

ביקורת ספרים
כלה כמות שהיא

אביעד הכהן

**א' גרוסמן, חסידות ומורדות – נשים יהודיות באירופה בימי הביניים
(מרכז שזר, ירושלים תשס"א)**

אקדמות מילין

נחלקו חכמים הראשונים (כתובות יז ע"א): 'כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים: כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים: כלה נאה וחסודה. אמרו להן בית שמאי לבית הלל: הרי שהיתה חיגרת או סומא, אומרים לה כלה נאה וחסודה, והתורה אמרה "מדבר שקר תרחק"? אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו, או יגננו בעיניו? הוי אומר: ישבחנו בעיניו'.

* תודתי נתונה לאמי פרופ' דבורה הכהן ולעמיתיי ד"ר אלישבע באומגרטן-דויטש, ד"ר יהודה גלינסקי, וחברות מערכת 'מסכת' שהואילו לעבור על טיוטה ראשונה של המאמר, והאירו עיניי בכמה נקודות המופיעות בו. אין צריך לומר שכל הנאמר כאן הוא באחריותי בלבד, והמשוגות שנתרו בכתובים, עלי היו כולנה.

משך דורות רבים, התוותה דעתם של בית הלל את דרכם של כותבי ההיסטוריה היהודית של ימי הביניים. בתארם את החברה היהודית, נטו לפאר ולרומם אותה, לתאר אותה כ'כלה נאה וחסודה',¹ לא אחת בנימה אפולוגטית, שהאמת ההיסטורית ממנה והלאה. מנגד, עם התפתחותה של 'חכמת ישראל', ניכרה בקרב חלק מחוקרי ההיסטוריה היהודית מגמה הפוכה. חמושים באידיאולוגיה 'משכילית', הפכו והפכו במקורות, חיטטו בפגמיה ובמומיה של החברה היהודית המסורתית, ולא נחה דעתם עד שציירו תמונה קודרת ביותר שלה, ששיאה בהגדרת ימי הביניים – גם ביחס ליהודים – כ'תקופת האופל'.

ספרו החדש של פרופ' אברהם גרוסמן, איש החוג להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטה העברית וחבר האקדמיה הלאומית למדעים, עושה חסד עם מקומן של הנשים בהיסטוריה היהודית ויש בו משום ציון דרך ממשי בתולדות מדעי היהדות בדורנו. כבשני ספריו המונומנטליים האחרים: **חכמי אשכנז הראשונים** ו**חכמי צרפת הראשונים**, פרץ גם הפעם פרופ' גרוסמן דרך חדשה. ספרות רחבה ביותר נכתבה, בעיקר בשנים האחרונות, על נושאים שונים הקשורים למעמד האישה היהודיה (רובה הגדול פורט בביבליוגרפיה הרחבה שבסוף ספרו), אולם זו הפעם הראשונה שנעשה ניסיון, נועז יש לומר, לנסות ולשרטט תמונה כוללת של מעמד הנשים היהודיות באירופה בימי הביניים. הספר אמנם מתמקד במאות ה'–הי"ג, אולם לעתים קרובות נזקק המחבר למקורות מאוחרים יותר.² ומכל מקום, כפי שהעיר המחבר, חלק מהתופעות שמתוארות בו משקפות במידה רבה אף את המציאות שלאחר המאה הי"ג.

1 ראו לדוגמא: I. Agus, *The Heroic Age of Franco-German Jewry*, New York 1969.

2 לעתים עד המאה הי"ז(!), ולרוב עד המאה הט"ו. ראו, לדוגמא, עמ' 203, 213, 227–229, 319, 444, ועוד רבות כהנה.

מבנה הספר ותוכנו

מתוך פרספקטיבה רחבת היקף, ותוך השוואה למציאות בחברה הנוכרית, נסקרו בספר היבטים שונים הנוגעים לחיי הנשים היהודיות. הספר בנוי פרקים-פרקים,³ שלושה עשר במספר: תדמית האישה: שותף או 'אחר'??; גיל הנישואין; שידוכין, אירוסין ובחירת בן הזוג; מונוגמיה, פוליגמיה וייבום; צניעות נשים וחלקן בפרנסת המשפחה; האישה כרעיה וכאם ומעמדה הכלכלי; השכלת נשים וחינוכן; חלקן של הנשים בחיי הדת ובטקסים המשפחתיים; חלקן של הנשים בקידוש השם; אלימות כלפי נשים; הגרושה וה'מורדת'; האלמנה וה'קטלנית'; ופרק סיכום על מעמד האישה בפרספקטיבה היסטורית.

בכל פרק סוקר המחבר את המורשת התלמודית בסוגיה שהוא עוסק בה ואת היחס אליה בתקופת הגאונים. מכאן הוא עובר לבחינת המקורות של המאות ה"א עד ה"ג, שעומדים במרכז עיונו, תוך שהוא מבחין בין המרכזים השונים ('אשכנז' ו'ספרד' כחלוקה ראשית, וחלוקות משנה דוגמת אשכנז - צפון צרפת - פרובנס - איטליה). בפרקים השונים באה גם השוואה למקורות שאינם יהודיים, ולהשוואה בין תופעות דומות בחברה היהודית והלא-יהודית.

פרופ' גרוסמן אינו הולך בדרך החוקרים שקדמו לו. אין הוא מתאר את ה'כלה', האישה היהודיה באירופה של ימי הביניים, רק כ'נאה וחסודה', אף לא ככעורה ובזויה. מעדיף הוא לתאר אותה 'כמות שהיא', על מעלותיה וחסרונותיה, הצלחותיה וכשלונותיה.

3 מבנה זה מבוסס, כך דומה, על פרקים (דוגמת גיל הנישואין ואלימות כלפי נשים) שנכתבו בתחילה כמאמרים. אפשר שבסיס זה הביא לכך שבנושאים מסוימים היריעה רחבה ביותר, ואילו אחרים מידתם קצרה, לדעתנו יתר על המידה, כפי שיפורט להלן.

בדרך הילוכו הפך המחבר כל אבן ואבן שנקרתה על דרכו. עיניו המשוטטות בכל, כמעט ולא הניחו דבר קטן וגדול: שאלות ותשובות וספרי הלכה, כתיב יד ותעודות משפטיות, מקאמות ושירי אהבה, קטעי תפילה ופיוט, פרשנות מקרא וספרות עממית, ספרי מוסר וכתובות היסטוריות,⁴ תעודות ארכיוניות, ואפילו מצבות (!), יצירות אמנות וסגנונות בנייה. כל אלה משמשים בידי, כחומר ביד היוצר, לבניית פסיפס שלם, מגוון ועשיר. כל לבנה בבניין הגדול נבחנת בקפידה, ולאחר שהמחבר עומד על טיבה וטבעה, משבץ הוא אותה בהתאם למשקלה הראוי לה. וראוי הדבר, לפי שאינו דומה ערכו של תיאור היסטורי שמשוקע, כ'מסיח לפי תומו', בשאלה ותשובה משפטית לספר מוסר או כרוניקות היסטוריות שלרוב מכוונים למטרה ברורה, וניזונים ממגמתיות שאינה משקפת בהכרח את המצוי אלא יותר את הרצוי.

מן הספר אנו למדים על תמורה רבתי שחלה במעמדה של האישה היהודיה באירופה, בעיקר בין השנים 1000–1300 לסה"נ, תמורה ששיפרה את מעמד האישה בהשוואה לתקופה התלמודית ולמעמדה בארצות האיסלם בימי הביניים. גם הדימוי העצמי של הנשים השתפר ללא הכר. במאה הי"ב הן תוארו – בשל חלקן החשוב במעשי קידוש השם בשנת תתנ"ו (1096) – כ'חסידות וטהורות'. לעומת זאת, במחצית השנייה של המאה הי"ג כבר התלוננו חכמים על כך שמקצת הנשים הן 'שחצניות ומורדות' (המונחים עצמם, כבר מופיעים בספרות חז"ל ביחס לנשים).

הספר החדש משמיע את קולן של הנשים היהודיות, קול שנעלם-נאלם במשך מאות שנים. על אף מקומן החשוב במשפחה ובחברה, לא הגיע לידינו אפילו חיבור אחד שיצרה אישה יהודיה בימי הביניים, במשך כאלף שנה!⁵ יתר על כן: לא רק קולן נאלם, אלא אפילו שמותיהן. כפי שהעיר המחבר, במשך כחמש מאות שנה, לא מצאנו בכל חיבוריהם של גאוני בבל, בתשובותיהם, בספרות העממית, בשירים ובכתבים אחרים, וכך גם בחיבורי חכמי ישראל בספרד המוסלמית, ולו שם אחד

4 ואף כאן נזהר המחבר במסקנותיו ומקדיש פרק נרחב (עמ' 349) לשאלות מתודולוגיות חשובות.
5 תופעה זו מקבילה למצב בארצות האיסלם, לעומת המצב השונה בארצות הנוצריות, שם יש ספרות רחבה יחסית פרי יצירתן של נשים.

של אישה(!). במקומו באו כינויים שונים כגון 'הגברת', 'אשה' וכיו"ב (עמ' 182). כמתוך מצולות הים, מעלה פרופ' גרוסמן את קולן הגנוז, את שחוקן ובכין של נשות ימי הביניים היהודיות, ומחייה לעינינו עולם שלם.

מתוך התמונה השלמה, כמעט שיכולים אנו לעקוב בעיני רוחנו אחר אורחן ורבען של נשים תגרניות העומדות על המיקח בכיכר השוק, להקשיב לשיחן ושיגן במקווה השכונתי, להציץ לחדרי השינה שלהן (ולהיתקל, לא עלינו, בבעלים אלימים המפליאים בהן מכותיהם), לשמוע קול צעקתן בעלותן על המוקד, לראותן מהלכות עטויות עדיים ברחובה של עיר.

כהיסטוריון רב-אמן, נע פרופ' גרוסמן בין הקטבים השונים של הפרטים והכללים בזהירות ובמתנוות. מתוך ריבואות הפרטים הזעירים מנסה הוא לדלות את מראה התמונה הגדולה, הכללית, ולהיפך: על סמך קווי המתאר הכלליים ולאורם, שב הוא אל המקורות ומנסה לבחון, מתוכם ובם, האומנם המסקנות שהסיקו מהם עומדות בתוקפן. כדרך חכמי האמת, אין הוא נמנע מלחלוק על תפישות שנשתרשו במחקר זה עשרות בשנים (דוגמת שיעור הגירושין הנמוך באשכנז של ימי הביניים והתיאור האידילי של חיי המשפחה שם, מסקנות שמופרכות – על סמך מקורות מבוססים – בספר החדש). ועם זאת, מבליע הוא ביקורתו בנעימות.

פרופ' גרוסמן מרבה לקשור בין השינויים ההלכתיים למציאות ההיסטורית לא רק בתוך החברה היהודית אלא גם בחברה הנוכרית הסובבת. ועם זה, הוא עושה כן בזהירות, ואינו ממהר לדבר על 'השפעות' אלא יותר על 'יחסי גומלין' או על יניקה ממקורות משותפים שהביאה עמה שינויים בשתי התרבויות (כך, לדוגמא, לעניין קיום מצוות עשה שהזמן גרמן על ידי נשים, עמ' 311).

צורתו הנאה של הספר והאיורים שנלוו לו, משלימים את היצירה הגדולה הזאת, ומוסיפים לה לוויית חן. הביבליוגרפיה רחבת ההיקף כוללת מאות רבות של פריטים (ואף בחירתם נעשתה במחשבה, במשקל, במידה ובמשורה), ואליה נוספו מפתחות אישים, מקומות ונושאים.

להלן נביא מקצת הערות שעלו בידינו אגב העיון בפרקיו השונים של הספר. חלקן מתייחס למה שיש בו, וחלקן למה שלעניות דעתנו היה מן הראוי לשקול ולהוסיפם עליו.⁶ אין צריך לומר, שאין בהן כדי לגרוע כהוא זה מערכו החשוב של החיבור.

תדמית האישה: שותף או 'אחר'?

בפרק הפותח את הספר, הביא פרופ' גרוסמן שלל מקורות על תדמית האישה. למן המקורות שעניינם עדיפות הגבר (בבריאת האדם, במעשה הפיתוי בגן עדן, מצד תכונות האישה והאיש, אישה וכשפים, 'נחיתות האישה' ועדיפות הגבר מבחינה רפואית, החיוב במצוות), ועד התבטאויות בשבח הנשים וראיתן כ'שותף'. חותם את הפרק סיכום קצר על הפער שבין תדמית האישה והמציאות. נקל לשער, שלבקעה כה רחבה, הכונסת עצמה בין 40 עמודים, היה אפשר להוסיף עוד מקורות,⁷ ומכל מקום לא תמיד ברור מהם הקריטריונים שלפיהם נכלל בספר מקור אחד ולא משנהו. כך, לדוגמא, ניתן היה, לעניות דעתנו, להוסיף חומר חשוב בפרק זה מחיבורו של הרב יעקב גליס, ספר תוספות השלם, אוצר פירושי בעלי התוספות על התורה.⁸ אמנם מדובר בחיבור אקלקטי,⁹ שנלקט ממאות מקורות, אך השימוש הנרחב שעשה הרב גליס בכתבי יד העלה פנינים רבות המשוקעות בהם, וחלקן יפות לענייננו. נציין רק דוגמא אחת: על הפסוק 'זכר ונקבה ברא אתם' (בראשית א, כז), מופיע בשני כתבי יד מבית מדרשם של בעלי התוספות הפירוש הבא: 'זכר גימטריא "ברכה", נקבה גימטריא "נזק"'.¹⁰ וכיוצא בו מופיע בפירוש בעל הטורים על אתר:

6 דומה שפרופ' גרוסמן לא ביקש, ובוודאי שלא התיימר, להביא כל מקור שנוגע לנושא ספרו. עם זה, הערנו על מקורות שלדעתנו היה מקום לכלול בספר, ולו על דרך האזכור או ההפניה.

7 פרופ' גרוסמן עצמו העיר על כך בסיכומו, שבעמ' 62.

8 ספר זה אינו נזכר בביליוגרפיה שבסוף הספר. לשימוש שנעשה בו, ראו, לדוגמא, עמ' 246 הערה 58.

9 יש, כמובן, בכל מקרה ומקרה לגשת לכתב היד או למקור כדי לעמוד נכוחה על ההקשר שבו מופיעים הדברים. במיוחד יש ליתן את הדעת לאותם מקרים שבהם הפרשן חורג מפרשנות 'צרה' של הטקסט, ומאריך בדברים שאינם חלק משגרת הפירוש.

10 גליס, תוספות השלם, א, ירושלים, תשמ"ב, עמ' סז.

'נקבה גימטריא "קללה"'. אם נקבל את זיהוי אחד מכתבי יד אלה (שטרסבורג 44) כפירוש התורה לאחד מחסידי אשכנז (תלמיד ר' אלעזר בר יהודה מגרמיזא?), הרי שלפנינו מקור מעניין מחוג חסידי אשכנז, שלמרות יחסם האוהד לנשים, המובלט בספרו של גרוסמן פעמים הרבה, שימרו בפירושיהם את התדמית הבסיסית השלילית כלפי האישה.¹¹

שידוכין, אירוסין ונישואין

את הפרק השלישי בספרו (עמ' 88–117) מייחד פרופ' גרוסמן ל'שידוכין, אירוסין ובחירת בני הזוג'. בפרק זה נידונים הטקסים השונים והתפתחותם, החרם נגד ביטול השידוכין באשכנז, בחירת בן הזוג, ומוסד השדכנות בחברה היהודית. מקום מיוחד מוקדש להשוואת המצב בעניין בחירת בן הזוג בחברה הנוצרית. בראשית הפרק מייחד פרופ' גרוסמן מקום לאבחנה החשובה שבין השלבים השונים, ומציע הסבר למגמה המסתמנת לאחד בין שני השלבים האחרונים, הקידושין והנישואין. בנוסף להסברים המקובלים, הוא מציע לתלות את הדבר גם בתופעה הרווחת של נישואין בגיל צעיר ונסיעת החתן המיועד למרחקים, שהגבירה את החשש שמא לא ישוב ויתיר ארוסתו הצעירה עגונה כל ימיה. בהקשר זה אפשר שיש מקום להדגיש גם את התפתחותה של תופעת 'ביניים': קיום יחסי אישות בין בחר ובחורה שרק נתארסו, אך טרם נכנסו לחופה ובאו בברית הנישואין, ובמקרים מסוימים אף טרם נאמרו עליהם 'שבע הברכות'. כידוע, עניין זה של אמירת 'שבע הברכות' כבר בשלב האירוסין שנוי במחלוקת מנהגים כבר בתלמוד, בין 'בני יהודה' ל'בני גליל' (כתובות ז ע"ב). הגם שכבר מתקופה קדומה נהגו כבני גליל, לסמוך הברכות דווקא לשלב הכניסה לחופה (וכן המנהג בימינו), בקהילות שונות בימי

11 וראו גרוסמן שם, עמ' 62, על הדרשנים שעשו שימוש בתיאוריות על נחיתותן של הנשים בדרשותיהם שבבית הכנסת, וההפניות לספרות שם, בהערה 156. ושם הפרשנות לתורה משקפת חלק מדרשות אלה.

הביניים, בעיקר בביזנץ,¹² אימצו את מנהגם של 'בני יהודה' דווקא. עדויות מפורשות בעניין זה קיימות בכמה מקורות, דוגמת תשובתו של הר"ד מטראני, בן איטליה במאה הי"ג: 'קטנה שאירסה אביה ועשה לה ז' ברכות **כמנהג רומניאה** ולאחר זמן עבר בין חתן לחותן רוח קנאה... **וכל מנהג בני רומניאה** נ"ל שהוא מנהג בני יהודה'.¹³ כפי שהעיר שמחה אסף, מנהג זה נמשך באזור ביזנץ עוד מאות שנים. כך, לדוגמא, העיד רבי עובדיה מברטנורא, על יהודי פלרמו: '**ורוב הארוסות** תבאנה הרות לחופה(!)'.¹⁴ הדיו של נוהג זה נשמעים עד למאה הט"ז, בדברי ר' אליהו מזרחי: '**בכל מקומות ארץ רומניא וארץ אשכנז** שמתייחדים עם הכלה אחר **האירוסין** מיד שמברכין ברכת חתנים בבית חתנים'.¹⁵ עדות לתפוצת התופעה ניתן להביא גם מתקנת קהל שתוקנה במיוחד לעניין זה, שמנעה מחתנים להיכנס לפני החופה לבית ארוסותיהם. יש כאן עדות על חיי נישואין שלמים ללא השלמה פורמלית של הליך ה'נישואין' – הכניסה לחופה. מקור חשוב ביותר לעניין זה הוא תשובת הרא"ש (לז, א), שממנה עולה כי מנהג זה רווח אף במקומות נוספים:

שכתבת **שנהגו** במקומך לארס נשים **ולהתייחד** עמהם **ולדור** ביחד בלא חופה **ובלא ברכה**. **מנהג רע** הוא זה וחייבין הקהל לבטלו... ועוד ידעתי כי הם בועלי נדות דאוריתא כי הן [הארוסות] בושות לטבול כל זמן שלא הכניסה לחופה, וחטאת הקהל הוא אם לא יבטלו הרעה הגדולה הזאת.

12 שמחה אסף עמד על עניין חשוב זה במאמרו 'לחיי המשפחה של יהודי ביזאנץ', ספר היובל לש' קרויס, ירושלים תרצ"ז, עמ' 169 [=באהלי יעקב, ירושלים תש"ג, עמ' 99].

13 שו"ת הר"ד, סימן מ. מובא על ידי אסף, שם.

14 אסף, שם. וראו א' הורוביץ, 'על הליכות הדת של היהודים בסוף המאה הט"ז', פעמים 37 (תשמ"ט), עמ' 32.

15 וראו אסף, שם, עמ' 170, שתופעה זו הביאה לתקלות רבות. על תקנות הקהל שתוקנו בעניין זה גם בדורות מאוחרים יותר, ראו, לדוגמא: L. Finkelstein, *Jewish Self Government in the Middle Ages*, New York 1964 pp. 272-271, 317-316; א"ש הרטום, מ"ד קאסוטו, תקנות קאנדיה וזכרונותיה, ירושלים תש"ג, עמ' 5, 11, 64-67; שו"ת ר' יוסף טאיטאצאק, סימן י, ועוד.

השימוש במינוח 'מנהג', והרטוריקה החריפה של הרא"ש מלמדים שלא מדובר בתופעה חד פעמית, ואפשר שהיה מקום להרחיב בה מעט, ולדון ברקעה ובהשלכותיה.¹⁶

נשים 'מורדות' ו'שחצניות'

הפרק החמישי של הספר, 'צניעות נשים וחלקן בפרנסת המשפחה', סוקר את המורשת התלמודית בנושא זה, ומשווה בין הנהוג בחברה המוסלמית לבין החברה היהודית בארצות האיסלם. לאחר מכן מיוחדת תת-פרק לתיאור צניעות נשים ועבודת נשים באירופה הנוצרית ובחברה היהודית באשכנז, וחותם את הפרק סיכום על התמורות שחלו במעמדה המשפטי של האישה. ביני לביני, מביא פרופ' גרוסמן תיאור מרתק של נשים 'מורדות'. עוצמתן אף באה לביטוי בכותרת הראשית של הספר, כהנגדה לנשים ה'חסידות'.

כסעד וסמך לתופעה זו, מרחיב פרופ' גרוסמן, ובדין, בעניין 'מרד הטבילה' במצרים ובביזנטיון (עמ' 185-186, ובסיכום, עמ' 506), שבא לביטוי בהסתפקות נשים ביציקת מים על הגוף ובהימנעות מטבילה במקווה. לטעמנו, היה מקום לסמוך לעניין זה, ולו כאילוטרציה ל'מרד' נוסף, אם כי פחות בעוצמתו ובמשמעותו, את יציאת הנשים בתכשיטיהן לרשות הרבים בשבת. סוגיה זו באה בספר רק בקצרה וברמז. לטעמנו, יש מקום לשקול אם לא להוסיף את המקורות המרובים בעניין זה, ולפחות מקצתם, בפרק החשוב והמקיף על 'צניעות נשים וחלקן בפרנסת המשפחה' (עמ' 174-209), או, למצער, בדיון בתת-הפרק שכותרתו 'תכשיטי הנשים' (עמ' 257-259). מסוגיה זו שבמסכת שבת, ניתן ללמוד הלכות גדולות לעניין הפער שבין ההלכה והמציאות, והצורך בהתאמתן זו לזו.¹⁷ הפרשנים השונים

16 פרופ' גרוסמן מזכיר חלק ממקורות אלה (עמ' 77), אך נמנע מלהרחיב בהסבר המתבקש לתופעה זו, ולתפוצתה דווקא באזור ביזנץ, שאומרים דרשני.

17 ראו, בהרחבה: י' תא-שמע, 'יציאת נשים בתכשיטיהן לרשות הרבים בשבת', הלכה, מנהג ומציאות

בני ימי הביניים התחבטו הרבה בסוגיית הגמרא.¹⁸ והנה בעוד שהתלמוד מחמיר הרבה בעניין זה, הקלו בו נשות ימי הביניים, בעיקר באשכנז, ולא דווקא מנימוקים שבהלכה, אלא יותר מכורח המציאות. כפי שהעיד רבי יצחק אור זרוע¹⁹, 'בשם ה"ר יוסף זצ"ל':

בדקתי וראיתי **ולא מצאתי שום היתר לנשים**, לא בטבעות ולא בשום תכשיט... ולא ידעתי על מה סמכו הראשונים שלא אסרו לנשותיהם לצאת בתכשיטיהן. **ובמינו** כבר פשט היתר האיסור הזה **בכל מקום** ולא ישמעו ולא יאמינו להניח מנהג היתר שנהגו בה... **ודבר זה אין בידינו כוח למחות, שידועים אנו שלא יקבלו ממנו**. הילכך אין לגלות ואין לפרסם האיסור, **כי ידוע שלא יקבלו**.²⁰

הרי לנו עדות נוספת, חשובה ביותר, על נשים 'מורדות', שאינן נשמעות לדברי חכמים בעניין זה, ומתירות את האסור. ו'מרידה' זו הריהי 'בכל מקום', ואין סיכוי לשכחה. חזרתו הרטורית של חכם ההלכה על חוסר הסיכוי לשנות את המציאות, מבטאת את חוסר האונים שלו אל מול מציאות ההולכת ומתקמת מול עיניו.

אפשר ויש אף מקום להעיר לדברי המאירי, שככל הנראה מבוססים על המציאות בימיו בפרובנס במאה ה"ג לאחר שהוא סוקר, כדרכו, ובהרחבה יתרה, את דברי המפרשים שקדמו לו, הוא מוסיף ותמה:

מעתה הרבה מנהגים נעשים בטבעת [בהוצאתה לרשות הרבים בשבת שלא כהלכה]... ומקצת חכמים מחזרים בהיתרם לנשים מצד **שעכשיו כולם**

באשכנז 1100–1350, עמ' 130–148 (היה ראוי להוסיף מקור זה לרשימת הביבליוגרפיה). ושם צוטטו מקורות רבים שמדגישים מה בין נשים 'שלנו', נשות ימי הביניים במאות ה"ב וה"ג, לבין דין התלמוד. וברור שגם כאן יש להבחין בין דברי פרשנות שנובעים מההיצמדות לטקסט המתפרש, לבין עדויות שעולות בדרך אגב, כ'מסיחות לפי תומן', והן החשובות מבחינה היסטורית.

19 על ר' יצחק אור זרוע ראו: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"ם, עמ' 436 ואילך.

20 אור זרוע, חלק ב, סימן פג. מצוטט על ידי תא-שמע, לעיל, הערה 17, עמ' 139.

רגילות בכך... אלא... שעכשיו נולד בהן איסור אחר... ואף בשנתיר את הרצועה לנשים ב'מוטב שיהיו שוגגות'²¹ מה נאמר באנשים, אלא שאף בהם יש דנין להקל שכבר נשתנו הדורות, ונשתנה המנהג, ונעשו מקצת אנשים **שחצנים כנשים**... וגדולי הדורות בקטלוניה ובבדריש ראיתי בחיבוריהם שהם מתמיהים על ההיתר ומכריזין לאסור.²²

בדרך אגב נעיר, כי ביטוי הקשה של הרא"ש 'בנות ישראל בדור הזה שחצניות הן',²³ שמשמעותו נדונה בהרחבה ע"י גרוסמן (עמ' 444, וראו גם בסיכום, עמ' 506), לא הומצא על ידו וכבר מופיע בתלמוד הירושלמי (שבת פ"ו ה"א, ז ע"ד), אגב הסוגיה דנן: 'תכשיטין למה הן אסורין? אמר רבי בא: על ידי שהנשים שחצניות, והיא מתירתן [ומראתן] לחברתה ומהלכת בהן ד' אמות'. בפירושו לסוגיה (שבת פרק ו, סימן י) אף מצטט אותו הרא"ש. יש להניח אפוא שהמונח הדהד בזכרוננו בשעה שבא להסביר מדוע אי אפשר לקיים עוד את תקנת הגאונים בדין 'מאיס עלי', ושמה אין לתלות במונח עצמו (בניגוד לעצם ביטול התקנה שנבעה מצורך השעה) מטען שלילי אלא תיאור מציאות שונה, שאינה מבטאת בהכרח התייחסות ערכית להתנהגותן של אותן נשים.²⁴

אחד המקורות החשובים שמביא פרופ' גרוסמן באותו הקשר (עמ' 446) לעניין הנשים המורדות, הוא תקנת קהילות שו"ם (שפיירא, וורמייזא ומגנצא), ולפיה בני זוג שרוצים להתגרש לא יוכלו לעשות כן מבלי לקבל את הסכמת רבני שתי

21 כוונתו לנימוק התלמודי 'מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין', שבא להתיר, על דרך שתיקת המשפט, במקום שהאיסור לא יכובד ממילא. על מקומו החשוב של השימוש בנימוק זה לעניינות שונים ובסיסו המשפטי, אני מתכוון אי"ה לעמוד במקום אחר. ראו, לדוגמא, בחיבורו של גרוסמן, בעמ' 338 (לעניין לבישת ציצית לנשים), עמ' 204 (לעניין איסור הייחוד עם נוכרים).

22 בית הבחירה למסכת שבת נז ע"א.

23 ואף 'רעהו', הביטוי המנוגד, 'אישה חשובה' מופיע אגב הסוגיה המקבילה בבבלי, שבת נט ע"ב.
24 יש ליתן את הדעת גם לעדותו של הרא"ש, שם, המצטרפת לשלל העדויות שהובאו בדברי הראשונים שקדמוהו (ראו תא-שמע, שם): 'ובאשכנז נוהגין שעושיין מפתחות, ותולות הנשים אותן בצואריהן בשלשלאות של כסף או בחוטי צבעונין ויוצאין בהן'.

הקהילות האחרות. עדות מאוחרת לכך נמצאת בדברי המהרי"ל, שדן בשאלה האם הקהילות יכולות לתת הסכמתן גם באמצעות שליח, שנמצא באחת מהן, או שבני הזוג חייבים לקבל אותה דווקא בקהילה עצמה. המהרי"ל פוסק כאפשרות השנייה, ונימוקו עמו: ש'עיקר התקנה לא נתקנה מעיקרא רק להחמיר על הזוג **להרבות הוצאה** [הוצאות כספיות] אולי רע בעיניהם להוציא ויבטל הגט'.²⁵

עיסוקן של נשים במסחר

עיסוקן של הנשים במסחר הוא אחד משלושת העמודים שעליהם נשען, לדעת פרופ' גרוסמן, מעמדה של האישה היהודייה בימי הביניים (עמ' 11). יתר על כן: בחתימת הספר נאמר ש'מכל הגורמים שהביאו לשיפור מעמדה של האישה היהודייה באירופה הנוצרית בימי הביניים', חלקן החשוב של הנשים בפעילות הכלכלית ובפרנסת המשפחה, הוא 'הגורם העיקרי' שהביא לשיפור מעמד האישה באירופה הנוצרית, 'וקשה להפריז בחשיבותו' (עמ' 497).²⁶

בעניין זה, אפשר שיש לצרף מקור חשוב לעניין עיסוקן של נשים במסחר, שלא נזכר בספר. מקור זה הוא קטע מתוך ספר שהופיע לאחרונה במהדורה מחודשת

25 מהרי"ל, מנהגים, עמ' תצג. בדרך אגב נעיר, כי מהמשפט האחרון הסיק פרופ' גרוסמן ש'הזוג חייב לשלם סכום כסף גדול לחכמים בקהילות השונות כדי שיתנו את הסכמתם'. לעניות דעתנו, ניסוח זה עשוי להטעות, כי לפיו, יש כאן מעין מראית עין של 'אבק שוחד', כשחכמים נותנים הסכמה לגירושין רק אם הם מקבלים סכום כסף גדול. דומה, שפירוש מסתבר יותר הוא שאותה 'הוצאה' שעליה מדבר המהרי"ל, היא ההוצאה שנובעת ממשלוח השליחים לשלוש הקהילות, ולא כסף שניתן בפועל לחכמי המקום. והדבר צריך עיון.

26 אכן, לא תמיד יציאת האישה מחוץ לבית ועיסוקה במסחר משפרים בהכרח את מעמדה. כדאי היה להשוות תופעה זו ותוצאותיה למתרחש בחברה הלא יהודית בימי הביניים. ראו: D. Herlihi, *Opera muliebria*, New York 1990; תודתי נתונה לד"ר אלישבע באומגרטן שהפנתה שימת לבי לחיבור זה.

ומורחבת על פי כתבי יד, ספר עץ חיים לרבנו חיים ב"ר יצחק הצרפתי²⁷, שעיקרו פסקי הלכות כתובה ודיני ממונות. המחבר, בן המאה ה"ג, נמנה עם תלמידי רבי שמואל מאיברא, מבעלי התוספות. בין השאר, מקדיש המחבר פרק מיוחד ונפרד ל'דין מלוה לנשים'!

גם כאן, כמו במקרה של בעל צדה לדרך, שעליו נעמוד להלן²⁸, חידש המחבר דבר בעולמה של הלכה, וקבע פרק שלם לעניין זה. אכן, עיקרו של דין נזכר כבר במקורות קודמים, אך הדקדוק בדבריו והיקפם הגדול יחסית (ביחס לשאר חלקי החיבור) מלמד שההלוואות ניתנו לא רק לצורכי הבית אלא אף לצורכי מסחר. כך, לדוגמא, בראשית הפרק: 'אדם שהלווה מעות לאשת חבירו למזונותיה או **לדבר אחר**' (עמ' כו), והוא ממשיך:

ובזמן הזה שהנשים נושאות ונותנות בנכסי בעליהן, והוויין להו שליח בעליהן, מחייב בעל לשלם משאם ומתנם (!) אם תתחייב האשה, וכן משביעין אותה בפני עצמה... וכן אם השכירה מלמד או סופר...²⁹

החשיבות במקור זה היא בעיגון התופעה ברמה הנורמטיבית, לא רק כעדות אגב אורחא (שכמובן, מבחינה היסטורית אולי חשובה יותר) אלא **כנורמה** הקובעת ברכה לעצמה.

27 ספר עץ חיים לרבנו חיים ב"ר יצחק הצרפתי, ירושלים תשס"א.

28 להלן, עמ' 237.

29 מצד שני, יש להעיר כי רבי חיים צרפתי מביא בסתם (שם, עמ' כח) את דין הגמרא (בבא בתרא נא ע"ב), ולפיו 'אין מקבלין פקדונות לא מן הנשים... קיבל מן האישה – יחזיר לאישה'. ובנוגע לסיפא, כתב 'ואדם שקיבל פיקדון מאישה [=כנגד הלוואה בריבית שלקחה הימנו?] יחזיר לאישה ולא יחזיר לבעל ד ש מ א פיקדון הוא בידה', אבל הרשב"ם פירשו על דרך הוודאי: 'יחזיר לאישה – ולא לבעל, **דאין לנו להחזיקה בגנבתה**' (וראה תוספות, ד"ה קבל, שם). והרמב"ם פסקו בסתם (הלכות שאלה ופקדון פ"ז ה"י).

האישה כרעיה וכאם ותופעת הפילגשות והזנות

הפרק השישי בספר מיוחד לדמות 'האישה כרעיה וכאם ומעמדה הכלכלי'. אפשר שיש במבנהו הפנימי של הפרק דיס-פרופורציה מסוימת: 19 עמודים הראשונים עוסקים ב'אישה בביתה פנימה' וביחסים שבינה לבין בעלה, 9 עמודים עניינם ב'מעמדה הכלכלי של האישה', תכשיטיה ויחסי הממון שבינה לבין בעלה, ואילו החלק הגדול ביותר – 27 עמודים – עניינו בתופעת הזנות והפילגשות. דומה, שהיה מקום לשקול מחדש אם לכלול תת-פרק נרחב ומרתק זה בתוך פרק על 'האישה כרעיה וכאם'(!), או לייחד לו פרק נבדל. מצד שני, תיאור 'האישה בביתה פנימה' מותיר את הקורא בסקרנותו. אנו שומעים, ובצדק, על מקורות מרתקים (שעד להופעת ספר זה לא הוקדשה להן תשומת הלב הראויה בספרות המחקר) בדבר הדומיננטיות של הנשים בביתן, 'מרידתן', עמידתן על זכויותיהן ותפקידן המרכזי בחינוך הילדים, אך איננו שומעים מספיק על מקומן בעשיית הפעולות ה'שגרתיות', דוגמת כיבוס ובישול,³⁰ והמקום שתפסו בסדר יומן של הנשים. כמעט מתבקשת בתת-הפרק הזה, על 'האישה בביתה פנימה', ההפניה למשנת כתובות וסוגיית הגמרא שעליה (סא ע"א) בדבר ה'מלאכות שהאישה עושה לבעלה', ובעיקר להערתו של בעל הגהות אשרי עליה (כתובות, פרק ה סימן כג): 'פסק הלכה **דהאידינא** נשים שלנו דלאו אורחייהו לטחון ולכבס, דאין כופין אותם'.

כאמור לעיל, גופה של סוגיית הזנות והפילגשות נסקרה בהרחבה: באירופה הנוצרית, בספרד,³¹ בארצות האיסלם, באשכנז, באיטליה ובפרובנס. המחבר מביא

30 מלבד הציטוט שמן הרמב"ם, בעמ' 212, ואמרת האגב בעמ' 218 בדבר 'ניהול ענייני הבית השוטפים וסיוע לבעל'. גם במפתח העניינים שבסוף הספר, לא מצאתי הפניות ל'מלאכות הבית', באופן כללי או פרטני, פרט ל'טיפול בילדים'.

31 בעניין זה ראוי לציין, כפי שעשה המחבר, למאמרו המקיף של יו"ט עסיס, 'חיי המין של יהודי ספרד', שנדפס בספר Jewish History לכבוד ש' אברמסקי, לונדון 1998, עמ' 25–59.

(בעמ' 239) את דברי רבנו יונה נגד קיום יחסי מין עם שפחות נוכריות, ומבאר כי לשון הטפתו הקשה והשוואת העבריינים עם חייבי מיתות בית דין 'מתבארים על רקע שכיחות התופעה בספרד'. כמו כן הוא מוסיף שגם הרמב"ן ומקובלים אחרים הטיפו נגד קיום יחסי מין עם השפחות הנוכריות.

בעניין זה היה מקום להוסיף מקור חשוב ביותר לעניין שכיחות התופעה והפיכתה ל'נורמה', מהחיבור צדה לדרך³² לרבי מנחם בר' אהרן בר' זרח, מחכמי טולדו שבספרד במחצית הראשונה של המאה ה'ד. בספרו (מאמר שלישי, כלל ראשון, פרק שני) מקדיש רבי מנחם פרק שלם לעניין זה: 'ידבר במנהג קודם מתן תורה ובהיתר הפילגשים באיזה צד'(!).

דומני שזו הפעם הראשונה (ואולי האחרונה?) שמחבר ספר הלכתי בימי הביניים מקדיש פרק שלם ל'היתר הפילגשים', ודוק: לא מדובר על 'דין הפילגשים' אלא על 'היתר הפילגשים באיזה צד', לאמור: ר' מנחם הניח את ההיתר כדבר מובן, ורק מבקש לדון בתנאיו.³³

יש לזכור, שכמבואר בהקדמת הספר, הוא נכתב לשם החצרנים, הסוחרים ועוברי הדרכים שראשם ורובם נתון לענייני שררה ולא היה פנאי בידם לעסוק בדברי תורה. בגוף הפרק הוא מביא את תגובתו החשובה של הרמב"ן לדברי רבנו יונה שנזכרו לעיל.³⁴ הגם שהרמב"ן מתיר הפילגש, הוא מסיים את מכתבו לרבנו יונה באזהרה: 'ואתה רבינו, ה' יחייך במקומך, תזהירם מן הפילגש, שאם ידעו ההיתר, יזנו ויפרצו ויבואו עליהן בנידתן'. ואכן, כפי שהעיר כבר י' בער, הרשב"א קיבל את עמדת ר"י גירונדי.³⁵

32 שמו נעדר ממפתח החיבורים והחכמים שבסוף הספר.

33 על חשיבות העניין עמד כבר ש' אידלברג, 'הספר "צידה לדרך" ומחברו, ר' מנחם בן הקדוש רבי אהרון בן זרח', דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי היהדות, ג (תשל"ז), עמ' 22.

34 מקצת הדברים נדפסו גם בהערותיו של י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, ירושלים תשכ"ה, עמ' 508, הערה 59, מתוך שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן.

35 שו"ת הרשב"א, חלק ד, סימן שיד.

לא כן ר' מנחם בעל צדה לדרך: הוא מביא – ובאריכות – את צדדי ההיתר, אך משמיט את הסיומת השוללת את הפילגשות. הלוא דבר הוא! וזה לשונו:

וזאת התשובה שהשיב רבינו משה בר נחמן לרבי יונה קרובו:³⁶ הגיעני שאלתך בעניין הפילגש ואודיעך דעתי כי כשייחד האדם לעצמו אישה – מותרת היא. שלא נאסרה אישה בזנות אלא ממדרשו של רבי אליעזר בן יעקב שאמר אם כן נמצא אח נושא את אחותו ואב את בתו ועל זה נאמר ומלאה הארץ זמה. אבל כשהכניס אותה לביתו והיא מיוחדת לו לבדו – בניה נקראין על שמו ומותרת היא לו שהרי נשא אותה.³⁷ ואין הפרש בין מלך להדיוט³⁸ ומצינו גדולי ישראל שהיו להם פילגשים, שנאמר (דברי הימים א ב) 'ועיפה פילגש כלב' וגו' וגדעון שופט ישראל שדיבר בו ה' כתוב בו (שופטים ח) 'ופילגשו אשר בשכם', ואם תאמר שהשופט כמלך [ולכן לו מותר, ולא לאחרים] מפני שנוהג שררה על הציבור ופילגשו ידועה – אם כן נתת דבריך לשיעורים להתירה לבעלי השם ולאחרים אסורה?! ופילגש בגבעה אילו היתה אסורה עליו לא היה כתוב בה 'ויקם אשה וילך אחריה', וכתוב 'ויאמר אבי הנערה אל חותנו' וגם הוא בוש בזמתה. אלא **ודאי היה הדבר מותר בישראל**. ושמה תאמר: מן התורה מותרת ומדבריהם אסור? לא מצאנו גזירה זו בגמרא ולא תקנה זו... ורבינו משה [הרמב"ם] שאסר בחיבור נשים [משנה תורה] ביאת אישה פנויה ואמר שלוקה, רצה לומר שפגע [פגש] אישה בשוק ובא עליה לפי שעה [לזמן קצר] ולא יחדה

36 מופיעה גם בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן [חלק ח], סימן רפד. ושם: 'עוד זאת התשובה השיב הרמב"ן ז"ל לר' יונה זצ"ל איש אלוהים קדוש הוא הרב החסיד רבי יונה ז"ל. שלומך ושלום תורתך יגדל לעד ויסגא לנצח. הגיעני מצותך בענין הפילגש להודיעך בה דעתי על דרך אמת ולא כנושא ונותן. לא ידעתי במה יסתפקו בה דודאי מותרת היא כיון שיחדה לעצמו' וכו'.

37 בשו"ת הרשב"א: שהרי דוד נשא אותה ולא הוזכר בכתוב ולא בגמרא הפרש בין מלך להדיוט.

38 הדברים מכוונים ככל הנראה לעמדת הרמב"ם (וההולכים בשיטתו), שנזכרת גם בהמשך הדברים, ולפיה מותרת הפילגש למלך בלבד. ראו: הלכות מלכים ד, ד (והשוו: אישות א, ד); שו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם, סימן כא, עמ' 34.

לעצמו לשם פילגש, אבל לא אסר פילגש להדיוט והתירה למלך. ובוא וראה שלא כתב 'כל הבועל בלא קידושין – לוקה'. וכן כשהזכיר היתר הפילגשים במלך, לא הזכיר שהוא היתר מיוחד בו ולא בהדיוט.³⁹

עד פה תורף התשובה ומכאן הוא ממשיך בעדות מכלי ראשון:

ולפי שרבו הלוקחים פילגשים בארץ הזאת ומקדשים אותן, כתבתי זה להודיעם ולגלות טעותם. ורבים מהם אומרים שמקדשים אותן כדי שלא תזנה תחתיהם. ואין טענתם טענה כי אחר שאומרים שעושים זה כדי לעמוד בטהרה יושבי חוץ מעירם ומביתם זמן רב, ויצר לב האדם רע מנעוריו, יש להם לעשות אחד משני דברים כדי שלא יעברו דברי חז"ל שאמרו 'כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה'.

האחד: שיבררו להם אישה מיוחדת טובה שלא תזנה תחתיהם. או הדרך השני לכתוב לה מאתים זוז (או מנה אם אינה בתולה) ויברך שבע ברכות.

ואם בעבור שיש מנהג ותקנה ברוב הארץ שלא ישא אישה אחרת תחתנה, ואם ישאנה – יכולה לתבוע אשתו הראשונה כתובתה, יבררו הדרך הראשון לבלתי יחטאו. גם הבנים הבאים מהדרך הראשון – בנים כשרים וראויים לירש כשאר בנים מאישה נשואה, דשנים ורעננים. כאשר מצאנו מנהג הקדמונים, ראשי עם וקצינים. האומנם אם תחפוץ לישר מעגליך, ולא תשכח אל מחוללך, ואל תרבה חבליך ועצביך חילך, אל תתן לנשים חילך.

39 בשו"ת הרשב"א, שם, מסיים: 'וכבר כתבתי זה בספר המצוות תראהו משם, הנה הוא ביד השר הגדול החכם ר' מאיר אלמושרי"ן ירום הודו... ואתה רבינו ה' יחיך, במקומך תזהירם מן הפילגש שאם ידעו ההיתר יזנו ויפרצו ויבואו עליהן בנידותן! בסוף התשובה באה חתימת הרמב"ן.

גם במקום אחר (מאמר חמישי, כלל ראשון, פרק ג) מצא רבי מנחם מקום לחזור על אזהרתו, וכשהוא מוכיח את בני דורו שנכשלו בתאוות הנשים, הוא מעיר שמטרתם 'לקבץ ממון שיקנה בו יין רב לשכרה ולקנות עבדים ופילגשים משובצות במיני רקמה ואבנים יקרות עם אשר יעצרו במשגל ביותר ממה שיש ביכולתם'.⁴⁰

תלמוד תורה לנשים

הפרק השביעי בחיבור מוקדש לאחד הנושאים הנחקרים והנידונים ביותר בשנים האחרונות ביחס לאישה, 'השכלת נשים וחינוכן' (עמ' 266–303). בראשו מתאר פרופ' גרוסמן בהרחבה את המורשת התלמודית בעניין זה. מכאן הוא עובר לתאר, בקצירת האומר, את המציאות בחברה הסובבת, המוסלמית והנוצרית (עמ' 272–277), ומשם לתיאור עמדתם של חכמי ישראל בימי הביניים. לאחר מכן בא תיאורן של נשים מלומדות, חינוך הבנות והשכלתן באשכנז, ספרד, איטליה וסיציליה. חכמי ישראל הרבו לצטט בהקשר זה את דברי התנא, רבי אליעזר בן הורקנוס, 'כל המלמד את בתו תורה, כאילו מלמדה תפלות',⁴¹ ובניסוח קיצוני יותר: 'ישרפו דברי תורה ואל יימסרו לנשים!'.⁴² פרופ' גרוסמן מראה, שלמרות זאת נטו חכמי ההלכה לסייג את הדברים ולצמצם אותם. כך, לדוגמא, הוא מעיר לדברי הרמב"ם שמצטט את דברי רבי אליעזר, ולא עוד אלא שהרמב"ם אינו מביאם כעמדתו של חכם בודד, אלא 'כדעת "חכמים" וכציווי', ומכאן ש'עשו עליו רושם ניכר'.⁴³

40 מקור מעניין נוסף לעניין זה הוא פירוש המופיע בכ"י אוקספורד 268, שיוחס בטעות לר' אלעזר בעל הרוקח (ראו: ל' דן, הערה על פירוש התורה לר' אלעזר מגרמייזא, קרית ספר, נט (תשמ"ד), עמ' 644, והשוו בספרו של גרוסמן, עמ' 33 והערה 36). את הפסוק 'ויבן ה' את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויבאה אל האדם', פירש המפרש, מבית מדרשם של חסידי אשכנז: 'לאשה – ולא לפילגש', וכך גם פירש את הפסוק: 'ויקח אברם ונחור להם נשים' – ולא לפילגשים.

41 משנה, סוטה ג ד.

42 ירושלמי, סוטה פ"ג ה"ד, יט ע"א. ומעניינת הערתו של המאירי (סוטה כא): 'ובתלמוד המערב אמרו דרך גחמא ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים'.

43 בהקשר זה יש להעיר שאין ללמוד דבר משימוש הרמב"ם בלשון 'חכמים' ו'ציווי', אלא להיפך.

תפילת נשים ומקומן בחיי הדת

הפרק השמיני בספר מוקדש לתיאור 'חלקן של הנשים בחיי הדת'. גם כאן, נפתח הפרק בתיאור המורשת התלמודית, וממנה הוא עובר לתיאור חלקן של הנשים באירופה הנוצרית, קיום מצוות עשה שהזמן גרמן, נשים בבית בכנסת, בחג הפסח, מוהלות ושוחטות, תעניות ומעשי צדקה של נשים, נשים כנושאות מסורות הלכתיות, חלקן של הנשים בטקס המשפחתי והדרתן מן העיסוק במיסטיקה. במסגרת זו ניתן תת-פרק גדול יחסית (עמ' 312-325) למקומן של הנשים בבית הכנסת. אפשר שבעניין זה, האהבה קלקלה מעט את שורת הביקורת. את מסקנתו בדבר תפילה נפרדת של נשים, מבסס המחבר על שיר ההספד של ר' אליעזר מוורמס, בעל הרוקח, על אשתו דולצה (עמ' 313). לפי תיאור זה, 'בכל המדינות למדה נשים, ומנעמת זמרים, סדרי תפילה בבקר ובערב סודרת, ולבית הכנסת מקדמת ומאחרת'. מכאן ניתן להסיק, לדעת המחבר, ש'מדובר בתפילה נפרדת של נשים, שלוותה בשירה ובזמר, שארגנה דולצה אולי עם נשים אחרות'. לעניות דעתנו, מסקנה זו אינה מוכרעת כל צורכה. ראשית, מקור זה בעייתי לנוכח הקושי הרגיל (שעליו, כאמור לעיל, נתן פרופ' גרוסמן דעתו כל העת), שבהסקת מסקנות היסטוריות מקטעי שירה. קל וחומר, כשמדובר בשיר הספד, שמגמתו ברורה. אך בעיקר קשה בעינינו המסקנה, לאור הדברים עצמם. עיון מדוקדק בציטוט מלמד שכל שנאמר בו הוא ש'בכל המדינות למדה נשים' (תורה? תפילה?), אך ההמשך 'ומנעמת זמרים' נאמר בלשון יחיד (ולא 'ומנעימות זמרים', בצוותא חדא), ואין כל ודאות שיש לו

הרמב"ם נוקט בלשון 'חכמים' כדרך שגרה בהבאת דברי חז"ל ('אמרו חכמים', 'ציוו חכמים', וכיו"ב), בין אם נאמרו על ידי היחיד או הרבים (וממילא אין ללמוד דבר מהמרת ר' אליעזר' בביטוי 'חכמים'). יתר על כן: כפי שהראיתי במקום אחר, הרמב"ם נוקט לשון 'ציוו' דווקא באותם מקומות שבהם אין הוא רואה בתוכן הדברים חובה נורמטיבית מן התורה או מדברי סופרים, אלא 'דברי מוסר' בעלמא. ממילא, שימושו במינוח זה לגבי תלמוד תורה לנשים, מקהה במידה רבה את חומרתו של ה'איסור', ונוטל את עוקצו. ראו: א' הכהן, "ציוו חכמים" – פרק בלשונות הרמב"ם במשנה תורה, שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 113-120.

קשר הדוק לשלפניו (ושמא הכוונה שהיא באופן אישי הנעימה קולה בשיר, אך לא בתפילה ולא בחברת נשים אחרות). הרבה יותר נראה הניסוח שלפני הקטע שלפני 'הקפידה על תפילה בכל יום, בוקר וערב' (ואף כאן נאמרו הדברים בלשון יחיד – 'סדרי תפלה בבקר ובערב סודרת'). בהיעדר עדויות מקבילות בעלות אופי **נורמטיבי**, שיתמכו ויסייעו למקור זה, קשה להסיק בביטחון כה רב שאכן הייתה תפילה נפרדת של נשים, ועוד מלווה 'בשיר וזמר'!

הוא הדין לעניין 'בית הכנסת שלהן' (עמ' 314), או 'בית הכנסת של נשים' (עמ' 320). למרות הסתייגותו של המחבר, לא שוכנעתי שהכוונה אינה לעזרת הנשים של בית הכנסת הרגיל, ולא למקום נפרד שיועד רק לתפילת נשים. מעיון נוסף במקורות, יש להעלות ספקות בדבר ודאותה של המסקנה שאכן היו בתי כנסת שעזרת הנשים שלהם נקבעה בבניין נפרד שלא היה קשור לבית הכנסת. גם לאחר בחינה מחודשת של תיאור שרידי בתי הכנסת העתיקים שנמצאו באירופה,⁴⁴ לא נתברר לי כל הצורך כיצד תיאורו של בעל הכל בו, בדבר 'אמירת קינות נפרדת, לנשים וגברים, ביום תשעה באב', מסייע להוכחה שהיו 'מבני תפילה נפרדים' לנשים וגברים.

דומה שיש להיזהר גם בהסקת מסקנות מרחיקות לכת מעדויות מעטות, שמקורן בכיתוב על מצבות נשים, שהיו 'מתפללות של נשים'⁴⁵ או 'משוררות בפיוטים' לנשים (עמ' 298, 315 ובמפתח, עמ' 545). לעניות דעתי, אין הן מעידות בהכרח על קיומן של 'חזניות' במשמעותו של מונח זה דהיום, שמכוון בעיקר ל'שליחת ציבור' בתפילות של קבע. תופעה זו, של אישה אחת שמובילה את חברותיה

44 ראו גרוסמן, שם, עמ' 314, הערה 28.

45 וכאן הייתה מתבקשת הפניה לתשובה שנמסרה בשם מהר"ם מרוטנבורג בכ"י אוקספורד 2423, דף 6ב ובכ"י נוספים: 'לחזן אנשים ולחזן נשים ולשופר וללולב...', שבו מופיע 'חזן הנשים' כאחד ממוסדות (!) הקהילה, ולא רק בדרך אקראי, אף שמשמעותו המדויקת של המונח עדיין צריכה עיון. הפנה למקור חשוב זה ש' עמנואל, 'תשובות מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג', תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 588, הערה 141.

באמירת קינות או שירה, ידועה לנו כבר מתקופת המקרא⁴⁶ וחז"ל, ודומה שאין להרחיבה לענייני תפילת הקבע אלא אם תעלה בידינו עדות מפורשת יותר, ממקורות בעלי משקל היסטורי רב יותר.

אפשר שבפרק זה היה מקום לעשות שימוש רב יותר, כפי שעשה המחבר במקומות אחדים, ביצירות אמנות בנות התקופה.⁴⁷ עיון מדוקדק באלה יש בו כדי להביא סעד וסמך – כמובן, לאחר נקיטת מידת הזהירות הדרושה – לשיקוף מקומן (או, למצער, תדמיתן) של נשים בקיום המצוות. כך, לדוגמא, בהגדת סרייבו שמאראגון, ספרד, שזמנה הוא המחצית השנייה של המאה ה"ד, ובאיורים המלווים אותה יש ייצוג נכבד ביותר לנשים, הן בתיאורים המקראיים (אדם וחווה, בנות לוט, רבקה ויצחק, רבקה והמיילדת שלה, אשת פוטיפר, בת פרעה, שירת מרים), ואפשר שאף בתיאורים הריטואליים (ליל הסדר, בית הכנסת⁴⁸) שבה מודגש מקומן של נשים.⁴⁹

46 ראו שמות טו כ: 'ותען להם מרים: שירו לה' כי גאה גאה, סוס ורכבו רמה בימים, ובמכילתא שם: 'מגיד הכתוב שכשם שאמר משה שירה לאנשים, כך אמרה מרים שירה לנשים' (וראו עוד מדרש מאור האפלה על אתר [מובא בתורה שלמה, אות רלט] שמביא ממקור זה ראיה לכך שנשים קיבלו על עצמן מצוות תפילה!). והשוו שמואל א יח ז: 'ותענינה הנשים המשחקות ותאמרן הכה שאול באלפיו ודוד ברבבתי'; ובמשנה (מועד קטן ג ט): 'נשים במועד מענות אבל לא מטפחות... איזהו עינוי? שכולן עונות כאחת, קינה – שאחת מדברת, וכולן עונות אחריה, שנאמר (ירמיה ט יט): 'ולמדנה בנותיכם נהי ואשה רעותה קינה'.

47 ראו לדוגמא האיורים שבעמ' 95, 191, בין עמ' 193–194, 200, 208–209 (ו'הערת אזהרה' חשובה שם בדבר הצייר הנוצרי והאפשרות שהושפע מן העולם התרבותי שלו, היפה לכל העיסוק ביצירות דומות); עמ' 230, 291, 343, 358–359, ובמפתח, עמ' 544 תחת הערך 'אומנות (!) – תדמית הנשים באומנות'.

48 לעניין התיאור של אישה בבית הכנסת בסוף דפי המבוא להגדת סרייבו, ראו: ש' צבר, 'תורה ומגיה', פעמים 85 (תשס"א), 152–153.

49 ראו: הגדת סרייבו מהדורת פקסימיליה, ת"א תשמ"ו, ומבואו של ש' צוקר, שם. לנוכח הקרבה בלבוש המיוצג בהגדה, יש להיזהר מהסקת מסקנות חפוזות בדבר הדמויות המצוירות בבית הכנסת. צוקר (שם, עמ' 12), הניח שאכן מדובר ב'אנשים, נשים וטף' היוצאים מבית הכנסת לאחר תפילת החג, כדי לקשר תמונה זו לנאמר בראש ההגדה במסורת ספרד, 'אתאן מפירקא'. לעניין ההשפעות הנוצריות האפשריות, ראו צוקר, שם.

דומה שלמרות המקום הרב יחסית שהוקדש לעניין חלקן של הנשים בקיום מצוות, לא נתמצתה המידה בסוגיה זו, ועדיין רב בה הנסתר על הנגלה (ויש להדגיש, במקרים רבים, בעטיים של המקורות ה'שותקים' ולא באשמת המחבר⁵⁰). כך, לדוגמא, תחת הכותרת 'נשים בחג הפסח', אנו קוראים בהרחבה על מקום הנשים בבדיקת חמץ⁵¹ ובדין הסיבתן לשולחן הסדר, אך איננו שומעים דבר וחצי דבר על מקומן בסדר עצמו: האם נשים קראו את ההגדה?⁵² האם ניתן להן פתחון פה במאורע שמציין אולי יותר מכל מאורע אחר, עד היום, את החגיגה היהודית 'המשפחתית' במלוא עוצמתה? ומה עשו בחול המועד?

כיוצא בו, נעדר בספר דיון מקיף על נשים תוקעות בשופר או מניחות תפילין⁵³ (מלבד אזכורים אגביים), נשים אבלות, ועוד כיוצא בהנה. בעניין זה, דומה שהיה מקום להפנות ליצירתו של רבי אביגדור צרפתי (מבעלי התוספות במחצית השנייה של המאה ה"ג, תלמיד רבי שמואל מפלייזא), שטרם ניתנה לה תשומת הלב הראויה. בפירושו על התורה ועל המגילות, חבויות לא מעט מרגליות.⁵⁴ כך, לדוגמא,

50 בראש הפרק (עמ' 310, הערה 15), מפנה אותנו המחבר למאמר שנכתב בעניין מצוות עשה שהזמן גרמן, אך המעיין בו יגלה שדרכו ומגמתו שונות לחלוטין מן הדרך שבה הלך המחבר דנו, ואין בו כדי ליתן, ולו ראשית מענה, לסוגיה רחבה זו של 'נשים בקיום מצוות' מן הבחינה ההיסטורית.

51 מעניין שכבר במדרש קהלת רבה, פרשה ח, דרשו את הפסוק 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' על אסתר, 'שהייתה עסוקה במצות ביעור חמץ!', וכיוצא בו בקהלת זוטא (בובר), על פסוק זה, ובילקוט שמעוני קהלת, רמז תתקעח.

52 זאת, כמובן, בהנחה – שבימי הביניים אינה ברורה מאליה – שרובן ידעו קרוא וכתוב ב'לשון הקודש' ויכולות היו להתמצא בקריאת טקסטים ריטואליים.

53 וראו מאמרו של ד' גולינקין, 'האם מותר לנשים להניח תפילין?', אסופות יא (תשנ"ח), קפג-קצו.

54 ראו לדוגמא בפירושו על התורה (עמ' שנט): 'זמההיא דאסיק נשים מזמנות לעצמן פסק הר"ר אברהם מאורליינש אחי אמו של מורי זקני ר' גרשם, וכן נוהגות כל נשים חשובות שבמשפחות אשת רבינו יום טוב מיונ"י, ואחות(ה) אשת רבינו חיים ואחות(ה) אשת רבינו אליה כהן, ואחות(ה) אשת רבינו יעקב אם מורי זקני, בין לברכת המזון, בין לקידוש, בין להבדלה, שאחת מן הנשים נוטלת הכוס ומברכת ומקדשת בקול רם ופוטרת שאר נשים אם אין ביניהם שום איש, וכן נוהגת אשת רבינו יהודה מפרי"ש בתו של הר"ר אברהם מאורליינש וכן נוהגתי לצלעתי. אך אם הנשים אוכלות עם זימון אנשים, פסק דאין לברך לנשים בפני עצמן, דהן פוטרות עצמן בשמיעת המברך אע"ג שאינם מבינות... ונהג רי"ץ להשתיק אשתו שלא לברך בפני עצמה אלא לשמוע מן המברך. ואי"ה עוד אשוב לעסוק בדמותו

הוא מכנה את זוגתו בשם 'צלעתי'. מן הסתם, נסמך כינוי זה על הגמרא (קידושין וע"א), אך לפי שעה לא מצאתי לו חבר, שיקרא כן לרעייתו.⁵⁵ והנה, בפירושו על התורה (עמ' קעב), הוא כותב:

ואע"ג דנשים מפטרי בתקיעת שופר הן שהנהיגו על עצמן וקבלו המצוה עליהם... וכן פסק דאפילו בכל דבר שהן פטורות, כגון ציצית ותפילין וראיית פנים, אם הנשים נהגו על עצמן מברכות. וראיה ממיכל בת שאול שהייתה לובשת ומנחת תפילין ואשתו של יונה היתה עולה לרגל. **ומטעם זה נהגו מקצת נשים צדקניות להניח תפילין ולברך ולהתעטף בציצית.**⁵⁶

חיבורו של פרופ' גרוסמן חושף בפנינו נוהגים שונים שלא אחת מפתיעים את הקורא. כך, לדוגמא, השאלה שנשאל המהר"ם מרוטנבורג על אישה שהתענתה במשך כחצי שנה (!) כל 'שני וחמישי' (עמ' 334); 'הרבנית מרת ברונא שהניחה בכל עת טלית קטן' (!), בניגוד לדעתו של מהרי"ל, גדול הדור (עמ' 338); המסקנה שעולה לכאורה (והמחבר נקט, כדרכו, בלשון זהירה) מדברי רבי שמחה משפיירא, שהתיר לצרף אישה למניין עשרה לשם זימון בהזכרת שם שמים! (עמ' 325); ועליית נשים לתורה (עמ' 326).⁵⁷

של חכם זה במקום אחר.

55 השוו לדברי רבי עקיבא איגר, במאה הי"ט, שמכנה באחת התשובות את **בתו**: 'צלעתי'. ראו שו"ת רעק"א, מהדורה קמא, סימן קמז.

56 והמהדיר עמד על כך והדגיש קטע זה גם במבואו לספר, עמ' 12.

57 אפשר להוסיף ולהפנות לספרו של א' יערי, תולדות חג שמחת תורה, שבמפתח שלו מצוי חומר מעניין על מקום הנשים במצוות היום השונות (רובו אמנם ממקורות מאוחרים יותר, מאלה שנידונו בספר, אך חלקו מקביל למקורות שנזכרו גם בו). כך, לדוגמא, מכירת המצוות שמתאר ר' יוזפה שמש במאה הי"ז והתיאור המלבב לגבי הקפות של נשים (ראו עמ' 209, 251, 252). אגב, גם במקור זה נזכר 'בית הכנסת דנשים' ו'בית הכנסת שלהן', אך דומה שהכוונה היא (וכך הבינ גם א' יערי) לעזרת נשים, שסמוכה אצל 'עזרת הגברים' ולא ל'בית כנסת' שלם, נפרד, שמייוחד רק לנשים ומנותק לחלוטין מהנעשה בעזרת הגברים.

אלימות כלפי נשים

אחת הסוגיות המרתקות שנידונו בספר היא יחסם של חכמי ימי הביניים לתופעת האלימות כלפי נשים (עמ' 373–397). כדרכו, פותח פרופ' גרוסמן את הפרק העשירי בספר, שמוקדש לנושא זה, בתיאור המורשת התלמודית בסוגיה זו, עובר ממנה לתיאור המציאות בחברה הנוצרית והמוסלמית, וסוקר את עמדתם של גאוני בבל. מכאן הוא עובר לתיאור עמדת חכמי ספרד, הרמב"ם, חכמי צרפת, איטליה וגרמניה, ואת הפרק חותם דיון בפער האפשרי שבין הדיון ההלכתי התיאורטי לבין המציאות. פרק גדול זה ראוי לשינון וללמידה בכל מערכות החינוך כיום, לא רק כחומר היסטורי אלא כצו השעה. אחת הנקודות המעניינות שעולות ממנו, ושלטעמי לא הודגשו עד היום במחקר, היא שלמרות המקורות הרבים על הכאת בנים, כמעט ולא נמצאו מקורות על הכאה מקבילה של בנות כדי לחנכן (בניגוד להכאת נשים נשואות, אפילו קטינות הן).⁵⁸

אפשר שרמז נוסף, להכאת נשים כדרך חינוכית, ניתן להביא מפירושו של הקדוש אנשלמה אשתרוק,⁵⁹ בן קטלוניה במאה הי"ד, לסוף פרשת בהעלותך (עמ' 161): "ואביה ירק ירק בפניה" – אחשוב כי היה משה מבקש לשם יתברך להעביר

58 תופעה דומה קיימת גם בחברה הנוצרית, שבה 'חונכו' הבנים במכות, ואילו הבנות בקללות גרידא (כך למדתי מאלישבע באומגרטן). בעניין זה, ההפניה במפתח הנושאים ל'הכאת ילדים' מטעה במקצת, כיוון שהיא מתייחסת להכאת נשים נשואות או ילדים זכרים דווקא ולא בנות! בדרך אגב נעיר, כי אפשר שיש הד נוסף לשכיחות התופעה בפירושם המפתיע של בעלי התוספות (אלא אם מקורו במדרש שלא הגיע לידינו?) על הפסוק: 'האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואכל' (בראשית ג יב): 'כל כך הכתה אותי בעץ עד שאכלתי. ואם תאמר: למה לא מיחה בה? ויש לומר שעדיין לא אכל מן עץ הדעת טוב ורע, ולא היה בו דעת להכותה ולכך לא מיחה בה, והיא שכבר אכלה, היה לה דעת להכות אותי...' (י' גליס, תוספות השלם, א, עמ' קל).

59 עדות מעניינת על יחסו לנשים, המיתוספת לעדויות המרובות שהביא גרוסמן בפרק הראשון של חיבורו, מצויה בפירושו לבראשית (מהד' עפשטיין, ברלין תרנ"ט, עמ' 6): "ולאדם לא מצא עזר כנגדו" – ר"ל שלא היה בו שלמות ידיעת הרע במה שהוא רע. עד שבאה האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה וזהו אמרם (יבמות סג ע"א) "זכה עזר, לא זכה כנגדו".

חטאתה, כי הוא אינו מקפיד בדבריה. ובאהו המענה: ואביה שהיה אוהב אותה, גם כן אילו ידע, גם כי לא ירגיש ולא יקפיד [בכל זאת] הוא היה כועס עליה ורקק בפניה להכלימה על זמן **להוכיחה באהבתו אותה** ולפחות יראה לה פנים של כעס שלא תבא לפניו שבעת ימים שהוא היקף אחד, ולא תסגר ותתעלם ותבוש שבעת ימים, ואחר תאסף אל המחנה אחר שתתרא'. הווי אומר: לטעמו, שכמובן נגרר ונסמך אחר לשון הכתוב,⁶⁰ ריקקה בפניה של בת אינה רק ביטוי לכעס אלא אחד מביטויי התוכחה, שהאהבה מנחה אותה.

הגרושה והמורדת

עניינו של הפרק האחד-עשר, אחד הפרקים הגדולים בספר (עמ' 398-458), הוא הגרושה וה'מורדת'. כדרכו, פותח פרופ' גרוסמן במורשת המקראית והתלמודית, עובר לתיאור יחסם של חכמי ישראל בימי הביניים אל הגירושין, וסוקר, אחת לאחת, את עשר העילות העיקריות לגירושין והתמורות שחלו בהן.

כפי שציין פרופ' גרוסמן, לפי דין התלמוד עקרות היא עילה מוצדקת לגירושין לאחר עשר שנות נישואין. הוא כותב כי 'לדעת חכמים רבים', במקרה זה חייבים בני הזוג להתגרש, והמשך הנישואין אינו תלוי ברצונם (עמ' 422). והוא מוסיף: 'חכם אחד מסר בשמו של האמורא שמואל שאין כופין לגרש, ואחד מסר בשמו שכופין לגרש. חכמים בימי הביניים פסקו כדעה השניה וחייבו את שני בני הזוג להתגרש, אלא אם הבעל נשא אשה נוספת בתקווה שהיא תלד לו ילדים'. כסימוכין לכך מביא פרופ' גרוסמן את סיכומו של הרמב"ם (אישות פט"ו ה"ז), שקבע חד משמעית בעניין זה שאפילו אם סירבו בני הזוג להתגרש, 'אם לא רצה להוציא – כופין אותו ומכין אותו בשוט עד שיוציא'.

60 ומכאן הזהירות שיש לנקוט במקורות בעלי אופי פרשני, עניין שפרופ' גרוסמן מדגיש במקומות רבים.

בהערה מביא פרופ' גרוסמן את עמדתו המתונה יותר של הרא"ש, בן ראשית המאה הי"ד, שלפיה כיוון שהדבר תלוי במחלוקת, 'ראוי שלא להחמיר לכפות את בני הזוג בשוטים, שלא יהא הגט מעושה'. והרא"ש מוסיף: 'ויש רוצים לומר דהאי דנא דשהה עמה עשר שנים [חייב לגרשה], אינו נוהג בחוצה לארץ דתלינן [שתולים אנו את העקרות] בעונש דירת חוץ לארץ'. הרא"ש עצמו מסתייג מעמדה זו בחריפות:

ולא מסתבר כלל להורות כן [שלא לכפות את הגירושין בחו"ל], שיבטל אדם מפריה ורביה בסברא רעועה זו, דהא חזינן רובא דאינשי שפרין ורבין בחוצה לארץ, ולאחד מני אלף שלא זכה ליבנות מאישה.

הרא"ש סותם ואינו מפרש מי הם אותם ש'רוצים לומר סברא רעועה כזו'. עיון בספרות הראשונים מעלה שכמה מבעלי התוספות בצרפת, למן ראשית המאה הי"ב ולאחריה, דוגמת הראב"ן, האור זרוע, הסמ"ג והסמ"ק,⁶¹ החזיקו בה הלכה.⁶² נתחיל דווקא מהדיעה המאוחרת יותר, בשל עדותה על הנוהג הקיים. רבי יצחק ברבי יוסף, בן המאה השלוש עשרה מהעיר קורביל (Corbeil), מעיד בספרו עמודי גולה [הסמ"ק – ספר מצוות קטן], סימן רפד: 'ועכשיו לא נהגו העולם כן [לחייב

61 ר' משה מקוצי, בן המחצית הראשונה של המאה הי"ג, סמ"ג עשין מט. הסמ"ג מביא במפורש את דעת הר"ף והרמב"ם שממנה עולה כי יש לכפות את הגירושין, אך בהמשך הוא מביא כסייג לה ('אמנם') את עמדת הירושלמי, ולכאורה נראה שסבר כמותו. אם כנים דברים אלה, יש להם משנה תוקף לאור העובדה שהסמ"ג דבק דרך כלל בהכרעת הרמב"ם, ואינו נוהג לחלוק עליו אלא במקום שגדולי אשכנז וצרפת עושים כן. ראו ההקדמה לסמ"ג, דברי מהרש"ל בשו"ת הרמ"א, סימן סז ובשו"ת מהרש"ל, סימן לה 'גזע הסמ"ג הוא הרמב"ם ויניקתו ממנו'; יתר על כן, הסמ"ג נוהג לכוון את דבריו למציאות ימיו. ראו: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"מ, עמ' 474; מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 1045, הערה 112. לגבי הסתמכותו של רש"י, והמחלוקת בפרשנות דבריו, ראו י' גליס, תוספות השלם, ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' עה והערה 1 שם.

62 אפשר (ראו סמ"ג, שם) שהסתמכו על הירושלמי יבמות פ"ו ה"ו, ז סע"ג שלמד ממה שנאמר באברהם אבינו – 'מקץ עשר שנים לשבת אברהם בארץ כנען' – שהשנים שעושים בני הזוג בחו"ל אינן מן המניין, לפי שההנחה היא שעונש ישיבתם בחו"ל הוא הגורם.

גירושין בלא ילדה במשך עשר שנים⁶³, לפי שאנו יושבים בחוצה לארץ ושמה עוון חוצה לארץ גורם'.

הרי לנו עדות מכלי ראשון על מנהג קיים ונוהג של 'העולם' – ולא רק על הלכה מופשטת – שלא לכפות גירושין, בניגוד לעמדת הרי"ף והרמב"ם. בגישה דומה, אם כי 'מרוככת' יותר, נקטו גם חלק מחכמי אשכנז. כבר הראב"ן⁶⁴, מראשוני בעלי התוספות באשכנז בראשית המאה הי"ב, ממבקש 'לרכך' מעט את תוקפה של הלכה זו, ומוסיף ומדגיש, בניגוד לרי"ף (ולרמב"ם שלאחריו), את האבחנה שבין ארץ ישראל וחור"ל בעניין זה:

תנו רבנן: נשא אישה ושהה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי ליבטל מפריה ורביה...

ומדקתני 'אינו רשאי' ולא קתני 'אסור לבטל' שמעינן דאיסור ליכא אלא שחיסר מצוה. ומיהו בי דינא מצי⁶⁵ לעשייה ולמיכפיה להוציא... והני מילי בארץ ישראל, אבל בחוץ לארץ כיון דאמרי [בגמרא שם] 'ללמדך שאין ישיבת חור"ל עולה לו מן המנין' נראה לי דאין כופין... ונראה לי דלהכי אין נזקקין בזמן הזה לעשה [לְעִשׂוֹת, לכפות] אפריה ורביה, וגם הראשונים לא הוזקו, משום דסבירא להו דלא נאמר 'לא יבטל [מפריה ורביה]' אלא בארץ ישראל...

אריכות הדברים, והחזרה עליהם, מלמדת שהלכה זו 'טרדה' את מנוחת הראב"ן, והוא ביקש, כדרכו אף בסוגיות אחרות שנוגעות לנשים, לרככה, לצמצם את תחולתה ולמעשה להימנע כליל מהחלתה בזמנו ומקומו, בחוצה לארץ. כיוצא בו כותב גם רבי יצחק אור זרוע:

נשא אישה בארץ ישראל ושהתה עמו עשר שנים ולא ילדה... או יגרשנה ויתן לה כתובה או ישא אחרת עמה, ואם אינו רוצה לגרשה – כופין אותו

63 בדוחק היה אפשר לומר ש'לא נהגו' לא מתייחס לחיוב להוציא, אלא רק לכפיה בשוטים, אך אין אלה פשוטם של דברים.

64 ראב"ן ליבמות סד ע"א (מהד' עהרנרייך, רמה ע"ג).

65 ודוק: הראב"ן כותב שבית דין 'יכול' אך אינו 'חייב' לכפות!

בשוטים לגרשה... אבל נשא אישה בחו"ל, אף על פי ששהתה עמו שנים מרובות ולא ילדה – אין כופין אותו להוציא, דשמא משום חו"ל הן עקורין...⁶⁶

אפשר אפוא, שדווקא עמדה רווחת זו באשכנז וצרפת, ואופיים 'העממי' של ספרי המצוות שהיו מיועדים ל'המון העם' ותפוצתם הרחבה,⁶⁷ הביאה את הרא"ש לצאת נגד פסיקה זו בלשון חריפה יחסית ('לא מסתבר כלל... סברא רעועה'), כדי להחזיר את עטרת ההכרעה המחמירה בסוגיה זו ליושנה, כדעת הרי"ף והרמב"ם.

עגונות ומעוכבות גט

אחד מן הנושאים, שלעניות דעתי ראוי היה לשקול ולהקדיש להם לפחות תת-פרק נפרד הוא שאלת העגונות ומעוכבות הגט. המעיין במפתח העניינים תחת הערך 'עגונה' (עמ' 548), ימצא הרבה הפניות לסוגיה זו, אולם, כאמור, היא הובלעה בתוך שאר סוגיות, ולטעמנו לא באה לביטוייה הראוי. יש בה כדי ללמד הרבה על מעמדן החברתי של הנשים, ועל השינוי שחל ביחס אליהן, והכל לפי הזמן והמקום.

בדומה לנאמר לעיל לעניין קביעת פרק בפני עצמו לעניין הפילגשות בספר צדה לדרך, יש מקום ליתן את הדעת לכך שרבי יצחק ב"ר משה מווינה, בן המחצית הראשונה של המאה הי"ג, הוא הראשון שמקדיש בספרו אור זרוע פרק שלם ונפרד להלכות עגונות ולא בכדי. מקומו החשוב, עם שאר חבריו חכמי אשכנז וחסידיה, בהעלאת מעמדה של האישה ניכר בחיבורו של פרופ' גרוסמן על כל צעד ושעל (ראו, לדוגמא, לעניין היחס כלפי מכי נשים, עמ' 390–391).

66 אור זרוע, חלק א, סימן תרנג. וראה להלן שם: 'וכן אם שהה עמה בארץ ישראל עשר שנים, ובאותם עשר שנים הוא היה חולה או שהיתה היא חולה...!'

67 על תפוצתם הרחבה וקליטתם המהירה מעידות עשרות המהדורות שנדפסו מהם. וראו: 'זנה טיולים בהיסטוריה וביבליוגרפיה', ספר היובל לא' מארכס – החלק העברי, ניו יורק תש"י, עמ' רט–רלה; א"א אורבך, לעיל הערה 61, עמ' 573; 'י' תא שמע, 'קליטתם של ספרי הרי"ף, הר"ח והלכות גדולות' בצרפת ובאשכנז במאות הי"א–י"ב', קרית ספר, נה (תש"ם), עמ' 191–201.

שורשי הגישה ההלכתית המקלה בנוגע לעגונות מצויים כמובן במשנה ובתלמוד, אך היא הורחבה והתפתחה ביותר בתקופה שבה עוסק עיקר הספר שלפנינו, במקביל לעלייה הכללית במעמדן של הנשים. חברו לתופעה זו גם ריבוי המקרים שהצריכו פתרון. כמתואר היטב בספר שלפנינו, עם התפתחות חיי המסחר, עזבו יותר ויותר בעלים את נשותיהם והרחיקו נדוד לצורכי מסחרם. אחת התוצאות של תופעה זו הייתה שלעתים לא שבו לביתם כלל, אם בשל שודדים שהרגו בהם בצדי הדרכים ואם מסיבות אחרות. קיומן של עגונות רבות – רבות מהן צעירות ביותר – הצריך את חכמי ההלכה לעשות מאמץ מיוחד כדי להביא מזור לסבלן. וכך הלכו ונתפתחו גישות שונות, שמבוססות על דברי חז"ל, אך פותחו והורחבו. ביטויים לכך ניתן למצוא בעשרות מקורות.⁶⁸ כך, לדוגמא, התיר רבנו תם באחת מתשובותיו להסתמך על 'טביעת עין' כדי להתיר עגונה. בכך, כאמור, אין חידוש, שכן יסוד ההיתר נמצא כבר בדברי התלמוד, אך התוספת שכתב רבנו תם בסוף דבריו, מלמדת על גישתו **העקרונית** בסוגיה זו: 'וכל המחמיר בדבר – אינו אלא חוטא'.⁶⁹ כיוצא בדבר כתב הראב"ה: 'ואין לעגן בת ישראל כל ימיה בדברי הבאי, וחלילה לנו להיעשות סניגור להרבות פסולים'.⁷⁰

הדברים מקבלים משנה תוקף אם נזכור שהיתר עגונה נושא בכנפיו חשש גדול ביותר של ממזרות, במידה שלימים התברר כי הבעל הראשון עודנו בחיים, ואילו אשתו ילדה צאצאים מאדם אחר. למרות זאת, לא נמנעו חכמי ההלכה מלעשות כל אשר לאל ידם כדי לשמוע קולן של עגונות. מעניינת היא הראיה שעליה סומך הראב"ה את דבריו. בסוגיה התלמודית במסכת יבמות (קכב ע"א), נשנתה אחת מן ההלכות המרובות המקלות בדיני הראיות כאשר מדובר בחשש עגינות:

ומשיאין [אישה שבעלה נעלם] על פי בת קול. מעשה באחד שעמד על ראש הר פלוני ואמר: 'איש פלוני בן פלוני ממקום פלוני מת'. הלכו ולא

68 חלקם נאספו בחיבורו החשוב של י"ז כהנא, ספר העגונות, ירושלים תשי"ד, שמן הראוי היה להוסיפו לביבליוגרפיה שבסוף הספר.

69 ספר הישר, סימן צב, עמ' 190–192. מובא אצל י"ז כהנא, לתקנת עגונות, ירושלים תש"ז, עמ' יב.

70 דבריו מובאים באור זרוע, חלק א, סימן תרצג.

מצאו שם אדם והשיאו את אשתו. ובתלמוד שם הוסיפו: 'תנא דבי רבי ישמעאל: בשעת הסכנה כותבין ונותנין אף על פי שאין מכירין'.

אכן, נקודת המוקד ההלכתית היא הגדרתה של 'שעת סכנה' זו: ככל שמעניקים לה פרשנות רחבה יותר, כך מרחיבים את גבולות ההיתר. בחינה של שאלה זו מלמדת, שחכמי ימי הביניים הרחיבו יותר ויותר את גבולותיה של 'שעת הסכנה', וממילא התרחבו אף המקרים שבהם ניתן לסמוך על ההיתר שנאמר לגביה. כך, לדוגמא, פירש כבר רש"י:

בשעת הסכנה – שאדם מסוכן, כגון מי שהיה מושלך בבור ואמר 'כל שומע קולי יכתוב גט לאשתי' – כותבין ונותנין, וסמכין עלה [וסומכים עליו] בכל דבריו שאומר 'אני הוא פלוני בן פלוני', והכא נמי [כאן גם כן, במקרה שמתואר במשנה] כשעת הסכנה דמיא שאם לא תאמין לזה – **לא תמצא אחר ותשב עגונה.**

הווי אומר: על סמך החשש שהאישה 'לא תמצא אחר ותשב עגונה', נוטה רש"י להרחיב את מסגרת ההיתר ולראות גם במקרה שבו קיימת רק עדות שמיעה של 'בת קול', גדר של 'שעת סכנה', בניגוד לפשוטו של המקור התנאי, שבוודאי לא נתכוון במונח 'שעת סכנה'⁷¹ למקרה המתואר.

71 המינוח 'שעת הסכנה' בספרות התנאית מכוון דרך כלל לתקופת גזרות השמד, ובא בכמה הקשרים דווקא ביחס לתמורה שחלה ב'הלכות נשים'. ראו, לדוגמא, משנה כתובות ט ט: 'מן הסכנה ואילך אישה גובה כתובתה שלא בגט'; תוספתא כתובות פ"א ה"א: 'מן הסכנה ואילך התקינו שיהא נושא אותה בשלישי'; תוספתא כתובות פ"ט ה"ו: 'מן הסכנה ואילך התקינו שתהא מקרעתו בבית דין וגובה בה שתי כתובות...'; תוספתא בבא מציעא פ"ב ה"ז: 'ומן הסכנה ואילך התקינו שיהא מודיע לשכניו ולקרוביו...'; והשוו לתוספתא כתובות פ"ה ה"ה: 'אם היה בנה מכירה, נותנין לה שכר ומניקתו מפני הסכנה'; בבלי שבת כא ע"ב, לעניין נר חנוכה: 'ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו', ופירש רש"י שם: 'שהיה להם לפרסיום חוק ביום אידם שלא יבעירו נר אלא בבית עבודה זרה שלהם'. והשוו: 'שהשטן מקטר בשעת הסכנה'.

דוגמא בולטת נוספת לחשיבות שייחסו חכמים הראשונים להתרת עגונה נמצאת בפירושו החדשני של ר' יוסף בכור שור (צרפת, המאה הי"ב) לפרשת עגלה ערופה: 'כל היגיעה הזאת [של עגלה ערופה] דכל זאת ציוה הקב"ה לעשות, כדי שיצא קול לנרצח ומתוך כך יבואו עדים ויעידו שהוא מת, ולא תשב אשתו עגונה'.⁷² פירוש זה אינו עולה מן הפשט, ובכתובים עצמם אין זכר לכך שהדין נוהג דווקא בנרצח נשוי, שאשתו נותרה עגונה. בחירת פירוש זה דווקא, מלמדת על הרגישות שגילה ר"י בכור שור לַשְׁמַע קולן של עגונות.

בסוגיה זו, יש בקעה רחבה להתגדר ב'גילוי פניו' של בעל ההלכה.⁷³ נביא דוגמא מופלאה אחת, שאינה מופיעה בספר שלפנינו. אחת התשובות הראשונות בספרות השו"ת שדנה בשאלת היכולת לכפות גט במקרה שנתגלה בבעל מום חמור, משקפת מחלוקת הלכתית בין גדולי בעלי ההלכה באשכנז בתקופת בעלי התוספות. התשובה היא תשובתו של רבי שמחה משפירא,⁷⁴ כפי שנשתמרה בספר אור זרוע.⁷⁵

השאלה נסובה על חתן שנסתמא בשתי עיניו.⁷⁶ מתוך המשא-ומתן ההלכתי, לא ברור האם מום זה של עיוורון היה קיים עוד לפני הנישואין,⁷⁷ או שמא רק כמחצית השנה לאחר הנישואין לקה האיש בעיוורון.⁷⁸ בין כך ובין כך, השאלה הייתה האם

72 דעת זקנים מבעלי התוספות, סוף פרשת שופטים; פענח רזא שם; מובא ע"י כהנא (לעיל, הערה 68), עמ' 17. לנוסח אחר, המרחיב בהלכות עגונה, ואף ממנו עולה גישתו המקלה של הר"י בכור שור בהתרת עגונה המוסיפה על דין התלמוד, ראו: 'י' נבו, פירושי רבי יוסף בכור שור על התורה, ירושלים תשנ"ד, עמ' שנב.

73 ראו להלן, בהרחבה, בעמ' 263 ואילך.

74 על רבי שמחה משפירא ראו: א"א אורבך, לעיל, הערה 61, עמ' 411 ואילך.

75 אור זרוע, חלק א, סימנים תשס-תשסא.

76 על תופעת העיוורון בימי הביניים, ראו, לדוגמא: ש' שחר, החורף העוטה אותנו, ת"א תשנ"ה, עמ' 60.

77 כפי שהוצגה השאלה לרבי שמחה, ראו סימן תשס שם.

78 כטענת האור זרוע, שם. האור זרוע אף חשד שהשואל את רבי שמחה סילף במכוון את העובדות כדי לקבל ממנו פסק דין שיהיה לרוחו, אך ר' שמחה דחה השערה זו, תוך שהוא מלמד סניגוריה על ישראל: 'חס ושלום לא נחשדו ישראל על דבר זה לשנות המעשה [לסלף את עובדות המקרה ובכך להביא] לקלקל בת ישראל'.

עיוורון זה מהווה עילה לכפיית גט או אפילו לביטול הנישואין **מעיקרם**. ר' שמחה משפיירא מכריע שבמקרה זה יש לכופ את האיש לגרש את אשתו, ואילו תלמידו, ר' יצחק אור זרוע, מתנגד לכך. המחלוקת נסובה על פירוש סוגיית הגמרא אודות 'האיש שנולדו בו מומין' (כתובות עז ע"א). הגמרא עצמה מביאה כדוגמא למומין גדולים את העיוורון: 'ואלו הן מומין גדולים? פירש רשב"ג: כגון ניסמית עינו, נקטעה ידו ונשברה רגלו'.

בראשית דבריו מציע האור זרוע להעמיד את מחלוקת רשב"ג וחכמים – אם עיוורון נחשב כמום, אם לאו – רק במקרה שבו נתעוור האיש בעינו האחת (שאז, לדעת חכמים, אין זה 'מום גדול'), אבל כאשר נתעוור בשתי עיניו – כולי עלמא מודים שזהו מום גדול שמחייב כפיית גט. אכן, במסקנת דבריו דוחה האור זרוע הצעה זו וסבור שלדעת חכמים אפילו עיוורון בשתי העיניים אינו משמש עילה לחיוב בגט. מעניינת הערתו של האור זרוע בהקשר זה, שאפשר שיש בה רמז ליחסו ל'אחר'. לטעמו, העיוורון אינו מום גדול עד כדי כך שבעטינו נאמר שהאישה אינה יכולה לחיות עם אישה: 'ולהשיאה לסומא אין זה עיגון כי ראוי לביאה ואשכחן אהבת נשים לבעליהן סומין'.⁷⁹

ר"י אור זרוע אמנם מצהיר בריש גלי כי יכפוף דעתו מפני דעת רבותיו, אך מוסיף ומטעים את חומרת ההכרעה בעניין זה שיכולה לבוא לידי ממזרות:

כללו של דבר: אינו נראה בעיני כלל להתיר לכופ אותו. אף-על-פי-כן מצוות רבותי אשמע, כי מצוה לשמוע דברי חכמים. לכן מחיתי [נמנעתי] מלכופ עד שאשמע דעת רבותי. ויתנו רבותי לב להעמיד דבר על האמת, כי יש כאן חיוב מיתה, כרת וממזרות.

על דברים אלה הגיב רבו, ר' שמחה משפיירא, בהערה מפתיעה בעוצמתה:

79 ראייה לדבר הוא מביא מגרושת רבי יוסי הגלילי, בראשית רבה פרשה יז.

מה שהשבתי לכוף – לרווחא דמילתא בעלמא.

כי לעניות דעתי **אפילו גט לא היתה צריכה.**

[ו] אם לא ידעה מום זה שבבחור – קידושי טעות הן אף–על–פי שלא היו הקידושין בתנאי, ובררתי דברי על פי ההלכה.

הלכה למעשה, פוסק ר' שמחה שבמקרה זה יש לכפות גט, בין אם המום נולד רק לאחר הנישואין, ובין אם היה קיים לפניו.⁸⁰

על דברי תלמידו האור זרוע ש'אין זה עיגון', כי האישה תוכל לחיות עם אישה העיוור, למרות שלא ידעה על עיוורונו קודם הנישואין, אומר ר' שמחה:

אמרת שאין כאן עיגון?⁸¹ אין לך עיגון גדול מזה, כי שמא קודם היתה יושבת כל ימיה בלא בעל [היתה מעדיפה להישאר ברווקותה] ממה שהיתה נשאת לסומא.

דברים אלה מוארים באור מיוחד כאשר נותנים את הדעת לכך שרבי שמחה עצמו לקה במאור עיניו, עד שתלמידו רבי יצחק אור זרוע הוצרך להתפלל עליו: 'השם ברוך הוא יחזיר מאור עיניך מורי הר' שמחה, והאמת כי עד מאד לבי דוה על מאור עיניך, ודמעותי זולגות בזוכרי אותך'.⁸² יהא אשר יהא, ר' שמחה משפירא קובע מפורשות כי במקרה של מום גדול – שהאישה לא הכירה בו קודם הנישואין – אין

80 כיוצא בדבר, מובא בדברי תלמידי רבנו יונה שמצוטטים בשיטה מקובצת על אתר: 'דווקא נקטעה ידו או נשברה רגלו אחת או נסמית עינו אחת, אבל בשתי ידיו או בשתי עיניו – לדברי הכל כופין אותו להוציא, שהרי עבר ובטל מן העולם'. והשיטה מקובצת מוסיף: 'וכתב הרב המאירי [וכן הוא בבית הבחירה שלפנינו, מהד' סופר, עמ' 330] שכך עשו מעשה בלונל הרב ר' משה בר יהודה וחבריו, וצריך עיון'. המהרש"ם (שו"ת מהרש"ם, חלק א, סימן יד) הסיק מכאן שלדברי תלמידי רבנו יונה והמאירי אין האישה צריכה אפילו גט. ודבריו צריכים עיון.

81 על נעימת הביקורת שבה התאפיין לעתים יחסו של ר' שמחה לתלמידו האור זרוע ניתן לעמוד גם ממקורות אחרים. ראו לדוגמא את הקטע שהביא אורבך, לעיל הערה 61, עמ' 414, ובו מטיח ר' שמחה בתלמידו: 'עניינך דברים לגבב וההלכות לסבב באורך, פעמים בלי צורך, דרך קצרה היא דרך ישרה, לברור הסולת ולהניח הפסולת' (אור זרוע, חלק א, סימן תשסא).

82 אור זרוע, חלק א, סימן תשסד. מובא אצל אורבך, שם. וראו עוד בשו"ת מהר"ם, דפוס פראג, סימן נב [דפוס לבוב, סימן קעה]: 'העיד רבי אביגדור שפעם אחת חש רבינו שמחה בעין ואישה אחת למדה

האישה צריכה גט כלל, ורק 'לרווחא דמילתא' כופין את האיש לתת לה גט. הלכה זו, של התרת אישה ללא צורך בגט, יש בה חידוש רב משמעות בעולמה של הלכה.

מערכת החיובים של בני הזוג

בכמה וכמה מקומות בספר (כך, לדוגמא, בעמ' 15) מדגיש פרופ' גרוסמן את השיפור שחל במעמדן של הנשים במאות הי"ב-הי"ג, וסומך לכך כמה ראיות. מקום מרכזי בעניין זה תופס השיפור שחל במעמדן הכלכלי של הנשים ובמקומן בתוך המשפחה. דומה שבסוגיה זו היה מקום לשקול הוספת מקורות נוספים. כך, לדוגמא, לעניין חובת האיש ל'רפא' את אשתו. חיוב זה נזכר כבר במשנה (כתובות ד ט): 'לקתה – חייב לרפאותה. אמר: הרי גטה וכתובתה, ותרפא את עצמה – רשאי'. דין אחרון זה, מוסבר בכך שה'רפואה' היא חלק מחובת המזונות, וממילא עם סיום קשר האישות וגירושי האישה ('הרי גיטה') – נפטר האיש מחיוב זה.⁸³

ברם, מבחינה מוסרית קשה להלום מציאות זו, שבה האיש נוטש את אשתו דווקא כשהיא חולה וזקוקה לעזרה.⁸⁴ ואכן, חכמי ההלכה סייגו הלכה זו. הרמב"ם (אישות פי"ד הי"ז) פוסק לפי דין התלמוד, אך מוסיף לו, שלא כדרכו, הלכה מהלכות 'דרך ארץ': 'ראה [האיש] שהחולי ארוך ויפסיד ממון הרבה לרפואה, ואמר לה: הרי כתובתך מונחת, או רפאי עצמך מכתובתך, או הריני מגרשך ונותן כתובה והולך – שומעין לו. ואין ראוי לעשות כן מפני דרך ארץ'.⁸⁵

להר' אביגדור לחש והיה לוחש לו בשבת על העין בבקר ובערב.

83 על הבסיס המשפטי-הלכתי לדין זה, ראו: א' גרדין, 'חיוב רפואה', בתוך קובץ חובות הבעל והאישה (א' ליפשיץ, א' בלום, י' אומן עורכים, אלון שבות תשד"מ), עמ' 96-111.

84 וראויה לציון כאן פרשנותו של הראב"ה, בן אשכנז במחצית השנייה של המאה הי"ב. בעוד שרוב הפרשנים נוטים לומר ש'חייב לרפאותה', היינו לשאת בהוצאות הריפוי, מפרש הראב"ה את לשון 'ואפלה לה' שבשטר הכתובה כמכוונת כלפי חיוב הרפואה, ומדגיש: 'הילכך מוטל עליו לשמש בפניה', היינו האיש עצמו חייב לטפל באשתו החולה, ולא רק באמצעות שלוחיו. ראו ראב"ה, חלק ד (מהד' א' פריסמן וש"י כהן, ירושלים תשכ"ד), עמ' רצה.

85 וראו מגיד משנה שם: ודבר פשוט הוא, שיש בזה רוע מוסר. והכסף משנה השיג עליו. ראו דבריו על אתר.

הראב"ד, כדרכו גם בעניינות אחרים,⁸⁶ מגן עוד יותר על האישה, ומצמצם עד למינימום את תחולת הדין. דבריו מצוטטים על ידי הרבה ראשונים, דוגמת הרשב"א, הריטב"א,⁸⁷ המאירי, הר"ן ואחרים. להלן נוסחם כפי שהובאו על ידי רבי וידאל די טולושא, בעל המגיד משנה (ספרד, המאה הי"ד):

אבל הרשב"א ז"ל כתב: תניא בספרי [לגבי יפת תואר במלחמה] 'ושלחתה לנפשה' (דברים כא, יד) מלמד שאם הייתה חולה – שימתין לה עד שתתרפא. וכתב הראב"ד ז"ל [שדין זה נוהג] במוטלת על המיטה, וכל שכן בבנות ישראל הקדושות,⁸⁸ אם היא מוטלת על המיטה שאינו יכול לגרשה עד שתתרפא, ומתניתין [משנת כתובות] בשאינה מוטלת על המיטה.

המאירי (בפירושו על אתר כתובות נא ע"ב), שדרכו להיסמך על הרמב"ם, הולך בדרך המיצוע. מחד גיסא, אין הוא שולל את גירושי האישה מכל וכל, כפי שעשה הראב"ד,⁸⁹ אך מאידך גיסא, הוא מוסיף נדבך נוסף על דברי הרמב"ם, וכותב: 'כל שבא לפרוע כתובתה ואומר לה [לאשתו החולה] הרי גיטה וכתובתה – רשאי, אלא שהדבר מכוער וראוי לבית דין לגעור בכך'.

ממזרות

תופעה נוספת, שלעניות דעתי היה ראוי להקדיש לה תת-פרק נפרד, בדומה לעניין העגונות, היא תופעת הממזרות. גם כאן נזכרת תופעה זו רק בשולי סוגיות אחרות

86 ראו, לדוגמא, לעניין הכאת נשים, בעמ' 384 בספר.

87 חידושי הריטב"א לכתובות, מהד' הרב מ' גולדשטיין, ירושלים תשמ"ב, עמ' תיג.

88 על כינוי זה ראו גרוסמן, עמ' 9, ובעיקר מעמ' 346 ואילך. ובדברי המאירי שובאו בסמוך להלן, הביטוי הוא: 'קל וחומר לבנות ישראל הקדושות והטהורות'.

89 לדעתו, אין להביא ראייה מדין יפת תואר, כפי שעשה הראב"ד, כיוון ששם מדובר ב'מצווה' בלבד, היינו: חובה מוסרית, ואילו כאן בדין ממש.

(ראו מפתח, עמ' 547). מבחינות מסוימות תופעה זו משתלבת בתיאורים שהביא פרופ' גרוסמן אודות נשים שפרקו עול בעליהן וְחִבְרָתָן, קיימו יחסים מחוץ למסגרת הנישואין והולידו צאצאים מאחרים. יתר על כן: כפי שעולה מן המקורות, חלק מתופעה זו משמש מעין בבואה לתיאורים שהובאו בספר על בעלים שיצאו למסחרם למשך תקופות ארוכות.⁹⁰ נשותיהן נותרו גלמודות מאחור, לא עמדו בפיתוי וקיימו יחסי מין עם זרים. יתר על כן: יש בתופעה זו כדי להראות עד מה היה רב כוחם של חכמים בהגנה על האישה ועל מעמדה, למרות חטאה הכבד.

דוגמא מובהקת לעניין זה היא מעשה שהסעיר את חכמי אשכנז במאה ה"ג, ומובא בנוסחו הרחב בתשובות מיימוניות להלכות אישות, סימן כה.⁹¹ במקרה זה, נחשדה אישה שהרתה לזנונים בעת שבעלה יצא לערים אחרות במשך תקופה ארוכה לצורך מסחרו. בדרך אגב, עולה הימנה גם עדות חשובה, המצטרפת לשלל עדויות בדבר המרות הדת שהיו לתופעה די שכיחה באותה תקופה.⁹² כדי למנוע תוצאה זו, האב ביקש להרוג את בתו שהרתה לזנונים, אך חכמי המקום סירבו להיענות לו. המהר"ם מרוטנבורג נדרש להיתרה של האישה, ועל סמך דיני הראיות מצא שאין די ראיות לאוסרה על בעלה בוודאות. יש בתשובה מאלפת זו כדי ללמד על רגישותם הרבה של חכמי ההלכה לפתרון בעיות עגינות קשות, וכן על המתח שבין כללי השמירה על אורח החיים המסורתי לבין המציאות המשתנה.

דרך המחקר

נסיים בכמה הערות שנוגעות לחשיבות הגדולה של הספר מבחינת דרכי המחקר

90 תופעה זו באה לביטוייה הספרותי בספרו של א"ב יהושע, המסע אל תום האלף, ת"א 1997.
 91 ראו גם: שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס לבוב, סימן שי (כב ע"ב – כג ע"ב); מרדכי יבמות פרק ב; ועוד. תקציר המעשה מופיע גם בנימוקי ר' מנחם מירזבורק (אשכנז, המאה הי"ד) וראו עוד: מוריה כ (שבט תשנ"ה), עמ' ח; ש' עמנואל, תשובות מהר"ם, עמ' 64. תשובה זו מוזכרת בספרות מאוחרת יותר. ראו, לדוגמא, שו"ת הרמ"א, א, מהד' זיו, סימן יב; שו"ת מהרי"ק, שורש פב.
 92 ראו בספרו של פרופ' גרוסמן, על פי המפתח, בעמ' 545, ובעיקר בעמ' 430–432, והערה 102 שם.

ההיסטורי של יהודי ימי הביניים. גם מי שאינו מתעניין בסוגיות הפרטניות שעולות בספר, יוכל לשאוב הימנו רוב חכמה בינה ודעת בתחום דרך המחקר הראויה בעיסוק במקורות יהודיים. פרופ' גרוסמן עושה שימוש בשלל מקורות, אך אינו מעניק, ובדין, משקל שווה לכולם. אינו דומה תיאור שמשוקע בשאלה הלכתית, אגב אורחא, וכוחו גדול דווקא בשל היותו 'מסיח לפי תומו', לתיאור העולה מספר מוסר, שיותר משיקוף המצוי מבקש הוא להתוות את הראוי.

באשר לחלק מן הספרות, בעיקר ספרות המוסר והספרות הנורמטיבית, תמיד יש לשאול מה קדם למה, לאמור: האם המציאות החברתית, הכלכלית וההיסטורית היא שמכתיבה את השינוי בנורמות ובהטפות המוסר, או שמא הנורמות ודברי המוסר מבקשים לעצור או לעכב שינויים מסוימים והם בבחינת סייגים שאינם משקפים את המצוי אלא את שחוששים מפניו.⁹³

למותר לומר, שניתן אף משקל לבדיקה טקסטואלית (במקום שהדבר אפשרי), של כל מקור ומקור, תוך הערכת מקומו במכלול המקורות בני התקופה.

נקודה ראויה לציון היא הזהירות במיקומם של המקורות השונים. מחברים רבים, ובהם חוקרים גדולים, התמקדו בעיון וכתובה על חכם או מקור מסוים, ולא נתנו דעתם כראוי על תלותו בחכמים או בדברים שקדמו לו. לא כן החיבור שלפנינו. פרופ' גרוסמן מעיר לא אחת (כך, לדוגמא, כבר בהקדמתו, עמ' 17 לעניין פרשני המקרא והתלמוד) על כך שלעתים פירושים מאוחרים תלויים בדברי הקודמים להם. וממילא, התיאורים ה'היסטוריים' שבאים בהם, אינם תלויי מציאות אלא תלויי פירושים שקדמו להם.

יתר על כן: על פי מיטב המסורת הקלסית של ביקורת המקורות, ניתנת בחיבור זה תשומת הלב הדרושה לא רק לכללים אלא דווקא ל'יוצאים מן הכלל'. לשונות שגרה בכתובה או במסמכים אחרים אינם מעידים אלא על נוסח שנשתגר וממשיך

⁹³ המחבר עצמו מעיר בכמה מקומות על הזהירות שיש לנקוט במיוחד בספרות מוסרית, ש'נוטה מטבעה להפריז בתיאור חומרת המעשים, כדי לתת משקל יתר לתוכחותיה' עמ' 178, הערה 11 לגבי ספרות המוסר המוסלמית, והשוו לגבי ספרות המוסר היהודית בעמ' 17 והערה 22.

לנהוג בכוח ה'מנהג'. ברם, החריגה מן השגרה משמשת תמרור אזהרה, שמא עילתה קשורה לשינוי המציאות, ההיסטורית, ההלכתית-המשפטית, או שתיהן כאחד. בדומה לכך נותן פרופ' גרוסמן דעתו על המגמה שעולה לעתים מתשובה מסוימת, והאבחנה שבין גרעינה של התשובה (ה-*ratio*) לבין אמרות שבאו אגבה (*obiter*). אופיינית לעניין זה היא הערתו הזהירה (עמ' 147): 'קשה מאד לבסס משנה תיאורטית שלמה על תשובה של חכם שנכתבה בזיקה רגשית עמוקה ומתוך רצון עז לשכנע את השואלים'.

במקומות הרבה מדגיש פרופ' גרוסמן את הסכנה שבקביעת 'ממצאים' על סמך נתונים סטטיסטיים. לא אחת, בשל 'רגישות' העניין הנדון, הוא לא קיבל ביטוי של ממש בספרות הכתובה, ואף משהועלה עלי כתב נעשה הדבר בלשון עקיפה ומרומזת. כך, לדוגמא, לעניין הזנות, הפילגשות וסטיות אחרות בחיי המין בחברה היהודית (עמ' 233). זאת ועוד: ספרות השאלות-והתשובות (השו"ת), היא ה'בישרא דתורא', המקור הראשי, לספר שלפנינו. כפי שהעיר פרופ' גרוסמן כמה פעמים (לדוגמא, בעמ' 71, 242), ספרות זו משקפת דווקא מקרים 'קשים', חריגים ושונים, שהצריכו פנייה לסמכות הלכתית כדי שתחווה דעתה עליהם. במקרים ה'רגילים' והשגרתיים, התשובה ההלכתית הייתה ברורה ולא הוצרכו בעלי הדבר לשאול. אשר על כן, יש להיזהר בהסקת מסקנות לגבי שכיחותה של תופעה מסוימת רק על סמך היקרותה ושכיחותה בספרות ההלכתית.

שתיקת המקורות

המחבר נותן דעתו לא רק למקורות 'המדברים', אלא גם לשתיקת המקורות: כאשר מקור מתעלם, ובשיטתיות, מתופעה מסוימת, יש רגליים להנחה שאותה תופעה לא הייתה קיימת. לימוד זה, מן השתיקה (*e silentio*), סכנה רבה יש בו, וכבר פסקו עליו חכמים הראשונים את פסוקם 'לא ראינו – אינה ראייה'. ואף על פי כן, במקומות מסוימים, יש בו כדי לשמש ראשית ראייה או חיזוק למסקנה שמוסקת אף ממקורות אחרים. כך, לדוגמא, רומז המחבר על היעדרן המוחלט של יצירות שנכתבו בידי

נשים בימי הביניים, למעט כמה שירים בודדים.

כנקודת מוצא טבעית משמשים המקורות המקראיים והתלמודיים שמדברים בנשים, בשבחן או בגנותן. כך, לדוגמא, 'ומצא אני מר ממוות את האשה' (קהלת ז כו), 'אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי' (שם ז כח), 'אשת חיל מי ימצא' (משלי לא), 'אל תרבה שיחה עם האשה' (אבות א ה), ועוד. אכן, מודע היטב לתלות שבין הפרשן לבין המקור שהוא נסמך עליו, בורר פרופ' גרוסמן את הבר מן התבן, ואינו מתפתה לקבל את הפרשנות 'כפי שהיא', אלא לאחר צירופה וזיקוקה בכור המבחן ההלכתי, ההיסטורי, התרבותי והחברתי.

לעתים, אמנם רחוקות, המחבר אינו נמנע גם ממלאכת ה'השלכה לאחור': בהיעדר מקורות קדומים, הוא מבקש להסיק מסקנות מן המקורות המאוחרים יותר. כך, לדוגמא, לעניין עיסוקן של נשות ספרד במסחר (עמ' 192), או לעניין ביישנות וכניעה כתכונות אידיאליות רצויות של האישה (עמ' 213).

פרופ' גרוסמן גם מבחין ובדין בין התדמית והעיסוק התיאורטי בשאלות השונות לבין המציאות (ראו, לדוגמא, עמ' 62, 396). לא אחת המקורות הנורמטיביים משקפים את ה'רצוי', אך לא בהכרח את ה'מצוי'. דוגמא בולטת לכך הוא האיסור שהטילו חכמי ישראל בבבל ובספרד המוסלמית על יציאת נשים מן הבית. ביטוי מוקצן לכך ניתן בדברי הרמב"ם (הלכות אישות פי"ג ה"א): 'אבל גנאי הוא לאישה שתהיה יוצאה תמיד, פעם בחוץ פעם ברחובות. ויש לבעל למנוע אשתו מזה, ולא יניחנה לצאת אלא כמו פעם אחת בחודש או כמו פעמיים בחודש לפי הצורך, שאין יופי לאישה לישוב אלא בזוית ביתה, שכך כתוב "כל כבדה בת מלך פנימה"'. אכן, פרופ' גרוסמן מעיר שבמציאות גם בספרד המוסלמית נטלו הנשים חלק בפרנסת המשפחה, ולצורך כך יצאו מביתן. הוא הדין לזמרת גברים גויים בפני נשים בשמחות משפחתיות, ונגינת הנשים 'בתופים ובמחולות'⁹⁴ שהיו מנוגדים לנוהגי הצניעות (עמ' 186–187).

94 בשני מקומות (עמ' 187, 341 אך ללא הפניה מזה לזה) מביא המחבר את הציטוט מתשובה המיוחסת

פרופ' גרוסמן מחדד היטב את האבחנה המוכרת בדבר מקורות ש'מסיחים לפי תומם' לעומת מקורות נורמטיביים או כאלה שמגמתם ברורה (דוגמת כרוניקות היסטוריות או ספרי מוסר). לפיכך הוא מעניק משקל רב לתיאורים היסטוריים ששוקעו בספרות השו"ת (עמ' 16), או להערות אגב שאינן נצרכות לגוף הדיון ההלכתי (דוגמת עדותם של בעלי התוספות (עבודה זרה כג ע"א, ד"ה ותו) ולפיהן 'אי אפשר שלא תתיחד [אישה] עם שום עובד כוכבים שעה אחת' (עמ' 201).⁹⁵ בדרך הילוכו המחבר אינו נמנע מלכבוש דרך חדשה בסוגיות מסוימות, תוך שהוא חולק, בסגנון עדין⁹⁶ אך בוטח, על דברי חוקרים שקדמוהו. כך, לדוגמא, הוא חולק על החוקרים שראו בתיאורים על בקיאותה של בת הגאון הבגדדי, רבי שמואל בן עלי, תיאורים 'אגדיים'. גרוסמן חולק עליהם וסבור שיש לראות בתיאור זה מקור היסטורי מהימן (עמ' 283). הוא הדין לתיאורו הקודר של מ' גידמן את רמת השכלתן הנמוכה של הנשים היהודיות באשכנז, שברובן לא ידעו קרוא וכתוב, ונבדלו בעניין זה מהנשים הנוצריות בנות התקופה. פרופ' גרוסמן מערער על מסקנה זו, תוך שהוא סומך דבריו בבחינה מחודשת של המקורות (עמ' 293-295).

לרב האי גאון בדבר הנשים ה'משחקות בתופים ומחולות' מאוצר הגאונים לרב"מ לוי (גיטין, עמ' 8-10). אפשר שהיה ראוי בעניין זה להביא את הנוסח המדויק יותר שבתשובות הגאונים, אסף, תרפ"ט, עמ' 106: 'ואם אנשים בלבד שאין עמהן אי[שה], גם בזאת מכוער הדבר וכל שכן אם יש מהן נשים עומדות לניגון', כי שיבושו של הנוסח שלפנינו מוכח מתוכו. וראו הערת הר"ש אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 250, שהפנה למקור נוסף - פירוש ר' יוחנן בן ראובן מאכרידא על השאילתות, כ"י ברלין מס' 333, יא ע"א - שבו מצוטטת התשובה בשם רב האי.

95 אכן, מן הדוגמא הספציפית (להבדיל מדוגמא מובהקת הרבה יותר, שהובאה שם, בעמ' 202) לא מוכח בוודאות שהנחת התוספות נוגעת דווקא לחיי המסחר של הנשים. אפשר שהנחה זו מבוססת על מציאות שבה קיימו נשים מגע עם משרתים נוכרים בביתן (שהרי דווקא ב'שוק' ובמקומות מסחר פוחת החשש המעשי מפני ייחוד). ועדיין הדברים צריכים עיון.

96 הביקורת, במידה שהיא קיימת, נעשית תמיד בנעימה, לעתים אפילו בהבלעה, כדי לשמור על כבודו של המבוקר. ראו לדוגמא, עמ' 25 הערה 7; עמ' 159 לעניין עמדתו של ל' גינצברג בעניין הייבוש; עמ' 203 הערה 41; עמ' 481 הערה 70, ועוד.

גילוי פנים בהלכה

אחת הסוגיות המרתקות בחקר המשפט העברי, היא אפיון דרכו של חכם הלכה והשפעת אופיו וקורות חייו על יצירתו המשפטית. נקודות ציון ביוגרפיות בפרקי חיים שונים, או תפיסות עקרוניות, פילוסופיות-הגותיות⁹⁷ או משפטיות, משפיעות על דרכו של חכם ההלכה בהילוכו בנתיבותיה.

כבר חכמים הראשונים נתנו לבם לעניין זה, כשהורונו 'לעולם יהא אדם רואה בעל השמועה כאילו עומד נגד עיניו'.⁹⁸ בדרך הילוכו, נתן פרופ' גרוסמן דעתו למתודה זו. כך, לדוגמא, בפרק הראשון של חיבורו, שעניינו תדמית האישה אל מול המציאות, נתן סימנים בדרכו של רש"י בעניין זה (עמ' 55-58), ממנו עולה יחסו החיובי לאישה, שבה הוא רואה שותפה לברית הקדושה שכרתה עם בעלה. בדומה לו, ציין את דרכו של ר' נסים בר' יעקב, מחכמי צפון אפריקה (עמ' 58). לעומתן, ניצבות בספר (עמ' 30) דמויותיהן של חכמים מרכזיים דוגמת הרלב"ג, שיחסו השלילי לנשים נתבסס על תפיסה פילוסופית ולפיה האישה נופלת ביכולתה השכלית מזו של הגבר, והיא מצויה בדרגת ביניים בינו לבין הבהמות.⁹⁹ ברם, על דרך הכלל, נוטה פרופ' גרוסמן בשאר פרקי הספר, אחר תיאור התופעות החברתיות ונותן פחות את דעתו לשאלה האם וכיצד השפיעה ההיסטוריה האינטלקטואלית והמשפטית על יחסם של חכמי ההלכה לנושא חיבורו. אפשר שההתמקדות בפרק החברתי מקהה מעט את החומר שהיה ניתן לשאוב מהמקורות, לו הודגשה במקביל

97 ראו, לדוגמא, מ' קלנר, 'שנאת נשים פילוסופית בימי הביניים, הרלב"ג לעומת הרמב"ם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, 14 (תשנ"ח), 113-128.

98 וראו עוד: אבות ב ח; גיטין סז ע"א; מ' זילברג, 'קושיותיו של ר' ירמיה - שיטה או אופי?', תורה שבעל פה (תשכ"ה) [=באין כאחד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 151-159]. בעקבותיו הלך השופט ח"ה כהן. ראו לדוגמא: 'להודיעך כוחו דרבי מאיר', גבורות הרמח (ספר היובל לח"מ ויילר), ירושלים תשמ"ז, 121-137; 'הפקר בית דין הפקר: לשיטתם של רבי יצחק ושל רבי אליעזר', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ירושלים תשכ"ז, 185-188.

99 וראו בהרחבה: מ' קלנר, לעיל הערה 97, עמ' 113-128.

– גם בחינה, שיטתית ועקבית, של התייחסות החכמים השונים בני ימי הביניים לסוגיות שעניינן נשים ומעמדן.

כדוגמא מובהקת לעניין זה יכולה לשמש דמותו המרתקת ומעוררת המחלוקת של רבי יוסף אבן כספי, בן המחצית השנייה של המאה ה"ג וראשית המאה ה"ד, שנדד בארצות שונות באירופה: פרובנס, ספרד וצפון אפריקה. על פי מפתח המחברים, חכם זה הוזכר בחיבור פעם אחת ויחידה (עמ' 40) ורק בדרך אגב.¹⁰⁰ אכן, בחינה שיטתית של יחסו לנשים מגלה הרבה, הן על דעות שככל הנראה רווחו בתקופתו, זמנו ומקומו, הן על סוגיות שנידונו בספר בהרחבה. כך, לדוגמא, הוא מפרש את סוגיית הוצאת הדיבה על משה והאישה הכושית בדרך חדשנית ומקורית שלפי שעה לא מצאתי לה חבר. לדעת רבי יוסף, במשנה כסף שלו, ה'דיבור במשה' לא היה על שעזב את ציפורה (שמנוגד לפשט) ולא על שלקח אישה 'כושית' דווקא, אלא על עצם העובדה שנשא אישה שנייה! וכך הוא כותב (במדבר יב, עמ' 255): 'כי בעבור העלם מהם [ממרים ואהרן] סיבת זאת ההוספה בלקיחת האישה הזאת, כי אולי חלתה ציפורה בבית הסתרים, ואולי מרדה בו'¹⁰¹ ואולי סיבה אחרת לא ידענו מה, ואפשר שידעו אלה סיבתה, אבל נעלם מהם סוד ההכרח והחכמה בזה, ולכן דברו על משה בהוסיפו אישה על אישה, **כי די לאחת לאיש השלם**. יש כאן אפוא תפיסה עקרונית, ש'לאיש השלם' די באישה אחת, ומעניין לבחון האם תפיסה זו נובעת ממצייאות הזמן.

כבר לפני עשרות שנים, העיר ר' חיים רבינוביץ¹⁰² על יחסו השלילי של רבי יוסף לנשים, וסמך לה כמה דוגמאות מפירושו. כך, לדוגמא, הערתו: 'חווה יעצה לאדם

100 אכן, מצאתי לפחות עוד שני מקומות בהם נזכרו דבריו בספר שלפנינו (עמ' 401, 405) וכדאי היה להוסיפם למפתח. באמרת אגב בעמ' 30 מזכיר פרופ' גרוסמן את הגישה השלילית של הפילוסופים שפעלו בספרד ובפרובנס במאה ה"ד, ומעיר שמדובר ב'נושא מקיף החורג מן הדיון הנוכחי'. לענ"ד, לאור החומר העצום המצוי בעניין זה, היה מן הראוי להזכיר, גם במסגרת 'עיקרי דברים', את עמדותיו של ר' יוסף אבן כספי.

101 ויש כאן יותר מרמז לסיבות שהיו בימיו עילה להתיר נישואי אישה נוספת.

102 ח"ר רבינוביץ, 'רבי יוסף כספי', בית מקרא, טו (תשל"ל), עמ' 356.

לאכול מעץ הדעת, בנות לוט יעצו לאביהן לשכב עמהן, ואשת איוב יעצה לו 'ברך אלהים ומות'. אשרי מי שנמלט מהן' (תם הכסף, ג). ועוד הוסיף: 'בחירת אישה דומה לבחירת בהמה, כמו שור ועז!' (משנה כסף, ב). לאחרונה, הרחיבה דברים בעניין זה חנה כשר, במבואה לשולחן כסף.¹⁰³ לדבריה, מכתביו של רבי יוסף כספי עולה כי כבר בצעירותו – בעודנו רווק בן עשרים – הסתייג מחיי משפחה, וכתב: 'הצילני צורי ממנה, כן יתמיד לעד, והיא העסק באישה ובנים' (הקדמה לפרשת כסף). היא מוסיפה ומעירה לרמז שנתן אגב עיסוקו בפרשנות מעשה בנות איוב כי נישואיו שלו לא עלו יפה, בניגוד לנישואי בנו דוד, ומוסיפה את העצה שנתן לבנו הצעיר: 'אך קח לך אישה מבנות היחס, נאה בגופה ומעשיה, ואל תתן עיניך בממוך' (ספר המוסר, עמ' 66).¹⁰⁴ לעצם הנישואים הוא מתייחס כ'לקיחת השור או כשב או עז' (טירת כסף, עמ' 106) וככלל הוא מסיק 'כי עצת נשים תכליתה לרע, אם לפגם ולגנאי... אם למוות' (שם, 95). הערה חשובה נוספת אליה מפנה כשר, היא העדות שממנה עולה לכאורה כי אשתו של ר' יוסף כספי הייתה בעלת ממון ועסקה בענייני הלוואות, ויש לצרפה לעדויות האחרות שהביא פרופ' גרוסמן בספרו על עיסוקן של נשים במקצוע זה. כשר מעירה את תשומת הלב למקום נוסף בחיבורו של רבי יוסף, עשרה כלי כסף (חלק א, עמ' 12–13) שבו מופיעים הדברים הבאים: 'ודע אחי כי אף על פי שיש לכל אדם קצב לחייו לפי תולדתו, הנה הדבק בה' אריך ימים, ויחיה יותר מהזמן הקצוב... וכן ספור [סיפור?] על סוקראט שראה שלפי טבעו שלא ראוי לחיות רק עשרים שנה, ונשמר מאשה כל ימיו וחיה ארבעים שנה'.

על דוגמאות אלה ניתן להוסיף הרבה.¹⁰⁵ כך, לדוגמא, הוא מפרש את מעשה הדודאים ואומר ש'אינו נבון כלל' מהתחרות על לבו של יעקב, כי 'כן דרך נשים',

103 ח' כשר, שולחן כסף לרבי יוסף כספי, ירושלים תשנ"ו, עמ' 11–12.

104 אמירה זו כשלעצמה אינה חדשה, ומקורה במשנה ובתלמוד סוף תענית: 'תן עיניך במשפחה'.

105 ראה לדוגמא דבריו על מגילת אסתר (עמ' 39): 'איך ראוי שיעלה על לב שום משכיל, שהנביאים כותבים ספרים, להגיד לנו חדשות כדברי הנשים התפלות'.

והוויתור שוויתרה רחל כל כך מהר על אישה למען חופן דודאים נראה לו טבעי לחלוטין. ולעניין דינה שלא נתפרש מקור שמה, כפי שנעשה לעניין שאר השבטים, הוא כותב (משנה כסף, עמ' 114): 'וגם לא זכר טעם בשמה כי אינה במדרגת הזכר, ואולי טעם שמה מבואר בעצמו, רצוני דין שלה... והטעם, כי זאת הבת עשתה מה שראוי לה, אם להוליד הבת אחר רבוי הזכרים, אם להידמות אל האם'.
ראוי לציון גם פירושו המופלא לבראשית כט יא (עמ' 72):

'וישק יעקב לרחל' – ראיתי את העם כמתאוננים על יעקב שעשה זה הפריצות, ובפרט החסידים מעמנו והזקנים, ואני חי ה' איני מצטער על מקרא זה, אבל אומר עם זה שאין מנהג הארץ לנשוק בפה או בלחי, וחלילה לו ולנו שהיה זה בפה רחמנא ליצלן, ואם חס ושלום עשה זה יעקב מה נוכל לעשות, ויותר חזק מזה עשה משיח אלקי יעקב, והרבה עמו פדות ית' וית'".

אפשר שניתן למצוא יותר מרמז נוסף לפריצות המינית שנהגה בחברה הגבוהה בימיו, בפירושו למשלי כד כא–כב: 'רא את ה' בני ומלך עם שונים אל תתערב, כי פתאם יקום אידם ופיד שניהם מי יודע', שאותו הוא מסב לאזהרה מפני קיום 'מסיבות חשק'. וכך הוא מפרש:

הוא 'שונים' מטעם שְׁנִיִּים, ולכן יאמר אחר כך 'ופיד שניהם מי יודע', וזה העניין הוא חיבור שנים אנשים עם אישה אחת בחיבור מגונה, ואין ראוי לגלות דבר ערוה, ומזה אמר ישעיה (סו יז) 'אחר אחת בתוך' (!) כי יתיחדו כן בגנות בארץ ההוא, וגם היום מנהגם כאשר ידע זה מי שהלך בארץ ההוא (??) ואם אמת כי שנים משכבות אשר באישה אינו אסור בדת הישמעאלים, גם לא בדתינו בעוונותינו (!) כי משפט אלקי הארץ הכריח לזה הנה זה העניין המכוער מרוחק ויוסרו עליו המנהיגים, לכן אמר 'ומלך'!

לפירוש מקורי ומיני זה, שיוחס דווקא ל'מלך', קרי: מנהיגי הדור, לא מצאתי לפי שעה חבר.¹⁰⁶

106 אפשר ששימוש הלשון בספר ישעיהו, 'המתקדשים', שנדרש כידוע ('קדושים תהיו') לעתים לעניין

הערה נוספת ניתן להעלות לגבי הרמיזה שבאה בספר בדבר יחסו של המאירי לנשים (עמ' 38), למרות הצטיינותו ביחס סובלני כלפי הסביבה הנוכרית. הדברים נסמכו, בין השאר, על פירושו של המאירי למשלי לא א, ולפיו 'מעטים מוצאיה [של אשת החיל] כי שלמות המדות באישה הוא נדיר'.¹⁰⁷ בדומה, ניתן היה להביא ראייה נגדית מפירושו לתהלים קכט 'אשתך כגפן פוריה', שם כתב המאירי:

האישה הנכבדת דומה לגפן, כי הגפן אדם נוטעה בזוית אחד שבביתו, וכשתגדל מעט אדם מוציא ממנה ענף בחוץ לראות פני השמש ונמצא שרשה בתוך הבית ופארתי משולחות בחוץ, כן האישה הנכבדת בביתה ישכנו רגליה, ואף גם זאת בירכתי ביתה ולא בפתח עינים, ומתוך ביתה יתפרסמו פעולותיה הנכבדות בשוקים וברחובות כמו שנאמר (משלי לא) 'ויהללוה בשערים מעשיה'.

ואף מכאן, אין להביא ראייה של ממש, שהמאירי נגרר אחר לשון הכתוב, ואין בתוספות הקלות כדי ללמד משהו ממשי על יחסו לנשים. שונה הדבר כאשר מדובר על תוספות והרחבות ממשיות, החורגות מן השגרה, או מהערות שבאו 'כמסיח לפי תומו', ואינן נסמכות בהכרח אחר לשון הטקסט המתפרש. כך, לדוגמא, בפירושו על מאמר חז"ל (סוטה כב ע"א) 'אישה פרושה – הרי זו בכלל מבלי עולם'. בתלמוד לא נתפרשה בפירוט מידת 'פרישותה' של אישה זו ומהותה, למעט הבאת ברייתא בדבר 'בתולה צליינית ואלמנה שובבית וקטן שלא כלו לו חדשיו', שאף הם בכלל 'מבלי עולם'. בתחילה מצמצם המאירי תחולת מונח זה, ולאחר מכן הוא מוסיף דברים בשבח הנשים:

עריית דווקא, הביאו לפירוש כה מקורי ומפליג, למרות שר' יוסף נמנה דרך כלל עם גדולי הפשטנים. והשוו לדברי הרד"ק שם, שרק רמז על כעין זה: 'ומעשיהם מכוערים שם בזנות' אך לא הפליג כרבי יוסף לתיאור מעשה של שני גברים בעלמה אחת.

107 בהרצאתו בקונגרס העולמי השלושה-עשר למדעי היהדות, ביום כ"ז באב תשס"א, הביא פרופ' גרוסמן ראייה נוספת מהערת המאירי ביחס למשיא בתו בניגוד לרצונה.

ואישה פרושה, רוצה לומר לא בכל אשה אבל באישה מכשפה, שעושה עצמה פרושה ומתחסדת לרמות העולם בכשפיה, לומר שבתפלתה ובחסידותה מזדמן לה כן, וקראוה בגמרא אלמנה שובבית... ועל זו וכיוצא בה אמרו כאן שהן ממבלים ומפתים את העולם בהבליהם, ואף באנשים כן, אלא שמדות אלו מצויות בנשים יותר. אבל כל שחסידותן כראוי ובכונה, חס ושלום, שלא נאמר על פרישותן שום פקפוק, וכמה מהן נמצאו יראות חטא ומדקדקות אף ביותר מן האנשים.

בהרבה מקומות (אך לא בכלם) – שחלקם נזכרו על ידי גרוסמן עצמו – ניכר דווקא יחסו החיובי של המאירי לנשים.¹⁰⁸ כך בעניין בדיקת חמץ (עמ' 330), שם שלל בתקיפות את הפירוש המקובל; כך לעניין הקלתו בדין כשרותה של מומרת (עמ' 369); בעניין הכאת נשים (עמ' 388); גירושין ללא עילה (עמ' 412 והערה 38) או הרחבת המומים המזכים את האישה בקבלת גט (עמ' 426). כך גם במקומות נוספים שלא נזכרו בספר. ויושם על לב: במקומות אלה מדובר על פסקים למעשה, ולא רק על פרשנות התלויה, לעתים קרובות, באופיו ובהקשרו של הטקסט המתפרש.

אבל אפילו בדברי הפרשנות התמונה אינה חד משמעית. ראו, לדוגמא, פירושו המצמצם של המאירי, לאיסור 'אל תרבה שיחה עם האישה'¹⁰⁹ שבמסכת אבות: 'והשיחה היא מונחת אצלי ועיקר על דיבור שאין בו צורך כמו שאמרו תמיד 'שיחה בטלה'. באמצעות פרשנות זו, ביקש המאירי לצמצם האיסור,¹¹⁰ והוא ממשיך ברוח

108 עמדה זו משתלבת עם עמדתם של אחרים מחכמי פרובנס, ראו מאמרי: 'נשים עצלניות הן?! נשים חשובות הן!', עלון שבות בוגרים, יא (תשנ"ח), עמ' 63–82.

109 אגב, בכ"י קויפמן הוסיפו כאן 'עם האישה [כשהיא נידה]', אך שתי מלים אלה אינן מנוקדות וסביר להניח שלא הופיעו בנוסח של נקדן כתב היד, בניגוד לנוסח שהיה לפני הסופר. וכבר העיר על כך ר' יעקב בן שמשון בפירושו לאבות שנדפס במחזור ויטרי: 'באשתו נדה לא גרסינן', ובמיוחס לרש"י: 'באדר"נ של צרפת מוקים באשתו נידה, ובאדר"נ של א"י אפילו טהורה'(!), וראו: ש' שרביט, נוסחאותיה ולשונוותיה של מסכת אבות (דיסרטציה, ר"ג תשל"ו), עמ' 293.

110 גם הרמב"ם, בפירושו למשנה, מצמצם האיסור דווקא לענייני תשמיש המיטה, תוך שהוא מציג

זו: 'ולזאת הכוונה הזכיר הנה לשון שיחה, להודיע שלא הזהירו שלא לדבר עמה בכל הצריך, אם הרבה אם מעט, כמו שיש מקום לאיש לדבר עם האישה בענייני צרכי הבית, בכלליו ובפרטיו, וענייני הוצאותיו, ושאר הדברים, הכל לפי מה שהוא. שכל שדיבורו עמה בדברים הצריכים, אין הדבר גורם רעה'. גם בהמשך הדברים הוא תולה את קללת 'גורם רעה לעצמו וירושת גיהנם' באיש עצמו, ולא באישה, ומוסיף ומבקש לצמצם את קללת 'ירושת גיהנם' רק לשיחה עם אשתו חברה אך לא עם אשתו-שלו. והוא מוסיף: 'ויש מפרשים 'באשתו אמרו' באשתו נדה,¹¹¹ ואין צורך'.¹¹²

כפי שהוער לעיל ביחס לפסוק 'אשת חיל', וכפי שהדגיש פרופ' גרוסמן עצמו בכמה וכמה מקומות, יש להבחין בין המקורות שבהן 'נגרר' המאירי, כפרשן הטקסט שלפניו, אחר הטקסט ומשמעותו הפשוטה,¹¹³ או אחר חכמים שקדמו לו, לבין מקומות שבהן נותן הוא דרור למחשבותיו. סקירה כוללת של המקורות, מגלה

עמדה סטריאוטיפית מובהקת: 'וידוע שהשיחה עם הנשים על הרוב אינה אלא בענייני התשמיש ולפיכך אמר כי ריבוי השיחה עמה אסורה לפי שהוא גורם רעה לעצמו, כלומר נקנית לו מגרעת מדותית בנפשו והיא התאוותנות'.

111 וכך פירש בעל התו"ט את נוסח המשנה 'כל זמן שאדם מרבה' – כמתייחס דווקא לעת נידותה.
 112 בדרך אגב נעיר כי באותו פירוש לאבות מביא המאירי ציטטה מדרך ארץ רבה: 'ארבעה דברים גנאי לו לתלמיד חכם, המהלך אחר אישה ואפילו היא אשתו, והמספר עם אישה בשוק, והמונע עצמו מבית המדרש והמתחבר עם עמי הארץ'. והנה שניים מתוך ארבעת הדברים מתייחסים ליחסי גברים נשים אך הם נעדרים מנוסח מסכת דרך ארץ רבה שלפנינו וגם אינם מופיעים במקבילתה בדרך ארץ זוטא (פרק ו). בבבלי ברכות (מג ע"ב, שגם הוא מובא בהמשך דברי המאירי) מופיע רק איסור ה'סיפור עם אישה בשוק'.

113 כך, לדוגמא, בפירושו לבבא מציעא נט ע"א 'לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו... שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו, שנאמר (בראשית יב טז) "ולאברהם היטיב בעבורה", או בפירושו לב"מ פז ע"א 'אע"פ שאין שואלין בשלום אישה, על ידי בעלה שואלין, ומדה הגונה ומעלה לשאול באכסניא שלו', אלא שאין בדברים כל חידוש ממשי (למרות השינויים הקלים בלשון ובנעימה), והרי עיקרם מופיע בתלמוד. והוא הדין לפירושו לעירובין ק ע"ב: 'אע"פ שמדת הצניעות משובחת אצל הכל, בנשים משובחת ביותר, ואף על פי כן כל שמתחבבת אצל בעלה ומפייסתו לכוננת מצוה, אין זה פריצות אצלה אלא זריזות ומדה מעולה ושכרה שמור לה לצאת ממנה בנים הגונים, הואיל ואין כונתה אלא לכך', והרי עיקרם של דברים נמצאים בתלמוד.

שהתמונה מורכבת ואינה חד משמעית, ובוודאי שאינו נוטה לצד השלילה כלפי נשים. חלק גדול מהמקורות נאסף זה מכבר אל מקום אחד¹¹⁴ ואנו לא נביא אלא מקצתם.

דוגמא מעניינת, בשל היותה 'עדות מסיח לפי תומו', ניתן ללמוד מפירושו למאמר אגדי במסכת יומא (עא ע"א): "אליכם אישים אקרא" (משלי ח), אמר רבי ברכיה: אלו תלמידי חכמים שדומין לנשים¹¹⁵ ועושין גבורה כאנשים'. סתם התלמוד ולא פירש מה טעם דומים תלמידי חכמים לנשים. פירושי המפרשים יכולים ללמד, במידה רבה, על תדמיתה של האישה בעיניהם. רש"י, לדוגמא, פירש: 'ענותנין ותשושי כח', ואילו המאירי פירש: 'תלמידי חכמים ראוי להם שלא להיות יצאנים, אלא כבודם בישיבתם ובביתם. דרך הערה אמרו: "אליכם אישים אקרא", אלו תלמידי חכמים שדומים לנשים, רוצה לומר בישיבתם בביתם'(!).

דוגמא נוספת ליחסו האוהד של רבי מנחם המאירי כלפי סבלן של נשים, מצויה באחת מתשובותיו המעטות שהגיעו לדינו¹¹⁶ שבה טרח בהיתרה של יבמה שנמנעה מלהינשא ליבמה המומר, ומיהרה ונישאה לאחר על אף שהייתה רק עדות של עד אחד, שלא הובאה לפני בית דין, שיבמה נפטר וממילא מותרת היא להינשא לאחר. המאירי נוטה להתירה על אף שהוא מדגיש 'שאינן זכר לדבר בתלמוד, ושאינן בדינו אין ראיה מוכרחת על זה', להתיר יבמה לשוק על פי עד אחד שלא בהוראת בית דין ורשותו (ההיתר נסמך על תפישה מעניינת ולפיה היתר בית הדין הוא גורם ראיתי, ולא גורם קונקלוסיבי, ה'יוצר' את ההיתר. וראו שם בהמשך הדברים את התסבוכת שנוצרה עקב עדות סותרת של עד כשר שהעיד שהיבם עדיין חי). עצם ההקלה בדיני עגונות והמאמצים להתירן אינן מיוחדות, כמובן, למאירי, אך עמידתו על ההיתר למרות החדשנות ההלכתית שבו, ולמרות מחאתו של רבי אברהם מן

114 מ"מ משי זהב, ספר המדות להמאירי, ירושלים תשכ"ו, עמ' שד-שז.

115 המדרש נסמך על לשון הכתוב 'אישים' במקום 'אנשים' השכיח.

116 נדפסה בסוף בית הבחירה ליבמות, מהד' דיקמן, ירושלים תשכ"ב, עמ' 489.

ההר¹¹⁷ על היתר זה, מלמדת על רגישותו לשמע קולן של עגונות.¹¹⁸

ביבליוגרפיה ומפתחות

בסוף הספר באו 34 (!) עמודים של 'רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים', ו-15 עמודי מפתחות: אישים, מקומות ועניינים.

אלה קובעים ברכה כשהם לעצמם, ויש בהם כדי ללמד על היקף היריעה ששימשה את המחבר לכתובת החיבור, ושלל העניינות שלהם נזקק. ברשימת הקיצורים הביבליוגרפיים נזכרו, כעדות המחבר, רק 'מחקרים ומקורות שהופיעו בספר פעמים רבות, או שחשיבותם רבה לחקר הנושא'. עיון בה מלמד שגם כאן ניתן שיווי משקל זהיר בבחירת הרשימה.

לגבי המפתחות, דומני שהמוציאים לאור קיצרו מעט במקום שהיה ראוי להאריך. שלא כבספריו המונומנטליים האחרים, חכמי אשכנז הראשונים וחכמי צרפת הראשונים, לא ניתנה כאן רשימה מלאה של כתבי היד שבהם נעשה שימוש. יתר על כן: דומה שהיה מקום לשקול הוספת מפתח מקורות מפורט, של כלל המקורות הנידונים בחיבור. כך יוכל המעיין שעוסק במקור מסוים, ואינו זוכר תמיד היכן הוא נידון בספר, למצוא את דרכו בחיבור ביתר קלות. קשה להפריז בחשיבותו של מפתח מעין זה, שאף שנראה הוא כעניין טכני גרידא, יש בו כדי לפתוח שער לספר שלפנינו גם למי שאינו מצוי בו בכל עת ובכל שעה. במפתח העניינים חסרים,

117 שם, עמ' 492: 'תמהתי מאד בזה'. המאירי עומד על דעתו, על אף הכבוד העצום שהוא רוחש לרבי אברהם מן ההר, שם, עמ' 491. מעניינת עדותו שם, על 'גמרא זקנה ומדויקת הרבה, ושיצאה משיבת הראב"ד ז"ל, ומוגהת בכתב ידו בכמה מקומות'.

118 ומכל מקום, יש לעניין זה השלכה רבה על פירושו לסוגיות יבמות, בעניין היתר עגונה, אלא שאין מקום להאריך בזה.

לעניות דעתי, כמה ערכים חשובים שנידונו בספר¹¹⁹ והיה מן הראוי לפורטם. כך, לדוגמא, הוצא הכינוי 'אישה כנועה' ונקבע לו ערך נפרד במפתח (עמ' 546), בעוד ששאר הכינויים 'נבלעו' תחת הערך הכולל 'תארים וכינויים לנשים' (עמ' 549). פירוטם של כינויים אלה, כשלעצמו, היה בו כדי ללמד משהו על מידת תפוצתם, ריבויים וגיוונם.

סוף דבר

חיבורו של פרופ' גרוסמן יקנה לבטח את מקומו ב'כותל המזרח' של מדעי היהדות. הספר אינו 'תחנה סופית', סיכום שחותם את המחקר בתחום, אלא 'נקודת מוצא' לדיונים ולמחקר שיבואו בעקבותיו. אופיין המעמיק, המגרה והמתסיס של רבות מן הסוגיות שנידונו בספר, יביאו עמם, קרוב לוודאי, עוד דיונים ועוד עיוני מחקר, ונמצאים דברי תורה פרים ורבים.

העבודה המדעית הקפדנית ניכרת בכל אחד מעמודי הספר. ועם זה, והדברים רק לשבחו של המחבר, הוא כתוב בשפה ברורה ונעימה, בבהירות, ללא שימוש בשפה מליצית המובנת רק למתי מעט. לצד סגולותיו הנדירות, מוכיח חיבור זה שספר מדעי אינו חייב להיות נחלת ציבור מצומצם של חוקרים, אלא עשוי באותה עת – לצד ההקפדה על רמתו הגבוהה – להיות שווה לכל נפש, וכתוב ב'לשון בני אדם'.

אף על פי שהספר מכוון לכאורה כלפי העבר, יש בו לא אחת אמירה, לעתים זועקת, כלפי ההווה וציפייה לעתיד. הסוגיות לא השתנו: אלימות כלפי נשים, עגונות ומעוכבות גט, השתלבות נשים במעגל העבודה, מקומן של הנשים בחיי הדת. העוצם

119 דוגמת ציצית (עמ' 338); ילדים (!) ומשמורתם (עמ' 226); חופת נידה; חמות (ויחסיה עם כלתה, ראו לדוגמא עמ' 226, 322).

את עיניו, ידמה לרגע שלא בנשים יהודיות באירופה של ימי הביניים עיסוקנו כאן, אלא בדמויות החיות עמנו כאן ועכשיו.

זוהי גדולתו של ספר גדול, גם בדור של 'עשות ספרים הרבה אין קץ'. בשני העשורים האחרונים הולכת ונכתבת ספרות ענפה בתחום 'לימודי נשים'. פריחתו של תחום זה, והמשך פעולתה של התנועה הפמיניסטית יצרו שיח חדש בחקר הנושא, שהדיו נשמעים ברמה גם בתחום מדעי היהדות. ואולם, היודע להבחין בין תכלת לכרתי ידע שהספר שלפנינו אינו עוד ספר ממין אותם ספרים רבים, שלא אחת נדמו בעינינו לקיקיון דיונה, שבן לילה היה ובן לילה אבד. ספרו של פרופ' גרוסמן בוודאי יצטרף לשורה המכובדת של ספרי הקלסיקה, שגם 'בהידום קול המונם של ספרים אחרים, בוקע ועולה מחדש בקול דממה דקה קולם, קול שלא נדם, בצלילותו וביפי ניגונו'.¹²⁰

כולנו חבים תודה למחבר על שהשפיע עלינו רוב חכמה, בינה ודעת, ופרש בפנינו יריעה רחבה, מרתקת, מגוונת ומעשירה. תורה שנתן בידינו תורת חן היא (ואף חכמת נשים במשמע), ותשפיע עלינו מטובה לעוד הרבה שנים.

120 פ' פלאי, 'הקדמה למהדורה המחודשת', על התורה, ירושלים תשמ"ט, עמ' ז.

