כפי שהיא מתפרשת אצל הרב קוק ותלמידיו. בעיניהם, ציונות אחרת לא קיימת עוד, וגם לאומיות אחרת אין.

לפי הגישה החרד"לית, לימודי החוץ הם זניחים, ואין לנו מה ללמוד מאומות העולם. בפועל, רוב הציבור רוצה שבניו ילמדו תורה, אך גם שייסימו בגרות עם חמש יחידות בשלל מקצועות

ההיבט הסמנטי הוא רק דוגמה להשתלטות מחנה החרד"ל. בעיתונות כמעט לא נשמע קול אחר. נציגי המחנה השתלטו על החינוך הממלכתי-דתי בכל רמותיו, על בני עקיבא, ולאחרונה גם על המפד"ל, שעד לבחירות האחרונות הם היו בה מיעוט פורש. אין צריך לומר שהחרד"לים הם הקול היחידי כמעט בעולם הישיבות, והיחידי בעולם הרבנות הממסדית, להוציא את הרבנים החרדים. המעוז היחיד שנותר מחוץ לרשת הוא האקדמיה, ואותה מנסים כרגע לעקוף על ידי הקמת מכללות 'אמוניות', אלא שהתהליך הזה נתקל בקשיים. מתברר שמי שמתקרב לספרי האקדמיה 'מצץ ונפגע', ומסע הכיבוש נעשה לפתע דו-כיווני. תהליך הכיבוש מרתק מבחינה חברתית ורכילותית כאחד, אך לא על כך אני רוצה להרחיב.

השאלה שאני רוצה לשאול היא: מדוע תורת החרד"ל מתפשטת? מהו סוד קסמה המהלך על הציבור וכובש אותו? לכאורה, השאלה אינה לגיטימית, שכן התשובה פשוטה: אנשים מאמינים ברעיונות האמוניים, מאמינים ששעת הגאולה הגיעה, מאמינים שלימוד התורה הוא מרכז העולם והעיסוק ביישובו של עולם משני, הם למדו את תורת הרב קוק, ומאמינים בכל לבם שיש לנקוט מדיניות ימנית נועזת ובלתי מתפשרת. לעתים קרובות סוציולוגים חוטאים בחטא הזה. הם מניחים שלחיות 'כמוני' זה טבעי, ולכן צריך להסביר כיצד מתפשטת תפיסה אחרת, ומה מושך בה ומביא לקבלתה.

הכותב הוא חבר קבוצת יבנה ופרופ' ללימודי ארץ ישראל באוניברסיטת בר אילן



יחזקאל(חזי) פנט, בית הכנסת בטיקוצ'ין או טיקוטין

נציגי המחנה השלימו עם העובדה שמדינת ישראל אינה נוהגת לפי ההלכה – לא באופן הטיפול בקשישים ולא בשבת {...} אבל הם אינם יכולים להשלים עם העובדה שהמדינה לא תנהג על פי ההלכה בתחום המדיני

נציגי המחנה השלימו עם העובדה שמדינת ישראל אינה נוהגת לפי ההלכה – לא באופן הטיפול בקשישים ולא בשבת (בהפעילה נמלים, שדות תעופה, חשמל וכו'), אבל הם אינם יכולים להשלים עם העובדה שהמדינה לא תנהג על פי ההלכה בתחום המדיני. העובדה שה'הלכה' בתחום המדיני שנויה במחלוקת, ואינה כלל ברורה ומוכחת, אינה משפיעה כהוא זה על עוצמת התחושות. בשני ההסברים כשלים לוגיים בולטים. למשל, לפי תפיסת הרב קוק, העידן המשיחי מתאפיין בריבונות ישראלית, בקיבוץ גלויות, בפריחת החקלאות ובתשובה לחיי תורה ומצוות. מדוע אפוא רבני המחנה יוצאים מגדרם בשאלות המדיניות, ובני המחנה מתמסרים בצורה מעוררת הערצה ליישוב כל ארץ ישראל, אך אינם פעילים בתחום החקלאי? מדוע נסיגה מדינית נחשבת בעיניהם לאסון ולסטייה מהדרך המשיחית, ואילו התמוטטות החקלאות הישראלית אינה תופסת מקום במחשבתם האמונית?

בקרוב אנשי מרכז הרב הימניות הפוליטית היא מרכיב מובנה וטבעי של הדרך הדתית, אבל ההסבר המשיחי, שהוא המניע המרכזי שלהם, תפס פחות את הציבור. אם נשאל פעיל ימין רגיל, הוא יתחמק מלהודות שמרכיב המשיחיות מניע את השקפת עולמו. אמנם הרטוריקה הדתית היא משיחית, וביום העצמאות הקרוב נמנה 59 שנים לגאולת ישראל, והיו בינינו כאלו שיברכו זה את זה ב"גאולה שלמה", אך אין כאן קבלה של המרכיב המשיחי האקטיבי שרבנינו בוגרי מרכז הרב ושלוחותיה מטיפים לו. חל כאן תהליך ספירלי, שבו הימניות מזינה את המשיחיות והמשיחיות מזינה את הימניות, אך בפועל מה שמתחיל ומניע את התהליך אינו הגישה המשיחית אלא הנטייה לימין. רוב הציבור הדתי נוטה לימין עוד מימי מאבק המחתרנות, אלא שאז הייתה הנטייה זו מוסויות, מצומצמת ובלתי אקטיבית, ועתה היא אקטיבית, מוחצנת וטוטאלית הרבה יותר – בין היתר בשל הטוטאליות של השיח המשיחי שהיא חברה אליו.

חרד"ליות כמענה לחילוניות

אם כן, להערכת רוב הציבור אינו מעניק חשיבות של ממש לטיעון המשיחי. נוח לו שרבניו מנפנים בו, והוא מתעלם בעדינות מבניו המדקלמים מנטרות משיחיות. הוא גם הרבה פחות ימני ממה שמצטייר בתקשורת, אם כי באופן כללי רובו נוקט עמדות ימניות. הרטוריקה המשיחית, הימנית הקיצונית, האמונית, נובעת אפוא

סבור שזהו כל ההסבר, אבל דומה שלפנינו פן מרכזי שהשפיע על התהליך הציבורי העגום (או הנפלא, תלוי בנקודת המבט של הצופה) המתחולל לנגד עינינו. פן אחר של התהליך הזה הוא המדיניות הדתית הציבורית הבלתי סובלנית כלפי עמדות שונות. מי שמעז לסטות מהקו הרשמי מסתכן בנדידי בלתי פורמלי ובהידחקות לקרן זוית. על כך אפשר להרחיב ולספר חוויות (גם אישיות), אך אסתפק כאן בקביעה הזאת.

בתחום הזה יש תפקיד חשוב ביותר לסוכני הסוציאליזציה של השינוי, והם בני הנוער, במסגרותיהם החינוכיות. 'חוק הדתיים השלובים' מעניק יתרון ניכר למי שצועק ולמי שמתבטא בתקיפות. הוא יוצר את הנורמה הראשונית, שכל השאר עונים עליה אמן בהתלהבות. מעבר לכך, בציבור הדתי נוצר מעגל סגור של אלה שרכשו השכלה גבוהה בישיבות גבוהות, והם זקוקים לפרנסה וחדורי שליחות חינוכית ולהט. הצורך הזה מביא לפתיחה של מוסדות חינוך רבים וליצירה של משרות חדשות, ויוצר אווירה של 'צורך' בהקניית דרך של אמונה. המוסדות הדתיים עמלים לטפח תלות, והמודל החינוכי האידאלי הוא התלמיד השואל. אחת ההצלחות הבולטות שלהם היא ניצול התהליך החברתי המודרני של 'הארכת הילדות' בכיוון של בניית מוסדות חינוך לשנת י' ולשנים נוספות – מוסדות חינוך הדוחים את ההתבגרות ואת העצמאות המחשבתית, ולעיתים מצליחים לשרשה לחלוטין. ההורים החוששים מחילון מעבירים את ילדיהם למסגרות האלה, ולומדים לחיות עם מערכת כפולה של מושגים: ברמה המשפחתית הם אווזים בזה וגם בזה, מתלבשים, קוראים וצופים, מתנהגים, חושבים, ומצפים לפי סולם ערכים אישי, אבל כלפי חוץ הם מיישרים קו עם החרד"ליות. הם מעדיפים את החיים בבועה מול עולם מודרני וחשוף.

ההורים לומדים לחיות עם מערכת כפולה של מושגים: ברמה המשפחתית הם אווזים בזה וגם בזה, מתלבשים, קוראים וצופים, מתנהגים, חושבים, ומצפים לפי סולם ערכים אישי, אבל כלפי חוץ הם מיישרים קו עם החרד"ליות

לניתוח הזה יש מסקנות טקטיות בדבר דרך המאבק הציבורי שיש לנקוט נגד ההשתלטות של המחנה החרד"לי על השיח הציבורי, אך קצרה היריעה מלפרט אותן. על כל פנים, מכולנו נדרש כעת לעשות חשבון נפש, אישי וציבורי.



ממקור אחר. הנסיבות המובילות את הציבור הדתי-לאומי לכיוון החרד"לי אינן נמצאות ברובן במקום האידאולוגי-הימני-המשיחי, אלא בתחום אחר לגמרי של שיח:

להערכת, הציבור הדתי מאיום מפני הטראומה של תופעת ההתחלנות. בני ה-50 זוכרים שבדורם כמעט כל תלמידי המחזורים בבתי הספר הדתיים פנו לרעות בשדות זרים. חייל שהתגייס שלא במסגרת הנח"ל נחשב למעשה לאבוד. חסימת ההתחלנות המונית מיוחסת, בצדק או שלא בצדק, לישיבות בני עקיבא ולישיבות הגבוהות (וביניהן ישיבות ההסדר, אך לא רק הן). הניסוח הפשטני הוא שההקצנה הדתית גרמה לחסימת ההתחלנות, ועדיף כך. האמת היא שאיני בטוח שאכן ישיבות בני עקיבא חסמו את תהליך ההתחלנות; אולי להפך – התהליך נחסם מעצמו בשל תופעת המטולטלת, והישיבות רק נהנו והתעצמו בעקבות זאת. תהליך ההתחלנות נעצר גם אצל הבנות, שאז טרם נחשפו לשינוי, ולמעשה הוא נבלם במזרח הערבי כולו, בניגוד למערב, המתאפיין בחיזוק המתירנות והתרופפות הכנסייה. מכל מקום, לציבור ברור שהתשובה לתהליך ההתחלנות היא הישיבות והרבנים.

נוצר היגיון מוזר, שלכיון אם איני מאמין שהעת הזאת היא תחילת ימות המשיח, אז אני מעודד את ילדי להיות חילונים

תהליך החילון אינו תופעה היסטורית בלבד. שיאו אמנם מאחורינו, אבל כ-20 אחוז מבני הנוער במחנה הדתי עדיין בוחרים לחיות בתור חילונים. ההתחלנות נתפסת כאיום קיומי. אני מכיר משפחות המסתירות את העובדה שאחד מבניהן נעשה חילוני. בפועל יש השלמה עם הבנים – אין נידוי שלהם, כמו שהיה באירופה במאה ה-19 – אך זו עדיין מכה קשה בשביל הורים לראות נכדים הגדלים בלי שמץ יהדות. בצד ההתחלנות מצויה גם החברה המתירנית, על שלל התופעות השליליות שהיא מאמצת מתרבות המערב הקלוקלת. להערכת, הרבנות והעמדות החרד"ליות נתפסות בציבור הדתי-לאומי כפתרון היחיד וכמגן בפני ההתחלנות. בלשון פשוטה יותר: עדיף חרד"לי מחילוני. כרגע אין זה חשוב אם לימוד תורה בישיבה גבוהה באמת מגן מפני לקיחת סמים או התחלנות. אני מניח שהתשובה המעשית היא שאכן כך הדבר (לא בכל מקרה), אך בתור נתון סטטיסטי.

כך נוצר ציבור מוזר המניף דגלים שאינם מאמין בהם, ואינו מעז כמעט לדבר נגד ההנחות החרד"ליות. נוצר היגיון מוזר, שלפיו אם איני מאמין שהעת הזאת היא תחילת ימות המשיח, אז אני מעודד את ילדי להיות חילונים. בני הציבור הזה ישמעו דרשות תמימות על כך שיש לדחות כל לימודי חול, ויסכימו להעריך אנשים חסרי מקצוע וחסרי מקורות פרנסה, אך ישאפו שבניהם יהיו בעלי מקצוע; הם ידקלמו שמי שידע ללמוד תורה הכול פתוח לפניו והוא ידע הכול, אך את המכונית שלהם הם ישלחו למוסכניק ולא לרב. איני

על פי הגותו של אליעזר ברקוביץ',
ההלכה לא רק מאפשרת אלא אף
מחייבת את קידום השוויון בין המינים

האתיקה של המין

קריאה בלתי משוחדת במקורות היהדות בנוגע למעמד האישה בהלכה ולתיאור האנתרופולוגי של הווייתו מעוררת קושי, שלא לומר מצוקה, אצל מי שספג את ערכי היסוד של התרבות המערבית. ברקוביץ' היה מודע לדימוי האישה העולה מהמקורות, ולתגובות שהדימוי הזה מעורר אצל נשים וגברים כאחד. הוא היה ער גם לניסיונות האפולוגטיים הרבים שנעשו במהלך המאה ה-20 להפיג את המצוקה הזאת. ברקוביץ' טען כי מן המקורות היהודיים עולה גישה דואלית כלפי נשים. ראשית, ישנו "המצב הלא פרסונלי" – כך הוא מכנה את המוסר המיני שהתורה מכירה בו. המוסר הזה נקבע על פי התנאים החברתיים-הכלכליים בתקופה הקדומה, והוא אינו שונה בהרבה מן המוסר המיני שהתקיים בתרבות הלא יהודית באותה תקופה. מיניות זו נובעת מ"כוח חיים אוניברסאלי, היא צצה אצל האדם, מקורה כדחף לא אישי. היא לא משהו שאדם עושה אלא משהו שקורה לו".¹ מאחר שהתורה אמורה להיות לא רק ספר חוקים אלא גם ספר מוסר מחנך המתחשב ביכולתם של מקבלי החינוך לעמוד באיסור, היא אינה יוצאת למלחמת חזיתית נגד המצב הלא פרסונלי, אלא מקבלת אותו בדיעבד.² כלומר, התורה נוקטת גישה סובלנית כלפי תרבויות בנות זמנה שאינן עולות בקנה אחד עם האידיאל התורני.

האידיאל התורני, כותב ברקוביץ', מוצג בתורה רק בשלב השני: "השלב השני, שאנו מכנים אותו המעמד הפרסונלי של האישה... נלמד מהתביעות של האידיאלים התורניים. דבר זה אפילו הוביל לחדשנויות הלכתיות, החורגות מעבר לדאגה לזכויות ולרווחת האישה. לרוע המזל, השלב השני אינו עקבי מתחילת ההתפתחות ההיסטורית. יתר על כן, המעמד הפרסונלי אינו מתפתח כמציאות היסטורית, במיוחד בשטח הטקסים הדתיים, אחרי ההתגברות על מנהגים הנובעים מהמצב הלא פרסונלי של האישה. שתי מערכות הערכים קיימות זו בצד זו במשך מאות בשנים, ובמובן מסוים כך הוא גם בימינו, מבלי לממש באופן מלא מה שהתורה מלמדת, שאינו מביא ליישום תואם בחיי היום יום של האנשים".³

באמצעות חלוקה זו לשתי מערכות מוסריות ונורמטיביות – א-פרסונלית ופרסונלית – מבקש ברקוביץ' להציג את האמירות בגנות האישה שמצויות בתורה כחלק מן התרבות הקדומה שהתורה נכנסה לתוכה. כנגדה התורה מבקשת להעלות מוד אישי, מבלי להתפתות לאלטרנטיבה קיצונית של ייאוש מן הכוח הדמוני של המין, ולקרוא להינורות כללית מן המין, כשם שעשתה הנצרות.⁴

גישה אורתודוקסית שמרנית מתאפיינת בתודעת רצף של המאמינים ביחס לספרי המקרא וההלכה הקנוניים ולציוויים הנזכרים בהם. תודעה זו מתעלמת מפער הזמנים ומבקשת לראות את הטקסטים הללו כאילו נכתבו היום עבור הקורא בן זמננו, ומובנם נשאר כביום כתיבתם. לעומת זאת, גישה היסטורית מחקרית, גם אם היא מכירה בערך התרבותי של הטקסטים האלה בתור מעצבי התודעה של תרבות לאומית, מבקשת להעמיד את הטקסטים הללו באספקט היסטורי, ולחשוף את ההתניות החברתיות והתרבותיות של הטקסטים. רבים מהוגי האורתודוקסיה המודרנית טוענים כי בעולם ההלכה קיים גרעין קבוע של מצוות והלכות שאינן משתנות, ובצדן הלכות המושפעות משינויי תרבות ונסיבות חברתיות. במאמר הזה אנסה להראות שהאורתודוקסיה המודרנית אינה שילוב של גישה אורתודוקסית שמרנית עם גישה היסטורית-מחקרית, אלא היא דרך בפני עצמה. על פי גישה זו, החלק הגמיש והמשתנה של ההלכה, שהוא תלוי נסיבות של זמן ומקום, מבוסס על דיסציפלינה של פסיקה הלכתית מקובלת מחד גיסא, ומאידך גיסא מונחה על ידי עקרונות מטא-הלכתיים של מוסר, של תיקון החברה ולעיתים אפילו של אסתטיקה, המעוגנים במסורת של התורה שבכתב ושל התורה שבעל פה.

ברקוביץ', שחקר את ההלכה, חשף בין קפלי דיוניה המפותלים מוטיבים מוסריים ומאמץ אדיר המושקע בדאגה לכבוד הבריות

במאמר הזה אבקש להתמודד עם תפיסה זו של האורתודוקסיה המודרנית בנוגע למעמד האישה, ועם דברי ביקורת עליה. בשלב הראשון אציג את האתיקה של המין בעולמה של היהדות על פי משנתו של אחד מנציגיה המעמיקים של האורתודוקסיה המודרנית, הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ' (1908-1992). לאחר מכן אעלה את השגותיה של פרופ' תמר רוס על ברקוביץ' בנושא זה, לאור הדרך שהיא תופסת בה את האורתודוקסיה המודרנית בכלל. לבסוף אנסה להשיב על טענותיה של רוס, הן ברמה התאורטית והן ברמה הפרקטית, באמצעות דוגמה מקראית שיש לה עקבות בספרות ההלכתית.

הכתוב היה יו"ר תנועת "נאמני תורה ועבודה" בשנים 1995-2000



"ואהבת" אביבה שמר
WWW.AVIVAART.COM

רוס מבקרת את ברקוביץ' בטענה שהוא מפרש את המקורות שלא על פי הפשט, אלא בדרך שב'דגון הבית-מדרשי של ימינו נוהגים לכתוב דרוש – דהיינו, כשהדרשן מקדם רעיונות דתיים מוסריים ואף תאולוגיים במתודה של דה-קונסטרוקציה, המשעבדת את המקור להגיגיו ולרעיונותיו שלו. לדעת רוס, אין הוכחות כי אפשר לחלץ את הרעיונות של ברקוביץ' מתוך הכתובים. יתרה מזאת, היומרה לדעת מה הייתה כוונתו של המחוקק האלוהי במצוותיו מחשידה את ברקוביץ' בסימון המטרה לאחר יריית החץ. רוס מתרעמת במיוחד על ההבחנה שעושה ברקוביץ' בין תפיסה של ההלכה בתור פשרה עם המציאות ובין אידאלים המנחים את מגמותיה של הפסיקה, מזקקים את התוצרים ההלכתיים ומתאימים אותם לרוח התקופה.⁶ להבנתה של רוס, רעיונות העל המנחים כביכול את הפסיקה הם למעשה השקפת עולמו של איש מערבי, המנסה לחפות על הדיסוננס שנוצר אצלו לנוכח הלכה הסותרת את האינטואיציות המוסריות שלו.

פרשנות וערכים

האם ובאיזו מידה אפשר לרדת לכוונתו של כותב טקסט? זוהי שאלה פילוסופית, שהפכה להיות מרכזית במהלך המחצית השנייה של המאה ה-20. להלן אנסה להציג בקצרה את אחת התאוריות הפרשניות החשובות, המציגה גישה לפרשנות טקסט שאינה סובייקטיבית לחלוטין. לדעת הפילוסוף הגרמני ה"ג גדמר (Gadamer; 1900–2002), פרשן לעולם אינו ניגש לטקסט כשהוא מרוקן מעולם ערכיו, כשם ששום טקסט אינו נטול השפעות תרבותיות שהיו בעת כתיבתו. מאליו יוצא שאין שום אפשרות לחשוף את כוונתו המקורית של כותב טקסט, אלא אפשר רק

בעולם הפטריארכלי האישה נחשבת ליצור נחות. ייעודה העיקרי בתוך הבית, בעיסוק בצורכי משק ביתה ובגידול צאצאיה. למרות כפיפותה לבעלה, הן בצד הממוני והן בהווייתו ובמעמדה החברתי, התורה מציבה בין בני הזוג את הצו "ואהבת לרעך כמוך". הקריאה הזו בהקשר הבין-זוגי ממומשת באמרה "אהוב את אשתו כנפשו והמכבדה יותר מגופו, עליו הכותב אומר: 'וידעת כי שלום אוהלך...'". ברקוביץ' מציג תמונה מורכבת של מעמד האישה בתקופת חז"ל, ומראה שגם בעולם שהתפיסה השלטת בו כלפי אישה היא התפיסה הא-פרסונלית חודרים להלכה צווים המגבירים את היסודות הפרסונליים במערכת היחסים בין האישה ובין בעלה.

גם בעולם שהתפיסה השלטת בו כלפי האישה היא התפיסה הא-פרסונלית חודרים להלכה צווים המגבירים את היסודות הפרסונליים במערכת היחסים בין האישה ובין בעלה

ברקוביץ' מצביע אפוא על מגמות סותרות ביחס למעמד האישה. בעידן המודרני ובעליית הפמיניזם הוא רואה הזדמנות נאותה לקדם את שוויון מעמדה ואת העצמת אישיותה הדתית: "האמת היא שרחוקים אנחנו עדיין מאוד משוויון החובות והזכויות בין בעל ואשתו, בין איש לאישה, בענייני אישות וחיי משפחה. אין ספק שבתנאים הנוכחיים מקום הניחו לנו אבותינו להתגדר בו ולהמשיך בדרכם של חז"ל בנושא זה עד ששוויון החובות והזכויות יתממשו. במסגרת ההלכה האוטנטית הכול מוכן להשיג מטרה זו".⁷

תרגיל ספקולטיבי

רוס אינה מקבלת את תמונת ההלכה שעולה מן התיאור של ברקוביץ' ומן התיאורים של הוגים אחרים באורתודוקסיה המודרנית: "... טענה של מגמתיות ניתן להפנות גם כנגד אלה המחפשים, כדוגמת הרב ברקוביץ', איזשהו עיקרון של קוהרנטיות מוסרית במערכת ההלכתית, כדי לנצלו כעילה לשיפור. כנגד אלה יש לטעון שכל מאמץ לשער את הכוונה האלוקית גם הוא – במקרה הטוב – תרגיל ספקולטיבי ביותר. כאשר נציגי האורתודוקסיה המודרנית מבצעים את מהלך החשיפה הרסטורטיבית, ומגלים בתורה שניתנה בסיני דגם מפורש או מרומז להברה אשר – הפלא ופלא – כל כך תואם את הרגישויות המוסריות שלנו בהווה, לעולם קיים חשש לסלקטיביות סובייקטיבית וחוסר יושרה אינטלקטואלי. האם התפיסה התורנית של צדק אכן מכתיבה מושגים של המאה ה-21 בנוגע לשוויוניות? האם מושגים בני-זמננו בנוגע לכוונות שיש ליחס לקב"ה אמורים להיות הקריטריון היחיד להכריע מתי עלינו לסמוך על טקסטים מקוריים, ומתי להבין אותם רק בתוספת אלפיים שנות פרשנות שנצטברו להם?"⁸

בהלכה על ציר הזמן, אפשר לזהות בכל סיטואציה היסטורית תודעה של רציפות שהיא נקודת העוגן המרכזית של ההלכה, אך בד בבד איתה מתגלה גמישותה של ההלכה, שנעה בתחום שבין המציאות לאידאל. ברקוביץ' ביקש לתרום את חלקו בחתירה לאידאל, בהתחשב במציאות החברתית של ימיו. יש דוגמאות רבות לאותו מתח בהלכה, אך לצורך הצגת הדיאלקטיקה הזאת נביא דוגמה אחת שיש לה קשר עם נושא דיוננו.

"אשת יפת תואר" כמקרה מבחן

המקרה של אשת יפת תואר (דברים כ"א) יכול להמחיש את עובדת קיומם של ערכים סותרים כבר בתורה עצמה. אשת יפת תואר היא אישה נוכרייה הנלקחת בשבי בניגוד לרצונה, ולאחר תהליך

להפיק מן הקריאה משמעות שהיא תולדה של מפגש בין הטקסט ובין הערכים התרבותיים שהפרשן מביא איתו. גדמר הגדיר את הפעילות הפרשנית כמיוזג אופקים תרבותיים ואישיים שבין הפרשן ובין העולם התרבותי של הטקסט.¹⁰ מיוזג זה עצמו עשוי להשפיע על הקורא לשנות את אופקיו בעקבות המגע עם הטקסט. לפיכך, השאלה אם ערכי המאה ה-21 מצויים כבר בתורה צריכה להידון במסגרת של תפיסה הרמנויטית. ובנוגע לשיטה האמורה, השאלה היא: באיזו מידה הפרשן מצליח להתקבל במסורת הפרשנית של הקבוצה שהוא מתייחס אליה? על כל פנים, האובייקטיביות המתקבלת בפעולה הפרשנית נתונה בתוך הקשר תרבותי מסוים, על אוסף המשמעויות שלו.

העיסוק בשאלות הלכתיות במשך אלפי שנים, מתוך תרבות של



פרוצדורלי מסוים היא נאלצת להיות אשתו של איש צבא חמדן. במהלך החודש הראשון לשבייה היא חייבת לעבור כמה תהליכים אשר, כמו שנראה בהמשך, יעכבו את מימוש חפצו של בעל התאוה והם עשויים גם "לאלפו" להתאפקות ולריסון. סביר להניח כי בתום התקופה הזאת ובתום תהליכי המעבר האלה האישה כבר לא תהיה זו שנלקחה במלחמה, שהייתה חסרת אישיות. במקום זאת היא עשויה להופיע כאדם עם מכלול תכונות אנושיות, ייחוד תרבותי וזהות. אם אכן גם האיש עבר טרנספורמציה מאז שפגש בה לראשונה, ואין היא נראית עוד בעיניו כמו ברגע המפגש, עומדת בפניו האפשרות לגרשה כדין כל מי שנושא אישה. בציון אקט הגירוש שפסוק י"ד יש רמז כי כך אכן יהיה ("הכתוב מבשרך שסופך לשנאותה" – רש"י). וסופו של האיש לגרש את האישה בשעה שיתייצב מול המשמעות הפרסונלית של מעשיו.

מחלוקת, יצר מסורת פרשנית שאפשרה פתיחות אינטלקטואלית, ומשום כך אפשר למצוא בהלכה הטמעה של רגישויות מוסריות מורכבות שתואמות את רוחן של התקופות לאורך התפתחות ההלכה. ברקוביץ' שחקר את ההלכה, חשף בין קפלי דיוניה המפותלים מוטיבים מוסריים ומאמץ אדיר המושקע בדאגה לכבוד הבריות, ובכלל זה גם למעמד האישה. לא קשה להראות כי אפשר לזהות בתוך ההלכה התייחסות א-פרסונלית לאישה מחד גיסא והתייחסות פרסונלית החותרת לשוויון בין בעל לאשתו מאידך גיסא. המגמות הסותרות האלה התקיימו בכל התקופות, וגם היום אנו עדים לאותו תהליך דיאלקטי ודינאמי, שלנסיבות חברתיות יש בו חלק חשוב. ברקוביץ' לא טען שההלכה נעה בהתמדה לפי וקטור הקדמה לקראת מימוש היחס הפרסונלי כלפי האישה. לעתים יש נסיגות, שהן פועל יוצא של נסיבות חברתיות ותרבותיות. אם מתבוננים

שיש בה כדי ליצור תנאים לגילוי האישיות הפנימית. כמו כל פרשיות התורה שיש להן אספקטים הלכתיים, כך גם פרשיית "אשת יפת תואר" אינה מסתיימת במקרא, והיא מהדהדת גם בספרות ההלכה. הד אחד כזה בהקשר לענייננו נמצא במשנה תורה לרמב"ם. הרמב"ם מביא את הדין של "אישה מורדת"¹², שיכולה לצאת מכבלי חיי הנישואין המאוסים בעיניה, ומוסיף לדין הזה את נימוקו: "שאינה כשבויה שתבעל לשנוי [לשנוא] לה".¹³ ביטוי זה אינו מופיע בתלמוד, והוא חידוש של הרמב"ם. הביטוי פרט, כנראה, על נימים עדינים של בעלי ההלכה. הוא התגלגל לדיונים רחבים בתחום יחסי בעל ואישה, ואף שימש בתור סיסמת הקרב של התומכים בשחרורה של האישה המורדת ממגוון של סיבות שלא פורטו במקורות התנאיים, שהם המקור להלכה.¹⁴ לעצם עניינו

ההלכה מורה על הסרת אביזרי החן של האישה: גילוח הראש, עשיית הציפורניים ("תגדלם כדי שתתנוול" – רש"י) והסרת שמלת השבי ("לפי שהם נאים, שהגויים בנותיהם מתקשטות במלחמה כדי להזנות אחרים עימהם" – רש"י) – כל הסממנים החיצוניים שהיו סיבות המשיכה המינית הראשונית אליה. אפשר להסביר כי ההוראות האלה נועדו לסלק את כל אותם אמצעים שהגבירו את המשיכה הא-פרסונלית אל האישה. יוצא אפוא כי הוראות אלה מטפלות באפקטים שיוריים של המיניות שאין מאחוריהן אישיות, ואין הם אלא אמצעים לגירוי התשוקה המינית בלבד.

תקופת ימי בכייה של האישה על הוריה יכולה לגרום לשני דברים: התייחדות שלה עם זיכרונות עברה, וטקס פרידה מכל אשר הכירה. התקופה הזאת ממושכת יחסית, והיא ממחישה כי לאישה יש אישיות



גלעד בן ארי <http://giladbenari.com>

חשוב להזכיר כי המקור לביטוי של הרמב"ם הוא בפרשיית "אשת יפת תואר", שהיא אכן שבויה, ומשמשת אובייקט מיני גרידא בעיני שובה. הנימוק הזה לשחרור אישה "מורדת" הוא צעד מתקדם לקראת פרסונליזציה של האישה בעולם שקבע כי "איתתא ניהא לה בכל דהו",¹⁵ כלומר, אישה יכולה לחיות עם כל גבר, ובלבד שיחפון בה. שחרור אישה "מורדת" הוא הכרה בכך שאם יחס א-פרסונלי נכפה על האישה, הרי שכשהיא מואסת בו, הדבר יכול לשמש עילה לפרידה, כלומר, לגט שנכפה על בעלה. כמו שהראינו לעיל, ניצניה של גישה זו רמוזים כבר בסיפורה של "אשת יפת תואר", שעוברת תהליך שנועד להבנות יחס פרסונלי כלפיה.

יהיו שיראו אירוניה בכך שדווקא הרמב"ם מציין את הנימוק המוסרי להתחשבות באישה שמואסת בבעלה, בשעה שהוא עצמו נודע בדעותיו הקדומות כלפי הנשים ובנוקשות הלכתית בנוגע למעמדן.¹⁶

וביוגרפיה. כלומר, יש לה עבר והיא בעלת זהות תרבותית השונה מזו שהיא פוגשת בביתו של איש הצבא. זהו מפגש תרבותי שיכול להתרחש אצל אנשים בעלי זהות והיסטוריה שונה ובעלי עולם ערכים אחר. פרק זמן זה הוא גם משך ההסתגלות לאורח החיים היהודי, שמחייב הן את האישה והן את מי שעתיד להיות בעלה.

אם נאמץ את הקריאה המוצעת לעיל, אזי סדרת הפעילויות המוטלות על מי שנושא אשת יפת תואר היא שמעבירה אותה מן המצב הלא פרסונלי של שבויה למצב פרסונלי של אישיות ובת זוג. האיש החופז ביצור מתייצב לאחר 30 יום מול אישה בעלת אישיות קונקרטי, שיש לה לא רק עבר אלא גם עולם ומלואו של תכונות אופי, שצצות דווקא בהיעדר איפור וקישוט, ובהקשר שונה לגמרי מהפגישה הראשונית. פרק זמן של חודש ימים הוא לא מעט בשביל בעל תאוה, שכנראה אינו יודע דחיית סיפוק מהי. זאת גם תקופה

אך גישה זאת בעייתית במחקר התרבות. היקש בין ערכי המוסר ונורמות התנהגות בני זמננו ובין תרבות קדומה מתעלם מהבדלי התרבות בין התקופות, ועל כן לוקה בחשיבה אנכרוניסטית ובהעדר רגישות היסטורית. עם זאת, אפשר לזהות את היחס הדואלי (א-פרסונלי ופרסונלי) כלפי האישה אצל הרמב"ם. היחס הזה מדגים את תפיסתו ההיסטורית-החברתית של ברקוביץ' בנוגע למעמד האישה בהיסטוריה של ההלכה. הוא הדין בנוגע לדינים הקשורים ל"אשת יפת תואר". אמנם, גם לאחר המהלך הפרשני שנקטנו עדיין נותרו שאלות מוסריות בעניינה, ואף על פי כן, בפרשה הזאת יש גם נימה אחרת.

אחרית דבר

כעת אנו מבקשים לחזור בצורה אחרת על שאלתה של רוס: האם יש צורך למצוא את כל האידאלים השוויוניים של המאה ה-21 בתורה או בספרות חז"ל כדי לממשם בימינו? שאלה זו מזכירה את השאלה של רבי ינאי במסכת קידושין: "מפני מה לא ניתנה התורה חתוכה?".¹⁷ כלומר, מדוע בתורה שבכתב לא הובאו כל ההלכות שנידונו בתורה שבעל פה ונפקסו במהלך התקופות? רבי ינאי משיב על שאלתו כי אם אכן היינו מקבלים תורה כוללת שכזו, "לא הייתה לרגל עמידה", כלומר, תורה שהייתה כוללת את כל הפסקים עד סוף הדורות הייתה גורמת לנו להינגף בה בלי מוצא, ולכן כל דור ודור צריך ללמוד וללמד את תורתו. טענתי, בעקבות ברקוביץ', היא שהתורה נותנת כיוון, מעין מגדלור המאיר את האידאל הרצוי למעמד האישה, שהוא מעמד פרסונלי. כדרך כל אידאל שמנסים לממש, אין הוא יכול להיות מנותק ממושגי תרבות בני זמנים שונים. לכן בזמננו יש לדון בו בהקשר של התרבות העכשווית. שאלה אחרת היא: האם כל תפיסה של שוויון המקובלת היום בחברה המערבית ניתנת למימוש במסגרת ההלכה היהודית? בעצם, הלכה למעשה, זאת השאלה המעניינת והחשובה באמת!¹⁸

¹⁷ E. Berkovits, *Jewish Women in Time and Torah*, Ktav 1990, pp. 128 (להלן: ברקוביץ', אישה יהודייה).

¹⁸ E. Berkovits, "A Jewish Sexual Ethics", in: *Crisis and Faith*, N.Y. 1976, pp. 57 (להלן: ברקוביץ', האתיקה).

³ אפשר למצוא דמיון בין עמדתו של ברקוביץ' בנוגע לאתיקה של המין ובין תפיסתו של הרב קוק בנוגע להיתר אכילת בשר בתורה. ראו: **טללי אורות**, פרק ח'.

⁴ ברקוביץ', **אישה יהודייה**, שם.

⁵ ברקוביץ', **האתיקה**, עמ' 48-50.

⁶ בבלי, מסכת דרך ארץ, פרק המינין, הלכה טז. ראוי לציין שבכל האזכורים המקבילים של האמרה הרישא שונה: "האזהב את אשתו כנופא...". ראו למשל: בבלי יבמות, ס"ב ע"ב.

⁷ א' ברקוביץ', "המוסר וההלכה בענייני אישות", בתוך: **ההלכה, כוחה ותפקידה**, ירושלים תשמ"א (להלן: ברקוביץ', המוסר), עמ' 155.

⁸ ת' רוס, "אורתודוקסיה, נשים ושינוי ההלכה", בתוך: **מסע אל ההלכה, עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי** (עורך ע' ברהולץ), תל אביב 2003, עמ' 408.

⁹ עוד דוגמה, שגם רוס מזכירה, היא ישעיהו ליבוביץ'. ליבוביץ' עשה הבחנה חדה בין מצוות שונים פטורות מהן מאחר שהן מצוות עשה שהזמן גרמא, כמו ציצית, תפילין ושיבה בסוכה, ובין מצוות לימוד תורה, שונים פטורות ממנה מסיבות הלכתיות היסטוריות. לשיטת ליבוביץ', לגבי הקבוצה הראשונה של המצוות טענת הנשים על קיפוח ועל "הנמכת קומת האישה במציאות הדתית" אינה תופסת, והדבר מניד בעיניו על אי הבנת חשיבותה של החובה הדתית. בניגוד לכך, בנושא תלמוד תורה הפטור של אישה הוא לדעתו "משגה חמור ואסון גדול של היהדות ההיסטורית", מאחר שלימוד התורה מעצב את תכני התודעה ההכרחיים בעולמה של היהדות, ו"עושה את האדם היהודי שותף במורשת התרבות של היהדות ובתכניה הרוחניים". בפטור של הנשים מן המצוות מהקבוצה הראשונה ראה ליבוביץ' הלכה מלכתחילה, ואילו במניעת לימוד תורה הוא ראה הלכה שבדיעבד. (ראו בהרחבה: י' ליבוביץ', "מעמדה של האישה ביהדות – הלכה ומטא-הלכה", בתוך: **אמונה, היסטוריה וערכים**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 71-74).

¹⁰ H.G. Gadamer, *Truth and Method*, New York 2003, pp. 306-307.

¹¹ שאלה זו מביאה אותנו לסוגיה של "קהילה פרשנית", שפותחה על ידי סטנלי פיש. קוצר היריעה של המאמר אינו מאפשר התייחסות המתחייבת מן השאלה האמורה. ראו: S.Fish, *Is there a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge 1980.

¹² אישה "מורדת" היא אישה הממאנת לקיים חיי אישות עם בעלה בטענה של "מאוס עליי", ובעלה אינו מוכן לקבל את טענתה ומבקש לחיות איתה בכל זאת. מקרה זה הוא דוגמה של יחסים א-פרסונליים קיצוניים.

¹³ רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות אישות, פרק יד הלכה ח.

¹⁴ בהלכה זו של הרמב"ם יש פתח גדול לשחרר אישה "מורדת" מכבלי נישואיה האומללים – לדעת הרמב"ם, אפילו בכפיית גט על הבעל. מאחר שרבו תם התנגד נמרצות לכפיית הגט התקבל בעולם הפסיקה האיסור להשתמש בכפיית גט. הרי לפנינו דוגמה מוחשית של תנועת מטוטלת במעמד האישה. בנושא זה ראו: הרב שלמה ריסקין, **יד לאשה – האשה והגירושין על פי ההלכה: פיתרון הלכתי לבעיית העגונה**, אפרת תשס"ד עמ' 60-82; בנושא הגדר של "מאוס עליי" כטענה ראו: ברקוביץ', **המוסר**, עמ' 136-143.

¹⁵ בבלי, קידושין ד' ע"א. מכאן מסיק התלמוד את הכלל ההלכתי הלא סימפטי: "טב למיתב טן דו, מלמיתב ארמלו", כלומר טוב לשבת יחד מלשבת בבדידות (בבלי קידושין, שם, שם).

¹⁶ ראו: רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות אישות, פרק יג, הלכה יא; הלכות תלמוד תורה, פרק א, הלכה יג; הלכות איסורי ביאה, פרק יב, הלכה ח.

¹⁷ ירושלמי, **סנהדרין**, פרק ד, דף כב.

¹⁸ בשאלה זו ניסיתי לעסוק במאמר "פמיניזם ואורתודוקסיה: בין זכויות לזהות", **דעות** 27, תמוז תשס"ו.

מאמץ אפולוגטי אצילי

הביסוס התאורטי שהרב ברקוביץ' מעמיד לעמדותיו עדיין שבוי בתפיסה מודרניסטית שגויה בדבר מידת היכולת האנושית להגיע לכוונות הבורא



ת מ ר ר ו ס

ודאי אינו הולם. המחלוקת שלי עם הרב ברקוביץ' אינה מעשית אלא אינטלקטואלית. אני חשה שהביסוס התאורטי שהוא מעמיד לעמדותיו עדיין שבוי בתפיסה מודרניסטית שגויה בדבר מידת היכולת האנושית להגיע לניסוח מוחלט וסופי של כוונות הבורא.

אם להרחיק לכת עוד יותר: אפשר לטעון, כפי שאכן עושה הרב א"י קוק, שעצם הדיבור על "כוונת הבורא" הוא מיניה וביה השלכה אנתרופומורפית על מציאות על-אנושית, שמרוב שלמותה אין בה מקום להבחנה בין אמצעי ובין תכלית, ועל כן, "כשנשאל מהו הטוב של המציאות בכללותו, אז באמת אנחנו אומרים, שהיא שאלה רק לגבי דידן, והיא גם כן מנועה מלהיות נודעת לנו על בוריה".²

מכאן שכאשר הרב ברקוביץ' בונה (בעקבות הרמב"ם) תאוריה שלמה על שאיפת התורה לכוון את העם היהודי בהדרגה מתפיסה בלתי פרסונלית של האישיות לתפיסה פרסונלית יותר, שממנה משתמע שלאורך הדורות הודרכה ההלכה על ידי תפיסת עולם קוהרנטית וידועה מראש – אני מתייחסת לבניין זה כאל מאמץ אפולוגטי אצילי – כל עוד הוא משכנע – אך לא כאל יותר מכך. זאת משום שאני מודעת היטב לכך שקיימות גם דרכים אחרות, ולא פחות משכנעות, לפרש את מעמד האישיות בתורה ובהלכה הרבנית. ואכן, אף בימינו בקרב חוגים של האורתודוקסיה המודרנית שמוטרדים אף הם מהאתגר שהביקורת הפמיניסטית מציבה בעניין מעמד האישיות ביהדות, יש המשוכנעים שהתורה מכתיבה מבנה חברתי אידיאלי המבוסס על היררכיה פטריארכלית, ושרק באמצעותו אפשר להבטיח חיים של קדושה.³ לשני הדגמים יש עירבון מוגבל, וכוחם נשאב בעיקר מההקשר התרבותי הכולל שהם צומחים ומתפקדים בו. עצם תפיסתו של ברקוביץ' כי התורה חותרת בעקביות ובהדרגה לאידאל שמעבר לתכתיביה העכשוויים, אף היא הבניה תרבותית שאינה מתחייבת בהכרח מתוך הכתובים. הוא הדין לגבי פרשנותו של מאיר רוט לסוגיית "אשת יפת תואר", הנתונה אף היא לפרשנויות פחות נדיבות לנשים, ולתפיסה פחות קוהרנטית של יעדיה האידאליים ושל השפעתה על התפתחות ההלכה לאורך הדורות.

עלי להודות שניסיונו של רוט לעגן את הגנתו על תפיסתו של ברקוביץ' בתפיסות ההרמנויטיות בעלות הניחוח הפוסט-מודרניסטי של ה"גדמר וסטנלי פיש, אינו מובן לי, שכן דווקא שני ההוגים האלה הם אותם ההוגים שאני גייסתי כדי לבסס את טענותי נגד יומרות מרחיקות לכת מדוי להשגת "כוונת המחבר".⁴ גדמר ופיש אמנם מדגישים את התפקיד המרסן שממלאות מסורות פרשניות,

במאמרו מבקש מאיר רוט להבחין בין שתי גישות של האורתודוקסיה המודרנית אל ההלכה. עמדה אחת היא מעין יצור כלאיים. היא מבחינה בין יסוד קבוע ובין יסוד משתנה בהלכה, על סמך שילוב בין גישה אורתודוקסית שמרנית המתייחסת אל הכתבים הקנוניים כאל נצחיים וחפים מכל השפעה חיצונית חולפת, ובין גישה מחקרית, שלפיה ההלכה מותנית בזמן ובמקום. לעומת זאת, העמדה השנייה אינה מתאפיינת בשילוב סתמי בין גישה היסטורית לגישה א-היסטורית, אלא היא "דרך בפני עצמה". זאת, כפי הנראה, משום שלפי העמדה השנייה, גם היסוד המשתנה שבהלכה "מבוסס על דיסציפלינה של פסיקה הלכתית" ו"מונחה על ידי עקרונות מטא-הלכתיים של מוסר, של תיקון החברה ולעיתים אפילו של אסתטיקה, המעוגנים במסורת של התורה שבכתב ושל התורה שבעל פה". רוט רואה ברב אליעזר ברקוביץ' נציג מובהק של הגישה השנייה, ומבקש להגן על עמדה זו בפני ביקורת שהוא מייחס לי, כאשר אני באה לדון באופן טיפולו של הרב ברקוביץ' בסוגיית מעמד האישיות בהלכה היהודית.

עצם תפיסתו של ברקוביץ' כי התורה חותרת בעקביות ובהדרגה לאידאל שמעבר לתכתיביה העכשוויים, אף היא הבניה תרבותית שאינה מתחייבת בהכרח מתוך הכתובים

בראש ובראשונה אבקש לדחות את הרושם כאילו אני מבקרת חריפה של הרב ברקוביץ'. אדרבה, אני בהחלט שותפה לדעתו של רוט, כי הרב ברקוביץ' הוא אחד מההוגים המעמיקים ביותר שהאורתודוקסיה המודרנית הצמיחה במאה שעברה, ואני רוחשת הערכה רבה לכנות וליושר האינטלקטואלי שהוא מגלה לאורך כל כתיבתו. מעבר לכך, בתור אישה הייתי חשה את עצמי כפויית טובה אילו התעלמתי ממאמציו הראויים להתחבט עם מעמדה של האישיות בהלכה ולחתור לפתרונות אנושיים העונים על צורכי האישיות בעולם המודרני. כוונתו דצויה וגם מעשיו רצויים, ובאופן כללי אני סומכת את שתי ידי עליהם, כך שתיאור תגובתי לדבריו כ"מתרעמת"

הכותבת היא פרופסור למחשבת ישראל באוניברסיטת בר אילן

הציבור, כאשר הנשים בוררות מהם הנושאים שלמענם הן יעלו על הבריקדות, ועל אילו סממנים של אי-שוויון הן מסוגלות לעבור בשתיקה, ואף להעניק להם פרשנות חיובית.

ההבדל בין ההלכה ובין הנוהג החילוני אינו במידת המוחלטות הטמונה בהלכה לכתחילה, אלא במידת המשמעות והערך שהמסורת היהודית העניקה לה בעבר ושאנו ממשיכים להעניק לה בהווה

כשם שאני נוקטת שפה טנטטיבית אף לגבי פרשנויות לתורה הנראות לי ביותר ומשתיתה את מחויבותי אליהן על המקום שהן תופסות באורח חיים כולל – שהוא משמעותי ותקף עבורי – יותר מאשר על תוקפם האבסולוטי – הוא הדין לגבי תובנותי הפמיניסטיות. גם תובנות אלה אינן מוחלטות, והן נמדדות בעיקר במדד הפרגמטי של המשמעות והתועלת שהן נושאות בהקשר הנתון. אפילו את מידת הצדק עצמה אמדוד על פי מדד נסיבתי זה, ולא על פי שיקול פורמלי של "שוויון בכל מקרה", ולא אתחייב לקוד מוסרי אחד ויחיד בתור האמיתה המחייבת את כל החברות, עתה ולתמיד. אידאליסם וסטנדרטים מוסריים, כמו ההלכה עצמה, אינם שרירותיים לגמרי ואינם מתפתחים בריק הקשרי. ערכם ומשמעותם נובעים לא רק ממחזורינו וממאויינו האישיים, אלא גם מההבנות והצרכים של הקבוצה החברתית הרחבה המשמשת להם רקע. ההבדל בין ההלכה ובין הנוהג החילוני אינו במידת המוחלטות הטמונה בהלכה לכתחילה, אלא במידת המשמעות והערך שהמסורת היהודית העניקה לה בעבר ושאנו ממשיכים להעניק לה בהווה, כביטוי נאמן לרצון ה'.

את הדרישות שהן מעמידות לכללי נוהג מיוחדים, ואת המידה שבה קבילות אצל קבוצת הזיקה מגבילה את טווח הפרשנויות האפשריות. מן הסתם, רוט רואה בהדגשות אלו חשיבות לביסוס הטענה שגם היסוד המשתנה בהלכה, אליבא דברקוביץ', אינו עניין נטול הכוונה ותלוש ממגמתה הקבועה של התורה. ואולם, עיקר החשיבות של דברי גומר ופיש בהקשר של ההתמודדות עם התאוריה של ברקוביץ' ועם נטיית האורתודוקסיה המודרנית בכללה להעמיד יסוד קבוע ונצחי בתורה החסין בפני פרשנות אנושית, הוא: (א) ההודאה בכך שלדעותיו הקדומות של הקורא יש חלק בקביעת מובנם של טקסטים מבלי שהן יחיו ניתנות לבדיקה כנגד קנה מידה מוחלט ואובייקטיבי כלשהו; (ב) ההכרה בתפקידה של החברה בעיצוב הדעות הקדומות האלה; (ג) ההתכחשות למשמעות 'אובייקטיבית' של טקסטים, שאינה תלויה בפרשנות הקורא. דברים אלה מעמידים בספק לא רק את מוחלטות ההגדרה של טיב היסוד הקבוע שבתורה, אלא גם את מוחלטות ההכרעה אילו היבטים שייכים ליסוד הקבוע, ואילו – ליסוד המשתנה.

כשם שאני מתנגדת לחלוקה חדשה בין יסודות קבועים ליסודות משתנים בהלכה, כן אני נרתעת מחלוקה חדשה בין הלכה למדיניות ציבורית, ורואה בכל נוהג דתי פוטנציאל לשאת את שני ההיבטים גם יחד

משמעות ולא מוחלטות

דיוקא מתוך ספקנותי בעניין היכולת האנושית להגיע להבנות מוחלטות ומוגמרות לגבי הרצון האלוקי, מסקנתו המרומזת של רוט בסוף מאמרו, כשהוא מעלה את השאלה: "האם כל תפיסה של שוויון המקובלת היום בחברה המערבית ניתנת למימוש במסגרת ההלכה היהודית?", מעוררת אצלי יותר אמפתיה. בהקשר לשאלה זו, רוט מפנה את הקוראים למאמר קודם שלו: "פמיניזם ואורתודוקסיה: בין זכויות לזהות".¹ באותו מאמר רוט טוען, בין השאר, שרבות מהתביעות הפמיניסטיות האורתודוקסיות אינן נוגעות לעניינים שהם בעייתיים מבחינה הלכתית פורמלית, אך יש בהן איום קיומי על האורתודוקסיה, מבחינת זהותה הקהילתית. כשם שאני מתנגדת לחלוקה חדשה בין יסודות קבועים ליסודות משתנים בהלכה, כן אני נרתעת מחלוקה חדשה בין הלכה למדיניות ציבורית, ורואה בכל נוהג דתי פוטנציאל לשאת את שני ההיבטים גם יחד. יתרה מזו, נטייתו של רוט באותו מאמר להעמיד את ההבדל בין אותם מאבקי נשים הזוכים לאהדה יחסית בציבור שומרי המצוות ובין אלה שמעוררים התנגדות אי-רציונלית כהבדל בין שאלות של צדק לשאלות של זהות, נראית לי עניין של משאלה שבלב יותר משיקוף נאמן של המציאות (וההתפתחויות האחרונות בעניין כינוס הרבנים לדיון בענייני עגונות יעידו). אף על פי כן, אני מסכימה שכל עוד אין אלה האינטרסים של הנשים בלבד המוקרבים על מזבח הזהות הקהילתית, יש מקום להעלות גם שיקולים של טובת

¹ בלשונו של הרב קוק: "כל מטרה צריך להקדים לה איזה מניעה. על כן אין מקום לחקר התכלית של ההווה בכללה כי אם על ידי יסוד של איזה מניעה קדומה... אבל בעומק הדבר הננו רואים, כי מה שאין הנפש מתקדמת בפתרון שאלת ההווה, והיא זקוקה לאיזה מניעה, הוא רק מצד השלילי שלה, מפני מציאות הרע שבמציאות, אבל מצד החיובי שלה אין צורך לשום מניעה". ראו: *אורות הקודש ב*, ירושלים תרצ"ח, עמ' תפא-תפב.

² שם.

³ את הדעה הזאת השמיע בעל פה הרב שג"ר בכמה בימות שהוקדשו לנושא מעמד האישה ולדרך הייחודית שנועדה לה בתלמוד תורה. ראו גם מאמרים ברוח זו בכרך השני בסדרת תורה וחיים מודרניים, העומד להתפרסם בקרוב מטעם מכון "בינה לעתים" שעל ידי ישיבת שיח יצחק, שהרב שג"ר עומד בראשה.

⁴ ראו במאמרי: "אורתודוקסיה, נשים ושינוי ההלכה", בתוך: *מסע אל ההלכה: עיונים בייחודיים בעולם החוק היהודי* (עורך ע' ברהולץ), ירושלים 2003, ובייחוד בעמ' 413-416; ובספרי: *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*, Hanover 2004, pp. 168-171.

⁵ דעות 27 (תמוז תשס"ו), עמ' 12-14.