

## רונית עיר-שי

# בין כבוד לשוויון: על מגמת ההתנגדות לקריאת נשים בתורה

### מבוא

המושג התלמודי "כבוד הבריות" נידון רבות במחקר.<sup>1</sup> בשל היותו עיקרון הלכתי<sup>2</sup> ובשל משמעויותיו הערכיות עשו בו שימוש מרחיב, בעיקר אנשי המשפט העברי. ככל הנראה הם ביקשו לנצל את הפוטנציאל המוסרי הגלום בו כדי לציירו כבעל מחויבות עמוקה לתובנות מוסריות מודרניות ואוניברסליות, ובכך הם רצו לבצר את מעמדו כמקור לגיטימי למשפט הישראלי. משימה זו, כך נדמה, חרגה מן ההקשרים המקומיים ומן השימוש שנעשה בו בספרות הפסיקה.<sup>3</sup>

- \* מאמר זה נדפס לראשונה באנגלית ומופיע כאן בנוסח מורחב יותר. ראו: Ronit Irshai, "Dignity, Honor, and Equality in Contemporary Halachic Thinking: The Case of Torah Reading by Women in Israeli Modern Orthodoxy", *Modern Judaism* 33: 3 (2013), pp. 332–356
- 1 ראו: אליעזר ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ז, עמ' קמא-קנח; יוסף דב סולוביצ'יק, ימי זכרון, ירושלים: ספריית אלינר, 1996, עמ' 9–27; יעקב בלידשטיין, "גדול כבוד הבריות: לגלגוליה של הלכה", שנתון המשפט העברי ט-י (תשמ"ב-תשמ"ג), עמ' 127–186; יעקב בלידשטיין, "כבוד הבריות וכבוד האדם", בתוך יוסף דוד (עורך), שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה והוצאת מאגנס, 2006, עמ' 97–138; נחום רקובר, גדול כבוד הבריות: כבוד האדם כערך-על, ירושלים: מורשת המשפט בישראל, 1998.
- 2 במונח "עיקרון הלכתי" כוונתי להבחנה המקובלת בתורת המשפט בין עקרונות לכללים. לדעת דוורקין, מערכת המשפט מכילה עקרונות וכללים: "כלל" – חלותו "הכול או לא כלום"; כלומר, אם מצב העניינים שהוא אמור לחול עליו מתקיים, הוא חל באופן מוחלט או שאינו חל כל עיקר. ה"עיקרון", לעומת זאת, רחב יותר: חובת ההיוועצות בו קיימת תמיד, אך לא תמיד חובת היישום. העיקרון, משום שהוא רחב יותר, יכול לגבור על כללים משפטיים ספציפיים. ראו: Ronald M. Dworkin, "Is Law a System of Rules?", in idem (ed.), *The Philosophy of Law*, New York: Oxford University Press, 1977, p. 45. "כבוד הבריות" הוא עיקרון משום שהוא גובר על כללים הלכתיים ספציפיים: "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה" (בבלי, ברכות יט, ב).
- 3 ראו רקובר (לעיל הערה 1) והסתייגותו של בלידשטיין ממגמות אלה. בלידשטיין כתב: "רב הפיתוי

"כבוד הציבור", לעומת זאת, לא זכה לבחינה יסודית כל כך, אולי בגלל מעמדו: זהו "כלל" הלכתי ולפיכך בעל משמעות הלכתית-תאולוגית מצומצמת יותר. עם זאת, בשנים האחרונות בעקבות קריאת התיגר של הפמיניזם האורתודוקסי על סדרי התפילה בבית הכנסת הייתה לו עדנה בניסיון לקבוע את משמעותו, את מעמדו ואת משקלו ההלכתי הן בפני עצמו והן לעומת "כבוד הבריות"<sup>4</sup>. הכותבים, רובם ככולם אנשי הלכה או חוקרי ההלכה, ביקשו להתחקות על טיבם ההלכתי של המושגים – כיצד הובנו בתלמודים, בספרות הפסיקה ובספרות השאלות והתשובות – ואף הם ניזונים כמדומני מסדר יום המכתיב את עמדותיהם הפרשניות. כך למשל ניתן להבין את עמדתם של פרופ' שוחטמן והרב ריסקין (ראו בהמשך דיון בעמדתם) כניסיון לבצר את האורתודוקסיה מפני חזירתם של רעיונות ליברליים מהפכניים הקוראים תיגר על מקומה של האישה בטקסים הדתיים בבית הכנסת, וכך אפשר להבין גם את עמדתם של הרב פרופ' שפרבר והרב מנדל שפירא, המבקשים להשיג את ההפך, כלומר לגיטימציה הלכתית למגמות האלה. על כל פנים, דומה שכלים מחקרניים שמחוץ לתחום ההלכה יכולים להאיר מושגים אלו

להתרכז בכלל 'גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה' בבואנו לבדוק את מעמדו של כבוד האדם במערכת הנורמטיבית היהודית. כך אכן נעשה בעבר. אך דומה שלמרות ההנחה הגורפת והמרשימה המשתמעת מן הכלל, טעות להיגרר אחריו. ניווכח להלן שהמערכת התלמודית שטבעה אותו נוטה להגדירו הגדרה מצמצמת ולהפעיל אותו בצורה מוגבלת"; עם זאת, הוא סבור כי יש מקורות אחרים שמטרתם להגן על כבוד האדם. ראו: בלידשטיין, "גדול כבוד הבריות" (לעיל הערה 1), עמ' 104. גם חנינה בן מנחם רמז על כך בהרצאה ששמעתי מפיו בכנס שהתקיים באוניברסיטת הרווארד במאי 2009. בן מנחם סבור כי עקרון כבוד הבריות לא לחלל כעיקרון חינוכי או הלכתי ולא מנע מקרים של ביזוי והשפלה. דוגמה לכך הוא מוצא בשימוש שנעשה בקהילות יהודיות ב"קונע", מעין מתקן ששימש להענשה בתוך הקהילה, והביזוי היה אלמנט מרכזי בו.

4 Mendel Shapiro, "Qeriat Ha-Torah by Women: A Halakhic Analysis", *The Edah Journal* 1:2 (2001), pp. 1–52 ([www.edah.org](http://www.edah.org)); Yehuda Herzl Henkin, "Qeriat Ha-Torah by Women: Where We Stand Today", *The Edah Journal* 1:2 (2001), pp. 1–7 ([www.edah.org](http://www.edah.org)); Gidon Rothstein, "Women's Aliyyot in Contemporary Synagogues", *Tradition* 39:2 (2005), pp. 36–58; Alick Issacs, "Kavod Ha-Tsibbur: A Feminist Approach", *Nashim* 12 (2006), pp. 261–288; חנה ושמואל ספראי, "הכל עולין למניין שבעה", תרביץ סו: ג (תשנ"ז), עמ' 395–401; דוד גולינקין, "הכל עולין למניין שבעה" (הארות ותגובות), תרביץ סח: ג (תשנ"ט), עמ' 429–433; דניאל שפרבר, דרכה של הלכה: קריאת נשים בתורה: פרקים במדיניות הפסיקה, ירושלים: ראובן מס, 2007; איריס (הויזמן) בראון, "דילמת הפסיקה הגדולה: בין מצוקת הפרט לצורכי המערכת" [ביקורת על ספרו של דניאל שפרבר], אקדמות כא (תשס"ח), עמ' 203–214; אליאב שוחטמן, "עליית נשים לתורה", סיני קלה-קלו (תשס"ה), עמ' רעא-שמט; שלמה ריסקין, "עליית נשים לתורה", תחומין כח (תשס"ח), עמ' 258–270; אפרים בצלאל הלבני, בין האיש לאישה – הבחנות בין גברים לנשים בהלכה, ירושלים: הוצאת שי, תשס"ז; הדס פורת-רואש, "המניין המכבד: כבוד הציבור מול כבוד הבריות", דעות 38 (2008), עמ' 25–29; אבינועם רוזנק, "כבוד הציבור כמושג מגונן: עיון בפסיקתו של הרב יוסף משאש", אקדמות כ (תשס"ח), עמ' 55–70.

מזווית חדשה, שטרם נידונה במחקר, ובכך לתרום לשיח המחודש בסוגיית הכבוד.<sup>5</sup> במאמר זה אני מעוניינת להציע פשר להתנגדויות האורתודוקסיות לקריאת נשים בתורה באמצעות בחינה פנומנולוגית של המושג "כבוד" הנידון בסוגיות "כבוד הציבור" ו"כבוד הבריות". יש בבחינה זו כדי להאירם באור חדש ומתוך כך גם לעמוד על הזיקה בין המושג "כבוד" למושג "שוויון". השאלה המרכזית שאבקש לשאול היא האם שלילת "הדרת כבוד" מאדם (מונח שיוצע בהמשך כמקביל ל"כבוד הציבור") פוגעת בכבודו הסגולי (מונח שיוצע בהמשך כמקביל ל"כבוד הבריות"), או שמא אלו שני עניינים שונים? האם "כבוד הציבור" פירושו בהכרח עניין לא שוויוני? או בניסוח אחר: האם ייתכן אי-שוויון מנומק מן הבחינה ההלכתית, העומד בקריטריון השוויון האריסטוטלי,<sup>6</sup> שיש בו משום השפלה?

להלן אציג משמעויות שונות שהוצעו במחקר למושג הכבוד. לאור התובנות האלה אנתח בחלק הראשון את מושג הכבוד העולה מתוך שש הסוגיות התלמודיות העוסקות ב"כבוד הציבור" ומסוגיית "כבוד הבריות". בחלק השני והעיקרי אבקש לברר את היחס בין שני מושגי כבוד אלה ואת זיקתם לשוויון באמצעות ניתוחו של הוויכוח העכשווי בשאלת קריאת נשים בתורה.

### מושגים של כבוד: בין אנתרופולוגיה לפילוסופיה

בסקירה קצרה זו ברצוני להידרש להבחנות שהציעו פרופ' דני סטטמן וד"ר אורית קמיר למושג הכבוד היות שהבחנות אלה יכולות לשרת את מטרת: לתת פשר ליחס שבין המושגים התלמודיים "כבוד הציבור" ו"כבוד הבריות" ומתוך כך ללבן את מגמת ההתנגדות לקריאת נשים בתורה, הנשענת בעיקרה על פרשנותם.

סטטמן מבחין בין שני מושגים של כבוד: "כבוד כיחס מוסרי" לעומת "כבוד כיחס לא משפיל".<sup>7</sup> על פי המושג הראשון, כל התנהגות בלתי מוסרית כלפי אדם היא פגיעה בכבודו משום שהוא וכבודו אחד הם. גישה זו נסמכת בעיקר על קאנט: לפי אחת מצורות הצו הקטגורי שלו, כל פעולה שנעשית יש לראות את תכליתה באדם.

5 בכך אין בכוונתי לטעון כי מאמר זה נטול אידאולוגיה – האידאולוגיה העומדת בבסיסו היא פמיניסטית.

6 לפי עקרון השוויון האריסטוטלי, יש להתייחס אל הדומים באופן שווה, ואל השונים – באופן שונה. במילים אחרות, התייחסות נאותה ושוויונית כלפי אדם צריכה להיות עניינית וחסרת פניות ומודרכת אך ורק על ידי השיקולים הרלוונטיים לעניין הנידון. ראו בהקשר זה את דיונו של יצחק בנבגי, "שוויון וכבוד כאידיאלים מתחרים: השופטת דורנר בעניין אליס מילר", מחקרי משפט כב (תשס"ו), עמ' 445–461; דליה דורנר, "בין שוויון לכבוד האדם", ספר שמגר: מאמרים, א, תל אביב: ההוצאה לאור של לשכת עורכי הדין, תשס"ג, עמ' 9–23; אורית קמיר, כבוד אדם וחיה: פמיניזם ישראלי, משפטי וחברתי, ירושלים: כרמל, 2007, עמ' 25–63.

7 דני סטטמן, "שני מושגים של כבוד", עיוני משפט כד (3) (2001), עמ' 541–603.

לאדם יש ערך פנימי אובייקטיבי ומוחלט שמקנה לו התבונה, המאפשרת לו לפעול כיצור אוטונומי. ל"כבוד כיחס מוסרי", לפי סטטמן, יש ערך מרומם, והוא מוחלט מן הבחינה המוסרית ולפיכך אינו יכול להתנגש בערכים אחרים, אך מן הבחינה המעשית הוא מושג ריק. המושג "כבוד כיחס לא משפיל", לעומת זאת, מצומצם יותר. על פי הבנה זו, כל פעולה המשפילה את האדם פוגעת בכבודו. ל"כבוד כיחס לא משפיל" אין ערך מוסרי מוחלט, והוא יכול להתנגש בשיקולים מוסריים אחרים, כמו טובת הציבור, חינוך, ענישה וכדומה, כפי שיכולה להיווצר התנגשות בין כבוד אדם לכבוד רעהו. כאשר סטטמן מדבר על כבוד כיחס לא משפיל כוונתו להשפלה במובן הסובייקטיבי-הפסיכולוגי, הווי אומר כל פגיעה הגורמת לאדם שיחוש מושפל בפועל. עם זאת, התחושה הסובייקטיבית אינה מנותקת כליל ממאפיינים אוניברסליים, רציונליים ונורמטיביים. העובדה שאדם חש מושפל אינה מספיקה כשהיא לעצמה – צריך להראות שרגשות אלה אכן רציונליים ושבים מוסרי. כך למשל לא נקבל כתחושת השפלה את טענתו של הגזען שזרים "מסתובבים באופן חופשי בשכונה"<sup>8</sup>. לצורך מאמר זה נקבל את המושג המצומצם יותר, כבוד כיחס לא משפיל, כמושג אופרטיבי מנחה לדינונו, ונבקש לדון בעיקר ביסוד ההשפלה הכרוך בו.

קמיר מרחיבה ומנתחת ארבע משמעויות שונות למילה "כבוד" בהתאם לארבעת מופעה בשפה האנגלית: המושג honor יכונה "הדרת כבוד", dignity – "כבוד סגולי", glory – "הילת כבוד", respect – "כבוד מחיה"<sup>9</sup>.

### הדרת כבוד

תרבויות הדרת כבוד הן תרבויות היררכיות. הדרת כבודו של אדם נקבעת בהתאם לעמידתו בנורמות התנהגות מסוימות המוכרות לכול ומבטאות את ערכו החברתי. עמידה בנורמות התנהגות אלה מבטיחה הערכה עצמית רבה ומעמד חברתי נכבד. לעומת זאת, אי-עמידה בנורמות הכבוד מכתימה את שמו הטוב של האדם ומביאה לידי השפלה, בושה ואף סיכון משום שאדם המאבד מהדרת כבודו מידרדר למקום נמוך בהיררכיה החברתית ולפיכך גם כוח הרתעתו כלפי הסובבים אותו נפגע. בחברות רבות שבהן קיימת תרבות הדרת כבוד, הכללים מחילים דרישות שונות ואף הפוכות על נשים ועל גברים. הדרת כבודו של הגבר תלויה גם בהתנהגות מוחצנת, אמיצה, רחבת יד ואסרטיבית וגם בצניעות, תומתן, צייתנות ומסירותן – ומעל לכול: אי-נגישותן המינית – של הנשים הקרובות אליו.

8 סטטמן, שם, עמ' 561.

9 אורית קמיר, שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם, ירושלים: כרמל, 2004. ראו בעיקר עמ' 19–

לאור דבריה של קמיר אני סבורה כי ניתן לזהות לפחות ארבעה מאפיינים מרכזיים של "הדרת הכבוד": (א) הכבוד מיוחס לאדם בגין תכונות או עמידה בנורמות מסוימות, ובמובן זה הוא אינו שוויוני אלא היררכי, מעמדי; (ב) הוא מגלם רגישות מוגזמת לחוויות של השפלה ובושה; (ג) בעל הדרת הכבוד יכול אמנם למחול על כבודו, אך אז יש סיכוי שיאבד מהדרת כבודו ויהיה חשוף לפגיעה או להחלשת מעמדו ביחס לסובבים אותו; (ד) פוטנציאל לסכסוך או לאלומות קיים באופן אינהרנטי בכל מפגש, שכן לחתור לכבוד במובן הנידון פירושו לשדרג את עצמי מעל לאחרים, מה שמעלה מיד את הסכנה לתחרות ולאלימות.

### כבוד סגולי (dignity) והילת כבוד (glory)

המושג "כבוד סגולי" מציין את התנאים המזעריים הנדרשים כדי לקיים את ערך כבוד האדם כפי שהתפתח במסורת התרבות ההומניסטית המודרנית, והמושג "הילת כבוד" מציין את כבוד האדם שנברא בצלם אלוהים במסורת הדתית. בניגוד קוטבי להדרת הכבוד ההיררכית, שכדי לרכוש אותה יש לעמוד בדרישות התנהגות מדוקדקות (נוסף לייחוס או לדרישות אחרות), הרי כבוד סגולי הוא מולד, אוניברסלי ואחיד לכל אדם באשר הוא ללא כל הבדל. כבוד סגולי הוא תכונה מולדת וקבועה ואינה משתנה לפי תנאי החיים. שלא ככבוד האדם הסגולי, השואב את משמעותו מהשקפת עולם הומניסטית, הילת הכבוד אינה נגזרת מאנושיותו של האדם, אלא מאלוהותו של האל (ומבריאת האדם בצלמו). לדעת רבים יהיה אפשר לזהות בין כבוד סגולי לבין הילת כבוד לפחות מן ההיבט השוויוני של מושגים אלה, שכן כל אדם נברא בצלם אלוהים ולפיכך זכאי לכבוד במובן זה ללא תלות בגורמים אחרים. עם זאת, יש שיאמרו כי שלא כמו תפיסת הכבוד הסגולי, הילת הכבוד אינה זהה ואחידה בקרב כל בני האדם, אלא – לפחות לדעת חלק מן ההוגים – הילת הכבוד של נשים ושל גברים, של יהודים ושל גויים, אינה שוויונית. שונות נוספת ייתכן לראות בכך שהילת הכבוד מגדירה חובות או איסורים דווקא באותו המקום שבו הכבוד הסגולי גוזר זכויות אדם. כך למשל, קעקוע הגוף, התאבדות, זכות האישה על גופה – זכויות שניתן לגזור ממושג הכבוד הסגולי – אסורות על פי החובות שהילת הכבוד מטילה על כל אדם גם ביחס לעצמו. שכן, אין האדם יכול ואינו רשאי למחול על הילת כבודו ולנהוג באופן הפוגע בכבוד צלם האל שהוא מגלם.

### כבוד מחיה (respect)

הכרה באדם כמות שהוא על תכונותיו ועל צרכיו הייחודיים, נדרשים לא רק לקיומו האנושי הבסיסי, אלא גם ודווקא לשגשוגו, לפריחתו ולמימושו העצמי. כלומר, זוהי מעין תמונת ראי של הכבוד הסגולי – לא ההגנה על המזער ההכרחי לחיים אנושיים

בסיסיים, אלא רוחב לב בנוגע לצרכיו הייחודיים של כל אדם ולתנאים הנחוצים לשגשוגו ולאפשרו, הן בעצמו והן בקבוצה שהוא משתייך אליה.

מהו היחס בין הדרת כבוד לכבוד סגולי? לפי צ'רלס טיילור,<sup>10</sup> כבוד במובן של honor משמעו עניין של זכויות יתר (על בני אדם אחרים), ולפיכך הוא כרוך מעצם מהותו באי-שוויון בין בני אדם. כדי שחלק מבני האדם יזכו בכבוד זה מן ההכרח שהוא לא יוענק לכל אחד. כבוד במובן של dignity, לעומת זאת, מציין את הערך הטמון בכל אדם באשר הוא אדם, ולפיכך לכל אדם יש חלק בו. dignity במובן זה הוא מושג מודרני, שוויוני, שאינו מכיר במדרגים החברתיים אשר ייצרו את מושג הכבוד הישן. מושג זה תואם את ערכי החברות הדמוקרטיות. לדעת טיילור, בהבחנה בין honor ל-dignity הדגש מושם בסיבה שבגינה אדם מסוים ראוי לכבוד. על פי המושג "כבוד" במובן של honor, סגולה מסוימת המיוחדת לאדם אחד ולא לאחר – היא שתזכה אותו ביחס של כבוד. על פי המושג "כבוד" במובן של dignity, לעומת זאת, כל אדם – מעצם היותו אדם – זכאי ליחס של כבוד ללא תלות בתכונות או בסגולות מסוימות.

טיילור ובעקבותיו קמיר מנסים אפוא לאפיין את מושג הכבוד מן הבחינה הפנומנולוגית, ואילו סטטמן מעוניין גם בשאלה הפילוסופית מהו "יחס של כבוד". שני הביטויים הללו אינם קשורים בהכרח זה בזה, אך בכל זאת ישנן נקודות השקה מעניינות: האם למשל בן תרבות הדרת הכבוד יהיה רגיש יותר לחוויות של השפלה ובושה והאם נקבל את תחושתו הסובייקטיבית כתחושה רציונלית? לחלופין, האם מי שנשללה ממנו הדרת כבוד "רשאי" לחוש מושפל אף שכבודו הסגולי לא נפגע? במילים אחרות, האם הדרת הכבוד אינה עולה בהכרח בקנה אחד עם מושג השוויון? שאלות אלה, כפי שנראה בהמשך, יהיו רלוונטיות מאוד לניתוח הסוגיה של קריאת נשים בתורה בימינו.

מצוידים בתובנות האלה נבחן את מושגי הכבוד בתלמוד כפי שהם משתקפים בסוגיות "כבוד הציבור" ו"כבוד הבריות". אלה השאלות שאבקש לשאול:

מהי הסגולה המיוחדת שבגינה אדם נחשב למחזיק בתכונת הכבוד? האם סגולה זו ניתנת להשגה באופן שווה? כיצד הכבוד יכול להיפגע? מהן דרכי התגובה הראויות במקרה של פגיעה בכבוד? האם פגיעה בכבוד ניתנת למחילה?

10 צ'רלס טיילור, "הפוליטיקה של ההכרה", בתוך אוהד נחתומי (עורך), רב תרבותיות במבחן הישראליות, ירושלים: מאגנס, תשס"ג, עמ' 21–52.

## חלק ראשון

## "כבוד הציבור"

הכלל של "כבוד הציבור" מוזכר בקשר לסוגיות העוסקות בסדרי התפילה בבית הכנסת ומופיע בתלמוד שש פעמים: איסור קריאה בתורה מן החומשים,<sup>11</sup> איסור גלילת ספר התורה משום טורח הציבור,<sup>12</sup> איסור על שליח הציבור להסיר את הכיסוי מן התיבה ("להפשיטה"),<sup>13</sup> איסור קריאת קטן פוחח בתורה (שבשרו מגולה ואינו לבוש כהלכה),<sup>14</sup> איסור על כוהנים לעלות לדוכן בסנדליהם,<sup>15</sup> איסור על נשים לעלות ולקרוא בתורה.<sup>16</sup> נפנה תחילה לאיסור לקרוא בתורה מן החומשים: רבה ורב יוסף סבורים כי קריאה בתורה מחומשים אסורה משום כבוד הציבור, אף שעל פי הפרשנים נכתב כל חומש על קלף, כפי שנכתב ספר התורה השלם. כיצד יש להבין את טעם הפגיעה בכבוד הציבור במקרה זה?<sup>17</sup>

בקרב הראשונים יש הסבורים כי הקריאה בחומשים אינה מכבדת את הציבור מפני ש"נראה כעני",<sup>18</sup> ויש הסבורים שחוסר הכבוד בא לידי ביטוי בכך שאין המדובר

11 "שלחו ליה בני גליל לר' חלבו: מהו לקרות בחומשים בבהכ"נ בציבור? לא הוה בידיה. אתא שייליה לר' יצחק נפחא, לא הוה בידיה. אתא שאיל בי מדרשא, ופשטה מהא דא"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן: ס"ת שחסר יריעה אחת – אין קורין בו. ולא היא, התם מחסר במילתיה, הכא לא מחסר במילתיה. רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: אין קוראין בחומשין בבית הכנסת משום כבוד הציבור" (בבלי, גיטין ס ע"א).

12 "וגולל ספר תורה וכו', וכל כך למה – כדי שלא להוציא לעז על ספר תורה. ובעשור של חומש הפקודים קורא על פה. אמאי? נגלול וניקרי! – אמר רב הונא בריה דרב יהושע אמר רב ששת: לפי שאין גוללין ספר תורה בציבור, מפני כבוד ציבור. – ונייתי אחרינא ונקרי! – רב הונא בר יהודה אמר: משום פגמו של ראשון וכו' " (בבלי, יומא ע ע"א).

13 "אמר רבי תנחום א"ר יהושע בן לוי: המפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה תחילה. ואמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי: אין המפטיר רשאי להפטיר בנביא עד שיגלל ס"ת. ואמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי: אין שליח צבור רשאי להפשיט את התיבה בצבור, מפני כבוד צבור" (בבלי, סוטה לט ע"ב).

14 "פוחח פורס על שמע וכו'. בעא מיניה עולא בר רב מאבבי: קטן פוחח מהו שיקרא בתורה? אמר ליה: ותיבעי לך ערום? ערום מאי טעמא לא – משום כבוד צבור, הכא נמי – משום כבוד צבור" (בבלי, מגילה כד ע"ב).

15 רבנן אמרי, מהכא: דאין הכהנים רשאים לעלות בסנדליהן לדוכן, וזהו אחת מתשע תקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי; מאי טעמא? לאו משום כבוד צבור. אמר רב אשי: לא, התם שמא נפסקה לו רצועה בסנדלו והדר אזיל למיקטריה, ואמרי: בן גרושה או בן חלוצה הוא" (בבלי, סוטה מ ע"א).

16 "תנו רבנן: הכל עולין למנין שבעה, ואפילו קטן ואפילו אשה. אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור" (בבלי, מגילה כג ע"א-ע"ב). מפתיע שהמושג "כבוד הציבור" מופיע רק בקשר לסוגיות שעוסקות בסדרי התפילה בבית הכנסת. נדרש לכך דיון נוסף, אך הוא חורג ממסגרת מאמר זה.

17 הכוונה ב"חומשים" היא לכך שכל חומש נכתב ונגלל על קלף בפני עצמו.

18 ראו ר"ן לגיטין ס ע"א וכן חידושי הרשב"א שם, ד"ה רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: "שלא ירא' מעשיו כעושי' מעשיו בעניות".

בספר תורה שלם, אלא רק בחלק ממנו. ברם הראב"ה<sup>19</sup> מציע הסבר מקיף יותר: ותו מפני כבוד הציבור שייך בהו בחומשין שלנו, דאין פתרון כבוד הציבור מפני שאינו שלם, אלא גנאי הוא לציבור שאין להם ספר תורה העשויה כמצותה, וחומשין שלנו אינן כמצותן (ראב"ה, ח"ב, מסכת מגילה, סימן תקנד).

הראב"ה שולל את הרעיון שקריאה מתוך חומשים היא פגיעה בכבוד מכיוון שאינם שלמים (כלומר שהם מחולקים לחומשי התורה השונים ואינם מכילים את התורה כולה), אלא היא פוגעת בכבוד משום שהיא מעידה שאין הציבור ממלא את חובותיו הדתיות: "שאיין להם ספר תורה העשויה כמצותה". כלומר, הסגולה המקנה את הכבוד לציבור היא מעמדו המיוחד כמי שמחויב במצוות ולפיכך מחויב בהתקנת ספר תורה לקריאה. על פי פרשנות זו, כבוד הציבור מגלם הן את החיוב המוחלט לקיים את המצוות ככתבן, חיוב עודף על חיוב נשים, עבדים וקטנים, והן את המאמצים או את היכולת לקיימם. אם לא עמד הציבור המחויב במשימתו, המחלף פוגע בכבודו ונתפס גנאי לו. במובן זה אנו יכולים לומר כי הכבוד המדובר כאן הוא כבוד מעמדי, כבוד הניתן רק למי שמחויבים בכל המצוות, ולפיכך נוכל לאפיינו כהדרת כבוד.

הקשר הרחב יותר של הסוגיה מחזק את הטענה שלעיל, שכן הוא דן בהסדרי העלייה לתורה, שהם הסדרים מעמדיים לכל דבר. המשנה העומדת בראש הסוגיה מציינת כמה תקנות שהתקינו מפני דרכי שלום, ובהן סדר העולים לתורה: "מתני'. אלו דברים אמרו מפני דרכי שלום: כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל, מפני דרכי שלום" (בבלי, גיטין נט ע"א).

אם מבינים את סוגיית הקריאה בחומשים לאור הקשר זה ובצירוף דעתו של הראב"ה כי מדובר כאן במחלף של מי שמחויב להתקין ספר תורה, מתחזקת הקריאה כי כבוד הציבור המדובר כאן הוא כבוד מעמדי הנוצר על יסוד סגולה מסוימת (החיוב במצוות) שאינה נחלת כולם, בדיוק כפי שמעמד הכהנים והלוויים, בהיותו תלוי ייחוס משפחתי, אינו שוויוני. תחילתה של הסוגיה במעמד הכהנים והלוויים, שהדרת כבודם נקבעת באופן ביולוגי, ולאחר מכן נידון מעמדם של הגברים המבוגרים בני החורין, שהדרת כבודם נקבעת על בסיס חיובם המלא במצוות.

כפי שהוצע לעיל, אחד המאפיינים הבולטים של חברת הדרת הכבוד היא הרגישות המוגברת לחוויות של השפלה או בושה, ומתוך כך אנו גם למדים על פוטנציאל הסכסוך הטבוע בה. הסוגיה שאנו דנים בה מחזקת את ההבנה כי מדובר בחברת הדרת כבוד, וכי חכמים מנסים לקבוע סדר קבוע לשבע העליות כדי לצמצם את משחקי הדרת

19 ר' אליעזר ב"ר יואל הלוי נולד בשנת תת"ק בקירוב (1140) במיינץ (מגנצא) שבגרמניה, למשפחת רבנים ופוסקים. נפטר בעיר קלן (קולוניא) אחרי שנת תתק"פ (1220). אביו ר' יואל הלוי, סבו ר' אליעזר ב"ר נתן (הראב"ן) ואחרים מקרובי משפחתו היו מגדולי בעלי התוספות באשכנז.



הכבוד ואת פוטנציאל הסכסוך הכרוך בהם.<sup>20</sup> קביעה זו מתחזקת מעצם ההיזקקות של חכמים לטיעון "מפני דרכי שלום".

המכנה המשותף לאיסור גלילת ספר התורה ולאיסור הפשטת התיבה הוא היותם כרוכים בביטול זמנו של הציבור. מה הקשר בין כבודו של הציבור לביטול זמנו? הרי אין מדובר כאן בביטול זמן שרירותי, אלא בכבוד ספר התורה או בכבוד התיבה שהוא מונח עליה. תשובה אפשרית על כך ניתן למצוא כמדומני בסוגיה הזאת:

תנו רבנן: העבד והאשה – אין חולקין להם תרומה בבית הגרנות, ובמקום שחולקין – נותנין לאשה תחלה ופוטרין אותה מיד. מאי קאמר? הכי קאמר: במקום שחולקין מעשר עני – נותנין לאשה תחלה; מ"ט? משום זילותא. אמר רבא: מרישא כי הוּו אתו גברא ואתתא לדינא קמאי, הוה שרינא תיגרא דגברא ברישא, אמאי דמיחייב במצות, כיון דשמענא להא, שרינא תיגרא דאתתא ברישא, מ"ט? משום זילותא (בבלי, יבמות ק ע"א).

המסקנה העולה מכאן היא כי ביטול זמנו של הגבר קשור לחיובו במצוות. אמנם הטעם של זילות האשה גובר במקרה זה, אך מכל מקום הקשר בין ביטול זמן לחיוב במצוות בעינו עומד. אם כך אפשר לטעון שביטול זמנו של הציבור מביא לידי פגיעה בכבודו בשל חיובו בכל המצוות. שוב, הדרת כבודו נובעת אפוא מחיוב זה.

הסוגיות העוסקות בקטן פוחח ובאיסור על הכוהנים לעלות בסנדלים על הדוכן מסמנות את הרמה המזערית של הכבוד בכללו, שפירושה סוג של נימוס או של דרך ארץ, בייחוד בבית הכנסת בשעת התפילה, ובהתאם לכך יש לבוא לתפילה נקיים ולבושים כראוי. פורת-רואש סבורה כי דווקא סוגיית קטן פוחח מחזקת במיוחד את ההבנה של כבוד הציבור כמסמל בבירור את הדרת הכבוד של ציבור הגברים. גדול פוחח (שפירושו ככל הנראה עירום) אינו קורא בתורה משום "והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערוות דבר" (דברים כג, טו), כלומר בגלל הפגיעה בהילת הכבוד, אך אם קטן פוחח קורא בתורה, יש בכך משום פגיעה רק בכבוד הציבור, ולא בהילת הכבוד. ההבחנה כלשונה "מדגישה את היחס לכבוד הציבור בתור מושג המדבר על הדרת כבוד, בניגוד להילת הכבוד".<sup>21</sup>

בסוגיה האחרונה נאסרת עליית נשים לתורה מפני כבוד הציבור:

תנו רבנן: הכל עולין למנין שבעה, ואפילו קטן ואפילו אשה. אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בתורה, מפני כבוד צבור (בבלי, מגילה כג ע"א-ע"ב).

המשמעויות ההלכתיות העשויות לנבוע מאיסור זה כבר נידונו רבות, ואני מעוניינת

20 כפי שמציינת בצדק הדס פורת-רואש (לעיל הערה 4), עמ' 27.

21 פורת-רואש (לעיל הערה 4), עמ' 28.

יותר לבחון את הטעם האפשרי לאיסור. יש שטענו כי הנימוק האפשרי לכך הוא שהנשים אינן חייבות בקריאה בתורה, ובשל כך אינן יכולות להוציא את הגברים ידי חובה.<sup>22</sup> יש שהציעו כי היות שהנשים פטורות מלימוד תורה, אין זה מכובד וראוי שהן יקראו בתורה עבור מי שמחויבים בכך. אם נדייק בדברי הברייתא במגילה, נשים לב כי אף שקטן שווה לאישה מבחינת אי-חובו במצוות ולפיכך לכאורה אינו יכול להוציא את הציבור ידי חובה, כמו אישה, הברייתא מציינת כי כבוד הציבור ייפגע רק אם אישה תעלה לתורה, אך לא אם קטן יעשה זאת. כיצד ניתן להסביר את הדבר?

אני סבורה כי יש להבין זאת כפי שהצעתי בסוגיות הקודמות: מושג הכבוד כאן נבנה על סמך הסגולה המיוחדת לגברים בלבד והיא החיוב המוחלט במצוות של הגבר המבוגר בן החורין, וכבודו נמדד לפי מידת קיומן כהלכתן. הודות לחיוב זה מעמדו הדתי בהיררכיה החברתית-דתית גבוה ממעמדם של כל מי שלא חויבו או טרם יכולים לקיים את כל המצוות. ברם, קטן – אף שעדיין אינו מחויב במצוות – הפוטנציאל לחיובו בעתיד קיים, מה שאין כן לגבי אישה. מעמדה אכן שונה מן הבחינה האונטולוגית (מקטן וגם מעבד) משום שלעולם אינה יכולה לצאת מן הסטטוס של "לא מחויבת". לפיכך ציבור המחויבים עשוי לחוש תחושות השפלה ובושה אם אישה, שמעמדה הדתי נמוך משלו, תקרא בתורה, ובאמת אינו חש אותה תחושת השפלה אם קטן יעשה זאת משום שלו יש שייכות בכך. פגיעה בכבוד פירושה לפיכך תחושת בושה או השפלה של בן הדרת הכבוד הנובעת בעיקרה ממה שנתפס בעיניו קריאת תיגר על מעמדו בסולם החברתי-דתי, כלומר הדגשת כישלונותיו במילוי המשימות הדתיות שהוא מחויב בהן, ובייחוד משום שאת שמו הטוב מכתימה מי שנחותה לו בהגדרה מבחינת מעמדה הדתי. נסכם אפוא את מהלך הדברים עד כה: אני סבורה כי ניתוח הסוגיות הקשורות לכבוד הציבור מעלה שמשמעו הדרת כבוד (honor) בחלק מן המאפיינים שהוצעו לעיל או בכלום. הסגולה המקנה כבוד זה היא חיובם של גברים (מבוגרים בני חורין) בכל המצוות, והזירה המרכזית למיצוב נורמות של הדרת כבוד היא הסדרי התפילה וקריאת התורה בבית הכנסת.<sup>23</sup> אני סבורה כי ניתן לזהות (בעוצמה כלשהי) בסוגיות אלה כמה

22 זהו נימוק העיקרי של הרב ריסקין (ראו לעיל הערה 4). אפרים בצלאל הלבני סוקר את כל הנימוקים ההלכתיים האפשריים לכך שנשים אינן יכולות לקרוא בתורה ומתפלמס עם מרביתם. לדעתו, הנימוק היחיד המתקבל על הדעת הוא כי אין זה מכבוד הציבור שאישה – הפטורה מלימוד התורה ולכן פטורה גם מקריאת התורה בציבור – תקרא את התורה בריב. ראו הלבני (לעיל הערה 4), בעיקר בעמ' נח-עא.

23 בלידשטיין (2006, לעיל הערה 1) כבר עמד על כך כי מושג הכבוד במקורות היהודיים הוא לא אחת מושג ריבודי. כבוד במונח של honor נרכש באמצעות סגולה. זו יכולה להיות הצטיינות, עושר, שיוך משפחתי או מעמד מולד (כהונה או מלכות). הכבוד במונח זה מוגבל לבעלי תכונות כאלה ונשלל מאחרים החסרים אותן. אך בלידשטיין לא אפיין דווקא את כבוד הציבור כמושג ריבודי, אלא התייחס לכבוד באופן כללי.

מן המאפיינים הבולטים המציינים חברות הדרת כבוד: ראשית, הכבוד מיוחס לציבור הגברים המבוגרים בני החורין בלבד בשל חיובם (המרובה מזה של כל האחרים) בכל המצוות, ולכן כבוד זה אינו שוויוני אלא היררכי. שנית, הוא מגלם רגישות יתר לחוויות של השפלה ובושה ולפיכך פוטנציאל לסכסוך או לתחרות קיים בו באופן בלתי נמנע. כך ניתן להסביר את ההסדרה של עליית כוהנים לפני לויים ואלה לפני ישראל ואת שלילת העלייה מנשים. מן הסוגיות עצמן נראה כי אין הציבור יכול למחול על כבודו משום שהדברים מנוסחים לכאורה כאיסור מוחלט. זהו כאמור אפיון מובהק של חברות הדרת כבוד. בהמשך אבקש לטעון כי דווקא כל המצדדים בעמדה שכבוד הציבור אינו ניתן למחילה מחזקים פרדוקסלית את הקביעה כי מדובר כאן בהדרת כבוד, בשל הבעייתיות הכרוכה במחילה על הכבוד בתפיסת עולם זו, בעוד הם מבקשים לנטרל את המשמעויות הערכיות הכרוכות בכך.

### "כבוד הבריות"

שלא כמו סוגיית כבוד הציבור, המתנה את כבוד הציבור בסגולה מסוימת שאינה נחלת הכול, דומה שבסוגיית כבוד הבריות<sup>24</sup> מוצעת תפיסה אוניברסלית שוויונית של כבוד בבחינת כבוד סגולי. על פי הסוגיה, כבוד הבריות גם עומד מול כבוד האל (בקיום מצוותיו), אך גם נובע מצלמו. אין בסוגיה הגדרה ישירה מהו כבוד האדם, אך יש בה הנחה שכבוד הבריות הוא ערך מחייב, דוחה מצוות דרבנן, איסורי דאורייתא של ממון ולעיתים אף מצוות דאורייתא בקום ועשה (כגון השבת אבדה על ידי זקן).

רקובר מדגיש שאין מדובר בסוגיה זו על כבוד "האדם" אלא על כבוד הבריות, ויש בכך לרמז על הקשר לאל הבורא את כל בריותיו בצלמו. לפיכך מדובר בכבוד שוויוני, אוניברסלי.<sup>25</sup>

הקריאה של רקובר יכולה להישמע אפולוגטית משום שמן הבחינה האנליטית קשה להבין את משמעותו של המושג כבוד סגולי לגבי המכחישים את קיומו של שוויון בסיסי בין בני אדם, ובכלל זה את השוויון הבסיסי בין נשים לגברים או בין יהודים לגויים. עם זאת, המשך הסוגיה עשוי לכל הפחות לתמוך בטענה שמדובר כאן גם על כבוד הגויים:

כי הא דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא בשוקא, סבר דבת ישראל היא, קם קרעיה מינה; אגלאי מילתא דכותית היא, שיימוה בארבע מאה זוזי. אמר לה: מה שמך? אמרה ליה: מתון. אמר לה: מתון מתון ארבע מאה זוזי שויה (בבלי, ברכות כ ע"א).

24 בבלי, ברכות יט ע"ב. מתוך הסוגיה ידועה ביותר האמרה: "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה".

25 רקובר (לעיל הערה 1), עמ' 18-40.

כאמור, כבוד הבריות אינו דוחה מצוות לא תעשה באופן גורף, ולפיכך הרשה לעצמו רב אדא להסיר בגד לא צנוע מאישה שחשבה בטעות לבת ישראל. הקנס שהוטל עליו כשהתברר שהיא כותית מעיד שכבודם חשוב אף הוא, ושסביר לפרש את כבוד הבריות ככבוד סגולי במוכן זה שהוא נובע מעצם בריאת האדם בצלמו של האל. עם זאת, לאור הדוגמאות המובאות בסוגיה (כבוד האבל לעומת כבוד הכוהן, כבוד המלך לעומת כבוד הכוהן, כבוד הזקן וכדומה) נראה כי כבוד הבריות שייך גם לסוגי הכבוד הנובעים ממעמד מסוים, אך אין שתי הבנות אלה במקרה זה מוציאות זו את זו.

## חלק שני

### קריאת נשים בתורה – בין כבוד לשוויון

בשנים האחרונות נידונו בחוגי האורתודוקסיה המודרנית הצעות מרחיקות לכת לשינוי סדרי התפילה בבית הכנסת, ולפיהן נשים יהיו רשאיות לקרוא בתורה במניין גברים, ולא בקבוצות תפילה נפרדות.<sup>26</sup> הצעות אלה נסמכות על מגוון מהלכים הלכתיים, ובהם הרעיון שהכלל של כבוד הציבור ניתן למחילה (הרב מנדל שפירא), ולחלופין ניתן להתגבר עליו משום העיקרון של כבוד הבריות (הרב פרופ' דניאל שפרבר).<sup>27</sup>

26 הפולמוס לגבי קבוצות תפילה נפרדות לנשים התקיים במלוא עוזו דווקא בארצות הברית, ונראה שבארץ הוא התמצה בעיקר בפולמוס לגבי "נשות הכותל". ראו: אליאב שוחטמן, "מנייני נשים בכותל", תחומין טו (תשנ"ה), עמ' 161–184; שמואל שילה, "תפילת נשים בצוותא ברחבת הכותל", תחומין יז (תשנ"ז), עמ' 160–164; רבקה לוביץ, "על תפילת נשים (תגובה)", תחומין יז (תשנ"ז), עמ' 165–167; אליאב שוחטמן, "עוד לשאלת מנייני נשים (תגובה לתגובה)", תחומין יז (תשנ"ז), עמ' 168–174; זלמן נחמיה גולדברג, "תפילת נשים בפרהסייה (תגובה)", תחומין יח (תשנ"ח), עמ' 120–122; צבי שכטר, "צאי לך בעקבי הצאן", בית יצחק 17 (תשמ"ה), עמ' 134–118 Moshe Meiselman, "The Rav, Feminism and Public Policy: An Insider's Overview", *Tradition* 33:1 (1998), pp. 5–30; Aryeh A. Frimer & Dov I. Frimer, "Women's Prayer Services: Theory and Practice", *Tradition* 32:2 (1998), pp. 5–118; Mayer Twersky, "Halakhic Values and Halakhic Decisions: Rav Soloveitchik's Pesak Regarding Women's Prayer Groups", *Tradition* 32:3 (1998), pp. 5–18; Rachel Adler, "Innovation and Authority: A Feminist Reading of the 'Women's Minyan' Responsum", in Walter Jacob and Moshe Zemer (eds.), *Gender Issues in Jewish Law*, New York: Berghahn Books, 2001, pp. 3–32; Tova Hartman, *Feminism Encounters Traditional Judaism*, Waltham: Brandeis University Press, 2007, pp. 106–113; Norma Baumel Joseph, "Women in Orthodoxy: Conventional and Contentious", in Riv-Ellen Prell (ed.), *I Did it My Way: Women Remaking American Judaism*, Detroit: Wayne State University Press, 2007, pp. 181–209

27 דומה כי הדומיננטי בטיעוניו של שפירא להתיר קריאת נשים בתורה מבחינת כבוד הציבור הוא הטיעון כי הציבור יכול למחול על כבודו. הטיעון המרכזי של שפרבר, לעומת זאת, הוא כי העיקרון של כבוד הבריות גובר במקרה זה על כבוד הציבור. ראו לעיל הערה 4.

התגובות על כך יעמדו במרכז דיוננו. מתוך מגוון הדעות שנשמעו בשיח הציבורי נגד קריאת נשים בתורה אני מבקשת להתמקד בעיקר במאמריהם של פרופ' שוחטמן והרב ריסקין ולדון במשמעויות של המושג "כבוד הציבור" כפי שהם הבינו אותו ובהשפעותיהן של תובנות אלה על הבנת המושגים "שוויון" ו"כבוד" בכללם.

*נגד קריאת נשים בתורה: תגובותיהם של פרופ' שוחטמן והרב ריסקין*

במאמרו של שוחטמן שני נדבכים: האחד עוסק ב"כבוד הציבור" והשני ב"כבוד הבריות". מטרת שניהם כאחד היא להסביר מדוע שני מושגי הכבוד הללו הם מוחלטים ואובייקטיביים. כבוד הציבור אינו מושג יחסי ואינו ניתן למחילה, אלא הוא הנמקה שמשמעותה איסור מוחלט, ולפיכך העיקרון של כבוד הבריות אינו יכול לגבור עליו, מה גם שעיקרון זה אובייקטיבי וחל במקרה של פגיעה בכבוד כל אדם, ולא רק בקרב ציבור קטן העלול להרגיש פגוע מסדרי התפילה הנהוגים בבית הכנסת. שוחטמן סבור שיש לאסור עלייה וקריאה של נשים בתורה, שכן:

"כבוד הציבור" הנזכר כאן, אינו מושג שבעטיו חל שינוי בהלכה שבנידון בשלב היסטורי כלשהו. "כבוד הציבור" הוא מושג המבאר מדוע לכתחילה אין ההלכה מאפשרת עליית נשים לתורה.<sup>28</sup>

לפי הניסוח הזה האיסור גורף. האישה, אם היא נוטלת חלק פעיל בסדרי התפילה ובקריאת התורה בציבור, נמצאת פוגעת במתכונת שקבעו חז"ל להסדרים אלה. ההנמקות של שוחטמן רבות ומגוונות, אך רובן ככולן נשענות על טיעון הצניעות. הוא סבור כי ההלכה שבנידון היא חלק ממערכת שלמה של הלכות שעניינן סדרי תפילה בציבור, המקבילה למערכת הציבורית של עבודת בית המקדש. כפי שבבית המקדש עזרות הנשים והאנשים היו נפרדות כדי שלא יבואו לידי קלות ראש וביזיון, כך גם בבית הכנסת, שהוא בבחינת מקדש מעט. מלבד זאת, גם בבית הכנסת בדומה למקדש אין הנשים משתתפות באופן פעיל. לדעתו, נשים אינן מצטרפות למניין ואינן נדרשות להשתתף בקריאה בתורה משום שיש הבחנה חותכת בין המישור הפרטי של עבודת השם לבין המישור הציבורי. נשים מודרות מן המישור הציבורי כדי להפריד בין המינים. תכליתה של ההפרדה ליצור את התנאים הראויים לעבודת השם, ובהם אווירה ראויה, ללא המתח המיני העלול להיווצר מערבוב בין המינים, ריכוז בתפילה ומניעת הרהורי עברה. בייחוד יש להיזהר בכך בבית הכנסת, כשמתקבצים לשם עניינים שבקדושה. אם כך, לטעמו של שוחטמן, התנהגות לא צנועה פוגעת בכבוד הציבור במובן זה שגברים

28 שוחטמן (לעיל הערה 4), עמ' רעה (ההדגשה במקור, ר"ע).

עלולים לחוש מושפלים אם ייאלצו להדוף הרהורים מיניים בשעה שיהיו עסוקים בדברים שבקדושה.<sup>29</sup>

על פי תפיסה זו, חיובם של גברים בכל המצוות אינו הסיבה הישירה שבגינה הכלל של כבוד הציבור מונע מנשים לקרוא בתורה, אלא זהו שיקוף של עיקרון דתי חשוב הרבה יותר:

דומה, שאין להבין הלכות אלה אלא לאור התפיסה הכללית של חז"ל בדבר מקומה של האשה במערכת הציבורית של עבודת השם. במישור הפרטי, רשאית כל אשה ליטול חלק בעבודת השם, ויש דברים שהיא אפילו מצווה עליהם, כמו תפילה. אבל, במישור הציבורי, "כבוד הציבור" מחייב שלא לערב נשים באופן פעיל בסדרי התפילה [...] תפיסה זו [...] לפיה אין האשה מעורבת עם אנשים ואינה משתתפת באופן פעיל, במישור הציבורי, בתפילות ובברכות, יש להבין גם על רקע דיני הצניעות. ההפרדה בין המינים, ההרחקות והסייגים למיניהם – תכליתם לגדור פרצות ולמנוע מכשלות.<sup>30</sup>

מן הדברים עולה שמקור הבעיה הוא עצם הימצאותן של נשים במרחב גברי, בייחוד כזה העוסק בעניינים שבקדושה, ולא דווקא התנהגות בלתי צנועה. מבחינת סדרי התפילה, כבוד הציבור מותנה אפוא בהרחקתן של נשים ממרחב התפילה הגברי.

מן הקשר בין הצניעות לכבוד הציבור עולה ההבנה כי מדובר כאן במושג אובייקטיבי שאינו עשוי להשתנות כפי שטבע האדם אינו עשוי להשתנות, ולפיכך האיסור מוחלט, אינו תלוי בציבור עצמו ואינו ניתן למחילה. פירוש זה, הקושר בין "כבוד הציבור" לצניעות, מעניין במיוחד משום שהוא נתפס מעין "עקרון-על" של המערכת הדתית, ובגינו נמנעת למעשה כל פרשנות הלכתית שיכולה לאפשר דריסת רגל כלשהי של נשים בתחום זה. מן הטעם הזה נדחית אפילו קריאת המגילה בפורים, שנשים חייבות בה ולפיכך יכולות להוציא את הגברים ידי חובה, זאת על פי הכלל שכל המחויב יכול להוציא אחרים ידי חובתם.<sup>31</sup>

29 "שנראה כפריצות אשה עם אנשים", כפי שמצטט שוחטמן מדברי הרב שמואל ויטל. שם, עמ' רפב.

30 שם, עמ' רפ-רפב.

31 לביקורת פמיניסטית יש מקום רב בדיון בהנמקה מעין זו, ואף שנושא הצניעות אינו עיקר עניינו של המאמר, פטור בלא כלום אי-אפשר: דומה ששוחטמן אינו חש כי העיקרון הפרשני המנחה אותו (בעקבות חז"ל כמובן) הוא חד-צדדי במובן זה שכל כולו מעוצב מנקודת המבט הגברית כאומר: "התחום הציבורי אינו נחלת כולם, אלא נחלת הגברים בלבד, ואם ייכנסו נשים לשם, הן עלולות להפריע לנו ולחבל בעבודת השם שלנו". אגב, אם הטעם הוא אכן צניעות, לא ברור מדוע הודרו נשים כליל מן התחום הציבורי של עבודת השם. מדוע לא הותר להם עוד בתקופת חז"ל לקיים פולחן דתי נפרד לצד זה של הגברים, הרי גם כך הייתה נשמרת הצניעות? מתחזק אפוא הספק שמא אין המדובר כאן רק בדיני צניעות, אלא בחשש מ"פלישה" של נשים לתחום שהוא

הקשר הגורדי שמניח שוחטמן בין כבוד הציבור לבין הצניעות מחזק לדעתי במידה רבה את הקריאה שלפיה מדובר כאן במושגים של חברת הדרת כבוד. כאמור לעיל, בחברות הדרת כבוד הדרת כבודו של הגבר תלויה לא רק בהתנהגותו המוחצנת והאסרטיבית, אלא גם בצניעותו, בתומתו ובאי-נגישותו המינית של הנשים. אמנם אינו מדברים כאן בכבודו של הגבר היחיד, אך חברה שבה כבודם של הגברים תלוי ומוגדר במידת צניעותו והרחקתו של הנשים, כפי שמציע שוחטמן, היא חברת הדרת כבוד, כלומר חברה מעמדית בלתי שוויונית, שבה הנשים מודרות מן הציבור ולפיכך אינן נוטלות חלק בכבודו. שוחטמן כמובן אינו מנסח את הדברים כך, אך אני סבורה כי הוא מודע ורגיש לאפשרות קריאה כזו כפי שעולה על דרך השלילה מקביעתו זו:

ההלכה שבנידון אין בה לא משום קיפוח ולא משום הפליה לרעה של האשה, אלא היא חלק מסדרי קריאת התורה ותפילה בציבור הנהוגים מימות עולם בכל תפוצות ישראל, כפי המתחייב ממחשבת חז"ל ומן ההלכות שקבעו בנידון, בין היתר תוך התחשבות במציאות הבלתי משתנה של טבע האדם ותכונות נפשו – מציאות שהייתה קיימת בימי חז"ל, ושאינה עשויה להשתנות לעולם.<sup>32</sup>

דברים אלה יעמדו במרכז דיוני בהמשך הדברים, אך ראשית יש לציין כי הם תקפים גם לשיטתו של הרב ריסקין בניתוח הסוגיה.<sup>33</sup> הרב ריסקין נשען על הטיעון כי מי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את האחרים ידי חובתם. טעם זה מקופל בקיצור בביטוי "כבוד הציבור", ולכן אין כבוד זה ניתן למחילה. היות שהנשים אינן חייבות לדעתו בקריאת התורה ברבים, אין הן יכולות להוציא את ציבור הגברים:

עיקרו של דבר הוא, שכאשר משהו שאינו מחויב בדבר בא להוציא את המחויב בו ידי חובתו – זוהי פגיעה בחייב, שהוא אינו מוציא את עצמו ידי חובתו.<sup>34</sup>

גם הרב ריסקין מוצא לנכון להוסיף כי ב"כבוד הציבור" אין משום שלילה של כבוד האישה: "איש אינו רואה באי יכולתן של נשים לעלות לתורה זלזול או פגיעה בכבודן",<sup>35</sup> ההפך הוא הנכון.

הקביעה כי "כבוד הציבור" הוא כלל אובייקטיבי ומוחלט מייתרת למעשה את

בפשטות בבעלותם של גברים. זאת ועוד, הביקורת הפמיניסטית תבקש לברר ביסודיות אם אמנם מידת הפיתוי המיוחסת לנשים כה רבה, ואם אמנם הגברים מטבעם נוחים כל כך להתפתות; אם הוגן להטיל על הנשים את כל האחריות לשמירת הצניעות, ואם הוגן להדירן מכל ענייני הקדושה הציבוריים בשל חולשתם המשוערת של הגברים.

32 שוחטמן (לעיל הערה 4), עמ' שמט.

33 ריסקין (לעיל הערה 4).

34 שם.

35 שם, עמ' 269.

היכולת להזדקק לעקרון "כבוד הבריות". היתרו של שפרבר מבוסס כאמור על העיקרון שכבוד הבריות גובר במקרה זה על כבוד הציבור. שוחטמן דוחה היתר זה, בעיקר משום שאין המקרה שבנידון דומה לשום דוגמה מן הדוגמאות המובאות בספרות הפסיקה שלפיהן כבוד הבריות הוא שיקול הלכתי המשמש בסיס להקל; ואין דמיון כזה כי בשום מקרה לא נועד השיקול של כבוד הבריות לשמש בסיס להתרת איסורים, אלא רק להתיר דבר שאין בו כל איסור ולכל היותר נהגו בו חומרה בעלמא או שנאסר משום מראית עין בלבד וכדומה. כבוד הציבור לטעמו מהווה איסור מוחלט, ולפיכך אין כבוד הבריות יכול לגבור עליו. עוד סבור שוחטמן כי כבוד הבריות אינו עניין סובייקטיבי התלוי בהרגשתו האישית של כל אדם:

"כבוד הבריות" הוא מושג שנאמר רק ביחס לדבר שהוא גנאי לכל אדם באשר הוא אדם, כמו ללכת ערום, ולא ביחס לדבר שרק אדם מסוים, או בני אדם מסוימים, רואים אותו כגנאי עבורם (ההדגשה במקור, ר"ע).<sup>36</sup>

דומה כי זו הנמקה מהותית, ויש להבין את הדברים כך: היות שהכלל של כבוד הציבור אינו פוגע בכבוד הנשים, מן הסיבות שנצטרך ללבן בהמשך, אין כל טעם בהחלת העיקרון של כבוד הבריות. ברם, גם אם נבקש להחילו, נצטרך להוכיח שיש כאן משום השפלה גורפת לכלל הנשים (באשר הן נשים). אם לנסח זאת במינוח שאימצנו במאמר זה, יש לומר כך: הדרת כבודם של הגברים אינה פוגעת בכבודן הסגולי של הנשים. רק אם יוכח שכבודן הסגולי של נשים – כל הנשים – אכן נפגע, יהיה מקום להחלת העיקרון של כבוד הבריות, אך היות שכבוד הציבור מעוגן בענייני צניעות, הקשורים לטבעו הבלתי משתנה של האדם, קשה לראות כיצד משוואה זו יכולה להשתנות.

ברובד הגלוי, הבעיה הפרשנית המרכזית ששוחטמן וריסקין מתמודדים עמה היא בעיקרה אם מותר לנשים לקרוא בתורה. לדעת שניהם הדבר אסור, ועם זאת נדמה כי כל המקורות שהם מביאים ניתנים להתפרש אחרת במידה לא מבוטלת של סבירות. ברם, ברובד הסמוי דומה כי הבעיה שמטרידה אותם היא כיצד ניתן להגן על כבודה של האישה בהנחה שהדבר אסור. כלומר, הם בהחלט חוששים שכבוד הציבור עלול להיות מובן כהדרת כבוד ולכן להיראות כבוד מעמדי, לא שוויוני ופוגע בכבודן הסגולי של נשים. נקודה זו אמנם גלויה יותר אצל ריסקין (אחד מראשי הפרקים במאמרו נושא את הכותרת: "כבוד הציבור" אינו שולל את כבוד האישה), אך שניהם נזקקים לאמירות שאינן הלכתיות גרידא אלא הגותיות רעיוניות בדבר טבעה של האישה ומקומה בחיים הציבוריים הדתיים, ולדעתי יש בכך להעיד כי הם מרגישים במתח שבין הדרת הכבוד לבין הכבוד הסגולי.

36 שוחטמן (לעיל הערה 4), עמ' שיא.



קביעתם שהדרת הכבוד אינה שוללת את הכבוד הסגולי משקפת כמדומני את דעת רוב הציבור האורתודוקסי-מודרני ואף את דעת רוב הנשים בקרבן. כיצד יש להבין עמדה זו? כדי להבינה יש להקדים ולומר עוד כמה דברים על המתח בין כבוד לשוויון ועל מושג ההשפלה.

השופטת דורנר סבורה כי לא כל פגיעה בשוויון משפילה, ולפיכך לא כל פגיעה בשוויון פוגעת בזכות לכבוד.<sup>37</sup> למשל: החוק האוסר על חבר כנסת לכהן כראש רשות מקומית, למעט חברי הכנסת המכהנים בכנסת הנוכחית, פוגע בשוויון בין ראשי הרשויות אך אינו משפיל את ראשי הרשויות שקופחו. לעומת זאת, הפליה בגלל השתייכות קבוצתית משפילה במהותה:

ביסודה של הפליה כזו עומד ייחוס מעמד נחות למופלים, שהוא פועל יוצא משונותם – הביולוגית, הגזעית, הדתית וכיוצא באלה תכונות הטבועות בבני אדם, מגדירות את זהותן, ואין בידיהם לשנותן – המלמדות כביכול על מעמד נחות. הפליה כזו משדרת מסר כי חברי הקבוצה הם נחותים, וטומנת בחובה השפלה לקורבנותיה.<sup>38</sup>

נאמנה לעמדתה זו סברה דורנר כי יש לקבל את עתירתה של אליס מילר להתקבל לקורס טיס<sup>39</sup> אף שהטיעון שהעלה הצבא נגד הצטרפותה לקורס היה נאמן, אף לטענתה של דורנר עצמה, לעקרון השוויון האריסטוטלי. במילים אחרות, הצבא הציג נימוק ענייני ורלוונטי לשונות שבין נשים לגברים, ובכל זאת סברה דורנר כי מדיניות הנועלת את שערי קורס הטיס בפני נשים עשויה להיות משפילה אף על פי שאינה פוגעת בעקרון השוויון האריסטוטלי.<sup>40</sup>

כיצד ייתכן אי-שוויון מנומק שיש בו משום השפלה? דורנר סבורה כי כל הבחנה בשל השתייכות קבוצתית היא מפלה ולפיכך משפילה במהותה, בעיקר משום שהיא נובעת מתפיסה מהותנית שאינה תלויה באדם ואינה ניתנת לשינוי ולפיכך מקבעת את מעמדו הנחות. יצחק בנבג'י, במאמר ביקורת שכתב על פסק הדין של דורנר, סבר למשל שבמקרה הנידון לא היה מקום לתחושת השפלה מצד אליס מילר, ואם חשה כך הרי זה משום שהיא פיתחה "טעם יקר", זאת משום שהצבא הציג נימוקים משכנעים דיים כדי להצדיק את סגירת הקורס עבור נשים. אמנם נימוק טוב הוא תנאי הכרחי אך לא מספיק – גם בנבג'י סבור כי ייתכנו אפילו משפילות שאינן פוגעות בעיקרון האריסטוטלי, ועם זאת במקרה של מילר לא ניתן להאשים את הצבא במדיניות משפילה.

37 דורנר (לעיל הערה 6).

38 שם, עמ' 21.

39 ראו בג"ץ 4541/94, אליס מילר נ' שר הביטחון.

40 כפי שמציע לקרוא את דבריה בנבג'י (ראו לעיל הערה 6).

אם כן, דורנר מנסה לקבע את תחושת ההשפלה בקריטריונים אובייקטיביים, ואילו בנבג'י סבור כנראה כי לא כל הפליה בגין השתייכות קבוצתית היא במהותה משפילה. לדעתו, צריך לבחון כל מקרה לגופו ולבדוק אם הנימוקים להבחנה רלוונטיים.

נשוב עתה לשאלת קריאת נשים בתורה, כבוד הציבור וכבוד הבריות. לכאורה, בחברות הדרת כבוד נפגע כבודם הסגולי של מי שאינם נוטלים חלק באותה הדרת כבוד, ופגיעה זו עולה לכדי פגיעה בשוויון. אך מן הדברים שנאמרו לעיל משתמע כי כבוד ושוויון אינם אידאלים חופפים. ייתכנו פגיעות בשוויון שאינן עולות לכדי פגיעה בכבוד ולהפך. העיקרון הקובע הוא תחושת ההשפלה. עוד יש לזכור כי אמנם תחושת ההשפלה היא עניין סובייקטיבי, אך כפי שכבר ציין סטטמן, גם על התחושה הסובייקטיבית להיות מעוגנת ביסודות רציונליים-נורמטיביים.

האם יש מקום לתחושת ההשפלה של נשים אורתודוקסיות המבקשות לקרוא בתורה בבית הכנסת והחותרות ליתר שוויון בפולחן הדתי הציבורי? האם נוכל לומר עליהן (כפי שאומר בנבג'י על אליס מילר) שהן פיתחו "טעם יקר" ולפיכך תחושת ההשפלה שלהן אינה מעוגנת בנימוקים היכולים להיתפס רציונליים על פי הגיונה של המערכת ההלכתית, או שמא יש להבין את הדברים אחרת? לכאורה, ההבחנות ההלכתיות בין נשים לגברים לפי הצעת שוחטמן מעוגנות בהבדלים רלוונטיים, ענייניים, ואף בטבע האדם הבלתי משתנה. אך אולי יש לקבל את טענתה של דורנר שתחושת ההשפלה רלוונטית בכל מקום שיש בו אפליה בשל השתייכות קבוצתית, ובמקרה זה אפליה מחמת מגדר (גם אם חיובן הפחות של נשים במצוות הוא כלל פורמלי בלבד וגם – ואף יותר – אם הוא מעוגן בעיקרון תאולוגי המגביל את הנשים לתחום הפרטי מטעמי צניעות)?

אני סבורה שכדי להבין את עמדות האוסרים והמתירים בשאלה זו, יש לרדת לשורשי הבנתם את ההבחנות בין גברים לנשים בהלכה.

הגישה השמרנית, שמייצגים ריסקין, שוחטמן והדוגלים בשיטתם, מקבלת ללא עוררין את הטענה שקיים שוני מהותני בין גברים לנשים, הן ברמה התיאורית והן ברמה הנורמטיבית. ההלכה, על פי תפיסה זו, יסודה בהבחנות לגיטימיות ורלוונטיות בין גברים לנשים ולפיכך אינה משקפת מעמד נחות של האישה. אדרבה, ניתן לדייק ולומר כי ההשקפה שההלכה מצדדת בה היא שהאישה "שונה אך שווה".<sup>41</sup> ריסקין אף מדגיש כי חז"ל ראו בתפקידי האיש והאישה משלימים, אך לא שוויוניים. אי-שוויון זה נשען כאמור על הבחנות רלוונטיות בין גברים לנשים ולכן אינו משפיל את הנשים ואינו פוגע בכבודן. האיש אינו יכול לעשות את שהאישה יכולה ולהפך. חלוקה זו

41 תפיסה זו היא הצדקה עיקרית בהתמודדות עם טיעונים על אפליית האישה ביהדות, לפירוט ראו: תמר רוס, ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם, תל אביב: עלמא, עם עובד, 2007, עמ' 82-105.

מבוססת על נסיבות היסטוריות וסוציולוגיות אך גם ביולוגיות. כלומר, גם הוא נוקט גישה מהותנית. בלשונו:

המשפחה וקיומה עמדו במרכז הדאגות של חז"ל, ונגד עיניהם עמדה העובדה שהאישה היא זו המעניקה חיים, היא היולדת והיא המניקה. גם אם מטלות אלו אינן תמיד מוחלטות ובלעדיות, בכל זאת נקבעו ההלכות על פי הרוב ועל פי הטבע.<sup>42</sup>

לדעתי, יש להבין טענה זו כך: ראשית, השוני של הנשים מן הגברים מצדיק הבחנות רלוונטיות וענייניות, כמו למשל הפטור של נשים מחלק מן המצוות, ולכן כל תחושת השפלה אינה במקומה, ואם קיימת אינה מוצדקת (קרי, אין לה בסיס רציונלי על פי ההיגיון ההלכתי). שנית, אין כאן פגיעה בשוויון. מעמדה הדתי של האישה אינו נחות בשום אופן מזה של האיש. השוני, בהיותו נשען על נימוקים רלוונטיים, אינו פוגע בשוויון.

הטענה הראשונה היא טענה עובדתית ונורמטיבית כאחת, וניתן להתווכח אתה בשני המישורים האלה. כלומר, אפשר לשאול מבחינת המציאות אם אכן תפיסת עולם מהותנית, המייחסת תכונות שונות לנשים ולגברים מעצם טבעם היא נכונה, או שמא היא פרי הבניה חברתית; וכן אפשר לשאול אם השפעותיה ראויות מן הבחינה הנורמטיבית, כלומר אם ההשקפה הנגזרת ממנה (בדרך כלל), המועידה לנשים מקום בעיקר במסגרת הביתית, היא השקפה ראויה. הטענה השנייה יכולה להיתפס נורמטיבית אף היא, כלומר אין השוני הנשען על הבחנות רלוונטיות צריך לפגוע בשוויון (זוהי הטענה של הפמיניזם התרבותי מבית מדרשה של גיליגן), אך ניתן להבינה גם כטענה במישור התיאורי, כלומר בפועל הדרתן של נשים מן הספרה הציבורית של עבודת השם לא גרעה ואינה גורעת במאומה מדרגת קדושתן או מעמדם הדתי, וזוהי סיבה נוספת לכך שאינה פוגעת בכבודן. כך נדמה לי יש להבין את קביעתם של שוחטמן וריסקין.

אסכם את מהלך הדברים עד כה. הגישה השמרנית מקובלת על רובו של הציבור האורתודוקסי-מודרני, נשים וגברים כאחד, והוא אינו חש השפלה מאי-חיובן של נשים בכל המצוות ומהדרתן מן הספרה הציבורית של עבודת השם. דומה כי גם נשים דתיות שזנחו זה מכבר הבחנות מהותניות בתחום חיי החולין שלהן ושאינן מוכנות לקבל מגבלות הנובעות מעצם היותן נשים – בעולמן הדתי הן מקבלות ללא עוררין את ההבחנות בין נשים לגברים, אם משום שהן סבורות כי זו ההלכה ואין בנמצא דרכים לשנותה; אם משום שאינן מעוניינות לשנותה בגלל חששות שונים (מן "המדרון החלקלק", מן הרפורמה וכדומה); אם משום שטיעון הצניעות סביר בעיניהן, ולכן מה

שנכון לחיי החולין נתפס מוטעה ובלתי קביל לתחום הדתי. בעקבות הפנמת ההיגיון הפנימי של המערכת ההלכתית מכל הטעמים שנזכרו לעיל אין אפוא כל תחושת השפלה ופגיעה, לא בכבוד ולא בשוויון. בכך כמדומני צודקים לחלוטין שוחטמן וריסקין בקביעתם שהדרת הכבוד אינה פוגעת בכבודן הסגולי של הנשים. על פי הגיונה של המערכת ההלכתית, בהתאם לפרשנות זו, אין כאן כל מקום לתחושות השפלה ופגיעה בכבוד, ואם הן קיימות הן אינן רציונליות, כפי שרומז שוחטמן:

האם מתקבל על הדעת, שאדם יוכל לומר על תקנה שתיקנו חז"ל – שללא ספק שקלו מתוך ראייה רחבה את כל הגורמים הנוגעים לדבר – שאותה תקנה פוגעת בכבודו, ועל כן הוא רשאי לפעול בניגוד לה?<sup>43</sup>

### תפיסה חלופית

על העמדה הדתית שמייצגים שוחטמן וריסקין יש לשאול שאלה כפולה. השאלה הראשונה נוגעת למידת הרלוונטיות של ההנמקות העומדות ביסוד ההבחנות בין נשים לגברים. השאלה השנייה נוגעת לבעיה התאולוגית: האומנם נכונה הטענה כי מעמדן הדתי של נשים (מידת קדושתן, קרבתן לאל וכדומה) אכן אינו נפגע מההבחנות, שלפי גישה זו הן רלוונטיות ולכן אינן פוגעות בעקרונות השוויון, כלומר במעמד הנשים במערכת הדתית בכללותה? במילים אחרות, האם התפיסה הגיליגיאנית (של הפמיניזם התרבותי) – שלפיה הן "שוונות אך שוות" (במובן של שוויון מהותי) – אכן מופנמת כאן בפועל, או שזוהו מעין מס שפתיים בלבד העומד על כרעי תרנגולת? יותר מכך, כפי שציינתי לעיל, טענת "שוונה אך שווה" ניתנת להבנה במישור הנורמטיבי וגם התיאורי. עיקר מאמציי להלן יופנו לערעור המישור התיאורי, מתוך המקורות ההלכתיים עצמם, אך גם עם ההבנה הנורמטיבית של הטענה השנייה (שלפיה אין השוונות צריכה או אמורה לפגוע בשוויון) ניתן להתווכח ברוח הביקורת של מקינן על גיליגן, ולא אוכל להאריך בכך במסגרת זו.<sup>44</sup>

43 שוחטמן (לעיל הערה 4), עמ' שיב.

44 מקינן סבורה כי גישת השוני (של גיליגן) מתייחסת אל התכונות הנשיות כאילו הן באמת של נשים, ולא תכונות שהמין הגברי מתוך עליונותו ייחס לנשים לצרכיו שלו: "מחקרה של קרול גיליגן [...] על שוני מגדרי בשיפוט מוסרי [...] מעניק לשוני כבוד רב מכפי שזכה לו אי פעם, רב אם להודות על האמת, מכפי שחשבתי שיכול להיות לו. אולם היא משיגה למען השיפוט המוסרי את מה שכלל ההגנה המיוחדת משיגה במשפט: הערכה חיובית במקום שלילית של דבר המבדיל בדיוקנות גברים מנשים, על ידי יצירת הרושם שתכונות אלה, על תוצאותיהן, הן בדרך כלשהי באמת שלנו, ולא תכונות שעליונות המין הגברי ייחסה לנו לצרכיה שלה". ראו: קת'רין מקינן, פמיניזם משפטי בתיאוריה ובפרקטיקה, תל אביב: רסלינג, 2005, עמ' 29.

אשר לעניין הראשון, דומה כי עיקר משימתו של הפמיניזם הרדיקלי הייתה קריאת התיגר על תפיסות מהותניות אשר מדירות את הנשים מן התחום הציבורי בשם טענה על טבע מולד כביכול ההולם בעיקר את משימות טיפוח הבית וגידול הילדים. בשם טענה זו, שלעתים אף נשאה הילה מדעית, נשללה מנשים הזכות להשכלה, להשתתפות פעילה בחיי המדינה (לבחור ולהיבחר לפרלמנטים השונים) ולנטילת חלק שווה בתעסוקה, בשכר וכו'. עיקר הביקורת נעשתה באמצעות ההבחנה בין "מין" ל"מגדר". המושג "מין" בא לציין את ההבדלים הביולוגיים בין המינים, ואילו המושג "מגדר" בא להצביע על "המין החברתי", רוצה לומר על כך שההבחנה בין המינים (הבחנה פסיכולוגית, פונקציונלית, תרבותית ועוד) נתפסת כהבניה חברתית אשר מתמסדת ויוצרת תבניות חשיבה מסוימות. הבניה חברתית זו בנויה על דיכוטומיה, לעתים היררכית, של יחסי כוח בין גברים לנשים, וכוחה מבוסס על הצגתה כ"טבעית", "מולדת" ולגיטימית ולכן מובנת מאליה. הקביעה כי ההבחנה בין המינים היא תוצר של הבניה חברתית, ולא פונקציה של ההבדלים הביולוגיים גרידא, מסירה את המסווה מהטיעון שהסדר החברתי הקיים הוא הטבעי ולכן גם ההכרחי.<sup>45</sup>

בהקשר של מאמר זה אכן בולטת העובדה כי הן שוחטמן והן ריסקין מדברים בשפה מהותנית, ועם זאת חשים בבעייתיות הכרוכה בכך. בעייתיות זו נעוצה בכך שמי שקורא תיגר על תפיסות מעין אלה נמצא בעצם קורא תיגר על חז"ל. אך יש לשים לב שהטיעון מעגלי: שוחטמן וריסקין מקבלים אפריורי את הפרשנות המהותנית (מסיבות שאין זה המקום להאריך בהן), והשקפה זו היא הגוזרת את מרחב התמרון של הכרעותיהם הפרשניות. מי שמציע לפרש אחרת נתפס מערער על תפיסות חז"ל עצמם. אך אם לא נניח אפריורי כי תפיסתם של חז"ל מהותנית, או גם אם נניח זאת אך נחפוץ לשנות את ההכרעות ההלכתיות העשויות לנבוע מכך, דומה שיהיו בידינו הכלים ההלכתיים לעשות זאת. אם כן, הוויכוח אינו נעוץ בלגיטימיות של פרשנות זו או אחרת, אלא בלגיטימיות של השקפת העולם המייצרת את ההכרעות הפרשניות האלה, כפי שכותב בגילוי לב הרב הנקין על טיעוניו ההלכתיים של מנדל שפירא:

אני מסכים עם רוב מאמרו המקיף ומלא המחשבה של הרב מנדל שפירא [...] היכן זה מותיר אותנו? מבלי להתייחס לטיעונים שיכולים להיות מוצעים כדי להתיר עליות נשים כיום – שניתן למחול על כבוד הציבור, שזה לא ישים כיום כשכולם משכילים, שזה לא ישים כשהעולים נשענים על בעל הקורא (גבר) ולא הם עצמם קוראים – [עדיין] עליות נשים נשארות מחוץ לקונצנזוס, וקהילות שיכוננו זאת אינן נקראות אורתודוקסיות ולא יישארו אורתודוקסיות בפועל.

45 לניתוח תולדות המושג "מגדר" בשפה העברית ראו: דפנה יורעאלי ואח' (עורכות), מין, מגדר, פוליטיקה, תל אביב: עם עובד, 1999, עמ' 9–11.

לדעתי, זה נכון עכשיו ובעתיד הנראה לעין ואיני רואה כל טעם להתווכח על כך.<sup>46</sup>

עם זאת, כפי שכבר ציינתי לעיל, כל עוד התפיסה המהותנית מתקבלת בעולם הדתי כלגיטימית וכמייצרת הבחנות רלוונטיות בין נשים לגברים, תחושות השפלה של נשים בגין הדרתן מתחומי עשייה דתיים-ציבוריים יכולות להיראות לא רציונליות. נפנה כעת לטענה השנייה. עם ההבנה התיאורית של הטענה השנייה שלפיה שלילת הדרת כבוד מנשים אינה פוגעת במעמדן הדתי (כלומר בכבודן הסגולי) ניתן כאמור להתווכח מתוך המסורת ההלכתית עצמה, וברצוני להדגים זאת באמצעות שתי דוגמאות: 1. שוחטמן אמנם מצטט מן הרב פיינשטיין את הדברים האלה:

לעניין הקדושה שוות לאנשים לעניין שייכות החיוב במצוות [...] וגם לנשים נאמרו כל הקראי [הפסוקים] דקדושה [...] ובכל מקום שנמצא עניין קדושה דישאל – נאמר גם לנשים.<sup>47</sup>

ברם, גם אם הרב פיינשטיין סבר שדרגת קדושתן של הנשים אינה נופלת מזו של הגברים, הרי כבר הרמב"ם בפירושו לסוף משנת הוריות מציע כי הנימוק לכך שבדנין קדימויות בהצלת נפשות "האיש קודם לאישה" הוא משום ש"הוא מקודש ממנה":

כבר ידעת שכל המצוות חובה על הזכרים, והנקבות אינן חייבות אלא במקצתן כמו שנתבאר בקדושין, והוא מקודש ממנה ולפיכך האיש קודם להחיות.<sup>48</sup>

אין להביא ראייה מכך שבהמשך נאמר במשנה שהאישה קודמת לאיש לכסות, ולכן כביכול יש כאן הפליה לטובתה. ראשית, משום שלא הקדושה היא הסיבה להעדפתה, אלא החשש מפני מה שנתפס כביזיון רב יותר לאישה על פי טבעה, מה גם שבזמן ששניהם "עומדין בקלקלה", כלומר שווים מבחינת סכנת האונס בשבי, האיש קודם לאישה משום שאין דרכו בכך. משמע, במה שנתפס כתכונה הקשורה בטבע, ניתן לדבר על הבחנות רלוונטיות (לפחות על פי תפיסת עולם זו), מה שאין כן לגבי מושג הקדושה, שהוא תוצר ישיר של הבניה חברתית פרי החיוב במצוות או פרי המעמד המולד (במקרה של כוהנים ולוויים הקודמים לישראל, על פי המשך דברי המשנה). עם זאת, על פי ההיגיון הפנימי של השיטה ייתכן לומר כי כפי שקדושתם של כוהנים ולוויים עולה על זו של ישראל היות שכך נולדו, כך קדושתו של הגבר עולה על קדושת האישה היות שנולד גבר ולפיכך מחויב במצוות רבות יותר. לשון אחר, האישה אינה יכולה לשאת בעול כל המצוות בשל הפן הציבורי הכרוך בהן, שכן טבעה מתאים יותר לתחום הביתי. מכל מקום, דומה שנימוק

46 Henkin (לעיל הערה 4), התרגום שלי – ר"ע.

47 שוחטמן (לעיל הערה 4), עמ' שמח והערה 331.

48 פירוש המשניות לרמב"ם, מהדורת הרב יוסף קאפח, הוריות, פרק שלישי, משנה ז.

זה מדגיש עוד יותר את ההבחנה האונטולוגית בין הגברים לנשים ואת העובדה שמידת קדושתה של האישה אכן נופלת מזו של האיש.

2. הדוגמה השנייה שברצוני לדון בה לקוחה מענייני כבוד הציבור שבהם עסקנו קודם לכן ונראית רלוונטית אף יותר. המהרי"ח (בעל ה"בן איש חי")<sup>49</sup> דן בסדרי העלייה לתורה בבית הכנסת כאשר לשני מתפללים יש אזכרה על אחד מהוריהם, וצריך להכריע את מי מהם יש להעלות לתורה:

אחד יש לו יארצייט על אביו, והשני יש לו על אמו, מי יש לו זכות קדימה לעליית מפטיר. שאלה, עיר שיש בה בית הכנסת אחת ומתפללים בה כל הקהל ביחד והמנהג שביום יארצייט (יום זכרון) עולה בעל היא"צ משלים או מפטיר למנוחת הנפטר ונודמן בשבת אחד שיש שלושה בעלי יא"צ (יארצייט) והשניים הם יא"צ של אב ואחד של אם והנה האחד כבר לקח עליית המשלים ונשאר שניים אחד של אב ואחד של אם מריבים זע"ז על עליית המפטיר מה יעשו הציבור למי יתנו לו דין קדימה להעלותו במפטיר יורינו המורה לצדקה ושכמ"ה.

תשובה מסתברא דבעל יא"צ של אב קדים דנהי שהעולים מצד עצמם הם שוים דכמו שחייב זה בכבוד אביו חייב זה בכבוד אמו מ"מ הציבור והש"ץ שבידם מסורה העליות הם צריכים לכבד האיש יותר מן האשה כי מלבד דעדיף כבוד האיש על כבוד האשה מטעם דהאיש חייב בכל המצות והאשה פטורה ממ"ע שהז"ג (ממצות עשה שהזמן גרמא) ועוד מצות עסק התורה דרב כבודה וכמ"ש עשה דכבוד התורה עדיף האשה פטורה ממנה והאיש חייב בה [...] הנה מלבד זה איכא טעמא אחריןא לומר שצריכים אנחנו לעשות נחת רוח לאיש יותר מן האשה מפני שהאיש בהיותו בחיים היה עמנו בכלל ערבות והאשה אינה בכלל ערבות [...] וא"כ יש לאיש שייכות הגיע לאיש זה הנפטר מכח הערבות ומי יודע כמה נהנו הציבור מזה מכח הערבות והנה עליות ס"ת הם נעשים ע"י צירוף הציבור כי היחיד לבדו לא היה יכול לקרוא בתורה ולעלות לס"ת ואלו בעלי יא"צ זכו בעליות ביום זה על ידי המנהג מכח הנפטר כי תקנו ליתן להם העליות יום זה למנוחת הנפטר ולכן בדין הוא דצריכים הציבור למיזל בהא בתר הנפטר ולעשות שודא דייני לתת העליה לבעל יא"צ דאב כי העולים אינם יכולים לעלות בלא הסכמת הציבור ורשותם.<sup>50</sup>

יצוין מיד כי המקרה שלפנינו אינו חופף לגמרי למקרים של "כבוד הציבור" שנידונו לעיל היות שכאן מדובר בסוג של "תחרות" בין איש לאישה (הנפטרים) ולא בין האישה לציבור כולו, אך המאפיינים דומים ונובעים מאותה תפיסה עקרונית. הגבר

49 רבי יוסף חיים בן אליהו אל-חכם (בגדד 1835–1909), תלמיד מובהק של ר' עבדאללה סומך.

50 ר' יוסף חיים בן אליהו מבגדאד, שו"ת תורה לשמה, סימן נב.

האמור לעלות לתורה מחויב בכבוד אביו ואמו במידה שווה, אך הציבור (שהוא ציבור של גברים מבוגרים בני חורין) מחויב יותר בכבוד הגבר (אביו של העולה) מאשר בכבוד האישה (אמו של העולה) ובכך מבטא בעצם את כבודו שלו ושומר עליו.

המהרי"ח מעדיף את כבוד האיש מכבוד האישה לעניין העלייה לתורה משלושה טעמים: האיש מחויב בכל המצוות ואילו האישה רק בחלקן; האיש מחויב במצוות תלמוד תורה ואילו האישה פטורה; האיש נמצא בכלל ערבות ("כל ישראל ערביין זה בזה") ואילו האישה לא.

לכאורה ניתן לומר כי על פי ההיגיון הפנימי של המערכת ההלכתית המהרי"ח צודק, ובכל זאת נדמה לי שגם שוחטמן וריסקין לא יחושו בנוח לנוכח טיעוניהם, וזאת משום שבמצב של קריאת נשים בתורה מדובר בהשתתפות נשים בספרה הציבורית הדתית, כלומר במעין "תחרות" בין האישה לציבור כולו, אך האישה כפי שהסביר שוחטמן, אינה נמצאת במקומה הראוי בשל טבעה ובשל הרחקות הצניעות המתבקשות. כלומר, מדובר כאן על כלל ציבור הנשים מול כלל ציבור הגברים, ולכל אחד מיועד מרחב דתי ציבורי או פרטי בהתאם לתכונותיו ולאופיו. תחושות השפלה לכאורה אינן מתחייבות כאן. ברם, במקרה שלפנינו מדובר בגבר ואישה יחידים שעובדת מינם נראית לא רלוונטית לסיטואציה הנידונה ואשר קרוביהם מבקשים לכבד את זכרם באמצעות טקס העלייה לתורה בסמוך לתאריך פטירתם. כאן, ההנמקה בדבר הספרות הנפרדות, שלדעת שוחטמן עומדת בבסיס כל הטיעונים ההלכתיים, נראית קלושה משום ששני העולים לתורה הם גברים. התחושה המתקבלת היא שהמהרי"ח הופך באופן מלאכותי את מינם של הנפטרים לרלוונטי בכל האמצעים ההלכתיים העומדים לפניו, זאת משום שיש מעין "אחווה גברית" ("ערבות") שנשים אינן שותפות בה בחייהן ולפיכך אינן יכולות להיות שותפות בה במוותן. האחווה הזאת, שהיא וריאציה נוספת להדרת הכבוד, אכן פוגעת במקרה זה בכבודן הסגולי של הנשים משום שהנמקתה מבוססת לכאורה על הבחנות לא רלוונטיות (הרי לכאורה היה אפשר לדון בבעיה על פי פרמטרים אחרים וללא קשר למינם של הנפטרים).

האם גם כאן ניתן לומר ביושר כי שלילת הדרת כבודן של נשים מבטאת כבוד ראוי לערכן כבני אדם, לכבודן הסגולי?! במילים אחרות, הואיל וההלכה דוחה את השוויון הבסיסי בין כל בני האדם, את הרעיון שכולם התברכו בכבוד סגולי, הרי (א) יש בגישתה השפלה במידת מה; (ב) הגיוני לגמרי שנשים יחושו מושפלות במסגרת זו.

על יסוד כל האמור לעיל אני מבקשת להטיל ספק בטענה שההלכה אכן רואה באישה "שונה אך שווה". בפועל מתייחסים אל הנשים כאל שונות, וההתייחסות הזאת פוגעת בפועל במעמדן הדתי ובמידת קדושתן, ודוגמאות למכביר פרושות על פני כל ספרות ההלכה.<sup>51</sup>

51 די אם נציין את האמירה שאינה משתמעת לשני פנים: "והא דתנן וב"ה אומרים זכר ונקבה. וב"ש



## סיכום

כפוסקים או כמי שבאים להציע עמדה הלכתית מנומקת, המקורות הקלאסיים של ההלכה מחייבים הן את שפרבר ושפירא והן את ריסקין ושוחטמן. עם זאת, כאנשים החיים בחברה המודרנית, דוברים את שפתה וניזונים מערכיה הם יכולים להימצא לעתים תכופות בסבך הסתירה ועל כן מפתחים אסטרטגיות שונות כדי להתמודד עם כך, אם מתוך ביטול הסתירה, אם מתוך העמדתה באור שונה.

פתחתי את המאמר בשאלה: האם לאור ניתוח אנתרופולוגי ופילוסופי של סוגיות כבוד הציבור וכבוד הבריות מן ההכרח לראות במושגי הדרת הכבוד מושגים הסותרים את הכבוד הסגולי?

לכאורה, התשובה המיידית של בן התרבות המודרנית היא חיובית. ברם, אם הפוסק מחויב למסגרות מושגיות מתנגשות (ההלכתית והמודרנית), הוא יצטרך לתמרן בין שתיהן כך שלא יביא לידי סתירה בין מחויבותו המסורתית ובין תובנותיו המודרניות.

שוחטמן וריסקין מרגישים היטב בדילמה ומעוניינים לשמור על כבודה הסגולי של האישה אף שאינם מוכנים לדחות את הדרת כבודם של הגברים, זאת דרך שלילת מושג ההשפלה, ובכך נמנעת פגיעה בכבוד שיש עמה פגיעה בשוויון. אדרבה, לשיטתם ניתן לומר את ההפך: יש כאן פגיעה בשוויון, אבל אין היא עולה לכדי פגיעה בכבוד משום שיסוד ההשפלה, כמכשלה העיקרית, הוסר מן הדרך. בכך גישה זו מבטאת גם את התפיסה המודרנית שאינה מוכנה לקבל פגיעות לא מנומקות בכבוד האדם, אך גם את הגישה המסורתית המדברת במושגים של הדרת כבוד. ואולם לטעמי, המחיר המשולם לפי גישה זו הוא שמירה קפדנית על תפיסה מהותנית, אשר תקפה כנראה באופן מלאכותי רק בספרה הדתית, וספק אם היא אכן עומדת במבחן השוויון, זאת מלבד הבעייתיות הכרוכה בה עצמה.

דרכם של שפירא ושפרבר מהפכנית יותר. הם מעוניינים לבטל כליל את מושג הדרת הכבוד, הן באמצעות הטענה שכבוד זה ניתן למחילה או בטענה שהכבוד הסגולי גובר עליו ולפיכך אינו תקף. רצון זה משקף הבנה מודרנית לחלוטין, ולפיה הדרת נשים מן הספרה הציבורית-דתית אכן כרוכה בהשפלתן לאחר שגם בחיי החולין כבר אין לה מקום מן הבחינה הנורמטיבית. הנימוקים ההלכתיים באים לשרת טענה זו.

תחושת ההשפלה תלויה אפוא בהשקפת העולם שממנה היא ניזונה. על פי התפיסה הראשונה אין לה כל יסוד רציונלי נורמטיבי, ואילו לפי הגישה השנייה ההפך הוא

בשני זכרים מקיים מצוות פריה ורביה דיכרים עדיפי מנקבות מדאמר לקמן בני בנים הרי הם כבנים סבר אביי למימר ברא לברא וברתא אבל ברתא לברא לא וכו' אלמא זכרים עדיפי מנקבות", תוספות חד מקמאי (בבלי, יבמות סא, ב) (ההדגשה שלי, ר"ע).

הנכון. הפער נעוץ לטעמי בשאלה עד כמה מוכנים לזנוח תפיסות מהותניות, ובתשובה לשאלה מדוע הן עדיין ממשיכות להיות אבן יסוד להשקפות הדתיות המקובלות יש לחפש את שורש המחלוקת בין שמרנים לליברלים בכל הקשור לשינוי סדרי התפילה בבית הכנסת ולמתן יתר שוויון לנשים בחיים הדתיים בכללם.