

רואים את הקולות למדנות ישיבתית ו'קול נשי' בלימוד תורה

הרב שג"ר

הקדמה

השינויים המפליגים במעמד האישה בעת החדשה יצרו פער, אפילו קרע, בין תודעתה העצמית של האישה מבחינה חברתית ואישית, על צרכיה ודרישותיה לשותפות מלאה בקיום מצוות ושוויון בלימוד התורה – לבין ההלכה הפסוקה והמסורת שהדירה את האישה כמעט לגמרי מהתחום האחרון.

דברי ר' אליעזר במשנה במסכת סוטה (ג, ד) שאותם מצטט הרמב"ם בהלכותיו,¹ ולפיהם 'כל המלמד בתו תורה – (כאילו) לומדה תפלות' – מעוררים לא פעם התנגדות בקרב נשים וגברים שומרי מצוות. הבעיה גדולה עוד יותר לנוכח מבנה החברה והמשפחה היהודי כפי שעיצבה ההלכה, שאיננו שוויוני בעליל.

כדרכה במקרים דומים, מעדיפה ההלכה למצוא פתרון פרגמטי לפערים אלו וחכמים משתמשים בנימוק של 'צורך' כנימוק מרכזי להיענות מסוימת לדרישות אלו. שוויון האיש והאישה מתפרש כשוויון דיפרנציאלי, שלפיו מוטל על כל אחד מבני הזוג תפקיד שונה. במילים אחרות: השוני ביניהם אינו מבטא הבדל מעמדי, אלא הבדל תפקודי. כך נשמר המבנה המשפחתי ההיררכי פטריארכלי, שמחד-גיסא תואם את התודעה ההלכתית המסורתית, ומאידך גיסא מותיר מרחב

* הדברים נאמרו בהרצאה במדרשה לנשים לרגל סיום לימוד הדף היומי בשנת תשס"ה, ונערכו לגרסה כתובה על ידי הרב יאיר דרייפוס.
1 הלכות תלמוד תורה, פרק א הלכה יג.

לתפיסה נשית עצמית שוויונית יותר (אף כי פתרון זה, יש לומר, אינו מספק מגזר רחב של נשים דתיות).

למראית עין קיימת קרבה רבה בין עמדה פמיניסטית רדיקלית, שאיננה מסתפקת בשוויון בין נשים לגברים אלא מטיפה לפמיניזם דיפרנציאלי, בטענה שהתרבות האנושית היא בעיקרה גברית, לבין עמדה רבנית מסורתית הטוענת אף היא לשוויון דיפרנציאלי, ולפיו לאיש ולאשה תפקידים שונים. השונה הנו גם שווה-ערך, וההבדל התפקודי אינו יוצר בהכרח אפליה. לפי גישה זו, קיימת מעין 'חלוקת עבודה' בין האיש לאישה, ולא תמיד לטובת האישה. לכאורה, גם בנושא לימוד התורה הדבר כך: תפקיד האיש ללמוד תורה, ואילו לאישה מוקצה מקום נכבד לאין ערוך בחינוך הילדים ובבניית הבית. עמדה זו הייתה ועודנה המגננה המרכזית של מחנכים ורבנים מפני הביקורת הפמיניסטית. ואמנם, עם הקמת האולפנות לבנות, הושקעו מאמצים וחשיבה רבה ביצירת דגם של מוסד תורני המתאים לאופי הנשי.²

ואולם, זוהי קרבה למראית-עין בלבד, משום שעוקצה של הביקורת הפמיניסטית הוא ששוני זה עצמו והשוויון שהוא טוען אליו מיוצר מתוך נקודת המבט הגברית, ואינו נותן מקום אמיתי לאישה; השוויון הנו שוויון פטרוני.

2 על כך ראו במאמרו של הרב מ"צ נריה ז"ל, 'לדרך חינוכן של בנות האולפנא', בתוך ב"צ רזנפלד (עורך), האישה וחינוכה, אולפנת אמנה כפר סבא תש"ס, עמ' 61. ראו גם דבריו של הראי"ה קוק זצ"ל, שמונה קבצים, קובץ ג אות קיד: נפש האישה עשויה היא לקבל רשמים מבחוץ, ולפתחם בקרבה. והרשמים שהיא מפתחת אותם בתוכה, מוכרחים הם ע"י ההשפעה החיה של נפש הגבר, כבר להיות מוכנים לאותו הפיתוח העתיד לבוא על ידה. רעיונות מקוריים בהתחלתם, אין לקוות ממנה, אבל ע"י גרעינים שכבר החל בהם כוח החיים הבאים אל תוכה מתוך הסביבה של הגברים, מצליחה היא בבינה יתירה יותר מן האיש, ומאד צפון עבורה עתיד מזהיר וגדול. כאשר הגרעינים הרוחניים שבנפש הגבר יהיו זקוקים, אין קץ לברכה שתביא אז האישה ברוחה המפתח לעולם הרוחני, להיגיון, לשירה, ליופי, וממילא גם לגבורה ולקדושה. גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים.

וכן במקום אחר, שם קובץ א, תכא, פסקה הנוגעת ללימוד תורה: הנשים, מידת הנפש זורחת בהן. על כן רשמי הקודש קבועין בהן, ודי שהן מחיות אותן ע"י מקצת המצוות שבהן, ואינן צריכות לתחיית רוח תדירי של תלמוד תורה. האנשים – הרוח מאיר בהם, והוא הולך ואינו פוסק מתנועותיו הרוחניות, ועלולים הם מאד לירידות כשם שהם עלולים לעליות, והם צריכים לתחיית רוח של תורה...

כפי שנבקש להראות בהמשך דברינו, לדעת רבים מחכמי ההלכה מוגבל ההיתר ללימוד התורה לנשים מצד היקפו ומהותו, והשינויים האפשריים לגביו מושפעים ונגזרים מן ה'צורך'. דרך זו היא לעתים הדרך היחידה האוטנטית המאפשרת לשמר את הפער שבין מסורת ה'עבר-נצח', לבין ההתחדשות האופיינית למודרנה. לא אחת נמתחת ביקורת על גישה זו, בטענה שהיא מנציחה את הפער בין נשים לגברים באמצעות 'כפל לשון' אשר מסווה את הנימוק האמיתי הערכי המסתתר מאחרי הצדקה פרגמטית. לטענת המבקרים, כפל לשון זה יוצר 'מזיגת כלאיים המולידה נכות חלקית, נפשית ורוחנית, ומבוכה רבה. קיים חשש שבסופו יביא לניוון מחשבתו היצירתית של האדם ויקהה את רגישותו המוסרית ואף הדתית, בחינת "לא זכה נעשית לו סם מוות"³. ביקורת זו אינה פשוטה כלל ועיקר. ראוי להביא בהקשר זה את דברי ולטר בנימין, שבמקומות שונים בכתביו יוצא נגד רעיון הקידמה המודרני. לדעתו, הגאולה יכולה להגיע רק 'כאשר נמצא עוז לחזור ולחוות, מתוך ההווה, כאקטואלית, את ההתנסות העמוקה והעשירה יותר לעין ערוך הטמונה בעבר. התנסות זו המבקשת להתבצר בפני משברים תיתכן אך ורק בתחום הפולחני'.⁴ זוהי רשת המסמנים שאליה הטילה אותנו ההשגחה, הממדרת בין עבר=קדושה=גאולה מחד, לבין הווה=מודרנה=ערך-חילוני מאידך. לפי דברים אלו, הטיעון ההלכתי אינו סימפטום 'לנכות' דיסוציאטיבית, אלא הוא הדרך ה'בריאה' לשיקוף הפער שבין העבר הקדוש – שהוא לדבריו הדרך היחידה לקיים גאולה בהווה מפורר – לבין ערכי המודרנה.

בטיעוניה הפרגמטיים משמרת הגישה ההלכתית את ההתרפקות על שלמות תורנית של עבר-נצח קדוש ומוחלט, אך בה בעת מאפשרת גם פתיחות מתונה והפנמה מסוימת של ערכים מודרניים. זהו כמובן איננו המצאי היחידי של ערכי קדושה וגאולה במרחב האורתודוקסי היהודי; גישה הפוכה (שבנימין יוצא חוצץ נגדה) מוצאת קדושה וגאולה דווקא בערכי קידמה ומודרנה ושואפת להפנימם אל

3 מ' כהנא, 'מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי בישיבה', בתוך הנ"ל (עורך), בחבלי מסורת ותמורה, רחובות תש"ן, עמ' 135. הדוגמה המובאת בעמ' 130 היא ההיתר לחלל שבת באיסור תורה כדי להציל את חייו של גוי בשבת המנומקת בנימוק הלכתי-פרגמטי של דרכי שלום, תוך התעלמות מהמוטיבציה ה'אמיתית' המוסרית להצלתו – ראיית ערך חייו של הגוי – שאינה דוחה שבת לפי ההלכה.

4 ראו ס' מוזס, ולטר בנימין ורוח המודרניות, תל אביב 2003, עמ' 56 ואילך.

תוך התחום הדתי עצמו. לפי גישה זו, האידיאל המשיחי הוא דווקא במהפכת הקידמה.⁵

בדברים שלהלן נבקש להציג זו מול זו שתי גישות ביחס לתלמוד תורה לנשים – גישתו של 'בית הלוי', ר' יוסף דוב (בער) הלוי סולובייצ'יק מבריסק, מחכמי ליטא במאה התשע-עשרה, המייצגת זרם מרכזי של פסיקה הלכתית ביחס לתלמוד תורה לנשים. בעקבותיה באות אף גישות 'מודרניות' דוגמת זו של הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א, המרחיבות את תחום לימוד הנשים כמעט ללא הגבלה ועם זאת נזקקות עדיין לנימוק הפרגמטי המסורתי.

לעומתן, נבקש להציע את גישתו של האדמו"ר האחרון מחב"ד, ר' מנחם מנדל שניאורסון, הרבי מלובביץ', שאף הוא היה ער להלכי הרוח המודרניים וניסה לתת להם מענה במסגרת ההשקפה היהודית. עמדתו מייצגת גישה נועזת למדי מבחינה מחשבתית, אף כי שמרנית יותר מבחינה מעשית, המפנימה ומצדיקה ערכים מודרניים 'פמיניסטיים' שבדיעבד – לכתחילה, ורואה בהם את יד ההשגחה העליונה וקידום תהליך הגאולה. לשיטתו, הצדקת ה'צורך', שהיא הצדקה שבדיעבד, מתבררת כמהלך המקדם גאולה אוטופית של שוויון, שלפיה באחרית הימים 'נקבה תסובב גבר'. יש כאן אפוא שימור של הפער במערכת מסמנים הפוכה, שמרנות מעשית בצד פתיחות אידאית.

מאמר זה מבקש לראות את הפער שבין הקדושה כעבר-נצח לבין הדתיות של ערכי הקידמה, כפתח ללימוד התורה הנשי. בדברינו ננסה להוכיח כי 'קדושת' הלמדנות דווקא מותירה מקום ללימוד נשי. התנגדות הפוסקים ללימוד תורה לנשים מתרכזת בניגוד שקיים בין האישה לבין ה'למדנות הישיבתית' (דוגמת הפלפול), הנחשבת למקצוע גברי – אך מדוע על האישה לחקות לימוד תורה ישיבתי שממילא נתקל בקשיים רבים בישיבות ה'ציוניות-דתיות'?! ברצוני להציע, בעקבות האדמו"ר מחב"ד, דרך שאינה סותרת את הפסיקה ההלכתית ועם זאת מאפשרת לנשים לעסוק בתורה מבלי לחקות את לימוד התורה הישיבתי. ייתכן כי דווקא 'חילוניותו' של הקול הנשי בלימוד התורה עשויה לפתוח אופציה דתית

5 על שני דגמי המשיחיות – האוטופי והרסטורטיבי – ראו שלום גרשם, 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל', דברים בגו, תל אביב 1976, עמ' 155 ואילך; ראו גם מאמרי 'היסטוריה ומשיחיות לפי הרמב"ם', בתוך: א' ורהפטיג (עורך), ישועות עוזו: ספר זיכרון לרב עוזי קלכהיים בענייני גאולה ומשיח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 277 ואילך.

מלהיבה שאינה מסיגה את גבולו של הלימוד ה'קדוש' המסורתי, וממילא אפשר שלא תיתקל בהתנגדות הלכתית. באופן פרדוקסלי, דווקא נשים, שלגביהן אין חשש של 'ביטול תורה', עשויות לפרוץ דרך חדשה ואפקטיבית בלימוד תורה. לשם כך ניתן – אם כי לא הכרחי – לגייס את הטרמינולוגיה המשיחית שבה עושה שימוש הרבי מלובביץ', שרואה בלימוד התורה של הנשים סממן של גאולה.

גישותיהם של 'בית הלוי' והאדמו"ר מחב"ד

גישתו של 'בית הלוי' ביחס לתלמוד תורה לנשים, מקובלת על פוסקים רבים. לשיטתו,⁶ למצוות תלמוד תורה יש שתי תכליות (ובלשון הלמדנית של בית בריסק 'שני דינים'): תכלית ראשונה משמשת אמצעי למעשה – חובה ללמוד הלכה כדי לדעת תורה ולקיים מצוות; ותכלית שנייה היא לעצמה – לימוד 'תורה לשמה'. לשיטתו, הנשים שותפות רק לחיוב הראשון. הן חייבות ללמוד את המצוות שמוטלות עליהן ולכן הן גם חייבות בברכת התורה, אך אין הן חייבות בקיום הדין השני של תלמוד תורה, שהוא לימוד תורה לשמה.⁷ הוא מוסיף וכותב שלנשים אין כלל מצווה ללמוד תורה, וחיובן בברכת התורה דומה לשאר המצוות שמהן הן פטורות, אך יכולות לברך על קיומן כאשר הן רוצות בכך.⁸ יהא אשר יהא, לשיטתו, היקף תלמוד התורה של האישה מצטמצם רק ללימוד אינסטרומנטלי של המצוות שהן חייבות בהן, בשונה מחובת האיש ללמוד את התורה כולה, לרבות מצוות שאין הוא מחויב בהן כמו מצוות הכהונה, בכורה וכיו"ב שגם מי שאינו כהן או בכור חייב בלימודן.

לפי שיטת 'בית הלוי' ישנן אפוא שתי מצוות בלימוד תורה – מצווה פונקציונלית, ללמוד על מנת לעשות, שבה מחויבת גם האישה; ומצווה של 'לימוד לשמה' שאין לה קצבה ושיעור, ובה הנשים אינן שותפות. עמדתו זו של בעל 'בית הלוי' מקובלת על פוסקים רבים. כך, למשל, כותב הרב אהרן ליכטנשטיין:

6 כפי שהיא מפורטת בספרו בית הלוי בהקדמה ובחלק א סימן ו.
7 בכך הוא מסביר את דברי הגמרא במנחות צט, ע"ב בשאלת בן דמא בן אחותו של ר"י: 'כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו שאלמוד חכמת יונית?' ותשובתו: 'הגית וכו'. לחיוב הראשון יש קצבה וכבר יצא בו, כיון שידוע כל התורה כולה, מה שאין כן לגבי החיוב השני.
8 בספרו (לעיל, הערה 6), סימן ו.

השקפת ההלכה היא שכל מה שנוגע לממד הרחב של המאמץ האינטלקטואלי, להשתלטות על התורה, הוא מעיקרו יותר גברי, והאישה פטורה אף שהיא יכולה ללמוד [...] אני מקבל בהחלט את תפיסת הבית הלוי שלאישה יש צורך בתלמוד תורה כדי שמבחינה מעשית תדע מה לעשות. הוא אומר שיש שני היבטים לגבי תלמוד תורה: א. לשמה, עצם הידע; ב. הכשרה לחיי תורה ולקיום מצוות. אפשר להוסיף מעט יותר, שלמצות תלמוד תורה יש שני קיומים: א. לימוד תורה לשמה, הדגש הלימודי. ב. לימוד תורה לשם המצווה, שגם היא חלק מהמצווה עצמה...⁹

כלומר, האישה אינה חייבת אפוא בלימוד תורה לשמה הכרוך במאמץ אינטלקטואלי ש'הוא מעיקרו יותר גברי'; ההיתר שניתן לה ללמוד הוא על מנת שתוכל לקיים מצוות. כאמור, גישה פרגמטית זו היא הגישה המרכזית של הפוסקים המחייבים לימוד תורה לנשים כ'צורך', כאמצעי לקיום מצווה אחרת. ל'צורך' זה אין ערך דומה לזה של מצוות לימוד תורה לשמה, השונה באופייה מקיום מצווה רגילה. הוויכוח הניטש בין הפוסקים הללו הנו בקביעת גבולות ה'צורך' – מהו היקף הלימוד הנדרש לנשים בימינו כדי שתוכלנה לקיים מצוות כהלכתן? הרב ליכטנשטיין נוטה להרחיב 'צורך' זה אף לתחום הלמדני-ישיבתי-אינטלקטואלי, ואילו אחרים סבורים שדי לנשים בלימוד התחומים המסורתיים כגון הלכה, תפילה ומעט מחשבה.

מאחורי אמירה זו על תלמוד תורה לנשים עומדת גם תפיסה חברתית בנוגע לדמותה של משפחת בית ישראל כמשפחה פטריארכלית, משפחה שבה נשמר הידע התורני – וממילא גם הסמכות המשפחתית – בידי הגברים, אבות המשפחה, שהם ורק הם לומדי התורה ויודעיה ועל כן הוויית חייהם התורנית שונה באופן ניכר ומופרדת מהוויית החיים הנשית. האברך צעיר לא יוכל לשתף את אשתו בחידושים המופלאים ששמע מראש הישיבה שלו בשיעור הכללי, או ברעיונות שהתחדשו לו בלימודו.

השאלה העומדת בבסיס דיונים מעין אלו היא, האם ניתן לגלות בתורה עמדה חברתית? האם התורה מנחה ומצווה על מבנה חברתי מסוים? או שמא הלכות התורה בנויות על מבנה חברתי הניתן לשינוי, ועמדת התורה לגביו היא

9 א' ליכטנשטיין, 'בעיות יסוד בחינוכה של האשה', בתוך רוזנפלד (לעיל, הערה 2), עמ' 159.

'נייטרלית'. במילים אחרות: האומנם הדגם הרווח ביחס שבין הלכה לטכנולוגיה נכון גם לגבי היחס שבין הלכה למבנה חברתי (או פסיכולוגי) כזה או אחר? כפי שהיישום ההלכתי בשבת ואורח החיים הכרוך בו באים על רקע מציאות טכנולוגית משתנה שההלכה נייטרלית לגביה, שכן התורה אינה מחייבת אותנו להשתמש באש או בחשמל לצורכינו – אולי גם כאן היישום ההלכתי מתגבש על רקע מציאות חברתית ופסיכולוגית משתנה שההלכה נייטרלית לגביה?

לדעתי ברור שלתורה עמדה חברתית, ויש בה הוראות למבנה החברתי הראוי, הדין יהיה אפוא לגבי גבולותיו של מבנה זה שאינם ניתנים לכיפוף שרירותי. הלכות רבות של התורה בנויות על תפיסת עולם ומבנה חברתי מסוים המכוננים גם עולם משמעויות מלא. ערעורו של מבנה חברתי זה עלול להפוך את קיומן של הלכות אלה לבלתי־אפשריות, או למצער, לבלתי־רלוונטיות. לפיכך, המאמץ העיקרי של הפוסק הוא לקבוע את גבולות המבנה החברתי החיוני לקיום ההלכה (הנתפס מנקודת מבט פנים־הלכתית כהנחיה של התורה), ואת משמעויותיו (שלגביהן קיימים חופש וגמישות רחבים יותר).

נבהיר כי אין בכוונתנו כלל להתייחס כאן לוויכוחים הפמיניסטיים הקלאסיים כגון האם קיים בכלל 'קול נשי'; האם הוא חקוק בגוף או בנפש, וממילא כמעט ולא ניתן לשינוי; האם יש טבע נשי, או שהנשיות איננה אלא הבניה חברתית – שכן בעיני כל מי שרואה עצמו מחויב להלכה, החוק האלוהי הוא חוק מוחלט, גם אם נחרט ועוצב בגוף חברתי הניתן לשינוי. בלשון פשוטה: הקיום ההלכתי הוא תלוי הקשר חברתי, ומשום כך, הרס המשפחתיות היהודית – תהא סיבתו אשר תהא – שווה להרס התורה.

האדמו"ר מחב"ד, רמ"מ שניאורסון זצ"ל, חלק על גישתו הנזכרת של בעל 'בית הלוי' בשלוש נקודות.¹⁰ לדעתו, האישה מקיימת את מצות תלמוד תורה (הלימוד עצמו) בלימוד אותם חלקים שהיא מצווה עליהם. ועוד, הוא אף מרחיב את תחום הלימוד עצמו גם ללימוד שאינו מוביל לקיום מעשי במובנו המצומצם. כמו כן הוא סובר שגם אם האישה פטורה מלימוד, הרי שבלימודה היא מקיימת מצווה, בדומה לאישה המקיימת מצוות עשה שהזמן גרמא שהיא פטורה ממנה. הטעם לכך הוא שיש ערך אובייקטיבי ללימוד תורה של אישה, ללא קשר לחובתה לעשות זאת –

10 בספרו חידושים ובאורים בש"ס, א, ירושלים תשל"ט, סימן כז.

ערך לימוד תורה שלעצמו – והאישה איננה מופקעת ממנו. האדמו"ר, באחת משיחותיו,¹¹ טורח ומדגיש את ערך לימוד התורה של האישה כערך שתכליתו בעצמו, וכלימוד הזהה במעלתו לזה של האיש. לשיטתו, יש ערך ואפילו אידיאל ללימוד תורה של האישה לשעצמו.

את אותה שיחה פותח רמ"מ בחובת האישה בלימוד ההלכות הנוגעות לה, ומוסיף על כך את ענייני הפנימיות והאמונה. בכך למעשה ממשיך הרמ"מ את הדיוק ברמב"ם על חובת האישה במצוות האמונה, וההשלכה על חובת הלימוד בתחום – עניין שהוא חיוני ומרכזי לדעת שניהם,¹² אלא שהרמ"מ חורג מהרמב"ם בשתי נקודות חשובות:

ראשית, הוא מטעים את ההקשר החברתי של האיסור ללמוד תורה שבעל-פה, ומצביע על השינוי שנוצר בתקופתנו:

...כיוון שבלאו הכי לומדות הנשים והבנות לימודים שונים שעל ידם 'נכנס בהן ערמומית', הרי לא זו בלבד שמותר ללמוד 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, שמטבע האדם (איש או אישה) שחפץ ומתענג יותר בלימוד זה, שעל ידי זה תהיה אצלן התפתחות החושים והכשרונות (ערמומית) ברוח תורתנו הקדושה (שם).

דברים אלו הם הרחבה מרחיקת-לכת של דברי הגמרא, שראתה דווקא בלימוד התורה התפתחות של ערמומיות מסוכנת. נדמה כי הרמ"מ רואה בתחכום ובהרחבת הידע, שפעם היו מקור לסכנה – מקור לברכה בעת הזאת.

הנקודה השנייה מעניינת אף יותר, מכיוון שכאן מתגלה הראייה הפמיניסטית המסוות של הרמ"מ, המתבלטת בעיסוקו בעניין חובת האישה לחנך את ילדיה לתורה:

11 שיחה לפרשת אמור, ערב ל"ג בעומר, ספר השיחות תש"נ, ניו יורק.

12 ראו מאמרי 'ת"ת לנשים', י' שביב (עורך), באר מים חיים: אסופת מאמרים לזכרו של הרב ח"י גולדויכט זצ"ל, ישיבת כרם דיבנה תשנ"ט, עמ' 123.

ולא עוד אלא שיש יתרון בהחינוך דנשים לגבי אנשים – כיוון שמצד הטבע הנשים נעשית פעולתן בלשון רכה, ומתוך רגש של קרוב, אהבה וחובה [...] הלימוד עם האם, בדרכה המיוחדת, ביתר חום ורגש לבבי מאשר האב (הלימוד עמו הוא בדרך של 'בחינה'...) מוסיף חיות והתלהבות יתירה בלימודם של הילדים (שם).

הרבי מציג כאן תפיסה חדשה על הלימוד במסגרת המשפחתית: הבעל חוזר מהישיבה ולומד עם האישה ('בתלמודם עם בעליהם') והאישה מלמדת את הילדים בלשון רכה, ומביאה ללימוד שלה את הנשיות – את המבט הרך ואת העולם הרגשי. ניתן להוסיף על כך שדבר זה משנה לא רק את אופן הלימוד אלא גם את ההבנה עצמה ועל כך ארחיב בהמשך.

ללא ספק קשורים דברי הרבי לתפיסתו שהגאולה קשורה בהתעלות המלכות – הנשיות, כפי שהוא מוסיף וקובע בהמשך אותה שיחה:

ולהעיר, שהענין זה הוא מהחידושים לטובה שבדורות האחרונים. אע"פ שההיתר, ויתירה מזו הצורך, בדורות האחרונים בלימוד תורה שבעל-פה לנשים הוא מצד ירידת הדורות [...] הרי התוצאה בפועל ממש (תהיה הסיבה איזו שתהיה) היא לטובה [...] כיון שבסוף הגלות מודגשת יותר ההכנה לזמן הגאולה [...] וי"ל שכיון שלעתיד לבוא תתגלה המעלה ד'אשת חיל עטרת בעלה' 'נקבה תסובב גבר' לכן החידוש וההוספה בלימוד התורה בדורות האחרונים הוא בהדגשה יתירה בנוגע לנשים.¹³

האילוץ המעשי הופך אפוא למהלך של 'לכתחילה', ומתפרש כחלק מתהליך הגאולה. בדבריו יש מעין פירוש 'פמיניסטי' לביטוי הקבלי 'נקבה תסובב גבר', שלפיו הנקבה (הצד הנשי) תתעלה לעתיד לבוא ו'תסובב גבר'. יש לציין כי דבריו המוצאים בפמיניזם ניצוץ של גאולה, בהיותו ביטוי להתחלת התנערות שכינה מעפרה,¹⁴ אינם מנותקים מתפיסתו ההלכתית. הוא טורח להדגיש את ערך לימוד

13 בשיחתו (לעיל, הערה 11), פסקה ה, הערה 45.

14 ראו גם אצל ס' יעקובסון (עורך), הדרך לחיים של משמעות: חכמת הרבי מלובביץ', תל אביב 1996, עמ' 173, הכותב בשם הרבי את הדברים הבאים: 'לאחר אלפי שנות עליונות גברית, אנו עומדים עתה בתחילתה של תקופת הנשים, כאשר נשים יזכו בהכרה בחשיבותן האמיתית, והעולם כולו יכיר בהרמוניה שבין האיש לאישה'.

התורה של האישה כערך שתכליתו עצמאית, הזקה במעלתו ללימוד התורה של האישה. דבריו יונקים מהתיאור הקבלי של מעמד האישה לעתיד לבוא. בגלות, האישה מקבלת את המוחין מבעלה. כדי להשתחרר ממנו ולהגיע למצב של 'פנים בפנים' עליה לקבל את המוחין ישירות מהאם. האדמו"ר מפנה שם לדבריו של האדמו"ר הזקן מחב"ד, רש"ז מלאדי, המתאר את ההתעלות שבה משתווה האישה לאיש, ואף עולה עליו.¹⁵

תפלות או פרישות – הדין התנאי

במסגרת זו איני מבקש לדון במחלוקת שבין בעל 'בית הלוי' לבין האדמו"ר מחב"ד. הדברים שיובאו להלן אינם מהווים כמובן תחליף לדין הלכתי מקיף

15 מלכתחילה במצב הגלות, האישה מקבלת את המוחין מהאיש והיא צריכה להשתחרר ולקבל את המוחין שלה ישירות מהאם כדי להגיע למצב של 'פנים בפנים'. בעלי הסוד מלמדים שבתחילה היו איש ואישה דבוקים זה בזה אחר באחר, במצב של תלות אינפנטילית, ואינם מסוגלים להתבונן זה בפני זה. אח"כ הייתה הנסירה והם נפרדו זה מזה ונהיו לשתי ישויות בנות-חורין. בשלב זה האישה לא מקבלת מוחין מהאיש. בשלב הסופי, וממקום של חופש, יגיעו לתיקון של הארת פנים בפנים, הפנים של האיש מאירים לפני האישה, פני האישה מאירים לפני אישה. זו כבר מערכת יחסים שניתן לתארה כחיים חירותיים, ללא תלות משעבדת, זוהי גאולה. מפתח לתת פירוש מודרני לתובנה קבלית זו שהאישה מקבלת מוחין מהאיש, בכך שתודעתה העצמית של האישה מעוצבת במבט הגברי. פרויקט השחרור, היינו הנסירה, הוא השחרור הפמיניסטי – כינון תודעת עצמיות נשית מקורית.

במעמד סיני, מלמד ר' שניאור זלמן מלאדי (תורה אור, פרשת ויגש, מד, ד), התגלתה רק חיצוניות התורה, בבחינת אירוסין [בחינת דוכרא] ורק לעתיד לבוא תתגלה הבחינה הפנימית, העונג של התורה המזוהה עם הנשואין [בחינת הנוקבא]:

...ולהבין הטעם מפני מה אמר על לעתיד דווקא 'משמח חתן עם הכלה' - העניין כי יש אירוסין ונישואין. כי בזמן הזה הוא בחינת אירוסין [...] כי במתן תורה, אף שהיה גילוי פנים בפנים, היינו רק בבחינת חיצוניות בלבד, באיסור והיתר; אבל פנימיות התורה... לא נתגלה אז עדיין... והרי זה דומה לבחינת אירוסין, שגם שם אינו נמשך עדיין בבחינת פנימית רק הארה חיצונית... אבל לעתיד שיהיה בחינת גילוי פנימיות התורה... אז יהיה בבחינת נישואין... אבל לעתיד נאמר 'אשת חיל עטרת בעלה', שתהיה המלכות עטרת בעלה [...] שתתעלה יותר למעלה הימנו [...] וזה שכתוב 'מהרה ה' אלוקינו יישמע [...] קול חתן וקול כלה' כי עתה בגלות נאמר 'נאלמתי דומיה...' ולכך החתן הוא אומר 'הרי את מקודשת לי' והכלה שותקת, אבל לעתיד כשתתעלה מעלה מעלה, אז תהיה גם כן משפעת ונקרא 'קול כלה'...

לעתיד לבוא הנוקבא תקבל את הקול ותפסיק את שתיקתה.

בנושא.¹⁶ הנושא שברצוני לדון בו הוא על 'הקול הנשי בלימוד תורה'. כאמור, ההתנגדות ההלכתית כלפי לימוד תורה לנשים נובעת מהתנגדות ללימוד תורה 'גברי' של נשים (וזו הסיבה שהפוסקים מתנגדים בדרך כלל ל'פלפול נשי'), ולא מהתנגדות ללימוד עצמו. לימוד התורה נתפס כמקצוע גברי, כשייך לאינטלקט גברי, וממילא כאינו מתאים לנשים. למעשה, זוהי התובנה שעומדת ביסוד הבחנתו של בעל 'בית הלוי' ובעקבותיו גם בדברי הרב ליכטנשטיין לעיל. זוהי מעין התנגדות אסתטית לטיפוס של 'אישה גברית', שמנסה לחקות בלימודה את הגבר. וכאן בדיוק נמצא הפתרון: ההתנגדות היא לתורת נשים 'גברית', אך אין כל התנגדות לתורת נשים 'נשית', שהערך המוסף הדתי שלה גבוה ביותר.

דומה שהוכחה לכך ניתן למצוא כבר במחלוקת הידועה במשנה, שבסופה מובאים דברי ר' אליעזר שצוטטו לעיל, המהווים את הבסיס להלכת תלמוד תורה לנשים:

עד שלא נמחקה המגילה אמרה איני שותה – מגילתה נגזת, ומנחתה מתפזרת על הדשן, ואין מגילתה כשרה להשקות בה סוטה אחרת. נמחקה המגילה ואמרה טמאה אני – המים נשפכין, ומנחתה מתפזרת על בית הדשן. נמחקה המגילה ואמרה איני שותה – מערערין אותה, ומשקין אותה בעל כורחה. אינה מספקת לשתות עד שפניה מוריקות ועיניה בולטות והיא מתמלאת גידין, והם אומרים: הוציאוה, שלא תטמא העזרה.

אם יש לה זכות הייתה תולה לה, יש זכות תולה שנה אחת, יש זכות תולה ב' שנים, יש זכות תולה ג' שנים. מכאן אומר בן עזאי: חייב אדם ללמד את בתו תורה, שאם תשתה תדע שהזכות תולה לה. ר' אליעזר אומר: כל המלמד בתו תורה – (כאילו)¹⁷ לומדה תפלות. ר' יהושע אומר: רוצה אישה בקב ותפלות¹⁸ מתשעה קבין ופרישות. הוא היה אומר: חסיד שוטה, ורשע ערום, ואישה פרושה, ומכות פרושין – הרי אלו מבלי עולם (משנה, סוטה ג, ד).

16 ועם זאת, בעקבות דברי הרמב"ם ניתן לדעתי לצעוד צעד נוסף אל מעבר לדבריו של האדמו"ר מחב"ד, ולהרחיב בהרבה את הערך של לימוד תורה לנשים. ראו מאמרי (לעיל, הערה 12).

17 י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 536, גורס: 'מלמדה תפלות'. הדבר מוכח מכמה נוסחאות, וכפי שהוכיח המאירי מהסוגיה עצמה (בבלי, סוטה כא, ע"ב) הגהת הגמרא הוכנסה לנוסח המשנה.

18 אפשטיין שם (עמ' 669), גורס בלי וי"ו החיבור: 'קב תפלות' ובהמשך 'קב פרישות'.

שני החכמים במשנה – גם ר' אליעזר וגם ר' יהושע – מתנגדים ללימוד תורה לנשים, אבל סיבותיהם הפוכות. למה מתכוון ר' יהושע בקביעה שהאישה רוצה תפלות? כיצד ניתן להסביר את נימוקו התמוה של בן עזאי החולק עליהם, ומחייב אדם ללמד תורה לבתו 'שאם תשתה תדע שהזכות תולה לה'? האם אירוע נדיר כשתיית מי הסוטה הוא אכן מטרת לימוד התורה של הבנות?

ר' אליעזר סובר שהתורה היא תפלות לאישה. המונח 'תפלות' משמעו דבר חסר-טעם, כאוכל תפל בלי מלח, בהקשר למשנה ניתן לראות בו אפילו פגם מוסרי. אך מדברי ר' יהושע המבקש לנגח את ר' אליעזר ומנגיד תפלות לפרישות, נראה שיש למילה הקשר שלילי של פריצות.¹⁹ כלומר, לפי ר' אליעזר, 'מלמדה תפלות' הכוונה שלימוד תורה לאישה נחשב כלימוד דברי הבאי ופריצות לאישה. ועל כך שואלת הגמרא (סוטה כא, ע"ב): היאך הוא מלמדה פריצות בדברי תורה? ומתרצת: 'כאילו מלמדה תפלות'. היינו: הלימוד מביא עמו נזק לאישה, נזק שמהותו שונה אצל כל מפרש, לפי שיטתו.

ניתן לפרש את דברי המשנה גם ללא תוספת המילה 'כאילו', ולהסביר שלפי ר' אליעזר לימוד התורה של האישה הוא גופו סוג של פריצות. חוסר ההתאמה שקיים בין האישה לבין לימוד התורה, מביא לכך שלימוד התורה שלה מהווה פלישה לתחום לא לה, ויש בו משום פריצות. ושמה סבור ר' אליעזר שלימוד התורה הוא אקט גברי, וממילא אישה שעוסקת בו פולשת לתחום גברי, וזוהי פלישה שיש בה פריצות? מכל מקום, תפיסה זו יוצרת חיץ ברור בין עולם הישיבה הגברי לעולם הנשי, ועד היום יש לה ביטוי חזק לכך ב'ספרות ההדרכות'.

ר' יהושע עוקץ עמדה קיצונית זו, בטענה שאם אמנם הלימוד הנשי הנו פריצות, היה הדבר גורם לכך שנשים כולן תרצינה ללמוד תורה ולא כך הדבר. לדעתו, וכך מוכח מהמימרא השנייה מדבריו שמצטטת המשנה, על האישה הפרושה שהיא מ'מבלי עולם', וכן מאמירות נוספות בירושלמי²⁰ – לימוד תורה מביא את האישה

19 יש שרצו להוכיח כפירוש של פריצות מהמשך הפסוק שהגמרא מצטטת: 'אֲנִי חִקְמָה שְׁכַנְתִּי עִרְמָה וְדַעַת מְזֻמּוֹת אֶמְצָא' (משלי ת, יב).

20 כדוגמת הסיפור על 'הבתולה הצימנית' שהייתה מזונה, ואח"כ מרבה לצום כדי לטעון שאיבדה את בתוליה מרוב צומות (ירושלמי, סוטה פרק ג דף יט, טור א ה"ד: '...הוסיפו עליהן בתולה ציימנית מציימה אובדת בתוליה...').

דווקא לקצה השני, לפרישות, העומדת בסתירה לנשיות. החשש הוא שלימוד תורה עלול לפגוע בנשיותן. הבעיה לדעתו הפוכה, התורה הינה פרישות, והתנגדותו ללימוד תורה של האישה נובעת מכך שהתורה עלולה לגרום לאישה פרישות, המנוגדת לטבעה ולאופייה.

בירושלמי אנו מוצאים נופך נוסף לדיון, המסביר את השליליות של ה'אישה הפרושה' בכך שהיא לועגת לדברי תורה, במיוחד לאותם מקראות העוסקים באישות, ומחזיקה עצמה בבורותה כצנועה לעומת הנשים שבמקרא:

אישה פרושה זו שהיא יושבת ומלעבת [=לועגת] בדברי תורה ותאמר אלי תבא וישכב עמה בלילה הוא. אמר רבי אבהו כביכול היה במחשבה, הוא לבדו היה יודע שלא עלת [=עלתה] על דעתה אלא בשביל להעמיד שבטים.²¹

על פני הדברים, שתי קריאות אפשריות בירושלמי: לפי האחת – האישה מתכוונת ללגלג על דברי חכמים; ולפי האחרת, הנראית בעיניי נכונה יותר – האישה נותנת פירוש רציני לחטאיה, כאילו היו לשם שמים ולקיום רצון ה'. על כל פנים, בירושלמי ניכרת נימת הלגלוג כלפי טיפוס זה של אישה פרושה.

ראוי להשלים את התשתית לעמדותיהם של ר' יהושע ור' אליעזר בהלכה זו. ידועה חרדתו הקיצונית של ר' אליעזר מהיצר המיני.²² לדעתו יש למנוע את האישה מלימוד תורה ולצמצם את הידע התורני שלה כדי לשומרה מפריצות. המגמה להצרת אופקי האישה משתלבת היטב בעמדותיו הבסיסיות של ר' אליעזר בדבר הצורך להגן על החברה מפני הכאוס של מיניות בלתי-מרוסנת. ר' יהושע מצדו, ידוע בהתנגדותו לפרישות, וניתן לקשור זאת למאמציו להרבות ילודה על רקע החורבן,²³ ולמאבקו בתגובות הסגפניות לחורבן.

21 ירושלמי שם. ומפרש הפני משה: 'מלעגת על המקראות, וקשה לה העניין שנכתב כך, ומחזקת עצמה לצניעות בשביל זה'.

22 ראו על כך במאמרי 'מצוות עונה', ז' מאור (עורך), ויקרא את שמם אדם, אפרתה תשס"ה, עמ' 204.

23 ר' יהושע הוא שתיקן מצוות 'לערב אל תנח ידך'. יש שפירשו זאת על רקע ההתמעטות בחורבן. עיינו על כך במאמרו של ז' מאור 'פרו ורבו – בין טבעיות לצלם אלוקים' בתוך מאור (לעיל), עמ' 54.

הדיון נסב אפוא על האופי הנשי, ועל ההשפעה שיש ללימוד התורה על האישה. במוקד הדיון עומדת השאלה בדבר היחס שבין לימוד תורה והיצר המיני, שאלה שיש לה מקבילה גם בדיון מקביל ורחב לגבי לימוד התורה של הגבר. לפי פירוש הגמרא, ר' אליעזר חושש ליראת השמים של האישה הלמדנית. לדידו, טיבה האינטלקטואלי של הלמדנות משאיר צד פתוח, מורכב, מטיל ספקות ופותח אפשרויות.²⁴ ר' יהושע לעומתו חושש מהפיכת האישה ל'בחור ישיבה' סגפן ופרוש, תכונה שלטעמו מנוגדת לאופייה ולחיוניותה הטבעית של האישה.²⁵

על רקע זה נוכל להבין את עמדתו ההפוכה של בן עזאי. לדעתו, לא רק שלימוד התורה אינו מנוגד ליראת השמים של האישה, אלא שהוא תנאי מקדמי לה. בערות האישה לא רק שלא תביא צניעות, אלא להפך; היא העשויה לגרום לפריצות האישה. בן עזאי קובע שיראת שמים מבוססת על השכלה תורנית, ואילו תפיסה נאיבית של דיני התורה מביאה לפריצות. מִי הסוטה, שתכליתם למנוע פריצות מהאישה, מתפקדים כך רק לגבי האישה המשכילה. פרימיטיביות או חוסר השכלה אינם מהווים הגנה, אלא להפך, הם מתכוון לפריצות.

'קול חתן' ו'קול כלה' וההבדל שביניהם

האומנם קיים 'קול נשי' ו'קול גברי'? ואם כן, מהו ההבדל ביניהם? מה מקורו של שוני זה, האם הוא נעוץ בטבע או שמא בחברה?

ספרות מחקרית ענפה עוסקת בסוגיה זו, ולפי שעה אסתפק בשני ציטוטים כמתונה לניתוח תופעת הלמדנות הישיבתית כ'קול גברי':

24 אין ספק שזו האינטואיציה של חלק מהפוסקים המתנגדים כיום לכך שהאישה תלמד תורה. מעבר לטיעון הפורמלי, מקנן אצל רבים מהם החשש שפתיחות-יתר, ובעיקר נגישות בלתי-אמצעית למקורות ההלכה, יביאו לקלות-ראש ולמתירנות הלכתית, ויאיימו על יראת השמים של אותן נשים. דיון נוקב בעניין היה בתקופתו של רש"ר הירש סביב החינוך לנשים. דמות האישה בעלת השכלה תורנית ויראת שמים שצמחה בקהילות האורתודוקסיות במרכז אירופה מהווה פירכה ניצחת למשוואה השכלה=פתיחות=פריצות.

25 אנו עדים לאחרונה להתגברות של מגמות בציבור הדתי-לאומי, הדוגלות בפתיחות ההשכלה התורנית הניתנת לבנות, ולצדקנות יתרה בריבוי צומות ותפילה, ובעיקר בתלות נפשית ומנטלית ברבנים וכיו"ב, באופן שפוגע בנשיותן, בחיוניותן וב'נורמליות הנשית' שלהן.

אם כך, השפה הגברית [...] מתאפיינת בכפית קטגוריות אחדותיות, היוצרות גבולות ברורים בין זהות ושלילה, ואין היא מכירה בהבדל שאינו שלילה. אחד הביטויים הפילוסופיים של צורת מחשבה זו היא המחשבה המהותנית, השואפת לגלות את ההכרחי והקבוע המגדיר של יצור חי, תוך כדי הפיכתו למה שהינו. תפיסה זו יוצרת תנאים מספיקים והכרחיים לזהות, ויוצרת קו הפרדה חד [...] הלוגיקה של הדומה היא עקרון העל של מחשבה זו, ופירושו של דבר שהמשגת העולם במסגרת המדע והפילוסופיה שואפת לבטא את הריבוי באמצעות מערכת מושגים אחדותית אשר הופכת את הריבוי לווריאציות של ה'אחד' [...] בתמונה דיכוטומית זו אין מקום לאי אחדות, ולפיכך השונה הופך למנוגד; לאישה ולטבע הדינמי אין מקום.²⁶

הציטוט הבא מעלה ממצאים מחקריים מעניינים הממחישים את ההבדל בין חשיבה גברית לנשית בתחום המוסרי:

החשיבה המוסרית של נשים מתאפיינת בכמה היבטים ייחודיים; נשים אינן מיחסות חשיבות עליונה לכללי מוסר ואינן מדגישות את חשיבותן של זכויות בתחום המוסרי, הן אינן רואות צדק כערך המרכזי. בתשובה לשאלות המוסריות שנשאלו, כיצד לפעול במצבים מורכבים הכוללים דרישות סותרות, ענו רבות שהן זקוקות למידע נוסף כדי להציע פתרון – מידע הנוגע למצב האישי של הדמויות המתוארות בדילמה ויחסייהן, מידע על התנאים שבהם פועלות הדמויות ועוד [...] נשים, קובע המחקר, משתמשות בקול שונה בדיון המוסרי. הפתרונות שהן מציעות לשאלות מוסר אינם מחויבים בהכרח לעקרונות מופשטים של צדק, או מבקשים לעמוד בכללים אוניברסאליים. תחת זאת הדיון המוסרי הנשי שם דגש על ניסיונות לגשר בין עמדות סותרות, על התמודדות עם נסיבות ייחודיות ועל השלכת הפתרונות המוצעים על כל הדמויות.²⁷

להלן אבקש להראות שהלמדנות הישיבתית המודרנית, זו המכונה 'למדנות בריסקאית', משקפת שיח 'גברי' מובהק, ובה בעת אגיע למסקנה פרדוקסלית

26 מתוך איריגארי, 'אחרית דבר', מין זה שאינו אחד, תל אביב 2003, עמ' 83-84.

27 תמיר ובן פורת, 'להיחלץ מן המראה', פנים: כתב עת לתרבות חברה וחינוך 22 (סתיו 2002), עמ' 11-12. ראו גם סיכום אצל ג' רפפורט, על הפמיניזם ומתנגדיו, תל אביב 1993, עמ' 53.

למדי, שלפי תיאורים אלה ניתן להגדיר את השיח המקורי של הגמרא כשיח...
'נשי'. מכאן תיגזר המסקנה שדווקא החזרה ללימוד גמרא מקורי היא חזרה לשיח
'נשי'.

קול חתן – דיון על הלמדנות המסורתית

ניתוח פנומנולוגי של פסקה אחת מתוך ספרו של הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל, נינו
של בעל 'בית הלוי' שבו פתחנו את מסענו, שיעורים לזכר אבא מרי,²⁸ עשויה
להמחיש לנו נושא זה. נעשה זאת תוך השוואה לכתביו ההגותיים של הרב, בהם
הוא מציג ומנמק את דרך הלימוד הישיבתית המסורתית, שאחד ממייצגיה
ומכונניה המפורסמים הוא סבו ר' חיים סולובייצ'יק. כידוע, שיטת הלימוד שפיתח
ר' חיים, השיטה הבריסקאית, נהוגה בצורה כזו או אחרת ברבות מהישיבות עד
היום.

הפסקה שבה נדון עוסקת בניסיון להסביר את הקביעה שנזכרת בכמה מקומות
בגמרא ולפיה 'תפילה – רחמי ניהו' (תפילה – רחמים היא). פסקה זו משמשת
כנימוק לכמה הלכות, וביניהן חובת האישה להתפלל משום שגם היא זקוקה
לרחמים. בדבריי אבקש לעשות שימוש כפול בדבריו של הרב סולובייצ'יק:
בתחילה נבחן את המתודה שבה הוא הולך ואת טיב הסברו, ונשאל מה מבקש
הוא להסביר, על אילו קשיים הוא בא להתגבר, ומדוע אינו מסתפק בדברי הגמרא
כמות-שהם. בהמשך נראה כיצד תוכן דבריו משמש דגם להבנת תפיסתו
ההלכתית.

הרב סולובייצ'יק עוסק בשאלה האם אדם שכבר התפלל, רשאי להתפלל בשנייה
ובשלישית, או שאסור לו לעשות כן; ואם יעשה כן האם ברכתיו תהיינה לבטלה?
באשר לברכות הנהנין, ברור שאדם שכבר בירך ברכת המזון אינו רשאי לשוב
ולברך, ואם עשה כן ברכתו היא לבטלה:

[...] מוכח מזה, כי ביחס לתפילה, דין זה כי יציאת ידי חובה מפקעת
חלות שם ברכה והיתר אמירתה, אינו קיים כלל, והחפצא של תפילה
בהכשר י"ח ברכותיה, יכול להצטייר גם כשהגברא כבר מילא חובתו. אין

חלות שם תפילה תלויה בחובת האדם [...] שוני זה בתפילה מיוסד על גזירת הכתוב המצוטטת בהמשך המשנה שם (אבות ב, יג) כמקור לאופי תחנונים שבתפילה: 'רבי שמעון אומר הוי זהיר בקרית שמע ובתפלה וכשאתה מתפלל אל תעש תפילתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא שנאמר: [...] כי אל חנון ורחום הוא ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה' (יואל ב, יג). במילים אחרות: הקב"ה כרחום וחנון מזדקק רק לתפילת רחמים ותחנונים ולא לקבע. אין חובת הגברא קובעת את חלות התפילה וההכשרה. היא קובעת את עצמה בהיותה חפצא של רחמים ותחנונים. הגע עצמך, האם צריך האדם לכוון לצאת ידי חובה בתפילה למאן דאמר 'מצוות צריכות כוונה'? וודאי שלא, משום שכוונת התפילה המעכבת, היא כוונה של רחמים ותחנונים, ולא מחשבת יציאת ידי חובה, כמו שהגדיר הרמב"ם: 'כיצד היא הכוונה, שיפנה ליבו מכל המחשבות, ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה'.²⁹ וכמה פעמים נשנתה בגמרא ההגדרה 'דרחמי ניהו'³⁰ [...] יסוד הדברים, דלגבי יחס המצווה למחייבה, תפילה שונה מכל מצוות התורה שאדם חייב בהן. בנוגע לשאר מצוות, לכתחילה חלה חובת עשייה על הגברא, וחייב זה הופך את פעולת האדם ל'מעשה מצווה', ומעניק לו חלות שם מיוחדת. בברכת המזון, למשל, הגברא מתחייב בחובת ברכה לאחר מזונו, וחייב זה מחדש 'חפצא של ברכת המזון' [...] ברור שכשחובת הגברא פקעה אין מברכין פעם שנייה, ואם יברכו תהי ברכה זו לבטלה ויעבור על 'לא תשא'. ברם בתפילה, שהיא 'חפצא של רחמים' ואינה מהווה יחידה של קבע, הסדר הפוך. אין ברכות התפילה עולות לדרגת ברכה, בכל חלות שמה והכשרה, ע"י חובת הגברא, אלא מעצמן. ישנו 'חפצא של תפילה' מסודרת בברכותיה, שאינה תלוי כלל בחיובי הגברא. הכשרה נובע מהיותה רחמים בפני עצמם, דאפילו אם האדם כבר יצא ידי חובתו, לא פקעה חלותה של התפילה בתור רחמים. כלפי לייא – חובת הגברא נובעת מהעובדה שהיא קיימת כ'חפצא של תפילה' במציאות. וזה מה שהסבירה הגמרא כי גם נשים חייבות בתפילה אע"פ שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא, משום שחובת הגברא מושרשת בקיום חטיבה מיוחדת של תפילה כרחמים ותחנונים. מכיון שכך, וודאי שתפילה אינה מוגבלת רק

29 הלכות תפילה פרק ד, הלכה ט"ז.

30 עיינו למשל בבלי, ברכות כ, ע"ב; כו, ע"א.

לגברים. הנשים לא ייצאו מכלל זה, וגם תפילתן, אם הן מתפללות, תהא חפצא של רחמים, ועל כן חייבות בתפילה [...]

הקטע רווי טרמינולוגיה בריסקאית מסורתית, כגון המונחים: 'חפצא של תפילה', 'חלות שם תפילה', 'חייב הגברא', ו'מעשה מצווה'. במצווה רגילה, החיוב מוטל על האדם, על ה'גברא', והוא הופך את פעולת האדם למעשה מצווה, ומעניק למעשה המצווה 'חלות שם מיוחדת' – שם משלה. המצב בתפילה שונה, ולהסברת מצב זה מכוונים מאמצי הרב. לדעתו, התפילה היא 'חפצא', ובעברית מודרנית: התפילה היא אובייקט, חפץ.³¹ מה פירוש המונח 'חפצא של תפילה'? ומדוע התפילה היא 'חפץ'?

דברי הגמרא פשוטים:

משנה: נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפילין, וחייבין בתפילה ובמזוזה ובברכת המזון.

גמרא: קריאת שמע, פשיטא! מצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות! – מהו דתימא: הואיל ואית בה מלכות שמים – קמשמע לן. ומן התפילין פשיטא! – מהו דתימא: הואיל ואתקש למזוזה – קמשמע לן. וחייבין בתפילה דרחמי ניהו – מהו דתימא: הואיל וכתבי בה (תהלים נ"ה) 'ערב ובקר וצהרים', כמצות עשה שהזמן גרמא דמי – קמשמע לן (בבלי ברכות כ, ע"א-ע"ב).

לפי הגמרא, הנשים חייבות בתפילה למרות שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא, משום שתפילה היא בקשת רחמים וגם הן זקוקות לרחמים. כך גם ביחס לתשלומי תפילה.³² בקשת רחמים איננה מוגבלת לזמן מסוים, ולכן אפשר להתפלל תמיד, גם אחרי שזמן התפילה עבר.

31 לפתחם של מונחים אלו אורבת סכנה מרובה מצד אלו שאינם רגילים בהם, עד שעלולים הם להפוך את התפילה לקריטורה, ולעקר ממשמעותו את המושג ההלכתי עצמו.

32 בבלי, ברכות כו, ע"א: 'איבעיא להו, טעה ולא התפלל מנחה, מהו שיתפלל ערבית שתיים? אם תמצא לומר טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים – משום דחד יומא הוא, דכתבי (בראשית א) ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, אבל הכא – תפילה במקום קרבן היא, וכיון דעבר יומו בטל קרבנו. או דילמא, כיון דצלולתא רחמי היא – כל אימת דבעי מצלי ואזיל?'

למדן האמון על חשיבה אנליטית, ירגיש חוסר נחת ורפיפות בנימוקי הגמרא. משל למה הדבר דומה? לפלוני שייטול טלית חברו ויאמר שלי היא. לכשנשאלהו על כך יענה: הרי זקוק אני לטלית כזו. מיד נענה ונאמר לו: ומה בכך? וכי משום שזקוק הנך לטלית, הרי היא שלך? באותו אופן עצמו יתמה הלמדן ביחס לתפילה: וכי משום שצריכה היא רחמים, יכולה ורשאית האישה להתפלל?

הגמרא אינה מבחינה בין העולמות: זה של החיים – האישה הזקוקה לרחמים; לזה ההלכתי-משפטי – חיובי התפילה. הרטוריקה של הגמרא שייכת לעולם החיים שבו ההבחנות אינן אנליטיות, ועל פי רוב, הטיעון והדיבור עצמו חד הם. המישור ההלכתי מעורב עם המוסרי ועם הרטוריקה עצמה. האמירה 'יש לי טענה: הרי גם אני זקוק לרחמים' היא טענה מוסרית וקיומית – ממילא ברור שאני זכאי וגם חייב להתפלל. הטענה עצמה הופכת לסיבה.

ברור שבתשתית הטיעון של הגמרא עומדת ההבחנה הסותרת בין תפילה כחוב הלכתי, לבין תפילה כתפילה, כלומר: כבקשת רחמים. משנה מפורשת היא: 'רבי אליעזר אומר: העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים' (ברכות ד, ד). בקשת רחמים כאקט ספונטני ובלתי-אמצעי, איננה יכולה להפוך לפרוצדורה נוקשה. דברי הגמרא מכוונים לכך שהרחמים מסרבים ופורצים את הכללים ההלכתיים הרגילים של מצוות עשה שהזמן גרמא, ושל הזמן הקבוע לתפילה.

הדיון בגמרא אינו דיון אנליטי טהור. הערפול שבין עולם החיים לבין מה שרצוי (ואולי אפילו ראוי שיהיה) וצריך להיות, לבין המערכת המשפטית, הוא זה שמאפשר את הדיון, ולדעתי הוא הנותן לו את עוצמתו ואף את יופיו. מובן מאליו שקביעות אלו אינן מקובלות על הלמדן. מרחב זה, האזור שבין החיים לבין האנליזה ההלכתית, הוא המקום שבו יכול הלמדן להפגין את כוחו.

נבחן את המושגים שנתקלנו בהם: תפילה או 'חפצא של תפילה' אינה אקט הלכתי אלא פעולה שחלה בעולם המעשה. מדובר במשהו ממשי, אדם מתפלל לבוראו באמצעות מילים שיוצאות מפיו, מבקש, מתחנן, משוחח עם א-לוהיו. לעומת זאת, 'חלות שם תפילה' היא מושג הלכתי-משפטי. לכן יש צורך במנגנון שיהפוך את התפילה לאקט הלכתי. המונח 'חלות שם תפילה' מבטא את הפער שבין התפילה כפעולה מעולם החיים, לבין הקטגוריה ההלכתית המוחלת על פעולה זו.

כאשר אנו מציגים את המצווה כאובייקט, כ'חפצא', היא עומדת בפני עצמה, יש לה מערכת חוקים עצמאית המכוננת אותה, נותנת לה מוצקות וקשיחות של אובייקט ומצילה אותה מרפיפותו של הסובייקט. אכן, זו אחת ממשימותיו העיקריות של הלמדן הבריסקאי: להפוך את המושג ההלכתי למשהו עצמאי, בלתי-תלוי, בעל קיום אבסולוטי, באמצעות ניכורו והפיכתו ל'חפצא'. כך יינצל הלמדן מ'קלותו הבלתי נסבלת של הקיום'. זו משאת נפשו של הלמדן, וזו עמדתו המוצהרת של הרב סולובייצ'יק: 'אם החשיבה ההלכית תלויה בגורמים נפשיים, הרי היא מפסידה את כל האובייקטיביות ומידרדרת לדרגה של סובייקטיביות שאין בה ממש'.³³ הלמדן חש עצמו מאוים על ידי סובייקטיביות זו.

'מעשה מצווה' משמעו הוא באמירה 'אני עושה מצווה'. המצווה היא תיאור של מה שעשיתי, של הפעולה. הפעולה עצמה היא בעלת משך, דינמית וקשורה לפועל, כלומר לסובייקט העושה. אך באמצעות ה'מעשה מצווה', הופכת המצווה להיות תכונה של המעשה, שהינו שם-פועל, עומד בפני עצמו, סטטי ובלתי תלוי בסובייקט. איננו עושים מצוות – הללו שייכות לעולם החיים – אלא אנו עושים 'מעשי מצוות'. המעשה עומד כאובייקט וכמושג נצחי, חסר-משך. הוא איננו התרחשות אלא סגור לעצמו. הגברא חיצוני לו ואיננו מעורב בו.

הגדרות אלו יסייעו לנו לפענח את דברי הרב, באמצעותן נוכל להבין מה ביקש הרב סולובייצ'יק להסביר, ומה היו מניעיו. התובנה המדריכה אותו היא שהתפילה כבקשת רחמים היא אקט ספונטני ובלתי-אמצעי, ומשום כך היא חומקת מהקטגוריות ההלכתיות השכיחות. ולמרות זאת, הוא מתאמץ לטוות רשת מושגים מכניסטיים-פורמליסטית שתעלה בחכתה גם את התפילה. כמו פיזיקאי הנותן הסברים מדעיים ולא תיאורי משמעות וטעם, כך העמדה הבריסקאית מחפשת הגדרה פורמליסטית, שהרי הטעם הא-לוהי ממילא לא מושג. בהערה זו אנו מטרימים את מה שנעמוד עליו בהמשך: הזיקה שבין התפיסה הדתית לבין אופי ומניעי ההסבר עצמם כפי שתוארו עד כה.

כך הסביר הרב סולובייצ'יק את שיטת סבו, הגר"ח (ר' חיים מבריסק):

33 הרב סולובייצ'יק (לעיל, הערה 28).

החשיבה ההלכית מתנועעת במסלול מיוחד משלה [...] דרך משל: תמיד השתתפנו בצער העגונה האומללה, ומשום עיגונא אקילו בה רבנן. ברם, כשרב יושב ודן בשאלת עגונה, הוא מכריע בבעיה זו לא בלחץ רגש הסימפאטיה, על אף העובדה שרחמיו נכמרו על עלובה זו, כי אם על פי עקרונות עיוניים-הלכיים [...] קאנט בשעתו הכריז על עצמאותה של התבונה הטהורה של ההכרה המדעית-מתמטית. ר' חיים נלחם את מלחמת השחרור של תבונת ההלכה, ותבע לה אוטונומיה שלימה. פסיכולוגיזאציה או סוציולוגיזאציה של ההלכה הן התנקשות בנפשה, כשם שניסיון כזה יחריב את החשיבה המתמטית. אם החשיבה ההלכית תלויה בגורמים נפשיים, הריהי מפסידה את כל האובייקטיביות, ומתדרדרת לדרגה של סובייקטיביות שאין בה ממש [...] ³⁴

אלא שהנטורליזם של הגמרא שראינו לעיל בדוגמה של התפילה, איננו תוצאה של עמדה הצריכה לעגן את עצמה בעולם מטאפיזי, וגם הערבוב של העולמות אינו נובע מעמדה דתית; היא האופי של ההסבר עצמו, המזוהה אצלו ובאופן טבעי עם חשיבה נטורליסטית. ההסבר אינו מושג באמצעות ניכור המושג ההלכתי – כלפי לייא, החמימות המורגשת בהסבר היא תוצאה של הטבעיות שבו. זהו פשוט עולם החיים עצמו ומכאן שואב הוא את הסבריו.

תיאור זה של ההבדל בין שפת הגמרא לרדוקציות הלמדניות, מראה שבמושגי השיח של היום, זהו ההבדל שבין שיח נשי לשיח גברי.

'קול כלה' – הגמרא כשפה נשית

על רקע תפיסתו המטאפיזית של הרב סולובייצ'יק את תשתית ההלכה, ניצבת לפתחנו השאלה אם ההתגברות על המטאפיזיקה בתחום לימוד התורה יכולה להיכלל בשיח הנשי. שמא יש בכך אופציה לאמונה חיה בלתי-אמצעית ולא-מתווכת?

34 הרב סולובייצ'יק, בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ו, עמ' 220.

כאמור, טענתי היא שהגמרא דוברת בשפה שהיום תוגדר כ'נשית'. היקש כגון 'מדמיא מילתא למילתא' למשל, איננו היקש לוגי מופתי.³⁵ אין כאן תפיסה מהותנית, אלא נימוק הנמצא ברטוריקה עצמה בצירוף דיבור אמוציונלי. הוא משעה את עצמו משאלות כמו; 'מה עומד מאחורי הדבר?' ו'מי אמר זאת?' ו'יש להביא הוכחה!'. עוצמת השכנוע נובעת לא פעם ממקום אחר. זהו עיקר היופי של הגמרא בברכות המסבירה את התפילה כ'רחמי', ואת היופי הזה ההסבר הלמדני-מדעי מחמיץ. יש מקום, אם כן, להתכנס לתמימות הראשונית עצמה.

בשאלות אלו אין כמובן משום ערעור על הלמדנות הישיבתית כשעצמה, ומיותר להדגיש את הישגיה העצומים בלימוד התורה ובהבנתה. זו תוסיף להגביר חיילים עוד דורות רבים. הכוונה היא לבנות קומה נוספת ללימוד התורה, תפקיד שייתכן שנועד לבתי המדרש לנשים שאינן כפופים כאמור ללימוד המסורתי, ושעשוי להעשיר ולהאזיב את התורה על לומדיה.

בזכות נשים למדניות

לא פעם נשמעים דיבורים על-אודות 'הקול הנשי בלימוד תורה'. לדעתי, הבעייתיות בלימוד תורה לנשים בימינו היא בכך שלימוד זה אינו אלא חיקוי של הקול הגברי. הקול הנשי בלימוד התורה נשמע לא אחת כקול גברי מעובה. והלוא על הראשונות אנו מצטערים: לא פעם הופכים הקולות הלמדניים והדרשניים הישיבתיים לקולות קבעוניים, לתורה של 'וורטים' חסרת-רלוונטיות וחסרת-מעוף. ואם כך בלימוד תורה של גברים, קל וחומר שיש להצטער על המאמץ הנשי לחקות קול זה. לשון אחרת: לדעתי, אל להן למדרשות התורניות לחקות את צורת הלימוד הישיבתית; להפך: בעקבות דברי האדמו"ר מחב"ד, שכאמור ראה בלימוד התורה לנשים אחד מסימני הגאולה, נראה לי שניתן ללכת צעד נוסף ולראות בלימוד זה חלק מתהליך הגאולה גופו. קיים סיכוי רב לכך שלמצער, הנשים תגאלנה את התורה, ותחלצנה אותה מהמצר שבו היא שרויה. דווקא היעדר

35 למשל ביחס שבין אבות ותולדות במלאכות שבת איננה כפי שנהוג לומר כהפשטה לאידיאה המשותפת לאב ולתולדה. למשל: מגבן תולדת הבונה משום שבשניהם הוא מקבץ ומחבר חלקים וכיו"ב. אלא דימוי שיכול לבוא מצדדים שונים באופנים שונים. מכאן עולות השאלות השונות ביחס בין אבות ותולדות כמו למשל הדיון בירושלמי על תולדה דתולדה, דיון חסר מובן בהקשר ההפשטה.

מסורת לימוד תורה לנשים, ואי כפיפותן של נשים למסורת למדנית קיימת – היא המעניקה להן יתרון ואפשרות לפריצת דרך תורנית.

בכך גם טמון, לדעתי, הפתרון לשאלת לימוד תורה לנשים. כאמור, אם ההתנגדות ללימוד תורה לנשים נובעת מכך שהתורה נתפסת כעיסוק גברי ולכן 'אינה מתאימה לנשים'; הרי שלתורה שהיא נשית מעיקרה לא תהיה התנגדות. הלוואי דבר הוא: בעת האחרונה, נוטשים הרבה מן הבנים את לימוד הגמרא (מקצוע שכידוע אינו פופולרי בישיבות תיכוניות, ונתון בבעיה בחלק מישיבות ההסדר) ואילו אצל הבנות קיימת פריחה בלימודי הגמרא. שמא גאולת התורה, ובמיוחד גאולת הגמרא, תבוא דווקא בזכות נשים צדקניות למדניות?

ניתן להשוות זאת לפריחה שחלה בלימודי התנ"ך בישיבות ההסדר. מתוך היעדר מסורת לימוד מחייבת בתחום זה התאפשרו ופותחו שיטות לימודיות בלתי-אמצעיות וישירות, שעושות שימוש בדיסציפלינות נוספות: ספרותיות, היסטוריות גאוגרפיות ועוד, לא אחת תוך אימוץ תובנות הלקוחות מהמחקר. ללימוד זה ראשי הישיבות אינם מתנגדים, משום שהוא אינו בא להחליף את לימוד הגמרא בצורתו המסורתית הנהוגה בישיבות. הלומד ניגש לכתובים בדרך בלתי-אמצעית והוא אינו כבול לפרשנות מתווכת שלא פעם מרחיקה אותו מפשוטו של מקרא. מכאן התפוצה והפוריות הרבה שרישומה ניכר בפרסום עבודות רבות של תלמידי ישיבות ההסדר בתחום התנ"ך. דומה שבימינו אין עוד עלון ישיבתי בעל משקל, חשיבות ותפוצה רחבה כביטאון מגדים של מכון יעקב הרצוג שלידי ישיבת הר עציון, המוקדש דווקא לתנ"ך, והדברים אמורים, יש לזכור, בישיבות שבהן העיסוק המרכזי הוא הגמרא ולא התנ"ך.

הטענה כאילו בלימוד תורה לנשים יש משום תפלות, מכוונת כלפי לימוד תורה 'גברי', וכאמור רק לגבי לימוד הגמרא בצורתו הנוכחית. לא נשמעת מחאה כנגד לימודי תנ"ך, מחשבה, מוסר וחסידות על ידי נשים, כשם שמן הסתם אין פוסק שיתנגד לכך שאישה תלמד מחקר תלמודי (מעבר להתנגדות הכללית ללימוד המחקר לכשעצמו). כפי שאמרו כמה מגדולי הפוסקים, הבעייתיות מתמקדת בלימוד העיון והפלפול התלמודי. אותה טענה שנשמעת תדיר ולפיה 'לא כך לומדים גמרא', היא בדיוק זו המצדיקה לימוד כזה לנשים מהאספקט ההלכתי. זהו מעגל סגור: כיוון שהלימוד המסורתי הנו לימוד גברי, ממילא אין הוא שייך

לנשים. האופציה הפתוחה בפני המדרשות היא אפוא פיתוח צורת לימוד גמרא רלוונטית שתענה על מאווייה של הלומדת בת זמננו.

מהי צורת הלימוד המתאימה לנשים? את פירושו המפורסם של הרמב"ם, המנמק את הדרתה של האישה מלימוד התורה בנחיתותה האינטלקטואלית,³⁶ נוכל להסביר באופן דיאלקטי בכך שהדברים היו נכונים בשעתם; בעולמו של הרמב"ם האינטלקט הגברי היה חזות הכול. לעומת זאת בימינו, האינטלקט (במובן של דיסקורס לוגי) אינו נחשב כדרך היחידה – ואף לא היעילה ביותר – לרכישת ידע בתחומים מסוימים, חלופותיו ה'נשיות' חשובות לא פחות ולעתים אף יותר. דומני שאין להירתע מן הקביעה שלפיה לימוד תורה בסגנון ישיבת-למדני עלול להפוך ולהיות לימוד של תפלות עבור הבנות הלומדות אותו, ממש כשם שהוא הופך להיות לימוד של תפלות עבור בנים שמצויים בסיטואציה הנוכחית בישיבות הציוניות, כשרבים מהם לא רק שאינם יודעים ללמוד, אלא שבכלל אינם יודעים מה זה ללמוד.

ניתן לתאר את המעגליות שעליה דיברתי בקצירת האומר כך: ההקשר הרוחני של התביעה לשוויון האישה בתחום לימוד תורה, הוא כשלעצמו יוצר חלופה של לימוד שונה. חלופה נשית זו של לימוד תורה לא תאיים על הדוגלים בלימוד המסורתי, משום שהיא נמצאת מחוץ להגדרת לימוד התורה הישיבתי ושומרת על המידור הקלאסי הגברי-נשי בלימוד התורה. כיוון שמגמה זו היא חלק מרוח הזמן, והיא טבעית ללומד בן-זמננו, היא עשויה בשלב הבא למשוך אליה גם את הלומד הישיבתי (בדיוק כפי שנמשך ללימוד התנ"ך). תהליך זה קורה ממילא. ומכל מקום, לימוד כזה לא יפגע בחן הנשי. להפך – נראה שהוא רק יתרום לו³⁷ ויוסיף לו ממד עמוק ויהודי יותר. במידה שנשים תתמדנה במגמה הזו, היא עשויה בעתיד לחלחל, כמובן תוך התאמה נדרשת, גם לישיבות עצמן.

ואולי בכך יהיה גם קידום חזון הגאולה הנבואי-קבלי שפתחנו בו – 'נקבה תסובב גבר', ו'אשת חיל' תהפוך ל'עטרת בעלה'.

36 הלכות תלמוד תורה, פרק א הלכה י"ג: 'ואע"פ שיש לה שכר צו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונות להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן, אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות'.

37 ראו בירושלמי, פאה א, א: 'רבי אבהו בשם רבי יוחנן מותר לאדם ללמד את בתו יוונית מפני שהוא תכשיט לה'. החוכמה, אפילו היוונית, היא תכשיט לבת.