

# **"ושיננתם לבניך - ולא לבנותיך"** **הרהורים מן העבר השני של המחיצה: על הכללה והדרה** **של נשים בשפת ההלכה**

## **רות הלפרין-קדרי**

גיליון זה של כתב-העת מחקרי משפט מוקדש לבחינת הקשרים בין המשפט לשפה ולספרות. השפה היא אבן הבניין הראשונית של המשפט, והמשפט הוא שפה ב פני עצמה. השפה לעולם אינה ניטרלית, כי אם משקפת מבנים חברתיים, ערכים ויחסי כוחות, ומנציחה אותם. שפת המשפט אף מכוננת מבנים, ערכים ויחסים אלה. רבות כבר נכתב על האופי הפטריארכלי של רוב השפות שמסביבנו, והשפה העברית בכללן.<sup>1</sup> רבות אף נכתב על האופי הפטריארכלי של שפת המשפט.<sup>2</sup> ברשימה זו אני מבקשת להתייחס לאופי הפטריארכלי של שפת ההלכה. כמי שמחויבת למערכת ההלכה, ובה בעת לתפיסת העולם הביקורתית-הפמיניסטית, יש לי עניין מיוחד בבחינת ההיבטים הפטריארכליים של שפת ההלכה, במיוחד ככל שהם בעלי משקל נורמטיבי.

שפה פטריארכלית יכולה ללבוש כמה וכמה צורות ביטוי: דימויים גבריים, נושאי עניין הלקוחים מן החיים הגבריים, ביטויים פוגעים כלפי נשים, דוגמות המביעות התנסויות גבריות ועמדות מוצא גבריות, היעדר התייחסות לנשים, ועוד. שפת ההלכה – המשפט העברי – הינה פטריארכלית בכל אחד מהמובנים האלה: האלוקים מתואר בדרך כלל כדמות

\* המחברת הינה מרצה בכירה, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר-אילן.

\*\* אני מבקשת להודות לשולמית אלמוג על שהזמינה אותי להשתתף בכרך זה, על דרבונה הבלתי פוסק העלאת מחשבותי בנושא על הכתב, וכן על הערותיה המחכימות על טיוטות המאמר. תודה גם לנעמה כהן-ספראי על עזרתה במחקר.

\*\*\* "ושיננתם לבניך – ולא לבנותיך" – ראו: משנה ברורה, סימן יז, סעיף ב: "שהזמן גרמא – דהא בלילה לאו זמן ציצית הוא וכל מ' ע' [מצוות-עשה] שהזמן גרמא נשים פטורות מהם אפילו מדרבנן דהוקשה כל התורה לתפילין דכתיב בהו למען תהיה תורת ה' בפיה וכמו דפטורות מתפילין דאיתקיש לת"ת [לתלמוד תורה] דכתיב בה 'ושיננתם לבניך' ולא לבנותיך [זה ציטוט מהספרי דברים, מו – ר' ה"ק] כן פטורות מכל מ' ע' שהזמן גרמא..."

1 ראו, לדוגמה, ר' אליאור "נוכחות נפקדות", טבע דומם' ועלמה יפה שאין לה עיניים: לשאלת נוכחותן והערך של נשים בלשון הקודש, בדת היהודית ובמציאות הישראלית "אלפיים 20 (תש"ס) 214; ש' אלמוג "ואותן השמות עומדים לדורות" – על עברית ומשפט" בכרך זה.

2 ראו, לדוגמה: L.M. Finley "Breaking Women's Silence in Law: The Dilemma of the Gendered Nature of Legal Reasoning" 64 Notre Dame L. Rev. (1989) 886; א' קמיר "ואם בעל – קנה": סיפורי בעילה' והיבעלות' בחוק העונשין "פלילים ז (תשנ"ט) 121; אלמוג, שם.

## רות הלפרין-קדרי

זכרית בעלת סמכות ותכונות גבריות: "אבינו מלכנו." "ה' עיזו וגיבור, ה' גיבור מלחמה." ביטויים פוגעים ושלייליים כלפי נשים מצויים כבדרך שגרה הן בשפת ההלכה עצמה, כגון "נשים דעתן קלה", הן בכתבים המקודשים, כגון "מוצא אני מר ממות את האשה" של קהלת, והן בשפת התפילה, כגון "שלא עשני אשה". גם מקומות שהיעדר ההתייחסות לנשים ברור בהם אינם חסרים בשפות אלה, כגון אזכור האבות בתפילת העמידה ללא האימהות, וכך גם בלעדיות ההתנסויות וההתייחסויות הגבריות כמתארות את הניסיון האנושי הכללי, כגון האמירה הנחזית לאו ניוורסלית: "אשה נאה, דירה נאה וכלים נאים מרחיבים דעתו של אדם."<sup>3</sup>

לביטויי פטריארכליות אלה ניתן הכינוי "שפת אב", והכוונה היא באופן כללי לשפה בעלת אפיונים פטריארכליים המבטאת תרבות של גברים, ובדרך-כלל היא זו שנושאת את התרבות הלאומית הקנונית. חוקרות וכותבות רבות עסקו בקשיים הניצבים לפני אשה יוצרת המבקשת להביע את עצמה בעזרת "שפת האב", ויחד עם זאת לשמור על זהותה הייחודית בהתאם לתפיסתה הנשית האוטונומית.<sup>4</sup> מעבר לכך, כפי שטובה כהן מסבירה, "הטקסטים הקאנוניים, בהיותם המעבירים המרכזיים של המורשת הלשונית-תרבותית-לאומית ב כל תרבות, מהווים חלק מרכזי של 'שפת האב'."<sup>5</sup> אכן, תיאולוגיות ופילוסופיות של הדת עסקו בקשיים הניצבים לפני אשה דתית המבקשת להביע את אמונתה ולהתחבר אל האלוהות באמצעות "שפת האב" של הטקסטים הקנוניים. ג'ודית פלסקאו כותבת:

Our language about divinity is first of all male language; it is selective and partial. The God who supposedly transcends sexuality, who is presumably one and whole, comes to us through language that is incomplete and narrow. The images we use to describe God, the qualities we attribute to God, draw on male pronouns and experience and convey a sense of power and authority that is clearly male. ...

This male imagery is comforting and familiar – comforting because familiar – but it is an integral part of a system that consigns women to the margins. ...

[I]f God is male, and we are in God's image, how can maleness *not* be the norm of Jewish humanity? If maleness is normative, how can women not be Other? And if women are Other, how can we not speak

3 ראו את הרשימה המובאת במאמרה של ת' רוס "העוד מסוגלות אנו להתפלל ל לאבינו שבשמים?" עין טובה: דו-שיח ופולמוס בתרבות ישראל (ג' אילן עורך, תל-אביב תשנ"ט) 264, הערה 2.

4 ראו ט' כהן "בתוך התרבות ומחוצה לה" סדן ב (תשנ"ז) 69, 70-77; וראו גם ח' שחם נשים ומסכות: מאשת לוט עד סינדרלה – תרמיות שאולות וייצוגי הדמות הנשית בשירי משוררות עבריות (תל-אביב 2001) 8-12.

5 ראו כהן, שם, בעמ' 72.

הרהורים מן העבר השני של המחיצה: על הכללה והדרה של נשים בשפת ההלכה

of God in a language of Otherness and dominance, a language drawn from male experience?<sup>6</sup>

בדברים אלה מובלעת מצוקה קשה היורדת לשורש ההוויה הדתית של האשה, והיא נובעת מאופיה הפטריארכלי של "שפת האב". בחיבור זה ברצוני לגעת בשפת ההלכה כשפה פטריארכלית באופן צר בהרבה: באופן שבו הלשון העברית, הבונה את שפת ההלכה, משתמשת בשם-העצם הזכרי ובהטיית הפועל במין זכר כשהיא כוללת בו גם את שם-העצם והפועל ממין נקבה. בעיני, זה המובן הדקדוקי הבסיסי ביותר של השפה הפטריארכלית. מובן זה כה מובן מאליו וגלוי לעין, עד שבסופו של דבר הוא נעשה סמוי לחלוטין. כך, גם פועלו האידיאולוגי ומכונן התודעה של מבנה לשוני בסיסי זה סמוי מן העין דווקא משום היותו של הכלל הדקדוקי כה ברור ומובן מאליו.

השפה העברית התקנית הינה כולה "מסומנת מגדר" (gender specific). כמעט כל מלה בשפה – שם-עצם, פועל, שם-תואר, כינוי – משתפת בנטיית מגדר, זכר או נקבה, ללא כל אפשרות של מבנה לשוני סתמי ובלתי-מסומן. הכלל הדקדוקי הידוע קובע כי הקטיגוריה של לשון זכר הינה לרוב כביכול גם הקטיגוריה הבלתי-מסומנת, או הסתמית. כלומר, בשפה העברית התקנית, לשון זכר עשויה לכלול, כעיקרון, גם נקבה, אך לא להיפך (מלבד חריגים).<sup>7</sup> יחד עם זאת, הקטיגוריה הזכרית עשויה לבטא גם התייחסות למין הזכרי בלבד. לשון זכר היא אם-כן דו-משמעית מעצם הגדרתה. בררת-המחדל מבחינה דקדוקית היא הכללת הנקבה, כלומר, התייחסות אל לשון זכר כאל הבלתי-מסומן. זה הכלל. רק במקרים היוצאים מן הכלל לשון זכר כוללת את הזכר בלבד.<sup>8</sup> ההקשר, כמובן, הוא הקובע מתי בדרך זו ומתי בדרך זו. במילים אחרות, הכלל הדקדוקי מעמיד בררת-מחדל פרשנית, אך הוא גם מאפשר טווח של משמעויות לשוניות, והבחירה באחת מהן אינה בחירה לשונית, כי אם סוציולוגית, תרבותית ופוליטית או אידיאולוגית.

כפי ששולמית אלמוג מראה במאמר מרתק המתפרסם בכרך זה, לשפה יש תפקיד מכריע בכינון תודעה מגדרית ומבנים חברתיים.<sup>9</sup> השפה העברית נמצאה כבעלת מטען מגדרי מרבי. בעוד אלמוג יוצאת נגד הכלל המזהה את המסמן הזכרי כניטרלי, ומבקשת לחשוף את

6 J. Plaskow *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective* (San-Francisco 1990). ראו גם, בישראל, ת' רוס וי' גלמן "השלכות הפמיניזם על תיאולוגיה יהודית אורתודוקסית" רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית – ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי ז"ל (מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורוזן שמיר עורכים, תל-אביב תשנ"ח) 443; ת' ביאלה "קוראות בתורה: על הבעיה הפמיניסטית של קריאה במקרא" דעות 11 (תשס"א) 20.

7 מעניין שבשיח המשפטי הכלל הוא דו-סטרי, לפחות מן הבחינה של פרשנות החקיקה. חוק הפרשנות, התשמ"א-1981, סעיף 3, קובע: "האמור בלשון זכר – אף לשון נקבה במשמע, וכן להפך." להצעה מעניינת לעשות שימוש באפשרות ההיפוך, ראו אלמוג, לעיל הערה 1.

8 ראו הדסה קנטור ומלכה מוצ'ניק "פנה/פני/פנו – כיצד פונים?" בתוך *לשון העיתונות בת זמננו* (מכון מופ"ת, תל-אביב תש"ס) 134, 135: "בעברית הקלאסית שימשה הצורה הדקדוקית לזכר כצורה הבלתי מסומנת לשני המינים, כלומר, כצורה הניטרלית." ראו גם מכתבה של רונית גביש, המזכירה המדעית של האקדמיה ללשון העברית, למערכת עיתון *הארץ* מיום 17.11.00: "דרכה של העברית היא שהצורה הלא מסומנת בה היא צורת הזכר."

9 אלמוג, לעיל הערה 1.

## רות הלפרין-קדרי

השפעתו של הכלל הזה, מחד-גיסא, ולהציע אופציות שימתנוהו, מאידך-גיסא, אני מבקשת להצביע כאן על מצבים שבהם, למרבה הפלא, חלקו השני של הכלל הדקדוקי מנוצל, ומאפשר לראות את המסמן הזכרי כפי שהוא, לא פחות ולא יותר, דהיינו, כמתייחס לזכר בלבד, ללא הכללת הנקבה במסגרתו. בהמשך אבחן את אפשרויות הפעולה בהקשר זה ביחס לשפת ההלכה.

השפה ההלכתית פועלת לפי אותם כללים דקדוקיים של הלשון העברית, ומכאן, לכאורה, כל אימת שהתורה מדברת בלשון זכר, גם נשים במשמע. הדבר נראה מובן מאליו, שהרי הגוף ההלכתי כולו מנוסח בלשון זכר, ואין כל עוררין על כך שהוא מופנה גם לנשים. יש לכך אף ביטוי מפורש בגמרא: "השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינים שבתורה" (בבלי, קידושין לה, ע"א). אלא שמושכל-יסוד זה אינו מוחלט ממש, כפי שנדמה במבט ראשון. די אם אזכיר כבר כעת את הלימוד הידוע של הרמב"ם מן הפסוק בדברים יז, טו: "שום תשים עליך מלך" – "מלך ולא מלכה"<sup>10</sup>, המשמש ראיה לסמוך את האיסור של מתן שררה בידו נשים על המקרא. זו דוגמה אחת מני רבות לתחום העניין שלי ברשימה זו, קרי: מופעים של לשון זכר בהלכה שמתקיים לגביהם דיון הלכתי בשאלת היותם כוללים או לא – כוללים את הנקבה, כך שיש להם השלכה נורמטיבית מסוימת. ההשלכה הנורמטיבית עשויה להתבטא בכך שהלכה מסוימת מתקשרת לאותו דיון: נשענת עליו, מיוחסת לו, נתמכת בו וכיוצא בזה. אין בכוונתי לערוך כאן מחקר שיטתי שיכנס את כל המופעים הקיימים, וגם לא לבדוק באופן מדעי מדוע התקיים דיון כזה דווקא בהקשרים מסוימים, ולא התקיים באחרים. כל שאני מבקשת לעשות בחיבור זה הוא לקבץ כמה וכמה מופעים מעין אלה ולהציגם יחדיו, תוך התבוננות בהם והרהורים (reflections) "מן העבר השני של המחיצה", בכחינת "דברים שרואים משם לא רואים מכאן"<sup>11</sup>. אחת ממטרותי בכתיבת רשימה זו היא להסב את תשומת-הלב אל המובן מאליו, לחשוף את המורכבות העומדת לעיתים גם מאחוריו.

לפני שאעבור לשרטט קווים כלליים לאותם מופעים, אני מבקשת כבר כעת לתאר מקצת מן המחשבות המלוות אותי בעת הצגתם. כבר עמדתי על האופי ה"מובן מאליו" של הכלל הדקדוקי הרואה בלשון זכר את הקטיגוריה הכללית הניטרלית. תפיסת ה"מובן מאליו" גורמת לדחייה ודחיקה מראש של כל נסיון הרהור אחר כלל דקדוקי זה, שהרי הוא טבוע בשפה ומוטמע בדובריה ללא כל אפשרות עוררין. זו התחושה ביחס לשפה העברית באופן כללי.<sup>12</sup> דומה שכך הדבר גם ביחס לביטויים הלכתיים בשפה העברית. אי-שביעות-רצון ותחושות הדרה המועלות לעיתים מצד נשים נתקלות בחוסר הבנה ובביטול הניזונים מתפיסת ה"מובן מאליו" והמוחלטות של אותו כלל דקדוקי. מטרה מרכזית של הרשימה הזאת היא

10 רמב"ם, הלכות מלכים א, ה.

11 שימוש מושאל במטבע-לשון זה נעשה בהקשר דומה על-ידי רבקה לוביץ', טוענת רבנית ומחברת מדרשים, בכנס "אשה ויהדותה" שנערך ב-25.26.01 בבנייני האומה בירושלים בחסות "קולך – פורום נשים דתיות". לוביץ' הציגה בכנס תערוכות תצלומים של עזרות-נשים בבתי-כנסת שונים ברחבי הארץ, הממחישים את ההבדל התהומי באפשרויות הראייה ובתחושת השייכות בין הגבירים היושבים בחלל המרכזי של בית-הכנסת לבין הנשים היושבות בעזרה. כותרת התערוכה הייתה "דברים שרואים משם לא רואים מכאן", והיא לוותה בשיר שכתבה לוביץ', המבטא גם הוא את תחושת ההדרה ואי-השיתוף.

12 להמחשה קונקרטי של ניתוח זה ראו במאמרה של אלמוג, לעיל הערה 1, בהערות 38-39 והטקסט הנלווה אליהן.

הרהורים מן העבר השני של המחיצה: על הכללה והדרה של נשים בשפת ההלכה

לעודד בחינה מחודשת של תגובות הביטול והזלזול באמצעות היכרות עם הצד החש דחוי והתבוננות מזווית-המבט שלו. האומנם אין כל מקום לתחושת דחייה והדרה מצד נשים כאשר ציווי דתי, תפילה, ברכה או כל ביטוי דתי-הלכתי אחר מנוסחים בלשון זכר בלבד? נשים מתובנות לראות את הפועל הזכרי כמכוון גם אליהן, אך מהי המשמעות של פנייה בלשון זכר כאשר היא נקראת על-ידי אשה? להיגדים דתיים יש משמעות מעבר למשמעותם הלשונית גרידא. שפת התפילה, למשל, מגלמת היבטים אמנותיים-רגשיים עמוקים. שפת ההלכה טומנת בחובה היבטים אישיותיים שונים של "איש ההלכה"<sup>13</sup>. הרבדים השונים של השפה הדתית חוברים יחדיו להבניית הזהות של האדם הדתי. כיצד אמירה זכרית בעלת משמעות דתית-אמונתית-הלכתית נתפסת על-ידי אשה שגם זהותה שלה אמורה להשתקף באותה אמירה? כיצד הוראה דתית הנאמרת בלשון זכר מתקבלת כאשר נמענת היא אשה? האם ניתן בכלל להניח כ"מובן מאליו" שלהטיות דקדוקיות אלה אין כל משמעות לגבי האשה הנמענת? או שמא יש בהן כדי להשפיע על הווייתה הדתית, על תפיסתה העצמית כפרט בקהילה הדתית וכאשה מאמינה בקהילה זו?

בלו גרינברג, "האם המייסדת" של הפמיניזם האורתודוקסי בארצות-הברית, שטחה את ה"אני מאמינה" שלה בספר משנת 1981. בפרק הדן בנשים וליתורגיקה, גרינברג מצליחה, באמצעות כמה סיפורים אישיים, להמחיש את העוצמה של חוויית ההדרה הפוקדת את האשה בעלת המודעות לשאלות אלה של מגדר ודת. בדוגמה הראשונה היא מתארת את תחושתה המעורבת בעת שנתקלה בסידור משנת 1905, שכלל בחלק הדן בהלכות תפילין הוראה בנוסח: "כל אדם יהודי חייב להניח תפילין בכל יום חול". אחת מן השתיים: או שגם נשים חייבות במצוות תפילין, או שהאשה היהודייה אינה בכלל "אדם יהודי". בדוגמה השנייה היא מביאה את הכרזתו של רב בית-כנסת לקהל המתפללים, המתחיל להיות חסר סבלנות בזמן ההקפות בשמחת-תורה, כי "התפילה לא תסתיים עד שכל אחד ואחד מכאן יקבל הקפה". המשותף לשתי אמירות אלה הוא שלשון הזכר כאן, אף שהוצגה באמירות עצמן כמתייחסת אל הכלל, אכן מכוונת למעשה לזכרים בלבד. מעבר לכך, בולטים במיוחד ה"מובנות מאליה" שבה הוצאו הנשים מתוך הכלל וחוסר המודעות המוחלט לכך מצד הדוברים עצמם.

סיפורים אנקדוטיים אלה ממוקמים בזירת הליתורגיקה והפולחן הדתיים, אך הדוגמות הלשוניות מתייחסות לשפה המדוברת (והכתובה) בסביבה היומיומית. ומה כאשר השפה המדירה היא השפה הקנונית עצמה? בעודי נותנת את דעתי על שאלה זו, עלתה בזכרוני הסיטואציה הבאה: לקראת סיום בנייתו של בית-הכנסת בשכונת המגורים שמשפחתנו מתגוררת בה, דנו סביב שולחן האוכל ברעיונות לפסוק מן המקורות המתאים להיכתב מעל ארון הקודש. אחד הבנים העלה את הפסוק "דע לפני מי אתה עומד", אך פסל אותו בנימוק שהוא נדרש מדי. ציינתי שזו אינה הבעיה היחידה עם פסוק זה, אלא גם העובדה שהוא מתייחס לקהל המתפללים כאל גברים בלבד. בני, כצפוי, הסב את תשומת-ליבי לכלל הדקדוקי הכולל נקבה בלשון זכר. לדעתו, עובדת היותו מודעת לכלל בסיסי זה אמורה לפתור מראש כל בעיה שיש לי עם הפסוק הזה או עם כל פסוק אחר. ביקשתי מיתר בני המשפחה

13 הרב י"ד סולוביצ'יק *איש ההלכה – גלוי ונסתר* (ירושלים תשל"ט). מעניין שגם במקור, בשפה האנגלית בעלת המבנה הלשוני הניטרלי, הספר נקרא *The Halachic Man*.

## רות הלפרין-קדרי

שנכחו, זכרים כולם, לנסות לתאר לעצמם מצב הפוך, שבו תכלול לשון נקבה גם זכר. ביקשתי מהם לחשוב אם שכנוע פנימי כזה, שיכליל אותם כזכרים בתוך פנייה בלשון נקבה, אכן יצלח. הבן הצעיר הציע לשנות את לשון הפנייה לגוף שני רבים, כך שמלת הפנייה תהיה "דעו", ולא "דע". מייד התעורר ויכוח על האפשרות לשנות מילים של פסוקים מן המקורות. ומלבד זאת, ציין הצעיר, אם אין אפשרות לשנות את לשון הקודש, בסופו של דבר ראוי שהפנייה תהיה זכרית, מאחר ש"רוב המתפללים בבית-הכנסת הם גברים, והרוב הרי קובע".... מצאתי עצמי שוב תרה אחר תשובה להיגיון הצרוף של בן השש ומחצה, שהספיק כבר להפנים תערוכת מורכבת ומעניינת של ערכי דמוקרטיה, צדק והגינות יחד עם נורמות התנהגות של קהילה אורתודוקסית טיפוסית. מה ניתן להשיב על טיעון כזה? דומה שהתחלה של חיפוש אחר מענה כלשהו טמונה בשורשי אותה מציאות חברתית שעליה דיבר בני. זו מציאות הקיימת ברוב המוחלט של הקהילות האורתודוקסיות בארץ ובעולם, והיא משתקפת בעובדה שרוב המתפללים הקבועים בבית-הכנסת הינם גברים. כפי שנראה מייד, התחקות אחר שורשיה של התמונה החברתית הזאת מחזי רה אותנו למוקד הדין ברשימתנו: ייחוס משמעות נורמטיבית ללשון הזכרית בביטויים הלכתיים שונים. מאחר שאין בכוונתי לערוך כאן דיון הלכתי מעמיק בנושא, אביא רק כמה דוגמות של אסמכתאות ומקורות העושים שימוש מודע בלשון הזכרית ונשענים עליה כעל בסיס למסקנה ההלכתית המדירה נשים. נפתח את הסקירה במקורות העוסקים בנקודה האחרונה שהוזכרה בסיפור האנקדוטי: תפילה בציבור בזמנים קבועים, כזו המתקיימת שלוש פעמים מדי יום בבית-הכנסת. זה מקום ראוי לפתוח בו, מאחר שהדיון בסוגיה של תפילת נשים מוביל ישירות לאחד מיסודות מעמדה של האשה בעשייה הדתית, דהיינו, פטור האשה ממצוות-עשה שהזמן גרמן. כפי שנראה מייד, אף שורשיו של הכלל הבסיסי הזה בדבר פטור האשה נעוצים בהבחנה בין לשון זכר ללשון נקבה; אך ראשית יש להבהיר את הקשר בין שאלת נוכחותן של הנשים בבית-הכנסת לכלל ההלכתי הפוטר נשים ממצוות-עשה שהזמן גרמן. נשים חייבות אומנם בתפילה עצמה (אף שיש מחלוקת לגבי החלק בתוך התפילה שהן חייבות בו), כגון קריאת-שמע לעומת שמונה-עשרה, וכן לגבי איזו תפילה בדיוק, כלומר, שחרית ומנחה לעומת ערבית), אך לדעת חלק מן הפוסקים, וכך גם התקבל הנהוג בימינו, הן פטורות מתפילה בזמנים קבועים על שום שיוך דרישות אלה לגדר מצוות-עשה שהזמן גרמן.<sup>14</sup> מאחר שהתפילות בזמנים הקבועים מתקיימות בדרך-כלל בבית-הכנסת, פטור הנשים מחובת התפילה בזמנים קבועים מסביר את היעדרן ממנו כדבר שבשגרה. זו אך דוגמה אחת להשפעתו החברתית מרחיקת-הלכת של אותו כלל הלכתי בסיסי בדבר פטור הנשים ממצוות-עשה שהזמן גרמן. כפי שכבר רמזתי, כלל בסיסי זה הוא דוגמה מובהקת להישענות על הלשון הזכרית כעל בסיס למסקנה הלכתית של הדרת נשים. דוגמה זו אף מעניינת במיוחד על שום הדרך המפותלת שבה הגמרא מגיעה למסקנה בדבר המקור לפטור. הגמרא, בקידושין לד ע"א,

14 ראו למשל משנה, ברכות ג, ג: "נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפילין וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון"; וראו את הדיון במשנה זו בגמרא, בבבלי, ברכות, כ, ע"ב, לקישור השאלה לנושא מצוות-עשה שהזמן גרמן. לסיכום גדר המחלוקת והנהוג בימינו ראו א' ג' אלינסון *האשה והמצוות – ילקוט הוראות חכמינו ופסקי הלכות*, חלק א: *בין האשה ליוצרה* (מהדורה שלישית מורחבת ומפורשת, ירושלים תשל"ט) 98-100.

הרהורים מן העבר השני של המחיצה: על הכללה והדרה של נשים בשפת ההלכה

מציגה את דרך לימוד הכלל הפוטר נשים ממצוות – עשה שהזמן גרמן כלימוד באמצעות בניין-אב ממצוות תפילין:

...ומצות עשה שהזמן גרמא – נשים פטורות. מנלן? [מניין לנו?] גמר מתפילין [למד ממצוות תפילין], מה תפילין – נשים פטורות, אף כל מצות עשה שהזמן גרמא – נשים פטורות; ותפילין גמר לה מתלמוד תורה, מה תלמוד תורה – נשים פטורות, אף תפילין – נשים פטורות.

הבסיס לפטור ההלכתי של נשים ממצוות תפילין (שהוא, כזכור, בניין-האב שממנו לומדים את הפטור הכללי ממצוות – עשה שהזמן גרמן) הוא אם-כן היותן פטורות מתלמוד תורה. על שאלת חיוב נשים בתלמוד תורה בימינו אנו נכתב רבות, והנושא אף הגיע לדיון בפסיקת בג"ץ בכמה הקשרים.<sup>15</sup> על-אף ריבוי הדיונים והמחלוקות סביב נושא זה עוד מתקופת המשנה,<sup>16</sup> שהתייחסו כמובן גם לטעמי הפטור והחיוב, מפתיע לגלות שמבחינה פורמלית, הבסיס לנקודת-המוצא של הפטור אכן נעוץ לכאורה בטעם הלשוני – ההקדוקי בלבד. על הפסוק בדברים יא, יט, "ולמדתם אתם את בניכם", אומר מדרש ההלכה הספרי בקיצור רב: "ולא בנותיכם". הגמרא, בקידושין כט ע"ב, כבר הרחיבה את היריעה, אך בסופו של דבר הגיעה לאותה מסקנה נחרצת בדבר פטור מוחלט לנשים מתלמוד תורה מאותו פסוק ממש ומאותו מדרש הלכה, בשלוש דרכים שונות:

האב חייב בבנו ללמדו תורה [זו מובאה מברייתא, שם כט ע"א].  
ואיהי מנלן דלא מיחייבא? [מניין לנו שאין האם חייבת ללמד את בנה תורה?] דכתיב: "ולמדתם ולמדתם" [הכתיב הוא "ולמדתם", דהיינו, בלימוד עצמי, ואילו הקרי הוא "ולמדתם", דהיינו, ההוראה לבנים, ומאחר ששתי המצוות כאחת נלמדות מאותה מלה עצמה, ניתן להשוות ביניהן], כל שמצווה ללמוד – מצווה ללמד, וכל שאינו מצווה ללמוד – אינו מצווה ללמד.  
ואיהי מנלן דלא מחייבה למילף נפשה? [ומניין לנו שהאשה אינה חייבת בלימוד עצמי של התורה?] דכתיב: "ולמדתם ולמדתם" [שוב באה ההשוואה בין שתי המצוות, הפעם בכיוון ההפוך, כלומר, חובת הלימוד העצמי מושווית לחובת הלימוד מאחרים], כל שאחרים מצווין ללמדו – מצווה ללמד את עצמו, וכל שאין אחרים מצווין ללמדו – אין מצווה ללמד את עצמו [ומאחר שהאב חייב ללמד את בנו ואינו חייב ללמד את בתו, הבת אינה בגדר מי שאחרים מצווין ללמדה, ולכן גם אין היא בגדר מי שחייבת בלימוד עצמי].  
ומנין שאין אחרים מצווין ללמדה? [מניין שאין האב חייב ללמד את בתו?] דאמר קרא: "ולמדתם אותם את בניכם" – ולא בנותיכם.<sup>17</sup>

15 ראו פסקי-דינו של השופט אלון בבג"ץ 153/87 שקדיאל נ' השר לענייני דתות, פ"ד מב(2) 221 (להלן: עניין שקדיאל); בד"מ 1/81 נ' נגד נ' א' נגד, פ"ד לח(1) 365.  
16 ראו, למשל, משנה, סוטה ג, ד, מחלוקת ר' אליעזר ובן עזאי.  
17 ראו שם במסורת הש"ס את ההפניה לספרי. וראו גם את הדיון בירושלמי, ברכות ד, ע"ג, על הפסוק "ולמדתם אותם את בניכם", כבסיס ללימוד הפטור של נשים ממצוות תפילין בהיקש להיותן פטורות

## רות הלפרין-קדרי

תמצית הדיון התלמודי מסוכמת בבהירות בספרו של רב אלינסון "האשה והמצוות". לדבריו, האשה ממועטת (או בלשונונו כיום: מודרת) ממצוות תלמוד תורה בשלושה אופנים: א. אין אדם חייב ללמד את בתו תורה; ב. אשה אינה חייבת ללמוד תורה לעצמה; ג. מצוות הוראתה של התורה לבנים אינה מוטלת על האם.<sup>18</sup>

כפי שצינתי, הסוגיה של לימוד התורה לנשים הינה משמעותית במיוחד, משום שנלמדים ממנה נושאים הלכתיים נוספים רבים, וביניהם הסוגיה של מצוות התפילין, המשמשת כאמור בסיס לכלל הגורף של פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן. לפטור האשה מלימוד התורה, שנעשה ברבות הימים אף איסור ממש לדעת חלק מן הפוסקים,<sup>19</sup> נמצאו בהמשך נימוקים מנימוקים שונים, שחלקם אף פוגעים במיוחד, כגון מוגבלותה השכלית של האשה או החשש מפני פגיעה בתמימותה הנשית.<sup>20</sup> יחד עם זאת, קשה

מתלמוד תורה: "ולמדתם אותם את בניכם ולא את בנותיכם את שהוא חייב בת"ת [בתלמוד תורה] חייב בתפילין נשים שאינן חייבות בת"ת אינן חייבין בתפילין". וכן ראו את לבבלי, ברכות כ, ע"ב: "נקיש מזוזה לתלמוד תורה, דכתיב (דברים יא) 'ולמדתם אותם את בניכם' וסמך ליה 'וכתבתם', מה תלמוד תורה נשים פטורות – ואף על גב דאין הזמן גרמא – רחמנא פטרינהו, דכתיב את בניכם ולא בנותיכם." רש"י מצביע על כך שמצוות תלמוד התורה אינה נופלת בקטיגוריה של מצוות שביצוען תלוי בזמן מסוים, כך שלכאורה אין היא עצמה נכללת באותה נוסחת פטור שנלמדת ממנה (דרך הפטור ממצוות תפילין), ועל-כן נדרשת דרך לימוד שונה, שנמצאה באותה פנייה לשונית זכרית בלבד. ראו אלינסון, לעיל הערה 14, בעמ' 143 והלאה.

ראו למשל משנה, סוטה ג, ד: "רבי אליעזר אומר כל המלמד בתו תורה כאילו לומדה תפלות"; ירושלמי, יט, ע"א: "ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים"; רמב"ם, משנה תורה, הלכות תלמוד תורה א, יג: "ואף על פי שיש לה שחר, צו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד, אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן..."; וראו שם בהמשך הדברים את הבחנת הרמב"ם בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה: "במה דברים אמורים בתורה שבעל פה אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה ואם למדה אינו כמלמדה תפלות"; וראו גם פירוש התורה תמימה לדברים יא, יט, המצטט את הגמרא בקידושין, ומבאר כך: "ולכאורה הוי כוונת העניין פשוטה שרק אינו מחויב [האב] ללמדה, אבל אם רוצה ללמדה רשאי, אך באמת קי"ל [קיימא לן] דאסוד ללמד את הבנות תורה, ואמרו בטעם הדבר (סוטה כא, ב) דכתיב (משלי ח) אני חכמה שכנתי ערמה, כיון שנכנסה באדם נכנסה עמו ערמומית, ופירש"י שמתוכה היא מכינה ערמומית ועשה דבריה בהצנע... ויסוד כל הדברים האלה הוא עפ"י יסוד טבעי אחד שבתכונת הנשים דדעתן קלות, וכמ"ש בסוף מנחות, קי, א שהבנות אין דעתן מתיישבת עליהן, ולכן אין ביכולתן להעמיק חקר בדעת תקיפה ולבא עד עומק כוונת התורה, ואפשר שתעבור בדעתה על דעת התורה וממילא גם תעשה מדחה"; לסקירה המפרטת את השתלשלות הדעות בין איסור הלימוד לפטור ממנו, ראו שו"ת ציץ אליעזר, חלק ט, סימן ג. ומסקנתו של הציץ אליעזר היא: "שפיר ההלכה של לימוד תורה לנשים שבכתב ושבע"פ וברכתן על כך...".

ראו, למשל, משנה, סוטה ג, ד: "רבי אליעזר אומר: כל המלמד בתו תורה כאילו לומדה תפלות ות"; המאירי, בית הבחירה, סוטה כ, ע"א: "מתוך הבנתה ביתר מגדרה היא קונה ערמומית מעט, ואין שכלה מספיק להבנה הראויה, והיא סבורה שהשיגה ומקשקשת כפעמון להראות את חכמתה לכל". לסיכום מקיף של סוגיית תלמוד תורה לנשים, ראו ש' פרידמן "תלמוד תורה לנשים בימינו" הגות – מאסף למחשבה יהודית, האשה במקורות היהדות (ירושלים תשמ"ג) 53; מ' הלינגר תלמוד תורה לנשים לאור המקורות (עבודת מאסטר, רמת-גן תשנ"ד); וראו גם ד' מ' מישלוב האשה היהודית בהלכה (תשמ"ו-תשמ"ח), שם מובאת הצגה השוללת את האיסור מכל וכל ומדגישה את תמימות הדעים של הפוסקים האחרונים בדבר החובה הקיימת בימינו ללמד את הבנות תורה; י' כהן "האשה במשפחה ובחברה – עבר והווה" האשה בתמורות הזמן – עיון בהגות ובהלכה (אמנון שפירא ויחזקאל כהן עורכים, תשמ"ד) 21,



הרהורים מן העבר השני של המחיצה: על הכללה והדרה של נשים בשפת ההלכה

להשתחרר מתחושת השרירותיות שבמדרש ההלכה של הספרי, שבבחירת הפרשנות המוציאה את הנקבה ("בנותיך") מכלל הזכר ("בניך"), העניק לפטור האשה מתלמוד התורה מעמד של הלכה מדאורייתא.<sup>21</sup> תחושת השרירותיות מתחזקת במיוחד לנוכח האפשרות הפרשנית המועדפת כבררת-מחדל, הכוללת נקבה בלשון זכר. במילים אחרות, מאחר שמבחינה לשונית ננקטה הפרשנות החריגה, המסקנה המתבקשת היא שהבחירה באופציה המדירה דווקא נעשתה באופן מודע ומכוון, ממניעים שהינם חיצוניים לטקסט הקנוני. מסקנה זו מתחדדת לנוכח שורה של מופעים נוספים של ביטויים לשוניים דומים, שלחלקם מוצמד לימוד הלכתי דומה של הדרת נשים, ובחלקם הלימוד ההלכתי הוא הפוך, או שכלל אין מתקיים דיון כזה, כפי שנראה בהמשך.

המעניין הוא שגם בדיונים המאוחרים יותר סביב השאלה של לימוד התורה לנשים – דיונים שנעשו משמעותיים במיוחד בתחילת המאה הקודמת, עם פסיקתו של החפץ חיים המאשרת את יוזמתה של שרה שנירר לפתוח את "בית יעקב" ללימוד תורה לנשים,<sup>22</sup> וכמובן בעשור האחרון, עם היות "מהפכת הלימוד" של הנשים לעובדה קיימת – לא נמצא דיון מחדש באותה הכרעה פרשנית של הספרי. כך, למשל, בשו"ת יביע אומר מובאת אמירת רבי אליעזר בן הורקנוס ("כל המלמד את בתו תורה כאילו לומדה תפלות") כבסיס להימנעות מלימוד תורה לנשים, ומדרש הספרי אינו מופיע כלל בתשובה.<sup>23</sup> בדומה לכך, בתשובתו הארוכה של הרב ולדנברג, שבה הוא מבאר שאין איסור על נשים ללמוד תורה, וראוי שילמדו, הגם שמידת שכון שונה משל האנשים, מוזכר מדרש הספרי רק פעם אחת בסוף התשובה, ללא כל דיון, וכאילו הוא ממש חלק מן הפסוק המקראי: "בהיות ש[הנשים] אינם מצוים על הלימוד וכדממעט ינן ולמדתם אותם את בניכם ולא את בנותיכם."<sup>24</sup> קשה אומנם לצפות לקריאה ביקורתית של מקור כה ראשוני כמו הספרי בספרות ההלכה וההשקפה המסורתית; עם זאת, השלמה מוחלטת עם אותה הכרעה פרשנית, ללא כל דיון וכמעט גם ללא כל אזכור, שופכת אור נוסף על הדינמיקה של ההשלמה עם ה"מובן מאליו", ודומה שבכך גם מתחזקת המסקנה בדבר מקומם של שיקולים חיצוניים לטקסט הקנוני. אכן, המשותף לכל הדיונים בספרות השו"ת של האחרונים העוסקים בשאלת לימוד התורה לנשים הוא המימד הערכי של הנושא, ולא ההנמקה הפורמליסטית. שיקולי מדיניות, נורמות חברתיות, תהליכים היסטוריים – לכל אלה חלק מרכזי בתשובותיהם.<sup>25</sup> על רקע זה נראה כי

34-46 (ריכוז מקורות שונים ביחס ליכולותיה האינטלקטואליים וכישוריה השכליים של האשה לעומת האישה), 56-61 (פסיקות מאוחרות המחייבות לימוד תורה לנשים לאור מציאות החיים המשתנה).  
21 השווה שו"ת רדב"ז מכתב יד – או"ח, יו"ד (חלק ח) סימן א, המבאר מדוע פתח הרמב"ם את הלכות תלמוד תורה בהלכה "נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה", ומסביר: "דקיימא לן... כל מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים ועבדים שוין לאנשים ומשום הכי פתח הכי", לומר *דגזירת הכתוב היא ולמדתם אותם את בניכם ולא את בנותיכם*.  
22 ראו י' כהן *נשים בהנהגת הציבור* (תל-אביב תשנ"א) 69-70.  
23 שו"ת יביע אומר, יו"ד (חלק ב), סימן יז.  
24 שו"ת ציץ אליעזר, חלק ט סימן ג.  
25 ראו, למשל, תשובתו של ר' ישראל מאיר הכהן מראדין, בעל ה"חפץ חיים" (מובא בפסק דינו של השופט אלון בעניין *שקדיאל*, לעיל הערה 15, בעמ' 266): "נראה דכל זה דוקא בזמנים שלפנינו... וקבלת האבות היתה חזקה מאד אצל כל אחד ואחד להתנהג בדרך שדרכו אבותינו... בזה היינו יכולים לומר, שלא תלמד הבת תורה ותסמוך בהנהגה על אבותיה הישרים. אבל כעת בעוונותינו הרבים, שקבלת

## רות הלפרין-קדרי

הסתמכות על מדרש פורמליסטי , על גבול השרירותיות , לא היתה במקומה במסגרת אותן שו"ת.<sup>26</sup>

יחד עם זאת , לא ניתן לבטל את המשמעות ואת ההשלכות של הבחירה הפרשנית הזאת כלל ועיקר. לבחירה פרשנית-לשונית זו יש תפקיד מרכזי, במיוחד בנושא של לימוד התורה לנשים. לשם כך, ולצורך השלמת התמונה של הדיון ההלכתי במקורות בשאלת לימוד התורה לנשים, יש להביא מקבילה לפסוק בדברים יא , המצויה בפסוק אחר , בדברים ו, ז: "ושננתם לבניך ודברת בם." פסוק זה לא שימש אומנם אסמכתא לדיונים במקורות המוקדמים שדנו בנשים ותלמוד תורה, אך דווקא ה"חפץ חיים", שפסק כזכור בעד לימוד תורה לנשים, דרש את הפסוק הזה בדברים ו באותה דרך של מדרש הספרי על דברים יא:

וכל מ"ע [מצוות-עשה] שהזמן גרמא נשים פטורות מהם אפילו מדרבנן דהוקשה כל התורה לתפילין דכתיב בהו למען תהיה תורת ה' בפין וכמו דפטורות מתפילין דאיתקיש [שהקיש] לת"ת [לתלמוד תורה] דכתיב בה ושננתם לבניך ולא לבנותיך כן פטורות מכל מ"ע [מצוות עשה] שהזמן גרמא.<sup>27</sup>

בהקשר של תלמוד תורה , אם-כן, התפרשו ה"בנים" שדיברה בהם תורה כפשוטם , כלומר, כבנים ממש , ולא כבנות. כאן המקום לפנות לאותם מופעים נוספים של ביטויים לשוניים דומים המתייחסים לבניו של אדם , שלחלקם מוצמד לימוד הלכתי המסתכם בהדרת נשים, ובחלקם לא התקיים דיון כזה כלל. בקבוצה הראשונה, שהלשון הזכרית נלמדת כאילו היא כוללת זכרים בלבד , בדומה לשאלת לימוד התורה לנשים , ניתן לכלול את הנושא של

האבות נתרופפה מאד מאד ... ובפרט אותן שמרגילין עצמן ללמוד כתב ולשון העמים , בוודאי מצווה רבה ללמדם חומש, וגם נביאים וכתובים ומוסרי חז"ל. (מובא גם בציץ אליעזר, שם, פסקה 7.) ראו גם בהמשך מובאות רבות מתשובות אחרונים ברוח זו בפסק-דינו של השופט אלון בעניין *שקדיאל, שם*; וראו עוד בספרו של אלינסון , לעיל הערה 18, בעמ' 158-162; מעניינת במיוחד היא עמדתו של האדמו"ר שניאור זמן מליא די, שולחן ערוך הרב, יו"ד, הלכות תלמוד תורה, א, טו, וכן מופיע בשיחת השבת פרשת אמור, *ספר השיחות* (כרך ב, תש"ן) 453: "ומזה מובן גם בנגע ללימוד תורה שבעל פה (נוסף על לימוד ההלכות הצריכות להן) – שכיוון שבלאו הכי לומדות הנשים והבנות לימודים שונים שעל ידם יכנס בהן ערמומיות, הרי, לא זו בלבד שמוותר ללימוד תורה שבעל פה, אלא יתירה מזה, על-פי טעם הלכה זו עצמה – צריך ללמדן תורה שבעל פה, לא רק לימוד הלכות פסוקות בלי טעמיהן, אלא גם לימוד טעמי ההלכות, ועד לשקלא וטריא שבתורה, שמתבע האדם (איש או אשה) שחפץ ומתענג יותר בלימוד זה, שעל ידי זה תהיה אצלן התפתחות החושים והכשרונות ('ערמומיות') ברוח תורתנו הקדושה." (ההדגשות במקור); וכן ראו: S. Handelman "Women and the Study of Tora in the Thought of the Lubavitcher Rabbe" *Jewish Legal Writings by Women* (Micha D. Halpern and Chana Safrai eds., Jerusalem 1998) 143.

26 בהקשר זה מאלף במיוחד הממצא הבא: בחיפוש במאגר המידע של שו"ת פוסקי זמננו בפרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן, נמצא המשפט "ולמדתם אותם את בניכם ולא את בנותיכם" (או נוסח שונה מעט) בהקשר של לימוד תורה לנשים רק פעמיים , האחת בשו"ת הציץ אליעזר, שם, והאחרת בשו"ת יחווה דעת, חלק ב, סימן כ.

27 משנה ברורה סימן יז, סעיף ב.

הרהורים מן העבר השני של המחיצה: על הכללה והזדהוּת של נשים בשפת ההלכה

פדיון הבן, הנלמד מן הפסוק בשמות לד כ, שעליו אומרת הגמרא כך: "דאמר קרא: כל בכור בניך תפדה, בניך – ולא בנותיך".<sup>28</sup>

לעומת מיעוט המקורות הנוקטים בדרך לימוד דומה לזו שננקטה בנושא של לימוד התורה לנשים, בולטת הרשימה הארוכה של מופעים בלשון זכרית שלא התפתח לגביהם כל דיון דומה בשאלת הכללתן או הדרתן של נשים. ברשימה זו ניתן למנות את הפסוקים הבאים: "בעצב תלדי בנים";<sup>29</sup> "ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם";<sup>30</sup> "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבדה הזאת לכם";<sup>31</sup> "וטפכם אשר אמרתם לבזי יהיה ובניכם אשר לא ידעו היום טו ב ורע";<sup>32</sup> "ושמרת את חקיך ואת מצוֹת תיו אשר אנכי מצוֹתך היום אשר ייטב לך ולבניך אחריו";<sup>33</sup> "פקד עוֹן אבות על בנים".<sup>34</sup> המופע המעניין ביותר בקבוצה זו המתייחסת לבניו של אדם הוא כתוב נוסף בדברים יא, אותו פרק שפסוק יט שבו, "ולמדתם אתם את בניכם", שימש מקור להדרת הנשים ממצוות תלמוד תורה. גם פסוק כא בפרק יא מתייחס לבנים בלבד, באומרו "למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה"; אך האפשרות שהכוונה כאן היא אכן לבנים בלבד, ולא לבנות, לא עלתה מעולם. לאמיתו של דבר, בכל הפסוקים האלה יושמה כמובן מאליו בררת המחדל של הכלל הדקדוקי, שלפיה לשון זכר שבהם כוללת גם נקבה. השאלה המתבקשת היא, כמובן: מה גרם לפרשנות השונה דווקא בפסוקים הדנים בלימוד התורה ובפדיון בכורות?

שאלות של לימוד זה או אחר ממטבעות לשון הנוקטים לשון זכר בלבד עשויות כמובן להתעורר לא רק ביחס לשימוש בלשון "בנים" או "בנות", אלא גם ביחס לשימוש בכל שם עצם אחר, ובמיוחד בשם העצם המרכזי נשוא הקורפוס ההלכתי: ה"איש". בהמשך לדוגמות שבפסקה הקודמת, ניתן להביא רשימה נוספת של מופעים בלשון זכר שלא התקיים בהם מעולם דיון בשאלת הכללתן של נשים או אי הכללתן, ואין ספק לגבי האופי הסתמי של המסמן הגברי אצלם. רשימה זו כוללת, בין היתר, את הפסוקים הבאים: "ראו כי ה' נתן לכם השבת על כן הוא נתן לכם ביום הששי לחם יומים שָבוּ איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי";<sup>35</sup> "דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו";<sup>36</sup> "לא תגנבו ולא תכחשו ולא ת שקרו איש בעמיתו";<sup>37</sup> "ואל בני ישראל תדבר לאמר איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו";<sup>38</sup> "איש כמתנת ידו כברכת ה' אלהיך אשר

28 בבלי, קידושין כט, ע"א. מעניין שדרך הלימוד כאן זהה לחלוטין לזו שננקטה בעמוד אחד, מאוחר יותר, בגמרא, בנושא תלמוד התורה לנשים. גם כאן, כמו שם, הדיון מורכב מפטור (או הדרה) משולש של נשים מן המצווה, וגם כאן, כמו שם, הוא מסתיים בהפניה ללשון זכר המפורשת במקרא.

29 בראשית ג, טז.

30 שמות יב, כד.

31 שמות יב, כו.

32 דברים א, לט.

33 דברים ד, מ.

34 דברים ה, ח.

35 שמות טז, כט.

36 שמות כה, ב.

37 ויקרא יט, יא.

38 ויקרא כד, טו.

## רות הלפרין-קדרי

נתן לך".<sup>39</sup> בהתחקות אחר המופעים השונים של לשון ה "איש" בולטת תופעה מעניינת במקרא, המוצא פעמים רבות לנכון לפרט דווקא את האשה לצד האיש, כמו בפסוקים הבאים: "וכי יגה שור את איש או את אשה ומת",<sup>40</sup> "כל איש ואשה אשר נדב לבם אתם";<sup>41</sup> "ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויפלא העם מהביא";<sup>42</sup> "ואיש או אשה כי יהיה בעור בשרם בְּהֶרֶת";<sup>43</sup> "איש או אשה כי יפלא לנדר נדר נזיר להזיר לה";<sup>44</sup> "כי ימצא בקרבך באחד שעריך אשר ה' אלהיך נתן לך איש או אשה אשר יעשה את הרע בעיני ה'".<sup>45</sup> קשה לראות חוקיות או שיטתיות ברשימת המקרים שהאיש לבדו מופיע בהם ומשתמע שהוא כולל גם את האשה, לעומת המקרים שהאשה מפורטת בהם בנפרד, לצד האיש.

לעומת הרשימה הקודמת, קשה להבין מה מצאו חז"ל לנכון להקשות במקרים מסוימים ולא באחרים, ולשאול דווקא בהם האומנם האשה כלולה במסגרת האיש. ברשימה הפעם יש להבחין בין ההיקריות שלגביהן הוכרע כי הן כוללות את הנשים לבין אלה שבהן הוכרע כי לשון זכר המפורשת באה דווקא למעט את הנשים. נפתח בסוג הראשון. כך, למשל, על מצוות כיבוד אב ואם, שנאמרה בלשון זכר בלבד, "איש אמו ואביו תיראו",<sup>46</sup> התקיים דיון כזה בשאלת הכללתה של האשה במצווה זו. הגמרא, בקידושין, מביאה את הברייתא: "איש" – אין לי אלא איש, אשה מנין? כשהוא אומר: "איש אמו ואביו תיראו" – הרי כאן שנים!<sup>47</sup>

כלומר, מן הסיפא של הפסוק, שנאמר בלשון רבים, "תיראו", הברייתא לומדת, והגמרא בעקבותיה, שמצוות כיבוד אב ואם מופנית גם לנשים. בדומה לכך, על דיני הצרעת התקיים דיון בשאלת הכללתה של האשה המצורעת במסגרת דינים אלה. ושוב, על הפסוקים שנאמרו בלשון זכר בלבד, "איש צרוע הוא טמא הוא... והצרוע אשר בו הנגע",<sup>48</sup> מתקיים בגמרא הדיון הבא: "תנו רבנן: "איש" – אין לי אלא איש, אשה מנין? כשהוא אומר: "והצרוע אשר בו" – הרי כאן שנים".<sup>49</sup>

גם כאן, מהמשך המקרא, החוזר על נושא המשפט ("הצרוע") חזרה שהינה מיותרת

39 דברים טז, יז.

40 שמות כא, כח.

41 שמות לה, כט.

42 שמות לו, ו.

43 ויקרא יג, לח.

44 במדבר ו, ב.

45 דברים יז, ב.

46 ויקרא יט, ג.

47 בבלי, קידושין כט, עא, וכן שם, ל, ע"ב.

48 ויקרא יג, מד-מה.

49 בבלי, סוטה כג, ע"ב, וכן גם ערכין ג, ע"א, כריתות, ח, ע"ב; ירושלמי נזיר פ"ד, ה"ו; ירושלמי סוטה פ"ג, ה"ח; וראו גם בספרא תזריע, פרשה ה, פרק יב.

הרהורים מן העבר השני של המחיצה: על הכללה והדרה של נשים בשפת ההלכה

לכאורה, למדה הגמרא שחזרה זו באה לרבות את האשה.<sup>50</sup> דוגמה נוספת להתחבטות בשאלה אם נשים כלולות בהלכה שנאמרה בלשון זכר בלבד היא ההלכה בדבר גנבת אדם:

תנו רבנן: "כי ימצא איש גנב נפש מאחיו",<sup>51</sup> אין לי אלא איש שגנב, אשה מניין? תלמוד לומר "וגנב איש".<sup>52</sup> [מאחר שבפסוק שבשמות לא פירש המ קרא מי הגונב, משתמע שאף האשה בכלל זה]. אין לי אלא איש שגנב, בין אשה ובין איש [שהרי בפסוק בדברים המתייחס לאיש שגנב, מושא הגנבה הוא "נפש", כלומר, מונח הכולל הן איש והן אשה], ואשה שגנבה איש [שכן בפסוק שבשמות, הכולל כאמור גם אשה, מושא הגנבה הוא "איש"], אשה שגנבה אשה מניין? [ממשיכה הגמרא ומקשה על כל האפשרויות של גנבת האדם] תלמוד לומר "ומת הגנב ההוא"<sup>53</sup> – מכל מקום.<sup>54</sup>

הגמרא פוטרת את קושיית ההסתעפות של מצבי הגנבה השונים במילים "מכל מקום", כלומר, יהיו הגנבים והגנבים אשר יהיו,<sup>55</sup> ומוסיפה ברייתא המגיעה גם היא למסקנה שהדין במקרא אכן מתייחס לכל המצבים הכוללים גברים ונשים כאחד. דיון זה שמובא בגמרא התקיים כבר במכילתא, בדומה לדיון בדבר שאלת הכללתן של הנשים במסגרת דיני הריגת אדם, שהרי גם שם הדין נאמר בלשון זכר בלבד: "מכה איש ומת מות יומת."<sup>56</sup> בשני המקרים המכילתא מגיעה למסקנה ברורה המכלילה את הנשים.<sup>57</sup> מעניין שהתחבטויות מעין אלה בדבר שאלת הכללתן של נשים במסגרת הדינים השונים, שנאמרו כולם בלשון זכר בלבד, המסתיימות בדרך כלל במסקנה שהנשים אכן כלולות, מאפיינות במיוחד את מדרשי ההלכה התנאיים: המכילתא, הספרא והספרי. באופן בולט למדי, מדרשי ההלכה מכילים התייחסויות כאלה כמעט לכל הדינים וההלכות שנאמרו במקרא בלשון זכר, הרבה יותר מכפי שהגמרא עושה זאת.<sup>58</sup> במכילתא גם מופיע הניסיון הראשון להשיג כלל המשווה בין הנשים לאנשים בכל דיני הנזיקין שבמקרא. על הפסוק בפרשת משפטים, "ואם שור נגח הוא... והמית איש או אשה",<sup>59</sup> מובאים דברי רבי יאשיה:

50 ראו רש"י בסוטה, שם.

51 דברים כד, ז.

52 שמות כא, טז.

53 דברים כד, ז.

54 בבלי, סנהדרין פה, ע"ב.

55 שם, וראו פירוש שטיינזלץ, שם.

56 שמות כא, יב.

57 בדין גנבת אדם ראו מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, פרשה ה ד"ה "וגונב אדם"; מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, כא, טז. בדין הריגת אדם ראו מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, פרשה ד ד"ה "מכה איש"; מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, כא, יב, שם, פסוק כ, שם, פסוק כו.

58 בחיפוש אחר היקרויות המשפט "אין לי אלא איש" במאגר השו"ת הכולל את התלמוד ואת ספרות חז"ל, מופיעות שלוש עשרה היקרויות בבבלי ושתיים בירושלמי, לעומת חמישים וארבע היקרויות במדרשי ההלכה של התנאים.

59 שמות כא, כט.

## רות הלפרין-קדרי

"איש או אשה", למה נאמר, אלא לפי שהוא אומר שם (שמות כא, לג) "וכי יפתח איש בור", אין לי אלא איש, אשה מנין, תלמוד לומר "איש או אשה", השוה הכתוב אשה לאיש לכל הנזקין שבתורה.<sup>60</sup>

כפי שצינתי, לצד מקומות אלה, שבהם הסתכמו הדיונים בהכללת הנשים במסגרת אותם דינים, מצויים גם דיונים שמסקנתם שונה. קיבוץ של מקרים כאלה מצוי בסוף הפרק השלישי של מסכת סוטה:

"האיש מקדש את בתו, ואין האשה מקדשת את בתה" [כך נאמר בירושלמי סוטה פ"ג, ה"ח]. דכתיב: "את בתי נתתי לאיש הזה". [הפסוק בדברים כב, טז פותח במילים "ואמר אבי הנערה..."], מכאן למדים שהדבר נתון לכוחו של האב בלבד ולא של האם. [האיש מוכר את בתו, ואין האשה מוכרת את בתה]. [כך נאמר במכילתא שמות כא, ז, ובילקוט שמעוני תורה שיט]. דכתיב: "כי ימכור איש את בתו". [הפסוק בשמות כא, ז מלמדנו גם הוא שבכוח האב בלבד למכור את בתו].

...

"האיש נתלה ואין כו'. [בסנהדרין מו ע"א נאמר "האיש נתלה ואין האשה נתלית". מאי טעמא? אמר קרא: "ותלית אותו על עץ", [דברים כא, כב] – אותו – ולא אותה. "האיש נמכר בגניבתו, ואין האשה נמכרת בגניבתה". [כך נאמר בילקוט שמעוני תורה שמב.]. מאי טעמא? אמר קרא: "ונמכר בגניבתו", [שמות כב, ב] בגניבתו – ולא בגניבתה.<sup>61</sup>

נראה שגם הפעם, כאשר משווים את הדינים המופיעים כאן עם הדינים שהוזכרו קודם – לכן במסגרת הדיונים שהסתיימו במסקנה המחילה אותם דינים גם על הנשים, קשה לגלות עיקרון מכוון ומנחה. הקושי בולט במיוחד בהקשר של דרכי הענישה המוזכרות כאן, התלייה והמכירה, שמתפרשות באופן שאינו מכיל גם את הנשים, לעומת דרכי ענישה אחרות, כגון סקילה, המתפרשת בגמרא הזאת ממש באופן שאכן מכיל את הנשים.<sup>62</sup>

עד כה עסקנו בחשיפת ההתחבטויות המגדריות סביב ה'יקריות' של תבניות לשוניות כלליות: בנים ובנות, איש ואשה. לשם השלמת התמונה, יש לפנות לה'יקריות' של לשונות

60 מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, פרשה ו' ד"ה "וכי יריבון"; מופיע גם בספרי במדבר פסקה ב' ד"ה ר' יאשיה (ושם כבר יש הרחבה – "להשוות אשה לאיש לכל חטאות ונזקים שבתורה"); ילקוט שמעוני פרשת משפטים רמז שלא ד"ה וכי יריבון אנשים, ובהמשך שם. ראו גם מאוחר יותר בבבלי בבא קמא, טו, ע"א: "והנשים בכלל הנזק. מנהני מילי? אמר רב יהודה אמר רב, וכן תנא דבי ר' ישמעאל, אמר קרא: (במדבר, ה) 'איש או אשה כי יעשו מכל חטאת', השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. דבי רבי אלעזר תנא: (שמות, כא) 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניכם', השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינין שבתורה. דבי חזקיה ורבי יוסי הגלילי תנא, אמר קרא: (שמות כא) 'והמית איש או אשה', השוה הכתוב אשה לאיש לכל מיתות שבתורה."

61 בבלי, סוטה כג, ע"ב.

62 הדברים אמורים בקטע שהושמט בציטטה הנ"ל: "האיש נסקל ערום כו'. מ"ט? [ויקרא כד] ורגמו אותו, מאי אותו? אילימא אותו – ולא אותה, והכתיב: [דברים יז] והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא! אלא אותו בלא כסותו, ולא אותה בלא כסותה."

הרהורים מן העבר השני של המחיצה: על הכללה והדרה של נשים בשפת ההלכה

ספציפיות יותר, כגון שמות-עצם או כינויים מסומני-מגדר, שגם בהן עולות אותן שאלות של הכללה או הדרה של הנשים. המשמעויות הנורמטיביות והחברתיות של דיונים אלה עשויות להיות לעיתים חזקות אף יותר מאלה שבחנו עד כה. דוגמה מרכזית לסוג זה של דיונים, שהוזכרה כבר בפתח הדברים, היא ההלכה הנלמדת מן הרמב"ם בדבר איסור שררה לנשים, המתבסס גם הוא על דברי הספרי על הפסוק בדברים יז, טו: "שום תשים עליך מלך..." בהמשך למילים אלה הוסיף הספרי שתי מילים בלבד: "מלך ולא מלכה". ובהסתמך על כך, קבע הרמב"ם: "אין מעמידין אשה במלכות שנאמר עליך מלך ולא מלכה, וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש."<sup>63</sup>

הרמב"ם הרחיב אם כן את מגבלת המינוי למלכות לכל משימה או מינוי שררה על הציבור. כפי שהבהיר הראשון-לציון, הרב הראשי לארץ-ישראל, הרב עוזיאל, בפסיקתו המפורסמת המתירה לנשים לבחור ולהיבחר, רבים מהראשונים חלקו על דעה זו של הרמב"ם, ואין היא מקובלת כפסק הלכה מוחלט.<sup>64</sup> שני טעמים נוספים שימשו לרב עוזיאל בפסיקתו המתירה לנשים לכהן בתפקידי ציבור. האחד, שלא נאמר איסור השררה אלא במינוי שנעשה על-ידי סנה דרין, והאחר, שבחירות דמוקרטיות הן בגדר קבלה מרצון של הציבור ("קבלו עליהו"), ולא בגדר "מינוי" שאיסור הרמב"ם כוון אליו. פוסקים רבים אחרים התירו גם הם מינוי נשים לתפקידים ציבוריים.<sup>65</sup> אלא שגם אם נמצאו למעשה דרכים הלכתיות המאפשרות לנשים לשאת בתפקידי הנהגה ציבורית, ונשים אכן ממלאות בפועל תפקידים כאלה גם בתוך חברה הנוהגת על-פי ההלכה,<sup>66</sup> עצם הצורך להתמודד עם נקודת-מוצא אוסרנית מציב קושי גדול. העמדה המבקשת לקדם את מעמד האשה מצויה מראש במצב של מגננה, ונאלצת למצוא מראש הצדקה הלכתית לעצם קיומה. עיגונה של נקודת-המוצא האוסרנית, מבחינה פורמלית לפחות, באותה הבחנה לשונית-מגדרית ("מלך ולא מלכה") הופך את הסוגיה של נשים בתפקידי הנהגה ציבורית למקרה לדוגמה לצורך תחום העניין שלי במאמר זה.

בדומה לכך, גם הסוגיה של עדות האשה היא דוגמה טובה במיוחד לנושא. גם בה נקודת-המוצא היא של הדרה: אשה פסולה מלהעיד. גם בה העמדה האוסרנית מעוגנת,

63 רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים א,ה.

64 שו"ת חו"מ, סימנים ה-ו. תשובה זו נכתבה עוד בראשית שנות העשרים, אך פורסמה רק בשנת 1940, לרקע נוסף ולניתוח התשובה ראו ד' וייסמן "מתן זכות בחירה לנשים: פרספקטיבות הלכתיות" רבגוני 3 (תש"ס) 26.

65 ראו את הקובץ בעריכת י' כהן, לעיל הערה 22, ובמיוחד הרב ח' ד' הלוי "אשה ברשות מקומית לאור ההלכה", שם, בעמ' 87. לסיכום ממצא של פוסקים בני-זמננו ראו הרב א' א' פרימר "נשים במועצות דתיות – ההלכה דווקא בעד", שם, בעמ' 92.

66 אומנם, עד גבול מסוים, הקבוע כיום בתפקידי רבנות ודיינות, הגם שבשנים האחרונות החלו להישמע קולות ההולכים ורבים המאתגרים גם גבול זה, והדבר אף בא לידי ביטוי בתוכניות לימודים חדשניות, כגון תוכנית הלימודים להכשרת "יועצות הלכה" בתחום טהרת המשפחה במדרשת "נשמת", או התוכנית המשותפת למדרשה לבנות ולפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן ללימודי תואר שני במשפט עברי, בהתמחות בחושן משפט ואבן העזר באוריינטציה של לימודי דיינות.

## רות הלפרין-קדרי

מבחינה פורמלית לפחות, בהבחנה לשונית-מגדרית,<sup>67</sup> גם בה איסור הפורמלי קיבל הצדקות ערכיות-חברתיות,<sup>68</sup> וגם לגביה נמצאו הדרכים ההלכתיות לעקיפת האיסור, כך שנשים משמשות בפועל כעדות לפני בתי-דין רבניים.<sup>69</sup> והעיקר, כמו בסוגיית השררה לנשים, גם לסוגיה של עדות הנשים יש חשיבות חברתית רבה והשלכות חברתיות הרבה מעבר לנושא המסוים הזה, שכן גם ממנה נלמדת אי-יכולתה של האשה לשמש בתפקיד דיין, שכן "כל הכשר לדון – כשר להעיד..."<sup>70</sup>

מה ניתן להסיק מסקירה חלקית זו של המקורות ההלכתיים? דומה שניתן לפחות לקבוע שאין כל שיטתיות ועקביות בשאלת ההכללה או ההדרה של הנשים בשפה ההלכתית הגברית. ממש כשם שבזירה הבלשנית, הכלל הדקדוקי פורש טווח של אפשרויות פרשניות שההכרעה ביניהן הינה תלויה הקשר חברתי, כך גם בזירה ההלכתית, דומה כי ההקשרים החברתיים והשיקולים הערכיים-התרבותיים הם המכריעים את הכף. ניתן לקבוע כי במידה רבה, הפרשנות המדירה או המכלילה את הנשים הוכתבה על-סמך שיקולים חיצוניים למערכת השפה והמשפט, וייתכן אף ששיקפה נוהג שהיה קיים, ובדיון הבלשני-ההלכתי ניתנה לו רק הגליטימציה שבפרשנות התואמת את הנוהג הקיים. באספקלריה של יחסי-הגומלין של משפט וחברה, ניתוח זה מדגים את השימוש במשפט ובפרשנות הלשונית-המשפטית לעיגון פרקטיקות ונורמות חברתיות קיימות. הנוהג החברתי קודם אם-כן במקרים רבים לפרשנות הכלל המשפטי המוכרת לנו כיום.

אני מבקשת כעת להפנות את המבט לרבדים העמוקים יותר של הדיון. לאן חותר בסופו של דבר מהלך זה של התחקות אחר דיונים של הכללה או הדרה של נשים בהלכה על בסיס שימוש זה או אחר בכלל הדקדוקי הרואה בלשון זכר את הבלתי-מסומן? מה עומד ביסודה של חקירה זו? דומני שמן הדברים שנאמרו עד כה עלולה להיווצר תחושת בלבול מסוימת, ואולי גם של סתירה עצמית. תחושות אלה מתחזקות כאשר מעמידים יחדיו את הרשימה הזאת עם מאמרה של שולמית אלמוג. אלמוג משכנעת מאוד בצורך לצאת נגד אותו כלל דקדוקי לנוכח השפעתו ההרסנית על השוויון בין המינים ועל התפיסה הנשית העצמית. והנה, עיקר רשימה זו עד כה הוא ביקורת אותם המקומות שבהם לא הופעל אותו כלל דווקא, ובתוך כך גם הבעת ביקורת על שהנשים לא נכנסו במקרים ההם לגדר המסמן הסתמי. יש כאן למעשה ניסיון של הסתמכות על אותו כלל ממש שאלמוג יוצאת נגדו בעוצמה כה רבה. הן לא ניתן, ברוזמנית, גם לצאת נגד אותו כלל וגם לטעון נגד אי-השימוש בו! בהנחה שהן אלמוג והן אנוכי מתייחסות לאותו שדה חברתי ולאותה פרקטיקה בעייתית מבחינה פמיניסטית, העמדות שלנו אכן נראות כסותרות זו את זו. על פני הדברים, זה אכן

67 ספרי, דברים, פסוק קצ, וכן בירושלמי סנהדרין כא, ע"ג, לומדים את איסור העדות על האשה מתוך גזרה שווה של שני פסוקים (דברים יט, טו ו-יז): "על-פי שני עדים" ו"ועמדו שני האנשים". הירושלמי, שם, פוסק: "מה להלן אנשים ולא נשים, אף כאן אנשים ולא נשים."

68 כך, למשל, בהסתמך על האמירה בבבלי, שבת לג, ע"ב "נשים דעתן קלה עליהן", הבהיר בעל ספר החינוך "שאינן הנשים בתורת עדות לקלות דעתן", ואילו היו מעידות, היו נתונות ללחצים שונים שלא להעיד אמת, ולא היו עומדות בלחץ; *ספר החינוך* סוף מצוה קכ"ב (מצות עדות).

69 ראו מישלוב, לעיל הערה 20; וראו בהרחבה ג' הולצר "עדות אשה במשפט עברי" סיני 94 (תשל"ל).

70 המשנה בבבלי, נדה מט, ע"ב; וראו גם הירושלמי, סנהדרין כא, ע"ג, בהמשך לקטע המצוטט לעיל בהערה 68: "והרי למדנו שאין האשה דנה ולא מעידה."



הרהורים מן העבר השני של המחיצה: על הכללה והדרה של נשים בשפת ההלכה

המצב. עמדותינו מתייחסות שתיהן לשפה העברית ולכלל הדקדוקי הפועל במסגרתה, זה הקובע את הזכר כבלתי-מסומן. אלא שהתייחסותנו המשותפת לשפה העברית הינה פורמלית בלבד. מבחינה מהותית, איננו דוברות באותה שפה, או נכון יותר לומר, איננו מתייחסות לאותה שפה. השפה שאלמוג בוחנת היא השפה העברית החילונית כפי שהיא באה לידי ביטוי נורמטיבי בשדה המשפט. השפה שאני מתייחסת אליה היא השפה העברית הדתית כפי שהיא באה לידי ביטוי נורמטיבי בשדה ההלכה.<sup>71</sup> הכלל הדקדוקי זהה כמובן, אך פועלו המעשי והשפעתו הכלל-חברתית והאישית-ההכרתית שונים לחלוטין. כך גם שונה מידת האפשרות לשינויו, ומעל הכל, אופי השפעתו של שינוי כזה שונה. במילים אחרות, כאשר אותו כלל דקדוקי ממוקם בתוך שפה קנונית, ההשוואה בין ההתייחסות אליו כאן לבין ההתייחסות אליו בשפה העברית החילונית תהא פשוטת ומוטעית. מקורם האלוהי של הביטויים הנבחנים בשפה ההלכתית ואופיה הטרנסצנדנטי של שפה זו הופכים את עצם השינוי, מבחינה קונספטואלית, לתהליך הפועל בדפוסים שונים מן הדפוסים המוכרים לנו בשפה החילונית. גם אם ייתכן שינוי כזה, למשל, במסגרת פרשנות משתנה של הכלל הדקדוקי (שהרי שינוי הביטויים הלשוניים עצמם של השפה הקנונית אינו אפשרי כלל),<sup>72</sup> תהיה פעולתו מכוונת רק מכאן ולהבא, ולא יהיה בו כדי להשליך על השפעת נורמטיביות, חברתיות ואישיות של אותו כלל שכבר התקבעו קודם-לכן. וכפי שצינתי, גם ההשפעות האלה שונות מאלה של השפה החילונית.

השלכותיה של השפה הדתית פועלות ברבדים אחרים, בעלי עוצמה חזקה בהרבה מפועלה של השפה החילונית. ההשלכות, הן ברמה הנורמטיבית-הפוזיטיביסטית והן ברמה ההכרתית-התודעתית, עושות את מחיר העמידה הבלתי-מתפשרת על התנגדות לכלל המסמן הגברי הסתמי לגבוה מדי. משמעותה של עמידה כזו יכולה להיות הדרה כפולה, הן במישור הנורמטיבי והן במישור התפיסתי-התודעתי. ראינו קודם-לכן, בסקירה ההלכתית, את הדיונים המסתיימים במס קנת הדרה וכן את הדיונים המסתיימים בהכללה, כל זאת לצד המקומות הרבים שבהם הפועל הכלל ללא כל דיון וללא עוררין. ראינו כי אופציית ההדרה מנוצלת לעיתים שכיחות למדי, וגם כאשר אין היא מנוצלת, היא קיימת בתודעת התהליך ההלכתי. נראה כי זו תופעה המייחדת את השפה ההלכתית, ואין היא מוכרת בתדירות כזו בשפה החילונית. במילים אחרות, סכנת ההדרה בשפה ההלכתית קיימת באופן חזק בהרבה מאשר בשפה החילונית. סכנה זו, בצירוף אי-האפשרות לשינוי מילולי של השפה הקנונית והקושי הרב בשינויה הפרשני, מוליכה להכרה שטקטיקה של התנגדות לכלל המסמן הגברי הסתמי תהיה מוטעית מעיקרה. כדי להבהיר את הדברים, כדאי להדגים באמצעות הקשר שטרם נבחן עד כה במאמר זה, אך מבחינה מהותית הוא זה שכל ההקשרים והדיונים הקודמים מתנקזים אליו בסופו של דבר. הכוונה היא להקשר הברית.

הקשר הברית הוא ההקשר המשמעותי ביותר מבחינה אמונית-תודעתית, ובו מתגלה המחיר הכבד של טקטיקת ההתנגדות לכלל המסמן הגברי הסתמי במלוא עוצמתו. הקשר זה

71 לרובד התרבותי של ההבדלים בין השפה העברית החילונית והדתית ראו פ' שיפמן "שפה אחת ודברים אחדים" רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית – ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי ז"ל (מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורון שמיר עורכים, תל-אביב תשנ"ח) 715; וראו גם א' ברוך בתום לב (ירושלים תשס"א).

72 השוורוס, לעיל הערה 3, בעמ' 265.

## רות הלפרין-קדרי

מבטא את השאלה העמוקה העומדת בבסיס הדברים כולם, קרי, היותן של הנשים חלק מן הכלל, והוא בא לידי ביטוי בצורה החריפה ביותר בשאלת הימצאותן או היעדרן ממעמד הברית, ובראשם מעמד הר סיני. על-פי פשט הכתוב, ספק אם הנשים אכן נכחו במעמד הר סיני. אין הן נזכרות באופן מפורש בפרשת מתן תורה (שמות יט), ובעוד הכתוב נוקט בביטויים כלליים שגורתיים (כגון "העם", "בני ישראל"), ואף כאלה שנקל לראותם ככוללים גם את הנשים ("כל העם"), בתיאור מעמד הברית, עשרת הדברות עצמם נאמרו כידוע בגוף שני זכר, ותוכן חלקם לפחות (ובמיוחד "לא תחמוד אשת רעך") אינו יכול להתפרש אלא כמופנה אל הזכרים בלבד. נראה כי חז"ל בעצמם חשו בבעייתיות הזאת, והראיה לכך הוא המדרש הידוע המובא אצל רש"י (שמות יט, ג) המתמקד בלשון הכפולה שהמקרא נוקט בה: "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל, בדרשו: "כה תאמר לבית יעקב, אלו הנשים." זו כמובן פרשנות מאולצת למדי, שרק מחזקת את התחושה הקשה המלווה את הקוראת בפרשת מתן תורה. פרשה זו פותחת פתח לתהייה משמעותית במיוחד: האם נשים הן חלק מן מ"בני ישראל"? האם הקהילה המכונה ה"עם", או "עם ישראל", כוללת, כעיקרון, גם נשים? התיאולוגית יהודית פלסקאו העמידה במרכז ספרה *Standing Again at Sinai* את ההנחה שנשים אומנם נעדרו ממעמד הר סיני.<sup>73</sup> היא לא היתה הראשונה שעשתה זאת. פלסקאו מצטטת את דבריה הקשים של רחל אדלר בהקשר של פרשת מ'תן תורה, הנחגגת מחדש מדי שנה בחג השבועות:

We are being invited by Jewish men to re-covenant, to forge a covenant which will address the inequalities of women's position in Judaism, but we ask ourselves, "Have we ever had a covenant in the first place? *Are women Jews?*"<sup>74</sup>

מסקנתה הרטורית של אדלר עשויה אומנם להרתיע, אך היא ממחישה בצורה החזקה ביותר אותו מחיר כבד שהזכרתי קודם-לכן, שעלול להיגרם כתוצאה מן ההתנגדות לכלל המסמן הגברי הסתמי: הנשים אינן בנות-ברית, לפחות לא במתכונתה הראשונית במעמד הר סיני. למעשה, ההתחקות אחר ההיקריות השמיות הרלוונטיות למעמדי הברית, והחיפוש אחר הנשים בתוכן, מבליטים את הדינמיקה החוזרת על עצמה בכללים הדקדוקיים של השפה העברית ובשמות השונים עצמם: ממש כשם שהמסמן הגברי הינו בו-זמנית גם גברי וגם ניטרלי, כך גם השם האנושי הראשון, "אדם", הינו בו-זמנית גם שמה הפרטי של הבריאה האנושית הגברית הראשונה וגם השם הכללי והניטרלי של כל ברייה אנושית; וכך גם השם הקיבוצי של קהילה / מתייחס בו-זמנית הן לגברים בלבד והן לנשות הקהילה ולגבריה גם יחד. לעומת-זאת, יציאה נגד הכללים הדקדוקיים במסגרת השפה העברית החילונית יכולה להוליך לפחות לתרגיל סוציולוגי מעניין, מחד-גיסא,<sup>75</sup> ומאידך-גיסא היא יכולה אף להוביל

Plaskow, *supra* note 6, at pp. 25-28 73

.R. Adler "I've Had Nothing Yet So I Can't Take More" 8(8) *Moment* (1983) 22 74  
(ההדגשות הוספו – ר' ה"ק).

לתיאור "תרגיל" כזה, ראו במאמרה של אלמוג, לעיל הערה 1, בהערות 38-39 והטקסט הנלווה אליהן. 75

הרהורים מן העבר השני של המחיצה: על הכללה והדרה של נשים בשפת ההלכה

לשינוי תרבותי של ממש, כפי שהראתה אלמוג במאמרה. אופציות אלה אינן קיימות במסגרת השפה הדתית, מאחר ששינוי במלות הטקסט הקנוני הנצחי אינו בגדר האפשר.

מהי אם כן אופציית הפעול ה הקיימת בכל זאת במסגרת השפה הדתית? במאמר מרתק, המתווה קווים למעמדה השוויוני של האשה במקרא, אמנון שפירא בוחן את שמונת מעמדי הברית המופיעים במקרא, ומביא את הקשר הברית כאחד מבין שבעה תחומים שבהם בא מעמדה השוויוני של האשה לידי ביטוי.<sup>76</sup> מסקירתו עולה כי בחמישה מבין שמונת המעמדים, השתתפות הנשים מוזכרת במפורש, ובשלושה – וביניהם מעמד הר סיני – אין הנשים מוזכרות כלל. קיימות שתי דרכים לתיאור השתתפותן של הנשים באותם חמשת המעמדים שבהם הן הוזכרו. הדרך האחת, ששפירא מכנה אותה "שוויונית", מזכירה את הנשים באותו אופן שבו האנשים מוזכרים. כך, לדוגמה, תוארה התכנסות העם בימי עזרא לשם קריאת ספר התורה באוזניהם. המקרא מתאר את האספה שאליה הגיעו "מאיש ועד אשה וכל מבין לשמוע... ויקרא בו לפני הרחוב... נגד האנשים והנשים והמבוינים ואזני כל העם אל ספר התורה" (נחמיה ח, ב ו-ג). הדרך השנייה מתארת את הנשים כמשניות לאנשים, וכמי שאינן שייכות לכלל באופן מלא, לעומת האנשים המרכיבים הם גופם את הכלל. כך, לדוגמה, קריאת התורה מתוארת בעת מעמד כתיבתה על האבנים בהר עיבל בימי יהושע: "נגד כל קהל ישראל והנשים והטף והגר ההלך בקרבם" (יהושע ח, לה). כפי ששפירא טוען, ברור מכאן שעל-אף הזכרתן המפורשת של הנשים כמי שנכחו במעמד אותה ברית בהר עיבל, הן לא נתפסו כחלק מן ה"קהל", אלא כ"אחר", יחד עם הטף ועם הגרים.<sup>77</sup> מבין שמונת מעמדי הברית, שבעה היו חד-פעמיים, ואילו אחד מתאר ברית ההולכת ומתחדשת מדי שבע שנים. זהו טקס "הקהל", המתקיים בחג הסוכות עם סיום שנת השמיטה. מעמד "הקהל" מגלם בחובו ברית קבועה, המקשרת בין כל הדורות העתידיים של העם היהודי לבין מעמד הברית המכוננת החד-פעמית בהר סיני. יש בכוחו למעשה להחיות מחדש את מעמד אותה ברית מכוננת. הנקודה החשובה לענייננו היא שהשתתפות הנשים במעמד של ברית "הקהל", שהוא אחד משני מעמדי הברית המשמעותיים ביותר, מתוארת בדרך השוויונית: "הקהל את העם האנשים והנשים והטף, וגרך אשר בשעריך" (דברים לא, יב). הנשים הן חלק אינטגרלי מן ה"קהל" בדיוק באותו אופן שבו האנשים הם חלק ממנו. מעמד הברית המשמעותית השני הוא כמובן מעמד הר סיני, שלגביו נשאלת שאלת היעדרן של הנשים במלוא חריפותה. לאור זאת, טענתי היא ששני מעמדי הברית המשמעותיים ביותר, הברית המכוננת והברית המתחדשת לדורות, מציגים שתי אופציות קוטביות ביחס למקומן של הנשים: אופציה מדירה לחלוטין לעומת אופציה מכלילה בדרך שוויונית. כאן טמונה אפשרות הפעולה הפמיניסטית

76 א' שפירא "על מעמדה השוויוני של האשה במקרא – מיתווה" בית מקרא קנח (תשנ"ט) 309.

77 קשה לא להיזכר כאן בתפילת "מי שברך" הנאמרת מדי שבת לאחר סיום הקריאה בתורה וההפטרה, שנוסחה המקובל הוא: "מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב, הוא יברך את כל הקהל הקדוש הזה, הם ונשיהם ובניהם וכל אשר להם..." גם כאן ברור שה"קהל" מורכב מגברים בלבד, והנשים אינן חלק ממנו. להתמודדות עם נוסח זה ראו דבורה וייסמן "עת לעשות לה" – הפרו מנהגיהם" – על מעמד האישה בקהילת ידידיה "עמנדים" (חשוון-כסלו תשנ"ט) 23: "הכנסנו שינוי קל אחד בנוסח התפילה: מתפילת 'מי שברך...' לכל הקהל הקדוש הזה', השמטנו את המילה 'ונשיהם', בהנחה שהנשים שייכות לקהל, ולא נמצאות רק בתור 'נשים של...' (שלא לדבר על רווקות, גרושות ואלמנות) אלא בזכות עצמן." וכן ראו רוס, לעיל הערה 3, בעמ' 269.

## רות הלפרין-קדרי

בתוך השפה הדתית. השפה הקנונית עצמה אינה נתונה אומנם לשינויים, אך היא חשופה בוודאי לפרשנות מתחדשת ונתונה לדרכי הצגה משתנות. כאשר שפה זו עצמה מציגה אופציות שונות, יש להעדיף את זו השוויונית, להדגישה ולהאדירה על-פני האחרת, ולראות בה את המייצגת של הקשר וקשר משמעותיים מכל – את הברית.<sup>78</sup>

השאלה היא: כיצד יש לנהוג כאשר הטקסט הקנוני עצמו אינו מציג אופציות לשוניות שונות ממש? האם גם אז יש נפקות לעקרון ההעדפה השוויונית? דומה כי עיקרון זה עשוי לבוא לידי ביטוי, בין היתר, באימוץ הפרשנות המכלילה במסגרת הכלל הדקדוקי שמאמר זה עוסק בו, הקובע את לשון זכר כלשון הבלתי-מסומנת, והכוללת גם את הנקבה במסגרתה. מכאן משתמע כמובן אישורו של כלל זה, או לפחות הסכמה שבשתיקה. דומני שכעת, על רקע הדברים שנאמרו עד כה, האישור המשתמע נעשה מובן יותר. לאמיתו של דבר, למבקשות לפעול במסגרת השפה הדתית אין כל בררה אחרת. חוסר הבררה כאן מלווה גם בטעם מר של תסכול. יש בו גם השלמה עם עלבון השוליו<sup>79</sup> הנובע מאותו כלל דקדוקי, ובלבד שנהיה כלולות באותם מטבעות-לשון (דוגמת "העם", "בני ישראל", "בניך", "איש") באופן מלא. האתגר הניצב לפני אלה שאכן מבקשות לפעול במסגרת השפה הדתית הוא ההתנצחות עם אותן היקריות ואותם מופעי לשון דוגמת אלה שנסקרו במאמר זה, המבהירים לנו שהכללתנו היא תמיד בעירבון מוגבל. הגברים מפרשי הלשון ההלכתית – ברצותם מכלילים וברצותם מדירים, אך האופציה הפרשנית המכלי לה קיימת תמיד, ואותה יש לקדם.<sup>79</sup>

כאן נסגר המעגל. משהגענו לשלב זה של הדיון, ניתן לשוב לאחור, אל פתח הרשימה, לאותן שאלות מנחות שנתרו שם ללא מענה. דומני שאחר כל הדברים האלה, אופיין הרטורי של אותן שאלות אינו טעון כל הבהרה. הניתן עוד בכנות להניח שלשפה הדתית הזכרית אין כל השפעה הפוגעת בהווייתה הדתית ובתפיסתה האמונית של האשה? ובכל-זאת, העמדה המוצעת במאמר זה קוראת לאימוץ אותו כלל דקדוקי פוגע מתוך הכרה בכך שזו אפשרות הפעולה היחידה העומדת לפני העשייה הפמיניסטית הפנים-דתית, להבדיל מן העשייה הפמיניסטית הכללית. במילים אחרות, אנו שבויות בכבלי השפה הפטריארכלית, ללא יכולת לנקוט באסטרטגיה משותפת עם הביקורת הפמיניסטית הפועלת במסגרת השפה העברית החילונית. האפשרות היחידה היא הדגשת הבחירה הקיימת במסגרת הטקסט הקנוני עצמו, וקריאה להעדפה ברורה של השיח הכפול המכליל נשים במפורש, דוגמת העדפת הברית המתחדשת במצוות הקהל על הברית המכוננת במעמד הר סיני.

78 השו"ח' ספראי "מניין – מגדר ודמוקרטיה" *דבגוני* 3 (תש"ס) 41, המסבירה שחכמים כבר עמדו על הדגשת נוכחותן המפורשת של הנשים במסגרת מצוות הקהל, וממשיכה: "דומה שחכמים ניסו לבנות מערך מדרשי עקרוני הרואה דווקא בשותפותן של נשים במעמדים של אמנה כמעמד הר סיני ומצוות הקהל חלק מן המחויבות החברתית של עם ישראל לתורתו." (שם, בעמ' 42).

79 השו"ח ספראי, שם, לניתוח מפתיע שחושף את אפשרות הכללתן של הנשים במושג ה"עדה", ואף במניין העשרה ההכרחי לדברים שבקדושה, באמצעות פרשנות הלשון הגברית ככוללת גם את הנשים.