

מבט נוסף על מעמד האישה: אמצעי התבדלות בין החרדים לחברת הרוב

מרגלית שילה

מבוא

סוגיית מעמד האישה היא אחד מצירי המחלוקת שמשסעת את החברה הישראלית גם במועד כתיבת דברים אלה.¹ בשסע העמוק בין החברה החרדית לגווייה ובין החברה הציונית הליברלית בולט הפער בכל הנוגע ליחס לאישה וליציאתה מהמתחם הפרטי, ובייחוד למקומה בהנהגת החברה. מטרת מחקרי היא לבחון את ביטוייה של תפיסה זו בקרב החברה החרדית במחצית הראשונה של המאה העשרים ולהציגה במבט מראשית המאה ה-21 כנדבך בבניין החומה שהם מציבים גם היום בינם ובין חברת הרוב.

אתחיל בסקירה חטופה של המחקר ההיסטורי-חברתי העכשווי על אודות החרדים, מחקר שאומנם עוסק בבחינה מעמיקה של התבדלות החרדים מחברת הרוב החילונית, אך אינו בוחן לאורך זמן סוגיה פרטית זו, דהיינו תפיסת מקום האישה במתחם הציבורי כאמצעי להתבדלות. הסוגיה תיבחן תוך כדי עיון בשלוש תחנות היסטוריות ובמבט עכשווי:

א. הדיון הראשון בזכות האישה להשתתף בהנהגת הציבור, שנערך בזיכרון יעקב בשנת 1903.

ב. דיונים נוספים בשאלת זכות הבחירה של האישה וסוגיית השתתפותה באספת הנבחרים של כל נציגי היישוב היהודי בארץ, שנערכו מייד לאחר

* תודתי לנכדי ד"ר יאיר ברלין, שעיימו ליבנתי את הנושא, על תובנותיו ועל הפניותיו החשובות.

¹ לדוגמה, המחלוקת שגררה אלימות על הצבת מחיצה בתפילת ערב יום הכיפורים תשפ"ד בכיכר דיזנגוף שבתל אביב.

שכבשו הבריטים את ארץ ישראל, לקראת הבחירות לכינון אספת הנבחרים. האספה, שהכילה נשים, הייתה אמה הורתה של כנסת ישראל. היא התכנסה לראשונה באוקטובר 1920 בהשתתפות חרדים וכמה מנשות היישוב, אך הדיונים בסוגיית השתתפות נשים נמשכו עד נובמבר 1925. במועד זה החליטו החוגים החרדיים להימנע מהשתתפות בבחירות השניות, ולפיכך לפרוש מהאספה. כך הם בידלו עצמם מרוב הציבור היהודי בארץ עד קום המדינה.

ג. הכרעת המפלגות האגודאיות להשתתף בינואר 1949 בבחירות לכנסת ישראל, בחירות שבהן נשים בחרו ונבחרו, להוציא נציגות של המפלגות הדתיות. בדבריי להלן אבחן את ההתבטאויות של החרדים בסוגיית מעמד האישה שהתנהלו בדיוני הכנסת הראשונה. מדיונים אלה עולה תפיסת האישה כ'אחרת', נחותה, והם שופכים אור על ההכרה בה כאמצעי יעיל להתבדלות בינם ובין חברת הרוב.

לסיום דבריי, כדי לחדדם, אבחן את דיוני החרדים בסוגיית מעמד האישה לנוכח קריאת הרבנים לבנות החרדים החל משנת 1952 לצאת מהמתחם הפרטי ולפרנס את משפחותיהן. קריאה מהפכנית זו, שנענתה בהתלהבות גוברת והולכת על ידי בנות המגזר החרדי, מבהירה בין היתר את תפיסת מעמד האישה בחברה החרדית כאמצעי התבדלות.²

השאיפה להתבדלות – החברה החרדית במחקר ההיסטורי-חברתי

בשלהי התקופה העות'מאנית נמנה רוב היישוב היהודי בארץ עם החברה החרדית, המכונה 'היישוב הישן'. ואולם כידוע, משנת 1882 צמח טיפין טיפין 'היישוב החדש' הציוני. בשנות המנדט, לאחר בוא אנשי העלייה השלישית, הרביעית והחמישית, הייתה החברה החרדית, שהייתה חברת הרוב עד 1914, למיעוט בקרב יהודי הארץ.³ החל משנות השבעים של המאה שעברה עורר מיעוט זה עניין רב בקרב המחקר ההיסטורי-חברתי. תובנה חשובה שעולה

² בנימין בראון, **חברה בתמורה: מבנים ותהליכים ביהדות החרדית**, ירושלים 2021. לדבריו, המגמה לצניעות התגברה והביאה לידי חומרות חדשות דווקא לנוכח תפקידן החשוב מחוץ לבית. שם, עמ' 116.

³ כיום, בעשור השלישי של המאה ה-21, חלקה היחסי של החברה החרדית באוכלוסייה היהודית בארץ מוערך ב-13.3%. גלעד מלאך, **לי כהנר ויעל בכר, שנתון החברה החרדית 2022**, ירושלים 2022.

ממחקר זה היא כי לצד מטרת החברה החרדית להקדיש את חייה לעבודת ה' ולתלמוד תורה, התעצב בקרבה גם הרצון לחדד את ייחודה ולהתבדל מהחברה הציונית.⁴

מנחם פרידמן, בספרו פורץ הדרך העוסק בחברה החרדית בשנות המנדט, הציג את עקרון ההתבדלות כמניע המרכזי בהתנהלות החרדים: 'משמעותה העיקרית של "ההתבדלות" היתה השאיפה להסתגרות חברתית ולהימנעות מכל מגע חברתי, מעבר למגעים פורמאליים עם החברה החילונית'.⁵ פרידמן הצביע על ארבעה מישורים שבהם הסתגרות החרדים באה לידי ביטוי: החברתי; הארגוני-ציבורי; התרבותי-ערכי; הסמלי.⁶ המעמד המשתנה של האישה נידון בכמה ממחקריו המאוחרים, החל משנות השמונים. גם במחקרים אלה מעמד האישה לא נתפס אמצעי היבדלות אלא אמצעי ליצירת 'חברת הלומדים', חברה שבה הגברים מקדישים את כל זמנם ללימוד תורה, כינוי שמיתגו פרידמן ויוסף שלהב.⁷ כך גם במחקר שפרסם שלושה עשורים לאחר מכן קימי קפלן,⁸ שבו נידונה בהרחבה דמותה של האישה בתקשורת

⁴ המחקר על החברה החרדית מגוון. ראו לאחרונה: בנימין בראון, **מדריך לחברה החרדית: אמונות וזרמים**, תל אביב 2017; דוד זולדן, **החרדים החדשים**, מודיעין 2019; שוקי פרידמן, **ישראל והקהילה החרדית: חומות מתגבהות ועתיד מאתגר**, ירושלים 2021; אהרן איתן, **חרדיות ישראלית: אידיאולוגיה, ריאליה, זכויות אדם**, ירושלים תשפ"ב. ראו גם התייחסות לחברה החרדית כאל גוש אחד למרות ההכרה בריבוי הפיצולים שרווח בה: נסים ליאון, 'כינונו של הקו השחור: השאלה החרדית בסוציולוגיה של ישראל', **סוציולוגיה ישראלית**, כא, 1 (2020), עמ' 33–52.

⁵ מנחם פרידמן, **חברה ודת: האורטודוקסיה הלא-ציונית בארץ ישראל תרע"ח-תרצ"ו, 1918–1936**, ירושלים תשל"ח, עמ' 129.

⁶ שם, עמ' 130. פרידמן לא נדרש לקטגוריה המגדרית, שהרי המונח מגדר עדיין לא בא לאוויר העולם, ובספרו הוא התעלם כליל ממפלגת הנשים, שהיו בנות פלוגתא של החרדים, ואף נמנע מלהזכיר את שמה ופעולתה של מפלגת הנשים הפוליטית התאחדות נשים עבריות לשוויון זכויות בארץ ישראל. ראו: מרגלית שילה, 'קולות נשיים בדבר שוויון מגדרי וטובת האומה במאבק על זכות הבחירה ביישוב', אייל כתבן, מרגלית שילה ורות הלפרין-קדרי (עורכים), **חוק אחד ומשפט אחד לאיש ולאשה: נשים זכויות ומשפט בשנות המנדט**, רמת גן תשע"א, עמ' 221–252; הנ"ל, **המאבק על הקול: נשות היישוב וזכות הבחירה 1917–1926**, ירושלים 2013.

⁷ מנחם פרידמן ויוסף שלהב, **התפשטות תוך הסתגרות: הקהילה החרדית בירושלים**, ירושלים 1985; מנחם פרידמן, 'האישה החרדית', יעל עצמון (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 273–290.

⁸ קימי קפלן, **בסוד השיח החרדי**, ירושלים תשס"ז.

החרדית, וכן סוגיות של תכנון משפחה, דיני טהרה ויציאת נשים חרדיות לעבודה.⁹ ואולם קפלן לא דן בשאלה איך היחס לאישה מבטא ומעצים את ההתבדלות של החברה החרדית מהחברה הציונית החילונית.

עקרון ההתבדלות זכה לעיונים רבים במחקר ההיסטורי-חברתי. תופעה זו, של חברה שמסתגרת מפני חברת הרוב ויוצרת 'תרבות מובלעת', אובחנה בשלהי המאה העשרים כתופעה נפוצה בקרב חוגים פונדמנטליסטיים בדתות למיניהן.¹⁰ ההתבדלות, דהיינו 'מניעת אינטראקציה עם חברה אחרת בכל דרך אפשרית', היא אמצעי ראשון במעלה באסטרטגיה של הציבור החרדי במלחמתו במודרנה.¹¹ בנימין בראון הצביע על העמדה השוללת הזדהות עם המדינה הציונית כחלק מן 'ההשקפה הטהורה של החברה החרדית'.¹² לעומת זאת בדוקטורט שכתב יאיר הלוי טען המחבר כי ראוי להגדיר את הציבור החרדי במושגים סוציולוגיים, ולא רעיוניים.¹³ לדבריו, 'אינדבידואל שייך לציבור החרדי משום שהוא עצמו והציבור רואים אותו כחלק ממנו'.¹⁴ הוא הצביע על רצונם העמוק של החרדים להתבדל מחברת הרוב ונדרש בהרחבה להגדרה 'חברת הלומדים' וליחסם של החרדים למדינת ישראל, ששימש גם אמצעי התבדלות.

להערכת הלוי, בניגוד ליחס השלילי והמסתייג של החרדים כלפי ההנהגה הציונית החילונית שרווח בשנות המנדט, עם היווסדה של המדינה הם גילו כלפיה פתיחות זמנית, הניפו את דגלי הלאום והשתתפו בבחירות לכנסת וגם בממשלת ישראל הראשונה. שינוי חיובי נוסף הצטייר בעקבות הניצחון במלחמת ששת הימים, אך משנות השבעים התגברה נטיית החרדים להסתגר.

⁹ שם, ראו בייחוד עמ' 203.

¹⁰ עמנואל סיון, גבריא אל א' אלמונד ור' סקוט אפלבי, **קנאות דתית מודרנית: יהדות, נצרות, אסלאם, הינדואיזם**, תל אביב 2004.

¹¹ חנה קהת, 'מעמד הנשים ולימוד תורה בחברה האורתודוקסית', יעל עצמון (עורכת), **התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית**, ירושלים תשס"א, עמ' 355–364.

¹² בראון (לעיל, הערה 4), עמ' 210.

¹³ יאיר הלוי, 'מהפכת החרדיות החדשה בשנות השבעים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ף, עמ' 2. הלוי דחה את הערכת אביעזר רביצקי כי המאפיין המובהק ביותר של החרדים הגורסים שהחיים בארץ הם כגלות הוא אידיאולוגי. ראו: אביעזר רביצקי, 'הקץ המגולה ומדינת היהודים', **מדעי היהדות**, 34 (תשנ"ד), עמ' 125–136.

¹⁴ הלוי, שם, עמ' 3.

חומרות חדשות הוטלו, והוחרפה דחייתם של רעיונות ליברליים חדשים. באותה עת גם גבר כוחה של ההנהגה הפוליטית החרדית על כוחם של הרבנים.¹⁵

הסוציולוג נסים ליאון ביקש לשרטט את מה שהוא מכנה 'הקו השחור', הקו המפריד בין החברה החרדית לחברה הציונית-חילונית במדינה. ליאון הצביע על סוגיות מפתח שמבדילות בין החברות, ובהן היחס למדינה; הגיוס לצבא; מגורים בשכונות וערים חרדיות; הפחתה בהשתתפות בשוק התעסוקה.¹⁶ ליאון גם נדרש לחרדה הגוברת שחשה חברת הרוב הציונית-חילונית במאה ה-21 מפני החברה החרדית, בייחוד לנוכח צמיחתה הדמוגרפית המהירה, שאף מביאה לידי חיזוק כוחה הפוליטי. ואולם גם במחקר זה אין העמקה בסוגיית תפיסת האישה ומעמדה כאמצעי התבדלות בין החברה החרדית לחברת הרוב.

בדינונו של אהרן איתן ההסתגרות החרדית מכונה 'תיבת נח', והוא הצביע על שלוש פרקטיקות שמאפיינות אותה: אי-השתתפות בשוק העבודה, התנגדות ללימודי ליבה לבנים והתנגדות לגיוס.¹⁷ לאורך ספרו הדגיש איתן את רצון ההנהגה החרדית להגביה ככל האפשר את החומות שבין החברה החרדית לחילונית,¹⁸ ואולם גם הוא לא נדרש להיבט המגדרי.

דבריי שלהלן לא יוקדשו לעיון במכלול ההיבטים שמעצבים את רצון החברה החרדית להיבדל מהחברה החילונית ציונית, אלא רק לסוגיית מעמד האישה כאמצעי מובהק להגבהת החומה המבדלת בין החרדים לחברת הרוב, סוגיה שהדיון בה על פי רוב נדחק מהמחקר.

דיונים ראשונים ביישוב – סוגיית השתתפות נשים בהנהגה

המגמה להפריד בין נשים לגברים במתחם הציבורי על כל היבטיה התעוררה ביישוב כבר בעשורים הראשונים של המאה העשרים בכל הנוגע לשאלה אם תוכלנה נשים למלא תפקיד שווה במוסדות הציבוריים המייצגים של החברה

¹⁵ שם, עמ' 296–297.

¹⁶ ליאון (לעיל, הערה 4).

¹⁷ אהרן איתן, **חרדיות ישראלית: אידיאולוגיה, ריאליה, זכויות אדם**, ירושלים תשפ"ב, עמ' 14.

¹⁸ שם, עמ' 36.

היהודית בארץ. כאמור, שאלה זו צצה לראשונה במפגש שנערך בזיכרון יעקב בקיץ 1903 לרגל הניסיון הראשון לארגן את יהודי הארץ בוועד מאחד ומייצג, 'הכנסייה הארץ-ישראלית'.¹⁹ יש לתת את הדעת על כי במועד זה היה שיעורו של הציבור המכונה היישוב הישן יותר משני שלישים מכלל יהודי ארץ ישראל, ואילו היישוב הציוני, היישוב החדש, היה בחזקת מיעוט.²⁰

במפגש נציגי היישוב בזיכרון יעקב עלתה השאלה אם גם נשים תוכלנה להשתתף בבחירות לוועד המתוכנן. מנחם אוסישקין, יושב ראש חובבי ציון, שמתקוף תפקידו היה ממארגני ההתכנסות, הכריז כי נשים כגברים יוכלו להיות חברי הארגון. בכך הוא המשיך את המדיניות שהתווה בנימין זאב הרצל החל מהקונגרס הציוני השני, ב-1898, דהיינו הענקת זכות בחירה לנשים לכל המוסדות הציוניים.²¹ ואולם בהתכנסות בזיכרון יעקב התנגדו לכך נציגי חברת היישוב הישן. הם הביעו את רצונם לשמר את מה שנתפס בעיניהם מקומה המסורתי של האישה, את שייכותה למתחם הביתי. העיתון השקפה דיווח על האווירה ששררה באולם בעת הדיון: 'בהישמע ההצעה בדבר הנשים התחוללה סערה חזקה בקרב הנאספים, כמו לו רעשה האדמה תחתם [...] כמו קץ תבל ומלואה באה'.²²

במועד זה התנגדו להצבעת נשים לא רק נציגי היישוב הישן ונציגי התימנים, אלא גם אישים ממייסדי מושבות היישוב החדש. הם ביססו את עמדתם נגד הענקת זכות בחירה לנשים לנוכח הבנתם כי זו דרישת ההלכה. מהקולות המידיניים עלו גם חששות כי השתתפות נשים תביא לידי פריצות ולידי פגיעה בחיי משפחה. חששות אלה נבעו מהתפיסה רבת הימים כי האישה היא יצור מפתה, ואילו הגבר הוא בעל יצר בלתי נשלט, שכדי להגן עליו, על האישה להיות ספונה בביתה.

¹⁹ מרגלית שילה, **אתגר המיגדר: נשים בעליות הראשונות**, תל אביב 2007, בייחוד עמ' 52–64.

²⁰ מרדכי אליאב, **ארץ ישראל ויישובה במאה ה"ט, 1777–1917**, ירושלים 1978, עמ' 498. בשנת 1900 נמנו באוכלוסיית היישוב כ-60,000 נפש בסך הכול.

²¹ ועידת הכנה לקונגרס השני, **די וולט**, 29.4.1898: 'נשים יכולות להיבחר לצירות. יש להן בקונגרס מושב וקול'. התרגום שלי.

²² **ההשקפה**, י"ב באלול תרס"ג, 4.9.1903.

יחיאל מיכל פינס, שהתגורר בקרב אנשי היישוב הישן בירושלים אך עם זאת היה גם איש חובבי ציון, הצהיר כי מקומה של האישה הוא רק בביתה, בחסות בעלה, 'האשה היא חברה רק לבעלה'.²³ לעומת זאת מהקולות שנשמעו באספה עלתה הכרת רוב המשתתפים, גם מהמתנגדים, בדבר חשיבותן של נשים במפעל בניין הארץ. ואולם לרוב מייסדי המושבות, שכונו 'אנשי העלייה הראשונה', העיקרון בדבר זכותן של נשים להשתתף באספה המתוכננת לא היה עיקרון מחייב. לפיכך החליטה האספה ברוב קולות להדיר נשים מהוועד המתוכנן.²⁴

ראוי להזכיר כי באותו קיץ התכנסה בזיכרון יעקב אספת היסוד של הסתדרות המורים, שמורות וגננות היו בה חברות מן המניין. בניגוד לוויכוח בדבר זכותן של נשים להשתתף בכנסייה הארץ-ישראלית, זכותן של נשים להיות חברות בהסתדרות המורים לא עלתה לדיון כלל, ומורי ארץ ישראל סברו כי היא מובנת מאליה. כידוע, הסתדרות המורים, שנשים נכללו בה מלכתחילה, פועלת ברצף גם בימינו, ואילו הכנסייה הארץ-ישראלית התפוגגה כעבור זמן קצר.

כעשור וחצי לאחר ההתכנסות בזיכרון יעקב, מייד לאחר כניסת הצבא הבריטי לארץ, במוצאי שבת, 17 בנובמבר 1917, התכנסו בפתח תקווה כעשרה ממנהיגי היישוב החדש והחלו לדון בתוכנית עבודה לקראת כינון אספת נבחרים שתייצג את כל יהודי הארץ.²⁵ אומנם הייתה בנוכחים אישה אחת, רחל ינאית, אך השאלה אם תינתן לנשות היישוב זכות לבחור ולהיבחר התעוררה פעם נוספת. לנוכח המצב לא באו מירושלים החרדים (כינוי שיוחס בשנות המנדט גם לנציגי המזרחי) למפגשים הראשונים, שנערכו במרכז.²⁶

²³ שילה (לעיל, הערה 19), עמ' 54.

²⁴ עד מלחמת העולם הראשונה נמנה רוב הציבור היהודי בארץ, שני שלישים, עם היישוב הישן. להערכות בדבר מספרי האוכלוסין של היישוב הישן והיישוב החדש בתחילת המאה ה-19 ראו: מרגלית שילה, ראשית ההתיישבות הציונית בארץ ישראל ומבט מגדרי נוסף, ירושלים 2022, בייחוד עמ' 236, הערה 4.

²⁵ שילה, המאבק (לעיל, הערה 6).

²⁶ על המושג 'חרדים' ועל השינוי שחל בו משנות השלושים ראו: מנחם פרידמן, החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים, ירושלים 1991, עמ' 9. היעדרות הירושלמים מההתכנסות נומקה בקשיי תחבורה.

ואולם כשהתייצב המצב הצבאי, הם ביטאו את עמדתם נגד זכות הבחירה של נשים ונגד השתתפותן באספה ודרשו שהנהגת היישוב תיכנע לתכתיבם.

המתנגדים לזכות הבחירה תלו את עמדתם בנימוקים הלכתיים, בראש ובראשונה בקביעת הרמב"ם: 'אין מעמידים אשה במלכים [...] וכן כל משימות שבישראל, אין ממנים בהם אלא איש'.²⁷ ואולם אנשי הלכה שלא נמנו עם אנשי היישוב הישן ערערו על יישומו של טעם הלכתי זה והסבירו כי אין ליישמו בכל הנוגע להשתתפות נשים במערכת בחירות דמוקרטית, שאינה בבחינת שררה.

נוסף על השימוש בנימוק הלכתי, שנמתחה עליו ביקורת נוקבת, השתמשו המידיינים גם בביטויים הלכתיים עמומים, כדוגמת דברי הרב מנחם מרדכי תאומים-פרנקל: 'סעיף זה המתנגד לרוח תורתנו הקדושה',²⁸ או בלשון הרב אברהם יצחק הכהן קוק: '[שותפות נשים בבחירות היא] נגד רוח האומה'.²⁹ לאלה נלוותה אמירתו החדשנית הידועה של החת"ם סופר 'חדש אסור מן התורה'. לדברי חוקר ההלכה דניאל שפרבר, קיבלה אמירה זו באופן פרדוקסלי תוקף של עקרון-על שעל פיו נקבעת בעת החדשה מדיניות הפסיקה.³⁰ ואילו הרב בן-ציון מאיר חי עוזיאל, שבשנות השלושים חזר בו מהתנגדותו לאיסור, הבהיר: 'שאלה זאת היתה לסלע מחלוקת בארץ ישראל [...] ודעת כולם היתה נשענת על אותה ההגדרה "חדש אסור מן התורה"'.³¹

לפלפול ההלכתי חברו נימוקים נוספים, ובראשם פגיעה בהלכות צניעות. לדעת הרב קוק, הליכה משותפת של נשים וגברים לקלפי עלולה לגרום למפגש ולחטא,³² אך גם נימוק זה דחה אחר כך הרב עוזיאל.³³ חשש נוסף

²⁷ משנה תורה לרמב"ם, הלכות מלכים ומלחמות א, ה.

²⁸ מכתב מהרב תאומים-פרנקל, 23.4.1919. מובא בפרוטוקול הוועד הזמני, 24.4.1919, אצ"מ, J1/87761

²⁹ אברהם י' הכהן קוק, אגרות הרא"ה, ד, ירושלים תשמ"ד, עמ' נ.

³⁰ דניאל שפרבר, נתיבות פסיקה: כלים וגישה לפוסק ההלכה, ירושלים 2008, עמ' 130–135.

³¹ בן-ציון מ"ח עוזיאל, משפטי עוזיאל: חושן משפט, ירושלים תש"ס, סימן ו; מנחם אלון, מעמד האישה: משפט ושיפוט, מסורת ותמורה ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית, תל אביב תשס"ה, עמ' 55–88.

³² אברהם י' הכהן קוק, מאמרי הרא"ה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 189–194.

שהטריד את הרבנים התמקד בסוגיית שלמות המשפחה. הועלתה השאלה שמא כאשר תשומת ליבה של האישה תופנה לענייני ציבור, ייפגעו צורכי משפחתה, ומכאן צצו חששות נוספים: שמא יתעורר ויכוח בין בני הזוג במקרה שדעותיהם תהיינה שונות, או שמא האישה תסלף ביודעין את דעתה כדי למנוע קרע משפחתי.³⁴ הועלה גם החשש שמא תיפגע מהותה המיוחדת של האישה.³⁵ כמה רבנים, ובראשם הרב קוק, השוו את מעמד האישה היהודייה למעמד האישה באומות העולם וטענו כי מאחר שמעמד העבריייה נעלה על מעמד שאר בנות מינה, היא אינה זקוקה לזכות בחירה. ובלשון הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי, מחבר 'לוח לארץ ישראל': 'זכות הבחירה של האשה מתנגדת לדתיות ולנימוסיות של העם העברי'.³⁶ טענות אלה והדומות להן מעידות על הקושי למצוא ביסוס הלכתי לאיסור.

דיונים נוספים בתפיסת האישה בחברה החרדית בשנים 1919–1925

הוויכוח בנידון התנהל לא רק באספות של נציגי היישוב אלא גם על גבי קונטרסים וחברות שבהן הביעו הצדדים את עמדתם בסוגיית 'מה היא אישה'. תפיסת האישה כיצור מובדל ונחות רווחה כידוע לאורך דורות, ובהתאם לכך מצינו גם את התפיסה המסורתית 'כל כבודה בת מלך פנימה', שהובעה בהלכה. לעומת זאת מהסיפור הכפול על בריאת האישה בספר בראשית אפשר להבחין בשתי גישות. בגישה השוויונית: 'וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ [...] זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם' (בראשית א, כז), ולעומתה בגישה הלא שוויונית, שלפיה האישה מכונה 'עֶזְרָא כְּנֶגְדוֹ' (שם ב, כ) ונוצרה מצלעו של הגבר.³⁷ לאורך אלפי שנים התקבעה התפיסה שרואה באישה יצור משני לגבר, והסוגיה בדבר מעמדה במחשבה היהודית כמעט לא נידונה. ואולם במחצית השנייה של המאה ה-19 ובראשית המאה העשרים, כאשר הסעיר את החברה המערבית עניין זכות הבחירה של האישה, החלו רבנים במערב

³³ עוזיאל (לעיל, הערה 31), עמ' לו.

³⁴ קוק (לעיל, הערה 32), עמ' 192.

³⁵ שילה, המאבק (לעיל, הערה 6), עמ' 243–250.

³⁶ פרוטוקול המועצה הארץ ישראלית, אצ"מ, J1/8806, עמ' כו. ההדגשה שלי.

³⁷ ראו דברים בנידון שפורסמו לאחרונה: מרתה מינו, 'עיון ביקורתי: הולדת ההבדל המגדרי', מיכאל וולצר ואחרים (עורכים), **המסורת הפוליטית היהודית**, ב, ירושלים 2018, עמ' 116–120; רונית נעמת עיר-שי, 'אישה' או 'חוה'? הפסקות היריון בשיח ההלכתי-האורתודוקסי במאה העשרים מפרספקטיבה מגדרית, ירושלים 2022.

אירופה, בארצות הברית ובארץ ישראל להתעמק בכך ובסוגיית מעמד האישה.³⁸

החבורת הראשונה בעברית שדנה בסוגיה זו התפרסמה בשנת 1920 מטעם רבני ירושלים והייתה פרי עטו של הרב זאב מינצברג, שהיה גבאי בית היתומות בירושלים מייסודו של הרב דוד וינגרטן.³⁹ דבריו הובעו בלשון קיצונית במיוחד. מינצברג פסק כי טיבן של נשים שונה מטיב גברים והקביל עבודה משותפת של נשים וגברים לאיסור המובא בתורה על חריש של שור וחמור יחדיו, איסור שנועד למנוע כלאיים, ערבוב מינים.⁴⁰ טעם נוסף הציגו הרבנים ירוחם דיסקין ויוסף חיים זוננפלד באומרם: 'נשים אינם בגדר ממלכת כהנים'.⁴¹ גם הרב קוק נדרש לעליונות הגברים על הנשים בכותבו כי האיש הוא 'הפועל, המחוקק, הכובש והמדביר', ואילו האישה היא 'הנרשמת, הנפעלת, הנחקקת, והנכבשת והמתדברת'. דהיינו, האיש אקטיבי ואילו האישה פסיבית, ולפיכך 'על פי עצמיותו הפנימית במערכי קדושתו [האיש הוא] הנעלה מנפש האשה, הנחשבת כחומר לגבי צורה'.⁴² חנה קהת, חוקרת מחשבת הרב קוק, סיכמה את עמדתו במילים אלה: 'היא [האישה] נחותה באופן סובסטנטיבי מן הגבר'.⁴³ הרב קוק אימץ את התפיסה האריסטוטלית הרואה באישה חומר, שמהותו נמוכה, ובגבר – צורה, שמהותו עליונה.

לצד עמדה זו הציע החכם הירושלמי הרב טוקצינסקי תפיסה שונה במקצת. לדבריו, גבר ואישה אינם מהיות שונות אלא יצירות אנושיות בעלות דרגות שונות. האישה אינה 'יצירה בפני עצמה [...] כי אם אחת מצלעותיו'.⁴⁴ הרב טוקצינסקי הכיר במעמד אישה 'רגילה' ובמעמדה המיוחד של האישה ה'חשובה', שלהערכתו אף היא לעולם לא תגיע למדרגת גבר. מה שנתפס

³⁸ אברהם מלמד, 'דמות האישה במחשבה היהודית של ימי הביניים', ישראל חזני (עורך), **נשים במקורות ישראל**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 41.

³⁹ זאב מינצברג, **זאת חוקת התורה: על דבר זכות הבחירה לנשים**, ירושלים תר"ף.

⁴⁰ 'לא תִּחְרַשׁ בְּשׂוֹר וּבַחֲמֹר יַחְדָּו' (דברים כב, ז).

⁴¹ מנחם מ' קאשר, **דעת הרבנים וקונטרס מלחמת מצוה**, ירושלים וורשה תר"ף.

⁴² אברהם י' הכהן קוק, **עולת ראי"ה**, ירושלים תשמ"ה, עמ' עא.

⁴³ חנה קהת, 'נשים – מהותן, ייעודן ודרך חינוכן במשנת הרב קוק', **אקדמות**, כב (תשס"ט), עמ' 43.

⁴⁴ יחיאל מ' טוקצינסקי, **האשה על פי תורת ישראל**, ירושלים תשמ"ב, עמ' כ.

בעיניים ליברליות כהפליה הוסבר והוצדק לנוכח ההכרה כי אישה היא בעלת מהות שטיבה פחות מטיב הגבר.

בניגוד לעמדות אלה ניצבה עמדתו של הרב חיים הירשנזון (1857–1935). הרב הירשנזון היה יליד צפת, התחנך בירושלים ובגרמניה, עזב את ארץ ישראל לצמיתות ב-1896, שימש רב בסלוניקי והשתקע בארצות הברית. לדבריו, אישה היא בעלת יכולות אינטלקטואליות כגבר, ומעמדה החברתי נחות לא בשל טבעה, אלא משום שרוב הנשים לא זכו לחינוך והשכלה.⁴⁵ בהתכתבותו עם חכמי ירושלים, שפורסמה בכתביו, הוא הביע את הערכתו לנשים ותמך בזכותן לבחור ולהיבחר.⁴⁶ הרב הירשנזון, שהיה בקיא גדול במקורות היהדות, הציג עמדה שוויונית נדירה ובדבריו ביקש לקעקע את נימוקי הפוגעים במעמד האישה.

על נימוקי הרבנים החרדים שדגלו באיסור השתתפות נשים בבחירות ובאיסור ישיבה משותפת של נשים וגברים באספת הנבחרים, התווספו גם תיאורים לא מחמיאים לאישיותו.⁴⁷ הרב מינצברג תיאר את האישה יצור מפתה שאחת דרכו להסיר גברים מדרך הישר,⁴⁸ וטען כי התכנסות מעורבת עלולה לפגוע בצניעותה. הוא הרבה לציין את תכונותיה השליליות של האישה בהביאו ציטוטים ממקורות תלמודיים. דבריו הרעימו את הרב הירשנזון, שכתב במכתב ששיגר אליו מארצות הברית: 'ש לו השקפה נוראה על הנשים ופוגע בכבוד בנות ישראל לקבץ כל מאמרי הגדה המספרים ממידות רעות של נשים'.⁴⁹ גם הרב עוזיאל הסתייג מתפיסת הרב מינצברג. הוא ראה גוזמה פרועה בחשש מפני כוחה המשחית של האישה ושאל אם לנוכח תפיסה זו ראוי לאסור על גברים ונשים להימצא על מדרכה אחת או להצטופף בכפיפה אחת באותה חנות.⁵⁰ אם כן, את התפיסה בדבר פחות מעמד האישה ביקרו מקצת חכמי ההלכה ביקורת עזה.

⁴⁵ חיים הירשנזון, **מלכי בקודש**, ב, סנט לואיס, תרע"ט–תרפ"ח, עמ' 15.

⁴⁶ שם, ד, עמ' 136.

⁴⁷ רחל אליאור, "עלמה יפה שאין לה עיניים": נשים בלשון, בדת ובתרבות היהודית, דוד י' אריאל, מאיה ליבוביץ ויורם מזור (עורכים), **ברוך שעשני אישה?** תל אביב 1999, עמ' 37–56.

⁴⁸ מינצברג (לעיל, הערה 39), עמ' יא.

⁴⁹ הירשנזון (לעיל, הערה 45), עמ' 179.

⁵⁰ עוזיאל (לעיל, הערה 31), ד, עמ' לד. לפירוט תפיסות אלה ראו שילה, המאבק (לעיל, הערה 6), בייחוד עמ' 236–254; שילה (לעיל, הערה 19), עמ' 241–257.

הוויכוח הלוהט על הענקת זכות בחירה לנשים הסתיים בשלהי 1925 לנוכח החלטת החרדים לפרוש מאספת הנבחרים. הם נמנעו מלהשתתף בבחירות השניות, ועד קום המדינה לא השתתפו במוסד שביקש לאגד את כל יהודי הארץ. ראוי לחזור ולציין כי בעקבות מלחמת העולם הראשונה התמעט מגזרם ואיבד את מעמד קבוצת הרוב. את פרישתם מאספת הנבחרים נימקו בטענה כי ההלכה אוסרת את השתתפותן של נשים בהנהגה. להערכתו, לנוכח השינוי שחל ב-1949 הייתה זו תואנה על מנת להתבדל מהציבור הציוני החילוני. לפיכך לאורך כל שנות המנדט אספת הנבחרים, הגוף המייצג של הציבור היהודי בארץ, לא ייצגה את כל מגזרי היישוב.

הצטרפות המפלגות החרדיות לכנסת ולמשלה בשנת 1949 – האומנם תפנית?

לאורך רוב שנות המנדט הסתייגה מאוד מן המוסדות הציוניים מפלגת אגודת ישראל, שייצגה את היישוב הישן החרדי להוציא קבוצה קטנה שכונתה נטורי קרתא, אך עם קום המדינה חלה תפנית ביחס זה.⁵¹ לדעת קימי קפלן ונורית שטדלר, התפנית ביחסם של החרדים למדינה התחוללה לנוכח שני גורמים רבי משקל: (א) החשש הכבד שקינן בלבבות לאחר השואה בדבר סיכויי ההישרדות של המגזר החרדי;⁵² (ב) החלטת האו"ם בדבר תוכנית החלוקה מיום 29 בנובמבר 1947, שנתפסה בעיני אגודת ישראל אות 'למעלה מהטבע', מעין 'אתחלתא דגאולה'.⁵³

יובל פרנקל, שחקר את השתתפות חרדי ירושלים במלחמת העצמאות, הסביר כי הם ניאותו להיות חברים בוועדת הביטחון של קהילת ירושלים ואף להשתתף בהגנת העיר. לדבריו, זו הייתה השפעת הרב יצחק הרצוג, רבה האשכנזי הראשי של מדינת ישראל, שעוד לפני הכרזת המדינה 'יצר את הבסיס האידיאולוגי והתיאולוגי להכרה של הציבור הדתי במדינה

⁵¹ פרידמן (לעיל, הערה 26).

⁵² יוסף פונד, פירוד או השתתפות: אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל, ירושלים תשנ"ט; קימי קפלן ונורית שטדלר, 'פניה המשתנות של החברה החרדית בישראל מהישרדות לנוכחות, התחזקות וביטחון עצמי', הנ"ל (עורכים), מהישרדות להתבססות: תמורות בחברה החרדית בישראל ובחברה, ירושלים 2012, עמ' 15.

⁵³ מנחם פרידמן, 'ואלה תולדות הסטטוס קוו: דת ומדינה בישראל', ורדה פילובסקי (עורכת), המעבר מיישוב למדינה, 1947-1949: רציפות ותמורות, חיפה 1990, עמ' 47-79.

ובהשתלבותו בתוכה.⁵⁴ כשהתברר הניצחון במלחמה, החרדים גילו התלהבות לצד הסתייגות, ובלשון מנהיג פא"י בנימין מינץ: 'זו הייתה] שמחה מהולה ברעדה'.⁵⁵

בראון הסביר כי ההחלטה של אגודת ישראל להצטרף למערכת הבחירות לכנסת ישראל הראשונה לא הבשילה אצל ההנהגה הרבנית אלא הובלה ביוזמת ההנהגה הפוליטית של האגודה, ששלושה ממנהיגי הפוליטיים חתמו על מגילת העצמאות.⁵⁶ פרנקל העריך כי אומנם הייתה זו 'שעת רצון', אך נלוותה לה הסתייגות מדמותה הרוחנית של המדינה.⁵⁷

להערכת פרנקל, החלטת הנהגות אגודת ישראל ופועלי אגודת ישראל להשתתף בכנסת ישראל מעידה על הכרתם ביכולתם להיבנות מכוחה של המדינה שקמה זה עתה.⁵⁸ זו גם הערכת לי כהנר, חוקרת החברה החרדית, שכתבה כי בהסתייגות העקרונית מהמדינה החילונית לא חל שינוי מהותי, אך שיתוף הפעולה עם המדינה ננקט לנוכח התקווה בדבר התועלת המצופה לשגשוגה של החברה החרדית.⁵⁹ פרידמן העריך: 'אם חפצה אגודת ישראל להתקיים, היה עליה להיות חלק מההיסטוריה הזו',⁶⁰ ועם זאת הבהיר: 'עקרון ההתבדלות היה למרכיב מרכזי בתודעת הזהות החרדית'.⁶¹

⁵⁴ יובל פרנקל, 'היהדות החרדית והדתית בירושלים בתקופת המצור', **הציונות**, יח (תשנ"ד), עמ' 259.

⁵⁵ קפלן ושותדלר (לעיל, הערה 52).

⁵⁶ פרידמן (לעיל, הערה 26), עמ' 36. החותמים: קלמן כהנא, יצחק מאיר לוין ומאיר דוד לוינשטיין. בנימין בראון, **חברה בתמורה: מבנים ותהליכים ביהדות החרדית**, ירושלים 2021, עמ' 50.

⁵⁷ פרנקל (לעיל, הערה 54), עמ' 265. פרידמן העריך כי בן-גוריון ביקש לנצל את ההזדמנות ולהשלים עם היהדות החרדית, שעד כה הביעה התנגדות להקמת המדינה. פרידמן (לעיל, הערה 26), עמ' 55; פרנקל, שם, עמ' 289, סבר כי ההזדמנות הוחמצה.

⁵⁸ פרנקל, שם, עמ' 249–289.

⁵⁹ לי כהנר, **החברה החרדית על הציר שבין שמרנות למודרניות**, ירושלים 2020, עמ' 243.

⁶⁰ מנחם פרידמן, 'התמודדות החוגים הדתיים עם הקמת המדינה כביטוי המובהק של החזרה להיסטוריה', שמואל נ' אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, ירושלים 1999, עמ' 463.

⁶¹ פרידמן (לעיל, הערה 26), עמ' 10.

התפנית במדיניות החרדים באה לידי ביטוי בבחירות הראשונות לכנסת ישראל,⁶² שנערכו בינואר 1949, כאשר הם השתתפו בהן למרות השתתפותן של כל נשות המדינה, כולל נשים חרדיות, שלראשונה הותר להן להצביע.⁶³ בהצטרפותן לכנסת ישראל הביעו המפלגות החרדיות עמדה חדשה: בוטל האיסור על נשים לבחור, והתפוגג גם חששם של הגברים משיבה מעורבת עם חברות הכנסת משאר המפלגות. ואולם ברשימת המועמדים של החזית הדתית, שיזמו מנהיגי ארבע המפלגות הדתיות – המזרחי, הפועל המזרחי, אגודת ישראל ופועלי אגודת ישראל – לא הוצבו נשים.⁶⁴ דגל ההתבדלות הונף במועד זה באמצעות האיסור להיבחר, שחל אך ורק על נשות החרדים.

מוסדות המדינה לא מחו על הסדר זה כפי שאינם מוחים על כך עד היום. ואולם הדרת נשים מהחזית הדתית עוררה את זעמן של נשות הציונות הדתית, שלפני קום המדינה כיהנו נציגותיהן באספת הנבחרים.⁶⁵ בתגובה על הסרתן מרשימת החזית הדתית הן ייסדו מפלגת נשים, פ"ד (פועלות דתיות), אולם היא לא עברה את אחוז החסימה.⁶⁶ בכנסת הראשונה כיהנו בו בזמן 11 נשים. שלוש מהן העידו על עצמן שהן שומרות מצוות, אך אף אחת מהן לא הייתה נציגה של מפלגה דתית.⁶⁷ במועד זה מחד גיסא הותר לנשים חרדיות לבחור, ומאידך גיסא בדיוני הכנסת שימשו שוב הבדלי העמדות בדבר תפיסת האישה כאמצעי התבדלות.

⁶² השם כנסת נקבע בהתכנסות הראשונה לאחר הבחירות.

⁶³ יוסף פונד, **פירוד או השתתפות: אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 214–216. הסתייגות ממגילת העצמאות שלא זכתה להד פרסם מאיר דוד לוינשטיין, אך בנימוקיו הוא לא נדרש כלל להצהרה בדבר שוויון מגדרי. ראו פרידמן (לעיל, הערה 60), עמ' 462.

⁶⁴ נציגות של המזרחי ושל הפועל המזרחי כיהנו באספת הנבחרים. ראו: שביט בן-אריה, **חברות הכנסת: נשים מובילות בישראל**, ישראל 2011, עמ' 20–28. נציג הפועל המזרחי הסביר: 'למען אחדות היהדות הדתית לא נציע הפעם נשים לרשימה המאוחדת'. מובא אצל פונד, שם, עמ' 222.

⁶⁵ חברות אספת הנבחרים מטעם הציונות הדתית היו שרה אוסטרובסקי מאירי, אסתר רבין וטובה סנהדראי.

⁶⁶ לילך רוזנברג-פרידמן, 'רשימת הנשים הדתיות בבחירות הראשונות לכנסת: כישלון או הישג?' **עיונים בתקומת ישראל**, 32 (2019), עמ' 35–72.

⁶⁷ מרגלית שילה, 'המחוקקות הראשונות והאג'נדה הנשית', **מסכת**, יז (2022), עמ' 207–240. הח"כיות היו עדה מימון, אסתר רזיאל-נאור ושושנה פרסיץ.

תפיסת האישה – סלע מחלוקת בין החרדים ליישוב החדש

דיונים ארוכים ונוקבים על מעמד האישה נסבו בכנסת ישראל הראשונה במיוחד על שני חוקים: חוק שירות ביטחון וחוק שיווי זכויות האישה. שני חוקים אלה עוררו את התנגדותם העזה של החוגים החרדיים. מדיונים אלה מתברר יחסם למדינה החילונית, ובייחוד מתברר כי מעמדה המופלה של האישה הוא אבן ראשה בחומת ההתבדלות שבנו בינם ובין החברה החילונית-ציונית.

א. חוק שירות ביטחון

'אין בשבילי דבר חשוב יותר, יקר יותר וקדוש יותר מאשר ביטחון המדינה', הצהיר ראש ממשלת ישראל דוד בן-גוריון.⁶⁸ על פי תפיסתו, ביטחון ישראל מושתת על צבא ועל התיישבות, ואלו לא ייתכנו אלא בהשתתפות נשים שיוודעות גם להשתמש בנשק. חוק שירות ביטחון, שכלל חובת גיוס נשים, היה בעיני בן-גוריון הצהרה על חשיבות השתתפותן בכוח החיוני ביותר של המדינה.

עמדות אלו היו מנוגדות לתפיסות חברי הכנסת החרדים, נציגי אגודת ישראל ופועלי אגודת ישראל,⁶⁹ שראו בשמירת מצוות וב'רוח ישראל' את האמצעים הראשונים במעלה להבטחת קיום המדינה. הרב קלמן כהנא, מנהיג פועלי אגודת ישראל, הכריז כי יש לבנות את צה"ל על יסודות רוחניים, 'על יסוד השלום ומידות ישראל'.⁷⁰ לתפיסה זו חברה תביעת האגודה שהועלתה כבר במלחמת העצמאות, כי בני ישיבה יוחרגו מהחובה להתייצב לצבא.⁷¹ על פי אמונתם, תלמוד תורה מבטיח את ביטחון ישראל.⁷² תביעה זו, שנענתה אז בחיוב, שרירה וקיימת עד מועד כתיבת דברים אלה.

⁶⁸ דוד בן-גוריון, **דברי הכנסת** (להלן: דבה"כ), 5.3.1951, עמ' 1245.

⁶⁹ בדבריי להלן אידרש בעיקר להתבטאות חברי הכנסת חברי אגודת ישראל ופועלי אגודת ישראל. עמדת חברי המזרחי לא הייתה אחידה, ודנתי בה במקום אחר.

⁷⁰ קלמן כהנא, דבה"כ, 29.8.1949, עמ' 1445.

⁷¹ המתגייסים מקרב החרדים לא היו תלמידי ישיבה.

⁷² משה ארנוולד, **החרדים במלחמת העצמאות**, בן שמן 2017, עמ' 325. לצילום המסמך ראו: הנ"ל, 'הוועד למען החייל החרדי', **סגולה**, 139 (ינואר 2011), עמ' 33.

זאת ועוד, הם אף הביעו התנגדות נמרצת לחובת הגיוס שהוטלה על בנות. אומנם החוק החרג מחובת הגיוס נשים נשואות, אימהות והרות, אך במענה לדרישתם החרג החוק גם צעירות שהצהירו על דתיותן או על התנגדותן לשרת מטעמי מצפון. את בקשת החרדים כי המדינה תימנע מגיוס חובה של נשים העלו נציגיהם כבר בדצמבר 1947. לטענתם, התורה אוסרת על כך, ועל פי השקפתם 'המסגרת הצבאית אינה מתאימה לפי דעתנו לבחורה'.⁷³

חוק שירות ביטחון נידון בכנסת הראשונה בשלוש פעימות, וכל פעימה עוררה מחדש את הוויכוח הנוקב על גיוס נשים ועל מעמד האישה.⁷⁴ הנימוק הראשון שהועלה נגד גיוס נשים הוגדר 'איסור דאורייתא', דהיינו איסור מהתורה, שהוא בדרגת חומרה יתרה. בדומה לוויכוח על זכות הבחירה, גם בסוגיה זו נזקקו החרדים לנימוק הלכתי. לדבריהם, האיסור מבוסס על הכתוב: 'לא יהיה כלי גבר על אשה' (דברים כב, ה), ומדי צבא הם בחזקת בגדי גבר.⁷⁵ לאיסור נוסף החיזוק: 'ייהרג ובל יעבור', הוראה שמיחדת לשלוש עבירות שיהודי מחויב ליהרג ולא לעבור עליהן: רצח, גילוי עריות ועבודה זרה.⁷⁶ הרב צבי פסח פרנק, רבה הראשי של ירושלים, הפליג והשווה גיוס נשים לחורבן הבית.⁷⁷ הרבנות הראשית ורבני הערים פרסמו 'דעת תורה', מושג הלכתי מודרני, נגד הגיוס.

לכאורה לנוכח הטענה שהגיוס אסור מדאורייתא, לא היה כל צורך להרבות בנימוקים נוספים, אולם בדומה לריבוי הנימוקים שנלוו להתנגדות לזכות הבחירה לנשים, גם ההתנגדות לסוגיה זו לוותה בשפע של תירוצים ממגוון סוגים. בראשם הוצגו נימוקים פרקטיים: נשים בצה"ל אינן משתתפות בלחימה, דהיינו אינן בגדר לוחמות, ולפיכך גיוסן מיותר; ישראל היא המדינה היחידה שנוקטת חוק גיוס חובה לנשים, משמע גיוסן אינו חיוני. המתנגדים

⁷³ זרח ורהפטיג, דבה"כ, 6.3.1951, עמ' 1268. מפלגות האגודה התנגדו לגיוס פה אחד, ואילו מפלגות המזרחי נחלקו בכל הנוגע לגיוס, ולרוב צידדו בחוק שירות לאומי. יחזקאל כהן, **גיוס בנות ושרות לאומי עיון בהלכה**, [חמ"ד] תשמ"ב.

⁷⁴ פעימה ראשונה: ב-8 בספטמבר 1948 נקצב שירות נשים לשנה; פעימה שנייה: בפברואר 1950 נקצב שירות נשים לשנתיים; פעימה שלישית: במרץ 1951 הוגשה הצעה להמיר את פטור הנשים הדתיות בחובת שירות לאומי, אך ההצעה לתיקון החוק לא עברה.

⁷⁵ קלמן כהנא, דבה"כ, 29.8.1949, עמ' 1446.

⁷⁶ לדיון בכלל ראו קהת (לעיל, הערה 11), עמ' 356.

⁷⁷ ארנוולד (לעיל, הערה 72), עמ' 340.

התעלמו מהעובדה שעל פי חוק שירות ביטחון אימוני נשים ותפקידיהן בצבא היו שונים מאלה של גברים. לדברי הרב יצחק מאיר לוין, מנהיג מפלגת אגודת ישראל: 'אל יטיל על האשה תפקיד שאינו בהרמוניה עם מהותה המיוחדת'.⁷⁸

לנימוקים אלה התווספה ביקורת קשה ביותר שהתמקדה באווירה ששררה בצה"ל, אווירה שנתפסה קלוקלת, בלא הקפדה על אורחות המוסר כפי שראתה אותן החברה החרדית: 'גיוס נשים מכניס רעל לתוך המשפחה'.⁷⁹ הובע גם החשש כי השירות הצבאי יביא לידי פגיעה בצניעות הבנות ובדתייותן; כושרן של צעירות שמשרתות בצבא ייפגע, והן לא תוכלנה לשמש אימהות. על אלה נוספה ההערכה שמטרת החוק אינה אלא לשם השלטת שוויון האישה בחברה. לחרדת החרדים מתפיסת השוויון המגדרי חברה הערכה בדבר חולשתן של נשים ומיעוט חוסנן של בנות. להשקפתם, האישה היא יצור חלש שאינו עמיד בפני ניסיונות.⁸⁰ ההייררכייה הגברית ראתה עצמה ממונה על המגזר הנשי, שלהבנתה אינו מסוגל להיות אחראי לעצמו. מנימוקים מגוונים אלה עולה תפיסה פרדוקסלית: גיוסן של נשות ישראל לצבא ההגנה לישראל נתפס איום ראשון במעלה על ביטחון האומה.⁸¹

טענות אלו נדחו על ידי חברות תנועת הפועלות, חברות הכנסת חנה למדן ודבורה נצר, שהתריסו: 'תנו להן [לצעירות הדתיות] להיות אחראיות לעצמן'.⁸² ואילו חברת הכנסת יהודית שמחוני, אף היא מתנועת הפועלות, הטיחה בחברי החזית הדתית שחבריה רואים עצמם אפטרופוסים על הנשים וכי אין ברשימתם לכנסת ולו אישה אחת.⁸³

⁷⁸ יצחק מאיר לוין, דבה"כ, 29.8.1949, עמ' 1447.

⁷⁹ יהודה לייב מימון, דבה"כ, 5.9.1948, עמ' 1556; זרח ורהפטיג, שם, עמ' 1559.

⁸⁰ רחל כהן כגן, דבה"כ, 16.1.1950, עמ' 527-528.

⁸¹ מחייבי הגיוס דחו את דבריהם וגרסו כי הטענה כי דבורה הנביאה שימשה מצביאה היא הוכחה להיתר בדבר גיוס נשים. על כך השיבו מתנגדי הגיוס כי דבורה ישבה באוהל, וכי סיפורה יוצא הדופן אינו ראיה. גם טענותיהם של חברי כנסת וחברות כנסת שהעלו על נס את תרומת הלוחמות הדתיות במלחמת העצמאות לא התקבלו. לילך רוזנברג-פרידמן, מהפכניות בעל כורחן: נשים ומגדר בציונות הדתית בתקופת היישוב, ירושלים 2005, עמ' 308.

⁸² חנה למדן, דבה"כ, 16.1.1950, עמ' 523.

⁸³ יהודית שמחוני, דבה"כ, 29.9.1949, עמ' 1450.

הצעת חוק שירות לאומי – עילה לדיון נוסף בתפיסת האישה

הדיון בסוגיית הגיוס התעורר פעם נוספת בשל המספר הגדול והלא צפוי של נערות דתיות שהשתמטו משירות הביטחון. במרץ 1951 הוצע תיקון שני לחוק שירות ביטחון, שביקש להמיר את הפטור מצה"ל בחובת שירות לאומי.⁸⁴ לכאורה היה הדיון בתיקון השני לחוק עשוי לסיים את הוויכוח. בן-גוריון הציע לצעירות הדתיות שלושה מסלולים אזרחיים חלופיים: הכשרה חקלאית במשק דתי; עבודה אזרחית בעבור הצבא שלא במסגרת צבאית; טיפול בעולים, בילדים ובנשים בתחומי החינוך והבריאות. בדבריו בכנסת הוא הסביר כי הבנות ישהו במקומות סמוכים לבתיהן וילוו בהם, והוסיף: 'תקון זה אינו פוגע משום בחינה בהכרה הדתית הטהורה בעקרונות היהדות'.⁸⁵

ואולם הצעות מעין אלו כבר הציעו לבנות הציונות הדתית בזמן מלחמת העצמאות מנהיגי המזרחי, והן נדחו בריש גלי על ידי מנהיגי האגודה, שהכפילו במרץ 1951 את זעקתם. מעל דפי 'המודיע' התנוססו כותרות זועמות,⁸⁶ וברחבי הארץ התכנסו אספות מחאה רבות נגד חוק שירות לאומי בהשתתפות נשים. הטענה המרכזית של החרדים הייתה כי תיקון זה לחוק אינו אלא שירות צבאי בכסות חדשה: 'תכסיס ערמומי לגייס את הבנות הדתיות'.⁸⁷ שוב הובעה התנגדותם המוחלטת להוצאת צעירות חרדיות מתחום שליטת הוריהן ורבניהן. להבנת המוחים, על הבנות הצעירות, בלא כל יוצאות מהכלל, להיות כפופות רק למרות אבותיהן ולמרות הרבנים. בכך הובעה פעם נוספת תפיסתם בדבר מעמדה הנחות של האישה, שמחייב את שלילת עצמאותה. הצעותיו של בן-גוריון נתפסו תרמית וכוננו 'רעל'.⁸⁸ לדברי השר ליון, קבלת תיקון החוק תהיה 'השגיאה החמורה ביותר שממשלת

⁸⁴ מספרן של המשתמטות בעת זו נאמד ב-4,000 נפש. ראו שושנה פרסיק, דבה"כ, 6.3.1951, עמ' 1263.

⁸⁵ דוד בן-גוריון, דבה"כ, 5.3.1951, עמ' 1244.

⁸⁶ 'היהדות החרדית מתלכדת בהתנגדותה הנמרצת נגד גיוס נשים', המודיע, 1.3.1951, עמ' 1.

⁸⁷ פאר הדור, ה, עמ' כו. מובא אצל מנחם אונא, בדרכים נפרדות: המפלגות הדתיות בישראל, אלון שבות 1983, עמ' 274.

⁸⁸ טענה שחזרה ונשנתה הייתה כי השירות הלאומי יהיה נתון למרות שר הביטחון, והלכך אינו אלא מסווה לגיוס לצבא.

ישראל יכולה לעשות'.⁸⁹ מעל דפי 'המודיע' נכתב: 'כל מטרתו [של תיקון החוק] היא לחסל את שחרור הבנות מגיוס חובה'.⁹⁰

גם ד"ר זרח ורהפטיג, ממנהיגי הפועל המזרחי, שהיה בקיא גדול במשפט העברי, גיבה עמדה זו: 'אנו [החזית הדתית] מתנגדים בהחלט שהאשה תמצא במסגרת צבאית, כי המסגרת הצבאית אינה מתאימה לפי דעתנו לבחורה'.⁹¹ מדבריו עולה בבירור כי לא תלה את איסור הגיוס בהלכה. תגובה נחרצת על עמדה זו השמיעה עדה מימון, חברת כנסת שומרת מצוות חברת מפא"י אחותו של חבר הכנסת הרב יהודה לייב מימון, ממנהיגי המזרחי, אשר הביעה את מחאתה הנמרצת בזו הלשון: 'אתם החרדים בעמדתכם הנוקשה והחומרות מפילים [...] פחד על כל אדם בישראל [...] בעמדתכם זו אינכם משרתים את תורת ישראל אלא להיפך'.⁹²

הוויכוח שהתנהל בכנסת, ונשא את הכותרת 'המאבק בגיוס נשים', גלש לחוצות ונידון בהתרגשות במיוחד מעל דפי העיתונות הדתית.⁹³ נגד חובת שירות לאומי הושמעו גינויים רבים גם בהפגנות שנשאו בהן ספרי תורה וגם על גבי פשקווילים שהודבקו בחוצות ירושלים. בספטמבר 1952, בכנסת השנייה, בעקבות העלאה חוזרת של הדיון בחובת שירות לאומי, פרשו מהממשלה המפלגות החרדיות.⁹⁴ מועצת הרבנות הראשית פרסמה 'דעת תורה', ובה הביעה את התנגדותה לגיוס נשים לצה"ל ולשירות לאומי.⁹⁵ התבטאויות חריפות אלו לא לוו בטעמים הלכתיים אלא רגשיים. במכתבו של החזון איש לחבר הכנסת משה שפירא, איש המזרחי, הוא הזהיר: 'שירות

⁸⁹ יצחק מאיר לוין, דבה"כ, 5.3.1951, עמ' 1250.

⁹⁰ ש' הרשפלד, 'מול המציאות', **המודיע**, 28.8.1952.

⁹¹ זרח ורהפטיג, דבה"כ, 6.3.1951, עמ' 1268.

⁹² עדה מימון, דבה"כ, 2.6.1953.

⁹³ **המודיע**, 4.3.1951; 'אסיפות המחאה נגד גיוס נשים מקיפה המונים גדולים', שם, 5.3.1951; אספות נערכו בתל אביב, בירושלים, בחיפה, בפתח תקווה, בבני ברק, ברמת גן ועוד.

⁹⁴ החזית הדתית התפרקה אחרי הכנסת הראשונה, והמפלגות החרדיות היו אגודת ישראל ופועלי אגודת ישראל. 'אגודת ישראל ופא"י פרשו מהקואליציה', **המודיע**, 19.9.1952.

⁹⁵ פסק דין בנוגע לשרות לאומי לבנות, **שערים**, 8.9.1952.

חובה] מסכנת באמת את כל האופי הטהור והקדוש של המחונכות היקרות אשר נשארנו לנו לפליטה'.⁹⁶

ביטוי נוסף לתפיסת האישה בעיני החרדים – הדיון בחוק שיווי זכויות האישה

הצהרה בדבר שוויון זכויות 'חברתי ומדיני גמור לכל אזרחי ישראל בלי הבדל דת גזע ומין' נכללה במגילת העצמאות בעת ההכרזה על הקמת מדינת ישראל. בן-גוריון העריך ביותר את חשיבות האישה לבניין האומה והתבטא בכנסת באופן נחרץ בזכות שוויון האישה, ובלשונו: 'זהו צורך כבוד האדם [...] והוא צורך הגבר והאשה גם יחד'.⁹⁷ ועוד: 'האשה אינה אשה בלבד [אם ורעיה] היא גם אישיות [...] בדיוק כמו הגבר'.⁹⁸ תפיסתו של בן-גוריון את האישה הייתה דואלית: הוא הכיר בייחודה הנשי האימהי, אך גם בהיותה אזרחית שוות זכויות.⁹⁹ רחל כהן כגן, חברת הכנסת היחידה מטעם מפלגת הנשים התאחדות ויצ"ו, חזרה והזכירה לאורך דיוני הכנסת הראשונה את התחייבות הממשלה לחוקק את חוק שיווי זכויות האישה.¹⁰⁰ ואכן, התחייבות זו קוימה במושב הקיץ האחרון של הכנסת הראשונה לאחר פיזור ממשלת ישראל, בעת כינונה של ממשלת מעבר.

חרדת החרדים מפני החוק וההתנגדות כלפיו באו לידי ביטוי בכותרת הראשית של עיתון המודיע שהתפרסמה באביב 1951 בזו הלשון: 'ניסיון חדש לפגוע בחוקי האישות, הכנסת החליטה לדון בהצעת החוק של כהן'.¹⁰¹ גם יוכוח זה בנוגע לחוק שיווי זכויות האישה זלג לעבר המרחב הציבורי, ונשמעו איומים לשרוף את בניין הכנסת ואת מכוניות חברי הכנסת. חבר

⁹⁶ בנימין בראון, **החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג החברה החרדית**, ירושלים תשע"א, עמ' 829.

⁹⁷ דוד בן-גוריון, דבה"כ, 2.7.1951, עמ' 2131.

⁹⁸ דוד בן-גוריון, דבה"כ, 5.9.1949, עמ' 1569.

⁹⁹ Lilach Rosenberg-Friedman, 'David Ben Gurion and the "Demographic Threat": His Dualistic Approach to Natalism 1936–1963', *Middle Eastern Studies*, 51, 5 (2015), pp. 742–766.

¹⁰⁰ שילה (לעיל, הערה 67).

¹⁰¹ **המודיע**, 28.3.1951. רחל כהן כגן הייתה הראשונה שהגישה את הצעת החוק.

הכנסת ערי ז'בוטינסקי כינה קבוצת חרדים שהפרה את הסדר הציבורי 'טרור דתי'.¹⁰²

הדיון בחוק שיווי זכויות האישה שימש פעם נוספת במה להצגת תפיסת האישה מצד מחייבי החוק ומצד החרדים המתנגדים לו, שאליהם הצטרף גם הקול הערבי. העלאת החוק סמוך לדיון בתיקון השני לחוק שירות ביטחון, שדן בחובת שירות לאומי, העלה את חמתם של החרדים, כפי שעולה מעיתונם: 'טרם נגמרה הסערה בדבר גיוס נשים דתיות הכין ראש הממשלה המפוטרת חוק שיווי זכויות האישה'.¹⁰³ לדברי הכותב, חוק זה מוליד את 'חילוקי הדעות העמוקים ביותר',¹⁰⁴ והסערה בכנסת כונתה מלחמה נגד הדת. ראוי לציין כי סעיף 5 בחוק שיווי זכויות האישה החריג מהחוק את כל בתי הדין הדתיים למיניהם, שבידיהם הופקדו כל עניני האישות. בקיץ 1951 ניתנה הסכמת רוב חברי הכנסת לתביעת החזית הדתית להותיר את ענייני המעמד האישי בידי המוסדות הדתיים של הדתות למיניהן.¹⁰⁵ חריגה זו תקפה גם במועד כתיבת דברים אלה.¹⁰⁶

מהנימוקים שהועלו בדיון מתברר פעם נוספת כי החרדים, וכן רבים מחברי המזרחי, סברו כי תפיסה שוויונית של האישה היא פגיעה אנושה במסורת היהודית, שלפיה נשים הן 'עם בפני עצמן'.¹⁰⁷ קלמן כהנא, מנהיג פא"י, הטיח: 'כל יעדו של החוק אינו אלא כדי לנגח את הרבנים ולפגוע בתורת ישראל'.¹⁰⁸ לדעתו, 'ישנם כאלה שאינם בעד השוואת זכויות פורמאלית והם מתחשבים

¹⁰² ערי ז'בוטינסקי, דבה"כ, 27.6.1951, עמ' 2104.

¹⁰³ י' ילגן, 'אכן זהו המצב', המודיע, 10.4.1951.

¹⁰⁴ א' ברשי, 'האשה במערכת חיינו', המודיע, 30.3.1951.

¹⁰⁵ סעיף זה עורר ביקורת רבה בכל הנוגע לשלושה מצבים: עגינות, חליצה והיתר מאה רבנים. חברי הכנסת הציעו פתרונות הלכתיים, אך כולם נדחו. בן-גוריון: 'בתקופה זו אנו מצווים על משטר של פשרה'. בן-ציון דינור: 'יש לנהוג בענין זה בזהירות יתירה ותוך הסכם עם כל חלקי האומה'. דבה"כ, 27.6.1951, עמ' 2105.

¹⁰⁶ כל בתי הדין של כל בני הדתות בארץ הוכרו כבעלי סמכות בלעדית לצורך ענייני אישות.
¹⁰⁷ על פי הבבלי, שבת סב ע"א. אליאב שוחטמן, 'מעמד האישה בדיני נישואין וגירושין', פרנסס רדאי, כרמל שלו ומיכל ליב-קובי (עורכות), מעמד האישה בחברה ובמשפט, ירושלים 1995, עמ' 380-436.

¹⁰⁸ קלמן כהנא, דבה"כ, 2.7.1951, עמ' 2124. לטענת נ' כץ, 'החוק שבא לתקן – גורע', שערים, 16.7.1951, כל מטרת החוק לשוויון זכויות האישה מטרתו להביע את היחס העוין לתורה.

במציאות החיים'.¹⁰⁹ במילים אחרות, ההבדלים הביולוגיים בין גבר לאישה נתפסו הבדלים שמונעים הכרה באישה כאדם שווה ערך. אליהו משה גניחובסקי מהפועל המזרחי תמה: 'הסבר נא באופן הגיוני מדוע הם [גבר ואישה] צריכים להיות שווים?'¹¹⁰

במאמר ב'שערים', עיתונה של פא"י, שכתב כהנא, הטיח הכותב במציעי החוק על כי בחתירתם לשוויון הם מנצלים את כוחותיה של האישה ופוגעים בכבודה.¹¹¹ ואילו מסקנת המשפטן זרח ורהפטיג כי שוויון האישה על פי התורה הוא 'אי-שוויון חוקי', מדברת בעד עצמה.¹¹² בהתאם לכך, אף שנשים הודרו מרשימת החזית הדתית לכנסת, הצהיר ורהפטיג: 'האשה בתנועתנו היא שווה בזכויות ובחובות'.¹¹³ חוקרת המגדר רונית עיר-שי היטיבה להסביר את המחשבה מאחורי תפיסה זו, שלדבריה נובעת מהעמדה כי 'התפקידים המגדריים הם סדר העולם הנכון והראוי ואין בכך לשיטתם שום תפיסה שלילית של נשים'.¹¹⁴

המעקב אחר שלוש תחנות היסטוריות אלו מוביל למסקנה כי למרות הצטרפות המפלגות החרדיות לכנסת ישראל, לא חל שינוי בתפיסתן את האישה, תפיסתה כ'אחרת', כ'מי שמייצגת בגופה את גבולות הקהילה'.¹¹⁵ בתרבות המובלעת¹¹⁶ האישה ממשיכה להיות אמצעי להתבדלות בין החרדים ובין חברת הרוב. מסקנה זו מקבלת אישוש נוסף ממבט חטוף לעבר השינויים שחלו במחצית השנייה של המאה העשרים בתפקיד האישה החרדית.

¹⁰⁹ קלמן כהנא, דבה"כ, 17.7.1952, עמ' 2173.

¹¹⁰ אליהו משה גניחובסקי, דבה"כ, 17.7.1951, עמ' 2183. הרב אברהם חיים שאג, איש המזרחי, טען כי ההבדלים ההלכתיים בין גבר לאישה אינם נובעים מאפליה אלא תואמים את ההבדלים הביולוגיים ביניהם. האישה יולדת ומגדלת ילדים, ואילו הגבר מופקד על הפרנסה והרכוש. אברהם חיים שאג, דבה"כ, 27.7.1951, עמ' 2100.

¹¹¹ קלמן כהנא, 'אנו שומרים על כבוד האשה', **שערים**, 12.7.1951.

¹¹² זרח ורהפטיג, דבה"כ, 2.7.1951, עמ' 2117–2118.

¹¹³ שם, עמ' 2117.

¹¹⁴ עיר-שי (לעיל, הערה 37), עמ' 31.

¹¹⁵ תניה רגב, "גברים פועלים ונשים נראות" (ג'ון ברגר): הבניה של הזהות הנשית בכתיבה אודות אתוס הצניעות בציונות הדתית', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשפ"א, עמ' 102.

¹¹⁶ עמנואל סיון, 'תרבות המובלעת', **אלפיים**, 4 (1991), עמ' 45–98.

תחנה נוספת – האישה בתפקיד מפרנסת המשפחה החרדית

לנוכח המהפכה העולמית בהשכלת נשים הגיעה מהפכת ההשכלה גם לנערות חרדיות. בשנת 1917 נוסדה בקרקוב הרשת החינוכית הגדולה בית יעקב.¹¹⁷ למהפכה חינוכית זו הצטרפה מהפכה נוספת: החל מאמצע המאה העשרים הופקדו נשים חרדיות על פרנסת משפחותיהן. בעקבות השואה ביקש החזון איש, הרב אברהם יהושע קרליץ, לשקם את עולם התורה באמצעות הכוונת כל הגברים החרדים בארץ ללימוד תורה בישיבות. בשנת 1952, על מנת לממש חזון זה, העביר הרב יוסף אברהם וולף, מנהל סמינר בית יעקב בבני ברק, מסר לתלמידותיו: ייעודכן לנהל משק בית, ללדת ילדים, לגדלם ולפרנס את משפחותיכן. 'הבעל לומד והאשה עובדת. הם שותפים שווים בשכר המובטח ללומדי תורה'.¹¹⁸ נערות בית יעקב נענו לקריאה זו בהתלהבות וקיבלו עליהן עול חדש – לפרנס את משפחותיהן.

מסר זה היה מנוגד לכל מה שהיה מקובל עד אז. לדוגמה, בוויכוח על חוק שיווי זכויות האישה¹¹⁹ טען חבר הכנסת מטעם פועלי אגודת ישראל, קלמן כהנא, כי הכנסת שינוי במה שמקובל כדרכו של עולם, 'שהאיש הוא המפרנס העיקרי בבית [...] עלול] להרוס את הבית בישראל'.¹²⁰ אכן, ההיענות הרבה של הנערות החרדיות לקריאת מנהלן לצאת למתחם הציבורי ולעולם הכלכלה הוביל תפנית בתפקוד האישה. אומנם בתחילה רוב בוגרות הסמינרים החרדים שמו פניהן לעבר מקצוע ההוראה במגזר שלהן,¹²¹ אולם עם הזמן, במיוחד מראשית המאה ה-21, נשים חרדיות הרחיבו את השכלתן

¹¹⁷ דבורה וייסמן, 'חינוך בנות דתיות בירושלים בתקופת השלטון הבריטי: התמסדותן והתגבשותן של חמש אידיאולוגיות חינוכיות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ד. חינוך בסיסי לבנות ירושלים החל כבר בשנת 1854, ראו: מרגלית שילה, **נסיכה או שבוייה? החוויה הנשית של היישוב הישן בירושלים, 1840–1914**, חיפה 2001, עמ' 171–210; רחל מנקין, **בנות סוררות: מרד הנערות בגליציה ההבסבורגית**, ירושלים 2024.

¹¹⁸ קימי קפלן, 'חקר החברה החרדית בישראל: מאפיינים, הישגים ואתגרים', עמנואל סיון וקימי קפלן (עורכים), **חרדים ישראלים: השתלבות בתוך טמיעה?** ירושלים 2003, עמ' 250.

¹¹⁹ סעיף זה עלה בהצעת החוק מטעם ממשלת ישראל, הצעת חוק 75, דבה"כ, 9.5.1951, עמ' 190–191. הסעיף נדחה ולא נכלל בחוק.

¹²⁰ קלמן כהנא, דבה"כ, 17.7.1951, עמ' 2174. גם זרח ורהפטיג הצטרף להתנגדות זו, שם, עמ' 2175. כהנא לא שלל את האפשרות שכששוררת הרמוניה במשפחה, בת הזוג תסכים לסייע כלכלית לאישה. סעיף זה לא נכלל בחוק לשיווי זכויות האישה.

¹²¹ פרידמן (לעיל, הערה 26), עמ' 56.

גם מעבר ללימודי הסמינר ופנו לעשייה בתחומים רבים, גם בתפקידים יוקרתיים ואף בסביבה מעורבת מגדרית.¹²²

כך אפשרו הנשים את צמיחת חברת הלומדים, החברה החרדית אשר מכוונת את כל גבריה להקדשת חייהם ללימוד תורה.¹²³ תפנית זו מכונה במחקר 'המהפכה החרדית'.¹²⁴ פרידמן הצביע על הצלחת חזונו של החזון איש: '[האישה החרדית אפשרה] את ההתעצמות המרשימה של החברה החרדית ואת התפתחותה של "חברת הלומדים"'.¹²⁵ הוא העריך: 'אי אפשר כמובן שלא להבחין בשינוי שחל במעמדה של האשה בחברה החרדית'.¹²⁶ אכן, חל שינוי בתפקודה, אך לא חל שינוי במעמדה, בכפיפותה לגברים. המחקר הסוציולוגי מבהיר כי היציאה לעבודה הקנתה להן 'עצמאות וביטחון'.¹²⁷ עם זאת על פי רוב המשיכו הנשים להפנים את ערכי החברה שלהן ולהציב את בעליהן כמי שהן כפופות להם.¹²⁸

מבט מסכם – האישה כאמצעי להתבדלות

המעקב אחר יחס החרדים לאישה, כפי שהתבטא במאבק על זכות הבחירה, שהתפוגג ב-1949, מעיד בבירור כי הבסיס ההלכתי לאיסור היה רעוע, ובכל

¹²² על פי הלמ"ס, כפי שהנתון מובא בשנתון שכתבו מלאך, כהנר ובכר (לעיל, הערה 3), תעסוקת הגברים החרדים בשנת 2021 הגיעה ל-51%, אך הכנסתם היא רק 53% מהכנסת גבר יהודי לא חרדי. לעומת זאת 78% מהנשים החרדיות עובדות, לעומת 80% מהנשים הלא חרדיות. ראו גם: אנדרו שיין, 'נשים חרדיות בכוח העבודה במשק הישראלי מהקמת המדינה ועד 2019', ורדה מילבאואר ומינה צמח (עורכות), **מעבר למחיצה: חרדיות, כוח ופוליטיקה**, ראשון לציון 2024, עמ' 175–204.

¹²³ פרידמן (לעיל, הערה 7).

¹²⁴ בראון (לעיל, הערה 56), עמ' 119.

¹²⁵ פרידמן (לעיל, הערה 123), עמ' 273.

¹²⁶ שם, עמ' 284.

¹²⁷ תמר אלאור, **משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות**, תל אביב 1992, עמ' 83–108; בלה ליוש, **נשות הסף: נשים חרדיות מול השינוי המודרני**, תל אביב 2014, עמ' 237.

¹²⁸ מנחם פרידמן, 'כל כבודה בת מלך חוצה?' דוד י' אריאל, מאיה ליבוביץ ויורם מזור (עורכים), **ברוך שעשני אשה? האשה ביהדות מהתנ"ך ועד ימינו**, תל אביב 1999, עמ' 205.

הנוגע לאיסור שחל על נשים חרדיות להשתתף בבחירות הוא נדחה כליל. ואולם עד היום נשים חרדיות מודרות מלהיבחר לכנסת ברשימות מגזרן.¹²⁹

מהדיונים על השירות הצבאי, על השירות הלאומי ועל חוק שיווי זכויות האישה עולה תפיסת החרדים את האישה כאחרת, ישות שכפופה למגדר הגברי החרדי. התפנית שחלה במחצית השנייה של המאה העשרים בתפקודה של האישה החרדית, יציאתה למרחב הציבורי כדי לפרנס את משפחתה, שבראשה עומד בחור ישיבה שתורתו אומנותו, מערערת את ההצהרות בדבר הצמדתה של האישה למרחב הפרטי.

את עקרון שוויון האישה, שהיה לאחד מדגליה החשובים של החברה המודרנית החילונית, דחתה החברה החרדית. כדי לרכך את המהלכים החדשים של החברה החרדית – ההכרה במדינת ישראל, ההצטרפות לכנסת ובמיוחד יציאת נשים חרדיות לעבודה – סומנו הנשים כיעד שיש לבודדו ככל האפשר מהחברה הגברית. החברה החרדית הגביהה את החומות שבינה ובין חברת הרוב באמצעות העצמת ההתבדלות בחיי היום-יום.¹³⁰ ההחמרות ההלכתיות שלא היו ידועות קודם לכן וההפרדה המגדרית הנוקשה היו למאפיינים בולטים ביותר של החרדים.¹³¹ ההתנגדות לערך השוויון המגדרי ופרקטיקות ההתבדלות בין המגדרים, שהתעצמו בעת זו, הפכו לדגליה של החברה האורתודוקסית המתבדלת.

המחקר הסוציולוגי-אנתרופולוגי שעוסק בתרבות המובלעת¹³² מצביע על תהליך פרדוקסלי שמתרחש מהמחצית השנייה של המאה העשרים. מחד גיסא שיתוף פעולה שהלך והתהדק מטעמים פרגמטיים בין החרדים ובין מוסדות המדינה, ומאידך גיסא העמקת הבדלנות, שבאה לידי ביטוי

¹²⁹ אסתי רידר אינדורסקי, 'משרה שנירר לשרה אחמד: פמיניזם חרדי – אוויר לנשימה, צורך קיומי ומקום ליד השולחן', ורדה מילבאואר ומינה צמח (עורכות), **מעבר למחיצה: חרדיות, כוח ופוליטיקה**, ראשון לציון 2024, עמ' 95–118.

¹³⁰ פרידמן (לעיל, הערה 26), עמ' 189.

¹³¹ כהנר (לעיל, הערה 59), עמ' 194; בראון (לעיל, הערה 56), עמ' 116. ראו ריאיון מצולם של הרב הראשי הספרדי יצחק יוסף, שבו הוא מבהיר כי אסור לגבר להעביר שיעור קבוע לנשים, כי בעשותו כך הוא מביט בפניהן, ולדבריו אסור לגבר להביט בפני אישה:

<https://www.youtube.com/watch?v=E4M3Q0rIhs>

¹³² סיון (לעיל, הערה 116).

בהתיישבות החרדים בערים משלהם ובשכונות משלהם, בלבוש משלהם, בתקשורת משלהם, בהגבהת החומות של מוסדות החינוך שלהם ובהקצנה בסוגיות של צניעות.¹³³ הונהגו החמרות הלכתיות שלא היו ידועות קודם לכן: הפרדה מגדרית באוטובוסים, במדרכות, בחדרי המתנה, בישיבה בשמחות משפחתיות, בהעלמת תצלומי נשים בעיתונות החרדית ועוד.¹³⁴ בראשית המאה ה-21 ההתבדלות מובחנת במיוחד גם באמצעות שימוש בטלפונים 'כשרים', בהחרמת האינטרנט וכו'.¹³⁵ לאלה נלוותה החמרה הלכתית בכל הנוגע ליחסים בין המינים, שהתרחשה גם בתגובה על המתירנות המינית שהחלה לגאות בעולם המערבי משנות השישים.¹³⁶

חוקרת ההלכה תמר רוס ציינה בעקבות פוקו: 'כדי להבין משמעותן ומקורן תוקפן של מערכות תרבות וכלליהן, אין לשאול על מה הם מתבססים, אלא מה הם מחוללים'.¹³⁷ איתן ציין כי הוראות ההתבדלות מגובות ב'חומה של שכנוע עצמי' בדבר עליונות החברה החרדית.¹³⁸ הכרה זו גם לוותה בהשקפה כי צייתנות לרבנים היא הוראה בעלת חשיבות עליונה: 'זה אסור כי הרבנים אסרו את זה! האלף בית של היהדות זה ועשית כל אשר יורוך'.¹³⁹

נראה כי נורמות מגדריות שמונגשות לציבור הרחב באצטלה של החמרה הלכתית נקבעות בחברה החרדית במידה רבה כדי לשרת את האינטרסים של המגזר. הערכה זו גם מגובה במחקר הפמיניסטי-הלכתי כפי שניסחה אותה תמר רוס: 'קיים גם גורם אידיאולוגי חוץ מערכתי העשוי להשפיע על אופי

¹³³ הלוי (לעיל, הערה 13), עמ' 301–302.

¹³⁴ במודעת קיר מטעם הבד"ץ נכתב שיש 'לעשות תיקון גדול לחלק שעות מיוחדות לאנשים ולנשים' בחנויות שפתוחות בעבור הקהל החרדי.

¹³⁵ כהנר (לעיל, הערה 59), עמ' 194; בראון (לעיל, הערה 56), עמ' 116. ראו ריאיון מצולם (לעיל, הערה 131).

¹³⁶ פרידמן (לעיל, הערה 26), עמ' 189. עיר-שי (לעיל, הערה 37), עמ' 173; נויה רימלט, 'נשים חרדיות: הדרה, השתקה ומחיקה בחסות המדינה', ורדה מילבאואר ומינה צמח, **מעבר למחיצה: חרדיות, כוח ופוליטיקה**, ראשון לציון 2024, עמ' 33–68.

¹³⁷ תמר רוס, 'תרומת הפמיניזם לדיון ההלכתי: "קול באשה ערווה" כמקרה מבחן', אבינועם רוזנק (עורך), **הלכה, מטה-הלכה ופילוסופיה: עיון רב-תחומי**, ירושלים 2011, עמ' 48.

¹³⁸ איתן (לעיל, הערה 17), עמ' 51.

¹³⁹ שם, עמ' 44, ציטוט מתוך יתד נאמן, 30.7.1919.

הדיון ההלכתי.¹⁴⁰ במחקר עדכני ביותר כתבה תניה רגב: 'פרקטיקות גופניות של נשים מגדירות את גבולות הקולקטיב ושומרות עליו'.¹⁴¹

הנשים החרדיות אימצו תפיסה זו, של הבלטת ייחודה של האישה החרדית לעומת מעמד האישה בחברת הרוב. דוגמה מאלפת לכך מובאת באוטוביוגרפיה שפרסמה רבקה רביץ, בוגרת סמינר חרדי בעלת קריירה יוצאת דופן.¹⁴² רביץ מילאה תפקידים רבי חשיבות, והייתה עוזרת פרלמנטרית בכנסת ישראל, מנהלת לשכתו של שר, ואף עמדה בראש הסגל של הנשיא ראובן ריבלין. סיפור חייה מצייר דגם ייחודי של התנהלות של אישה חרדית מוכשרת ביותר שיצאה לעולם הרחב מד' אמות של ביתה הפרטי, ועם זה טרחה להבליט את אורחות חייה המחמירים כאישה, המבדילים בינה ובין חברת הרוב. רביץ הביעה התרגשות מיוחדת כשסיפרה בספרה על דאגתה לנוכח העובדה שהשגריר ברומא שכח להתריע בפני האפיפיור כי במפגש עימו היא, אישה אורתודוקסית, נמנעת מלחיצת ידו של גבר.¹⁴³

אכן, הלכות הצניעות של האישה החרדית מגדירות את גבולות הקהילה.¹⁴⁴ האישה נתפסה כמי שמייצגת את האומה, ובלשונה של נירה יובל-דיוויס: 'הנשים הן המסמנות את הגבולות בין הקולקטיבים האתניים-לאומיים בישראל – הנשים הן הנושאות בגופן את הזהות הקולקטיבית ואת סמליה'.¹⁴⁵ גם האישה שיצאה מהמתחם הביתי נתפסה כמי שכפופה להיררכייה הפטריארכלית ולכללים שהשיתו עליה הגברים. היחס הלא שוויוני לאישה מתבטא בראייתה כיצור 'אחר', כדגלה הבולט של הבדלנות החרדית ואבן הראשה בבניין החומה המבדלת. סיפורה של רביץ מדגים באופן יוצא דופן את אימוץ הנורמות ההלכתיות החמורות על ידי נשים חרדיות.

¹⁴⁰ רוס (לעיל, הערה 137), עמ' 37.

¹⁴¹ רגב (לעיל, הערה 115), עמ' 94.

¹⁴² רבקה רביץ, **אם וארץ: רשמים מבית אבא ומבית הנשיא**, מודיעין 2023.

¹⁴³ שם, עמ' 193. ראוי לציין כי איסור נגיעה מטרתו להגן על גבר יהודי מפני מגע עם אישה בניתה. איסור זה אינו מכוון להגן על גבר שאינו יהודי, שהוראה זו לא חלה עליו.

¹⁴⁴ רגב (לעיל, הערה 115), עמ' 93.

¹⁴⁵ סילביה פוגל-ביזאוי, 'תקרת הבטון על ראש הנשים', **ננה**, 34 (1998), עמ' 54.