

'בין כך ובין כך תאבד בת יפתח?!' הרב כלפון משה הכהן מג'רבה ומעמד האישה

ירון נעים

א. מבוא

הרב כלפון משה הכהן (1874–1950; להלן הכמ"ה)¹, גדול רבני ג'רבה בדורות האחרונים, כתב עשרות ספרים ומאמרים שבהם ניכרת גישתו החיובית כלפי המודרנה. כמו כן הוכח כי הכמ"ה החיל את גישותיו המודרניות על תחומים רבים,² לא רק על תחומים שכבר נחקרו בעבר, כגון גישות חינוכיות מתקדמות יחסית לתקופתו או יחסו החיובי אל השפה העברית ואל הציונות ואף הגותו בתחום המשפט הבינלאומי כמייצגי מודרניות. עם זאת, תחומים אלו נחקרו באופן חלקי בלבד.³ יתרה מכך, לאחרונה הוכח

1 לשמו ישנם קיצורים שונים, בקרב יושבי העדה היה מקובל לכנותו מוהרמ"ך (מורינו הרב משה הכהן), ואילו הוא עצמו ביקש להיקרא בשמו המלא תוך שהוא מקדים את כלפון למשה או אפילו רק משה הכהן. עוד על כך ראו י' נעים, 'הרב כלפון משה הכהן מג'רבה (1874–1950) בין שמרנות למודרנה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, 2009, עמ' 32–33. במהלך השנים כונה גם הכמ"ה, הרב כלפון משה הכהן, מאחר שהדבר רומז לכמיהתו הגדולה ביותר: לגאולה, לציונות וכדומה. וכך גם יכונה במאמר זה.

2 נעים (שם), עמ' 61–62, 87–103. על רשימת הספרים, כולל הוצאות ראשונות ופרטים ביבליוגרפים, ראו עמ' 42–44.

3 בתחום החינוך ראו י' מסינג, 'החינוך היהודי בג'רבה בעידן של תמורות', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 1990. וכן ר' מאמו, 'עיון במחשבה הפדגוגית של רבי משה כלפון הכהן זצ"ל', מים מדליו, שנתון המכללה הדתית למורים ע"ש רא"ם ליפשיץ (תשנ"ד), עמ' 145–170. מאמו דן בנושא השפה כמייצג לאומיות ומודרנה במאמר נוסף, 'לקט מדברי ר' משה כלפון הכהן זצ"ל על יחסו ללשון הקודש: היבטים חינוכיים-לאומיים-ציוניים', מים מדליו, שנתון המכללה הדתית למורים ע"ש רא"ם ליפשיץ (תשנ"ה), עמ' 207–219. בנושא הציונות ראו צ' זוהר, 'מדינת ישראל והציונות בעיני חכמים ספרדים-מזרחים בכירים', מ' בר-און וצ' צמרת (עורכים), שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, ירושלים תשס"ב, עמ' 320–349; הנ"ל, 'אשרור דתי של הציונות כתנועה לאומית חילונית: פרק במשנת הרב כלפון משה הכהן', ישראל 2 (תשס"ב), עמ' 107–125; הנ"ל, 'מדינת ישראל העתידית – בין תכנון לחזון [פרק במשנתו של

כי במגמה מודרנית זו תמכו רבנים נוספים בג'רבא,⁴ זאת בניגוד לגישות המחקריות המקובלות.⁵ לאור דברים אלו בולטת העובדה כי הכמ"ה שלל לכאורה בשני מקרים מהותיים עקרונות מודרניים: העיקרון הראשון, הראוי למאמר נפרד, הוא לימוד בבתי הספר של ארגון כ"ח (כל ישראל חברים); השני הוא מעמד האישה, שבו נדון במאמר זה. ודייק, הכמ"ה לא ביטל או התעלם מנושא זה אלא, אדרבה, דן בו ובמשמעויותיו בעקיפין ובמישרין, ודחה לבסוף, באופן רשמי ומוצהר, את האפשרות לשוויון מעמדי וחברתי בין נשים לגברים. דחייה זו לא נומקה בגישות הלכתיות בלבד, אלא גם בגישות עקרוניות ורציונליות, כדרכו, ובהוכחות שנבעו מהתנהלותן של מדינות מודרניות, ובראשן צרפת. יחד עם זאת, זהו המקרה היחיד בהגותו של הכמ"ה שבו בשלב מסוים הוא נאלץ לקבוע כי אין הסבר הגיוני להפלות בין גברים לנשים, וכי מדובר בהחלטת הקב"ה שאחריה כידוע אין להרהר.

בתחילתו של מאמר זה אתאר את יחסו החיובי של הכמ"ה אל השיטה הדמוקרטית על כל המשתמע מכך – זכויות הפרט, חופש הביטוי, ביקורת, ריבונות העם. הכמ"ה הכליל עקרונות אלו בביטוי אחד, תקופת החופש והדרור, וכלל בו את מכלול העקרונות המודרניים. בהמשך אתאר את מעט המחקר הקיים על מעמד האישה בתוניסיה ובג'רבא כרקע העומד בניגוד להגותו של הכמ"ה. בשלב הבא אעסוק בשיטתו של הכמ"ה המשתקפת בהגותו, כפי שהיא מופיעה בדרשותיו כלפי מעמד האישה ובמסקנות הנובעות מדבריו. אביא בקצרה מפסיקותיו של הכמ"ה בנושאים שונים הנוגעים למעמד האישה, ואעסוק בדיני אישות בהרחבה יחסית. בדיון זה אדגים את יחסו החיובי לזכויות הפרט של הנערה או של האישה ואת הקשיים המרכזיים שבעטיים נמנע מלהכריז על שוויון מלא בין נשים לגברים – חששו מצניעות ואמונתו בדבר מהותנות האישה.⁶

הרב כלפון משה הכהן], בדפוס. נוסף על כך ראו י' טובי, 'שורשי יחסה של יהדות המזרח אל התנועה הציונית', ש' אלמוג ואחרים (עורכים), תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 169–192. בתחום המשפטי ראו ד' חורב, 'תגובתו של הרב משה כלפון הכהן מג'רבא (1874–1950) למלחמת העולם הראשונה ולהקמת חבר הלאומים', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח, וכן ע' ישראל-פליסהואר, ד' חורב, 'גאולת האדם, העם והעולם: מנהיגות מקומית והגות בינלאומית של הרב כלפון משה הכהן מג'רבא', דיני ישראל כט (תשעג), עמ' 217–258. להרחבה על חלק ניכר מהנושאים הללו ראו נעים, הרב כלפון (לעיל הערה 1).

4 ר' נגר, מסורת במבחן: רבני ג'רבה בין שמרנות לתמורה (1914–1945), אשקלון תשע"א.
5 י' צור, סיפורי תרבות: יהודי תוניסיה וארצות מוסלמיות אחרות, ירושלים תשס"ג, פרק שמיני; הנ"ל, 'בעיות יסוד בהשכלת היהודים בארצות האסלאם: תוניסיה כמקרה מבחן', ש' פיינר ו' ברטל (עורכים), ההשכלה לגווינה, ירושלים תשס"ה, עמ' 201–222.

6 הגישה המהותנית קובעת כי לכל אדם טבע נתון שאינו תלוי במעשיו, בחינוכו או בבחירותיו ובתכונותיו, ועל כן הגישה השוביניסטית מובילה תפיסה זו. עוד על נושא זה בנוגע לגישה

חשוב לציין סוגיה מתודית הנובעת מן הקושי לתארך חלק מהדברים המוזכרים בכתביו של הכמ"ה, בעיקר כאשר מדובר על דרשות או אירועים בחיי הכמ"ה ובחיי הקהילה שלא השאירו את רישומם בחברה הכללית. אמנם, בחלק מן המקרים ציין הכמ"ה תאריך מדויק של ההתרחשויות, לעתים בתוספת התאריך הלועזי. במקומות אחרים, שבהם אין תאריך, נעשה ניסיון לתארך על פי שאר המקורות הידועים לנו או על פי רמזים השזורים בדבריו. חשיבות התיארוך נובעת בעיקר מהעובדה שפעמים יש בנושאים עקרוניים קושי לקבוע מה הייתה דעתו הראשונית של הכמ"ה ומתי חזר בו. כך, לדוגמה, ביחס ליהודי מחלל שבת כתב הכמ"ה בפסק הלכה אחד כי יש להתייחס אליו כאל גוי, ולפיכך אסור להתחתן עמו או אף לשנות מיינו וכדומה. בפסק אחר כתב כי יש להבינו ולהתייחס אליו כאל 'תינוק שנשבה' וממילא אין מקום לכל האיסורים או ההרחקות האלה. בשני הפסקים אין תאריך כלל, ועל כן קיים קושי לקבוע אם הקל הכמ"ה בתחילה ולאחר מכן החליט להחמיר או להיפך. כך או כך אין ספק כי הדבר משקף התלבטות עזה, הממחישה את המתח בין שמרנות למודרנה שבו היה מצוי הכמ"ה.⁷

עוד אני מבקש לקבוע שתי הנחות יסוד למאמר זה. הראשונה קובעת כי על פי הגישה המודרנית אין להפלות נשים עקב מינן, וכי כל הקשיים שהוצגו לעיל נובעים מחמת חוסר הרצון של בעלי הכוח, הגברים, לקבל זאת או מחמת הבנה מוטעת של עקרונות המודרנה. השנייה, החשובה לא פחות, מסבירה כי הכמ"ה זיהה בשלב מוקדם מאוד יחסית, בוודאי על רקע מקומו וזמנו, את "המוקש" שמציבה התיאוריה הליברלית-פמיניסטית בפני הגישות השמרניות-שוביניסטיות-מהותניות, ולעניינו האורתודוקסיות-הלכתיות, וניסה להתמודד אתו.

במאמר זה ברצוני להוכיח כי הכמ"ה נקרע בין שתי מגמות סותרות. מחד גיסא, נטייתו הטבעית היא לקבל את עקרונות המודרנה. כפי שנוכיח להלן, עקרונות שהחלו לתפוס תאוצה בתקופתו, מגדירים בין השאר כי אין כל שניות בין הבעל לאישה. זאת ועוד, הכמ"ה התקשה לרוב להבהיר על פי גישתו הרציונלית את השוני המהותני בין נשים לגברים כפי שקובעת הגישה השוביניסטית. גישות אלו הביאו אותו לקבוע כי יש מקום לקבל את העובדה כי לנשים מגיעות זכויות במצבים מסוימים כמו לאנשים, אך עם זאת יש להגביל זכויות אלו במרחב הציבורי מחמת הצניעות וכיוון שהסביבה המקומית, יהודית ומוסלמית כאחד, לא הראתה כל נכונות, בוודאי שבתקופה שבה

ההלכתית ראו ר' עירשי, 'הלכה פמניום וצדק', http://www.maaalegila.org/index.php?option=com_content&view=article&id=423:03-q-----&catid=50:-2-&Itemid=44
ח' פנחס, 'על מהותנות, אימהות ותפילות נשים', אקדמות יט (תשס"ו), עמ' 229–223.

7 לפירוט מראי המקום ראו נעים, הרב כלפון (לעיל הערה 1), עמ' 6.

אנו עוסקים, לדון בנושא עקרוני ומהפכני מבחינתם. למעשה, גם השלטון הצרפתי לא גילה נכונות לאפשר לנשים לקבל תפקידים רשמיים, ואף לא להיות שותפות בתהליך הבחירות. מאידך גיסא, הכמ"ה האמין כי אכן ישנם הבדלים מהותניים בין נשים לגברים, כפי שהדבר הוגדר בהגותם של חכמים רבים ובראשם הרמב"ם. זאת ועוד, הכמ"ה קיבל את הרעיון כי כך אמור להיות סדר העולם, שהמשמעות היא שיש חובה לקבוע כי ישנו מלך אחד בבית, והתורה ובעקבותיה החכמים כבר הגדירו כי מלך זה יהיה הבעל. קושי עקרוני זה בין קבלת הגישה המודרנית במלואה ובין הקושי ההלכתי, הסביבתי והחברתי הביא את הכמ"ה לקבוע קביעות סותרות מיניה וביה. ברבות מדרשותיו הצהיר כי קיים אי־שוויון מהותני בין נשים לגברים, ובד בבד מוצאים פסיקות רבות שבהן ניכר כי הכמ"ה תמך בזכויות האישה, ופעמים אף הרחיב אותן תוך שפסק במופגן כנגד השולחן ערוך, וכי "ראוי להחמיץ את הדין", כדבריו, כפי שנראה להלן, והדגיש נימוקים שאינם מבוססים על עקרונות הלכתיים בלבד. יתר על כן, במקרים רבים פרש על האישה את חסותו של בית הדין במטרה מוצהרת להגן על זכויותיה של האישה העלולה לסבול מהבעל, הבקיא יותר בהלכות. יש להדגיש כי בחלק מהמקרים הגנה זו על האישה נובעת מרצונו של הכמ"ה להגן על הקבוצה המוחלטת בחברה ולמנוע מהבעל להתעמר בה, אך בחלק אחר וחשוב של המקרים אפשר להבחין כי תמיכה זו נובעת מנטייתו לקבל את עקרונות המודרנה ומתמיכתו בזכויות הפרט. מובן שיש מקרים שבהם שני עקרונות אלו משמשים בערבובייה. אעיר כי ברי כי הכמ"ה לא השתמש במושג זה של זכויות הפרט, שהוא מאוחר לתקופתו, אך עיון מעמיק בהגותו יוכיח כי יחסו לזכויות הפרט חיובית ביותר בעיקר על רקע תקופתו ומקומו. עוד אדגיש כי יחס זה אינו מתמקד בעם היהודי בלבד אלא בכל אדם באשר הוא.

ב. על המודרניות ועל הפמיניזם בעולם הערבי

במקום אחר הרחבתי על הגדרות המודרניות בהקשר הדתי, אך באופן כללי.⁸ במאמר זה אעסוק באופן ייחודי במודרנה בהקשר המגדרי שלה. העיקרון הליברלי מבוסס רובו ככולו על עקרון השוויון, ולמעשה הקביעה המחקרית המקובלת היא שעקרון השוויון גובר על עקרונות אחרים, כגון עקרון החירות.⁹ ההשקפה המודרנית מוגדרת כחדש,

8 'נעים, רבני ג'רבא – האומנם יהדות חרדית בארצות האסלאם?', איגוד מדעי היהדות 50 (תשע"ה), עמ' 83–113.

9 R. Dworkin, 'What is Equality? Part 3: The Place of Liberty', *Iowa L. Rev.* 73:1 (1987–1988), p. 7

כעכשווי וכמתחדש, והיא ניגודה של ההשקפה השמרנית המסורתית והמקובעת. כך למעשה מציינת המודרנה מהפך חברתי ומבני שבמרקו, בין השאר, מעבר מדתיות לחילוניות. אשר על כן הציגה המודרניות כאידיאל את האדם התבוני השולט בגורלו ומשוחרר משליטת האל. עם זאת, העמידה בתאוריה הליברלית רחוקה מלהיות מושגת בעולם המערבי בתחומים רבים: הקשיים בהשגת זכויות לבעלי גזע שונה, אנטישמיות, ולעניינו – מעמד האישה. זאת ועוד, פעמים אפשר לראות כי חלק מהמנגנונים של המודרניות מאפשרים הדרה, יחסי כוח ושליטה גברית¹⁰ מאחר שהשיח המודרני היה עיוור לחלוקה למגדרים.¹¹

בעולם הערבי במזרח, המוגדר כחברה מוסלמית שמרנית וכמשטר פטריארכלי חזק, היה מצבה מוגדר: הגבר שולט באישה, והיא עוסקת במשק הבית ובמשק החקלאי.¹² המשטר הקולוניאלי בתוניסיה משנת 1881 לא שינה את מערכת דיני האישות המסורתית ובכלל זה את מעמד האישה, התיר את הפוליגמיה, שמר על זכותו של הגבר לגרש באופן חד-צדדי את האישה, ומנע ממנה כל זכות ברכושו של בעלה לאחר מותו ועוד. היו אמנם ניסיונות של הוגי דעות תוניסאים להתבטא בזכות שיפור מעמד האישה, אולם ניסיונות אלו נגדעו באיבם והתנועות הלאומיות בתוניסיה העדיפו להתמקד במאבק בשלטון הצרפתי ולזכות בתמיכתם של החוגים השמרניים.¹³ השינוי החשוב ביחס לנשים, שהגדיר את תוניסיה כמדינה מודרנית בתחום זה בהשוואה לעולם הערבי, החל רק בשנת 1956 עם קבלת עצמאותה ועלייתו של חביב בורגיבה לשלטון.¹⁴

חשוב להדגיש כי לדעת הכמ"ה שינוי העתים, המביא ל'חופש ולדרור'¹⁵ והמוצא

10 לדוגמה מדינה שבה רוב הבוחרים הוא נגד מתן זכות בחירה לנשים. אם כך מדובר בגישה דמוקרטית מודרנית המקבעת גישה לא מודרנית כפי שקרה בחלק ממדינות המזרח תיכון. ראו ב' לואיס, 'מגדר והתנגשות ציביליזציות', עפרה בנג' (עורכת), נשים במזרח התיכון: בין מסורת לשינוי, תל אביב תשנ"ד, עמ' 15–27.

11 ח' הרצוג, 'התרת הסבך של המודרניות: ההבניה ההדדית של מגדר, דת ומודרנה', ח' הרצוג, ע' לפידות-פירילה (עורכות), פרדוקס ספינת תואוס: מגדר, דת ומדינה, ירושלים תשע"ד, עמ' 24–70.

12 מ' הנוש-סרוג', מעמד הנשים בעולם הערבי?, חיפה תשנ"ח, עמ' 53–56.

13 ד' זיסנווין, 'הנשים בתוניסיה – חלוצות מהפכת הנשים בעולם הערבי?', עפרה בנג' (לעיל הערה 9), עמ' 169–180; צ' טובי, 'מכלה לחמות: עולמה של האישה בקהילות היהודיות בדרום תוניסיה במחצית הראשונה של המאה העשרים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשע"ב, עמ' 36.

14 טובי (שם); הנוש-סרוג', מעמד הנשים (לעיל הערה 12), עמ' 155.

15 עוד על הגות המודרנית של הכמ"ה ראו י' נעים, 'רבני ג'רבה (לעיל הערה 8).

לעצמו ביטוי בעקרון הזכויות והשוויון לכל אדם כפי שהתחדש בתקופה המודרנית, הוא אחד מהסימנים המובהקים לגאולה הממשמשת ובאה.¹⁶

ג. על מעמד האישה היהודייה בתוניסיה ובג'רבא

1. רקע

בעוד שהמחקר על נשים ביהדות אירופה הוא רחב, מתמשך¹⁷ ועוסק בתקופות מגוונות, החוקרים מצביעים על מחסור ניכר במחקרים מדעיים על נשים מזרחיות.¹⁸ מחסור זה בולט בנושא מעמדה של האישה בתוניסיה²⁰ או בג'רבא. מהמקורות העוסקים במעמדה של האישה במקומות שונים בצפון אפריקה,²¹ שרבים מהם אינם מחקריים, ומהתמונה המצטיירת על אודות מעמדן של הנשים היהודיות בארצות האסלאם ובארצות אירופה, עולה כי ככל שמעמדה הכלכלי-חברתי של האישה ומשפחתה היה גבוה יותר וככל שהחברה הסובבת הייתה משכילה יותר, כפי שהיה בארצות אשכנז, כך ניסו והצליחו יותר נשים לפרוץ להן נתיבים בהלכה ולמצוא להן גדר להתגדר בה. כך, למשל,

- 16 הרב כלפון משה הכהן, דרכי משה, ח"ב: תורת משה, נתיבות תשנ"ג, פרשת ויגש, עמ' רכד-רלא.
- 17 פ' מוצפיי-הלר, 'אתגרים בחקר ההיסטוריה והסוציולוגיה של נשים יהודיות-מזרחיות', ט' כהן וש' רגב (עורכים), אישה במזרח – אישה ממזרח, רמת-גן תשס"ה, עמ' 9–22.
- 18 ה' דהאן-כלב, 'נשים מזרחיות: זהות והיסטוריה', מ' שילה ואחרות (עורכות), העבריות החדשות – נשים בשוב ובצינונות בראי המגדר, ירושלים תשס"א, עמ' 45–60; ת' אלאור, מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה, תל אביב תשס"ו.
- 19 י' בצלאל, 'פתחון פה ליהודיה במזרח – היחס לאישה ב"זכרון ירושלים" לר' אליהו חזן', נ' אילן (עורך), עין טובה, דו-שיח ופולמוס בתרבות ישראל, תל אביב תשנ"ט, עמ' 197–223.
- 20 טובי מדגישה כי לא נערך כלל מחקר על עולם האישה היהודיה בדרום תוניסיה, טובי, מכלה לחמות (לעיל הערה 13), עמ' 45.
- 21 אציין כאן רק חלק ממקורות אלו: ראו ר' למדן, עם בפני עצמן: נשים יהודיות בארץ ישראל, סוריה ומצרים במאה השש עשרה, תל אביב תשנ"ו, עמ' 12 (בסוריה ובמצרים); ר' סימון, 'תמורות במעמדן של נשים יהודיות בלוב', שורשים במזרח ד' (1988), עמ' 183–200; נ' סלושץ, ספר המסעות: מסעי בארץ לוב, תל אביב תרצ"ח, עמ' 68 (בלוב). אליעזר בשן עסק בנושא זה במרוקו, אך לא בהקשר דומה למאמר זה של רב ויחסו למעמד האישה כשיטה מובנית. עם זאת אציין חלק מכתביו: נשות חיל יהודיות במרוקו – מגירוש ספרד עד המאה העשרים, תל אביב תשס"ד, עמ' 127–128. הנה'ל, 'על מעמדה החברתי וההשכלתי של האישה היהודיה במזרח התיכון ובמגרב', ממזרח שמש עד מבוא, לוד תשנ"ו, עמ' 147–155; הרב י' מאמאן, 'עט הזמיר', יד רמ"ה, ירושלים תשנ"א, עמ' 20; הרב י' משאש, אוצר המכתבים, חלק א, ירושלים תשכ"ח, עמ' 14; צ' זוהר, 'כל העוסקת בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה', פעמים 82 (תש"ס), עמ' 150–162. בעיראק אציין את נ' אילן, 'קאנון אלנאס (חוק הנשים)', פעמים 109 (תשס"ו), עמ' 33–57. כמו כן ראו מאמרי השונים של אלימלך וסטרייך, שהתייחס הרבה לאזור צפון אפריקה אך לא לתוניסיה או לג'רבא.

בימי הביניים נפסק כי נשים חייבות בתפילה ובברכת המזון,²² והן אף צורפו לזימון.²³ נוסף על כך אפשר לקבוע כי חלק מהנשים נהגו להתפלל באופן קבוע בבית הכנסת והיו בקיאות בכל התפילות.²⁴ ישנן עדויות רבות מתקופה זו שהנשים הקימו להן בתי כנסיות משלהן, שם יכלו לשיר ולזמר ללא חשש מהאיסור של 'קול באישה ערוה'.²⁵ על תופעה זו לומדים גם מציורים המתארים את הווי החיים באותה תקופה.²⁶ העובדה שבאשכנז היו נשים בנות המעמד הגבוה שחיו בקרב חברה אירופית, שבה ההשכלה הייתה דבר שבשגרה, היא ככל הנראה סיבת הדברים. במציאות זו קיבלו נשים רבות חינוך בבית בצורה מסודרת.²⁷

מדובר בתופעה רחבת היקף לאורך הדורות, ואברהם גרוסמן קבע כי הגורם העיקרי לתמורה זו בימי הביניים הוא שיפור המצב הכלכלי, החברתי והתדמיתי של הנשים.²⁸ חשוב לציין כי הכלל הרווח הוא כי מעמדה של האישה היהודייה בארצות האסלאם בימי הביניים היה נחות ביותר, במקביל למעמד האישה בחברה המוסלמית, ולכך היו יוצאי דופן מועטים בלבד.²⁹ מכאן שמעמד האישה היהודייה בארצות אשכנז היה גבוה יותר ממעמדה של האישה בארצות האסלאם. ברי כי מדובר במסקנה המצריכה ביסוס נוסף, אך כאמור הדברים נובעים מהחוסר המחקרי הקיים, שהוזכר לעיל. עוד יש לזכור כי מחקר כזה, חשוב ככל שיהיה, חורג לחלוטין ממטרתו של מאמר זה, וכי אין מדובר במחקר משווה ובוודאי לא ניתן לקבוע כי יש דמיון או מקום להשוואה בין מעמדה של האישה החיה ברחבי צפון אפריקה או יחסו של חכם מאזור מרוקו, דרך משל, ובין מעמדה של האישה החיה בג'רבה או בתוניסיה. עם זאת פטור בלא כלום אי אפשר, ולכן אנסה לשרטט באופן כללי את מיקומה של האישה בחברה היהודית במקומות אלו ובתקופה הרלוונטית לענייננו על סמך מעט המקורות הקיימים, שלרוב עוסקים בנושא זה בדרך אגב בלבד. אדגיש שוב: ברור כי אין בדברים אלו כדי לכסות על חסך גדול במחקר הקיים על מעמדה של האישה היהודייה בתוניסיה ובג'רבה. נתון נוסף החשוב לענייננו הוא נושא מתן זכות הצבעה לנשים במדינות השונות. סקירה

22 מ"י ברדיצ'בסקי, ספר חסידים, ויליאמסבורג תשנ"ב, ס' ריב, ס' תקפת.

23 י"ז כהנא, 'שו"ת האור זרוע ומהר"ם בר ברוך', סיני יד (תש"ד), עמ' קטו-קכב.

24 א"מ הברמן, ספר גזרות אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"א, עמ' קסה.

25 א' גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 314-315.

26 ראו ד' שפרבר, 'הנשים המפללות לעצמן': <http://www.toravoda.org.il/sperber11.html>.

27 י"ר בסקין, 'חינוך נשים יהודיות והשכלתן בימי הביניים בארצות האסלאם והנצרות', פעמים 82 (תש"ס), עמ' 31-49.

28 גרוסמן, חסידות ומורדות (לעיל הערה 25), עמ' 309-312.

29 בסקין, חינוך נשים (לעיל הערה 27).

קצרה תראה שהדיון החל להתפתח לקראת סוף המאה ה-19, ומדינות מפותחות אפשרו לנשים להצביע במאה ה-20. כך בבריטניה (1918), אך רק לנשים מעל גיל 30 ורק משנת 1928 בשווה לגברים, בגרמניה (1919) ובארה"ב (1920). חשוב לציין כי צרפת ששלטה באזור צפון אפריקה, כולל תוניסיה וג'רבה, העניקה זכות הצבעה לנשים רק בשלהי מלחמת העולם השנייה.³⁰

2. יהודי תוניסיה

רקע

במחצית השנייה של המאה ה-17 החלה פריחה מחודשת של הקהילה היהודית בתוניסיה. אמנם היחס כלפי היהודים היה כשל בני חסות (ד'מי),³¹ אך בו בזמן נהנו היהודים ממעמד אוטונומי כמעט מוחלט.³² במאה ה-17 התגבשה, בעיקר בעיר תוניס,³³ קהילת יהודים שמוצאם מליוורנו. הם כונו 'גראנה',³⁴ להבדיל מן היהודים המקומיים, שכונו 'תואנסה'.³⁵ פילוג זה הוביל לסכסוכים קשים במאות ה-19 וה-20,³⁶ והתקיים עד 1944.³⁷ השפעתה של התרבות הצרפתית חלחלה בקלות יחסית גם לתחום החינוך בקרב מוסלמים ויהודים כאחד,³⁸ מאחר שכוחם של חכמי הדת המוסלמים (העולמא)³⁹ בתוניסיה מעולם לא היה חזק במיוחד.⁴⁰ בשנת 1878 התאפשר לתנועת

30 פרטים אלו ונתונים סטטיסטיים אחרים ראו ז' כ"ץ, 'מהפך במעמד האישה בעולם', יהדות חופשית 8 (מרץ 1996), עמ' 15–16.

31 י' אברהמי, פנקס הקהילה היהודית הפורטוגזית בתוניס, לוד תשנ"ז, עמ' 27–28.

32 ק' סיטבון, יהודי תוניסיה, ירושלים 1991, עמ' 7.

33 סיטבון (שם), עמ' 7; נ"א שוראקי, קורות היהודים בצפון אפריקה, תל אביב 1975, עמ' 117.

34 שיבוש המלה 'לגורנו', שמה העתיק של ליוורנו. ראו סיטבון (שם), עמ' 5. על נסיבות הגעתם של הגראנה לתוניס, ראה אברהמי, פנקס הקהילה (לעיל הערה 31), עמ' 41–44.

35 צורת רבים של 'תוניסאי' בערבית. ראו סיטבון (שם), עמ' 5. לעיון ולהרחבה על הסיבות לפילוג ראו הרב מ' מאוזו, שורשים ומסורת ביהדות תוניסיה, לוד תשמ"ו, עמ' 28; א' אלמליח, 'מוסותערים ופורטוגזים בתוניסיה', מזרח ומערב ב (תרפ"ח–תרפ"ט), עמ' 19–28; Y. Tsur, 'The Two Jewish Communities of Tunis (Touansa and Grana) on the Eve of the Colonial Period', *Proceedings of the 9th World Congress of Jewish Studies*, division B, vol. 3 (1986), pp. 67–73.

36 לדוגמה, הסכסוכים על בית קברות, על קופות צדקה ועוד. ראו אברהמי, פנקס הקהילה (לעיל הערה 31), עמ' 74–79.

37 אברהמי (שם), עמ' 64.

38 על השינויים בתחומי החיים ראו ג' טייב, 'יהודי תוניס בין שתי מלחמות עולם', שורשים במזרח ב (1989), עמ' 369–401.

39 G. Gillot, 'Al-Ulama', *Encyclopaedia of Islam* X, Leiden 2000, pp. 801–805

40 A. H. Green, *The Tunisian Ulama 1873–1915*, Leiden 1978

'כל ישראל חברים' (כ"ח) להקים בית ספר יהודי בתוניס. ⁴¹ ראשי כ"ח השיגו את הסכמת ראשי הקהל והרבנים לאחר שחתמו אתם על הסכם שבו התחייבו לפעול לטובת לימודי היהדות. אלא שנציגי כ"ח לא עמדו בהסכם זה. ⁴² מורי כ"ח הגיעו לצפון אפריקה מתוך תפיסת שליחות שנועדה, לטעמם, לתקן את התרבות המקומית הנחשלת. ⁴³ לדברי נציגיו, ההישגים החשובים ביותר של ארגון זה היו הפקעת המוסדות הקהילתיים ממסגרת דתית ושבירת כוחו של הממסד הרבני. ⁴⁴ התוצאה הייתה שההשפעה התרבותית הצרפתית על היהודים גרמה ליהודים רבים משבר זהות חמור, ⁴⁵ עד כדי כך שכבר בשלהי המאה ה-19 ירדה העיר תוניס מגדולתה בתחום היצירה הדתית היהודית. ⁴⁶

מעמד האישה היהודי בתוניסיה

מעיקרי הדברים שנכתבו במעט המקורות על נושא זה נראה כי מעמדה ותפקודה של האישה בקרב ה'תואנסה' לא חרגו באופן מהותי מאורח החיים המסורתי למרות היותה של תוניסיה מדינת חסות צרפתית ולמרות כניסתה של כ"ח לתוניסיה. אציין כי כבר ב-1882 החלה פעילותו של בית הספר של כ"ח לבנות בתונים הבירה, וזו הלכה וגדלה. פתיחתו של בית הספר גרמה להתנהלות מודרנית של הבנות מחד והביאה לביקורת חריפה על המתירנות של הבנות הללו מאידך. ⁴⁷ יחד עם זאת, סיכום פעילותה של כ"ח בתוניס הוגדרה בסופו של דבר ככישלון. ⁴⁸ נוסף על כך, גם כאשר למדו נשים

41 ח' סעדון, 'החינוך', הנ"ל (עורך), תוניסיה, ירושלים תשס"ה, עמ' 89–90.

42 את פרטי ההסכם ראו אצל ש' פלח, צדק ושלום, תוניס תרנ"ז, עמ' 59–63.

43 י' צור, 'יהדות תוניסיה בשלהי התקופה הטרום קולוניאלית', מקדם ומים ג (תשנ"ג), עמ' 77–113. שאלה מעניינת בזכות עצמה, שלא כאן המקום לדון בה, היא כיצד תיארו אנשי כ"ח את הרב בצפון אפריקה. ראו י' (קולט) טואיטו, 'דמותו של הרב בספרות יהודי צפון אפריקה בשנים 1896–1996', מ' אורפלי וא' חזן (עורכים), התחדשות ומסורת: יצירה הנהגה ותהליכי תרבות ביהדות צפון-אפריקה, ירושלים תשס"ה, עמ' 132–142.

44 א' רודריג, חינוך, חברה והיסטוריה: 'כל ישראל חברים' ויהודי אגן הים-התיכון 1860–1929, ירושלים תשנ"א, עמ' 31–32.

45 ח' סעדון, 'התנועה הציונית ומועצת הקהילה היהודית בתוניסיה בין שתי מלחמות העולם', מקדם ומים ו (1995), עמ' 135–155; אציין כי נחום סלושץ תיאר בצער את השפעת כ"ח על יהדות תוניסיה וצפון אפריקה. ראו נ' סלושץ, האי פליא, תל אביב תשי"ז, עמ' 61–63.

46 ש' בראשר, הספרות הרבנית בצפון אפריקה, השתלשלות הספרות הרבנית בשנים 1700–1948: ביבליוגרפיה מוערת ליצירה הרוחנית של חכמי צפון אפריקה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 25.

47 טובי, מכלה לחמות (לעיל הערה 13), עמ' 71–72.

48 ג' וייל, 'אגודת כ"ח ומצבן החברתי של הקהילות הים תיכוניות בסוף המאה ה-19 (1860–1914)', ש' שוורצפוקס (עורך), האליאנס בקהילות הים התיכון בסוף המאה ה-19 והשפעתו על המצב החברתי והתרבותי, ירושלים תשמ"ז, עמ' 7–16, ובייחוד עמ' 10–11.

מקצוע ורצו לצאת אל הספרה החיצונית הן הגבילו את עיסוקן רק עד החתונה או עד שצברו נדוניה.⁴⁹ בשלב זה נדמה כי האישה היהודייה נותרה בספרה הפנימית, ועסקה בבישול, באפייה, בכיבוס ובטפול בילדים. רק לאחר מלחמת העולם השנייה, כך נראה, חל שינוי מסוים בהתנהלותה, והיא התחילה לעסוק בעבודות פקידות, תפירה וסריגה,⁵⁰ ואף כמרכזנית בחברת הטלפונים דאז.⁵¹ חלוקה נוספת המובאת במחקר נוגעת להבדלים בין צפון תוניסיה, שם שכנה עיר הבירה תוניס, ובין דרום תוניסיה, שם נמצאת ג'רבא. כך למשל בגאבס, אחת הערים השמרניות, בדרום תוניסיה, היה מעמדה של האישה נחות אף יותר מזה שבתוניסיה הבירה, וניכר כי היא חינכה את בנותיה על פי עיקרון זה למעט מחאות בודדות, במגבלות מובנות.⁵² לרוב לא זכו בדרום תוניסיה לחינוך פורמלי כלשהו.⁵³

עם זאת, בזהירות יש לומר כי לעומת זאת, בקרב ה'גראנה' התאפשרה, מסתבר, תפיסה חדשה של מעמד האישה ושל זכויותיה. תפיסה זו עולה מסיפורה של חביבה מסיכה. התמורה גרמה לה לצאת ללימודים בבית ספר, ובהמשך אף לעסוק במשחק ובזמרה ולזכות בפרסום רב. כפי שקבע צור, דבר זה לא היה יכול להתרחש אילולא הייתה מעורה בשתי התרבויות, המערבית והערבית, ובעיקר אילולא הביעה התנהלותה ולוול בזהות הדתית ובעקרונות ההלכתיים.⁵⁴ דוגמה נוספת לשינוי במעמד האישה היא הסמכתה ב-1916 של ז'ולייט סמאג'ה כעורכת הדין היהודייה הראשונה, ולרגל האירוע אף חובר שיר לכבודה.⁵⁵ אולם נראה שמדובר בנתון יוצא מן הכלל המעיד על הכלל.

על ההבדלים בין תוניסיה לג'רבא יש כידוע הבחנות רבות. ונראה כי מדובר במעין מאוזנים הנעים בין שני המרכזים הללו, קרי כאשר עלה המרכז בתוניסיה הייתה ג'רבא כפופה אליו, וכאשר חלה ירידה במעמד התורני של יהודי תוניסיה עלתה ג'רבא ומשלה בכיפה. ההבחנה המרכזית נבעה מכך שרבני ג'רבא סירבו להכניס את ארגון כ"ח לתחומם ואף החרימו אותו, והתוצאה הייתה שמירה על אורח חיים יהודי אורתודוקסי,

49 וייל, שם, עמ' 14.

50 ש' צרפתי, תוניס 'אל כדרה', תוניס הירוקה: על חיי היהודים בתוניסיה בשנים 1881–1948, לוד תשמ"ז, עמ' 32–72.

51 ריאיון עם הגב' ניקול נעים, שסיפרה על אמה פורטונה נעים, ששימשה בתפקיד זה שנים רבות עד עלייתה לארץ.

52 צ' טובי, מעמד האישה היהודייה בדרום תוניסיה על פי פתגמים המהלכים בקהילת גאבס, א' חזן וח' סעדון (עורכים), תרשיש: מחקרים ביהדות תוניסיה ומורשתה, רמת-גן תשס"ט, עמ' 331–342.

53 טובי, מכלה לחמות (לעיל הערה 13), עמ' 117.

54 י' צור, סיפור תרבות: יהודי תוניסיה וארצות מוסלמיות אחרות, ירושלים תשס"ג, עמ' 80–91.

55 ח' סעדון, 'ארגון הקהילה', הנ"ל תוניסיה (לעיל הערה 41), עמ' 67.

מעמד חשוב ומרכזי של רבני האי והשפעה מהותית על אזור דרום תוניסיה, וזאת לעומת אורח חיים שהושפע מהתרבות הצרפתית בתוניסיה, כפי שראינו לעיל.⁵⁶

3. ג'ר בא

במהלך הדורות התקיימו באי שתי קהילות יהודיות בעלות מאפיינים שונים:⁵⁷ הקהילה הגדולה יותר נקראה 'חארה כבירה' (השכונה הגדולה), והיא התפתחה כשכונת לוואי נפרדת ומרוחקת מהעיר המוסלמית הגדולה באי, חומת א-סוק. קהילה זו הייתה מבוססת כלכלית ונחשבה מודרנית יותר. על פי המסורת המקומית, יהודי 'חארה כבירה' הגיעו מן המערב ומוצאם משבט זבולון.⁵⁸ הקהילה השנייה נקראה 'חארה זר' (השכונה הקטנה) או, בכינויה הנוסף, 'הדיג'ת',⁵⁹ ונמצאה במרחק כשבעה קילומטרים מן הקהילה הראשונה. בתחומי שכונה זו התגוררו כוהנים רבים, עובדה שנשמרה עד שנות השלושים של המאה ה-20 לערך.⁶⁰ יש להדגיש כי בפועל מדובר בשלוש קהילות מאחר שבחומת א-סוק הייתה קהילה יהודית קטנה שהושפעה מאוד מהעקרונות הצרפתיים, בדומה לתניסיה, אם כי לא הצליחה להשפיע על שאר יושבי ג'ר בא.⁶¹ עוד יש לציין כי הכמ"ה הכליל שכונה זו בכתביו ובדיוניו ההלכתיים כחלק מ'חארה כבירה'.⁶²

העובדה שיושבי ג'ר בא התנגדו לרפורמות הצרפתיות המודרניות בכלל ולאילו של כי"ח בפרט⁶³ אפשרה להם להתמקד בחיזוק התפתחותם מבחינה רוחנית-דתית.⁶⁴ נדמה שההוכחה הטובה ביותר לירידת קרן התורה בשאר האזורים בתוניסיה היא שהקהילות באזורים השונים החלו לבקש מרבני ג'ר בא לשמש רבנים בערים מרכזיות, ולבסוף

56 עוד על ההבחנות השונות בין שני מרכזים אלו ראו סערון (שם), עמ' 20; משה שוקד ומשה דשן, דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון אפריקה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 23.

57 שוקד ודשן (שם), וכן, A. Udovitch and L. Valensi, *The Last Arab Jews*, New York 1984, pp. 99-117.

58 בעניין זה ראו דיונו של סלושץ, האי פליא (לעיל הערה 45), עמ' 35-37, 234-236.

59 לסיבות לכינוי זה ראו נעים, הרב כלפון (לעיל הערה 1), עמ' 82, הערה 19.

60 אז עברו חלק מהכוהנים ל'חארה כבירה', מאחר שסבלו מהנהייה אחר המערב, שהחלה להתפשט יותר ב'חארה זר'. ראו סלושץ, האי פליא (לעיל הערה 45), עמ' 215.

61 סלושץ ציין זאת בספרו במקומות רבים ושונים.

62 הרב כלפון משה הכהן, ברית כהונה השלם, ח"א, בני ברק תש"ן, יו"ד, מערכת ק, ס' ה.

63 היו כמובן יוצאים מן הכלל, שישבו בעיקר בחומת א-סוק. ראו סלושץ, האי פליא (לעיל הערה 45), עמ' 55-63.

64 סלושץ התפעל כי 'בשום מקום באפריקה לא מצאתי מספר מרובה כל-כך של ת"ח מובהקים אשר הציבור נוהג בהם כבוד ונשמע לדבריהם'. ראו הנ"ל (שם), עמ' 204.

אף בתונים עצמה.⁶⁵ בכך, למעשה, התהפכו היוצרות, ולקראת אמצע המאה ה־20 הפכה ג'רבא למרכז התורני המוביל בתוניסיה כולה. זאת במקביל להעמקת תודעתם של רבני האי בדבר מעמדם הייחודי, כדבריו של הרב לוי יצחק רבינוביץ: 'אין כמעט קהילה בטוניסיה שהרב [המשמש בה] לא מיוצאי האי הקטן הזה'.⁶⁶ עם זאת, המשיכו רבני ג'רבא לבקש את הסכמתם של רבני תונים לחלק ניכר מפסיקותיהם ההלכתיות, בעיקר עד שנות הארבעים של המאה ה־20, בין השאר מחמת החובה שהטילה עליהם הממשלה.⁶⁷

מעמד האישה היהודיה בג'רבא

רבקה נגר היא ככל הנראה היחידה שעסקה בנושא מעמד האישה בג'רבא בהרחבה ובאופן ישיר, וככלל הראתה כי המבנה המסורתי הכולל חובת נישואים, גיל נישואים שאינו עולה על 20, דגש רב על צניעות וכדומה, עובר כחוט השני בפסיקותיהם של רבני ג'רבא. מסתבר כי זוהי הסיבה לכך שבאי השוק היו גברים בלבד, ואילו האישה הייתה אחראית למלאכות הבית הקשות ולא עסקה בכל פעילות ציבורית. ההבדלים בין גבר לאישה התבטאו גם ביחס כלפי מין היילוד: בעוד שהולדת בן נתפסה כאירוע משמח ולוותה בטקסים רבים, הולדת בת לא לוותה בטקסים כלל (ודאי שאיש לא הזכיר את אירועי בת המצווה). הנשים לא למדו קרוא וכתוב, ואת הידיעות ואת ההלכות הנחוצות להן לקיום הבית למדו מאימותיהן. אישה שלא הקפידה על צניעות נחשדה כמי שאין לסמוך עליה גם בכשרות הבית.⁶⁸ רק בשנת 1948 החלה חברת "דבר עברית" שקמה בג'רבא לכלול בקבוצות הלימוד שלה גם נשים.⁶⁹

אם כך, ניכר כי מעמדה של האישה לא היה גבוה, עיקר תפקידה היה להתחתן ולגדל את הילדים. היא אכלה בפניה בחצר, בנפרד מבעלה, ורק לאחר שסיימו הגברים

65 ב"ר כהן, מלכי תרשיש, תולדות רבני תוניסיה וחיבוריהם, נתיבות תשנ"ו, עמ' מב; שושן חורי, חיי חיים, מכון הרב מצליח, בני ברק תשס"ב, עמ' 44.

66 זיכרונותיו של הרב לוי יצחק רבינוביץ, שהיה הרב הראשי של הארמיה ה־8 בצבא הבריטי והגיע לאי עם גירוש הגרמנים, פורסמו בכתב העת 'ברקאי' שיצא בהוצאת אגודת הסופרים העבריים בדרום אפריקה בשנים 1977–1933. קיים קושי למצוא את כתב העת במלואו, ולכן הודפס תיאור זה שוב תחת הכותרת 'יהודי אי ג'רבא', בתוך: י' חדאד, יהודה יעלה, ירושלים תש"ס, עמ' תרו–תרמה (להלן: זיכרונות רבינוביץ). כל המובאות וההערות להלן יובאו מתוך ההוצאה השנייה. ראו זיכרונות רבינוביץ, עמ' תריא.

67 ראה דוגמאות אחדות מני רבות: ברית כהונה, ח"ב (לעיל הערה 62), אה"ע, מערכת א, ס' א, ג; חו"מ, מערכת כ, ס' א. וכן ראו עם הסתייגויות: שם, מערכת מ, ס' א.

68 נגר, מסורת במבחן (לעיל הערה 4), עמ' 213–232.

69 הירח, שנה ב, חוברת ב, (חשוון תש"ט) (כתב עת שיצא בג'רבא). וראו נגר (שם), עמ' 166, הערה 1166.

לאכול. את יומה העבירה בישיבה ליד ביתה ובעבודות הבית,⁷⁰ ונמנעה מלבוא לבית הכנסת. סלושץ סיכם כי 'היחס של הגברים מבני ההמון אל נשיהם הוא כשל הגויים שכניהם ואין אישה נראית בפני אורח מן החוץ'. עם זאת, רמז בקצרה כי ישנו שינוי בעניין זה בקרב 'חוג תלמידי החכמים'.⁷¹ בשנת 1943 תיאר כך גם הרב רבינוביץ את ביקורו, וציין כי הנשים הן 'רואות ואינן נראות'. הוא קבע כי בעקבות החשש הגדול היו שנים שבהן לא הכניסו אורחים לליל הסדר כדי להימנע מלראות נשים.⁷² בשנת כהונתו של הרב משה זקן מאזוו, ששימש כאב בית הדין בשנים 1905–1915, אמנם נרשם מקרה של אישה שניסתה לפסוק הלכות בנושא נידה והתקבלה ככל הנראה כמעין פוסקת או, כפי שהוגדרה על ידי הכמ"ה, 'מוֹרָה הוראות בישראל', אך ניסיון זה נגדע באיבו עקב ההתנגדות העזה של רבני האי, שאיימו להחרימה.⁷³

ד. הכמ"ה ומעמד האישה

במקומות שונים בהגותו עסק הכמ"ה במעמד האישה. בחלק מן המקרים נגע בנושא זה רק בעקיפין, אך מעצם התייחסותו ניכר שהדבר העסיק אותו. במקומות אחרים עסק במישרין וציין במפורש את המתח בין התפיסה השמרנית, שלפיה האישה שנייה לגבר, ובין המודרנה, שלפיה האישה והגבר שווים. בשלב זה אעסוק בהגותו העקיפה של הכמ"ה, ולאחר מכן אתאור את הגותו הישירה ואת המסקנות הנובעות ממנה בנוגע למעמד האישה.

מעמד האישה בהגות הכמ"ה

הכמ"ה תמך בגישות מוכרות ומסורתיות, ועל כן אסקור אותם בקצרה בלבד, שכן בדברים אלו אין כל חדש. עם זאת, אפנה את תשומת לב הקורא לשינוי האטי המסתמן בתפיסותיו משלילה מוחלטת של רעיון השוויון לנשים לקבלה מסויגת אך ברורה. עוד אציין כי עצם העובדה שהכמ"ה דן בנושאים אלו תוך הפגנת ידע רב בהלכי הרוח הפמיניסטיים מוכיח כי היה פתוח לגישות המודרניות, אף על פי שדחה אותן. הכמ"ה קבע כי לזכות הנשים עומדת העובדה שהן שולחות את בניהן ואת בעליהן ללמוד, ושומרות עליהן מן החטא.⁷⁴ הן פטורות ממצוות עשה שהזמן

70 סלושץ, האי פליא (לעיל הערה 45), עמ' 83–86.

71 שם, עמ' 169.

72 זכרונות רבינוביץ (לעיל הערה 66), עמ' תרל–תרלא.

73 ברית כהונה, ח"ב (לעיל הערה 62), חקת משה, מערכת נ, ס' לו.

74 הרב כלפון משה הכהן, תורה וחיים, ח"ב, נתיבות תשמ"ט, מערכת נ, ס' ג–ד.

גרמן,⁷⁵ ולעומתן הגברים מחויבים בקיומן של תורה ומצוות ולכן חיובם גדול יותר מזה של הנשים.⁷⁶ ממילא מעלתם של הצדיקים, ובפרט אלה הלומדים תורה לשמה, גדולה, ואם כך, אין כלל זה חל על האישה, מאחר שהיא אינה מחויבת כלל ללמוד. עם זאת, מעלתה נכונה ביחס לאיש הואיל והיא פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמן, אך מאחר שהיא חפצה במצווה מצרפה הקב"ה למעשה. על כן קבע שצריך להספיד את הנשים היטב כאנשים.⁷⁷ אלא שבהספדים שנשא הכמ"ה על נשים אין בדרך כלל אזכור של מעשי האישה עצמם, בניגוד להספדים שנשא על גברים. בשני המקרים ניכר כי חלק מהדרשה הוכן מראש וכי יש נקודות מרכזיות שאותן הדגיש הכמ"ה, אך יחד עם זאת, כאשר ההספד נאמר על גבר הוסיף הכמ"ה נופך אישי, ואילו כאשר נאמר על אישה נשא לרוב אופי כללי, מעין תבנית קבועה בלבד.⁷⁸ בחלק מהמקרים אף אין הנפטר נזכרת כלל בשמה,⁷⁹ בניגוד לתיאורים המפורטים והאישיים של הנפטרים.⁸⁰

התייחסות נוספת של הכמ"ה לנושא המאמר מופיעה בדרוש ארוך, שכתב בשנת תר"ע (1910) ובו פירש את מזמור 'אשת חיל' ושרטט את דמותה של האישה האידיאלית, שלא לומר האוטופית, כדי ליידע את האב כיצד 'לחנך את אשתו ואת בנותיו'.⁸¹ חשוב לציין כי הדברים כולם נוגעים לספרה הפנימית, וכי היחס לאישה אינסטרומנטלי, אך עם זאת יש לציין כי הגישה כלפי האישה חיובית ואף מאליה את דמותה. כבר בהתחלה ציין הכמ"ה כי אין בנמצא ספר המבהיר כיצד 'לחנך אשתו ובנותיו', וכי ספר כזה נחוץ מאחר 'כי עיקר החינוך [של הבנים, יצליח] אם האישה עוזרת'.⁸² אתאר את פירושו של הכמ"ה לשני פסוקים על מנת להבהיר את גישתו. הכמ"ה הדגיש כי אל לאדם לשאת עיניו אל הממון, 'הנדוניא או קרקעות כסף וזהב,

75 הנ"ל, סתרי משה, זכות משה, נתיבות תשל"ח, לבוש למסכת מועד קטן, עמ' 78–80.

76 הנ"ל, יד משה, פרשת יתרו, נתיבות תשמ"א, עמ' שסז–שסח, סי' לב.

77 הנ"ל, פקד משה, זכות משה, נתיבות תשל"ח, דרוש א להספד, עמ' קח–קי.

78 שם, דרוש לח להספד, עמ' רמט–רנד; שם, דרוש מ להספד, עמ' רנט–רסא.

79 שם, דרוש מב להספד, עמ' רסד–רסו; שם, דרוש מג להספד, עמ' רסו–רסט. גם במקרה של הספד יוצא מן הכלל שבו אישה מוזכרת בשמה, אשת דוד מרת עזיזה, התייחס הכמ"ה למידותיה ולפעולותיה באופן כללי. ראו שם, דרוש לט להספד, עמ' רנד–רנט. מעניין לציין כי גם המו"ל הדגיש זאת בדבריו. בסוף דרוש מג הסביר כי 'דרוש זה ספגתי מדרושים שונים ובכל אחד בסוף מזכיר שבח הנזכרת שלא נודע שמה'.

80 אמנם בדרוש מד (עמ' רסט) מדובר בגבר שאינו מוזכר בשמו, אך נראה כי מדובר בעניין טכני בלבד וככל הנראה זהו המשך לאחד ההספדים הקודמים שסופו נשמט.

81 משה ידבר, קונטרס אשת חיל, זכות משה, נתיבות תשל"ח, אשת חיל, עמ' שפט–ת (להלן: משה ידבר).

82 שם, אשת חיל, עמ' שפט, הקדמה. מדובר בהערה מעט תמוהה של הכמ"ה, שהרי אביו, הרב שלום הכהן, רבה של ורסיס, כתב בשנת 1926 ספר בשם ספר ברכה ושלום, הנועד בדיוק למטרה זו.

שהאשה מביאה עימה, אלא לישא אשה הראוייה להיות 'אשת חייל', קרי, '... בעלת כח וחיל'... [ש]תוכל לשאת במשא בעלה ובניה ובנותיה וביתה ... וכן ... דצריכה להיות בעלת מידות טובות'. נאמנה ושאינה מבזבזת את כספו של בעלה, שומרת על הקיים ועל הרווחים אותם יביא וכן 'לא תטמין ולא תגנוב ולא תתן מתנות רבות בלתי רשותו'.⁸³ 'להיות פיה וליבה שווים עם בעלה' כולל בעיניי '... אישות שלא תזנה אחריו ולא תאהב זרים...'. בנוסף, אשת חייל גומלת עם בעלה טוב '... אפילו שעושה עימה רע...'. וכל ימי חייה ולא רק בימי 'מבחר ימי עלומיה... ותמיד תעשה צרכי בעלה... ואפילו בזמנים שיכולה לסרב... מנהגיה הטובים לא ישתנו כל ימי חייה'. עליה להכיר במעלת המלאכה ולשאת בעול בעצמה גם אם יש לה '... הרבה שפחות ונעדרות...'. הן בחורף (צמר) והן בקיץ (פשתים). מפירושים אלה נראה כי הכמ"ה ראה את האישה כטפלה לאיש. אמנם במאמרים מסוימים קבע שחשיבותה של האישה עשויה לעלות לעתים על זו של בעלה, אך נראה כי למעשה מדובר בכך שהיא מזכה את האחרים (בעלה או ילדיה) באפשרות ללמוד תורה בנחת וללא צורך לעסוק יתר על המידה בצורכי הבית.⁸⁴ ואם כך, הרי שאין הדברים ניכרים בפועל. רוצה לומר, לעליונות לכאורה של האישה אין כל משמעות אישית-מעשית. ניכר כי בנושא זה גישותיו של הכמ"ה לא תאמו את הגישות המודרניות שהגדרנו בתחילת הדברים, ועוד אשוב לכך בהמשך.

סיפור מגילת אסתר הביא את הכמ"ה לדון במעמד האישה במישרין, תוך התכתבות עם הגישות המודרניות הקיימות בתקופתו. כך למשל ציין בשנת תרס"ט (1909),⁸⁵ כי אחד ההסברים לחטאה של ושתיה היה שהיא סברה שיש להשוות האיש והאישה בכל דבר, 'כמו הרעיון שנתחדש בזמננו שהנשים מבקשים שיהיה להם כוח וקול כאנשים בממשלה ויש איזה מהממלכות שהסכימו להם'. לטענתו, אחשוורוש ביקש את עצת השרים לדעת אם השוויון הוא דבר טוב ונכון, וממוכן 'נתן אימה' בלב המלך שבמידה ויעשה כן, ירצה העם להחליפו.⁸⁶ בהמשך הסביר הכמ"ה, תוך שהוא רומז ללשון המגילה, כי על פי שיטת הנשים השוויוניות, האיש אינו שורר בביתו אלא כל אחד

83 במקור עמ' שצ, סעיף ב, בתחתית העמוד מופיע 'ברשותה', אולם נראה כי מדובר בטעות סופר.

84 ראו לדוגמה בהספד על אמו משנת תרע"ג (1913), 'דרוש לח לנשים צדקניות', זכות משה (לעיל הערה 77), עמ' רמט-רנד.

85 כאמור דבריו אינם מתוארכים, אך הכמ"ה הביא הוכחה לדבריו מעיתון 'אלצב"ח' משנה זו. עיתון זה יצא בתוניסיה בשנים 1904–1929, ונחשב לאחד העיתונים הפופולריים בזמנו. על העורך ועל העיתון ראו א' אלמליח, 'העיתונות והספרות העממית היהודית בתוניסיה: הסופר-העיתונאי יעקב כהן, עתוניו וספריו', מחברת ד (תשי"ד), עמ' 23–24; מ' שרף, 'דניאל חג'אג' וחיבורו על התולדות הספרות היהודית ערבית בתוניסיה 1862–1939', פעמים 30 (תשמ"ז), עמ' 41–59.

86 דרש משה, זכות משה, נתיבות תשל"ז, פרשה א, עמ' רלו-רלח, סעיף יד (ההדגשה שלי, י"ג).

מדבר כלשון עמו, גם אם הגיעה האישה ממקום אחר. אולם מצב כזה לטעמו של הכמ"ה אינו אפשרי, שכן 'אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד'. לפיכך קבע כי מצד היישוב המדיני ודרכי השלום העולמי נחוץ שתהיה האישה כפופה לאיש. לדעתו של הכמ"ה הסיבה לטיעון זה היא שריבוי דעות ללא הכרעה של אחד מבני הזוג יגרום לוויכוחים בלתי פוסקים ולגירושין. לכן צדק ממוכן שטען כי אם ושתי לא תיענש בעונש גדול העם יראה זאת באור שלילי. ולפיכך ציווה המלך שיהא האיש שורר בביתו ולא האישה, ואפילו לא בשווה. על פי הכמ"ה, פירוש נוסף לסירובה של ושתי למלך הוא שהנשים תבעו זכות שליטה בבית, כולל בעבדים, בבנים, בשפה ובלאומיות, ועל ידי כך ביקשו להותיר את הבעל בחוץ, קרי האישה תשלוט בבית ועל כל אשר בבית ואילו הגבר יהיה אחראי על כל פעולות שמחוץ לבית. גם לכך התנגד המלך, הסביר הכמ"ה, וגזר כי על האיש להיות שורר בביתו ומדבר בלשון עמו. הכמ"ה ציין כי הדבר נובע מחשיבות השפה, שבלעדיה אין קיום לאומה, ולכן גזר המלך שתתבטל שליטת הנשים. פירוש שלישי שהביא הכמ"ה הוא שהנשים רצו להטיל אימה בבית ולגרום לכך שתהיינה הן המושלות על הגברים, או אפילו מצב שבו הנשים מוכנים לקבל על עצמן את הנשים כשליטות, ונוצר חשש שאם יתפשט רעיון זה, הרי ששליטת הגברים תהיה בסכנה. אי לכך, כאשר יגיעו ספרי המלך לציבור במלכות פרס, יבינו העם שהאיש הוא השולט.⁸⁷ במקום אחר, ללא תיארוך, סיכם הכמ"ה את הדברים באופן שגם דעתו משתקפת מהם, ללא כחל וסרק, וטען כי בתקופת אחשוורוש היו הנשים חושבות עצמן כאנשים ממש, ולא היו נכנעות לבעליהן, 'כמו שיש בזמן הזה באיזה מערי אירופא (!) כל כך חופש האדם עד כי מבקשים הנשים להיות מיועצי ורוזני הממשלה'. לכן, מצד 'החוק האמיתי והיושר', קבע המלך כי 'צריך שכל אדם בביתו יהיה כשׂר ולא כמו אחים, שותפים ושכנים וכן מדבר בלשון עמו ולא בלשון האישה'.⁸⁸ אם כך, הכמ"ה דחה מכול וכול את השיטה השוויונית-פמיניסטית הן מבחינה הלכתית הן מבחינת חוקי חלק מהממלכות האירופאיות, כאשר ככל הנראה כוונתו לצרפת, שאותה הכיר טוב יותר ממדינות אחרות ושהעניקה לנשים זכות בחירה רק ב-1944.⁸⁹ זאת ועוד, אפשר לראות כיצד הכמ"ה שיקף את הגישה החוששת מהאישה כאשר כל פירוש מוכיח כיצד ניסתה ושתי, כסמל לנשים הפמיניסטיות, לנטרל את שליטתו הבלעדית של הגבר ולהחלישה עד כדי ביטולה: על פי הפירוש הראשון האישה אינה מסכימה להיות כפופה לגבר ודורשת

87 שם, פרשה א, עמ' רלח-רמ, סעיף יט. גם כאן אין תיארוך, אולם נדמה כי מאחר שהדברים נכתבו צמודים הרי שמדובר בשנה זו, 1909, או בשנים הקרובות אליה.

88 משה ידבר, חידושי מגילת אסתר, עמ' תד-תה, סעיף א.

89 עוד על החשיבות הרבה שייחס הכמ"ה לגישות ולמגמות לא יהודיות ראו נעים, הרב כלפון (לעיל הערה 1), פרק חמישי.

שוויון בכול; ולפי השני היא השליטה הבלעדית בבית, ואילו לגבר נותרה השליטה מחוצה לו; והפירוש השלישי משקף את האיום הגדול מכול – האישה שולטת הן בתוך הבית הן מחוצה לו.

דעתו של הכמ"ה מובאת במקומות נוספים, שבהם הסביר כי האישה אינה עומדת ברשות עצמה אלא נתונה ברשות בעלה או ברשות אביה, שכן אם הבעל והאישה שווים בזכויותיהם תתקוטט האישה עם בעלה או עם אביה, דבר שהקב"ה מנע על ידי כך שקבע שהאיש הוא השליט בביתו. סיבה נוספת היא ש'דעת האב או הבעל יותר נכונים מדעת הבת או האישה'. הכמ"ה הזכיר שוב כי יש בדורו נשים המעוניינות להשוות דעתן לבעל, אך דבר זה גרם לכמה קלקולים, 'ובוודאי כי הראוי שישתתר הבעל ולא האישה [...] מצד דעתו וכוחו וידיעותיו [...] ועוד שלום בית דורש ראש [אחד] ועוד כי אישה מאיש לוקחה'. בהתייחס לניסיונות שנעשו בתקופתו להגיע לשוויון בין נשים לגברים קבע הכמ"ה חד־משמעית כי 'והיא לא תצלח'.⁹⁰ הכמ"ה הפנה את הקורא להרחבה ולעיון ב'אגרת הפורים', המקור הקודם שהבאנו, ומכאן שדברים אלו נכתבו לאחר 1909. אם כך, באופן עקרוני אפשר לראות עד עתה כי הכמ"ה אינו מוכן לקבל אפשרות של אישה תהיינה זכויות שוות לגבר, תוך ניסיון להסביר לקורא רציונלית, כדרכו, מדוע לדעתו ייכשל תהליך זה. עם זאת, במקום אחד לפחות ניכרת התרככות מסוימת מצדו של הכמ"ה. ככלל, הסביר הכמ"ה, כל התכנסות הכוללת גברים ונשים צריכה להיעשות בנפרד, זאת בניגוד לאלו החושבים שיש לאסוף את כולם כדי לשמוע את דעתם ואת דעתן, כפי שהגישה הדמוקרטית מכתיבה.⁹¹ אולם מנגד, דבר זה עלול לגרום לקשיים בשמירת הצניעות, 'ואם כה יאמרו כי החופש והצדק דורשים לתת זכויות לנשים כאנשים? יכולים לעשות זה בהקבץ הנשים יחדיו לבדן. וכל שכן אם כה נאמר וכמו שכן הוא האמת, דאין לנשים דעת כאנשים בהנהגה המדינית והאנושית'.⁹² אם כך, מדובר בחידוש חשוב של הכמ"ה, הקובע כי גם לנשים יש הזכות להשמיע את דעתן בתחומים שונים. זאת למרות ההסתייגות שהביא הכמ"ה, הקובעת כי דעותיהן אינן שוות, ולמרות הקושי המרכזי שעליו הצביע בתחום הצניעות. נראה שהמשמעות היא כי הכמ"ה מוכן לדחות את הדעות המהותניות, שייתכן שהאמין בהן בלבו או שראה בהן מס שפתיים, מפני הגישות הדמוקרטיות. זאת ועוד, דברים אלו נכתבו באחד מספריו האחרונים, שיצא עוד בימי חייו בחתימת הכמ"ה עצמו בשנת תש"ד

90 הרב כלפון משה הכהן, דרכי משה, ח"ב (לעיל הערה 16), פרשת מטות, עמ' רפג; יד משה (לעיל הערה 76), פרשת מטות, עמ' תקד, סי' ב.

91 כאמור, הכמ"ה קבע כי בכל החלטה הנוגעת לכלל הציבור יש לערוך משאל כדי לקבוע מהי ההחלטה הטובה ביותר. עוד על נושא זה ראו נעים, הרב כלפון (לעיל הערה 1), עמ' 92–104.

92 הרב כלפון משה הכהן, יד משה (לעיל הערה 76), פרשת וילך, עמ' תרד, סי' ה.

(1944), ומכאן ברור כי הכמ"ה הגיע לידי החלטה בנושא זה. נדמה כי יש בדברים אלו כדי להמחיש היטב כי הכמ"ה נקרע בין תמיכתו במודרניות ובדמוקרסיות ובין השמרנות וחוקי הצניעות הנוקשים.

במקומות שונים התייחס הכמ"ה לשאלות בתחומים אלו, והציג אותן ככאלו העולות מצד אומות העולם וכן מצד אלו המכונים בפיו 'אחינו שחונכו על ברכי זרים'. אפשר היה לצפות שיבטל דעות ושאלות כאלו, או אולי אפילו יתעלם מהן, אך הכמ"ה העדיף להתמודד עמן כדרכו, באופן גלוי ורציונלי. כך למשל שאל בשנת תרפ"ב (1922) בשם הנוכרים והמתבוללים, מדוע דווקא האיש מגרש את האישה ולא להיפך? והסביר כדרך הגישות המהותניות: 'דבר מוחש הוא כי הנשים דעתן קלה עליהם ואין להן זכות השכל וההבנה כמו שיש לאיש', ולכן אילו יכלה הייתה האישה מתגרשת בגלל כל ויכוח פעוט. הסבר נוסף הביא הכמ"ה, שהאישה נהנית משארה, מכסותה ומעונתה, וכוח הבעל יפה עליה, 'שאינם שותפים [אלא] רק בתור עבד או אישה הנהנים ממשכירם'. הווי אומר, הכמ"ה התנגד לדעה הקובעת כי בין איש לאישה קיימת שותפות, כפי שגורסת הדעה המודרנית, אלא החזיק בדעתו שהיחסים ביניהם עומדים על מישור אחר לחלוטין, כעבד או כמי שמשכירים אותו לעבודה. הסבר שלישי שהביא הכמ"ה קבע כי במקרה שהאישה הייתה המגרשת, הרי שהייתה מתרבה הוימה, שכן הפריצים היו קופצים לפתות את הנשים שדעתן קלה, ולא כן עתה, כשמתייראים מהבעל. אפשרות נוספת היא שהייתה מתרבה שפיכות דמים, שהיו הבעלים שאינם רוצים להתגרש אורבים לאישה והורגים אותה.⁹³ בנושא אחר שאל שוב בשם הנוכרים והמתבוללים, מדוע יורש הבן ולא הבת? בתשובתו טען כי מאחר שממונו של אדם בידו הרי ברשותו לעשות אתו מה שרוצה. האב, קבע הכמ"ה, יעדיף תמיד את בנו, משלוש סיבות: רוחנית, גופנית ונפשית, אם כי בסופו של דבר הסכים כי אם האב רוצה הוא יכול להעניק חלק מירושתו לבת.⁹⁴ בהתייחסו לתופעת הנשים העובדות טען הכמ"ה כי הנשים הנוהגות כך, לא ביושר הן עושות, והסביר כי מצד הטבע צריכה האישה להיות בבית, שכן היא נוחה 'להתקלקל' ואין לה כוח רב מבחינה גופנית, שהרי יש לה וסת ומדווה, עיבור והנקה, חינוך הבנים והבנות, אפייה ובישול. עוד שב וקבע כי אלו הרוצים לחדש גישות פמיניסטיות, הרי שהדבר לא יצליח לזמן רב, או יצליח אבל רק במקום אחד. בסופו של המאמר הוסיף הכמ"ה טיעון שאותו אי אפשר לסתור, שלפיו את הסדר המדובר שעל פיו האיש הוא השולט ולא האישה קבע הקב"ה כפי שהדברים מופיעים בתורה, ועל כן זהו המצב ואין אפשרות לשנותו.⁹⁵ לקורא שאינו

93 אמת ואמונה, זכות משה, נתיבות תשל"ח, עמ' תלו-תלו, סי' ב.

94 שם, עמ' תלג-תלו, סי' א.

95 יד משה, פרשת פנחס (לעיל הערה 76), עמ' תק-תקא, סי' יב.

בקיא בכתבי הכמ"ה ובשיטתו נראה כי טענה מעין זו היא בעלת אופי מוחלט המונע כל ביקורת ועל כן אינה משאירה פתח לדיון נוסף או להשגות על מעמדה הנחות של האישה. אולם ברצוני להדגיש כי אין הדברים כך וכי השקלא וטריא שערך עם עצמו הכמ"ה בנושא זה הוא מצב יוצא דופן, החורג משיטתו הרציונלית המקובלת. עוד יש להדגיש כי מדובר במקום היחיד בכלל הגותו הנרחבת, הכוללת כאמור 45 ספרים, שבו כל טענותיו אינן מניחות את דעתו, וכי נדמה כי על פי הגישות הדמוקרטיות אין טיעון הגיוני המצדיק את האפליה נגד נשים, וממילא יש חובה לתת לנשים שוויון זכויות. עם זאת, התקשה הכמ"ה לקבוע קביעה חד-משמעית כזו מחששו לצניעותה של האישה ומחמת גישתו השמרנית, המקבלת את מעמדה של האישה על פי גישה המהותנית. לכן נאלץ לבסוף להסתמך על העובדה, שעליה אין לערער, שכך קבע הקב"ה. דוגמה זו משקפת היטב את המתח השורר בקרב ביחס לנושא זה, ומדגישה את המתח בין השמרנות למודרנה.

בשלב זה נעסוק בפסקיו של הכמ"ה בנושא מעמד האישה. בפסקים אלו נטה לרוב לגישה המקלה, התומכת ברצונותיה של האישה, ובחלק מהמקרים אף העדיף את רצונותיה של האישה על רצונותיו של הבעל. מקום נפרד ונרחב נקדיש לפסיקותיו בנוגע לנישואים ולגירושים.

מעמדה של האישה המשתקף בפסיקותיו ההלכתיות של הכמ"ה

רקע – כללי הלכה

בספר הכללים הגדול שלו, הלכה למשה,⁹⁶ הגדיר הכמ"ה עקרונות חשובים הנוגעים לענייננו. ברור כי אין ביכולת מאמר זה להקיף את כל העקרונות שקבע הכמ"ה, אלא לשרטט באופן כללי את הגותו כדי להבין את הלך הרוח המצטייר מדבריו. לענייננו חשובה הדגשתו של הכמ"ה כי ההלכה הרווחת בג'רבה היא לצאת ידי חובת כל הדעות בנושאי אישות, אף על פי שמרן הכריע להקל וזאת מאחר שמדובר באיסור ערווה החמור, אלא אם כן ישנם רוב פוסקים המקילים וישנו מנהג מקובל להקל או במקרה של דחק ועיגון. ועם זאת קבע כי 'כל מידי דשייך לדיני ערווה אולינן ביה לחומרה'.⁹⁷ וכן, בגיטין חוששין לכל דעות המחמירים אפילו הן במיעוט.⁹⁸ גם במנהג יש להחמיר אפילו נהגו שלא כהלכה ואילו מנהגים להקל יש לצמצם.⁹⁹ גישה יסודית זו מובאת גם בספר המנהגים הגדול של הכמ"ה, ברית כהונה, שם הדגיש כי 'אנו בדין בתריה מרן

96 הלכה למשה (הוצאה שנייה), בני ברק תשמ"ד.

97 שם, עמ' ג-ד, מערכת א, הלכות י-יב, ד"ה 'אישות'.

98 שם, עמ' יט, מערכת ג, הלכה ג, ד"ה 'גיטין'.

99 שם, עמ' סא, מערכת מ, הלכות יג-יד, ד"ה 'מנהג להקל', 'מנהג להחמיר'.

גרירין תמיד בכל פלוגתא (אנו פוסקים תמיד כפי שמרן פסק בכל מחלוקת) זולת [...] בערוה, גיטין וקידושין [שבמצבים כאלו יש] לחוש לכתחילה לכל הדעות [...] ולא אזלינן בתר מרן ז"ל וחיישנן לכל הסברות [...] וכן מעשים בכל יום.¹⁰⁰ בדברים אלו אין חידוש לבד מהדגש שהכמ"ה שם על כך שבג'בא נהגו לפסוק נגד מרן השולחן ערוך בדיני ערוה, קידושים וגיטין. אם כך, נראה כי ישנו יחס מחמיר למדי בדיני אישות, והיינו מצפים ליחס כזה בכל פסיקותיו, עובדה שאינה מתיישבת עם הדינים שנראה כעת. נוסף על כך, אדגיש כי מרבית הפסיקות הללו מנומקות בהסברים שאינם הלכתיים גרידא, אלא נוסף להם היבט שהוא לדעתי חברתי-מודרני.

אישה כטוענת רבנית

הכמ"ה פסק כי אישה אינה רשאית לטעון בבית הדין בעד הזולת או בעלה.¹⁰¹ עם זאת, קבע כי ממנים אישה לאפטרופוס על נכסי בניה היתומים, ופעמים ממנים עמה עוד איש מקרוביה ופעמים ממנים אותה לבדה ובניגוד לפסיקה המצויה בשולחן ערוך.¹⁰² במקום אחר הסביר את סיבת האיסור. אמנם באופן עקרוני מותר לאישה להיות אפטרופוס, כפי שקבעו הלכה למעשה בג'בא, אבל היא אינה רשאית להיות מורשת בית דין משום שלפעמים ישנו רק דיין אחד ואז יעברו על איסור ייחוד. כמו כן, אין זה מדרך צניעות שנמשך מזה איסור הסתכלות, וכן שישנם דין ודברים שאינם דרך ארץ שתהיה אישה שם, 'וכן גם מצד המלכות לא שמענו שמינו אישה מורשת'.¹⁰³ רוצה לומר, סיבת האיסור העיקרית נובעת מענייני צניעות ולא מהיותה של האישה 'שנייה' לאיש. וכן, הכמ"ה ציין את העובדה שאין הדברים נוהגים כך בצרפת כהוכחה לדבריו, הוכחה שאינה מוגדרת הלכתית כלל ועיקר. נראה כי אם הדברים מצד המלכות היו אחרים, והכמ"ה היה מצליח להתגבר על הקושי ההלכתי – הצניעות – כפי שאכן קרה בחלוף תמורות הזמן והמקום,¹⁰⁴ פסיקותיו היו שונות.

מניעת היריון

על פי רוג'ני עיר-שי, בחינה של מכלול פסקי ההלכה בדורות האחרונים מגלה כי בכל

100 ברית כהונה, ח"א (לעיל הערה 62), או"ח, מערכת מ, סי' ה (ההדגשה שלי, י"נ).

101 שם, ח"ב, חו"מ, מערכת נ, סי' י.

102 שם, מערכת א, סי' א.

103 שואל ונשאל, ח"ו, נתיבות תשמ"ו, אה"ע, סי' לו.

104 ראה מאמרו העקרוני של הרב ח"ד הלוי, הקובע כי בתקופתנו אין לדון בפסילת אישה מדין צניעות מאחר שאנו מורגלים בחברת נשים ואין הדעת פנויה בשעת הדיון להרהורים אסורים. ראו הנ"ל, 'זכות אישה לבחור ולהבחר', תחומין י (תשמ"ט), עמ' 118–123.

הקשור למניעת היריון בשל קשיי פרנסה או בשל רווחה משפחתית המגמה השלטת מחמירה למדי, למעט מקרה שבו מדובר בבריאותה של האישה.¹⁰⁵ ואכן, כך גם פסק הכמ"ה במקרה של אישה היראה להתעבר בשל סכנה לבריאותה,¹⁰⁶ ואף קבע כי מותר לה לשים טבעת אם היא חולנית ועלולה להיכנס לסכנה.¹⁰⁷ עם זאת הוסיף הכמ"ה נדבך נוסף, וקבע כי אם מדובר ברשות בעלה, הרי האישה מותרת לשתות "כוס עקרי" כדי שלא תלד.¹⁰⁸ ממבט ראשון נראה כי אין בדברים כל חידוש, שהרי כך פסק השולחן ערוך במפורש. אולם יש לזכור כי בדיני ערווה נטו בג'רבה לקבוע הלכה על סמך כלל הפוסקים ולהחמיר על פי כלל הדעות. בחירתו המודעת של הכמ"ה דווקא בפסיקתו המקלה של השולחן ערוך היא היוצאת דופן. כן פסק כי אם האדם קיים מצוות פריה ורביה מותר לו לפרוש מאשתו או שהאישה תלבש בגדים מיוחדים או להשתמש בסגולות כדי שלא תתעבר וכדי שתוכל להניק; ואם לא קיים מצוות אלו – אסור.¹⁰⁹ וכן פסק שמותר לה לקחת זריקות למטרה זו אם רופא קבע שהעיבור גורם לה להשתטות.¹¹⁰ השו"ת אינו מפרט מהי 'השתטות' זו, וייתכן שהדבר מרמז לאו דווקא על השתטות המוגדרת כמחלה נפשית, אלא על קושי מרכזי הנובע מההיריון, מריבוי הלידות או הילדים. המשמעות היא שאישה המתקשה ללדת יכולה להימנע מהיריון נוסף ואינה זקוקה להסכמת בעלה או בית הדין מחמת קביעתו של המומחה הוא הרופא. אם כך, חידושו של הכמ"ה הוא שאינו תולה מניעת היריון רק בסיבות בריאותיות פיזיות בלבד, אלא גם בסיבות בריאותיות נפשיות, קרי אם האישה או הגבר יחליטו, לאחר שקיימו מצוות פריה ורביה, כי אינם מעוניינים להביא ילדים נוספים לעולם הרי הרשות בידם, ובחלק מהמקרים ייתכן שהדבר מסור לחלוטין בידה של האישה. שוב ניכר יחסו של הכמ"ה לפרט ולזכויותיו, ובעיקר לזכויותיה של האישה, אפילו במקרה חמור כל כך של מניעת התעברות. זאת ועוד, פסיקתו של הכמ"ה להסתמך דווקא על הגישות המקלות ולא המחמירות בנושא זה נוגדת הן את הכללים הנהוגים בג'רבה עד תקופתו והן את הכללים שהביא בעצמו.

105 ר' עיר-שי, "פרו רבו ומלאו את הארץ" – בין שיח הגמוני לשיח חתרני בפסיקה ההלכתית בנושא הפרייון, דעות 3 (2007), עמ' 35–40.

106 שואל ונשאל, ח"ח, נתיבות תשנ"ט, יו"ד, סי' קנו.

107 שם, ח"ו (לעיל הערה 103), הערה אה"ע, סי' לח.

108 שם, ח"ג, בני ברק תשנ"ט, אה"ע, סי' תלב.

109 שם, סי' תכב, תכג.

110 שם, סי' תלג.

האם להסמיך אישה כשוחטת?

מבחינה הלכתית גרידא מותרת האישה לשחוט, אולם להוציא מקומות מועטים לא נהגו להתיר להן לעסוק בכך.¹¹¹ בשאלה זו אפשר לראות התלבטות מעניינת של הכמ"ה. תחילה קבע כי מותר לנשים לשחוט, אלא אם כן מנהג המקום לאסור. בג'רבא, באופן חריג מהמקובל באזור צפון אפריקה, נהגו בחלק מהלכות השחיטה כפי שפסק הרמ"א,¹¹² ואסרו על נשים לשחוט. הכמ"ה הסביר את סיבת האיסור בכך שהשחיטה דורשת טורה יתר, ויש חשש שהנשים יתעלפו מחמת הפעולה, מה גם שנשים אינן למדניות, ולא יוכלו, לכאורה, ללמוד הלכות שחיטה.¹¹³ מאידך גיסא, טען הכמ"ה, הרי מדובר בדברים המותרים שנהגו בהם איסור שאינו אלא מדרבנן, ואין מדובר באיסור דאורייתא החמור יותר, ולכן אם הנשים ירצו ללמוד הלכות שחיטה ולקבל רשות לשחוט – מותר הדבר. הכמ"ה אמנם חשש מטענה שלפיה לנשים יש קושי בזריזות ובוהירות, אך הסביר שאין זה גורם לאסור אלא דווקא להקל, שהרי אדרבה, מחמת הקפדתן יהיו זהירות בשחיטה. על כן התיר מבחינה הלכתית שחיטה בידי נשים.¹¹⁴ שוב אפשר לראות כי הכמ"ה הביע תפיסה מהותנית, לפיה לנשים תכונות קבועות, ועם זאת, הוא ראה בתכונות אלו יתרון היכול לסייע להן לקיים את המצווה כהלכה. לא ידוע על נשים שוחטות בג'רבא ובסביבה או על דיון שנערך בנושא זה, אך עצם נכונותו של הכמ"ה לערוך דיון זה ולהתיר, בניגוד למנהג הרווח ונגד קביעתו של הרמ"א, היא החשובה לענייננו.

אישה ולימוד תורה

הכלל המובא בגמרא בדברי רבי אליעזר, 'כל המלמד את בתו תורה כאילו לומדה תפלות' (בבלי, סוטה, כא, ע"ב), עניינו פטור של נשים מלימוד תורה ולא איסור הלימוד, מה גם שככל הנראה היו נשים שלמדו תורה בתקופת הגמרא כדבר רגיל ומקובל.¹¹⁵ דברי בן עזאי המובאים שם והמחייבים ללמד את הבת תורה לא נתקבלו בהלכה, והן ברמב"ם הן בשולחן ערוך נפסק כי אסור ללמד תורה לנשים.¹¹⁶ אמנם

111 י' צוריאלי, 'היתרי שחיטה לנשים: ההלכה והמעשה', דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, חטיבה ג', כרך ראשון, ירושלים תשנ"ד, עמ' 169–176.

112 יש לציין כי בצפון אפריקה היה כינויו של רבי משה איסרליש מור"ם, מורנו ורבנו משה.

113 שואל ונשאל, ח"ט, נתיבות תשנ"ח, יו"ד, סי' א.

114 ברית כהונה, ח"א, יו"ד, מערכת ש, סי' כז.

115 ש' ולר, נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב תש"ס, עמ' 189–190; חובת האב ללמד מקרא כוללת, לאחת מהדעות, גם את בנותיו. ראו ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר נשים, תל אביב תשכ"ח, עמ' 15–26.

116 רמב"ם, הלכות ת"ת, פרק א, הלכה יג; שולחן ערוך פרק רמ"ו, סעיף ו.

תוקפו של האיסור החל להתרופף כבר במאה ה־19 בגרמניה,¹¹⁷ בעקבות דבריו של הרש"ר הירש (הרב שמשון רפאל הירש 1808–1888),¹¹⁸ אך הביטוי המרכזי בספרות הכתובה להיתר ללימוד שכזה, היתר מסויג אך כזה שהביא בסופו של דבר לפריצת הדרך, הופיע אצל החפץ חיים (רבי ישראל מאיר הכהן מראדין, 1838–1933) בשנת 1911,¹¹⁹ ועל פסק זה החלו להסתמך רבנים אחרים.¹²⁰ מנגד, מקובל להניח כי רבני ספרד אחרים, ובראשם החיד"א (הרב חיים יוסף דוד אוולאי, 1724–1806) התירו לנשים חשובות ללמוד תורה.¹²¹ ואולם מעיון מעמיק יותר נראה כי אין הדברים כך, ואין קיום מצוות לימוד לנשים עומדת כמצווה עצמאית.¹²² מצד אחד בפסיקתו ציטט הכמ"ה את הרמב"ם, שפסק לאסור; מצד אחר אף על פי שקרוב לוודאי לא ידע על ההיתר הקיים בכתביהם של רבני אירופה המוזכרים לעיל, לא פסק חד־משמעית לאסור, אלא הביא את צדדי הספק, שהרי הרמב"ם הסביר את סיבת האיסור בכך ש'מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי דעתן' (רמב"ם הלכות תלמוד תורה א, ג). הכמ"ה דייק מדבריו אם מדובר בבית דין או 'יש לומר אשתו או בתו הגדולה שהיא בת דעת מותר', רוצה לומר, אשתו ובתו הגדולה מותרות בלימוד, על פי הטעם שנתן הרמב"ם, ולבסוף קבע כי 'צריך עיון לדינא'.¹²³ מהקשר הדברים נראה כי הכמ"ה חשש לפסוק במופגן להיתר לימוד תורה לנשים הן מחמת פסיקתם של הרמב"ם ושל השולחן ערוך לאיסור הן מחמת היות פעולה זו יוצאת דופן בהקשר המקומי. אולם עם זאת, נטייתו הטבעית והבנתו כי שינוי הזמנים מביא לשינוי במנהגים ובהלכות מנעו ממנו לקבוע זאת בפירוש.

ה. כמ"ה ומעמד האישה כמשתקף בדיני משפחה

בסעיף הבא אסקור בקצרה את גישתו של הכמ"ה למעמד האישה דרך התייחסותו לנישואים ולגירושים, ואראה כי למרות יחסו השלילי מעיקרו למעמד האישה, כפי

117 ע' אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 306–307.

118 ספר חורב, פרק עה, וכן בביאורו לקריאת שמע בסידור התפילה.

119 הרב י"מ הכהן מראדין, ליקוטי הלכות, בבלי, סוטה, ניו יורק תשי"ט, פרק ג, עמ' כא. עוד על הסיבות שהביאו לפסיקתו של החפץ חיים ראו ב' בראון, 'ערך תלמוד תורה במשנת החפץ חיים ופסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים', דיני ישראל 24 (תשס"ז), עמ' 79–118.

120 י' לוין, 'תשובת הרב יצחק נסים בדבר נשים ותלמוד תורה', אקדמות 13 (2003), עמ' 33–56.

121 החיד"א, שו"ת עין טוב, ירושלים תשכ"א, סימן ד.

122 א' פוקס, 'תלמוד תורה לנשים באיטליה בימי הביניים ובראשית העת החדשה: שלושה דיונים הלכתיים', מסכת 8, ירושלים תשס"ח, עמ' 29–49.

123 תורה וחיים, ח"ב (לעיל הערה 74), מערכת, סי' ד.

שהודגם לעיל, הקפיד הכמ"ה מאוד באופן מהותי על כבודו. עובדה זו מראה את נטייתו האמיתית, שכן לדעתי הקפדה זו מקורה בחשיבות היתרה שייחס הכמ"ה לזכויות האדם בכלל והאישה בפרט. קביעה זו תתבסס על הנימוקים לפסיקותיו ההלכתיות של הכמ"ה, החורגות פעמים רבות מההקשר ההלכתי המקובל. אדגיש כי בנקודה זו נדמה שהדברים סותרים זה את זה, אך יחד עם זאת הדבר משקף את התלבטותו של הכמ"ה בין המודרניות ובין השמרנות, ששררה באופן כללי באזור.

נישואין

א. נישואי קטנה

השולחן ערוך קבע כי האב יכול להסדיר את נישואי בתו קטנה עד גיל 12.5 וכי הנישואים תופסים נגד רצונה, אך עם זאת אין זה מן הראוי שאדם יסדיר את קידושה של בתו בעודה קטנה מתחת לגיל 3.¹²⁴ מנגד, התוספות ובעקבותיו הרמ"א התירו זאת. אציין כי מבחינה הלכתית נישואי קטנה נחשבים כנישואים מלאים לכל דבר, בניגוד לנישואי קטין.¹²⁵ בג'רמא נהגו לחתן את הנערה בגיל צעיר, בין 9–15.¹²⁶ רוצה לומר, חלק מתהליכי הנישואין התרחש עוד בזמן שהילדה הוגדרה קטנה מבחינה הלכתית, מתחת לגיל 12.5. מעיון בדברי הכמ"ה עולה כי הוא התנגד לנישואי קטן או קטנה. כך מובן מתשובתו לשאלתו של אדם שנשא קטנה, וזו ברחה וסירבה לחזור. הבעל הטרי שאל אם הוא יכול להחזירה בכוח או לגרשה. מדובר אמנם בתשובה חסרה, אך כבר בתחילת התשובה מובנת גישתו של הכמ"ה, שכתב כי 'רע עלי המעשה להשיא קטנה [...] וראוי לתקן הסכמה בכל עוז [...] אם מצד חששת איסור אם מצד הישוב והשולם האנושי הנדרש אלא שצריך לזה כנראה הסכמת ציבור'.¹²⁷ כלומר הכמ"ה ציין שני פנים לחשש: מצד האיסור ההלכתי, שאותו נביא בהמשך, ומצד היישוב האנושי, זאת אומרת, הנהגות האומות, שלא נהגו לחתן בגילאים צעירים.¹²⁸ עם זאת, להלכה, הכמ"ה פסק כי אב שרוצה להשיא בתו קטנה כבת שמונה או תשע רשאי אפילו אינה בת הולדה, ואין כאן שפיכת זרע לבטלה, קרי הוצאת זרע שלא לשם קיום מצוות פריה ורביה, ואפילו במקרה שלא שאלו את פיה, מה גם ש'פה [בג'רמא] אפילו בת עשרים

124 שולחן ערוך, אה"ע, פרק לו, סי' א.

125 י"י גויבאר, תולדות דיני הנישואין במקרא ובתלמוד, ירושלים תשנ"ד, עמ' 114–118, בייחוד הערה 5.

126 א' בן חור (חדר), 'מנהגי חתונה בג'רמא', מ' קליין (עורך), מנהגי חתונה אצל העם היהודי לעדותיו, תל אביב תשנ"ד, עמ' 71–78; סלושץ, האי פליא (לעיל הערה 45), עמ' 83.

127 שואל ונשאל, ח"ה, נתיבות תש"ם, אה"ע, סי' מו.

128 מ' אדר-בונים, משפחות בראיה סוציולוגית ואנתרופולוגית, רעננה תשס"ח, עמ' 138.

או יותר אין שואלין את פיה דמתביישת להשיב בכלל'. מאידך גיסא הגדיר כי 'בת הולדה' היא רק מגיל 12.¹²⁹ במקום אחר הגדיר כי עדיף להשיא רק מגיל 15, 'כי מצב הדור הזה חלוש ובפרט יתומה זו שלפי הנשמע היא חלושת מזג', וכן כי רק מגיל זה יכולה להגיד 'בפלוגי אני רוצה'.¹³⁰ הכמ"ה הסתפק אם הדין התלמודי שמותר ליתומה למאן מתקיים גם בזמננו, וקבע כי אכן כך הם הדברים. לכן פסק כי יתומות קטנות יכולות למאן, קרי למחות, נגד נישואיה של יתומה עם האדם המועמד לה, ורמז כי לדעתו יש לקבוע כי המיאון יהיה מותר לאו דווקא ביתומות.¹³¹ ניכר כי הכמ"ה מנסה להלך בין הטיפות. מחד גיסא לא תיקן תקנה חדשה המונעת נישואים לקטנה מתחת לגיל 12, גיל ההולדה והנעירות, או אפילו מגיל 15, הגיל הרצוי לנישואין, לדעתו. זאת ככל הנראה מחמת חששו לתגובת הקהל וחבריו הרבנים, שכן איסור שכזה אינו מעוגן מבחינה הלכתית ומותר על פי השולחן ערוך. מאידך גיסא, הביע בבידור את דעתו השלילית על רעיון זה, הנובעת בין השאר מההיבט המודרני, כפי שהכמ"ה ציין במפורש בהתייחסו לאומות העולם. זאת ועוד, העובדה כי רמז שמותר לקטנה, גם שאינה יתומה, למאן להינשא, חיזקה את מעמדה היחסי בחברה הסובבת.

ב. נדוניה

נושא נוסף שבו עסק הכמ"ה ובו ניכר יחסו לפרט ולאחריותה של הקהילה היה הנדוניה – הנכסים שהביאה הכלה עמה לבית בעלה, בין במטלטלים בין בכסף, והנכתבים בכתובה.¹³² בחברה המסורתית ניתנה הנדוניה לבעל, והוא עושה בה כבשלו (לבד מנכסי מלוג ונכסי צאן ברזל) והוא מתחייב להחזירם במקרה של פירוק הנישואים.¹³³ הכמ"ה ציין כי רעה בעיניו העובדה שבתקופתו החלו המשפחות לתת נדוניה עבור הבנות בסכומים גבוהים. התוצאה, כך טען, היא שבנות העניים לא יוכלו להינשא. לפיכך, פסק כי מוטל על הקהל לתקן תקנה שתקבע הגבלות בעניין זה. בד בבד המליץ לאדם שנולדה לו בת להכין את הנדוניה על ידי הפקדת כסף בבנק החל משלב מוקדם ככל האפשר.¹³⁴ הכמ"ה תבע את עלבונה של הכלה הטרייה, מאחר ש'בתקופתנו' שבה היוקר מאמיר יש 'חידוש' שלילי מבחינה זו, ולפיו הכלה נישאת ומביאה לבעלה את

129 שואל ונשאל, ח"ה (לעיל הערה 128), אה"ע, סי' מז.

130 שם, ח"ג (לעיל הערה 108), אה"ע, סי' תמט.

131 שם, ח"ה (לעיל הערה 130), אה"ע, סי' עג.

132 מ' בר אילן, 'נישואין ושאלות יסוד אחרות בחברה היהודית בעת העתיקה', קתדרה 121 (תשס"ז), עמ' 23–52.

133 עוד על מטרת הנדוניה ראו ע' שרמר, זכר ונקבה בראש: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ד, פרק 9.

134 תורה וחיים, ח"א (לעיל הערה 74), מערכת ב, סי' יג.

נדונייתה – הכוללת תכשיטים, בגדים – הדברים נכתבים בכתובה בכלליות או במחירם הנוכחי, וכתוצאה מעליית המחירים יכול הבעל למצוא לה עלילות שווא ולגרשה במחיר זעום, מאחר שערך כתובתה ירד פלאים. לכן תיקנו בעבר, הזכיר הכמ"ה, שיש לשלש את מחיר הנדוניה ולכסות על ידי כך את ההפרש שנוצר בין הנדוניה המקורית לסכום הקיים בה כעת. אלא שבמהרה התברר שגם כך לא נמצא הפתרון לבעיה, שהרי יכול הבעל לשלם הכול מתוך חלקי הנדוניה ואף יישאר ברווח. לפיכך הנהיג הכמ"ה לכתוב את כל פרטי הנדוניה בכתובה, תוך התניה שנדוניה זו קנויה מצד הבעל ופירעונה יהיה רק כרצון הכלה בכסף, או שעומדת לה האפשרות בידה לקחת את הדברים שהביאה, אפילו שכיום ערכם רב מזה שהיה אז. לא זו אף זו, הכלה נאמנת ובמקרה שבעלה הכחיש כי החפצים הם שלה וטען כי אינם חלק מהנדוניה שהביאה, ניתן להשביע אותה על כל דבר, אם שייך לה אם לאו. יתר על כן, אם אבד, נפסד או כלה אחד מפרטי הנדוניה חייב הכמ"ה את הבעל לקנות לה דוגמתו, אפילו במחיר רב. כך ייווצר מצב שבו תקבל המגורשת את נדונייתה.¹³⁵ אם כך, הכמ"ה מצא את הדרך להתגבר על הקושי שמציבה הנדוניה בזמנים שבהם היוקר מאמיר כדי למנוע מצב שבו תצא האישה חסרת כול. זאת ועוד, הכמ"ה הציב קושי זה אל מול הקהילה, קבע כי זהו תפקידה כרשות המקומית ואף התיר להאמין לשבועת אישה האסורה לרוב הלכתית כדי לסייע למצבה הכלכלי הקשה. מכאן חשיבותה הגדולה של פסיקה זו, התובעת את עלבונה של האישה ואף דואגת לרווחתה לאחר גירושה. אפשר לראות כי בנושא מהותי שכזה ניכר רצונו של הכמ"ה לדאוג לאישה, שהיא פרט חלש בחברה, וזאת אף על פי שכאמור שלל את מעמדה השוויוני לגבר, שכן הגישה המשתקפת בדבריו מוכיחה כי אין הוא מזלזל באישה וברצונותיה וכי אינו דוגל במיוזגינות שהרי ביקש להגן עליה בכל כוחו, ולמעשה ראה בכך את תפקידו של בית הדין בכלל ואת תפקידו שלו בפרט. התפיסה המודרנית בדיון זה היא הבנתו כי שינוי הזמנים פועל לרעת האישה. סביר שמצבים כאלו אירעו בעבר, אך הדאגה של הכמ"ה לאישה, הפרט החלש, חשובה לענייננו.

כך, לדוגמה, דאג הכמ"ה לרווחתה של נערה שאביה נפטר ועמדה להתחתן, ומכאן שאין יודעים כמה היה בדעתו לשלם לנדונייתה. הכמ"ה קבע כי יש לאמוד על פי סברה הגיונית, כמה היה בדעתו של האב לתת, על פי ידידיו ומשפחתו, או, אם כבר השיא בת, יש לבדוק מהו סכום הנדוניה שקיבלה הראשונה ולתת את אותה נדוניה לזו העומדת להינשא. גם כאן התייחס הרב למצב הכלכלי המשתנה, וקבע שמאחר שהיוקר רב, הרי גם אם נישאה אחותה הסכום שקיבלה אינו ראה כלל ועיקר שהאב

135 ברית כהונה, ח"ב (לעיל הערה 62), אה"ע, מערכת כ, ס' ו.

התכוון לתת תשלום דומה לנדוניית הכלה הנוכחית, שהרי בעבר היו הדברים זולים. לכן יש לקנות לה במדויק את מה שקנה האב לאחותה, ולא להמיר זאת בכסף. הכמ"ה דקדק לקבוע כי מדובר במקרה שבו פרטי הנדוניה של האחות שנישאה נרשמו במדויק. אם לא, יש לאמוד כאילו לא נישאה אחותה.¹³⁶ בראשית דברנו הזכרנו כי בחברה המסורתית הנדוניה הייתה משולמת לבעל, והוא השתמש בה לצרכיו. בניגוד לכך פסק הכמ"ה כי את החפצים שהגיעו בנדוניית האישה אין בעלה רשאי להכריחה למוכרם או ליהנות מהרווח שלהם, ולא זו בלבד, אלא שהאישה יכולה לעכב במידה שבעלה רוצה לקחתם.¹³⁷

ג. גירושין

חז"ל קבעו עמדה גורפת למדי, שלפיה לבעל מותר לגרש את אשתו ללא עילה, וכך היה עד להנהגת חרם דרבנו גרשום באשכנז.¹³⁸ תקנה זו הביאה לידי כך שאין הבעל יכול לגרשה ללא רצונה, אך עדיין אין היא יכולה להתגרש ממנו, ושארן כופים על הבעל לגרש את אשתו שלא לרצונו. אמנם נמצאו עדויות מלפני כ-700 שנה למצבים שבהם האישה ביקשה לגרש את בעלה,¹³⁹ אך הדברים אינם נוהגים כיום להלכה. זאת ועוד, גם גישתו של הרמב"ם כי על בית הדין לכפות גירושין אם האישה טענה שבעלה מאוס עליה נדחתה בידי השולחן ערוך.¹⁴⁰ יחד עם זאת, בגמרא מובעת הסתייגות עזה מגירושים, בדגש על גירוש אדם את אשתו הראשונה ולהלכה נקבע כי האדם מותר לו לגרש את אשתו הראשונה שלא מרצונה רק אם מצא בה ערוות דבר.¹⁴¹ עם זאת, בכוונתי להראות מספר מצומצם של פסקים, מחמת קוצר היריעה, שבהם פסק הכמ"ה לטובת האישה בנימוק שאינו הלכתי בעליל ואינו עומד בכל קנה מידה מקובל לנימוק פסיקתו, שהרי מה לי רגשותיה של האישה אל מול פסיקותיהם המפורשות של הגישות המחמירות, שעל פיהם (כפי שהדגשנו מראש) פסקו בג'רבא.

ד. אישה המצויה בצער או מחלה

הכמ"ה הזכיר כי המצווה המובאת בפוסקים, לגרש אישה שאינה צנועה, מוטלת על

136 שם, מערכת ע, סי' א.

137 שם, מערכת נ, סי' יב, יג.

138 א' וסטרין, תמורות במעמד האישה במשפט העברי: מסע בין מסורות, ירושלים תשס"ב, פרק שני.

139 מ"ע פרידמן, 'גירושין ביוזמת האישה בארץ ישראל, מצרים וצפון אפריקה על פי תעודות הגניזה', ממזרח ומערב ב, רמת גן תש"מ, עמ' 19–25.

140 ד"י מישלוב, 'האישה היהודית בהלכה', דיני ישראל 13–14 (תשמ"ח), עמ' רסג–שיב.

141 שו"ע, אה"ע, פרק קיט, סי' ג.

הבעל עצמו, ואינו צריך לכך עדים,¹⁴² ובית הדין מחויב לקנא לאשתו של הבעל אפילו אינו מקפיד, נגד רצונו.¹⁴³ הכמ"ה הגביל הלכה זו והגדיר כי אם עמדה בשעת צערה, משום שהבעל פרוש ממנה והוגדר כמורד על ידי בית הדין, ומצער אותה, הרי אינו יכול לגרשה בלי לתת לה כתובתה, אף שקללה את אבי בעלה בפניו.¹⁴⁴ זאת למרות דברי השולחן ערוך (אה"ע, סימן קט"ו) שאישה המקללת את אבי בעלה תצא בלא כתובתה. על פי החידוש שחידש הכמ"ה אפשר להבחין כי אף על פי שהדין הנפסק בשולחן ערוך, עם הבעל, מנע זאת ממנו הכמ"ה, מאחר שקבע כי אפשר להבין את פעולת האישה שקיללה את אבי בעלה, הנובעת מצערה. לאפשרות מקלה ויוצאת דופן זו אין כל הסבר, לבד מהבנתו של הכמ"ה את רגשותיה של האישה כאינדיבידואל. אף על פי שהכמ"ה פסק כי מעמדה של האישה נחות ביחס לבעל, הרי שאין הדבר מעניק לו היתר גורף לגרשה שלא מרצונה ובלא כתובתה, אם ישנו הסבר הגיוני לעובדה שנהגה כפי שנהגה, ואפילו שלא כראוי.

בג'רבא אסרו לגרש אישה ראשונה בעל כורחה, אלא אם כן מצא בה הבעל ערוות דבר, וכך הדבר באישה שנייה, שאף על פי שנראה לכאורה שמותר, הרי אם היא מסרבת 'אין כופין על זה' בעקבות שינויי הזמן. עם זאת, יש להתרות באישה שהבעל יהיה רשאי לשאת אישה אחרת וכן שב"ד יפטר אותה משארה כסותה ועונתה.¹⁴⁵ ובאישה ראשונה אין מגרשין מפני קטטות.¹⁴⁶ כך גם קבע כי זוג ילידי ג'רבא אפילו עברו למקום אחר והמנהג שם הוא לגרשה בעל כורחה, אסור לאדם לגרש את אשתו מאחר שהיא נישאה לו על דעת המקום שבו נולדו. ולכן אסור לבית דין לטפל כלל בעניין ולסייע לתהליך כלל ועיקר.¹⁴⁷

את רגישותו של הכמ"ה לאישה ואת ניסיונותיו לגשר בין המודרניות לשמרנות אפשר לראות גם בפסק הבא: אישה המעוניינת ללדת רק בבית אמה והלכה לשם בלי רשות בעלה, נקראת מורדת, מאחר שעזבה את בעלה ללא רשותו. עם זאת, הוסיף הכמ"ה, 'ומ"מ [נמכל מקום]] אפשר לפשר בניהם יותר טוב דכיון מחמת יראת סכנת הלידה עושה כן [...] והוא כאנוסה מחמת פחד ואימה ולכן ראוי להחמיץ את הדין'.¹⁴⁸ במבט ראשון נראה כי הצעתו של הכמ"ה לפשר ביניהם טובה בכל זמן;

142 שואל ונשאל, ח"ח, נתיבות תשנ"א, אה"ע, סי' ל.

143 שם, ח"ה (לעיל הערה 128), אה"ע, סי' נו.

144 שם, ח"ו (לעיל הערה 103), אה"ע, סי' צה.

145 ברית כהונה, ח"ב (לעיל הערה 62), שם, אה"ע, מערכת א, סי' א.

146 שם, מערכת ד, סי' א.

147 שואל ונשאל, ח"א (לעיל הערה 108), אה"ע, סי' לד; ברית כהונה, ח"ב (לעיל הערה 21),

מערכת ג, סי' י.

148 שואל ונשאל, ח"ז, נתיבות תשנ"ט, אה"ע, סי' מח (הדגשה שלי, י"ג).

עם זאת, מדובר בצעד חריג, שכן למעיין בפסיקותיו ההלכתיות של הכמ"ה מתברר כי הוא מיעט להציע הצעות כגון אלו. זאת ועוד, הנימוק, שאינו הלכתי במובהק, והפסיקה, הנוגדת במופגן את ההלכה המקובלת בשולחן ערוך ואת המנהג בג'רבה, מעלים את האפשרות כי לבד מרצונו של הכמ"ה להגן על החלש, קרי האישה, ישנה גם גישה מתקדמת ומודרנית. רוצה לומר, מתוך הבנתו של הכמ"ה את הקשיים הפיזיים והנפשיים של אותה אישה החוששת מהלידה ועל כן מחפשת עזרה ותמיכה בבית אמה, הבקיא, מטבע הדברים, בנושא זה הרבה יותר מהבעל, פסק הכמ"ה כי עדיף לפשר ביניהם ולא לגרש, כפי שהדין קובע. עם זאת, גישתו השמרנית-מהותנית שהבאנו לעיל מנעה ממנו לקבוע חד-משמעית כי אסור לגרשה מחמת בריאותה.

ההתחשבות ברצונה של האישה ניכרת גם במקרה הבא: אדם שגירש את אשתו המעוברת, והיא ילדה בן, מבקש להיכנס לברית מילה. פסק הכמ"ה לאסור, כיוון שמדובר בחצרה של האישה. אדם עושה בשלו מה שברצונו, ולפיכך האישה יכולה למנוע מבעלה לשעבר להיכנס. אולם הכמ"ה לא הסתפק בכך, ופסק כי אפילו מדובר בחצרו שלו או של חברו, המסכים לכניסתו, אסור לו להיכנס, שכן ישנו חשש סכנה של היולדת, 'ואין להתנגד לה כלל דחמירא סכנתא [שהסכנה חמורה]'.¹⁴⁹ גם כאן ניכרת התחשבותו של הרב במצבה הנפשי של היולדת הגרושה וברצונה שלא לראות את בעלה, עובדה העלולה לגרום לה לסכנה מחמת צערה, הן בביתה הן בבית אחרים, שבו מבחינה מעשית אין לה כל זכות חוקית. יתר על כן, ממהלך הדברים עולה סתירה מניה וביה, שהרי הרב התיר לאישה לא להכניס את בעלה לחצרה, על פי העיקרון ההלכתי ש'אדם עושה בשלו מה שברצונו', ובאותה נשימה אסר על הבעל להיכנס לחצרו, כל זאת, מחמת התחשבותו ברגשותיה של היולדת.

נדמה כי לשיא הגיעו הדברים בקביעתו של הכמ"ה כי אדם חייב ברפואת אשתו ואסור לו לגרשה אם ידע שיש בה מחלה או מום לפני שנישאה, או אפילו שלא ידע וקיבל את המום לאחר שנודע לו הדבר, כפי שנפסק בשולחן ערוך וכמוזכר בדיון. ואפילו, קבע הרב לאחר דיון ארוך, פשעה האישה בעצמה, חייב בעלה ברפואתה, שהרי 'דאי לא תימא הכי [אם לא תאמר כך] אישה כזו אין מי שיפקח עליה [לא] בעלה [ולא] הציבור [ו]אין לה נכסים [...] בין כך ובין כך תאבד בת יפתח?'. זאת ועוד, הכמ"ה חייב את הבעל לרפא את האישה, אפילו חלתה באחד מאיבריה בלבד, ולא רק בנושאים המוגדרים 'חיות', קרי סכנת מוות,¹⁵⁰ ועל כן חייב באחת מפסיקותיו את הבעל לקנות לאשתו מכשיר שמיעה, שכן הוא דרך רפואה, בין רפואת האיבר ובין רפואת הגוף

149 שם, ח"א, אה"ע, סי' לו.

150 שם, סי' כג.

כולו.¹⁵¹ הכמ"ה רמז בתשובתו לבת יפתח הגלעדי, אשר נשבע בצאתו למלחמה כי אם ינצח יקריב לקב"ה את 'הראשון' אשר יצא לקראתו מפתח ביתו (שופטים יא, ל-מ). המדרש (בראשית רבה ס, ג) סיפר כי יפתח היה יכול להתיר את נדרו אילו פנה לכהן הגדול פנחס בן אלעזר או אילו הכהן הגדול היה פונה אליו למטרה זו. מחמת גאוותם לא פנו שני האישים זה לזה, ולכן מתה בת יפתח. המדרש הוסיף וקבע כי שני האישים נענשו, אך התוצאה היא שעל פי פשט הדברים בת יפתח הוקרבה. כדי למנוע מצב דומה כאשר אין מי שיגן על זכותה הבסיסית לחיים טובים ונינוחים של בת יפתח – כסמל לבנות ישראל, ככלל – הגדיר הכמ"ה כי פעולת הגנה כזו היא מחובתו העקרונית של בית הדין, הנובעת ממחויבותיו המודרניות כפי שקבע פעמים רבות, שכן סביר להניח כי לבעל יתרון משמעותי, שכן הוא בקיא יותר מהאישה בפסקים ההלכתיים. תפקידו של בית הדין, קבע הכמ"ה, הוא למנוע ניצול כזה ולהגן על האישה. חשוב להדגיש כי אין מדובר אך ורק בהגנה על מעמדה החלש של האישה או בחשש ניצול של הבעל העלול להתעמר בה, שכן הכמ"ה, שדגל באופן עקרוני בקביעה כי בני ג'רבה פוסקים את ההלכות על פי השולחן ערוך בלבד, הצהיר כי ישנן פעמים שבהן יש לפסוק כנגד השולחן ערוך. לענייננו חשוב כי הנימוקים המובאים הם ברובם נימוקים חברתיים, החורגים לרוב מהסגנון ההלכתי המקובל. חריגה זו מוסברת בכך שהכמ"ה הושפע, כפי שהראנו, מרצונו לקבל את העקרונות המודרניים, ועם זאת חשש לפגוע בצניעות ששררה בתקופתו בג'רבה ובסביבותיה הן בקרב היהודים הן בקרב החברה המוסלמית.

ה. קביעת מקום מגורים

פסק הלכה נוסף של הכמ"ה, הפועל לרוב לטובת האישה, קבע שעל זוג לחיות על דעת מנהגי המקום שבו נישאו, ואין זה משנה היכן נישאו. באופן זה נשמרות זכויותיה של האישה בקפידה, והיא יכולה לעכב בעד בעלה. השולחן ערוך (אה"ע, סי' ע"ה, ס"א-ס"ב) קבע כי הבעל יכול לכוף על אשתו לעבור דירה באותה מדינה ממקום למקום ובלבד שמדובר בשיפור תנאים ולא בהרעת תנאים. אם כך, ברור מדוע פסק הרב שהבעל אינו יכול לכוף על האישה לגור במקום שיש שם אומות העולם, עובדה העלולה לפגוע בביטחון המשפחה, ללא רופא וכל צורכי העיר, מאחר שנישאה במקום ששם גרו רק יהודים, ששם יש רופא וצורכי העיר,¹⁵² וכי מותר לאישה לסרב ללכת עמו למקום אחר על מנת שיתפרנס, וודאי במקום שכולו או רובו גויים.¹⁵³ אולם בהמשך נראה כי הכמ"ה הרחיב את זכויותיה של האישה וקבע כי היא רשאית לאסור אף אם הוא

151 שם, ח"ז, אה"ע, סי' לח.

152 ברית כהונה, ח"ב (לעיל הערה 62), אה"ע, מערכת ד, סי' ה.

153 שם, מערכת מ, סי' טז, סעיף טו.

מעוניין לכופה לעבור לעיר אחרת מג'רבא, או אפילו לשכונה אחרת בתוך ג'רבא.¹⁵⁴ זאת ועוד: השו"ע אמנם קבע כי אישה רשאית לדרוש מבעלה לדור בבית אחר, בטענה שמשפחתו מצערת אותה, אם בית הדין משתכנעים שכך המצב.¹⁵⁵ ואכן, כך פסק כי יש לשמוע לאישה הטוענת שחמותה מציקה לה וגורמת מריבות, והבעל מסכים 'קצת',¹⁵⁶ אולם בהמשך הדברים הרחיב את זכויותיה וקבע כי אישה המעוניינת לגור בבית נפרד, מספיקה לה טענה אחת מהשתיים: קרובי בעלה מציקים לה או שהם גורמים לריב עם בעלה.¹⁵⁷ התוצאה היא שהאישה היא שקובעת בסופו של דבר היכן יתגוררו בני הזוג, ובעלה אינו יכול לכופ אותה לעבור למקום אחר. ואדרבה, התוצאה המעשית היא שבחלק מהמקרים דווקא האישה יכולה לכופ את בעלה היכן לגור ואם אינו מסכים חלה עליו החובה לגרשה. נראה כי כדרכו מדובר בעקרון הגוי מודרני של הכמ"ה שבו עליו להגן על זכויותיה של האישה המקופחת.

1. סיכום

מהגותו המודרנית של הכמ"ה בשלל נושאים בולטת לא רק העובדה כי נמנע מקביעה חד-משמעית לטובת האישה אלא, אדרבא, ניכר כי דעתו של הכמ"ה ברורה וקובעת כי האישה אינה שווה לאיש וכל תכליתה היא לסייע לו במלאכתו. יחד עם זאת, מתברר כי בנושא זה של מעמד האישה התלבט ונאלץ ללכת בין הטיפות. זאת שכן הדיון שערך הכמ"ה באשר לשאלה זו והעובדה שנכשל בניסיונו להסביר מבחינה הגיונית, כפי שנהג בכל ספריו ומאמריו, את עליונותו של האיש על האישה, הביאו אותו לקבוע שרירותית כי 'כך קבע הקב"ה', כעובדה שאין עליה מחלוקת. אדגיש כי גישה זו חורגת מסגנונו השכלתני המקובל, ומעידה כי נקלע למצב שבו לא היה יכול לתרץ מבחינה הגיונית את הפער המדובר בין גברים לנשים, הפוגע מאוד בזכויות הפרט ובשוויון, שהם ערכים מודרניים המקובלים עליו באופן עקרוני. זאת ועוד, עצם העובדה שהכמ"ה דן בנושא זה ארוכות, למרות מסקנותיו המהותניות, מעידה כי הנושא טרד את דעתו, שהרי ככל הידוע לא התעוררה באזור ג'רבא או בתוניסיה או אולי אפילו בקרב השלטון הצרפתי בתקופה זו דרישה לשוויון שכזה, הן בקרב החברה היהודית הן בקרב החברה המוסלמית. המשמעות היא שהכמ"ה התמודד עם דרישה

154 מדובר בשו"ת חסר, אולם כך נראה מפתחת התשובה. ראו שואל ונשאל, ח"ט (לעיל הערה 113), אה"ע, סי' כו.

155 שם, אה"ע, סי' כו.

156 שם, ח"ד (לעיל הערה 108), אה"ע, סי' טו.

157 ברית כהונה, ח"ב (לעיל הערה 62), אה"ע, מערכת ד, סי' ד.

שעליה רק שמע או קרא במקורות אירופאיים. בסופו של דבר ראה כמ"ה אפשרות להתיר לקבוצת נשים להתכנס ולהחליט החלטות הנוגעות להן ובלבד שישמרו גדרי הצניעות, ויש בכך כדי להעיד כי הנושא הטריד אותו במישור העקרוני-מודרני הרבה יותר מהמישור המעשי. מאידך גיסא לא רצה, או לא היה יכול, לקבל את התביעה לשוויון בין המינים, מאחר שקיבל ככל הנראה את השניות בין האישה לגבר כעובדה קבועה. קושי זה הביא אותו לסתירה מיניה וביה, שבה התקשה להכריע בין נטייתו הטבעית לקבל את העקרונות המודרניים ובין אמונתו השמרנית-מהותנית. בעוד שדרשותיו קובעות כי היחס לאישה ראוי שיהיה מהותני, הרי בפסיקותיו ההלכתיות הקפיד הכמ"ה לשמור על זכויותיה של האישה, אפילו הדבר סתר, בחלק מהמקרים, פסיקות הלכתיות מקובלות – לרבות השולחן ערוך – ואף פרש על האישה את חסותו של בית הדין שיגן על זכויותיה. במקרים רבים הוא נימק סתירה זו בהסברים שאינם הלכתיים גרידא, אלא חברתיים, הנובעים מרצונו להגן על החלש בחברה אך גם, כך מסתבר, מהגותו וגישתו המודרנית. נדמה כי תופעה זו, שבה באופן חריג נוטה הכמ"ה לדעה השמרנית בניגוד לקביעותיו המודרנית לרוב, משקפת במוצהר ובאופן הבולט ביותר את המאבק בין שמרנות למודרנה בנושא טעון זה בהגותו של הכמ"ה, ואולי בחברה הדתית-מודרנית בכלל.

ד"ר ירון נעים, רחוב סיני 1, באר שבע 8473025. דוא"ל: naimo@zahav.net.il