

# "השווה הכתוב אישה לאיש"

על מעמדן של נשים

בבתי דין רבניים

מחקר מדיניות 100

אליעזר חדד

שינויים שהתחוללו במרוצת השנים בהשתלבותן של נשים בבתי הדין הרבניים קשורים ביציאתן מן המרחב הביתי ובכניסתן לשלושה מרחבים ציבוריים: השוק, בית הכנסת ובית המדרש. לאחר שהן החלו להשתתף בפרנסת הבית, השתנה מעמדם כבעלות דין. ייסוד בית כנסת של נשים חייב את הכשרת עדותן אף בדיני ממונות ונויקין. בתי המדרש לנשים שנפתחו בדורנו הביאו לכניסתן לבית הדין כטוענות רבניות, ועתה מוטלת לפתחנו שאלת הדיינות. על פי פסיקה הלכתית בדורות ראשונים, נשים יכולות להיות בעלות דין (תובעות ונתבעות), אך הן פסולות לעדות ולדיינות. למרות זאת כאשר בוחנים את המצב הנוהג היום במדינת ישראל מתברר כי השתתפותן של נשים



המכון הישראלי  
לדמוקרטיה

”השווה הכתוב אישה לאיש“:  
על מעמדן של נשים בבתי דין רבניים  
אליעזר חרד



**”השְׁוּוּה הַכְּתוּב אִישָׁה לְאִישׁ”**  
**על מעמדן של נשים בבתי דין רבניים**

**אליעזר חדד**



**המכון הישראלי  
לדמוקרטיה**

**מחקר מדיניות 100**

ירושלים, תמוז תשע"ג, יוני 2013

On the Status of Women in Rabbinical Courts

Eliezer Hadad

עריכת הטקסט: דקלה אברבנאל

עיצוב הסדרה: טרקטובר עיצוב גרפי – טל הרדה

עיצוב העטיפה: יוסי ארזה

סדר: נדב שטכמן פולישוק

הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

מסת"ב 978-965-519-126-4 ISBN

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

להזמנת ספרים ומחקרי מדיניות בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה:

טלפון: 02-5300800, 1-800-20-2222 ; פקס: 02-5300867

דוא"ל: [orders@idi.org.il](mailto:orders@idi.org.il)

אתר האינטרנט: [www.idi.org.il](http://www.idi.org.il)

המכון הישראלי לדמוקרטיה, ת"ד 4072, ירושלים 9104602

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ד), תשע"ג

Copyright © 2013 by The Israel Democracy Institute (R. A.)

Printed in Israel

כל פרסומי המכון ניתנים להורדה חנם, במלואם או בחלקם, מאתר האינטרנט.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי, לא מפלגתי, הממוקם בתפר שבין האקדמיה לפוליטיקה. המכון עוסק בתכנון מדיניות ובעיצוב רפורמות בממשל, במינהל הציבורי ובמוסדות הדמוקרטיה.

בתכניותיו ובמפעליו המכון חותר לחזק את מוסדות הדמוקרטיה המתהווה בישראל ולגבש את ערכיה. בהמשך לעבודת מחקר מעמיקה הוא מגיש המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפוח חזון ארוך טווח של משטר דמוקרטי יציב, המותאם למבנה, לערכים ולנורמות של החברה הישראלית. המכון שואף לקדם בישראל שיח ציבורי בנושאים שעל סדר היום הלאומי, ליזום רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות, לשמש גוף מייעץ למקבלי ההחלטות ולקהל הרחב, לספק מידע ולהציג מחקר משווה.

החוקרים במכון הישראלי לדמוקרטיה הם אנשי אקדמיה, והם מובילים פרויקטים במגוון תחומים של החברה והמשטר בישראל. מחלקת ההוצאה לאור של המכון מפיקה, משוקת ומפיצה את פירות עבודתם.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא זוכה פרס ישראל לשנת תשס"ט על מפעל חיים – תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה.

הדברים המתפרסמים במחקרי המדיניות אינם משקפים בהכרח את עמדת המכון הישראלי לדמוקרטיה.



## תוכן העניינים

9	תקציר
15	מבוא
18	פרק ראשון: בעלות דין
18	חז"ל
22	ראשונים
27	חכמי זמננו
31	סיכום
32	פרק שני: עדות נשים
33	חז"ל
51	ראשונים
69	הנימוקים השונים בתקופתנו
79	המצב במדינת ישראל בזמננו
81	סיכום
83	פרק שלישי: טוענות רבניות
88	פרק רביעי: נשים דיינות
88	חז"ל
91	ראשוני צרפת ואשכנז
97	ראשוני ספרד
99	חכמי זמננו
113	סיכום



116	פרק חמישי: הלכה ומגדר
117	הפמיניזם הליברלי
122	הפמיניזם הרדיקלי
128	הפמיניזם התרבותי
135	פרק שישי: סיכום ומסקנות
136	נשים כבעלות דין
137	נשים כעדות
140	נשים כטוענות רבניות
141	נשים כדיינות
145	מקורות
iii	Abstract

## תקציר

השינויים המפליגים במעמדן של נשים בעת החדשה מחריפים את הפער בין תפיסת השוויון הרווחת בחברה הישראלית לבין מעמדן של נשים בבתי הדין הרבניים. על פי פסיקה הלכתית בדורות ראשונים נשים יכולות להיות בעלות דין (תובעות ונתבעות), אך הן פסולות לעדות ולדיינות. במרוצת הדורות חלו שינויים בקביעות הלכתיות אלו, ועדיין ניכר פער בין הנורמות הנהוגות באוכלוסייה הכללית בנוגע למעמדן ואפשרויותיהן של נשים ובין הנורמה בהלכה הנהוגת. על רקע המצב בבתי המשפט הכלליים, שבהם נשים מכהנות כשופטות, בולט ביותר חסרונן של נשים דיינות בבתי הדין הרבניים.

מחקר המדיניות סוקר את האופנים שבהם הרחיבו פוסקי ההלכה במשך השנים את השתתפותן של נשים בהליך המשפטי, מראה שיש מתאם בין השינויים ההלכתיים שנעשו לשינויים במעמדן של נשים בשנים אלו ובוחר את האפשרויות ההלכתיות הקיימות להמשיך בהרחבת שותפותן כבעלות דין, עדות ודיינות בדורנו. המחקר גם מראה שקיימת התשתית ההלכתית המאפשרת הרחבה זו וקורא לביצוע שינויים ברוחה.

## נשים כבעלות דין

חז"ל הורו שנשים יכולות לתבוע את זכותן לצדק בבית דין ושאפשר אף לתובען. למרות זאת שתי סיבות צמצמו במידה ניכרת את נוכחותן בדורות ראשונים בבית הדין: האחת, ערכי הצניעות; והאחרת, תפיסת הרכוש המשפחתי כנכס הנתון בלעדית בידי הבעל. לשון אחר, החברה היהודית התנהלה כחברת משפחות שהיחסים ביניהן מתקיימים באמצעות אבי המשפחה, והוא ששימש נציגה במרחב הציבורי בכלל ובבית הדין בפרט. שינויים שהתחוללו בימי הביניים בארצות צרפת ואשכנז בנורמות הצניעות ובהשתתפותן של נשים בפעילות הכלכלית של המשפחה הביאו לנוכחות נרחבת יותר של נשים נשואות בבתי הדין. משעה שהנשים נטלו חלק בחיי המסחר, נתנו בעלי ההלכה תוקף הלכתי-משפטי לפעולותיהן הכלכליות והן נדרשו להופיע בבתי הדין כבעלות דין.

ההשקפה הרואה בנשים שותפות שוות זכויות בנכסי המשפחה יצרה מחלוקת בין דיינים בשאלה אם אפשר לראות את הרכוש שנצבר במהלך חיי הנישואין כיצירה משותפת של שני בני הזוג. הדעה המתנגדת סברה שהדבר יערער את אחדותה של המשפחה. דומה שתפיסת המשפחה כשותפות בין שווים, בימינו, מחייבת הכרה בשינויים אלו כעובדות יסוד, ואשר על כן יש לחזק את המשפחה לנוכח הבנה זו ולא אגב התעלמות ממנה.

## עדות נשים

בימי חז"ל נפסלו נשים, על פי ההלכה, לעדות משפטית בבית הדין, אך הן היו נאמנות להעיד בתחומי איסור והיתר הנוגעים למרחב הביתי. מאז ימי חז"ל ועד ימינו הורחבה אט אט קבלת עדותן של נשים והיא התקבלה בתחומים נוספים שמחוץ למרחב הביתי, ולעתים אף בין כותלי בית הדין. סקירה הלכתית-היסטורית מלמדת שנוצרה התאמה בין מעמדן של הנשים בסביבה התרבותית הרחבה ובין הפסיקה ההלכתית. ההכרח להיזקק לעדותן של נשים בתחומי עיסוקיהן המסורתיים, שגברים לא עסקו בהם, והרצון לפתור בעיות אישות קשות האופייניות לנשים, כמו עגינות ואונס, הביאו להכשרת עדות נשים אף בין כותלי בית הדין כבר בימי חז"ל.

ראשוני אשכנז, במאות השתיים עשרה עד החמש עשרה, הרחיבו את ההכרה בעדותן של נשים בגלל הרצון להחיל את המשפט גם במרחבים שבהם לא נמצאו גברים. לאחר שנשים התחילו להתפלל בבית כנסת של נשים, הכירו חכמי אשכנז בעדותן כדי לפתור סכסוכים שהתגלעו במרחבים נשיים אלו. בד בבד הכירו חכמי אשכנז וצרפת בעדותן של נשים בעניינים הנעלמים בדרך כלל מעיניהם של גברים מתוך הכרה בנקודת מבטן הייחודית של נשים.

בדורנו עלתה שאלת הכשרתן של נשים לעדות לא רק בהקשר של החלת הצדק, אלא גם בהקשר של הסוגיה הכללית של מעמד האישה. ככלל, חכמי דורנו אינם מבחינים בין גבר לאישה בהקשר המהותי של איכות עדותם, אך יש בהם המייחסים חשיבות להבדלים בין המגדרים. שני רבנים ראשיים לישראל, הרב הרצוג והרב עוזיאל, הציעו לתקן תקנה כללית שתכשיר את עדותן של נשים על בסיס קבלת הציבור. לשיטתם אפשר יהיה להכשיר באופן גורף נשים לעדות באמצעות נציגי הציבור, שיקבלו את כל הנשים ככשרות לעדות.

כעניין שבעובדה בתי הדין הרבניים במדינת ישראל מקבלים עדות נשים, ואולם בעשותם כן הם נסמכים על תקנות הקדמונים, שהרחיבו במרוצת הדורות את ההכרה בעדות נשים, ולא על הצעתם של הרב הרצוג והרב עוזיאל לתקן תקנה חדשה בעניין זה, אף שהצעתם מתאימה ביותר למציאות ימינו ואף שהיקפה רחב יותר. ראוי לה לתקנה זו שתתחדש בבתי הדין הרבניים של מדינת ישראל דהיום.

## נשים דיינות

מאז קום המדינה הופיעו טוענים רבניים בבית הדין הרבני כבאי כוחם של בעלי הדין. ואולם לנשים לא ניתנה האפשרות לייצג את בעלי הדין כטוענות רבניות כיוון שהרישיון לכך הותנה בלימוד בישיבה. פנייה לכג"ץ בשנות התשעים של המאה העשרים אפשרה את ההכרה בנשים כטוענות רבניות, והיום טוענות רבניות מופיעות בבית הדין ומייצגות נאמנה נשים רבות. ברור שכניסתן לתחום זה הביאה לשיפור של ממש בהשגת זכויותיהן של נשים בבית הדין הרבני.

את השינוי הזה אי־אפשר לנתק משינוי רחב יותר שהתחולל בחברה הדתית-לאומית הישראלית בתחום לימודי התורה של נשים. פתיחת בתי מדרש לנשים, שבהם הן עוסקות בלימוד ש"ס ופוסקים, יצרה שכבה של נשים למדניות ותלמידות חכמים המחפשות דרכים להביא לידי ביטוי את למדנותן. בתי מדרש אלו הכשירו את הקרקע למימוש ידענותן של נשים בתפקידים הנושקים (בשלב זה) לתחומי פסיקת ההלכה, ויש לראות בהכשרתן כטוענות רבניות חלק מתהליך המבקש לו מוצא באפיקים רבים ומגוונים. האתגר החדש שההלכה בזמננו נדרשת להתמודד עמו נמצא אפוא בתחום הדיינות.

שתי אפשרויות הועלו בהלכה כדי להבין את יסודו של פסול נשים לכהן כדיינות: אפשרות אחת גורסת כי הפסול לדון נובע מן השררה שבתפקיד זה; האפשרות האחרת טוענת כי הפסול לדון הוא הרחבה של פסול העדות בבתי הדין. בעלי התוספות בצרפת ובאשכנז, במאות השתיים עשרה-שלוש עשרה, עימתו את המסקנה שאישה פסולה לדון עם הכלל המשווה אישה לאיש לכל דינים שבתורה ועם התקדים של דבורה הנביאה ששפטה את ישראל. מדבריהם עולה שנשים יכולות לשמש דיינות אם הציבור יקבל עליו את סמכותן. בדבריהם אף הושמעה הדעה שנשים כשרות, בלא כל סייג, למלא תפקיד של דיינות.

חכמי זמננו עסקו בעיקר באפשרות של מינוי נשים לתפקידי ציבור והנהגה, ורובם לא מצאו פסול הלכתי בכהונתן של נשים כמנהיגות ציבור במשטר דמוקרטי – בגלל אופיו של משטר זה, המעקר ממשמעות את ממד השררה. רוב חכמי זמננו גם הכירו באפשרות ההלכתית שנשים יכהנו כדיינות על ידי קבלת הציבור, אך התנגדו לכך מסיבות לא הלכתיות, המתבססות כנראה על הנורמות המקובלות בציבור הדתי והחרדי. אשר לתפקידים כלל-לאומיים פוסקי הלכה היו נכונים למתוח את ההלכה עד לקצה גבולה. ואולם בנוגע לתפקידים שנתפסו כחלק מן העולם הדתי הם רצו לנהוג ברוח ההלכה כמקורה. בתי הדין במדינת ישראל נתפסו על ידם כחלק מן העולם הדתי ולא כחלק מן הציבוריות הכללית במדינת ישראל.

אם מן הבחינה המעשית קשה לצפות שבעתיד הנראה לעין יתרחש מהלך, שיכשיר נשים לשמש דיינות, המחקר מראה שהדבר אפשרי מנקודת ראות הלכתית. כך או כך, אפשר כבר היום ליצור, בדרכים אחרות, מעורבות רבה יותר של נשים בהליך השיפוטי בבית הדין הרבני. בד בבד עם ההצעות שרבנים העלו בקשר לתפקידים מעין-רבניים שנשים יוכלו למלא – כדוגמת יועצות הלכה, רבניות בית ספר ורבניות קהילה – מוצע לשלב נשים בבית הדין הרבני בתפקידים מעין-שיפוטיים, למשל יועצות, ואף לערב אותן בשלב קבלת העדויות.

באופן סמלי אפשר לקשור את השינויים שחלו בהשתלבותן של נשים בבתי הדין הרבניים ביציאתן מן המרחב הביתי ובכניסתן לשלושה מרחבים ציבוריים: השוק, בית הכנסת ובית המדרש. לאחר שנשים החלו להיות שותפות בפרנסת המשפחה השתנה מעמדם כבעלות דין. יצירת מרחב שהוא בית כנסת של נשים חייב את הכשרת עדותן גם בדיני ממונות ונזיקין כדי להשליט צדק במרחב שאין בו גברים. בתי המדרש לנשים שנפתחו בדורנו הביאו לכניסתן של נשים לבית הדין כטוענות רבניות, ועתה אנו נדרשים להתמודד עם שאלת הדיינות.

סקירת השינויים ההלכתיים שהתחוללו בחלוף השנים במעמדן של נשים בבית הדין הרבני מלמדת על שותפות רבה יותר של נשים במרחב הציבורי ועל טשטוש ההבחנה בינו ובין המרחב הביתי הפרטי. עם זאת נראה שבהלכה משתקפת תפיסת עומק אשר להבחנה המהותית בין המינים, בניגוד לטענה שהבחנה זו היא הבניה מגדרית גרדא. הניסיון ההלכתי להגדיר את ההבחנה הזאת

## תקציר

על ידי הייררכיה בין המינים, חלוקת תפקידים והקצאת מרחבים שונים לכל מין הוא ניסיון בעייתי לנוכח השינויים הגדולים במעמד האישה ובעיסוקיה. נראה שהדרך הנאותה בימינו לממש את ההבחנה האמורה אינה שמירה על חלוקת תפקידים מסורתית אלא תמיכה בהשתתפות פעילה של נשים בכל תחומי החיים ולתרום בכך להעשרתם מתוך הבדלי המינים.



## מבוא

בית הדין הרבני במדינת ישראל הוא הפוסק הבלעדי בענייני גירושין של יהודים אזרחי המדינה ותושביה על פי חוקי המדינה, ונתונה לו סמכות לדון גם בנושאים הכרוכים בכך, לרבות חלוקת רכוש ומשמורת ילדים.<sup>1</sup> מטבע הדברים חלק ניכר מן הבאים בשעריו הם נשים, ולמרות זאת שותפותן של נשים בהליך המשפטי בבתי הדין מצומצמת ביותר.

השותפים לתהליך המשפטי בבתי הדין הרבניים נחלקים לשלוש קבוצות מרכזיות על פי ההלכה: בעלי הדין (תובע ונתבע), עדים ודיינים. קבוצות אלו מגלמות שלושה היבטים של האנושיות: פעילות, ידיעה ושיקול דעת. רק מי שיכול לפעול מתוך חירות ואחריות למעשיו יכול להיות בעל דין; רק מי שמכיר את המציאות לאשורה ויכול למסור על כך דיווח אמין יכול להיות עד; ורק מי שמסוגל לחרוץ משפט צדק מתוך שיקול דעת שאינו נושא פנים יכול להיות דין. ההלכה הכירו חז"ל בהשתייכותן של נשים לקבוצה הראשונה, והן יכולות לתבוע ולהיתבע בבית הדין, אך למעשה צומצמה, מסיבות שונות, האפשרות שנשים נשואות יהיו בעלות דין. חז"ל לא הכירו בכשרותן של נשים לשמש עדות בבתי הדין והן נפסלו מלכהן כדיינות. בכך צומצמו אפשרויות הפעולה שלהן ולכאורה הוטל דופי באמינותן ובשיקול דעתן. במרוצת הדורות חלו שינויים בקביעות הלכתיות אלו, אך כיום עדיין ניכר פער בין הנורמות הנהוגות באוכלוסייה הכללית בנוגע למעמדן ואפשרויותיהן של נשים ובין הנורמה הקיימת בהלכה. על רקע המציאות בבתי המשפט, שבה נשים מכהנות כשופטות,<sup>2</sup> בולט ביותר חסרונן של נשים דיינות בבתי הדין הרבניים.

- 1 חוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), תשי"ג-1953. בשנת 2006 נשללה סמכות בית הדין הרבני לפרש את פסק דינו ולשמש בורר בין בני הזוג בנושאים ממוניים (בג"ץ 8638/03, אמיר נ' בית הדין הרבני הגדול ואח').
- 2 במחקר שנערך בשנת 2008 נמצא שבבתי המשפט בישראל יש יותר שופטות משופטים. ראו רז, הנשים השתלטו.



במחקר שלפנינו נסקרים שינויים מרכזיים שחלו בקביעות הלכתיות אלו לאורך ההיסטוריה, ומוציגים בו הכלים ההלכתיים שבהם השתמשו חכמי ההלכה כדי ליישמן. שלושה פרקים יוחדו לשלוש הקבוצות שתוארו לעיל: הפרק הראשון דן במעמדן של נשים כבעלות דין, הפרק השני דן במעמדן כעדות, והפרק הרביעי דן במעמדן כדיינות. בפרק השלישי נידון מעמדן של נשים כטוענות רבניות – מעמד נוסף, שהתחדש בבתי הדין במדינת ישראל; פרק קצר זה גם משמש כסיס לדיון בפרק הרביעי. בפרק החמישי מוצגת הערכה של הממצאים שעלו בפרקים הקודמים לאור תפיסות פמיניסטיות, ונבחנת השאלה עד כמה ההלכה יכולה להכיל טענות שונות של הפמיניזם לסוגיו. ממצאי המחקר עומדים בפני עצמם, וקוראים שאינם מעוניינים לחרוג מן הדיון ההלכתי יכולים לוותר על קריאת פרק זה. כל סקירה פותחת בעמדת חכמי המשנה והתלמוד בסוגיה זו. לאחר מכן נידונה תקופת הראשונים, בד בבד עם הבחנה בין חכמי ספרד לאשכנז. הסקירה נחתמת בהצגת עמדות חכמי זמננו.

הקביעות ההלכתיות נתפסו בדרכים שונות על ידי יהודים בחברות שונות ובזמנים שונים. הערכתן ושיפוטן של קביעות אלו הושפעו בין השאר מן ההתאמה או הניגוד בין מצבן הכלכלי-חברתי של נשים בחברה היהודית למצבן של נשים בחברה הכללית הסובבת. אין דומה מצבה של האישה בחברה היהודית המוסלמית בספרד במאה האחת עשרה למצבה של אחותה ביהדות אשכנז בתקופה זו, והמחקר אכן מצביע על הבדלים בפסיקה ההלכתית בעניינים אלו בין דורות שונים ומקומות שונים. כאמור, יש קשר הדוק בין הבדלים אלו להבדלים במצבן הכלכלי-חברתי של הנשים בחברות השונות.

השינויים המפליגים במעמדן של נשים בעת החדשה מחריפים את הפער בין הנוהג הכללי בחברה ובין מעמדן של נשים בבית הדין על פי הפסיקה ההלכתית. חוסר יכולתן של נשים להיות שותפות מלאות בתהליך המשפטי בבית הדין הרבני מנוגד למשל לשוויון בין המינים בתחום העיסוק המקצועי. יתר על כן, נראה שנוכחותן של נשים בבית הדין הרבני בתפקידים שונים עשויה לשנות את אופיו של הדיון ואת תוצאותיו בנוגע לנשים ולגברים. כמוכח, אין הכוונה לכך שיצא דין מעוקל אלא לכך שנוכחותן של נשים תסייע לבידור האמת ולמצאת

פתרונות צודקים יותר, בשים לב לנקודות ולאפשרויות שנתעלמו מעיני הגברים העוסקים במלאכה.<sup>3</sup>

האם אפשר וראוי להרחיב את השתתפותן של נשים בתפקידים שונים בבית הדין הרבני על פי ההלכה? המחקר שלפנינו מראה שהמצע ההלכתי לכך קיים, ואין הדבר תלוי אלא בנכונותם של הפוסקים לאמץ עמדות הלכתיות המאפשרות לנשים להיות שותפות מלאות בתהליך המשפטי בבית הדין הרבני, לתרום לעולם ההלכה ולהיתרם על ידו.

למחקר זה סייעו אנשים רבים ואני מודה להם מקרב לב. תודתי נתונה לפרופ' ידידיה שטרן, סגן נשיא המכון הישראלי לדמוקרטיה, שיזם מחקר זה, ליווה אותו בעצה והדרכה, קרא טיוטות ראשונות וסייע בעיצובו. תודה לרב ברוך גיגי, ראש ישיבת הר עציון, על הערותיו המפורטות לסיכום ולרב ד"ר יהודה ברנדס על קריאתו והערותיו. גברת רחל פויאר, ד"ר רונית עיר-שי ופרופ' תמר רוס קראו את הפרק האחרון העוסק בהלכה ומגדר, ואני מודה להן על הערותיהם המחכימות. תודה לד"ר תהילה שוורץ אלטשולר על עצותיה והערותיה בנוגע לעיצובו הסופי של המחקר, ותודה לדקלה אברבנאל על עריכת הטקסט המדוקדקת.

3 ראו רוס, ארמון, עמ' 397. תמר רוס מדגימה את פוטנציאל השינוי אף בתחום הרפואה. איש לא ציפה שחשיבה נשית תוביל לשינוי מהותי בתחום זה, אך שילובן של נשים בעמדות רפואיות בכירות הביא לשינוי באסטרטגיות רפואיות.

## פרק ראשון בעלות דין

חכמים הורו שנשים יכולות לתבוע את זכותן לצדק בבית דין ואפשר לתובען. שתי סיבות צמצמו במידה ניכרת אפשרות זו הלכה למעשה. ראשית, כיוון שהרכוש המשפחתי נתון, על פי הלכת חז"ל, בידי הבעל (אבי המשפחה), הוא ששימש למעשה נציג המשפחה בתביעות ממוניות. שנית, לנוכח נוהגי הצניעות בתקופות שונות לא ראו בעין יפה את נוכחותה של אישה בבית הדין מעבר להכרחי ביותר. למעשה, נשים נכחו בבית הדין כתובעות וכנתבעות בעיקר לאחר פירוק נישואיהן, בהיותן גרושות או אלמנות. שינויים שחלו במהלך הדורות – ביחסי הממון בין בני הזוג בנוגע לרכוש המשפחתי מחד גיסא ובנורמות הצניעות הנהוגות מאידך גיסא – הובילו לנוכחות נרחבת יותר של נשים בבית הדין כתובעות וכנתבעות.

### חז"ל

הצדק מחייב שכל אדם שסבור שנגרם לו עוול יוכל לפנות לבית הדין כדי לתבוע את זכויותיו, אך מפשט דברי התורה עולה לכאורה שנשים אינן יכולות לתבוע את זכותן לצדק בבית הדין. בתורה נאמר "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה', לפני הכהנים והשפטים אשר יהיו בימים ההם" (דברים יט, יז). לכאורה, בפסוק זה, הנאמר בלשון זכר, מוצבים כבעלי ריב (תובע ונתבע) רק "האנשים", ורק הם יכולים לטעון זה כנגד זה במסגרת המשפטית, אך חכמים דרשו פסוק זה וכללו את הנשים בכלל בעלי הדין.

"שני האנשים" (דברים יט, יז).

איך לי אלא בזמן שהם שני אנשים,

איש עם אשה ואשה עם איש. שתי נשים זו עם זו מניין?

תלמוד לומר: "אשר להם הריב" (שם) מכל מקום.<sup>4</sup>

רוצה לומר, למרות הגדרת בעלי הריב בלשון זכר, הביטוי "אשר להם הריב" מרחיב את קבוצת התובעים והנתבעים בכית הדין ומלמד שגם נשים יכולות להיות בעלות דין, לתבוע ולהיות נתבעות.

מדרש הלכה זה מייצג במידה רבה את הדינמיקה והמתח המלווים את התהליך הפרשני בעיסוקו ביחס הנכון בין המגדרים, מראשיתו ועד ימינו. על פי פשטי המקראות, בביטוי "שני האנשים אשר להם הריב" יש סתירה, והוא מאפיין את בעלי הדין. מדרש ההלכה משתהה על שני חלקי הביטוי, ממצה את משמעותו של כל אחד מהם בנפרד ומצביע על ניגוד פנימי בתוכו – בין לשונו של הביטוי לבין תכליתו ומגמתו. בביטוי "שני האנשים", הנתפס באופן לשוני דווקני, ננקטת לשון זכר ונשללת אפשרותן של נשים להיות תובעות ונתבעות. בניגוד לו, הביטוי "אשר להם הריב" מתייחס, על פי פרשנות זו, לכל מי שיכול על פי מאפייניו להיות צד בריב – קרי, כל אישיות שיש לה חופש בחירה, הפועלת מתוך כוונה והבנה, ויש לה אחריות למעשיה. כל אישיות כזאת יכולה להיות צד בריב, כתובעת או כנתבעת, ורק לנוכח תפיסה זו יש משמעות להליך השיפוטי כמנגנון החותר לעשיית צדק. במדרש ההלכה מוקנים לנשים מאפיינים אלו, ולכן מסקנתו היא שהן כלולות בין אלה "אשר להם הריב", אף שתחילתו של הפסוק נוקטת לשון זכר – "שני האנשים". על פי קריאה דקדקנית זו נוצרת סתירה פנימית בפסוק, בין הנאמנות לנאמר "כמשמעו" המילולי ובין התביעה לעשיית צדק, הנשמעת בין סדקיו של חלקו האחרון של הפסוק.

משכהניסו חכמים טריווין בין שני חלקי הפסוק נדרשת הכרעה לגבי משמעותו. בהחלטה בין היענות לראשיתו של הפסוק ("שני האנשים") והדרת הנשים מקבוצה זו, על פי המשמעות המילולית, ובין התייחסות לסופו של הביטוי ("אשר להם הריב") וכלילתן בקבוצה זו, לנוכח תכליתו של הפסוק ומשמעותו, ניתנת הבכורה למשמעות. אמור מעתה: את הביטוי "שני האנשים" יש להבין שלא כמשמעותו המגדרית אלא כביטוי המציין אישיות משפטית ומכוון לנשים ולגברים כאחד. על פי מדרש הלכה זה, הערך היסודי של עשיית צדק ומניעת עוול גובר על הניסוח המילולי ומשמש קנה מידה פרשני לקביעת הפירוש הנכון של הדין. לא ייתכן לפרש את הביטוי "אנשים" כמשמעו המילולי, כיוון שפרשנות מצמצמת זו חותרת תחת הבנה נכונה של מאפייניהן המהותיים של נשים, שהן בנות דעת ובעלות אחריות, ותגרום להן עוול.

למרות קביעה עקרונית זו בספרות התנאים נראה שנוכחותן הממשית של נשים נשואות בבית הדין הייתה קטנה למדי. על פי קביעת המשנה (בבא קמא ח, ד):

העבד והאשה פגיעתן רעה.

החובל בהן חייב והם שחבלו באחרים פטורין, אבל משלמין לאחר זמן.  
נתגרשה האשה נשתחרר העבד חייבין לשלם.

נשים נשואות לא נדרשו לשלם על חבלות ונזקים שגרמו, כיוון שמבחינה משפטית רכושן היה נתון בידי בעליהן. לפיכך הן כמעט שלא הופיעו בבית הדין והבעל ייצג את המשפחה בכל תביעה ממונית. לאחר שעמדו ברשות עצמן מבחינה כלכלית, דהיינו לאחר שנתגרשו או נתאלמנו, תבעו ונתבעו, גדלה נוכחותן בבית הדין. יוצא, אם כן, שקביעתה של המשפחה כיחידה כלכלית אחת שרכושה נתון בלעדית בידי של הבעל גרמה למעשה להטמעת אישיותן העצמאית של נשים ביחידה זו, ומשום כך ההכרה בהן כאישיות משפטית לא זכתה לביטוי ממשי בבית הדין. יתר על כן, התביעה לצדק על ידי תשלום פיצוי בגין חבלות ונזקים שגרמו נשים הושעתה או הושתתה עד לפירוק הנישואין. אחדותה הכלכלית של המשפחה בראשותו של האיש הועדפה על פני מימושו המידי של הצדק.

במקרא מסופר על נשים שהביאו את טענותיהן לפני ערכאות שיפוטיות שונות. בנות צלפחד תבעו ממשה, מאלעזר הכהן ומהנשיאים את זכות אביהן לנחלה (במדבר כז, א), יואב שלח אישה חכמה לדוד המלך כדי לבקש הגנה על בנה מפני גואלי הדם (שמואל ב יד, ב), שתי נשים זונות באו לשלמה המלך כדי לקבוע למי שייך הבן החי (מלכים א ג, טז), אישה צעקה אל הנביא אלישע כדי למנוע את לקיחת בניה לעבדים בעבור חוב (מלכים ב ד, א), אישה אחרת צעקה אל מלך ישראל כדי למנוע את אכילת בנה בזמן הרעב בשומרון (מלכים ב ו, כו) ואישה נוספת צעקה אל מלך ישראל כדי לקבל חזרה את ביתה ואת שדה לאחר היעדרות ממושכת (מלכים ב ח, ג). המשותף לכל הנשים המוזכרות כאן הוא שהן לא היו "ברשותו" של גבר שהיה יכול לטעון בעבורן. כך הוא בוודאי בנוגע לשתי הנשים הזונות, בנות צלפחד היו יתומות ועדיין לא נישאו, ושאר הנשים היו

אלמנות, ככתוב בכתובים במפורש.<sup>5</sup> אם כן, מתוך המקרא עולה שנשים הגיעו לתבוע את זכויותיהן בעצמן רק כאשר לא היה גבר שיתבע אותן בעבורן. נשים נשואות יוצגו על ידי בעליהן, ולפני הנישואין – על ידי אביהן.

בדברי האמוראים עולה סיבה נוספת לצמצום נוכחותן של נשים בבית הדין כבעלות דין בתקופת חז"ל. מכמה מימרות המצויות בגמרא נראה שעצם הופעתה של אישה בבית הדין לא הייתה מקובלת כיוון שהיא נתפסה כפוגעת בכבודה, אפילו אם האישה באה כדי לתבוע את זכויותיה המוכרות.<sup>6</sup> אביי (דור רביעי לאמוראי בבל) טען ש"אשה בואה לבא לבית דין", כדי לתבוע מזונות מיורשי בעלה שמת למען בנה שנולד לה ממנו.<sup>7</sup> יתר על כן, לדעתו אישה מתביישת להגיע לבית הדין אף על פי שמצוקתה הכלכלית עלולה לגרום למותו של בנה. בושטה להגיע לבית הדין גדולה אף מחששה מפני מות הבן.

רבא (גם הוא דור רביעי לאמוראי בבל) החליט להקדים את שעת הדיון במשפטים שבהם הייתה מעורבת אישה לעומת משפטים שבהם היו מעורבים רק גברים כדי לצמצם את שהותה בבית הדין משום זילות כלפיה הנוצרת לדעתו מעצם נוכחותה שם.<sup>8</sup> הוא הסיק זאת מדבריהם של תנאים שנחלקו בשאלה מה מידת הביזוי שנגרמת לאישה בעצם הגעתה לבית הדין. לדבריו נחלקו התנאים בשאלה אם אדם מוכן שאשתו תלך לבית דין להפר את נדריה אף שתתבזה בעצם נוכחותה שם, או שהוא מעדיף שאשתו לא תגיע לבית דין אפילו אם בכך לא יופרו נדריה.<sup>9</sup> יודגש שהשאלה נידונה מנקודת ראותו של הבעל, ובכל זאת משתקפת בה נורמה חברתית הרואה ביזוי לאישה בעצם נוכחותה בבית הדין.

5 בנוגע לאישה האחרונה, שאלישע החיה את בנה, אין הדבר כתוב במפורש, אך סביר ביותר שאישה הזקן (מלכים ב, ד, יז) נפטר לאחר שבע שנות מגורים בארץ פלשתים (מלכים ב, ח, ב). נראה שיש להבחין בין נשים התובעות צדק בבית המשפט לבין נשים ה"צועקות" אל המלך או אל הנביא. הצעקה מבטאת בקשה לפנים משורת הדין ולא את שורת הדין. ראו סמט, אלישע, עמ' 163-166.

6 עיינו ולר, נשים, עמ' 103.

7 יבמות מב ע"ב.

8 יבמות ק ע"א.

9 כתובות עה ע"א; גיטין מו ע"א.

אמנם בתלמוד הבבלי מובאים כמה סיפורים "שבמרכזם נשים המופיעות בבתי-דין, וכלל לא נראה שהסיטואציה גורמת להן תחושות של זילות ובושה".<sup>10</sup> יתר על כן, נשים אלו יודעות לטעון את טענותיהן באסרטיביות, בתחכום ובידענות הלכתית.<sup>11</sup> אך, כאמור, בדרך כלל מדובר בנשים גרושות ואלמנות, שזכו לעצמאות כלכלית וניהלו חיים עצמאיים.<sup>12</sup> בתקופת המשנה והתלמוד מעמדן הכלכלי של נשים, אשר לא אפשר להן להחזיק ברכוש, והנוהג ש"כל כבודה בת מלך פנימה" (תהלים מה, יד)<sup>13</sup> גרמו אפוא לצמצום נוכחותן בבית הדין כתובעות וכתבעות. אף שלהלכה ברור היה לחכמים שהדרתן הגורפת מבית הדין היא עוול משווע כלפיהן (וכלפי אחרים), למעשה הייתה הנוכחות של נשים נמוכה ובעיקר מנת חלקן של גרושות ואלמנות.

## ראשונים

בתקופת הגאונים צומצמה נוכחותן של נשים בבית הדין בגלל העיקרון "כל כבודה בת מלך פנימה" בדרך נוספת. גם כאשר נשים נתבעו לבוא לבית הדין, לא כולן זומנו, ונקבעו תנאים מיוחדים לזימונן על פי הבחנות ביניהן. רב שרירא גאון תולה את הזימונן לבית הדין בשאלה אם האישה הנידונה רגילה "לצאת לישא וליתן ליקח ולמכור ולדבר עם אנשים וכיוצא במידות אלו".<sup>14</sup> אם היא רגילה בכך מזמנים אותה בצנעה, ואם אינה רגילה בכך אין מזמנים אותה עם בעל דינה "ואין מגנין אותה". לשון אחר, זימונה לבית הדין תלוי במידת מעורבותה בחיי המסחר ובהרגליה לשוחח עם גברים.

- 10 ולר, נשים, עמ' 105.
- 11 שם, עמ' 103-123. סיפורים אלו נמצאו בתלמוד הבבלי, אך לא בירושלמי (שם, עמ' 203, הערה 1).
- 12 נשים היו תלויות מבחינה כלכלית בגברים במשך רוב שנות חייהן – בקטנותן באב ולאחר נישואיהן בעל.
- 13 הגמרא, בשבועות ל ע"א, מנמקת את הצגת בעלי הדין בתורה כ"אנשים" אף על פי שנשים רשאיות לבוא לדין בטענה שאין דרכה של אישה לבוא לבית הדין משום "כל כבודה בת מלך פנימה".
- 14 אסף, תשובות, עמ' 27. עיינו גם גרוסמן, חסידות, עמ' 181-182.

במאה האחת עשרה והשתים עשרה נהגו אחדים מחכמי ספרד לשגר שלוחי בית דין ל"נשים יקרות [כבודות] שאין דרכן להזדלזל ולבוא לבית דין"<sup>15</sup> כדי לאפשר להן לטעון טענותיהן בביתן במקום לבוא לבית הדין. הצעה זו נועדה לפתור את המתח שבין שמירה על "כבודה של בת מלך פנימה" ובין מתן האפשרות לאישה לטעון טענותיה לשם עשיית צדק. אף היו מי שהציעו שנשים תשלחנה מורשים מטעמן לבין הדין במקומן, אך על הצעה זו נמתחה ביקורת על ידי חכמים אחרים.<sup>16</sup> בין כך ובין כך, ברור שנעשה ניסיון לצמצם את נוכחותן של נשים בבית הדין מפאת כבודן, ועם זאת היו נשים שהגיעו לבית הדין והפתרונות המפורטים כאן ננקטו רק לגבי חלק מהן.

ברוח זו פסק רב האי גאון (939-1038, בבל) שאין מחייבים אשת איש שבועה בבית דין, מאחר שמטרת השבועה היא לפטור אותה מחיוב ממוני. כיוון שכאמור רכושה של אישה נשואה נתון ביד בעלה, אין טעם להשביעה, שהרי היא עצמה אינה יכולה לשלם והבעל אינו חייב לשלם את חובותיה.<sup>17</sup> רב האי הרחיב את הדין הבסיסי במשנה שעל פיו נשים נשואות אינן נדרשות לשלם כיוון שרכושן נתון ביד הבעל וקבע שהן אף אינן צריכות להגיע לבית הדין כדי להישבע. אפשר היה, כמובן, להגיע למסקנה אחרת ולטעון שחובת השבועה, שנועדה לברר את הדין, תחול על האישה אף שהתשלום בפועל לא יתבצע ברגע זה; חובת התשלום תעמוד בעינה והתשלום בפועל יתבצע אם ימות הבעל או אם תתגרש האישה ממנו, וכך תהיה לבעלת רכוש. אך נראה שתפיסת הצניעות גברה על הצורך בכירור המחלוקת בעניין החוב בשלב ההתדיינות בין הצדדים.

מפנה הלכתי התחולל באשכנז במאה השתים עשרה – סביבה שבה מעמדן של נשים נתפס באופן אחר. ראב"ן (ר' אליעזר בן נתן, 1090-1170, גרמניה) חידש שני חידושים בעניין זה. הוא קבע שאישה חייבת להישבע בבית דין על פיקדון שהופקד

- 15 ר"י מגאש (1077-1141, ספרד), שבועות ל ע"א. וכן נהג רבו הרי"ף, לפי עדותו.
- 16 רבינו חננאל ור' נתן בעל הערוך התיירו זאת, ואילו רב סעדיה גאון והרי"ף בתשובה אסרו זאת. ראו גם חידושי רמב"ן, חידושי רשב"א, ר"ן על הרי"ף וחידושי ריטב"א בשבועות ל ע"א. עיינו גם הולצר, עדות. לשאלת מינוי הרשאה לתובע ולנתבע עיינו רקובר, שליחות, עמ' 85-179, 308-353.
- 17 משפטי שבועות, חלק ב, "כיצד משביעין", הטעם השני; אור זרוע, חלק ג, פסקי בבא קמא, סימן שמח, עמ' 53.



בירה או הלוואה שניתנה לה, ואם אכן תחויב בדין, הבעל יהיה חייב לשלם את חובה. ראב"ן מבדיל בין מקרה שבו האישה הזיקה או חבלה באחרים למקרה שבו נהנתה מן החוב או מן הפיקדון. אם הזיקה, הבעל אינו חייב לשלם, כיוון שמצד אחד היא אישיות משפטית האחראית למעשה ומצד אחר כספה אינו ברשותה בזמן נישואיה. אך אם השתמשה בכסף שלווה או בפיקדון אפילו לצרכיה, הבעל חייב לשלם, כיוון שהיא נחשבת כפועלת בשליחות ובמעשה נחסכה ממנו הוצאת ממון. עם זאת, אף שעל האישה להגיע לבית הדין כדי להישבע, אין היא נדרשת לשטוח את טענותיה בעצמה אלא בעלה ישמש מורשה מטעמה.<sup>18</sup>

נימוקיו המרכזיים של ראב"ן מתבססים על השינויים החברתיים והכלכליים בזמנו. ראשית, הוא טוען ש"כל הנשים בזמן הזה אפטרופסות הן בנכסי בעליהן". רוצה לומר, במציאות הרווחת בזמנו באשכנז ניתנה לאישה הסמכות לנהל את עסקי בעלה, ומשום כך מחייבים אותו לשלם את חובותיה ואין הוא חסין מפני תביעות שנובעות מהוצאותיה. יתר על כן, "בזמן הזה שהנשים אפטרופסות וחנוניות ונושאות ונותנות ולוות ומלוות ופורעות ונפרעות וניפקדות ומפקידות", חייבים לאפשר לנשים להישבע, כדי שלא יימנעו מלסחור אתן. מעורבותן של נשים בכל הפעולות הנדרשות בעולם העסקי מחייבת להטיל עליהן את מלוא האחריות לפעולותיהן ולתוצאותיהן. אם יהיו חסניות מפני תביעות על פעולותיהן, הן יודרו בסופו של דבר מעולם המסחר, משום שסוחרים אחרים יימנעו מלעמוד עמן בקשר עסקי.

בפרשנותו ההלכתית ראב"ן נאחז במקורות שאינם דנים ישירות בעניין ומרחיבם. הוא "מייבא" בעניין זה הלכה מהלכות קרבנות, שמשמעת ממנה חובתו של הבעל להביא קרבנות חובה עבור אשתו, ולמד ממנה על חובתו לפרוע גם את חובה הממוני. הוא מרחיב את חובתו של הבעל לשלם את מזונותיה

18 ראב"ן, סימן קטו; ראב"ה, אלף לז; אור זרוע, חלק ג, פסקי בבא קמא, סימן שנ-שנד, עמ' 53-54. ראו הכהן, ערכך. אביעד הכהן רואה בדברי ראב"ן עדות לכך שנשים לא התייצבו בבית דין גם באשכנז, אך כאמור יש לחלק את הדיון בין חיובן להישבע ובין הצגת טענותיהן. מגמתו הברורה של ראב"ן בתשובתו היא לבסס את פעולותיהן המסחריות של נשים, על כל ההשלכות הנובעות מכך. זו הסיבה שהוא מונע מן הבעל לחמוק מתשלום חובותיה של אשתו ומחובתו לייצגה בדין, ולכן הוא גם מחייב את האישה להישבע בבית דין.

כשלוותה כספים לשם כך בהיעדרו ומחילה על השבת כספים עקב כל הלוואה ופיקודן באשר הם. בעניין השבועה הוא נסמך על הדעה הנגדית ומציין מקורות שמראים שלעתים אף השביעו נשים. יתר על כן, לדעתו אף אם על פי דין לא היה אפשר להשביע נשים בעבר, יש לתקן תקנה המאפשרת את שבועתן בגלל צרכים כלכליים ומסחריים מתחדשים.

אם כן, במקום לאחוז בהלכה המקובלת ובכך להשיב את האישה למקומה ה"טבעי" וההיסטורי בבית, מחוץ לעולם העסקי, ראב"ן רואה בשותפותן של נשים בעולם זה מציאות נתונה, המחייבת שינויים במסקנות ההלכתיות. לשם כך הוא מביא ממרחק לחמו ומגייס מקורות בעניינים אחרים. הוא מודה שכל גאוני בכל וחכמי ספרד חולקים על דעתו חוץ מר' קלונימוס איש איטליה (המאה העשירית), שחייב בשבועה נשים הנושאות ונותנות עם בעליהן, אך הדבר אינו מונע ממנו ליישם את חידושו.<sup>19</sup>

נמצאנו למדים שההבדל במציאות החברתית והכלכלית בין ספרד המוסלמית לאשכנז הנוצרית היה גורם מרכזי ביצירת הפסיקות של חכמי ימי הביניים בשני אזורים אלו. ליתר דיוק, נראה שההבחנה בין הפסיקות מושרשת בסביבה התרבותית השונה במקומות אלו ונובעת מן התפקוד השונה של נשים בכל אחת מהחברות הנידונות: עקרון הצניעות של נשים נתפס באופן שונה בחברה הנוצרית ובחברה המוסלמית, ולחלקה של האישה בפרנסה הייתה השפעה מכרעת על חופש פעולתה ומעמדה.<sup>20</sup>

19 ראו פלק, מעמד, שם מוגדר חידושו של הראב"ן ביחס להלכה שהייתה מקובלת קודם לזמנו.

20 ראו גרוסמן, 'משול', עמ' 566. לדעתו מקור התמורות הוא ביציאת האישה מביתה וחלקה בפרנסה. יציאה זו גרמה אף לסטייה מן הנורמות ההלכתיות של צניעות, אך חכמים הסכימו לכך בשתיקה. ראו גם גרוסמן, חסידות, עמ' 174-209. על הברדלי התפיסה בין ראשוני ספרד לראשוני צרפת, פרובנס ואשכנז ביחס להכאת נשים על ידי בעליהן עיינו וולף, כוח, בעיקר עמ' 651. בהיתר לבעל להכות את אשתו אם אינה ממלאה את חובותיה משתקפת תפיסה הרואה באישה מעין בת הנתונה למרותו, כמו שאר ילדיו. ראו גם גרוסמן, 'משול', עמ' 552-555. למרות ההבדלים בין חכמי ישראל שפעלו בארצות האסלאם ובין אלו שפעלו באירופה הנוצרית, הוא מתקשה לתלות את כל ההבדלים ברקע זה. חכמי אשכנז הזדעזעו מן ההכאה אף על פי שהיא רווחה גם בקרב הנוצרים בזמנם. לדעתו, הדבר נובע מרגישותם של חסידי אשכנז לכבוד הבריות.

הקפדה על צניעותה של האישה בחברה המוסלמית נתפסה כהצנעתה מביתה,<sup>21</sup> ואילו בחברה האשכנזית היא באה לידי ביטוי במגבלות על צורת לבושה.<sup>22</sup> צא וראה כיצד מנסח הרמב"ם את זכותה של האישה לצאת מביתה מנקודת מבט המשקפת את המציאות הספרדית: הוא מתיר לאישה לצאת מביתה "ולילך לבית אביה לבקרו ולבית האבל ולבית המשתה לגמול חסד לרעותיה ולקרובותיה כדי שיבואו הם לה" ומנמק זאת בכך "שאינה בבית הסהר עד שלא תצא ולא תבוא". ניכר מדבריו שהוא מתמודד עם עמדות ששללו מן האישה יציאה מן הבית אפילו לצרכים אלו. עם זאת הוא מגביל את יציאותיה ל"פעם אחת בחדש או פעמים בחדש כפי הצורך, שאין יופי לאשה אלא לישוב בזוית ביתה שכך כתוב 'כל כבודה בת מלך פנימה'".<sup>23</sup>

הרמב"ם מודע לכך שהבית יכול להפוך לבית כלא לנשים ושאישה יכולה להיות "אסירת כבוד" בו בשם צניעותה, אך אינו רואה ביציאתה אחת לחודש בלבד משום הצרת צעדיה, כיוון שזהו מקומה הטבעי.<sup>24</sup> ודאי שבמציאות האשכנזית, שבה נשים היו "אפיטרופסות וחנוניות ונושאות ונותנות ולוות ומלוות ופורעות ונפרעות וניפקדות ומפקידות", הן יצאו מביתן לעתים קרובות לצורך עיסוקיהן, ולא נקבע שמקומן הטבעי הוא ביתן.

הבדל זה בנורמות החברתיות, שנגזר ממנו הבדל בנורמות ההלכתיות, הוא הרה משמעות. התרת יציאתה של האישה מן הבית וההכרה בתפקידה ברשות הרבים, בפעילות המסחרית, לא נבעו מההבדלים בין מרחב גאוגרפי אחד למשנהו אלא ביטאו שינוי מהותי במעמדה. בזכות שינויים אלו היא נהייתה מאישה שמעמדה מוגדר רק במרחב המשפחתי לאישיות עצמאית, המוכרת ככזאת אף במרחב הציבורי. אם בעבר רק מות בעלה וגירושיה הקנו לה עצמאות והפכו אותה לאישיות משפטית שעליה לתת דין וחשבון על מעשיה לפני בית הדין, הרי כעת, באשכנז של המאה השתים עשרה, עצם השתתפותה בחיי המסחר

21 גרוסמן, חסידות, עמ' 174-185. אשר להוראת הביטוי "צניעות" עיינו שם, עמ' 175.

22 שם, עמ' 196-206.

23 רמב"ם, הלכות אישות יג, יא.

24 עיינו גרוסמן, חסידות, עמ' 174-209; הנ"ל, ימשול, עמ' 544. אברהם גרוסמן מציין גם את ר' שמואל הנגיד כבעל עמדה דומה.

והאחריות שלה לפעולותיה הממוניות, שהוסיפו ממד של עצמאות לאישיותה, הביאו להכרה בה כאישיות משפטית עצמאית למרות היותה נשואה. יש השפעת גומלין בין מעמדן של הנשים בחברה ומעורבותן בחיי הכלכלה לבין הפסיקה ההלכתית בעניינן. כפי שראינו, השאלה אם לחייבן בשבועה או לחייב את בעליהן לשלם את חובותיהן נפתרה באופן שונה במרחבים תרבותיים-גאוגרפיים שונים. למרות המתאם שאפשר למצוא בין המרחב התרבותי שבו חיו היהודים לבין מסקנותיהם בפסיקה, בדרך כלל נימקו חכמי ההלכה פסיקות אלו כדרכם, בנימוקים פנים-משפטיים, ולא בנימוקים שנשענו אך ורק על המציאות התרבותית הסובבת אותם. ואולם, אף שאת הקביעה ההלכתית היה הכרח לעגן במקורות ובכללים ההלכתיים שנגזרו מהם ורק לעתים רחוקות תלו החכמים במפורש את פסיקותיהם בשינויי העתים, השינויים במציאות החברתית הם שזימנו את השאלות החדשות שהחכמים נדרשו להן. המתח בין יישומו של הצדק ומניעת עוול בחברה ובין שמירה על כבודן וצניעותן של נשים הוביל לפתרונות שונים בחברות שונות, אגב הגדרה מחודשת של הגבולות של ערכים אלו.

### חכמי זמננו

באשכנז נתנה עצמאותן החלקית של הנשים את אותותיה בפסיקה ההלכתית, ואילו בזמננו תפיסת היחסים הכלכליים בין בני הזוג במשפחה הובילה למחלוקת עקרונית בין שני דיינים בבית הדין הרבני הגדול. הרב שלמה דייכובסקי, לשעבר אב בית דין בבית הדין הרבני הגדול,<sup>25</sup> והרב אברהם שרמן, דיין בבית הדין הרבני הגדול, נחלקו ביניהם בשאלה אם אפשר על פי ההלכה לראות את הרכוש שנצבר בחיי הנישואין כיצירה משותפת של שני בני הזוג. על אף חידושו של הראב"ן, שקבע בפסיקתו שהבעל מחויב לשלם את חובות אשתו משום שהיא פועלת בשליחותו, מדובר, עקרונית, בהמשך של הלכת חז"ל הרואה בגבר את המחזיק הבלעדי ברכוש המשפחה. ואולם תפיסתו של הרב דייכובסקי היא שגם האישה שותפה ברכוש המשפחתי, ולפיכך המסקנה המתבקשת היא שגם היא בעלת רכוש ועליה להחזיר את חובותיה בעצמה ולשלם על נזקים שגרמה אף בהיותה

25 כיום מנכ"ל בתי הדין הרבניים.

נשואה, מתוקף הבעלות על הרכוש כאמור. נשתנתה ההלכה הקובעת ש"נשים פגיעתן רעה", והרי הן מחויבות לעמוד בדין אף בהיותן נשואות.<sup>26</sup>

הרב דייכובסקי והרב שרמן לא נחלקו ממש בשאלה זו אלא בשאלה בדבר תוקפה של הלכת השיתוף בבתי הדין הרבניים.<sup>27</sup> על פי פסיקת בג"ץ<sup>28</sup> וחוק יחסי ממון בין בני הזוג, תשל"ג-1973 (להלן: חוק יחסי ממון), יש לראות את הרכוש שנצבר בחיי הנישואין כיצירה משותפת של שני בני הזוג המחייבת חלוקה שווה שלו לאחר פירוק הנישואין. כאמור, קביעה זו מנוגדת להלכה היהודית המקובלת, הרואה ברכוש המשפחתי קניינו של הבעל אם לא הוסכם במפורש אחרת. וכך, הרכוש שנצבר במהלך הנישואין שייך לבעל, אך הוא חייב, בעקבות הגירושין, לשלם לגרושתו את כתובתה, על תוספותיה ומזונותיה.

הרב דייכובסקי סבר שבמציאות ימינו אפשר על פי ההלכה לראות גם באישה שותפה בבעלות על הרכוש המשפחתי. לדעתו פסיקת בג"ץ, וודאי חוק יחסי ממון בין בני זוג, נחשבים "דינא דמלכותא", ולכן בית הדין הרבני יכול לאמץ בפסיקותיו את הלכת השיתוף על פי העיקרון ש"דינא דמלכותא דינא". לדעתו הפרשנות הניתנת לחוקי המדינה על ידי בית המשפט הגבוה לצדק אינה נפרדת מן החוק אלא היא חלק ממנו, ולכן יש להכיר גם בה "דינא דמלכותא" ולא כדין ערכאות. יתר על כן, לאחר שהוטמעה פרשנות זו ונקבעה בחוק יחסי ממון, ודאי שהיא בגדר "דינא דמלכותא" ובית הדין הרבני יכול להטמיעה בפסיקותיו.<sup>29</sup>

ולא זו אף זו: לדעתו של הרב דייכובסקי, אפשר למצוא להלכת השיתוף יסודות במנהגי ישראל. ב"כתב התנאים" שנערך בין בני הזוג לפני הנישואין נכתב "וישלטו בנכסהון [בנכסיהם] שוה בשוה".<sup>30</sup> תנאי זה משפר את מעמדה של האישה בתחום הרכוש לעומת הנוהג בתקופת חז"ל. מכאן, לדעת הרב

26 כך אמנם סבור הרב יעקב אריאל, אך נימוקו הוא שלעניין זה יש להתייחס אליה "כאילו יש לה רכוש משלה". אריאל, האישה, עמ' 204.

27 על המחלוקת בדבר בימינו ראו דייכובסקי, הלכת השיתוף; הנ"ל, תגובה; שרמן, הלכת השיתוף (א); הנ"ל, הלכת השיתוף (ב).

28 בג"ץ 1000/92 בבלי נ' בית הדין הרבני הגדול, פ"ד מח(2) 221, כ"ו בשבט תשנ"ד, 7.2.1995.

29 דייכובסקי, הלכת השיתוף.

30 שם, עמ' 25.

דייכובסקי, ש"שליטת בני הזוג בנכסים עשויה להשתנות מתקופה לתקופה"; היא נקבעת על פי התודעה הרווחת המשתנה מעת לעת, ואפשר לראות בחוק יחסי ממון צעד נוסף במהלך זה.<sup>31</sup> וכך יוצא שמחד גיסא חוק יחסי ממון משקף את תודעת בני הזוג בימינו, התופסים עצמם שותפים שווים ברכוש, ומאידך גיסא, מאחר שנחקק, הוא מעצב את תודעתם באופן זה.<sup>32</sup> תודעה זו קיימת גם במשפחות חרדיות ו"הדבר מתבטא ברישום משותף של דירת המגורים, בקניה ובמכירה של רכוש בהסכמה הדדית, ובהורשת הרכוש המשותף לאשה לאחר אריכות ימיו של הבעל".<sup>33</sup>

לעומת הרב דייכובסקי, הרב שרמן סבור שאסור לאמץ את הלכת השיתוף ואת חוק יחסי ממון בפסיקות בית הדין הרבני ושכני הזוג אינם רשאים להסכים לרון על פי כללים אלו. טענתו המרכזית היא שיסודה של הלכת השיתוף בבית המשפט העליון, הנחשב "ערכאות", ולא בחוקי המדינה. יתרה מזו, אף לאחר שאומצה הלכה זו על ידי כנסת ישראל אין היא "דינא דמלכותא", כיוון שיסודה באידאולוגיה חברתית הנוגדת את תורת ישראל. רק חוק שנועד לכיסוס השלטון או לתיקון החברה יכול להיחשב דין המלכות,<sup>34</sup> ואילו בבסיס הלכת השיתוף עומד חוק אידאולוגי, החותר לשיווי זכויות האישה ונובע מהשקפת עולם המנוגדת, לדעת הרב שרמן, לתורת ישראל.<sup>35</sup>

על הלכת השיתוף אמר הרב שרמן כי יסודה בכך "שאדם זכאי לנכסים ולקניינים מתוך שוויון מעמדי, גם בלא שפעל פעולות שמקובל לראותם כיוצרות או כמעניקות זכויות וקנייני ממון. קביעה משפטית זו אינה מקובלת במשפט התורה, שלפיו זכויות וקנייני ממון נוצרים מכח פעולות ומצבים משפטיים ממוניים, ולא מכח אידאולוגיה או השקפת עולם".<sup>36</sup> לטענתו התפיסה שזכויות

31 דייכובסקי, תגובה, עמ' 216-217.

32 דייכובסקי, הלכת השיתוף, בעיקר עמ' 28-30.

33 דייכובסקי, תגובה, עמ' 217.

34 הוא מסתמך בדבריו על תשובות הרשב"א ו, רנד; ג, קט. ראו גם שרמן, עובד, עמ' 242.

35 שרמן, הלכת השיתוף.

36 שם, עמ' 35. הרב שלמה דייכובסקי (תגובה, עמ' 217) טוען שדווקא בחוגים חרדיים שבהם האישה עובדת לפרנסת המשפחה והבעל לומד, אי-אפשר לראות את רכוש המשפחה כשייך לבעל בלבד. יש להוסיף על דבריו שהדבר תואם את העיקרון ההלכתי

האישה, כשאר זכויות האדם, נובעות מעצם לידתה, נוגדת את הבחנת התורה בין הגנה על זכויות קיימות הניתנת לכול (הגנה על גופו, קניינו וכבודו של אדם) ובין הענקה חיובית של חירויות וזכויות בהתאם לחובות ולתפקידים דיפרנציאליים. כיוון שתפקידה המרכזי של האישה הוא לידת ילדים וחינוכם בתוך התא המשפחתי, חובותיה שונות מחובות האיש על פי התורה, ולכן גם זכויותיה שונות.<sup>37</sup> הרב שרמן טורח להבהיר ש"כתב התנאים" לא בא להשוות את מעמדם של בני הזוג אלא לחזק את התא המשפחתי המשותף, ונראה שלתפיסתו על ההלכה להיאבק בתודעת השוויון הרווחת בימינו.

קשה להעריך את כל מטעני העומק המצויים בבסיסה של מחלוקת זו, הן ביחס למעמדם של חוקי המדינה והן ביחס למבנה הרצוי של החברה, אך דומה שנקודת המחלוקת העקרונית המפורשת ברברי שני הרבנים נוגעת ליחס בין מעמדה של האישה ובין טובתה של המשפחה. בעוד הרב שרמן טוען שחיזוק מעמד האישה בחברה הוא התכלית הבלעדית של הלכת השיתוף, ובכך הוא פוגע בטובת המשפחה כיחידה מאוחדת, הרב דייכובסקי טוען שהשווייט מעמדה של האישה<sup>38</sup> מקדמת בימינו את טובת האישה וגם את טובת המשפחה, ולכן יש בה מתקנת הציבור.<sup>39</sup> דומה שוויכוח זה חושף את המתח הבסיסי בין המאמץ לשמר את המשפחה כיחידה אחת ובין ההכרה בעצמאותם של רכיביה: בעוד הרב שרמן חושש שעצמאות האישה תגרום לפירוקה של המשפחה, הרב דייכובסקי סבור שדווקא התעלמות מתודעתן העצמאית של הנשים בדורנו תגרום לערעורה.

---

(לדעת הרב שרמן) שקנייני ממון נקבעים על ידי פעולות. שינוי המצב המציאותי, שבו אישה הופכת להיות מפרנסת עיקרית (בחברה החרדית) או שותפה שווה בפרנסה (בחברה הכללית), חייב לבוא לידי ביטוי הלכתי.

37 ראו שרמן, זכויות, בעיקר עמ' 303-305.

38 דייכובסקי, הלכת השיתוף, עמ' 29. הרב דייכובסקי מציין שם את דברי הרמב"ם (הלכות אישות יב, א) – "כשנושא אדם אשה [...] יתחייב לה בעשרה דברים ויזכה בעשרה דברים" – כבסיס לרעיון איוון הזכויות והחובות בין בני הזוג. נראה מדבריו שרעיון השוויון בין האיש והאישה מצוי כבר בדברים אלו, אלא שאופני יישומו משתנים מעת לעת על פי הנסיבות ואומדן דעתם של בני האדם.

39 הרב יעקב אריאל מצדד בעמדתו של הרב דייכובסקי וטוען שאי־אפשר להתעלם מכך שנוצר מצב חדש שיש בו חוסר איוון במבנה המשפחה. ראו אריאל, האישה, עמ' 202.

## סיכום

שני גורמים השפיעו על נוכחותן של נשים בבית הדין: ערכי הצניעות וסוגיית הבעלות על רכוש המשפחה. תפיסת הצניעות כאורח חיים המחייב את הצנעת האישה בביתה ותפיסת הרכוש המשפחתי כממון הנתון בלעדית בידי הבעל קבעו את מקומן של נשים בביתן וצמצמו את נוכחותן במרחב הציבורי בכלל ובבית הדין בפרט. עמדה זו מגדירה את הנשים הנשואות רק על פי תפקידן בחוג המשפחה. לפיה החברה עצמה אינה מורכבת מיחידים, גברים ונשים, אלא ממשפחות. היחסים בין המשפחות מתקיימים למעשה רק על ידי אבי המשפחה, והוא המשמש נציגה כלפי חוץ.

קשה לקבוע אם אילוצים כלכליים גרמו ליציאת נשים מביתן ובכך לשינוי גרדי הצניעות או ששינוי נורמות הצניעות בחברה הכללית אפשר את השתתפותן של נשים בפעילות הכלכלית. בין כך ובין כך, שינויים אלו הביאו לנוכחות רבה יותר של נשים במרחב הציבורי והעסקי ותרמו להגדרת אישיותן גם מחוץ לחיק המשפחה. משעה שנשים נטלו חלק בחיי המסחר, ניתן תוקף הלכתי-משפטי לפעולותיהן כלפי חוץ והורחבה שליטתן בנכסי המשפחה כלפי פנים. בעקבות שינוי זה גדלה גם נוכחותן בבית הדין כתובעות וכתובעות.

תפיסת הנשים בימינו כשותפות שוות זכויות בנכסי המשפחה משנה שינוי של ממש את המבנה המשפחתי ואת המבנה של החברה. בעוד בעבר הייתה המשפחה יחידת הבסיס של החברה ונציגה כלפי חוץ היה הבעל, הרי כעת החברה נתפסת כמגוון פרטים המייצגים את עצמם ללא תלות בתפקודם המשפחתי. הגדרה זו מרופפת את האחדות המשפחתית מבחינת המבנה שלה, ודומה שזהו החשש המנחה את המתנגדים ל"שיתוף הנכסים" במשפחה. לעומתם יש הסבורים כי יש להכיר בעובדה תודעתית זו כבסיס להגדרה מחודשת של המשפחה וטוענים שדווקא ההתכחשות לה תערער את היחסים במשפחה ותגרום למתחים מיותרים. על פי תפיסה זו, השינויים במעמד האישה הם עובדות יסוד. ולכן חובה להביאם בחשבון ולחזק את המשפחה על בסיס הכרה זו ולא אגב התעלמות ממנה.



## פרק שני עדות נשים

במשפט העברי עדויות של שני עדים משמשות ראיה מכריעה. העדים מביאים לבית הדין נתונים עובדתיים של המקרה השנוי במחלוקת בין התובע לנתבע ומסייעים לו לברר את המציאות כדי להכריע עם מי הצדק. עדויותיהם של שני עדים כשרים על נתונים עובדתיים נתפסות כראיה חותכת לקיומם. יתר על כן, עדויותיהם של שני עדים כשרים שלא נמצאה סתירה בדבריהם נתפסות כמהימנות ביותר וכמספקות, ללא צורך בשבועה ובראיות נוספות, ובית הדין מחויב לפסוק את המסקנה המתבקשת מהן. תפקיד מרכזי זה בקביעת הדין נשלל מנשים על פי הלכת חז"ל, והן נפסלו לעדות.

ואולם למרות פסילת נשים לעדות משפטית קבעו חז"ל שהן נאמנות להעיד בתחומי איסור והיתר. נאמנות זו נוגעת בעיקרה למרחב הביתי, והיא נטולת מאפייניה של העדות המשפטית. במרוצת הדורות, מימי חז"ל ועד ימינו, הורחבה קבילותה של עדות נשים, הוחלה בתחומים נוספים מחוץ למרחב הביתי, ולעתים אף התקבלה בין כותלי בית הדין. בדרך כלל היא התקבלה לשם מימוש תכלית משפטית של עשיית צדק ומניעת עוול. בימינו עלתה גם שאלת מעמדן של נשים כמניע להכשרת עדותן. אף שפסילת אישה לעדות נותרה להלכה, למעשה בתי הדין הרבניים בימינו מקבלים עדות נשים. מהלך זה משקף את ההכרה הברורה במהימנותן העקרונית של נשים לצד כפיפותם של הפוסקים לאילוצי המערכת ההלכתית.

כפי שראינו בעניין מעמדן של נשים כבעלות דין, גם השאלה אם מותר לנשים להימצא בבית הדין הוכרעה במידה רבה על פי הנתונים החברתיים של הדנים בה. ובכל זאת אין להתעלם מן ההבדל ההלכתי היסודי בין האפשרות שנשים יהיו בעלות דין לבין סוגיית כשרותן לעדות. נשים נפסלו במפורש על ידי חז"ל מלשמש עדות, בניגוד לכשירותן העקרונית להיות בעלות דין. בנוגע לבעלות דין נדרשו פוסקי הדורות להתמודד עם היבטים הלכתיים צדדיים, שלמעשה צמצמו הלכה זו, אך בנוגע לסוגיית העדות הוצבה לפניהם פסילת נשים כהלכה פסוקה.

לאורך הדורות ניתנו טעמים שונים לפסול זה, שספק אם הם מבטאים את תפיסת חז"ל או שמשתקפות בהם עמדות הפרשנים עצמם, דור דור ודורשיו. השאלה היסודית מבחינה רעיונית היא אם הפסילה נובעת מייחוס תכונה שלילית מהותית לנשים השוללת את מהימנותן או מסיבות אחרות – התלויות במידה רבה במציאות החברתית ובמעמדן בתקופות שונות. כמובן, לשאלה זו השפעות ניכרות על האפשרות להרחיב את הקבלה של עדות נשים על פי ההלכה. הסקירה ההלכתית-היסטורית שלהלן מצביעה על קשר בין מעמדן של הנשים בסביבה התרבותית שלהן ובין הפסיקה ההלכתית שהתפתחה עם הזמן.

## חז"ל

הדין הפשוט במקורות התנאיים ובתלמודים הוא שנשים פסולות לעדות.<sup>40</sup> דין זה נלמד בדרכים שונות מדיוק בפסוקי התורה העוסקים בבעלי הדין.<sup>41</sup> כפי שראינו לעיל, נשים רשאיות לתבוע את זכויותיהן בבית הדין ואחרים רשאים לתבוען, אף על פי שנכתב "ועמדו שני האנשים" (דברים יט, יז) בלשון זכר. על בסיס זה מעלה מדרש ההלכה את האפשרות להכשיר גם את עדותן: "יכול אף אשה תהא כשירה לעדות?"<sup>42</sup> רוצה לומר, מכוח ההכרה בזכותן של נשים לשמש בעלות דין על בסיס פסוק זה, המסקנה המתבקשת היא שיש להכשירן כעדות. מדרש ההלכה בספרי דוחה מסקנה זו באמצעות גזרה שווה. כאן נאמר "שני האנשים" ולגבי עדות בפרשייה קודמת נאמר "על פי שני עדים" (דברים יט, טו), לכן "מה 'שני' האמור כאן [בנוגע לבעלי דין] אנשים ולא נשים אף 'שני' האמור להלן [בנוגע

40 כך עולה בפשטות מן המשנה בשבועות ד, א, אך במשנה, ראש השנה א, ה, משתמע שיש עדות שהאישה כשירה לה, שכן המקורות נוקטים לשון "עדות". וכן מפורש בתוספתא סנהדרין ה, ב, ש"ב בקידוש החודש ובעיבור החודש בדיני ממונות ובדיני נפשות" אישה פסולה, אך יש "עדות שהאישה כשרה לה". כמו כן, בתוספתא כתובות א, ו, רבן גמליאל ורבי אליעזר סוברים שקביעת ייחוס הבן היא "עדות שהאשה כשירה לה", וכן ר' נחמיה, בתוספתא, יבמות יד, א, קובע שיש מקומות שבהם חכמים הכשירו עדות אישה כאיש.

41 ספרי דברים קצ; ירושלמי, יומא מג ע"ב (פ"ה ה"ז) – ירושלמי, אקדמיה, עמ' 588; בבלי, שבועות ל ע"א.

42 ספרי דברים, שם.

לעדות] אנשים ולא נשים".<sup>43</sup> כלומר, את הפסוק "על פי שני עדים" יש לפרש כמתייחס לגברים בלבד בגלל הפסוק "שני האנשים", העוסק בבעלי דין. לפנינו סתירה לכאורה: הביטוי "שני האנשים" התפרש בנוגע לבעלי דין ככולל נשים, אך כאשר הוא משמש בסיס ללימוד הלכות עדות יש לפרשו כמתייחס לגברים בלבד. הכיצד?

אם ננסה להעניק משמעות לתהליך הדרשני כאן, יתחוור לנו כי שאלת המדרש אם להכיר באפשרות העקרונית להכשיר נשים לעדות עולה בדיוק מאותה סיבה שנקבעה יכולתן להיות בעלות דין. הווה אומר, מכוח ההבנה שאישה היא אישיות משפטית שיש לה אחריות למעשיה ושיקול דעת מתבקשת המסקנה שהיא ראויה לשמש עדה. ואולם הלימוד בגזרה שווה מצמצם את השוואתה לאיש בעניין זה ושולל את כשירותה לעדות. מדרש ההלכה נע אפוא בין ראיית האישה כשווה לאיש, המאפשרת לאישה להיות תובעת ונתבעת, ובין ציון המאפיינים שבהם היא שונה ממנו, הפוסלים אותה מלהיות עדה. המסקנה הפרדוקסלית היא שהביטוי "שני האנשים" אינו מתפרש פירוש עקיב: הוא כולל נשים כאשר הוא נידון בהקשרו – לעניין בעלי דין (ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה'), אבל הוא נלמד באופן מילולי ומוציא נשים מתחולתו כאשר הוא משמש בסיס לשוני להבנת הביטוי "שני עדים", העוסק בדיני עדות. רוצה לומר, משמעותו המילולית של הביטוי "שני האנשים" מתייחסת לגברים בלבד, אך בהקשרו יש להבינו ככולל נשים.

דומה שמדרש זה מבטא את הצורך שראו חכמים לקבוע את הקו המדויק המגדיר את השונה והשווה בין המגדרים בתחומי בית הדין, והם עשו מאמצים לעגן זאת בכתובים, בקריאה מתוחכמת שלהם. אף שבאמצעות גזרה שווה זו אפשר בפשטות להגיע למסקנה המנוגדת, המכשירה נשים לעדות, כפי שאכן הוצע בתחילת המדרש, העדיפו חכמים את הקריאה המדרשית המורכבת, הנעה בין השוויון בין המגדרים לבין ההבדל ביניהם.<sup>44</sup>

43 שם.

44 ליחס בין היסוד המסורתי של גזרה שווה ובין הממד הפרשני שלה עיינו גילת, גזרה שווה. ראו תוס' שבועות ל ע"א, ד"ה "כל" – המעלה אפשרות להכשיר נשים לעדות מתוך הבנה שהמונח "אנשים" אינו דווקני אלא נובע מן המציאות הרווחת שבה אנשים משמשים עדים, אך שולל הבנה כזאת בנוגע לעדות, שחיובן להעיד יפגע בצניעותן.

נראה שגם התלמוד הירושלמי וגם התלמוד הבבלי עמדו על הקשיים במהלך המדרשי האמור וניסו לפותרם בדרכים שונות. על פי מדרש ההלכה בספרי, שהוזכר לעיל, הפסוק "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב" עוסק בבעלי דין בלבד, אך בתלמוד הירושלמי מובעת עמדה הנוטה לראות בו פסוק דו-משמעי, העוסק גם בבעלי דין וגם בעדים, שאפשר לקוראו שתי קריאות נבדלות.<sup>45</sup> לפי עמדה זו, אם פסוק זה נקרא כעוסק בבעלי דין, לביטוי "אנשים" יש מובן רחב והוא מתייחס גם לנשים, אך אם מבינים את הפסוק כעוסק בעדים, יש להבין את הביטוי "אנשים" כמתייחס לגברים בלבד.<sup>46</sup> עמדה מפותלת זו לא הניחה את דעת הכול, ובירושלמי מובאת דעה נוספת, שבה לא נזקקים כלל לפסוק זה והפסוק "על פי שני עדים" מפורש כמכשיר גברים בלבד לעדות בגלל גזרה שווה מפסוק אחר.<sup>47</sup>

45 נראה שעל פי פשוטו של מקרא אין הבחנה חדה בין בעלי דין לעדים בפרשייה זו. עד החמס הוא אחד מבעלי הדין והוא העיד שקר באחיו, דהיינו כבעל הדין האחר. לכן בביטוי "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב" הכוונה לעד החמס והאדם הנתבע על ידו. לאחר חקירת השופטים מתברר שהעד העיד שקר ולכן עושים לו כאשר זמם לעשות לאחיו. לפי פירוש זה, ההבחנה בין עדים לבעלי דין היא אכן לא חדה. ואולם הפרשייה הקודמת (דברים יט, טו), שאינה מאפשרת להתבסס על עדות עד אחד, שוללת פירוש זה. לכן יש לפרש פרשייה זו מחדש כך שה"עד" הנזכר הוא עדות הכוללת שני עדים. בכך נוצרת הפרדה חדה בין העדים ובין בעלי הדין והביטוי "האנשים" מתייחס לבעלי הדין בלבד. ראו עולם התנ"ך, דברים, עמ' 154, שם מועלית האפשרות שמדובר ב"עדה-המאשים והנאשם". ראו חתם סופר, שבועות ל ע"א, שמפרש פרשייה זו כעוסקת בעדים זוממים שהם גם בעלי הדין. כן ראו חפץ, עדות, עמ' נו-ס.

46 פסוק נוסף מובא כדי לסייע למסקנה זו. הפסוק "וישארו שני אנשים במחנה" (במדבר יא, כו) עוסק בדוינים, וממנו נלמד בגזרה שווה שהפסוק "ועמדו שני האנשים" מתייחס לגברים בלבד ונידון בנוגע לעדות. נראה שהתלמוד הירושלמי מפרק את הביטוי לשני רכיביו. את המילה "שני" לבדה מחילים על גברים בלבד, מכוח לימוד זה, והיא נוגעת לעדות; המילה "האנשים", הצמודה לה, כוללת נשים ועוסקת בבעלי דין.

47 מן הפסוק "וישארו שני אנשים במחנה" (במדבר יא, כו). ראו ירושלמי, יומא מג ע"ב (פ"ה ה"ז) – ירושלמי, אקדמיה, עמ' 588; סנהדרין כא ע"ג (פ"ג ה"ט) – אקדמיה, עמ' 1283; שבועות על ע"ב (פ"ה ה"א) – אקדמיה, עמ' 1353. לדיון בגרסאות הירושלמי עיינו לקמן, הערה 239.

בתלמוד הבבלי הפסוק "ועמדו שני האנשים" מובן כמתייחס ישירות לעדים.<sup>48</sup> מכאן נובע שנשים פסולות לעדות, בלא היוקקות ללימוד העקיף באמצעות גזרה שווה.<sup>49</sup> התלמוד הבבלי מוצא כמה דרכים לאשש את הטענה שהפסוק עוסק בעדים ולא בבעלי דין. המעניינת שבהן היא תמיהת הגמרא "וכי אנשים באין לדין, נשים אין באות לדין?". לשון אחר, כיוון שברור, על פי סברא או על פי המציאות, שגם נשים עשויות להיות בעלות דין וראויות לכך, חייבים לפרש את הפסוק "ועמדו שני האנשים" כעוסק בעדים ולא בבעלי דין, ומכאן שנשים פסולות לעדות. דרכים פרשניות אלו נתקלות בקשיים, והמכנה המשותף שלהן הוא ההבנה שהפסוק אכן עוסק לפי פשוטו בבעלי דין ולא בעדים. לפיכך הגמרא נזקקת במסקנתה לדרך הלימוד באמצעות גזרה שווה, אך הפעם הלימוד הפוך: מן הפסוק "על פי שני עדים" נלמד בגזרה שווה שהפסוק "ועמדו שני האנשים" מתייחס לעדים, ולכן נשים פסולות.<sup>50</sup>

דרך ארוכה עשה פסוק זה מהבנתו בספרי כהוראה הנוגעת לבעלי הדין, עבור בהבנתו הדו־משמעית בתלמוד הירושלמי (כפסוק העוסק גם בבעלי דין

48 בבלי, שבועות ל ע"א.

49 גם על מהלך זה מקשה ריטב"א, על אתר: "והכתיב וכי ינצו אנשים וכי יריבון אנשים ונשים בכלל". דהיינו, במקומות רבים במקרא שנכתב בהם הביטוי "אנשים" לא מיעטו נשים, ומדוע כאן כן מיעטו נשים מעדות? ראו גם ספראי וקמבל הוכשטיין, נשים, בפרק "נשים במערכת המשפטית: נשים, פלילים ונזיקין", עמ' 96-120. הכותבות תוהות לגבי עניין זה ומסקנותיהן הן שלמרות השימוש במילים "איש" או "אנשים" בפסוקים רבים של המקרא המתייחסים לדיני נזיקין, מדרשי ההלכה אכן מזהים מילים אלו כמדירות נשים אך מוצאים דרכים להכליל אותן בדינים אלו. המדרש על הפסוקים בשמות כא, יח"ט – "כי יריבון אנשים" – במכילתא דרשב"י כא, יח, מציג גם ריב בין איש לאישה ובין שתי נשים. לפי מדרש זה, הביטוי "אנשים" מוציא שוורים ולא נשים (שם, עמ' 98). "הביטוי 'אנשים' אינו נושא עמו אותה מסורת הזקה של הדרה כמו המילה 'איש'. הבחירה להדיר או להכליל אינה נובעת מן הטקסט המקראי אלא מבחירה מודעת של הפרשן והדרשן" (עמ' 110). מסקנתך בפרק "תובנות מגדריות" (שם, עמ' 151-158) היא שלמרות ההכללה שהמדרשים נוקטים תודעתם מניחה הדרה.

50 אמנם פסוק זה מופיע בהמשך הגמרא בדרשה אחרת כמתייחס לבעלי הדין בהשוואת היחס כלפיהם, אך נראה שלימוד זה בבבלי נסמך בעיקרו על דרשת הספרא (קדושים ב), על הפסוק "בצדק תשפט עמיתך" (ויקרא יט, טו), ולא על דרשת ספרי דברים.

וגם בעדים), ועד להבנתו בתלמוד הבבלי כמתייחס לעדים בלבד. ניסיונות אלו משקפים את חולשותיהן של דרכי הפרשנות השונות מחד גיסא ואת הוודאות באשר למסקנה המבוקשת על ידי הפרשנים מאידך גיסא.<sup>51</sup> נראה, אם כן, שהחתימה לפסול נשים לעדות הובילה במקורות השונים לחיפוש דרכים מגוונות לביסוסה של קביעה זו.<sup>52</sup>

בעולם העתיק היו מקובלים נהגים שונים לעניין עדות אישה,<sup>53</sup> ולכן קשה לתלות הלכה זו במישורין בהשפעתן של תרבויות אחרות ובמצבן החברתי והכלכלי של נשים. משום כך השאלה מדוע נפסלו נשים לעדות עולה ביתר שאת. ועדיין, ההנחה היא שאכן דין זה מבטא תפיסה מסוימת בנוגע למעמד של נשים, תפקידן ומקומן. כאמור, גם מניחו דרכי הלימוד של מדרשי ההלכה קשה להגיע למסקנה כלשהי לגבי סיבת הפסול, והדברים מוצגים כמסקנה פורמלית, הנובעת

51 מהלכו של הבבלי מעורר שאלות. מדוע הוא מציע סדרת הצעות ללמוד ישירות מ"שני האנשים" ולא מסתפק בלימוד בגזרה שווה מראש, כפי הצעת הספרי והירושלמי? דרך לימוד זו ידועה לו, שהרי הוא חותם בה את מהלכו. האם אין דעתו נוחה מן הלימוד בגזרה שווה או שמהלכו נועד להצביע על הכרחיות ההיזקקות ללימוד זה בסימו? קשה להכריע בין האפשרויות. בכל מקרה, בכך נחשפות חולשותיהן של שתי האפשרויות. רמב"ם (הלכות עדות ט, ב) לומד פסול נשים לעדות בלא היזקקות לגזרה שווה: "נשים פסולות לעדות מן התורה שנאמר על פי שנים עדים לשון זכר ולא לשון נקבה". נראה שדרכו העצמאית מבטאת אי־נחת מדרכי הלימוד הקודמות. אך גם הוא זוכה לביקורת על ידי הכסף משנה, כפי שיוצג להלן.

52 ראו אטינגר, אישה, עמ' 245 והערה 18. לדעת שמשון אטינגר מדובר ב"הלכה המקובלת על חכמים", שהסמיכה לכתובים, ולא במדרש יוצר. הדברים ודאי נכונים לירושלמי ולבבלי, אך דומני שקשה להכריע בשאלה זו לעניין מדרשי ההלכה בכלל וכאן בפרט, שהרי מדרש יוצר בעצמו נמצא באופק תודעתי מסוים, הקודם לו ותורם באופן משמעותי לעיצובו.

53 ראו גולאק, יסודי המשפט, עמ' 38, הערה 15: "על פי דיני יון האשה פסולה להעיד, ועל פי דיני רומא כשרה היא להעיד בבית דין, אבל פסולה לחתום על שטר". אך ראו אנציקלופדיה מקראית, עד, עמ' 81: "אין במקרא זכר לנשים, ששימשו עדים, ומן הסתם פסולות היו לעדות כמו במשפט הרומי [...] במצרים נמצאו נשים כעדים עד מאה י"ג לפסה"ג, אבל לא לאחר מכן". קרל (הוכחות, עמ' 94, הערה 2), חולק על קביעה זו ולדעתו "ברין סורר ומורה נאמנים בתור עדים אביו ואמו, ז"א קרוב ואשה".

מזן הכתובים ומדרכי המדרש.<sup>54</sup> הלכה זו נפסקה במשנה תורה<sup>55</sup> ובשולחן ערוך<sup>56</sup> כהלכה פשוטה, אך כפי שנראה להלן, במרוצת השנים ועם שינויי המקומות והזמנים שבהם נתפרשה, נודעו לה חריגים רבים.

### עדות שהאישה כשירה לה

לפי פשטי המקראות, שני עדים בלבד נדרשים לשם ענישה – לעונש מוות או לעונש על חטאים אחרים ("לכל עון ולכל חטאת", דברים יז, ו; יט, טו). בספרות התנאים דרישה זו לשני עדים כראיה התרחבה והוחלה גם על דבר שבערווה (עדות על גילוי עריות וניאוף)<sup>57</sup> ועל דיני ממונות.<sup>58</sup> יוצא אם כן שבכל התחומים הללו נשים פסולות לעדות מכוח הקביעה שהביטוי "שני עדים" מכוון לגברים בלבד. אם ננסה לתת משמעות לקביעתם של תחומים אלו דווקא, יוצא שעדות נשים לא נתקבלה בכל מקום שבו הייתה עשויה לגרום לחיוב ממוני או לחיוב עונש. אפשר לראות בכך ניסיון למנוע את מעורבותן של נשים בסכסוכים בגלל עדינות וחולשה המיוחסות להן, ואפשר לראות בכך ביטוי למאמץ להשאירן במרחב הביתי ולמנוע את כניסתן לתחומי בית הדין. פסיקה זו לא מנעה לגמרי קבלת עדותן של נשים, וכבר במקורות חז"ל נמצאו תחומים שבהם קיבלו את עדותן. בחינת התחומים שבהם נתקבלה עדות נשים וההגבלות שהוטלו בנושא זה עשויה להאיר את השיקולים אשר לסיבות פסילתן.<sup>59</sup>

- 54 חנה ספראי מצביעה על דרכי מדרש שונות. עיינו ספראי וקמבל הוכשטיין, נשים.  
55 רמב"ם, הלכות עדות, ט, ב.  
56 שולחן ערוך, חושן משפט, לה, יד.  
57 משנה, סוטה ו, ג.  
58 ספרי דברים, קפח, וכן נדרשים עדים לחייב קרבן ולהעלות לכהונה, אך ראו משנה, כריתות ריש כריתות, פרק ג; כתובות ב, ח.  
59 עיינו אטינגר, אישה, עמ' 246, שם מוצגת הבחנה בין טעם היסטורי לטעם משפטי פנימי להלכה זו. אטינגר משער שהנימוק ההיסטורי-ריאלי ל"פסילת האשה לעדות קשורה ונובעת ממעמדה הנחות של האשה בחברה היהודית, שהביאה להכרה שאין לסמוך על עדותה בדין". בתקופת חז"ל נימוק זה התלכד עם הטעם המשפטי, אך לאחר מכן, במרוצת הדורות, חל שינוי בתפיסה זו. רשימת המקומות שבהן נשים נאמנות מופיעה בשו"ת מהר"ם, חלק ד, תתקכ. לרשימה שאינה מאורגנת על פי סדר היסטורי עיינו גם וינרוט, פמיניזם, עמ' 89-93.

## עדה אחת נאמנת באיסורין

התחום הרחב והבולט ביותר שבו התקבלה עדותן של נשים הוא דיני איסור והיתר. בתחום זה נכללים עניינים רבים, כמו עדות על כשרות המזון, שחיטה, הפרשת תרומות ומעשרות וחלה, טהרת נידה ותחום שבת. בכל אלו אין צורך בשני עדים ומתקבלת עדותו של עד אחד. התלמוד הבבלי טבע את הכלל "עד אחד נאמן באיסורין"<sup>60</sup>, אך כלל זה נתמך במקורות תנאיים שקדמו לו.<sup>61</sup> מקורו של הכלל אינו ברור ונראה שיסודו בדרך הצמצום: עד אחד נאמן בכל מקום שבו לא נדרשו על ידי התורה שני עדים. הוזה אומר, המצב הבסיסי הוא שאדם אחד נאמן בדבריו אלא אם כן יש דרישה משפטית לעדותם של שניים. כיוון ששני עדים נדרשו רק בנוגע לעונשים, לדיני ממונות ולדבר שבערווה, הרי שבאיסורים אין דרישה כזאת ואפשר להסתפק בעד אחד.<sup>62</sup>

נראה שלמסקנה זו יש משמעות מעבר לתחום ההלכתי-משפטי. ההסתפקות בעד אחד באיסורים היא בעניינים הנוגעים להתנהלות הסדירה של חיי היום-יום מחוץ לכותלי בית הדין. רק במקרים הנידונים בבית הדין, בין שמדובר בוויכוח ממוני בין שני צדדים ובין שמדובר בהטלת עונש על עוברי עברה, יש צורך בשני עדים. ההסתפקות בעד אחד בתחום איסור והיתר נועדה לאפשר את מהלכם התקין של החיים, ללא הכבדות משפטיות מיותרות, שאם לא כן "אין לך אדם אוכל משל חברו ואין לך אדם סומך על בני ביתו".<sup>63</sup> לכן התורה האמינה לכל אחד ואחד מישראל בנוגע לכשרות המזון שברשותו ואנו סומכים על דברי כל אדם בעניינים אלו.<sup>64</sup>

60 גיטין ב ע"ב-ג, ע"א; חולין י ע"ב.

61 משנה, כריתות ג, א: "אמרו לו אכלת חלב מביא חטאת עד אומר אכל ועד אומר לא אכל אשה אומרת אכל ואשה אומרת לא אכל מביא אשם תלוי"; טהרות ה, ט: "עד אומר נטמא ועד אומר לא נטמא אשה אומרת נטמא ואשה אומרת לא נטמא ברה"י טמא ברה"ר טהור"; תוספתא, כריתות ב, א.

62 רש"י, חולין י ע"ב, ד"ה "עד אחד": "דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה [...] ולא הזקיקו להעמיד עדים בדבר ולא הצריכה תורה עדים אלא לעונש ממון או מיתת בית דין ולעירות דגמרינן דבר דבר מממון".

63 רש"י, יבמות פח ע"א, ד"ה "ואמר". ראו גם טיקוצ'נסקי, עד אחד.

64 רש"י, גיטין ב ע"ב; תוס' גיטין ב ע"ב, ד"ה "עד אחד".



אם נמצה את המהלך המבסס את כשרותו של עד אחד על דרך הצמצום – כלומר בכל מקרה שלא נדרשו בו שני עדים – נוכל להסיק שגם אישה כשרה לעדות באיסורים. כיוון שמדרש ההלכה מיעט נשים רק מן המקומות שבהם נדרשו שני עדים, יוצא שבכל מקום שבו אפשר להסתפק בעד אחד, נשים כשרות. מסקנה זו מתיישבת גם עם הנימוק העקרוני של הקביעה "עד אחד נאמן באיסורין", שכאמור נועדה לאפשר את ההתנהלות השוטפת של החיים. נשים הן חלק מהתנהלות שוטפת זו, ולכן חייבים לקבל את עדותן של נשים בכל תחומי החיים שבהן הן מעורבות. כך אכן משתמע מדברי הראשונים: "אשה כאיש לכל איסורין שבתורה ומעשים בכל יום שסומכים עליהן בנקור ומליחה ועל הַחֵלֶב ועל מצה בפסח וכיוצא בהן הרבה".<sup>65</sup> רוצה לומר, מציאות החיים מכתובה את הכרחיותה של נאמנות זו, הן לגבי אנשים הן לגבי נשים.<sup>66</sup>

הכשרת עדותן של נשים בתחומים אלו יוצרת הבחנה חדה בין ההליך השיפוטי בבית המשפט, שבו נפסלה עדותן של נשים, ובין הכרעות הקשורות במרחב החיים שמחוצה לו, ובעיקר במרחב הביתי, שבהן עדות נשים מתקבלת. הקביעה "שכל מקום שהאמינה תורה עד אחד באיסורין האשה כאיש, וכל שכן בעניני הבית המוטלין עליה"<sup>67</sup> מבטאת תפיסה זו, שכן היא ממקדת את תחומי נאמנותה של האישה בתחומי עיסוקיה המסורתיים סביב הבית. בכל זאת שתי הנחות מובלעות בקביעה זו בנוגע ליושרן של נשים ולדעתן: הן אינן חשודות לשקר ואפשר לסמוך על יכולתן להעריך את העובדות לפחות בתחומים אלו. מבחינה מושגית אפשר לומר שנאמנות עד אחד בנוגע לאיסורין אינה עדות כלל והיא נקראת כך בשיתוף השם בלבד. אמירה כלשהי מוגדרת כעדות בין

65 חידושי הרשב"א, כתובות עב ע"א, ד"ה "אי דלא ידע". מן המשנה, כתובות ז, ו, המאפשרת הוצאת אישה בלא כתובה אם "מאכילתו [את בעלה] שאינו מעושר ומשמשו נדה ולא קוצה לה חלה", מוכח שנשים נאמנות בתחומים אלו.

66 לדעת תוס' גיטין ב ע"ב, ד"ה "עד", מקור הכלל "עד אחד נאמן באיסורין" הוא נאמנות אישה על שהרתה מטומאת נידה. גם לפי דעה זו, אף שהיא נשענת על פסוק, אפשר להבין שיסוד הכלל הוא בנאמנות הבסיסית של אדם לאיסורים הקשורים בו כחלק משגרת החיים.

67 חידושי הריטב"א, כתובות עב ע"א, ד"ה "ומדלא אמרינן". ראו גם האופטמן, טקסי דת, שם נטען שניתנה לנשים האפשרות לקיים טקסי דת ביתיים ובכך לא מידרו אותן לחלוטין מן התחום הרתי.

השאר משום ביצועה בין כותלי בין הדין, במסגרת ההליך השיפוטי. ההקשר הנורמטיבי של האמירה והיותה נתונה לדרישה וחקירה הם המכוננים עדות, ולכן עדות הנמסרת מחוץ לכותלי בית הדין אינה עדות אלא "נאמנות" בלבד. יוצא אפוא שנשים, שנפסלו לעדות, נאמנות באיסורין כיוון שאין כאן עדות.<sup>68</sup> עם זאת קשה להתעלם מן הניסוח הלשוני הבלתי זהיר לכאורה, המעניק את התואר "עד" גם למי שנאמן באיסורין, ומכאן שייתכן שבספרות חז"ל אין הבחנה זו חדה.<sup>69</sup>

### עדות אישה בבית הדין

הקו ההלכתי המכשיר את עדותן של נשים התרחב לעתים וחרג מהמרחב הביתי ונשק לתחומו של בית הדין. על פי כמה מקורות תנאיים, "נאמנת אשה"<sup>70</sup> בתחומים שונים הקובעים את מעמדו האישי של אדם. אמנם אין כאן עדות ישירה על חיוב ממוני, אך יש לקביעות אלו השלכות על סוגיות ממוניות – שבדרך כלל נדרשים בהן שני עדים.

כלידת תאומים מיילדת נאמנת לומר מי מהיילודים יצא ראשון מרחם האם, וכך נקבעת בכורתו – קביעה אשר מכפילה את חלקו בירושה.<sup>71</sup> בתוספתא מתנים את תקפות העדות בכך שלא יצא ערעור על עדותה, ורב נחמן (דור שלישי לאמוראי בכל) מתנה זאת בכך שהמיילדת אמרה זאת לאלתר. אמו של הוולד, לעומת זאת, נאמנת בנושא זה גם בתוך שבעה ימים מיום הלידה.<sup>72</sup> הנימוק לכך הוא שבשלב זה של התפתחות הילד האם מבחינה בין התינוקות, שלא כמו האב,

- 68 בנוגע לשאלה אם נשים הן "תורת עדות" ראו בהמשך.
- 69 ראו משנה הלכות ה, רסט, בסופו, שם נראים הדברים כמחלוקת ראשונים התלויה במקור הדין המורה שאישה נאמנת. לפי תוס' – אישה היא "בתורת עדות", ולפי רש"י ורמב"ן – לאישה יש רק נאמנות.
- 70 אך אין משתמשים בהם בכיטוי "עדות". עיינו תוספתא, כתובות א, ו, להבחנה ברורה בין "עדות" ל"נאמנות".
- 71 תוספתא, בבא בתרא ז, ב.
- 72 קידושין עד ע"א; רמב"ם, הלכות נחלות ב, יד; שולחן ערוך, חושן משפט רעז, יב. האב נאמן לעולם לקבוע את בכורתו של בנו. וראו ספרי דברים, ריז. ראשונים נחלקו בשאלה אם נאמנות המיילדת היא מדרבנן או מן התורה. הרשב"א, על אתר (ד"ה "ת"ר") והר"ן (קידושין לא ע"א באלפס) סוברים שהנאמנות היא מדרבנן, כיוון שבדרך כלל המיילדת היא שיודעת מי מהתינוקות נולד ראשון. אך החזון איש (אבן העזר

והמיילדת היא שיודעת מי נולד ראשון. מיילדת נאמנת לקבוע גם את ייחוסו של הוולד, אם הוא כהן או לוי, וגם זאת בתנאי שאין ערעור על דבריה.<sup>73</sup> נראה שכאן יש לראשונה הכרה בקיומם של תחומים הסמויים מעיניהם של גברים, שרק עיניהן המיומנות של נשים יכולות להבחין בהם. זוהי הכרה עקרונית, והיא שימשה בתקופת הראשונים בסיס להרחבות נוספות לעניין עדות נשים והכרה בתפקידיהן.

נשים נאמנות לקבוע את בגרותה של נערה לאחר בדיקת סימנים בגופה.<sup>74</sup> בסוף תקופת האמוראים הכשירו עדות אישה בעניינים הנוגעים לקשרים משפחתיים המתנים את אפשרות החליצה, הפוטרת מזיקת ייבום.<sup>75</sup> הגמרא מנמקת את ההכשר בקביעה שאין כאן עדות אלא "גילוי מילתא בעלמא", דהיינו גילוי סתמי של עובדה שעתידה להתגלות ממילא ואפשר לבררה גם בלעדי האישה.<sup>76</sup>

קשה להתעלם מהאפשרות שתחומים אלו נתפסים כהרחבה של התחום הביתי, כיוון שהם קשורים במרחבי העיסוק המסורתיים של נשים, שרק נשים מצויות ומורגלות בהם. ראשית, הן נאמנות בשל מיומנותן בנושאים אלו, בדומה לנאמנותן באיסורים הקשורים במרחב הביתי; שנית, גברים אינם מצויים בתחומים אלו ולפיכך חייבים לקבל את עדותן כדי להגיע לאמת.

מבחינה פורמלית אפשר לטעון שגם במקרים אלו לא מדובר בעדות אלא בנאמנות בלבד, אך עדותן של נשים בסוגיות אלו התקבלה בנסיבות מסוימות אף בתוך כותלי בית הדין. במקרים אלו קשה להגדיר את המעשה נאמנות בלבד ולא

---

נט, כ) סבור שיסודה של נאמנות זו הוא מדאורייתא, על פי פרשנותו את הנאמנות המוקנית לאדם ש"בידו" הדבר. ראו להלן, הערה 88.

73 כבלי, קידושין עג ע"ב; רמב"ם, הלכות איסורי ביאה טו, לב.

74 תוספתא, נדה ו, ח; רמב"ם, הלכות אישות ב, כ; שולחן ערוך, אבן העזר קנה, טו. יש מחלוקת בין הראשונים בשאלה אם נאמנות זו נחשבת עדות גמורה ותקפה גם לענייני ממונות ונזיקין, משום שהיא נסמכת על חזקה (שו"ת ריב"ש, קפב), או היא אינה עדות אלא רק "גילוי מלתא בעלמא" (תשב"ץ, חלק א, סימן עא).

75 יבמות לט ע"ב; שולחן ערוך, אבן העזר קנז, ב; קסט, ח.

76 רמב"ם, יבום וחליצה ד, לא.

עדות, אף שתמיד מדובר בסוגיות שלכירורן מסתפקים בעד אחד ולא בשני עדים, כפי שנדרש באופן בסיסי במשפט העברי.

בית שמאי ובית הלל נחלקו בשאלה אם אפשר לקבל עדות אישה על מותו של אדם כדי לשחרר את אשתו מעגינותה.<sup>77</sup> ברור הראשון של התנאים נתקבלה עדות אישה כדי להתיר עגונה וכדי לאפשר לה להינשא.<sup>78</sup> הגמרא מנמקת צעד זה בהקלות שנעשו בהלכה כדי להתיר אישה מעגינותה. פסיקה זו לא התקבלה בקלות, ונחלקו בה דורות של תנאים עד שנפסקה להלכה.<sup>79</sup> בדומה לכך אישה כשרה להעיד שחברתה לא נאנסה בזמן היותה שבויה, כדי שיתור לה להינשא לכוהן.<sup>80</sup> גם כאן ייתכן שהמגמה לאפשר את נישואי הנשים הללו היא שעמדה בבסיס ההיתר, ועדיין אפשר ללמוד מקביעה זו על מהימנותה העקרונית של אישה לעדות בתחום החמור של דיני עריות. במקרים אלו נדרשים מעיקר הדין שני עדים, אך כדי להתיר עגונה הסתפקו בעדות עד אחד והוסיפו והקלו בכך שקיבלו גם עדות אישה.

במקרים אחרים שבהם מעיקר הדין נתקבלה עדות עד אחד (אישה) בבית הדין, נתקבלה אף עדות אישה. במשנה נקבע שעדות אישה על אישה אחרת שססתה תחת בעלה מתקבלת, ובכך מונעים אותה משתיית מי סוטה – פעולה שאמורה לברר אם אכן היה מעשה ניאוף בהיותה נשואה – וכתובתה נפסלת. כמו כן מתקבלת עדות אישה שראתה את רוצחו של חלל שלא נודע מי הכהו. עדות זו מונעת את ביצועו של דין עגלה ערופה.<sup>81</sup> ייתכן שקבלת עדות נשים בתחומים אלו נובעת ממגמה כללית יותר לצמצם את השימוש במי סוטה ובעגלה ערופה, ובכל זאת אפשר ללמוד גם מהם על מהימנותה העקרונית של אישה לעדות.<sup>82</sup>

77 משנה, יבמות טו, ב.

78 משנה, יבמות טז, א. הדין מובא בשם רבן גמליאל הזקן. בבלי, יבמות פח ע"א.

79 משנה, יבמות טז, ז. הראשונים פירשו בדרכים שונות מדוע יש סבירות רבה לכך שהעדות אמיתית. עיינו רש"י, על אתר; רמב"ם, הלכות גירושין יג, כט; ריטב"א, יבמות פח, ע"א. כך נפסק בשולחן ערוך, אבן העזר טז, ג.

80 משנה, כתובות ב, ו; רמב"ם, איסורי ביאה יח, יז. הנימוק הוא שזהו ספק שאיסורו מדרבנן בלבד, ולכן הקלו בשבויה.

81 משנה, סוטה ו, ב; ט, ח; רמב"ם, הלכות עדות ה, ב-ג.

82 משנה, סוטה ט, ט.

סיפור חריג המעיד על האמון הרב בעדותה של אישה מופיע בתלמוד הבבלי. רבא קיבל את עדותה של אשתו על כך שאישה אחרת חשודה לשקר בשבועתה. אישה זו הייתה חייבת בשבועה, אך רבא הפך את חיוב השבועה והטילו על בעל הדין האחר בעקבות עדות אשתו. חריגותה של קביעה זו מוחרפת לנוכח תיאורו של מקרה אחר: רבא עצמו לא קיבל את עדותו של רב פפא, תלמידו, כעד יחיד במקרה דומה, ותבע את צירופו של עד נוסף. לטענתו עדותה של אשתו ודאית מבחינתו, בניגוד לעדות תלמידו רב פפא.<sup>83</sup> נראה שמטרת סיפור זה ללמד שאין להטיל דופי כולל במהימנותן של נשים.

ואולם במקורות מסוימים הוטל ספק בנאמנותן של נשים משום שיוחסו להן תכונות אופי שליליות. התלמוד הירושלמי ייחס לנשים עצלות ומנה תכונה זו כסיבה לחוסר מהימנותן אף בתחומי איסור והיתר: נאמנותן על ביעור חמץ הוגבלה בירושלמי בטענה שיש בכדיקה זו טרחה יתרה. הטענה הייתה שנשים אינן נאמנות להעיד שבית נקי מחמץ, "מפני שהן עצילות"<sup>84</sup> והן בודקות כל שהוא כל שהוא.<sup>85</sup> כלומר, נשים עשויות לטעון שהבית נקי מחמץ אף שלא בדקו אותו בדיקה יסודית. בכך מיוחסת לנשים תכונת אופי שלילית, המטילה ספק במהימנותן אפילו במרחב הביתי ואף בתחומי איסור והיתר.<sup>86</sup>

מסקנה זו של הירושלמי אינה מתיישבת בפשטות עם הכלל שנשים נאמנות באיסורין בכל מקרה שבו עד אחד נאמן. עד אחד נאמן להתיר בעדותו דבר שיש

- 83 בבלי, כתובות פה ע"א.
- 84 וכן ירושלמי, פסחין כז ע"ב (פ"א ה"ד); סנהדרין כב, ע"ד (פ"ה ה"ג) – באשר לשעת איסור חמץ; ירושלמי, פסחים כט ע"ג (פ"ב ה"ז) – באשר לחשש החמצת העיסה.
- 85 ירושלמי, פסחין כז, ע"ב (פ"א ה"א). ראו ליברמן, הירושלמי, עמ' 374-375. רוב הראשונים מבינים את הירושלמי כפשוטו – שאישה אינה נאמנת כיוון שהיא עצלנית. קשה להתעלם ממגמתו של ר' מנחם המאירי (בית הבחירה, פסחין ד ע"א), המפרש את הירושלמי פירוש מנוגד. הוא סבור שאישה נאמנת כיוון שהיא בודקת "במתוך" ומעיר: "ויש מפרשים אותו בהפך ואין דבריהן כלום" (עמ' יד). ראו הכהן, עצלניות, עמ' 63-75; גרוסמן, חסידות, עמ' 328-331; האופטמן, טקסי דת, עמ' 90.
- 86 אך ראו ערוך השולחן, אורח חיים תלז, ז: "והאידינא [בזמננו] נשי ידין בודקות יותר בטוב ומחטטין אחר משהו חמץ ורוחצין ומנקין כל המקומות ומדקדקות יותר מאנשים". אם כן, קו האופי של העצלות אינו נובע מטבעו והוא עבר בימינו במידת מה אל הגברים. ראו גם רוס, ארמון, עמ' 178.

ספק לגבי איסורו. אמנם אם הדבר הוחזק כאסור ולא היה ספק לגבי איסורו, עד אחד אינו נאמן להתיירו,<sup>87</sup> ובכל זאת כאשר "בידו" של העד לתקן את האיסור ולהתיירו, הוא נאמן להעיד על היתרו של הדבר, אף על פי שהוחזק כאסור.<sup>88</sup> לכן גם אישה נאמנת בעדותה בתחומים שבהם בידה לתקן בפעולתה את האיסור, אפילו אם הוא הוחזק כאסור. מכאן מתבקשת המסקנה שאישה תהיה נאמנת להעיד שבית נקי מחמץ, כיוון שבירה לבדוק זאת בעצמה. קביעת הירושלמי שנשים עצלות שוללת את ההנחה שביכולתן לבדוק זאת כראוי, ולכן הן אינן נאמנות. בתלמוד הבבלי נפסק שאישה נאמנת להעיד שבית נקי מחמץ, אך ההסבר שניתן לנאמנותה הוא שחובת הבדיקה היא מצווה מדברי חכמים בלבד ולא מן התורה. כלומר, אילו דובר במצווה מן התורה, היא אכן לא הייתה נאמנת.<sup>89</sup>

87 יסוד לכן נמצא בתוספתא, בבא בתרא ז, ג. לעניין קביעת בכורה נאמר שם שאם היו מוחזקים בכך שהוא בכור, אין האב נאמן לשלול בכורתו.

88 בבלי, יבמות פח ע"א. הראשונים נחלקו כאשר ליחס בין "עד אחד נאמן באיסורין" לבין "בידו" – אם אלו שני מקורות נאמנות שונים ובלתי תלויים או שמה "בידו" משמש תשתית לנאמנות עד אחד כאשר "אתחזק איסורא". לפי הרא"ש, גיטין פרק ה, סימן ח, "בידו" מעניק נאמנות לבעלים גם כנגד חזקה. לעומת זאת נראה מרש"י ביבמות פח ע"א ובגיטין כ ע"ב, ש"בידו" מבטל את חזקת האיסור ולכן יש נאמנות לעד אחד. כך גם הבין הר"ן בחידושי בתחילת גיטין. החזון איש (אבן העזר נט, א) מרחיב את דברי הרא"ש ומפרש ש"בידו" היא נאמנות המוקנית למי שהשינויים החלים על אובייקט העדות נעשים בתחומו, אף שאינו הבעלים.

89 בבלי, פסחין ד ע"א-ע"ב. פרשני הבבלי הראשונים התלבטו בשאלה מדוע אישה נאמנת רק מדרבנן לפי הבבלי, והרי היא נאמנת גם לגבי איסורי דאורייתא, ותירצו זאת בדרכים שונות. בתוס' פסחין ד ע"ב, ד"ה "הימנהו", מפורש הבבלי באמצעות הירושלמי ונטען שכיוון שבדיקת חמץ כרוכה בטרחה יתרה ובדקדוק גדול, נשים לא היו נאמנות אילו מדובר היה באיסור דאורייתא. אך ראו ריטב"א, שם, ד"ה "הימנהו", התמה על מסקנה זו, ולדעתו כל הדיון בבבלי נסב על עבדים וקטנים ולא על נשים, והן נאמנות גם באיסור דאורייתא. המאירי (בית הבחירה, פסחין, עמ' יב-יד) סוקר את עמדות הראשונים ונראה שהוא מכריע למעשה שנשים נאמנות על בסיס פירושו המחודש בירושלמי (ראו לעיל, הערה 85). בסקירתו עולות דעות ממצעות, המכשירות נשים באיסורי תורה שהוחזקו רק במקום שניתן לבדוק את דבריהן או רק כאשר מדובר בדברים הנעשים תדיר שהן רגילות בהם. מן הדעה הראשונה משתמעת הטלת ספק במהימנותן, ועל פי הדעה השנייה מוטל ספק ביכולתן להתמודד עם משימות לא שגרתיות.

רבא ייחס לנשים תפיסה שגויה של המציאות, הגורמת לחוסר דיוק בעובדות מצדן. על פי המשנה, נאמנת אישה שבאה "ממדינת הים" לבריה לומר "מת בעלי" ויש להתיר לה להינשא.<sup>90</sup> נאמנות זו מוגבלת לנסיבות מסוימות: רק כאשר יצאו היא ובעלה מן הארץ כששלוש ביניהם ורק כאשר יש שלום בעולם. אם אחד התנאים חסר – הייתה קטטה ביניהם כאשר יצאו או יש מלחמה בעולם – היא אינה נאמנת. רבא מסביר שהאישה אינה נאמנת בזמן מלחמה משום שהיא מדמה שבעלה מת, אף שאין לכך הוכחות חותכות.<sup>91</sup> כמו בטיעון הקודם אשר לבית נקי מחמץ, הסבר זה אינו מטיל ספק במהימנותה הבסיסית של האישה להעיד אלא מתמקד בתכונותיה, קרי יכולתה לזהות במדויק את העובדות ולהפריד בינה ובין הרקע הכללי שלהן. ייתכן שהסבר זה משקף עמדה מהותנית כלפי אופיין הרגשני של נשים, המונע מהן להבחין בעובדות לאשורן, וייתכן שהוא מתבסס על תפיסת הנשים כחסרות ניסיון מעשי במהלכי החיים שהיה מאפשר להן לדייק בעובדות.<sup>92</sup> בתוספתא נטען שנשים נתונות להשפעות וללחצים של אחרים, היכולים להטות את עדותן, ולכן הוגבלה נאמנותן. במקרים מסוימים נקבע שאישה נאמנת אף בנוגע לדיני ממונות, בהגבלות כלשהן. אישה נאמנת להעיד שנחיל דבורים יצא מחלקת קרקע מסוימת ובכך לקבוע למי הוא שייך.<sup>93</sup> דבריה מתקבלים רק אם ניתנו בשעת מעשה, ולאחר זמן היא אינה נאמנת, שמא אמרה דבריה "מתוך הפיתוי ומתוך היראה".<sup>94</sup> שמואל (דור ראשון לאמוראי בבל) צמצם נאמנות זו למקרה שבו הנסיבות מחזקות את דבריה והאישה מסיחה לפי תומה ולא מתוך כוונת עדות.<sup>95</sup> ר' יוחנן מנמק זאת בכך שנחיל דבורים אינו קניין מן התורה וגזלתו אסורה מדרבנן בלבד.<sup>96</sup> נראה ששני האמוראים התמודדו בדבריהם עם

90 משנה, יבמות טו, א.

91 בבלי, יבמות קיד ע"ב.

92 לעניין ההערכות בנוגע לאי-דיוקן של נשים בעובדות עיינו בראשונים, על אתר (יבמות קיד ע"ב), ובמיוחד רש"י וריטב"א; וכן רמב"ם, הלכות גירושין יג, ב. הגמרא מעידה שרבא קבע את עמדתו על פי ניסיונו האישי.

93 משנה, בבא קמא י, ב.

94 תוספתא, כתובות ג, ג.

95 בבלי, בבא קמא קיד ע"ב, כאשר הבעלים "מרדפין אחריהם". עיינו רש"י, שם.

96 ירושלמי, כתובות כז ע"א (פ"ב ה"י). בבבלי, בבא קמא קיא ע"ב, מופיע הסבר זה על ידי רב אשי או הסתם. לפי ר' הושעיא, אישה נאמנת רק בשעה שהנחיל פורח ולא אם שכן בשדה אחר. ראו תוספתא כפשוטה, כתובות, עמ' 222.

השאלה מדוע אישה נאמנת בדבריה כאן אף על פי שהיא פסולה לעדות ממון. לפי שמראל, כלל לא מדובר בעדות, ולפי ר' יוחנן העדות היא על קניין מדרבנן בלבד ולכן היא מתקבלת.

בכל מקרה, לפי הנימוק בתוספתא נראה שבמקרים רגילים של עדות ממון על כל הלכותיה, אישה פסולה בגלל חשש לאי-מהימנות דבריה.<sup>97</sup> מהימנותה מוטלת בספק בגלל יכולתה המוגבלת לעמוד בפני פיתויים ולחצים מצד אחרים. גם כאן יכול להינתן לרבירים הסבר מהותני – ייחוס אופי חלש לנשים שבגינן הן אינן עומדות בלחצים – אך אפשר להסבירם גם כנובעים ממעמדן החברתי של הנשים ומהיותן חסרות מיומנות חברתית בתקופת המשנה והתלמוד – מאפיינים שבגינם קל יותר להשפיע עליהן.

יוסף בן מתתיהו העיד בדבריו על פסול נשים לעדות, ולדעתו טעם הדבר הוא "קלות דעתן והחוצפה שבמינן",<sup>98</sup> כלומר הנשים מתאפיינות בחוסר מהימנות מהותי הנובע מטבען. קשה למצוא בדברי חז"ל ביטוי לעמדה גורפת זו, שהרי, כפי שראינו לעיל, לכל הדעות נשים נאמנות בתחומים רבים, אך כאמור תכונות שליליות כמו עצלות, יראה מפני אחרים, אי-עמידה בפני פיתוי או דמיון כוזב הגורם לחוסר דיוק בעובדות יוחסו לנשים והוצגו כבסיס להגבלת עדותן או לפסילתה על ידי חכמים.

אמנם נראה שתכונות שליליות אלו לא שימשו הסבר גורף לפסול נשים לעדות, אלא היו טענה מקומית לפסילה נקודתית של עדות נשים על רקע ההכרה העקרונית בהן כנאמנות: מאחר שאישה נאמנת באיסורין נזקקו לטענת עצלותה כדי להסביר מדוע אין היא נאמנת בבדיקת חמץ; על רקע נאמנות אישה לומר שמת בעלה נזקקו להסבר המייחס לה חוסר דיוק כדי לפקפק במהימנותה במקרים גבוליים. ובדומה לכך, כיוון שעדות אישה על נחיל דבורים קבילה, נזקקו לתחום אותה בזמן לנוכח החשש מפני הטיית דבריה עקב לחצים מצד אחרים. לפיכך לא הכרחי להבין מאפיינים שליליים אלו כהסברי יסוד לפסילת נשים לעדות, ואפשר לראות בהם הסברים מקומיים, התלויים בהערכה של עובדות המציאות הנידונה.

97 אטינגר, אישה, עמ' 246-247.

98 בן מתתיהו, קדמוניות, פ"ה, טו, עמ' 130.



## טעם הפסול בחז"ל

לנוכח שלל המקרים שבהם נתקבלה עדותן של נשים, בהגבלות מסוימות, קשה להכריע כיצד הבינו חז"ל את סיבת פסילתן הכללית של נשים לעדות. המאמץ למצוא הסבר אחד לכל עמדות חז"ל לדורותיהם נידון לכישלון, כיוון שבין חכמים נחלקו הדעות אשר לטעמה של הלכה זו והיקפה. גם קשה להכריע בשאלה אם הסבריהם של הדורות המאוחרים משקפים את דעותיהם האותנטיות של הדורות הקודמים או שמעורבות בהם השקפותיהם וחדשנותם שלהם.

גם כאן עולה שאלת היסוד האם פסול זה נובע מתפיסה מהותנית, המייחסת לנשים תכונות אופיי שאינן מאפשרות לקבל את עדותן, או מסיבות אחרות, שאינן מהותניות, הקשורות במעמדן החברתי של נשים או במדיניות הלכתית. כאמור, עובדה היא שנשים נאמנות בתחומים מסוימים כשם שברור שלא קיבלו את עדותן בתחומים אחרים.

חוקרי חז"ל העריכו בדרכים שונות את המקורות בנושא זה והציעו מגוון הצעות לסיבת פסילתן של נשים לעדות. מצאתי שתי גישות בסיסיות בדבריהם. שתיהן תולות את חוסר המהימנות של נשים בנסיבות חברתיות-היסטוריות, אך הן נבדלות זו מזו בנוגע לקשר בין הנסיבות האמורות לחוסר המהימנות. לפי גישה אחת, משום נסיבות אלו נשים טעו בהערכתן את המציאות; לפי גישה אחרת, נסיבות אלו גרמו לכך שנשים אכן שיקרו בעדותן.

שלום אלבק סבור שלדעת חז"ל נשים פסולות לעדות משום שעדותן אכן לא מהימנה, אך חוסר המהימנות אינו מהותני אלא נובע מחוסר הניסיון המעשי שלהן בדרכי העולם. חוסר ניסיון זה מצמצם את יכולתן להבין לאשורם את המעשים שהן רואות ואף את תוצאותיה של עדות שקר. מבחינה זו יש להשוות נשים בתקופה זו לקטנים, שאינם מבינים את העולם מפאת חוסר התנסותם בו. חוסר ניסיון זה נובע מן המציאות החברתית, שבה, בגלל נוהגי צניעות, נשים נתבעו לשבת בבתייהן ולא לעסוק במסחר ובמלאכה.

אלבק מוסיף על כך נימוק משפטי, הנובע ממעמדה הייחודי של העדות במשפט העברי. תוקפה של עדות במשפט העברי חייב להיות מוחלט, ולכן בדיני ראיות יש להעריך את מהימנותה של העדות על פי מהימנות כל הנשים ולא על פי רובן בלבד. לדעתו אפילו אילו רוב הנשים היו מדייקות בעדותן ולא משקריות, בשל בקיאותן במשא ומתן והתנסותן בדרכי העולם, בכל זאת לא היו קובעים

שנשים כשירות לעדות, כיוון שיש מיעוט ניכר של נשים שאינן בקיאות ואינן מדייקות בדבריהן. לפיכך לעדות נשים אין תוקף מוחלט והן פסולות לעדות.<sup>99</sup> אם כן, לא מדובר בפגם מהותני בדעתן של נשים אלא בנוהגים חברתיים שבגינם הבנת המציאות של נשים בתקופת חז"ל הייתה מוגבלת. כאמור, אף שייטכנו הברלים בין אישה לאישה בעניין זה, אי-אפשר לסמוך על עדותה של שום אישה, כיוון שאין לסמוך על עדות מסופקת, אפילו אם רוב הנשים מעידות אמת.

את המקומות והמקרים שבהם נשים נאמנות לפי חז"ל אלבק מסביר בטענה שמדובר "בדברים שהן רגילות בהם ובקיאות בהם, וכן דברים פשוטים שאף בני-אדם שאינם עוסקים במשא-ומתן עם הבריות מבינים".<sup>100</sup> וכך, ההבחנה היסודית בין עדות שאישה כשירה לה לעדות שאישה פסולה לה היא ההבחנה בין תחומים שהיא עוסקת בהם ומבינה את מהלכיהם לתחומים שאין לה יד בהם. לכן נשים נאמנות באיסורים המצויים במרחב הביתי, וכך יש להבין את נאמנות המיילדת והאם ואת נאמנותן של נשים בסימני בגרות ובתחומים הנוגעים למשפחה. על פי הסבר זה, שינויים בתחומי העיסוק של נשים ישפיעו כמובן על ידיעותיהן ועל האפשרות לקבל את עדותן.

שמשון אטינגר משער ש"פסילת האשה לעדות קשורה ונובעת ממעמדה הנחות של האשה בחברה היהודית, שהביאה להכרה שאין לסמוך על עדותה בדיון".<sup>101</sup> הקשר המדויק בין מעמדה הנחות של נשים לפסילתן לעדות מתבאר

99 אלבק, הראיות, עמ' 28-29. בעמ' 97-98 הוא טוען, בניגוד מסוים לדבריו כאן, שנשים מבינות את תוצאות אמירת השקר ותולה הכול בחוסר הבנתן את פרטי המציאות ובהפתותן להאמין לדברים שלא היו, משום שאין דרכן לצאת מביטן ולעסוק במסחר.

100 שם, עמ' 29. לא ברור מדוע "להעיד על מיתת אדם להשיא את אשתו, ועל סוטה שנטמאת בסתירה שלא תשתה" כלולים בתחומים שנשים מבינות בהם. סביר יותר להניח שבתחומים אלו נדרשה מידה פחותה של ודאות, לנוכח מגמה תכליתית. ראו גם עמ' 103, שבו אלבק מסביר את ההבחנה בין קבלת עדות נשים בהלכות מדרבנן לקבלת עדותן בהלכות מדאורייתא. לדבריו הסיבה היא שנותנים לנשים לעסוק בדברי דרבנן אך אין נותנים להן לעסוק בדברי דאורייתא, ומשום כך הן אינן בקיאות בדברים אלו, ולא שמדובר בדרישה למידה פחותה של ודאות בהלכות מדרבנן.

101 אטינגר, אישה, עמ' 246.

בהמשך דבריו ומתבסס על התוספתא. בתוספתא מובע חשש שאישה תכחש בעדותה בדיני ממונות "מתוך הפיתוי ומתוך היראה". חשש זה קיים ב"הליך שיפוטי שיש בו יריבות בין שני צדדים"<sup>102</sup>. במאבק משפטי יש חשש שאישה, שמעמדה החברתי נחות ממעמדם של גברים, תושפע בעדותה מיראתה את אחד הצדדים או מהתפתות אחריו.

גם הסבר זה אינו מהותני והוא תולה את חוסר מהימנותן של נשים בנסיבות החברתיות ההיסטוריות שקבעו את מעמדם. בעיית המהימנות אינה ממוקדת באי-הבנתה של האישה את העובדות אלא ביכולתה המוגבלת לעמוד בפני לחצים. ייתכן שתלותה הכלכלית במבנה המשפחתי הקיים וחוסר מיומנותה בהתנהלות ציבורית הם העומדים בבסיסו של מאפיין זה. נימוק זה מסביר בעיקר את ההבחנה בין נאמנותן של נשים באיסורין לחוסר מהימנותן בעדות בדיני ממונות ונפשות: כיוון שבתחומי איסור והיתר העדות אינה משמשת בדרך כלל להכריע בעימות בין שני צדדים, עדותן כשרה, שהרי אין חשש ללחץ עליהן. בניגוד לכך, בהליך משפטי בבית דין, שנועד להכריע במחלוקת בין שני בעלי דין יריבים, יש חשש שעדותן תושפע מלחץ שיפעילו עליהן הצדדים לדיון. גם לפי הסבר זה ייתכנו שינויים בקביעות לעניין עדות נשים בעקבות התחזקות מעמדם של נשים והתמעטות החשש של השפעה על עדותן.

יש להעיר שנימוקים היסטוריים אלו אינם זהים בהכרח לנימוקים המשפטיים הפורמליים שניתנו להלכה זו. אטינגר סבור "שהטעם ההיסטורי המשוער מתלכד בהשקפת חז"ל עם הטעם המשפטי"<sup>103</sup>. אך לא כך הם פני הדברים בספרות הראשונים, כפי שנראה להלן. בעלי הלכה נמנעו בדרך כלל משימוש בנימוקים אלו באופן ישיר והפעילו כלים הלכתיים שמהם אפשר, לעתים, לעמוד על תפיסתם.<sup>104</sup>

לכן אף שאי-אפשר לבסס את ההצדקה לשינוי הלכתי על נימוקים אלו, הם יכולים לשמש חיזוק מחשבתי לנקיטת הכלים ההלכתיים הדרושים להכשרת עדותן של נשים בזמננו.

102 שם, עמ' 247 והערה 24 שם. עיינו רמון, הצלע, עמ' 18. רמון תולה את חוסר מהימנותה של האישה בכפיפותה לבעלה.

103 ראו אטינגר, אישה, עמ' 246.

104 עיינו לקמן בהבחנתם של האחרונים בין "עדות" ל"נאמנות", ליד ציון הערה 165.

## ראשונים

הראשונים הבינו, כפי שאכן משתמע בפשטות ממקורות חז"ל, שתוקפו של פסול נשים לעדות הוא מן התורה. קביעה הלכתית זו מקשה על יצירת שינויים בהלכה ועל התאמתה לשינויי הזמן ולצרכים העולים בנסיבות המשתנות. אך יש לציין דעה חריגה בקרב חכמי אשכנז שעל פיה פסול אישה לעדות אינו מן התורה אלא מקורו בדברי חכמים בלבד. רבי אליעזר הגדול בר יצחק (מגנצא, ראשית המאה האחת עשרה), מתלמידי רבנו גרשם, סבר שהעילה להיתר להסתמך על עדות אישה כדי להתיר עגונה היא שפסול אישה הוא מדרבנן בלבד. הוא נסמך בדבריו על שפסול אישה לעדות נלמד מגזרה שווה ולא ישירות מתוך הכתובים, ולכן – לשיטתו – מעמדה של הלכה זו, שנלמדה על ידי מדרש הכתובים, הוא כמעמד הלכה מדרבנן בלבד. לדעתו, כיוון שלא מדובר בהלכה מן התורה יכלו חכמים, במקרים מיוחדים, לקבל עדות אישה.<sup>105</sup> עמדה חריגה זו יכולה כמובן להוביל לשינויים מרחיקי לכת בהכשרת עדות נשים גם בימינו, אך נראה שכוחה לא יעמוד לה לשמש בסיס לשינויים אלו, מפאת חריגותה.

הראשונים ארגנו בכתביהם את החומר המגוון במקורות חז"ל בדרכים שונות, ומהלך זה מאפשר לעקוב אחר דעותיהם בעניין טעם הפסילה של נשים לעדות. אפשר לחלק את דעותיהם לעמדות של הסבורים שיש חשש רב יותר לעדות שקר בעדותן של נשים לעומת עדות גברים, מסיבות שונות (תכונות אופי או סיבות חברתיות), ולעמדות של מי שלא תלו את הפסול בחשש מפני עדות שקר. הקבוצה השנייה לא ראתה בבית הדין מקום של נשים, אם משום שבעצם הגעתן לבית הדין יש פגיעה בצניעותן ואם משום שבעדות ודיינות יש ממד של שררה שאינו ראוי להן. גישה חדשנית של כמה מחברי קבוצה זו ראתה בפסול זה הלכה ללא טעם, שכל כולה נשענת על "גזרת הכתוב".

גישות אלו סללו דרכים חדשות לשינויים בהיקף קבלת עדותן של נשים בדורות המאוחרים יותר. יש שהרחיבו בדרך פרשנית את האפשרות של נשים להעיד והתירו זאת בכל מקום שבו סברו שאפשר לסמוך על עדותן. יש שצמצמו את הפסול רק למקום שהוגדר במפורש, בד בבד עם התקנת תקנות המכשירות את עדותן לפי הצורך.<sup>106</sup>

105 תשובות לותר, סימן סג, עמ' מ. אני מודה לרב יעקב מדין שהפנה אותי למקור זה.

106 עיינו אטינגר, אישה, עמ' 248-250.

## טעם הפסול

דומה שהדעה המפורשת ביותר בקרב הראשונים המייחסת לנשים פגם מהותני המונע מהן להעיד עדות אמת היא דעתו של בעל ספר החינוך (ראשית המאה הארבע עשרה).<sup>107</sup> כמו יוסף בן מתתיהו גם הוא תולה את פסילתן לעדות בקביעה שדעתן אינה מיושבת עליהן במידה הראויה וקובע "שאינן הנשים בתורת עדות, שהעדויות צריך כיוון וישוב הדעת הרבה".<sup>108</sup> רוצה לומר, חוסר יישוב הדעת של נשים גורם הטיה בעדותן, ולכן התורה פסלה אותן לעדות.

בדברי הרמב"ם (1138-1204, קורדובה ומצרים) הנימוק אינו חד, ויש שצירפו אותו לחושישים מעדות שקר של נשים. הרמב"ם פוסק, כפי שנגזר בפשטות ממקורות חז"ל, ש"נשים פסולות לעדות מן התורה", אך הוא מחדש את מקור הדין מדעתו ותולה אותו ישירות בפסוק העוסק בעדים – "שנאמר על פי שנים עדים לשון זכר ולא לשון נקבה".<sup>109</sup> פרשני הרמב"ם תהו על חידוש זה, "שהרי כל התורה בלשון זכר נאמרה" ובכל זאת היא כוללת בציווייה נשים.<sup>110</sup> על

107 יוחס לרבי אהרן בן רבי יוסף הלוי מברצלונה (רא"ה), המאה השלוש עשרה. יש המייחסים אותו לאחיו הגדול ממנו, רבי פנחס הלוי, אך נראה שנכתב בידי אחד מתלמידי רבי שלמה בן אדרת (רשב"א), שהיה תלמידו של רמב"ן. ראו תא שמע, החינוך; שפיגל, הלוי; אפל, החינוך. גרוסמן מוצא הבדלים ביחסיהם של הראשונים לנשים על פי עיסוקיהם ומבחין בין פילוסופים, מקובלים ובעלי הלכה. יחסם של הפילוסופים היה הקשה ביותר, והם נטו לייחס לנשים מידות מגוננות, ואילו יחסם של חסידי אשכנז והמקובלים בספרד היה הטוב ביותר. אצל בעלי הלכה התמונה מורכבת: הם הושפעו מן העולם התרבותי שלהם, מן המורשת ההלכתית ומן האידאות הרווחות. ראו גרוסמן, 'ימשול', עמ' 534.

108 ספר החינוך, מצווה לו. במצווה תקפט מנמק ספר החינוך את פסול קרובים לעדות בחשש מפני עדות שקר ולא בנימוק ההלכתי המפורש של "גזרת הכתוב". אטינגר רואה בכך ביטוי לדרכו לתת "טעם חיצוני כללי" ולא "טעם משפטי-פנימי". ראו אטינגר, אישה, עמ' 243, הערה 8.

109 רמב"ם, הלכות עדות ט, ב. הרמב"ם אינו לומד בגזרה שווה כמו הספרי והירושלמי, אך בהמשך (ט, ז) הוא לומד מן הפסוק "ועמדו שני האנשים" פסול קטנים. כמו כן אין לומר, לדעת הרמב"ם, שאישה פסולה משום גזרת הכתוב, שהרי הרמב"ם משתמש בנימוק זה לגבי קרובים אך אינו מזכירו כאשר הוא מדבר על נשים (רמב"ם, הלכות עדות יג, טו), בעקבות הגמרא (בבא בתרא קנט, ע"א).

110 כסף משנה, הלכות עדות ט, ב.

כל פנים, לימוד ישיר זה מגדיר במובהק את פסול הנשים לעדות כדין תורה, שלא כמו הדינים שנלמדו בדרכי המדרש, שהוגדרו לדעת הרמב"ם "דברי סופרים"<sup>111</sup>. יש שראו בעמדתו של הרמב"ם ביטוי לתפיסה השוללת את מהימנותן של נשים באופן מהותי.<sup>112</sup> הם תמכו את פרשנותם זו בהנמקת הרמב"ם לקבלתה החריגה של עדות אישה כדי להתיר עגונה. כזכור, חכמים מנו ברשימת האירועים שאפשר לסמוך בהם על עדותו של עד אחד גם עדות שנועדה להתיר עגונה. עד אחד נאמן להעיד על מותו של אדם כדי להתיר את אשתו להינשא, וגם אישה נאמנת לכך.<sup>113</sup> בדרך כלל במקרה כגון זה, המוגדר "דבר שבערווה", נדרשים שני עדים, ובכל זאת מתקבלת עדות עד אחד ואף עדות אישה (או פסול). הראשונים נחלקו ביניהם בנוגע לתוקפו של דין זה,<sup>114</sup> והרמב"ם טרח לנמקו במיוחד.

אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה אפילו שפחה, ועד מפי עד, ומפי הכתב, ובלא דרישה וחקירה, כמו שבארנו. שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בריו אלא מפי העדים ובעדותן, כגון שהעידו שזה הרג את זה או הלוח את זה. אבל דבר שאפשר לעמוד על בריו שלא מפי העד הזה ואין העד יכול להשמט אם אין הדבר אמת, כגון זה שהעיד שמת פלוני, לא הקפידה תורה עליו, שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר. לפיכך הקלו חכמים בדבר זה והאמינו בו עד אחד, מפי שפחה, ומן הכתב, ובלא דרישה וחקירה, כדי שלא ישארו בנות ישראל ועגונות.<sup>115</sup>

111 ספר המצוות, שורש שני.

112 אטינגר, אישה, עמ' 248.

113 רמב"ם, הלכות עדות ה, ג.

114 לפי תוס' יבמות פח, ע"א, ד"ה "מתוך", קבלת עד אחד לעניין עגונה היא תקנה דרבנן הסותרת דין תורה, אך כיוון שיש בה היגיון – הדבר מותר. לפי רא"ה וריטב"א, על אתר, ד"ה "מתוך", לעדות זו תוקף מן התורה על פי שיקול דעתם של חכמים, כי "אנן סהדי" שאכן כך הוא כאשר "דייקא ומנסבא" ועד אחד מסייע לה. ראו לוי, עגונה, עמ' 185-190.

115 רמב"ם, הלכות גירושין יג, כט. מדבריו כאן לא ברור אם היתרים אלו הם מחכמים או מן התורה. על פי הריטב"א, (חידושי הריטב"א, יבמות פח, ע"א), לדעת הרמב"ם

פרשני הרמב"ם נתקשו בהבנת דבריו בנוגע למעמדו של הדין, מדאורייתא או מדרבנן,<sup>116</sup> ובנוגע לנימוקו את דבריו. לכאורה, עדות אישה ועדות פסול מתקבלים במקרה זה כיוון ש"אין העד יכול להשמיט אם אין הדבר אמת" ו"דבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר". יוצא שהעדות מתקבלת כיוון שאין חוששים לעדות שקר במקרה זה דווקא. לכאורה, יש להסיק מכאן שבמקרים אחרים – בדרך כלל – עדותם של עדים אלו אינה מתקבלת כי חוששים שיעידו עדות שקר. מכאן שעל פי פרשנות זו של דעת הרמב"ם, אישה נפסלה לעדות בגלל החשד שמא תשקר.<sup>117</sup>

לדעתי יש להבין הלכה זו אחרת. לדעת הרמב"ם, הבעיה אינה מהימנות דבריה של האישה אלא מעמדה המשפטי בבית הדין בפרט וההיררכיה בין המינים בכלל. נימוקי הרמב"ם לקבלת עדים פסולים במקרה זה נועדו להבהיר שפסיקת הדיין אינה נשענת על העדים הפסולים ולכן היא מתקבלת. כפי שנאמר לעיל, רק שני עדים כשרים יכולים לשמש יסוד עצמי להכרעת הדין. התורה הקפידה "על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות" רק כאשר לדיין יש ספק לגבי האמת ועדות העדים משמשת בסיס בלעדי לידעתה. במקרים כגון אלו אי-אפשר לסמוך על עד אחד ועל עדים פסולים. אך ב"דבר שאפשר לעמוד על בריו שלא מפי העד" "ואפשר לידע אמתת הדבר שלא מפיהן",<sup>118</sup> עדותם של פסולים מתקבלת כיוון שהכרעת הדין אינה נשענת עליהם כעדים. אף שהאמת נודעת מפי העדים הפסולים, שיקולים אחרים מכריעים אם דבריהם אמת ולא מעמדם כעדים. לכן, למעשה, הדיין לא נשען על עדות הפסולים אלא על דעתו

---

עדות כגון זו מהימנה מן התורה וחכמים הם שהעריכו מתי אכן היא כזאת. הוא מסיים "אלמא עדות עד אחד שנאמן כשנים בעדות אשה דאורייתא הוא". אך הדברים עומדים בסתירה לרמב"ם, הלכות עדות ה, ב, שם עדות להתיר עגונה מוגדרת עדות "מדבריהם". לכן יש שטענו שעד אחד נאמן מדאורייתא אך הוספת נאמנותם של הפסולים היא מדרבנן.

- 116 שהרי הרמב"ם מזכיר לסירוגין את החכמים ואת התורה כיסוד לדין.
- 117 כך אמנם פירש אטינגר (אישה, עמ' 248). יש לשים לב לכך שגם עד אחד נאמן במקרה זה כיוון שאין חשש שישקר, ויוצא אם כן שחשש השקר קיים באותה מידה הן לגבי איש והן לגבי אישה. לכן קשה להסיק מכאן שזהו חשש בנוגע לאישה דווקא.
- 118 רמב"ם, הלכות יבום וחליצה ד, לא; וכן הלכות גירושין יב, טו. השיקול המרכזי שעל פיו נקבע אם דברי העדים הפסולים הם אמת הוא ש"הדבר עשוי להגלות".

והערכותיו.<sup>119</sup> דבריה של האישה מתקבלים אף על פי שהיא פסולה לעדות, כי מעמדה כעדה אינו מחייב את הדיין להכריע בדין על פיה, אף שברור לו, משיקולים אחרים, שדבריה אמת. השיקולים האחרים שבאמצעותם מאמתים את דבריה נדרשים לא משום שהיא חשודה בדבר שקר, אלא כיוון שאי־אפשר לסמוך את הדין ישירות על דבריה, מפני שעל פי מעמדה היא פסולה לעדות.

הרמב"ם פסק, כאמור, שבכל מקום שבו נדרשים שני עדים אישה פסולה לעדות. עם זאת הוא קובע ש"כל מקום שעד אחד מועיל אשה ופסול כמו כן מעידים".<sup>120</sup> לכן נשים מעידות על פי התורה "בסוטה שלא תשתה מי מרים ובעגלה ערופה שלא תערף",<sup>121</sup> כיוון שאלו מקרים שמסתפקים בהם בעד אחד. כמו כן אישה נאמנת בעדותה על תחומי איסור והיתר, כי "עד אחד נאמן

119 ראו לוי, עגונה, עמ' 191-196. לדעתו מן הרמב"ם עולה שהתורה הקפידה על גדר עדות באירוע שחלף מן העולם, אך כאשר יש עדות על מציאות מתמשכת, אין היא כפופה לגדרים אלו והיא בנויה על שכנועו של הדיין. הרב רבינוביץ (יד פשוטה, נשים, עמ' תקיד־תתק"ז) מסביר הלכה זו באמצעות ההבחנה בין דיני נפשות וממונות ובין איסורים. לדעתו, באיסורים אין צורך בבית דין ולכן גם לא בידי עדות. ההבחנה הבסיסית לדעתו היא בין דברים פרטיים (איסורים) לדברים שאינם פרטיים (ממונות ונפשות). בדברים פרטיים אדם אינו זקוק לראיות כאשר הוא יודע (לכן אם האישה נישאת לאחד מעדיה על מות בעלה, לא תצא מבעלה, כיוון שהיא והוא יודעים שהבעל מת, אף על פי שיש עד מכחיש). אף שנזקקים לבית דין במקרים אלו, הרי הוא מתפקד רק כמברר המציאות ולא כיוצר הדין. בניגוד לכך כאשר מדובר בוויכוח בין אנשים, בית דין משמש יוצר הדין. ראו גם דבריו של הרב רבינוביץ בהלכות גירושין יב, טו, שם הוא מסביר שמות הבעל מתיר את האישה ללא צורך בעדים; העדים דרושים רק כדי לוודא זאת ואין הם דרושים מן התורה אלא צריך רק ידיעה ודאית. לכן אם האישה יודעת, אין צורך בעדים. תפקיד בית דין הוא רק לברר שאין היא מדמה, אך לא ליצור את חלות הדין (שם, עמ' תתעג-תתעד). קשה לקבל את דבריו כפירוש לדברי הרמב"ם. ראו סיני, עגונה, עמ' 365, הערה 190, המסתייג מדבריו משום שלדעתו היסוד המקל בדין זה נובע מהאפשרות שהדבר יתגלה. יש להוסיף שלשון הרמב"ם "דבר שאין אתה יכול לעמוד על בריו אלא מפי העדים" משמעה דבר שאי־אפשר לדעת את האמת לגביו ללא היוזקות לעדים, ולא כפי שפירש הרב רבינוביץ – דבר שעל פי דין צריך עדים לגביו. ראו דבריו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, נאמנות עד אחד.

120 רמב"ם, הלכות עדות ה, ג: "חוץ מעד אחד של שבועה, שאין מחייבין שבועה אלא בעדות כשר הראוי להצטרף עם אחר ויתחייב זה הנשבע ממון על פיו".



באיסורין אף על פי שהוא פסול לשאר עדויות.<sup>122</sup> אישה, הנכללת ברשימת הפסולים לשאר עדויות,<sup>123</sup> נאמנת גם היא להעיד באיסורין.<sup>124</sup> פסולי העדות למיניהם והאישה בכללם פסולים אפוא להעיד כאשר נדרשים שני עדים (בדיני ממונות ובדיני נפשות). בכל מקום שבו אפשר להסתפק בעד אחד, אישה כשרה כשם ששאר הפסולים כשרים.

מה יסוד ההבחנה בין שני עדים לעד אחד לפי תפיסת הרמב"ם? בהלכות סנהדרין הרמב"ם טוען שהמסלול המרכזי של פסיקת דין בדיני ממונות אינו מתבסס על העדים אלא על הדיין, "על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן, אף על פי שאין שם ראיה ברורה".<sup>125</sup> לכן דיין יכול להסתמך, לפי שיקול דעתו, על עדותם של פסולי עדות, גם אישה, ועל ראיות ושיקולים נוספים. לאור זאת הרמב"ם מעורר את השאלה מדוע יש צורך בעדותם של שני עדים כשרים: אם כל סוגי הראיות קבילים ויתקבלו על פי שיקול דעתו של הדיין, מדוע נתייחד מעמדם של שני עדים כשרים? תשובתו היא "שבזמן שיבואו לפני הדיין שני עדים ידון על פי עדותן אף על פי שאינו יודע אם באמת העידו או בשקר".<sup>126</sup> לשון אחר, כאשר דיין אינו יכול לסמוך על שיקול דעתו

122 שם יא, ז.

123 שם ט, א.

124 הרמב"ם נדרש לנמק במיוחד את נאמנותם של רשעים לעדות באיסורין ("שאימת האיסורים על הרשעים ואין אימת הממון עליהן" – שם יא, ח), כיוון שאפשר היה לחשוב שהם אינם נאמנים אף לכך.

125 רמב"ם, הלכות סנהדרין כד, א. נושאי כלי הרמב"ם מציינים את הסתמכותו של רבא על אשתו כמקור הדין (בבלי, כתובות פה ע"א. וראו לעיל, ליד ציון הערה 83). על כל פנים, הרמב"ם הפך מקרה פרטי זה לעיקרון כולל. ראו שו"ת אגרות משה, יורה דעה א, נד. ר' משה פיינשטיין מפרש מסלול זה כידיעה עצמית של הדיין, שאינה תלויה בנאמנותו של העד. ראו גם בלידשטיין, האמת, עמ' 120-124.

126 השו"ת רמב"ם, הלכות יסודי התורה ח, ב: "כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים ואע"פ שאין אנו יודעים אם העידו אמת אם שקר"; וכן שם ז, ז. בהמשך דבריו הרמב"ם מצייין ש"עדים שהעידו לאדם על דבר שראה בעיניו שאינו כמו שראה, שאינו שומע להן אלא יודע בודאי שהן עידי שקר" (שם ח, ג). הרב רבינוביץ (יד פשוטה, יסודי התורה, עמ' קסד) משווה זאת לדיין שיוודע שהעדים משקרים ואינו יכול לסמוך עליהם. ראו גם בלידשטיין, האמת, עמ' 125-127.

יש מסלול הכרעה חלופי, שבו שני עדים משמשים יסוד ישיר ועצמאי להכרעת הדין. שני העדים עצמם חורצים בעדותם את הדין במקום הדיין. עדות שני עדים כשרים שלא הוכחשה עדותם נחשבת עדות מוחלטת, והיא משמשת יסוד מספיק להכרעת הדין. שאר הראיות הן יחסיות בלבד ומשמשות אך ורק נתוני בסיס להכרעת הדין, ובמקרים אלו הדיין הוא שמכריע את הדין על פי שיקול דעתו ולא הראיות.

יוצא אם כן שמשמעות פסילת נשים לעדות היא שלא ניתן לעדותן של נשים תוקף מוחלט להכרעת הדין. לדעתי זוהי גם תכלית פסול נשים לעדות לדעת הרמב"ם. התורה פסלה את עדותן של שתי נשים כדי למנוע את הכרעת הדין על פיהן. אפשר כמובן לטעון שהסיבה לכך היא חוסר מהימנותן, אך אין הדברים נראים כך. הרמב"ם מבחיר שגם עדותם של שני גברים מוטלת בספק ובכל זאת הדיין חייב לפעול על פי עדותם, "אף על פי שאינו יודע אם באמת העידו או בשקר".<sup>127</sup> כלומר, אם ספק אינו פוסל עדותם של שני גברים שהעידו עדות אחת, משמע שגם נשים אינן נפסלות בשל הספק למהימנותן אלא מסיבות אחרות.

מתוך כתביו הלא הלכתיים של הרמב"ם משתמע שאישה אינה חשודה לשקר אפילו בדיני נפשות. אפשר ללמוד זאת מדבריו בסוגיית עגלה ערופה. לדעת התהליכים הקודמים להבאת עגלה ערופה נועדו לפרסום הרצח, כדי שכל היודע משהו על הרוצח יבוא וימסור עדותו. החשש הוא שבשתיקתם יגרמו היודעים על הרוצח להצהרה שקרית של הזקנים לפני ה' (שהרוצח כביכול אינו ידוע) והוא שיניע אותם לבוא ולהעיד, כדי למנוע "עזות-פנים חמורה וחטא גדול".<sup>128</sup> הרמב"ם טורח לציין שאפילו אישה היודעת על הרוצח תגיע להעיד בשל חשש זה. הוא מניח אפוא שנשים חוששות להעיד ויש צורך לדרבן אותן לכך על ידי ההר הגדול שניתן לעריפת העגלה. עם זאת עולה מדבריו שעדות נשים מתקבלת כדבר אמת. אף שמבחינה פורמלית אי-אפשר לפעול כאן על פי עדות אישה, שהרי היא פסולה לעדות בדיני נפשות, יימצאו דרכים עקיפות להעניש את הרוצח, באמצעות המלך או גואל הדם. אם כן, כאמור, עדות אישה בעייתית לא בשל קושי במהימנות דבריה אלא לנוכח מעמדה המשפטי.

127 רמב"ם, הלכות סנהדרין כד, א.

128 רמב"ם, מורה הנבוכים ג, מ.

לדעתי, סיכום דעת הרמב"ם מוביל למסקנה שנשים פסולות לעדות שיש לה תוקף מוחלט, אך כאשר עדותן אינה מחייבת באופן מוחלט אלא היא נתון המוערך ונשקל ברעתו של הדיין, היא מתקבלת כראיה אמיתית. לשון אחר, תכליתה של פסילה זו היא שלילת סמכותן של נשים להכריע את הדין בעדותן, אך אין מטרתה למנוע את המידע שעדותן מספקת לדיין. נראה לי שלדעתו של הרמב"ם שלילת התוקף המחייב של עדותן של נשים נועדה למנוע הענקת כוח סמכותי לדבריהן. הרמב"ם פסק שנשים אינן רשאיות לכהן בכל תפקידי השררה, ובכלל זה כשופטות או דיינות. שלילת יכולתן לדון נובעת מן השררה הקיימת לדעתו בתפקיד זה. לכן נראה שגם ביסוד פסול האישה להעיד עדות מוחלטת עומד האיסור לתת לה תפקידי שררה. כיוון שעדות שני עדים מכריעה את הדין ואינה נסמכת על הכרעתו של הדיין, היא נחשבת שררה, האסורה לנשים. לשון אחר, נשים פסולות לעדות כיוון שהן פסולות לדיינות, ולא להפך.<sup>129</sup>

מדברי הרמב"ם נראה שהוא ראה בפסילת נשים לעדות (ולדיינות) עיקרון אוניברסלי ולא דין תורה פרטיקולרי המייחד את תורת משה ונוגע לעם ישראל בלבד. הוא פסק שבני נח, המצווים על הקמת מערכת משפט משלהם, יכולים אמנם להשית עונש מוות שלא על פי כללי המשפט הנוהגים בישראל ("בעד אחד ובדיין אחד בלא התראה ועל פי קרובין"), "אבל לא בעדות אשה ולא תדון אשה להם".<sup>130</sup> מכאן שפסילתן של נשים כעדות ודיינות נתפסה על ידו כדרישה אוניברסלית. לדעתי כריכתו יחדיו את הפסול להעיד עם הפסול לדון מחזקת את פרשנותי לעיל, שכן היסוד הסמכותי הוא הרכיב המשותף העומד בבסיס שניהם.<sup>131</sup> נראה שפסילה אוניברסלית זו נובעת לדעתו מן ההבדלים המהותיים בין המינים, והיא משקפת את תפיסתו בדבר ההיררכיה ביניהם.<sup>132</sup>

129 ראו להלן, ליד ציון הערה 263.

130 רמב"ם, הלכות מלכים ט, יד, על פי סנהדרין נו ע"ב.

131 ראו חפץ, עדות, עמ' נא-פג, ובמיוחד עמ' סז-סח. חיים שלמה חפץ טוען שהסבר זה עומד בבסיס שיטת חז"ל בעיצובם של דיני עדות אך למעשה נסמך על דברי הרמב"ם בסוגיה זו. הרמב"ם הפך מקור מקומי בדברי רבא (לעיל, ליד ציון הערה 83) לעיקרון מקיף, ונראה שהוא מכוננו של רעיון זה.

132 עיינו קלנר, שנאת נשים, עמ' 125: "נשים לפי הרמב"ם אינן שוות לגברים לא מבחינה חברתית ולא מבחינה הלכתית: אולם הסיבה לכך, תהיה אשר תהיה, אינה נחיתותן של נשים מטבען מהגברים". מנחם קלנר מתייחס לשאלה האינטלקטואלית, אך נראה

נימוק מהותני פחות, הנוטה יותר להסבר חברתי, נמצא אצל ר' ישראל איסרליין (1390-1470, וינה). לדעתו הנימוק לפסילה של נשים לעדות הוא החשש מפני השפעה על עדותן. הוא נסמך בדבריו על התוספתא,<sup>133</sup> שעולה ממנה שבמשפט שבו מתקיים מאבק בין שני צדדים יתקשו נשים לעמוד בלחצייהם של הצדדים ויש חשש שהדבר יטה את עדותן. ולכן אם תתקבל עדותן, ייחשפו אנשים רבים לתביעות מתמידות. "כל חשוד גזולן ישכיר עבדים או נכרים או יפתה נשים או קטנים שיעידו לו שחבירו או בהמת חבירו הזיקו בק' [במאה] מנה בכל יום".<sup>134</sup> החלוקה בין עבדים ונוכרים העומדים להשכרה מצד אחד ובין נשים וילדים הנוחים לפיתוי מצד שני מצביעה על תפיסתו. אין הוא חושש שנשים יעידו עדות שקר תמורת ממון, אך לדעתו נשים נוחות להתפתות כקטנים, ולכן אין לסמוך על עדותן בסכסוך בין שני צדדים. אפשר להבין נימוק זה כייחוס תכונה מהותית לנשים, המצמצמת את יכולתן לעמוד בלחצים ובפיתויים, ואפשר לראות בו נימוק הנטוע בקרקע החברתית של זמנו. בין כך ובין כך הוא מייחס לנשים תכונות ילדותיות, שבגינן אפשר להערים עליהן ולפתותן.

בעלי התוספות סללו דרך חדשה בהבנת פסול נשים לעדות ונראה שראו בה מדיניות מכוונת שיש לה תכלית חברתית כללית שאינה נוגעת לעדות עצמה. כפי שראינו לעיל בנוגע למעמדן של נשים כבעלות דין, עצם הגעתה של אישה לבית הדין נתפסה כבלתי ראויה, כיוון שהיא עמדה בניגוד לרעיון ש"כל כבודה בת מלך פנימה". לפיכך פסילת נשים לעדות נועדה למנוע את חיוב הגעתן לבית הדין, כיוון שכל הכשר להעיד מחויב לעשות זאת.<sup>135</sup> על פי נימוק זה, פסילתן של

---

שעצם הגדרתו של הרמב"ם את האישה כחומר ואת האיש כצורה משקפת את תפיסתו בדבר הבחנה מהותית ביניהם, שאינה תלויה תרבות בלבד. נראה שהרמב"ם הולך גם בעניין זה בעקבות אריסטו, (פוליטיקה, עמ' 27, 63, 68-69). ביטוי לשררה שניתנה לגברים אפשר למצוא אצל הרמב"ם, הלכות אישות כא, י, שם יש היתר להכות אישה שאינה עושה את מלאכות הבית שהיא חייבת בהן. בניגוד לכך ראו את השגתו של הראב"ד שם. ראו גם וולף, כוח, למיזן של דעות הראשונים בנידון.

133 תוספתא, כתובות ג, ג. ראו לעיל, ליד ציון הערה 94.

134 תרומת הדשן, סימן שנג.

135 ראו תוס' שבועות ל ע"א, ד"ה "כל". על פי אורבך (בעלי התוספות, עמ' 510), עורך התוספות בשבועות הוא ר' אליעזר מטוך (סוף המאה השלוש עשרה) (יש מחלוקת בין אורבך לתא שמע בשאלה אם טוך היא בצרפת או באשכנז).

נשים לעדות היא מדיניות מכוונת, שנועדה לצמצם מטעמי צניעות את הגעתן לבית הדין.<sup>136</sup> נימוק זה אינו מהותני בהכרח ושינויים בנורמות הצניעות יכולים להשפיע על ההלכה בעניין זה.

גישה חדשנית להסבר פסול נשים לעדות מופיעה בדעת הרשב"א (ר' שלמה בן אברהם בן אדרת, 1235-1310, ברצלונה). הרשב"א מציין במפורש שפסול נשים לעדות אינו נובע מחוסר מהימנותן, "מפני שאין אנו חושדין אותם שמשקרים".<sup>137</sup> הוא מבסס את הקביעה על "גזרת הכתוב" בלבד. דהיינו, זוהי הלכה שאי-אפשר לתלותה בנימוק הגיוני כלשהו אלא היא גזרה ללא טעם. גם בעלי התוספות באשכנז הלכו בדרך דומה וקבעו שפסול נשים לעדות "אינו תלוי בנאמנות" אלא בקביעת הכתובים.<sup>138</sup> מהלך פרשני זה נמנע מהטלת דופי במהימנותן של נשים ונאחז רק בצד הפורמלי של ההלכה כדי לבסס את פסילתן. הטעם לפסול לוט בערפל, אך האופי הפורמלי של הלכה זו אינו מקל בהכרח את הכשרת עדותן של נשים: מחד גיסא, אפשר לצמצם הלכה זו רק עד מקום הגדרתה הפורמלי ולהתיר עדותן של נשים במקרים מיוחדים; מאידך גיסא, משום שטעמה אינו ידוע אי-אפשר להגמישה מתוך שיקול דעת פרשני.<sup>139</sup>

כפי שיוצג בהמשך, הרשב"א נצמד לגבולות הנוקשים של פסול אישה לעדות ולא היה מוכן להכשיר את עדותה מעבר להיתר הפורמלי שנקבע בנושא זה, ואילו חכמי צרפת ואשכנז הרחיבו את אפשרות קבלת עדותן של נשים והחילו אותה על מקרים נוספים באמצעות הנמקות פרשניות ותקנות.

ייתכן שמחלוקות אלו משתקפות גם בהערכת משקלה של עדות אישה אשר מתקבלת על פי ההלכה אך עומדת בסתירה לעדות שנאמרה על ידי איש. כאמור, עדות אישה מתקבלת – נוסף על התחומים הנוגעים לדיני איסורים – בשלושה מקרים: השקיית סוטה, עריפת עגלה והתרת עגונות. בגמרא מופיעות שתי תפיסות בנוגע למעמד עדותה של אישה במקרים אלו.<sup>140</sup> לפי תפיסה אחת

136 עיינו הולצר, עדות, עמ' 94-112.

137 שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן קכח.

138 תוס' זבחים קג ע"א, ד"ה "אין". לפי אורבך (בעלי התוספות, עמ' 511-512), מחברן של תוספות זבחים הוא ר' ברוך בן ר' יצחק מוורמייזא והן חוברו אחרי 1210.

139 עיינו אטינגר, אישה, עמ' 249-250.

140 בבלי, יבמות ק"ז ע"ב. עיינו גם תוספתא יד, א; וירושלמי, יבמות טו ע"ב (פט"ו ה"ו). התוספתא והירושלמי תומכים בעמדה המשווה בין עדות אישה לעדות איש.

כיוון שעדות אישה מתקבלת במקרה זה הרי היא שווה במעמדה לעדות איש, ולפי תפיסה אחרת אף שעדות אישה מתקבלת אין היא שווה במעמדה לעדות של איש. בעניין זה בולטת ההבחנה בין פסיקת הרמב"ם לבין הפסיקה בספרד הנוצרית (הרמב"ן והרשב"א) ובפרובנס (הראב"ד). הרמב"ם עקיב בפסיקתו לפי התפיסה השנייה<sup>141</sup> וקובע שגם במקום שנתקבלה עדות אישה היא פחותה בערכה מעדותו של איש ו"אפילו מאה נשים או מאה פסולים ועד אחד מכחיש כולן הרי אלו כעד אחד ועד אחד". ואילו ראב"ד,<sup>142</sup> רמב"ן ורשב"א<sup>143</sup> חולקים עליו וסוברים שבמקרים אלו עדותה שווה לעדות האיש. קשה להניח שהרמב"ם סבר שמאה נשים פחותות במהימנותן מעד אחד כשר, אלא נראה שדבריו מיוסדים על דעתו בדבר נחיתות מעמדן כעדות המכריעות את הדין.<sup>144</sup> לשון אחר, אין כאן בעיית מהימנות אלא בעיית סמכות, וכאמור – נראה ששיקולים אלו נובעים מתפיסתו ההיררכית את שני המינים. בה בעת המשווים בין עדות אישה לאיש נשענים הן על ההכשר שניתן לעדות נשים במקרים אלו – המקנה לעדותן את מלוא המעמד שניתן לעדות – הן על מהימנותן היסודית.

### הרחבת התחומים שעדות נשים מתקבלת בהם

פסילת נשים לעדות צמצמה את כוחו של המשפט וגרמה לכעיה בהחלתו על כל מרחבי החיים. במקומות שבהם נעשו עוולות אך לא נכחו גברים כדי להעיד על כך, לא היה אפשר להגיע למשפט צדק, כיוון שעדות נשים לא התקבלה. כזכור, הרמב"ם סבר שאפשר לקבל את עדותם של נשים ופסולים לפי שיקול דעתו של הדיין, אבל טרח להדגיש שאי-אפשר להשתמש בעדותם של נשים ופסולים לשם

141 רמב"ם, הלכות גירושין יב, כ-כא; הלכות סוטה א, יח; הלכות רוצח ט, יד-טז. רק לעניין שבוייה הרמב"ם פוסק שעדות אישה שקולה לעדות איש, ושם הוא מנמק זאת בכך שמדובר בספק דרבנן ובשבוייה הקלו. עיינו רמב"ם, הלכות איסורי ביאה יח, כא.

142 השגות הראב"ד על הרמב"ם, הלכות רוצח ט, יד-טז. לתפיסתו השוויונית של הראב"ד עיינו חדר, דו-פרצופין. עיינו גם בהשגתו על הרמב"ם בהלכות אישות כא, י' לעניין הכאת אישה. עיינו גם וולף, כוח, עמ' 653.

143 חידושי רמב"ן וחידושי רשב"א, יבמות קיז ע"ב; מגיד משנה על הרמב"ם, הלכות גירושין יב, כ-כא.

144 עיינו חידושי רבנו חיים הלוי, הלכות גירושין יב, כא; הלכות רוצח ושמירת הנפש ט, יד.

חיוב תשלום בדיני נזיקין וחבלות אפילו במקומות שגברים אינם נמצאים בהם.<sup>145</sup> למרות קוצר ידו של המשפט להושיע במקרים אלו ולמרות העוול שנגרם בשל כך דחה הרמב"ם עמדה אפשרית השואפת להכשיר עדים פסולים לתכלית ראויה זו.

שלא תאמר הואיל ואין מצויין באורוות הסוסים וברפת הבקר וגדרות הצאן אלא העבדים והרועים וכיוצא בהן אם העידו שבהמה זו היא שהזיקה את זו שומעין להן או אם העידו קטנים או נשים שאדם זה חבל את זה או העידו בשאר נזקין סומכין עליהן,<sup>146</sup> אין הדבר כן, אלא לעולם אין מחייבין ממון על פי עדים עד שיהיו עדים הכשרים להעיד שאר עדיות ויעידו בבית דין ויחייבו בית דין המזיק לשלם.<sup>147</sup>

לדעת הרמב"ם אי־אפשר להכשיר את עדותן של נשים (ופסולי עדות אחרים) כדי לחייב ממון אפילו אם מדובר במרחבים שלמים שבהם לא מצויים בדרך כלל עדים הכשרים לעדות. במרחבים אלו אי־אפשר להחיל את הצדק והמשפט וכל דאלים גבר; חבלות ונזקים, קטטות ומריבות לא יגיעו להכרעה בבית הדין וקצרה ידו מלהושיע את העשוקים במקומות אלו, כיוון שאין בהם עדים כשרים. בכל זאת גם הוא הרחיב את האפשרות לקבל עדות נשים, אם כי לא בדיני ממונות. הרי"ף (ר' יצחק אלפאסי, 1013–1103, אלג'יריה וספרד) העיד על נוהג בתי הדין להעמיד "אישה נאמנת" בביתה של משפחה כדי לברר אם יש אמת בטענותיה של אישה כנגד חמותה הגרה עמה, "עד שיתברר להם ממי נתגלגלה המריבה".<sup>148</sup> בעקבותיו חידש הרמב"ם שכאשר יש ויכוח בין אישה לבעלה בנוגע למלאכות הבית שאישה חייבת בהן, "מושיבין אשה ביניהן או שכנים [...] כפי מה

145 בדברים לקמן אני נשען על דברי אטינגר, אישה, עמ' 250–253, ואולם העיון בדבריו הוביל אותי למסקנות אחרות.

146 עיינו רמב"ם, פירוש המשנה, בבא קמא א, ג: "לפי שהיה עולה ברעתינו שאין להקפיד בעדי הנזקין לרוב מקריהם ומיעוט האפשרות שתהיה שם עדות גמורה לפי שרוב ההכאות בין בני אדם וגם בין הבהמות על הרוב נעשים בפני המון העם והעבדים והגוים, לפיכך השמיענו שאין מקבלין בזה אלא כשרים ככל עדות".

147 רמב"ם, הלכות נזקי ממון ח, יג.

148 שו"ת הרי"ף, סימן רלה.

שיראה הדיין שאפשר בדבר<sup>149</sup>. אף על פי שיש בהרחבה זו מן החידוש, אין היא פורצת את תחומי העדות הקלסיים הנוגעים למרחב הביתי.

הרשב"א צעד בעקבות הרמב"ם בעניין זה, אף שלדעתו נשים פסולות לעדות בגלל גזרת הכתוב ולא מנימוק מהותי. הוא שלל את ההסתמכות על עדות נשים גם במקומות שהנשים יושבות שם בבית הכנסת, מפני שהוא מקום מיוחד לנשים, ואין האנשים נכנסים שם בשעת שהנשים יושבות שם<sup>150</sup>. הרשב"א קובע ש"אין עדותן עדות, אלא בדבר איסור בלבד [...] אבל לענין ממון בעלמא, אין עדותן עדות כלל"<sup>151</sup>. אף שמבחינה מעשית אי-אפשר להשיג עדים כשרים במקומות אלו, כיוון שמדובר בתחום ממוני, נשים פסולות לעדות. הקריטריון לחלוקה בין התחומים שבהם נשים נאמנות ובין התחומים שבהם אין הן נאמנות הוא עקרוני ונובע מהחלוקה הפורמלית של ההלכה לאגפיה. גזרת הכתוב אינה מאפשרת הגמשה של ההלכה אף לתכלית ראויה. מדבריו של הרשב"א משתמע שנודע לו על היתרים בתחום זה על ידי חכמים אחרים אך הוא שולל אותם מכול וכול. ואכן, בקרב חכמי צרפת ואשכנז נמצאו פוסקים שהסתמכו על עדות נשים "בכל מקום שאין אנשים רגילין להיות"<sup>152</sup>, והם תמכו דבריהם בנאמנות מיילדת לעניין ייחוסו של הנוולד שהוזכרה לעיל. ר' ישראל איסרליין (1390-1460, וינה) מציין פסק ש"הועתק מפסקי גדול" שעל פיו נשים נאמנות להעיד אילו בגדים לבשה אלמנה בחיי בעלה כדי להשאירם אצלה כרכושה, כיוון ש"אין האנשים רגילים להסתכל בבגדי הנשים". בפסק זה שני חידושים: ראשית, עצם ההכרה ההלכתית בעדותן של נשים בדיני ממונות כאשר אי-אפשר להסתמך על עדותם של גברים; שנית, הכרה בכך שיש תחומים שבהם עדותן של נשים מהימנה מעדותם של גברים. בתחומים אלו, אף שגברים נוכחים במקום, אין הם מבחינים במציאות לאשורה בגלל נקודת ראותם הגברית, ודווקא נקודת המבט הנשית מאפשרת ראייה מדויקת יותר שלה.

149 רמב"ם, הלכות אישות כא, י. רמ"א מציע שיושיבו איש או אישה ביניהם (אבן העזר ער, י').

150 שו"ת הרשב"א, חלק ב, סימן קפב; חלק ה, סימן קלט.

151 משמע מדבריו שהן "בתורת עדות" באיסורין ולא רק בגדר נאמנות.

152 ספר האגודה, עמ' רמה, על קידושין עג ע"ב. מחבר הספר הוא ר' אלכסנדר זוסמן הכהן, שפעל באשכנז בסוף המאה השלוש עשרה ובתחילת המאה הארבע עשרה.



מהלכה תקדימית זאת למד ר' ישראל איסרליין שנשים נאמנות להעיד גם על שיוכם של "מקומות בית הכנסת של הנשים"<sup>153</sup>, אף שהדבר שייך לדיני ממונות. הכלל לדעתו הוא שבכל מקום שבו הימצאות נשים שכיחה מזו של הגברים וכן בסכסוכים אקראיים שאינם שכיחים, נשים נאמנות להעיד על הבעלות המקורית של הפצים.

מדברים אלו עולה שנשים יכולות לתרום למימושו של הצדק בעדותן תרומה כמותית ותרומה איכותית. מבחינה כמותית הימצאותן של נשים במקומות שגברים אינם נמצאים בהם יכולה להרחיב את מימוש הצדק ולהחילו גם במקומות אלו. נשים שהיו עדות למקרי עוול למיניהם במרחבים אלו יכולות להעיד על כך לפני בית הדין ועדותן תתקבל. מבחינה איכותית עולה ההכרה בקיומם של תחומים הנסתרים מעיניהם של גברים, שבהם רק נשים, ברגישותן, יכולות להבחין בדיוקי הדברים. הדוגמה המובאת על ידי ר' ישראל איסרליין היא תשומת לב שנשים מעניקות לבגדיהן של נשים, אך הכלל העולה ממנה הוא שיש תחומים הסמויים מעיניהם של גברים שדווקא נשים ערות להם ועדותן בהם מהימנה יותר. יש בכך הכרה עקרונית ב"מבטן השונה" של נשים, שיכול לתרום לראייה שלמה יותר של המציאות.

ר' ישראל איסרליין מתמודד ישירות עם פסק הרמב"ם לעיל ומצמצמו. לטענתו הרמב"ם דיבר על דיני נזיקין ששכיחותם רבה בלבד, ולא על כל דיני

153 תרומת הדשן, סימן שנג. יש לדייק בדבריו: הרשב"א מדבר על מקומות שהנשים יושבות בהם בבית הכנסת, דהיינו על החלק בבית הכנסת המוקצה לנשים ומכונה בימינו "עזרת נשים", ואילו ר' ישראל איסרליין מדבר על בית כנסת של נשים – מקום תפילה עצמאי ונפרד. גם בכך יש אולי ביטוי למעמדן של נשים באשכנז. עיינו גרוסמן, חסידות, עמ' 312-321; הנ"ל, ימשול, עמ' 565. גרוסמן מציין שדולצ'א, אשתו של ר' אלעזר מוורמייזא, הייתה מקדימה לתפילה ומאחרת לצאת, והיא לימדה נשים והנעימה בזמירותיה בבית הכנסת שמיועד לנשים בלבד. גרוסמן מפנה לטיין (E. Taitz), המבין שמדובר בבית כנסת שנשים שימשו בו חזניות. הוא מסביר זאת גם על רקע המציאות של הקמת מנזרים באירופה והצטרפותן של נשים אליהם. בזמן זה נשים יהודיות התחילו להקפיד במצוות ולברך עליהן, וחכמי אשכנז אישרו את המנהג (ר' יצחק מוורמס רבו של רש"י, ראב"ן, ר"ת ור"י הזקן, שפסק כך כדי לעשות נחת רוח לנשים). ראו גרוסמן, ימשול, עמ' 564.

ממונות.<sup>154</sup> כאמור לעיל, הנימוק של הרמב"ם לפסילת נשים לעדות בתחום הנזיקין לא נשען על גזרת הכתוב אלא על הקושי של נשים לעמוד בפני פיתויים ולחצים של אחרים, שיכולים להטות את עדותן ולגרום להן להעיד עדות שקר. לכן אם עדותן תתקבל, יחשוף הדבר אנשים רבים לתביעות נזיקין מתמידות: פושעים ינצלו את חולשתן של נשים וילחצו עליהן להעיד עדות שקר בתביעות שייתבעו על נזק שנגרם כביכול על ידיהם.<sup>155</sup> הסבר זה אינו מהותני בהכרח וסביר שהוא נטוע בגישתו של ר' ישראל איסרליין כלפי המציאות החברתית הרווחת בזמנו.

מכל מקום, הרשב"א הרחיב את דברי הרמב"ם והחילם על כל דיני ממונות כיוון שגזרת הכתוב מוחלת באופן גורף על תחום זה, ואילו בעל "תרומת הדשן" צמצם אותם לדיני נזיקין בלבד בגלל החשש לפיתוי. הסברו של הרשב"א, התולה את פסילתן של נשים בגזרת הכתוב, מנע ממנו להכשירן לעדות בכל תחומי דיני ממונות ללא שיור, בלא הטלת דופי במהימנותן, ואילו הנמקתו התוכנית של ר' ישראל איסרליין אפשרה לו להכשיר עדות נשים בדיני ממונות במקרים מסוימים ולסייג עמדה זו בקביעת פסילתן לעדות בדיני נזיקין בלבד, במחיר הצגתן כפיתות.<sup>156</sup>

תקנה קדומה, המיוחסת לרבנו תם (1100-1171, צרפת) או לרבנו גרשם מאור הגולה (960-1040 או 1028),<sup>157</sup> מכשירה עדות נשים גם בנוגע לקטטות. הנימוק לתקנה זו הוא "שאינ פנאי להזמין כשרים"<sup>158</sup> בעניינים אלו. תקנה זו הורחבה בידי מהר"י קולון (1420-1480, צרפת ואיטליה) והוחלה גם על עדות נגד מוסרים ומבזי תלמידי חכמים.<sup>159</sup> הצידוק להרחבת התקנה הוא היעדרם של גברים באירוע בצד המטרה לפעול נגד אלימות בחברה היהודית. מתברר, אם כן,

- 154 לדעתו שתי נשים אף נאמנות להוציא ממון במקומות אלו כנגד חזקה, אך לא כנגד חזקה ועד כשר.
- 155 תרומת הדשן, סימן שנג.
- 156 בניגוד לדברי אטינגר, אישה, עמ' 256.
- 157 על תקנה זו עיינו שציפנסקי, התקנות, עמ' קד, תקנה לד.
- 158 אטינגר, אישה, עמ' 253.
- 159 שו"ת מהרי"ק, שורש קעט.

שמסורת עתיקת יומין בקרב יהודי צרפת ואשכנז הכשירה נשים לעדות במקרים מסוימים שבהם נדרשה עדותן להגנה על החברה היהודית ושמירת יציבותה, בניגוד לעמדתם העקרונית של חכמי ספרד.

ר' יוסף קארו (1488-1575, ספרד וצפת) פסק על פי המסורת הספרדית ודחה את ההסתמכות על עדות נשים במקומות שבהם גברים אינם בנמצא.<sup>160</sup> מנגד, הרמ"א (ר' משה איסרליש, 1520-1572, פולין) הביא בהגהתו על השולחן ערוך גם את הדעות המרחיבות את האפשרות לקבל עדות נשים: את דברי תרומת הדשן, המתיר לסמוך על עדות נשים במקומות שאין בהם גברים, את התקנה הקדומה בעניין דברים שגברים אינם רגילים להבחין בהם ואת הפסיקה המכשירה עדות נשים בנוגע ל"הכאה ובזיון ת"ח [תלמידי חכמים] או שאר קטטות ומסירות".<sup>161</sup> יש להעיר שאף בפסיקה הספרדית נמצאו מי שקיבלו הרחבת עדות זו. הרדב"ז (ר' דוד בן זמרא, 1479-1573, ספרד וצפת) קיבל את פסיקתו של תרומת הדשן ואף את הנמקתו אשר לעדות אישה על בגדי חברתה כדיני ממונות.<sup>162</sup>

הרחבת הנסיבות שבהן מתקבלת עדות נשים לא פסקה אף בדורות שאחרי השולחן ערוך. הנודע ביהודה (ר' יחזקאל סג"ל לנדא, 1713-1793, פראג)<sup>163</sup> הרחיב את דברי הרמ"א והחילם אף על עדות נשים על גנבה. לדעתו, במקום שגברים לא שכיחים בו אפשר להאמין לנשים, בהסתמך על דין הגמרא בעניין יולדת. ואמנם, אם לא שכיחים במקום לא גברים ולא נשים, אפשר לקבל את עדותן של נשים רק אם מדובר באירוע רגעי, שאינו מותיר אחריו סימנים שאפשר להסתמך עליהם כראיה. הנודע ביהודה מתנה את ההסתמכות על עדותן במקרים

160 בבית יוסף, חושן משפט לה, יד, ובשולחן ערוך בסימן זה, נפסק בפשטות שנשים פסולות, ללא כל תוספת או הסתייגות.

161 המפה, חושן משפט לה, יד; וכן דרכי משה, סימן לה. המהרש"ל, בן דורו של הרמ"א, צמצם אפשרויות אלו רק למקרים שבהם ידוע שהיה נזק אך יש ספק בשאלה מי פתח בקטטה. ראו ים של שלמה, בבא קמא, סימן מא. כמו כן עיינו אטינגר, אישה, עמ' 246-260.

162 שו"ת רדב"ז, א, סימן שסו. עיינו גם שו"ת מהרשד"ם, אבן העזר, סימן קג. מהרשד"ם נסמך על תקנת רבנו תם לעניין עדות נשים בקטטות כדי להכשיר עדות אישה, אם כי פסיקתו נוגעת לעניינים שבין בני זוג.

163 נודע ביהודה, חושן משפט, סימן נח.

אלו בכך שהתובע מחזק את עדותן של הנשים בטענה ודאית. לשון אחר, אפשר להסתמך על עדות נשים אפילו בדיני נזיקין אם יש צורך מיוחד לעשות כן ובמקרים שבהם אי־אפשר להגיע לחקר האמת בלעדיהן.

בעל ערוך השולחן (ר' יחיאל מיכל הלוי אפשטיין, 1829-1908, רוסיה ופולין) צעד עוד שלב בנושא זה והכשיר עדותן של נשים גם בדיני נזיקין. "אם לפי הראות ההיזק אמת – דנין על פיהן לחייב את המזיק".<sup>164</sup> הוא חוזר לנימוקו היסודי של בעל תרומת הדשן – החשש שמא גולנים יפתו נשים להעיד – ומצרף לכך, באופן אירוני, את תפיסתו העקרונית של הרמב"ם בדבר קיומו של מסלול פסיקה שאינו נסמך ישירות על עדותן של הנשים אלא על שיקול דעתו של הדיין. על פי מסלול זה, הדיין יכול לדון דיני ממונות על פי שיקול דעתו ולהסתמך בכך על כל ראייה אפשרית.

#### האם אישה היא "בתורת עדות"?

הדיון ההלכתי התאורטי של האחרונים בפסול אישה לעדות דוחק את שאלת טעמה של הלכה זו ויש בדבריהם ביטוי לחלחולה של עמדת הרשב"א, המתבססת על גזרת הכתוב. אחרונים דנו בשאלה אם יש לראות בעדויות של נשים שהתקבלו בבית הדין עדויות לכל דבר ועניין או שיש להבינן כחלק מן האמצעים שבית הדין נוקט כדי להגיע לחקר האמת ואין להחשיבן בגדר עדות כלל. בלשון האחרונים – האם האישה היא "בתורת עדות" או שדבריה הם בגדר "נאמנות" בלבד? להבחנה זו יש גם השלכות הלכתיות,<sup>165</sup> אבל נראה שהשאלה המרכזית היא אם מוענק לאישה מעמד של עד או שדבריה מתקבלים כדברים אמיתיים בתחומים שבהם היא נאמנת אף שאין הם נחשבים עדות. הדעה הרווחת בין האחרונים היא שאישה אינה "בתורת עדות" כלל, ודבריה מתקבלים בגדר

164 ערוך השולחן, חושן משפט תח, ב.

165 למשל אם חלים על עדותה "דין הזמה" וחיוב קרבן שבועת העדות. עיינו חירושי רבנו חיים הלוי, הלכות גירושין יב, כ; הלכות רוצח ושמירת הנפש ט, יד. שאלה נוספת שם היא אם כאשר אישה מעידה עם אחרים, נפסלת כל העדות כולה משום ש"עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה".

נאמנות בלבד.<sup>166</sup> אפשר למצוא בקרבם דעות מעטות שעל פיהן במקום שדבריה מתקבלים יש להחשיבם כעדות.<sup>167</sup>

דעת הרוב ודאי אינה תולה את פסול אישה לעדות בחוסר מהימנותה. יתר על כן, נראה שהיא תואמת את השיטה הבסיסית – שאישה אינה יכולה להעיד בגלל גזרת הכתוב. הרב סולובייצ'יק אף הטעים בעקבות גישה זו שאישה אינה פסולה לעדות, אלא שאין היא כשרה לה. כלומר, האישה מופקעת לגמרי ממעשה הגדת העדות, בניגוד לקרוב או רשע, המוגדרים – עקרונית – עדים אך פסולים להעיד מסיבות שונות.<sup>168</sup> גישה זו ודאי שוללת את חוסר מהימנותה של האישה. ואולם בה בעת היא מותירה אותה, מסיבות עלומות, מחוץ לתחומי בית הדין.

נראה שגם הרב אריה לייב גינצבורג, בעל הטורי אבן, שנקט את הגישה השנייה וסבר שאישה היא "בתורת עדות", ביקש לשלול את התפיסה שהיא נפסלה לעדות מסיבות של חוסר מהימנות ודווקא משום כך הגיע למסקנתו זו. בניגוד לרשע, שאין "שם עד עליו לגמרי" משום שהוא חשוד שיאמר דבר שקר, הרי אישה "שם עד עליה". פסילתה של האישה על פי הפסוק "ועמדו שני האנשים" ממעטת אותה מן הכשירים לעדות משום ש"אין שם איש עליה", אך ודאי ש"שם עד עליה".<sup>169</sup> יוצא אפוא ש"רשע" – אף שהוא איש – אינו מוגדר עד, ואילו אישה אינה איש אך היא בגדר עד. בפועל היא אינה יכולה להעיד במקרים מסוימים, אך

166 הרב יונתן אייבשיץ (1764-1800), פראג, אורים ותומים, חושן משפט לו, ס"ק יא; הרב יחזקאל סג"ל לנדא (1713-1973), פראג, נודע ביהודה, חושן משפט, סימן ח; הרב יעקב לורברבוים מליסא (1760-1832), נתיבות המשפט, חושן משפט לו, ס"ק י; הרב יוסף באב"ד (1800-1874), טרנופול, מנחת חינוך, מצווה עה; הרב שמעון שקאפ (1860-1940), ליטא, שערי יושר, ב, שער ו, פרק ו, עמ' קמ, רלח; ר' עקיבא אייגר (1761-1837), אוסטריה ופולין, יורה דעה רכה, ג. הולצר מצרף לשיטה זו גם את הרשב"א והר"ן בקידושין. וראו הולצר, עדות.

167 ראו חיבורו של הרב אריה לייב גינצבורג (1695-1785), פינסק ומין, טורי אבן, ראש השנה, עמ' רד, על ראש השנה כב ע"א. על דבריו סומך הרב עובדיה יוסף. ראו יביע אומר, חלק ו, אבן העזר, סימן ו.

168 רשימת שיעורים, שבועות ונדרים, עמ' א-ב; רשימת שיעורים, סוכה, עמ' קח.

169 לכן הוא מתקשה בהמשך בשאלה מדוע אי-אפשר לחייב שבועה על פי אישה במקום שעד אחד נאמן – שהרי היא נאמנת כעד. במסקנתו הוא תולה זאת שוב בכתובים: עד אחד מחייב שבועה כיוון שעקרונית הוא יכול להצטרף לשני עדים, ואישה נפסלה על פי הכתובים במקרים שנדרשת בהם עדות של "שני אנשים".

הסיבה לכך היא שהיא אינה איש ולא שדבריה, אילו העידה, אינם נחשבים עדות. לשון אחר, דבריה של האישה יכולים להיחשב עדות, אבל ההלכה מונעת ממנה את האפשרות להופיע בבית המשפט כיוון שזו מתאפשרת רק לאיש. דברים אלו נוטים להסבר התולה את פסילתן של נשים לעדות במדיניות הלכתית. את היות האישה מנועה מלהעיד משום שאין היא איש אפשר להסביר בכמה דרכים – למן תפיסה מהותנית, המבחינה בין גברים לנשים ומעניקה רק לנשים את היכולת לעמוד על דוכן העדים בגלל יתרונות כלשהם שמיוחסים להם, ועד לתפיסה שנועדה להגן על האישה או על כבודה על ידי מניעת העמדתה על דוכן העדים. אם מסיבות שונות עברה האישה מחסום זה וניתן לה לעלות על דוכן העדים, דבריה נחשבים עדות לכל דבר ועניין, על פי בעל הטורי אבן. לכן בכל המקומות שבהם הכשירה ההלכה את עדותה של אישה יש לדבריה מעמד של עדות ולא של נאמנות גרדא.

מגמת שתי הגישות, אם כן, להבהיר שאין אישה נפסלת בגלל חוסר מהימנותה אלא מסיבות פורמליות, בין שגזרת הכתוב הוציאה אותה לחלוטין מ"תורת עדות" ובין ש"הכתובים" אינם מאפשרים לעדים שאינם אנשים להגיע לדוכן העדים בכל מקום שבו נזקקים לשני עדים, וגם בכך יש מידה של גזרה. מכל מקום, נדמה לי שתוצאותיהן של שתי הגישות שונות זו מזו: לפי הגישה שהאישה אינה "בתורת עדות" כלל, הרי גם כאשר היא פועלת פעולה הנראית זהה לפעולת האישה ועולה על דוכן העדים, אין הדברים כך באמת, וכאשר עדותה תעמוד בניגוד לעדותו של איש – עדות האישה תגבר. בניגוד לכך לפי הגישה שהאישה "בתורת עדות", היא אכן יכולה לבצע פעולות זהות לפעולת האישה, אלא שבמקרים מסוימים אין עדותה מתקבלת. הגישה הראשונה יוצרת הבחנה חדה בין שני המגדרים ואילו השנייה מצמצמת הבחנה זו.

## הנימוקים השונים בתקופתנו

בתקופת הראשונים נבעה הרחבת אפשרות עדותן של נשים מן הצורך להחיל את הצדק והמשפט גם במקומות שאין בהם עדים כשרים, ולא מדיון עקרוני בקושי שבעצם פסילתן של נשים לעדות. נראה שלבר מן הרשב"א לא הוטרדו שאר הראשונים מההיבט הערכי של פסול זה. לעומת זאת הדיונים בימינו בשאלה זו התמודדו עם פסול נשים לעדות על רקע שאלת מעמדן של נשים בכלל, והעמדות

שנקטו המתדיינים היו בין מתוך גישה ערכית מזדהה, בין כמי שכפאום הנורמות הקיימות ובין כניסיון (לעתים אפולוגטי) להגן על עמדת ההלכה. כל הנוקטים עמדה הקפידו לשלול את המחשבה שנשים נפסלו לעדות בגלל חוסר מהימנות מהותי המייחס להן תכונה שלילית. לשם כך נדרשו בדבריהם לנמק את סיבת הפסול בדרכים אחרות.

את הנימוקים הללו אפשר לחלק לשתי קבוצות יסודיות: נימוקים מהותניים, התולים פסול זה באופי נשי כלשהו, חיובי ביסודו, הגורם בכל זאת לאי-קבלת עדותן, וכנגדם נימוקים שאינם מהותניים, התולים פסול זה בעיקר בנסיבות החברתיות וההיסטוריות שבהן התגבשו הקביעות בסוגיה זו. עם זאת, לדברי כל בעלי העמדה נלוות נימה המעידה שהם מייחסים לנשים תכונות מהותיות המבחינות אותן מגברים, אם כי לדעת אחדים מהם אין שונות זו עומדת בבסיס פסול נשים לעדות. חריג בקבוצה השנייה הוא הרב הירשנזון, שאינו תולה הלכה זו בנסיבות היסטוריות ובכל זאת אינו רואה בה ביטוי להבדל המהותי בין איש לאישה. אפתח בהצגת דעה חריגה זו.

### שויון מהותי ופסול דתי

הרב הירשנזון (1857–1935), צפת וניו ג'רזי<sup>170</sup> דן בשאלת כשרותן של נשים להעיד במסגרת עיסוקן בשאלות "ההנהגה המדינית בארץ ישראל" בשנה הראשונה "לממלכת ירושלים ונציב יהודי בארץ ישראל".<sup>171</sup> הרב הירשנזון הציב שאלה זו ואת שאלת כשרותן של נשים לשמש דיינות בבית הדין כהקדמה לשאלה בדבר האפשרות שנשים יבחרו אנשי ציבור וייבחרו לתפקידים ציבוריים על פי ההלכה. ניכר בדבריו שהוא רואה במפנה היסטורי זה הזדמנות לחדש את פני ההלכה ולרוממה. הוא דן בשאלות אלו מתוך ראייה רחבה, הנכונה להתמודד עם אתגרי המודרנה, ומתוך ראיית האישה כאישיות בת דעת, שאין לייחס לה תכונות שליליות מהותיות.

170 ראוי לציין שאשתו של הרב הירשנזון רכשה בקיאות רבה בעברית, פעלה לשיפור מעמד הנשים ביישוב הירושלמי והנהיגה דיבור עברי בביתה בירושלים. בנותיו רכשו השכלה וכמה מהן עסקו גם בפעילות ציבורית. ראו זוהר, מחויבות יהודית, עמ' 30–31; שילה, זכות בחירה, עמ' 54.

171 מלכי בקורש, עמוד השער. דבריו של הרב הירשנזון בשאלת כשרות נשים לעדות מופיעים בעמ' 173–181.

לדעת הרב הירשנזון ההבדלים בין נשים לגברים בתחום הדתי אינם הבדלים מהותיים. כשם שנוצרו הבחנות הלכתיות בין כוהן, לוי וישראל כך קיימות הבחנות בין נשים לגברים במצוות שונות. הבחנות נוצרו בגלל ההכרח לקבוע חלוקת תפקידים בין חלקים שונים בציבור, וכך נחלקה גם העבודה הדתית. אין בכך ביטוי לפחיתותן של נשים ואין להעריך אדם על פי מוצאו ומינו אלא רק על פי מעשיו. חלוקת תפקידים זו אינה מהותנית ויש לראותה כתוצאה של מעין הטלת גורל.<sup>172</sup> הבחנות אלו בין נשים לגברים נתפסות מנקודת מבט אנושית כהבחנות שרירותיות, אם כי הן נקבעו על ידי רצון אלוהי. השקפת עולם זו מאפשרת לרב הירשנזון להתבונן במקורות התבוננות ייחודית ולהעריך את משקלם מנקודת מבט מוסרית החותרת לשוויון.<sup>173</sup>

הרב הירשנזון פותח בכך שאישה לא נפסלה לעדות בגלל פקפוק ביושרה, שהרי על פי הגמרא רק גולן נפסל לעדות כי "מעשיו גרמו לו",<sup>174</sup> דהיינו משום שמעשיו מעידים על חוסר יושר. נשים נקבעו בקבוצה נפרדת ברשימת פסולי עדות כיוון שהן אינן חשודות לשקר, בניגוד לפסולים האחרים. לכן לא נזכר במשנה כלל שאישה פסולה לעדות, אלא רק שאישה אינה כשירה לה.<sup>175</sup> לדעתו משמעות הקביעה שנשים דעתן קלה היא שעדינותן גורמת לכך שהן נוחות להתפתות ומתקשות לעמוד בייסורים, ואין בה אמירה על פגם בדעתן. מכאן יוצא שנשים נאמנות לעדות באופן בסיסי כיוון שאפשר לברר על פיהן את העובדות, ואת תקפותה של עדותן יש לבחון בדרישה וחקירה של הדיינים. אם כך, מדוע נפסלה אישה לעדות? טענתו הבסיסית של הרב הירשנזון היא שאישה אינה יכולה להעיד על פי ההלכה מסיבות תאולוגיות ("היסוד הטעהאלוגי", כלשונו).<sup>176</sup> כשם שנשים פטורות ממצוות מסוימות, כך הן פטורות ממצוות עדות. כאמור, פטור זה אינו מהותי אלא נובע מחלוקת תפקידים בחברה.

172 שם, עמ' 15. עיינו גם זוהר, מחויבות יהודית, עמ' 198, 202.

173 שם, עמ' 197-203.

174 בבא קמא פח ע"א.

175 לדעת הרב הירשנזון, הניסוח הפוסל אישה לעדות בתלמוד ובראשונים הוא לשון קיצור, וראו מלכי בקורש, עמ' 176. ראו גם דברי הרב סלובייצ'ק (לעיל, ליד ציון הערה 168).

176 שם, עמ' 173.



בהמשך לכך הוא מפתח טיעון מקורי אשר ליסוד ההגייוני של אי-כשרותן של נשים לעדות: התורה שייכה את המשפט לאלוקים ולכן תבעה פרוצדורות דתיות שבהתקיימן ניתן למשפט מעמד מוחלט. העדות עצמה מקבלת מעמד מוחלט רק כאשר היא מוטלת על העד כמצווה, על כל דיניה ועונשיה. בגלל מצווה זו רואה העד את עצמו כניצב להעיד לפני ה', ובכך עדותו מקבלת מעמד מוחלט. לכן, לפי ההלכה, אין צורך בהשבעת העד לפני העדות, כיוון שבעצם עדותו הוא מושבע ועומד לפני ה'. כיוון שמצווה זו אינה מוטלת על נשים, אין הן יכולות להעיד מתוך תודעה זו ועדותן אינה מקבלת את התוקף המוחלט של עדות מתוך מצווה. לכן נשים אינן מעידות לשם קידוש החודש, השייך לתחום הדתי, ולכן אי-אפשר להוציא ממון על פי עדותן.<sup>177</sup>

אין בעמדה זו כדי לשלול את נאמנותן הבסיסית של נשים במישור המשפטי האנושי, שבו מסתפקים בראיות ברמות שונות של סבירות. לכן אפשר לקבל עדות נשים כאשר אין צורך בעדות מוחלטת והדין מוכרע על ידי שיקול דעת משפטי. מכאן יוצא שבכל הדינים שבהם נתנה ההלכה רשות לדיין לדון באומדן הדעת סומכים על נשים, ובמקום שאין עדים גברים סומכים על עדותן של נשים אפילו בדברים שאינם באומדן. לכן הוא מתיר ליהודים המתמנים לשופטים בבתי משפט במדינות העולם לקבל עדות נשים ולא לראות בכך מעשה המנוגד להלכה, מה שאין כן לגבי עדות פושעים, אשר לדעתו אין לקבלה אפילו אם היא מוכרת לפי משפט המדינה. כללו של דבר, בכל מקום שבו המשפט עומד על שיקולים אנושיים אין שום הבדל בין נאמנותה של אישה לנאמנותו של איש; רק כאשר נתבעת עדות מכוחה של מצווה, גדולה עדותו של המצווה ומעיד מעדותו של מי שאינו מצווה ומעיד.<sup>178</sup>

177 שם, עמ' 177. עיינו גם בוצ'קו, אישה. לדעתו של הרב משה בוצ'קו, אין הבדל בנאמנות בין אישה לאיש, אך אישה נפסלה להעיד ולדון בבית דין בגלל העיקרון של "אלקים נצב בעדת אל". דהיינו, יש דרישות ייחודיות לדיון בבית דין כדי לקבל סייעתא דשמיא על פסק הדין. גם הדרישה לשני עדים ושלושה דיינים נובעת מעיקרון זה, כי למעשה אין הבדל באמינות בין עד אחד לשני עדים. לעומת זאת בכל מקום שבו עד אחד נאמן, אישה נאמנת כמו איש, כי אין זה דבר שבקדושה.

178 הרב הירשנזון מפרש את הירושלמי בנוגע לעצלותן של נשים כהצעה היפותטית ("הוא אמינא") שנדחתה. בהמשך דבריו הוא מתמודד עם טענותיו של בעל קונטרס

## הסברים מהותניים: גוף, נפש ודעת

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (1888-1959), הרב הראשי האשכנזי הראשון של מדינת ישראל) דן בשאלת כשרותן של נשים לעדות לפני קום המדינה, במסגרת מאמציו להציע חוקה למדינת ישראל על פי התורה וההלכה.<sup>179</sup> הרב הרצוג לא דן בשאלה זו מנקודת מבט מוסרית-ערכית אלא על רקע שיקולים פרגמטיים – המודעות לצורך להתפשר עם הציבור הכללי בנושאים מסוימים כדי לקבל את הסכמת הרוב להחלתה של חוקה. ברור היה לו שיש הכרח להכשיר לעדות גם יהודים שאינם שומרי מצוות, למרות פסילתם על פי ההלכה, וכן שיש להכשיר נשים לעדות, לנוכח התפיסה השוויונית הרווחת בציבור הכללי. הוא הציע אפשרות מעשית להכשיר פסולי עדות בתחומי ממונות ועונשין על ידי קבלה כללית של הציבור את הפסולים לעדות על פי ההלכה.<sup>180</sup>

יסודה של פרוצדורה הלכתית זו בדברי המשנה,<sup>181</sup> ועל פי האמור בה יכולים שני בעלי הדין לקבל עליהם את עדותם של עדים פסולים ולהתחייב לקבל את פסק הדין המתבסס על עדותם. הרב הרצוג מחדש בדבריו וקובע שיש אפשרות הלכתית להכשיר את עדותם של פסולי עדות באופן גורף באמצעות קבלה כללית של הציבור. צעד זה מועיל גם לעניין הכשרתן של נשים לעדות.<sup>182</sup> באופן מעשי די לקבלה זו שתיעשה בידי נציגי הציבור, שנבחרו על ידו. לפי הרב הרצוג, ברור שאישה לא נפסלה לעדות בגלל פגם בדעתה. שהרי אישה ראויה להורות הוראה<sup>183</sup> ולא חילקו בין הוראה של דברים פשוטים להוראה

<sup>179</sup> "זאת חוקת התורה", ש"יש לו השקפה נוראה על הנשים ופוגע בכבוד בנות ישראל לקבץ כל מאמרי הגדה המספרים ממדות רעות של נשים" (מלכי בקודש, עמ' 179). לטענתו, מאמרים אלו נאמרו לשעתם, כמו המלאכים הנבראים לשעה ונמוגים, או שהם נאמרו כמילתא דבדיחותא או שנאמרו על רקע המציאות ההיסטורית המשתנה. תחוקה, עמ' 39-43.

<sup>180</sup> ולא בקידושין וגירושין, אשר בהם העדים אינם עדי ראייה אלא שותפים בהחלת הקידושין והגירושין.

<sup>181</sup> סנהדרין ג, א.

<sup>182</sup> הרב הרצוג מוסיף שאין צורך לחזק קבלה זו על ידי קניין. ראו תחוקה, עמ' 39-42. מקורו: שולחן ערוך, חושן משפט לז, כב.

<sup>183</sup> על פי פתחי תשובה, חושן משפט סימן ז, ס"ק ה.

דברים מסובכים או בין דיני דאורייתא לדיני דרבנן. לכן אי-אפשר לומר שדעתה קלושה, שהרי בהוראת איסור והיתר יש צורך בצלילות הדעת יותר מבדיני ממונות. את המקומות שבהן פסלו נשים לפעולות מסוימות הוא תולה במזג נפשן ולא בחיסרון בדעתן.<sup>184</sup> את דברי התלמוד הירושלמי שנזכרו לעיל, שנשים אינן נאמנות בבדיקת חמץ מפני שהן עצלניות, הוא רואה כביטוי לכך שאין תולים את הדין בחשד לשקר אלא במחשבתן השגויה שבדיקה מהירה מספיקה. בכל מקרה, הוא נסמך על הרמב"ם – שלא פסק כירושלמי ולא הגביל את נאמנותן של נשים רק לדינים מדרבנן. הרב הרצוג מסיק שלדעת הרמב"ם "אין הבדל לענין עדות איסורא בין נשים לאנשים" ומסקנתו היא שבענייני טורח גופני גדול, המשולב בריכוז מחשבה, יש לנשים חולשה, אך בתחום שיש בו עיון מחשבתי בלבד אין הבדל בין גברים לנשים. יסודו של הפסול הוא אפוא בהבדל הגופני בין נשים לגברים ולא בהבדל הרוחני ביניהם. יתר על כן, פשוט בעיניו שמן התורה אישה נאמנת לכל דבר שעד אחד נאמן בו, ורק חכמים החמירו שלא לסמוך עליהן בכל דבר שיש בו טורח.<sup>185</sup>

הרב הרצוג יישם גישה זו הלכה למעשה חלקית בלבד: הוא הכשיר עדות נשים ביושבו בהרכב בית הדין הרבני הגדול לערעורים בשנת תש"ח. נימוקיו מתבססים על כמה נימוקים שהוזכרו לעיל: תקנת הקדמונים בעניין הכאות וקטטות; היתר בעניינים שנשים מצויות אצלם וגברים לא; וסמכות הדיין לסמוך על עדויות פסולים כאשר הוא מכיר באמיתות העניין על פי שיקול דעתו.<sup>186</sup> לא מצאתי בדבריו ביטוי לתקנה הכללית שהציע – להכשיר נשים לעדות באופן גורף על ידי קבלת הציבור.

184 כמו למשל המחלוקות בעניין כשרותה של אישה לשחיטה. יש אומרים שאישה כשרה לשחיטת קודשים, אך לפי הגר"א אישה אינה כשרה לכך.

185 תחוקה, עמ' 109-110. ביסודו עוסק הדיון בשאלת השתתפותן של נשים בבחירות, אך דבריו נוגעים גם לעניין עדות, ואמנם, ר' יוסף קארו פסק בשולחן ערוך שנשים נאמנות בבדיקת חמץ משום שמדובר בבדיקה מדרבנן.

186 ראו סקירת דברי הרמב"ם (לעיל, ליד ציון הערה 119). עיינו בניתוחו של אטינגר, אישה, עמ' 264-267. דומה שגם כאן אטינגר אינו מייחס משקל ניכר לחידושו של הרמב"ם אלא רואה בעמדה זו את פרשנותו של הרב הרצוג.

גישה המסבירה גם היא את פסול נשים לעדות בהבדלים מהותיים בין נשים לגברים פיתח אבי וינרוט.<sup>187</sup> וינרוט דן בשאלה זו בדיונו הכללי ביחס שבין פמיניזם ליהדות, וברור שהוא מאתגר בו על ידי תביעת השוויון. הוא פותח בדברי אגדה רבים המדברים בשבח האישה ופורט בהרחבה את המצבים שבהם עדותן של נשים מתקבלת. אין בדבריו התבוננות בתהליך ההיסטורי שהוביל להרחבת הקבלה של עדות אישה, והוא מנתח את סיבת הפסול לנוכח המצב ההלכתי העכשווי בלבד. במצב זה, שבו מתקבלת למעשה בכית הדין הרבני עדות נשים,<sup>188</sup> הוא רואה ביטוי מהותי להשקפה ההלכתית היסודית אשר לעדות נשים. בסיכומו של עניין הוא תולה את פסילת האישה לעדות ברצון להגן על כבודה.<sup>189</sup> וינרוט גורס כי פסילתן של נשים לעדות נועדה למנוע מהן את הלחץ שעדים נתונים בו במהלך חקירתם, אשר לא אחת פוגע בכבודו של העד. הכשרתה של אישה לעדות הייתה מחייבת אותה להופיע בכית הדין, ולכן "נוסח הכלל כמחסום של קבילות".<sup>190</sup> יסוד הדברים הוא אפוא בכלל "כל כבודה בת מלך פנימה", המשקף לדעת וינרוט מדיניות משפטית, ולא באי-המהימנות של נשים. נראה שעצם הצורך בהגנה יתרה על נשים בתחום זה משקף תפיסה מהותנית, המייחסת לנשים חולשה או עדינות ורואה אותן כזקוקות להגנה. וינרוט מודה שיש על פי ההלכה חשש-מה לאי-המהימנות בעדותן של נשים. לדעתו הביטוי "נשים דעתן קלה עליהן" אינו מתייחס למישור השכלי אלא יש לפרשו כמאפייני הרעת הנשית, דהיינו "פרקטיות, וגמישות מחשבתית". לכן

187 וינרוט, פמיניזם, עמ' 89-103. לתמצית הדברים ראו וינרוט, האישה.

188 ראו להלן.

189 עיינו גם בר-אילן, משטר ומדינה, עמ' 1548, הערה 30. גם לדעתו של הרב בר-אילן פטור אישה הוא בגלל "כל כבודה בת מלך פנימה", אך בהמשך דבריו הוא מציע שאין לגביהן חשש מהימנות אלא חשש שמא יאימו עליהן והן לא תעמודנה בלחץ, ולחלופין – שמא יצליחו לפתות אותן. הרב בר-אילן מאמץ את עמדת רש"י (בראשית ג, טו): "נשים דעתן קלות להתפתות". אך ראו שו"ת בני בנים ב, מ, בהערה: "דעתן קלה עליהן פי' שטועות בשיקול הרעת ונשענות על בינתן".

190 וינרוט מסתמך על קרל, עדות אישה, עמ' 82, ועל מיזלמן, אישה, עמ' 73-80, שיסודם בדברי תוס' שבועות ל ע"א, ד"ה "כל כבודה". הרב משה מיזלמן משאיר במידה מסוימת את סיבת הפסול כשאלה פתוחה, אך בכל מקרה הוא שולל את ההסבר הנסב על בעיית אמינות. לביקורת על עמדתו של הרב מיזלמן ראו מיזלמן, האישה, עמ' רצב-רצג.

יש חשש שבמצבי עימות נשים תהיינה נכונות יותר לוותרים.<sup>191</sup> רוצה לומר, ההבדל הנפשי בין נשים לגברים יכול להוביל להטיית עדותן של נשים בלחץ החקירה. אמנם לדידו אין הטיה בוטה "מפני היראה ומפני הפיתוי", אך הנכונות החיובית להגיע להסכמה עם הזולת יכולה להוביל להטיית האמת.

### הסברים היסטוריים: חוסר ניסיון וחוסר מעמד

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל (1880-1953), הרב הראשי הספרדי הראשון של מדינת ישראל) דן במישרין בשאלת הטעם לפסול עדות אישה.<sup>192</sup> לדעתו אפשר לסמוך על עדות נשים ואף לתקן תקנה המקבלת את עדותן באופן עקרוני וכולל רק אם טעם הפסול אינו חשד לשקר. בסיכומו של עניין הוא מציב את שאלת מהימנותן כשאלה מרכזית בדיונו. מסקנתו היסודית מן המקורות היא ש"אין נשים חשודות לשקר", אך הוא מוסיף קביעה עקרונית:

ובאמת כי לא היה צריך לראיות דמהיכא תיתי [שמהיכן תבוא]  
לומר דחשודות לשקר ובודאי שהן בכלל "שארית ישראל לא  
יעשו עולה ולא ידברו כזב" [צפניה ג, יב].

זאת אומרת, מעבר לבידור הנדרש לקביעת המשתמע מן המקורות, אפרוירי הנחתו היא שנשים דוברות אמת באשר הן ולא ייתכן להניח כהנחת יסוד עקרונית שהן חשודות לשקר. הנחת יסוד זו עומדת בבסיס הפרשנות ויש לפרש את המקורות על פיה, ולא לנסות להסיקה מתוכם.

הרב עוזיאל מהלך במשעול הצר שבין הטענה היסודית שנשים אינן חשודות לשקר ובין הטענה הכוללת שהן אינן מדייקות בעדותן. מסקנתו היא שמקורה של עדות לא מדויקת זו אינו בתכונותיהן המהותיות אלא בחוסר הניסיון שלהן בתחומי המסחר ובעסקי ממון, "ולכן אינן יכולות לקבל ציור ברור בהבנת העניין שראו בעיניהן, ועלולות לטעות בדדמי [בהשוואת דברים דומים] ולהוציא מפיהן

191 וינרוט, פמיניזם, עמ' 54. עיינו גם עמ' 93, הערה 32, שם הוא חולק על טענת פרופ' שלום אלבק שהביטוי "נשים דעתן קלה" משמעו שהן מתפתות בנקל להאמין בדברים שלא היו ומקשה בנימוק שקיבלו את עדותן גם בנושאים שאין הן בקיאות בהם.

192 משפטי עוזיאל, ד, חושן משפט, סימן כ.

שלא במתכוון עדות בלתי נאמנה ומדויקת<sup>193</sup>. מובן שנסיבות אלו עשויות להשתנות וכך יתאפשר שינוי הלכתי ויותר לנשים להעיד גם בענייני ממון. הרב עוזיאל אכן צועד בדרכו של הרב הרצוג, ולדעתו "רשאים הקהל לתקן בהסכמת כלם להכשיר אשה לעדות". אך הוא מסייג אפשרות זו רק לעדות בענייני ממון ולא לתחומי קידושין וגיטין, "כיון שיש בעדות זו הרבה חלוקי דינים וספקות וצדדים להקל, חשודה האשה להקל בהם"<sup>194</sup>. האם לדעתו זו תכונה מהותית או הקביעה עשויה להשתנות בהתאם לשינוי בבקיאותן של נשים גם בתחומים אלו? קשה להכריע, מה גם שאין עדי קידושין נדרשים להכשרה מיוחדת בהלכה. נראה יותר שקביעתו האפריורית אשר למהימנות נשים וצירוף השיקולים ההיסטוריים שהדגיש מובילים למסקנה בלתי אפשרית מבחינה הלכתית פורמלית – שיש מקום להכשיר נשים לעדות קידושין. בתחום זה משאיר הרב עוזיאל "זכר" לדין תורה, הפוסל נשים לעדות.

הרב אליעזר ברקוביץ, תלמידו של בעל השרידי אש<sup>195</sup>, התבסס גם הוא על השינויים ההיסטוריים בסוגיה זו אך נתן להם משמעות עקרונית יותר. הוא דן בנושא זה בדיונו הכללי במעמדן של נשים בימינו. גישתו הכללית היא שיש להבחין בין אידאלים אותנטיים של התורה ובין נהגים שהיו נטועים במציאות בזמן נתינתה, הנסבלים על ידה. התורה הסכינה עם המעמד הלא אישי שהוקנה לאישה בעת הקדומה לנוכח הנורמות הרווחות בעולם בעת ההיא, אך היא – התורה – לא כוננה מצב זה. האתוס האותנטי של התורה משתקף בהכרה באישה כאישיות לעצמה. אתוס זה לא הגיע מעולם לידי מימוש שלם אף שהוא בא לידי ביטוי בחידושים הלכתיים מסוימים, וכיוון שמדובר באתוס כללי, עליו לבוא לידי ביטוי לא רק בהתמודדות עם קשיים אלא גם בהפעלת שיקולים מוסריים עקרוניים<sup>196</sup>.

193 ש.ס.

194 הרב עוזיאל בונה את דבריו על פסיקת הרמ"א, המפה, יורה דעה קכז, ג, שלפיה בדברים שיש בהם צדדים להקל, דעתה של האישה "קלה להקל".

195 על יחסיו עם הרב ויינברג ועל הוויכוח על מידת תמיכתו בו, בעיקר בנוגע למעמד האישה, ראו רוזנק, ברקוביץ, עמ' 638-643.

196 ברקוביץ, אישה, עמ' 19-37. דעתו נסמכת על דברי הרמב"ם במורה הנבוכים, ג, לב, בנוגע לקרבנות. ראו גם רוס, ארמון, עמ' 162-165, בנוגע לשיטתו.

הרב ברקוביץ מצדיק קבלת עדותן של נשים בבתי דין רבניים כיוון שלדעתו דין זה נוצר בהקשר חברתי היסטורי מסוים. כיוון שנשים כבר השיגו מעמד מבוסס בחברה הכללית יש לשנות דין זה.<sup>197</sup> בדיונו במקורות ההלכה הוא עומד על כך שפסול אישה לעדות נלמד מגזרה שווה וניתנו לו שני טעמים: הראשון, אין לאישה נאמנות; השני, "כל כבודה בת מלך פנימה". הוא סבור כי לטעמים אלה אין היום כל שחר. היום אי-אפשר לומר שלאישה אין נאמנות אבל לגבר יש נאמנות; הדבר אינו נכון ויש בו חילול השם וחילול התורה. כמו כן אין לומר שמשום "כבודה בת מלך פנימה" אישה פסולה לעדות, שהרי נשים בימינו יוצאות מביתן שלא על פי הנורמות שנקבעו בהלכה הקדומה.<sup>198</sup>

התקדים ההלכתי שהרב ברקוביץ מצא המאפשר להתיר את קבלת עדותן של נשים בכלל הוא ההלכה המתירה לקבל את עדותה של אישה כדי להתיר עגונה להינשא. לדעתו התכלית של שמירה על כבודן של נשים אינה מכריעה והיא חשובה פחות מהתכלית של התרת עגונות.<sup>199</sup> רוצה לומר, עקרון כבודה של בת מלך, אשר בעבר פסל אישה לעדות, צריך לעמוד בבסיס הכשרתה לעדות בימינו. מהלך זה אינו מאמץ מנגנון הלכתי קיים לשם הכשרת עדותן של נשים אלא מצביע על תקדים המשמש בסיס לשינוי הלכתי רדיקלי. ואולם בספרו הסתמך הרב ברקוביץ על הרעיון ההלכתי של "קבלת הציבור" כבסיס לשינוי זה.<sup>200</sup> לדעתו קבלת עדותן של נשים בבתי דין לא רק מסייעת בפתרון בעיית העגונות אלא גם נותנת מענה לבעיות עמוקות יותר, כגון מידת אחריותן של נשים להבטחת צדק חברתי בעולם.<sup>201</sup>

הרב יעקב אריאל (רבה הראשי של רמת גן) רואה גם הוא את השינויים ההיסטוריים כגורם להרחבת קבלת עדותן של נשים, אלא שהוא נשען על סיבות טכניות בלבד. לדעתו אישה פסולה לעדות משום "שהעדות היא חלק ממערכת המשפט ואשה לא דנה מעיקר הדין" ולא בגלל חוסר נאמנות, שהרי היא נאמנת באיסורין ובעגונות. לכן אישה יכולה להעיד בהסכמת הצדדים, בעדויות

197 ברקוביץ, אישה, עמ' 65-67, 80; רוס, ארמון, עמ' 164.

198 ברקוביץ, מעמד, עמ' 47.

199 שם, עמ' 43-49; ברקוביץ, אישה, עמ' 65-66.

200 שם, עמ' 67.

201 רוס, ארמון, עמ' 163.

נסיבותיות ובמקום שאין גברים מצויים. מעורבותן של נשים בימינו בחיי המעשה גורמת לצורך רב יותר בהעמדת נשים על דוכן העדים,<sup>202</sup> אך אין בה כדי לבטל את הקביעה העקרונית שבית הדין אינו מקום ראוי לנשים.

## המצב במדינת ישראל בזמננו

בתי הדין הרבניים במדינת ישראל קיבלו הלכה למעשה את תקנות הקדמונים כפי שהתגבשו והשתרשו במשך הדורות, והם מקבלים את עדותן של נשים ופסולים אחרים לעדות בענייני ממונות בלבד ובמקומות שבהם אי-אפשר לצפות שיהיו עדים כשרים כדי שהאמת המשפטית תתברר.<sup>203</sup> אך המנגנון של קבלת הציבור, באמצעות נציגיו, המכשיר את עדותן של כל הנשים בתקנה אחת – כפי שהציעו הרב הרצוג והרב עוזיאל – לא הונהג עדיין בבתי הדין הרבניים במדינה.

הרב אברהם שרמן, ביושבו בדין, חייב בעל מכה לתת לאשתו גט בעקבות עדות על אלימותו שהתקבלה מפי עדים הקרובים לאישה. בנימוקיו הסתמך על הטענה שבנסיבות שבהן אין עדים כשרים קיבלו עליהם הקהל גם עדים פסולים. לכן בית דין יכול לפסוק על פי עדות אישה בענייני הכאות וקטטות ובענייני מדור, ומכוח זה אפשר לחייב את הבעל בגירושין ואף בתוצאות הממוניות הנובעות מעדות זו.<sup>204</sup> לטענת הרב שרמן, כל בתי הדין בישראל נוהגים לשמוע עדים פסולים, ללא הבחנה בין ספרדים לאשכנזים, ולכן יש לראות נוהג זה כדבר שנתקבל בכל הציבור. פסיקתו נסמכת בעיקרה על תקנת הקדמונים.

הרב שרמן נדרש להגן על פסק דין זה לנוכח הטענה שהרחיב את תקנת הקדמונים מעבר לסייגים ולמגבלות שהחילו עליה הפוסקים. הוא התמודד עם טענות אלו אחת לאחת, הודה במקצת חלקם של סייגים אלו ולבסוף פרש את השקפת עולמו הרחבה בעניין.

202 אריאל, האישה, עמ' 190-191.

203 שיבר, פסולים, עמ' 263. כדוגמה לכך מביא יאיר שיבר את פסקו של הרב שרמן (שרמן, קבלת עדים). ראו גם משפטי שאול, עמ' קמו: "מסקנת הדברים: אשה הטוענת שבא עליה שלא כדרכה נאמנת אעפ"י שבעלה מכחישה, ואעפ"י שקיימת קטטה ביניהם, כל עוד שלא הוחזקה שקרנית, על דרך שמצינו באשה האומרת מת בעלה".

204 שרמן, קבלת עדים, עמ' קד.



בתי הדין בישראל ממשיכים ונשענים על פסיקה זו של תקנה ומנהג ובוראי שיש בזה הסכמת הקהל שבתי הדין יוכלו לדון ולפסוק גם בנסיבות מיוחדות אלו. בתי הדין הרבניים שעיסוקם המרכזי הוא ענייני נשואין וגרושין והמצב השורר בתוך כותלי הבית וביחסים שבין איש לאשתו, רואים צורך שבענינים אלו ינתנו בידיהם כל כלי הברור וההוכחה ע"פ ההלכה שיוכלו לפסוק ולהורות הדין והמשפט והצדק. וממשיכים בזה את תקנת הקדמונים ומנהג בתי הדין בעניני קטטות והכאות להזדקק לברור האמת העוברתית ע"י אשה וקרוב.<sup>205</sup>

בדבריו ניכר שהתכלית המרכזית של עשיית צדק אף בתוך כותלי הבית, בעניינים הסמויים מן העין, מעצבת את פרשנותו בנוגע לתוכנה של הסכמת הקהל. תכלית חשובה זו מחייבת את הדיין להידחק ולהשתמש בכל סוגי הראיות האפשריים ואף בעדות אישה ופסולי עדות בגבולותיה של תקנה זו. אך בוויכוח ניכרת גם מגבלת השימוש בתקנת הקדמונים<sup>206</sup> לעומת הצעתם של הרב הרצוג והרב עוזיאל לתקן תקנה חדשה ולהכשיר פסולי עדות על ידי קבלה מפורשת של נבחרי הציבור. אין להתעלם מכך שהמניע הבסיסי לגישתו של הרב שרמן אינו השוואת מעמדן המשפטי של עדות נשים ועדות גברים אלא החלת המשפט בלבד.<sup>207</sup>

205 שם, עמ' קיח.

206 דוגמה לכך אפשר לראות בהחלטה מיום כ"ה באלול תשס"ב, בתיק שמספרו מחוק. בהרכב בית הדין ישב כאב בית הדין הרב שלמה דייכובסקי ועמו הדיינים הרב שלמה בן שמעון והרב אברהם שרמן. בית הדין הרבני הגדול בירושלים פסק לטובת אישה שערערה על סירובו של בית דין אזורי לקבל את עדות בנותיהם הבגירות של בני הזוג. הוא נימק זאת בכך ש"בתי הדין נוהגים לשמוע עדות של פסולי עדות, בנסיבות שבהן לא ניתן לשמוע עדות כשרים". על בסיס שמיעת הבנות קבע שתיק זה צריך להסתיים בגירושין ובחלוקת רכוש. אך בית הדין קבע שאי-אפשר לחייב את הבעל לגרש, כיוון שהחלטתו נשענה על דבריהן של "קרובות", הפסולות לעדות.

207 בזמן כתיבת שורות אלו הכריז הרב הראשי לישראל, הרב יונה מצגר, שמועצת הרבנות הראשית שוקלת להתיר עדות אישה על רווקות. ראו נטע סלע, מקור ראשון, 20.1.2012, עמ' 4. עד כה – על פי הנחיות הרבנות הראשית – רק גברים יכלו לשמש עדים על רווקות, אם כי אין מדובר בעדות הנדרשת על פי ההלכה ויש מועצות דתיות שקיבלו גם נשים לעדות זו.

## סיכום

סקירה זו נעה בין תיאור המהלך המתרחב של ההכרה ההלכתית ההולכת וגדלה בעדותן של נשים לבין ההנמקות השונות לפסילת נשים לעדות במהלך הדורות. בתקופת חז"ל נפסלו נשים לעדות בתוך המערכת המשפטית אך הן היו נאמנות בעדותן במרחב הביתי. מבחינה זו, המצב ההלכתי שיקף את המצב החברתי. ההכרה להיזקק לעדותן של נשים בתחומי עיסוקיהן המסורתיים, תחומים שגברים לא עסקו בהם, הביא להכרה בעדותן בתחומים הנושקים למרחב הביתי ואף יוצאים מתחומו, והרצון לפתור בעיות אישיות קשות כמו עגונה ואנוסה הכשיר את עדותן גם בין כותלי בית המשפט. השאיפה להחיל את המשפט במקרים אלו הגמישה את הקריטריונים להכשרת עדות נשים.

חוקרי חז"ל תלו את פסול נשים לעדות משפטית בנורמות החברתיות שהיו בתקופת חז"ל. יש שתלו זאת באופי עיסוקיהן המסורתיים של נשים, שמנע מהן להבין את המרחב הציבורי על כל דקויותיו וכך לשמש עדות מהימנות בתחומים הנוגעים בו; יש שתלו זאת במעמדן החברתי הנחות בתקופה זו, שחשף אותן ללחצי הצדדים המתדיינים, שיכלו להטות את עדותן.

נימוקי הראשונים ממשיכים בחלקם את הקו המטיל ספק במהימנות עדותן של נשים, אך יש בהם הרואים בפסול נשים לעדות ביטוי לתפיסות רחבות יותר לגבי ההבדלים בין נשים לגברים, שאינן נוגעות ישירות בשאלת המהימנות. חריגה היא דעתו של הרשב"א, השולל מכול וכול את החשש שנשים יעידו דבר שקר ותולה את פסילתן לעדות בגזרת הכתוב, שהיא חסרת טעם הגיוני. נראה שבקרב האחרונים נשתרשה יותר הבנה זו, בגוונים שונים. דיוניהם התמקדו בשאלה ההלכתית אם אישה היא "בתורת עדות" אם לאו. דומה שהשפה המשפטית הפורמלית השילה למעשה מתן טעמים לפסול זה, ונראה שיש בכך ביטוי לשלילת הדעה המייחסת לנשים חוסר מהימנות.

בימי הראשונים הורחבה ההכרה בעדותן של נשים, בגלל הרצון להרחיב את תחולתו של המשפט וליישב סכסוכים גם במרחבים שלא נמצאו בהם גברים. גם הכרה הלכתית זו נבנתה על גבי השינוי במציאות החברתית. באשכנז יצאו נשים להתפלל בבית כנסת של נשים ובכך יצרו מרחב ציבורי בעל ערך שאין בו גברים. שינוי זה חייב הכרה בעדותן של נשים בסכסוכים שנתגלעו במרחבים נשיים אלה. בספרד, לעומת זאת, נאבקו הראשונים בהרחבה הלכתית זו ופסלו עדות נשים גם בסכסוכים שהתרחשו במקומות שגברים אינם מצויים בהם. קשה

להתעלם מן ההבדל בין חכמי ספרד לחכמי אשכנז בדוגמאות שנתנו למקומות שגברים אינם נמצאים בהם: חכמי ספרד ציינו את האורוות והדירים, ואילו חכמי אשכנז דנו בבתי כנסת של נשים. נראה שקל יותר לוותר על החלת הצדק במרחבי האורוות והדירים מלעשות כן במקומות של קדושה. בשעה שנוצרו מרחבים ציבוריים נשיים שחכמים הכירו בחשיבותם, הם נדרשו להכיר בעדותן של נשים, כדי להחיל בהם צדק ומשפט.

כד בכד עם ההכרה בעדותן של נשים במרחבים גאוגרפיים שאין בהם גברים הכירו חכמי אשכנז וצרפת בעדותן של נשים גם בתחומים הנעלמים בדרך כלל מעיניהם של גברים. על בסיס ההבנה שיש תחומים שנשים מיטיבות להבחין בפרטיהם יותר מגברים נתקבלה עדותן אף בנוגע לדיני ממונות. בנסיבות מסוימות התקבלה עדותן של נשים אפילו בהקשר של אירועי קטטות או גנבות במרחבים ציבוריים אם קרו בהרף עין ולא הותירו את רישומם בשטח. ההכרה ביכולת להסתייע בתכונותיהן הייחודיות של נשים וההבנה ההולכת וגוברת שהן מהימנות ואינן חשודות לשקר תרמו להחלתו של הצדק במקומות, בזמנים ובתחומים נוספים. בדורנו עלתה שאלת פסול נשים לעדות לא רק בהקשר של החלת הצדק, אלא גם לנוכח השאלה הכללית של מעמד האישה. בדבריהם של חכמי דורנו לא נמצא רמז לחשש שאישה נוטה לשקר יותר מגבר, אם כי יש הכרה רחבה בכך שיש הבדלים בין המגדרים. הבדלים אלו תוארו כעדינים יותר מאלה שהוצגו בעבר, ונראה שהם נועדו בעיקר כדי להצדיק את ההלכה המקורית. הטענה על הבדלים ביכולת השכלית של נשים וגברים הומרה באמירה על הבדלים גופניים, והחשש מפני הטיית עדותן של נשים בעקבות לחצם של הצדדים לדיון הומר בהסבר על מאפייני הדעת הנשית הנוטה לויתורים ולפשרות הגורמים להטייה זו. ואף על פי כן ההבדלים בין הדורות גדולים והם הניחו את הבסיס ליצירת שינוי הלכתי. הימצאותן של נשים במרחב הציבורי כולו והשתתפותן בכל תחומי העיסוק והדעת למיניהם מקשות ביותר בימינו את הצדקת פסילתן לעדות. דומה שההכרה בהבדלים בין תקופות, בצד האמונה בנצחיותה של ההלכה והשמירה על מסגרתה, הביאו לחיפוש דרכים עקיפות לשינויים בתחום זה. במצב זה הצעתם של הרב הרצוג והרב עוזיאל לתקן תקנה כללית שתכשיר את עדותן של נשים על בסיס קבלת הציבור נראית מתאימה ביותר. למרות זאת, בתי הדין הרבניים במדינת ישראל לא קיבלו אותה למעשה, ואף שהם מקבלים עדות נשים, אין הם נסמכים על תקנה חדשה זו אלא על תקנות הקדמונים.

## פרק שלישי טוענות רבניות

במדינת ישראל נוספה קבוצה חדשה של שותפים להליך השיפוטי בבית הדין הרבני – טוענים רבניים. הללו מייצגים את הצדדים בהתדיינות בבית הדין. לפי ההלכה התלמודית, שני האנשים אשר להם הדין הם שצריכים לעמוד לדין, כי השבועה תופסת מקום מרכזי בכירור הדין ורק בעלי הדין יכולים להישבע. כמו כן יש ערך לטוענות בעלי הדין בגלל החזקה שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו. רב (אמורא בבלי בדור הראשון) דרש לגנאי את השימוש במורשה בבית הדין. את הפסוק "ואשר לא טוב עשה בתוך עמיו" (יחזקאל יח, יח) הוא דרש כמתייחס ל"זה הבא בהרשאה".<sup>208</sup> הראשונים סייגו את הדרישה שבעלי הדין יתייצבו בעצמם בבית הדין וקבעו שהיא תקפה רק אם בעלי הדין נמצאים במדינה אחת, אך אם הם מתגוררים במדינות שונות יכול אדם לשלוח מורשה לבית הדין כדי להציל את ממונו. כל העמדות הללו ננקטו לעניין הרשאת התובע, ואילו לגבי הנתבע נחלקו הפוסקים.<sup>209</sup> ברוב הארצות נתגברה הנטייה להרשות גם לנתבע להעמיד מורשה אפילו כשבעלי הדין נמצאים בבית הדין, והמורשים הפכו לעוזרים ומסייעים בסידור הטענות.<sup>210</sup>

מאז קום המדינה הופיעו טוענים רבניים בבית הדין הרבני כבאי כוחם של בעלי הדין, אך לנשים לא ניתנה האפשרות לייצג את בעלי הדין כטוענות רבניות. לעומת זאת, נשים יכלו לייצג את בעלי הדין כעורכות דין, מכוח חוק שיויו זכויות האישה.<sup>211</sup> על פי "תקנון הדיון בבתי הדין הרבניים בישראל", עורך דין בעל רישיון או טוען רבני בעל רישיון רשאים לפעול כמורשים בבית

208 שבועות לא ע"א.

209 עיינו לעיל, ליד ציון הערה 16.

210 עיינו אסף, בתי הדין, עמ' 96-95; רקובר, שליחות, עמ' 85-179, 308-353; שוחטמן, עורך דין.

211 על מאבקה של רוזה גינצברג-גינסור לשמש עורכת דין בארץ ישראל המנדטורית עיינו כתבן והלפרין-קדרי, עורכות דין; הנ"ל, נעשית עורך דין.

הדין.<sup>212</sup> לעומת זאת בתקנות הטוענים הרבניים נקבע שאחד התנאים למתן רישין לטוען רבני הוא ש"למד בישיבה לפחות ארבע שנים".<sup>213</sup> כיוון שנשים לא למדו בישיבות, תנאי זה מנע מהן להופיע כטוענות רבניות בבית הדין.

בשנת תשמ"ח (1988) פנתה רות נייגר, בעלת תואר שני במשפט עברי, לשר הדתות דאז זבולון המר בבקשה לאפשר לה להיות טוענת רבנית, אך פנייתה נדחתה.<sup>214</sup> בשנת תשנ"א (1991) הוקם המכון להכשרת טוענות בית הדין,<sup>215</sup> בראשותה של נורית פריד. המכון נפתח ללא אישור בית הדין הגדול, אך במהלך תקופת הלימודים של בנות המחזור הראשון שלו – בשיתוף עם הרבנים הראשיים<sup>216</sup> ובסיועו של מנכ"ל בתי הדין דאז<sup>217</sup> – שונה הסעיף התובע לימודים בישיבה. על פי השינוי יוכל לשמש טוען רבני גם מי שקיבל "תעודת גמר של מוסד חינוכי, שהכיר בו לעניין זה בית הדין הרבני הגדול".<sup>218</sup> כך נסללה דרכן של הלומדות במכון להכשרת טוענות בית הדין להיבחן במבחני ההסמכה של הטוענים הרבניים.

שיעור הצלחת בוגרות המחזור הראשון של המכון במבחנים אלו היה כפול משיעור הצלחת הגברים הנבחנים. במבחן שניגשו אליו בוגרות המחזור השני הוכפל היקף החומר הנדרש ללא הודעה מוקדמת, לאחר שמתכונת הבחינה לא שונתה זה עשרים שנה. במחזור זה נכשלו רוב הנבחנות, ואילו בקרב הגברים שיעור הכישלון היה קטן. בעקבות שינויים אלו, ומכיוון שלא נקבעו קריטריונים להכרה במוסדות חינוכיים המורשים להסמיך טוענים רבניים לאחר התיקון של תקנות הטוענים הרבניים, וכמו כן מאחר שבקשות המכון לקבל הכרה כאמור

212 תקנות הדיון בבתי הדין הרבניים בישראל, התשנ"ג, פרק ה, סעיף נ(1).

213 תקנות הטוענים הרבניים, התשכ"ח-1967, סעיף 3.

214 על פי חוק הדיינים, תשט"ו-1955, שר הדתות ממונה על ביצוע החוק ורשאי להתקין תקנות לשם כך בהתייעצות עם נשיא בית הדין הרבני הגדול ועם שר המשפטים.

215 לטענת נורית פריד, הכינוי "טוענת בית הדין" נבחר על ידיה ככוונה, כדי למנוע חיכוכים עם הממסד הרבני, מחשש שמן הכינוי "טוענת רבנית" ישתמע שבגורת המכון היא רבנית. עיינו פריד, טוענות, עמ' 131.

216 הרב אברהם שפירא והרב מרדכי אליהו.

217 הרב אליהו בן דהן.

218 תקנות הטוענים הרבניים (תיקון), תשנ"א-1991.

מבית הדין הרבני לא נענו זמן רב, הוגשה עתירה לבג"ץ. בג"ץ מתח ביקורת על השינוי המהיר בהיקף חומר הבחינה וקיבל חלק מטענות המכון לגבי התנהלות בית הדין. הוא קבע שחלק מהקריטריונים להכרה במוסדות שנקבעו בינתיים והזמן הרב שנדרש לשם קביעתם מעלים חשד לשרירות ולשיקולים זרים.<sup>219</sup> הפנייה לבג"ץ אפשרה את ההכרה בנשים כטוענות רבניות. ואולם למעשה הוחמרו הדרישות והקשו את כניסתן של נשים נוספות לתחום זה, ומשנת 1995 נרשמה ירידה במספר הנרשמות לקורס.<sup>220</sup>

בריאיון פרדה מבית הדין שנתן הדיין הרב שלמה דייכובסקי עלו דברים המאששים את הטענה שבית הדין הרבני לא רצה במינוי של נשים לטוענות רבניות.<sup>221</sup> הרב דייכובסקי סיפר שהרב הראשי לישראל הרב אברהם שפירא, נשיא בית הדין הגדול דאז, התנגד להשתלבותן של נשים בתפקיד טוענות רבניות. הרב שפירא סבר לתומו שהמבחנים הנדרשים ימנעו מהן לקבל את ההסמכה, אך המציאות הייתה שהן הצליחו בהם אף יותר מן הגברים. הרב דייכובסקי עצמו לא הסתיר את קורת רוחו ממהלך זה וסיפר בריאיון שהוא סבור שמהלך זה תרם "לציבור נשים שלא יכול להתבטא בעצמו וזקוק למי שידבר עבורו".

קשה לדעת מה היה המניע היסודי להתנגדות לפעילותן של נשים כטוענות רבניות, וודאי שאין מדובר בהתנגדות הלכתית צרופה, שהרי קשה למצוא מקור הלכתי שיאסור זאת, במיוחד על רקע המצב הבסיסי בימינו שמאפשר לנשים להופיע כמורשות בבית הדין מפאת היותן עורכות דין אף שהיו מנועות מלהופיע בו כטוענות רבניות. את ההתנגדות אפשר לתלות בגישה רחבה יותר, החותרת לצמצום מקומן של נשים בבית הדין מסיבות של צניעות, כפי שראינו בעבר בנוגע לאפשרות שנשים ישמשו בעלות דין ועדות, אך קשה לתת לכך משקל רב במציאות ימינו.<sup>222</sup> מדי פעם בפעם נשמעות טענות בדבר החשש מחדירתה של

219 בג"ץ 6300/93, המכון להכשרת טוענות בית דין נ' השר לענייני דתות ואח', פ"ד מח(4) 441. כמו כן עיינו פריד, טוענות, עמ' 132-135, והערה 15 שם.

220 ראו שמיר, טוענות, עמ' 328-329, והערה 10 שם. קירש, מעמד, עמ' 392-400.

221 ראו שילה ורוטנברג, משפט שלמה.

222 אך ראו שמיר, טוענות, עמ' 327, שם מובאת דעתו של טוען רבני הרואה בעצם החשיפה של נשים למציאות המתירנית של ימינו הנפרשת בדיוני בית הדין משום

רוח פמיניסטית לוחמנית לתוך בית הדין,<sup>223</sup> וייתכן שעצם כניסת נשים לתחום זה מעוררת חשש מפני השתתפותן הפעילה בעיצוב ההלכה, הנתפסת באופן מסורתי כתחום גברי.<sup>224</sup>

מדוע הכשירו בתי הדין לכתחילה את העמדה שעורכות דין רשאיות לייצג את בעלי הדין? ייתכן שמצב זה נכפה על בתי הדין הרבניים מכוח החוק לשיווי זכויות האישה, אבל לכאורה אפשר היה להימנע ממנו על ידי התרת הייצוג בבית הדין הרבני לטוענים רבניים בלבד. מדוע אם כן אושרו גם עורכי הדין להופיע בבית הדין אם תוצאתו של אישור זה היא מתן הכשר לנשים להופיע בו כמורשות? נראה שצעד זה מבטא את סובלנותם של בעלי ההלכה לשינויים הנעשים בדרכים עקיפות במסלולים "לא דתיים", שאינם מחייבים שינויים בעולם ההלכתי עצמו. לכן לא הייתה מניעה לייצוגם של בעלי הדין באמצעות עורכות דין אך הוצבו מכשולים לעניין הייצוג באמצעות טוענות רבניות. התביעה להכשרת טוענות רבניות נתפסה כתביעה לשינוי פנים-דתי, שלא כמו המסלול החוץ-דתי, שהוביל לייצוג על ידי עורכות דין. הדבר מקביל במידה מסוימת למהלך שמצאנו בנוגע לעדים: לא ניתנה הכרה לעדות אישה במסלול ההלכתי המרכזי, אך עדותה מתקבלת בעקיפין על ידי הכרה בדבריה כראיה ולא כעדות או באמצעות תקנות חלקיות.

כיום מופיעות טוענות רבניות רבות בבית הדין<sup>225</sup> והן מייצגות נאמנה נשים רבות בסביבה גברית מובהקת. רמתן האישית של הטוענות הרבניות והשכלתן,<sup>226</sup> מעורבותן הייחודית, תחושת השליחות שלהן,<sup>227</sup> רגישותן לבעיות

---

פגיעה בצניעותן. ראו גם שם, עמ' 326-329, בנוגע לחששם של הטוענים הרבניים מפני הצרת אפשרויות הפרנסה שלהם.

223 פריד, טוענות, עמ' 140.

224 ראו שמיר, טוענות, עמ' 316-317.

225 ספרתי כשבעים שמות של טוענות רבניות ברשימת הטוענים הרבניים באתר האינטרנט הישן של בתי הדין הרבניים: [www.rbc.gov.il/claimants/index.asp](http://www.rbc.gov.il/claimants/index.asp). רשימה זו אינה מופיעה באתר בתי הדין הרבניים שהתחדש השנה (תשע"ג): [www.rbc.gov.il/Pages/default.aspx](http://www.rbc.gov.il/Pages/default.aspx)

226 ראו שמיר, טוענות, עמ' 322, 324; קירש, מעמד, עמ' 394-398.

227 ראו דבריו של מנהל בתי הדין לשעבר הרב אליהו בן דהן, ריאיון. אבל הוא גם מבקר את הנשים על לוחמנות יתר נגד הבעלים.

הנשים והעובדה שבעלות הדין יכולות לשטוח לפנייהן את מסתרי נפשן הביאו לשיפור ניכר בהשגת זכויותיהן של נשים בהליכים שונים.<sup>228</sup> נתונים אלו, בצד גורמים אחרים, הביאו למניעתם של עינויי דין, לסיום של תביעות רבות של נשים בגירושין ולצמצום מספרן של מסורבות הגט.<sup>229</sup> ברור, אם כן, שפתיחת האפשרויות בפני טוענות רבניות לייצג את בעלי הדין בבתי הדין הרבניים תרמה תרומה ניכרת לשיפור מצבן של נשים בבתי הדין.<sup>230</sup>

אי-אפשר לנתק שינוי זה משינוי רחב יותר שהתחולל בחברה הדתית-לאומית בנוגע ללימודי התורה של נשים בכלל. פתיחתם של בתי מדרש לנשים, שבהם הן עוסקות בלימוד ש"ס ופוסקים, יצרה שכבה של נשים למדניות ותלמידות חכמים המחפשות דרכים להביא לידי ביטוי את למדנותן. בתי מדרש אלו הכשירו את הקרקע למימוש ידענותן של נשים בתפקידים הנושקים (בשלב זה) לתחומי פסיקת ההלכה, ואת הכשרתן כטוענות רבניות יש לראות כחלק מתהליך זה, המבקש לו מוצא באפיקים שונים.<sup>231</sup> נראה שבמרחב בית הדין השאלה ההלכתית המתבקשת כעת היא אם נשים תוכלנה לכהן כדיינות בבתי הדין הרבניים.

- 228 שמיר, טוענות, עמ' 332-333. ראו את עדותה של אחת הטוענות על מקרה הממחיש את יתרונותיה בייצוג נשים: רוס, ארמון, עמ' 394.
- 229 פריד, טוענות, עמ' 139, 141.
- 230 ראו קירש, מעמד, עמ' 406.
- 231 ראו אלאור, בפסח הבא; רוס, סקירה; הנ"ל, ארמון, עמ' 388-396. תחומים חדשים נוספים הם ר"מיות (ראשי מתיבתא) במדרשות לנשים ויועצות הלכה בדיני טהרת המשפחה.



## פרק רביעי

### נשים דיינות

החוק במדינת ישראל אינו שולל במפורש את מינויה של אישה לדיינת בבית הדין הרבני. הסעיף המונע באופן מעשי את הסמכתן של נשים לדיינות בבית הדין האזורי הוא התנאי המוקדם של הסמכה לרבנות.<sup>232</sup> כפי שנראה להלן, הסמכת נשים לרבנות פשוטה יותר מבחינה הלכתית ממינוי נשים לדיינות, ובכל זאת לא הוסמכו נשים לרבניות במגזר האורתודוקסי וניסיונות שונים להסמיך נשים במגזר זה בארצות הברית זכו להתנגדות נחרצת. חוק שיווי זכויות האישה מוציא במפורש "מינוי רבנים ובעלי תפקידים שיפוטיים בבתי דין דתיים" מגדר החלתו,<sup>233</sup> ולכן אין אפשרות מעשית למנות נשים לדיינות. בסקירה לקמן אבקש להראות שיש תשתית הלכתית לשינוי מצב זה,<sup>234</sup> אך כמובן הדברים תלויים בנכונותם של רבנים בממסד הרבני האורתודוקסי לממש אפשרות זו בפסיקותיהם.

## חז"ל

במקורות התנאיים ובתלמוד הבבלי לא נידונה במפורש האפשרות שאישה תתמנה לדיינת.<sup>235</sup> לא נאמר בהם שהיא פסולה לכך ולא שהיא כשרה. אפשר

232 חוק תקנות הדיינים (תנאי הסמכה וסדריה), תשט"ו-1955.

233 חוק שיווי זכויות האישה, תשי"א-1951, סעיף 7(ג).

234 ראו רדאי, על השוויון, עמ' 252. פרנסס רדאי סבורה ש"רק אם ניתן יהיה להראות שיש זרמים בהלכה המאפשרים מינוי דיינות" יש סיכוי לשינוי המצב הקיים. המחקר שלי מצביע על אפשרות הלכתית זו בתוך הזרם האורתודוקסי.

235 אם כי בבבלי, סנהדרין נז ע"ב, נאמר שבן נח נידון על ידי איש אך לא על ידי אישה. העובדה הלשונית שהמילה "דיינת" או "דיינת" אינה מצויה באוצר המילים משקפת את המציאות ההיסטורית. התוודעתי למאמרה המפורט של עליזה בוק על דיינות נשים (בזק, דיינות) בשלב מאוחר של עבודתי זו. מצאתי שדרכינו נפגשות במקרים רבים ובכל זאת אין בית מדרש ללא חידוש.

כמובן לטעון שהדברים מובנים מאליהם לנוכח מקומה המצומצם של האישה בבית הדין בהלכת חז"ל, הן כבעלת דין הן כעדה, אך כפי שנראה לקמן לקונה זו פתחה פתח לפרשנות הלכתית המאפשרת לנשים להיות דיינות.

התלמוד הירושלמי, לעומת זאת, מסיק במפורש שאישה פסולה לדון ומקשר זאת להיותה פסולה לעדות: "הרי למדנו שאין האשה מעידה, מעתה אין האשה דנה".<sup>236</sup> על פי נוסח זה, יש המציבים את דברי הירושלמי כמסקנה מן הכלל המופיע במשנה, במסכת נידה ו, ד. המשנה מנסחת שני עקרונות:

כל הכשר לדון – כשר להעיד,  
ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדון.

המשנה מקשרת בין עדות לדיינות בשני כללים: מי שכשר לדון כשר להעיד, אך מי שכשר להעיד לא בהכרח כשר לדון. מכאן יש להסיק שלעולם חמור דין הדיין מדין העד, ומי שפסול להעיד פסול לדון. אם אכן מסקנה זו הכרחית מבחינה הגיונית,<sup>237</sup> יצא שאישה פסולה לדון כיוון שהיא אינה כשרה לעדות. לשון אחר, יש לראות את פסול האישה לדון כהרחבה בקל וחומר של פסול האישה לעדות. הירושלמי עצמו לא נשען במפורש על כללי משנה זו, ולא ברור אם מסקנתו נלמדת מקל וחומר, כהבנת המשנה, או שמא מהלכו עצמאי ומגמתו להשוות, על פי יסוד משותף, בין דין העדות לדין הרבנות.<sup>238</sup> אופן לימודו של הירושלמי נוטה לדעתי לאפשרות השנייה. דהיינו, כיוון שדין עדות ודין דיינות

236 ירושלמי, יומא מג ע"ב (פ"ו ה"א) – ירושלמי, אקדמיה, עמ' 588. זהו הנוסח בכתב יד ליידן לאחר תיקונו של הסופר. לשאלת הנוסח המקורי בירושלמי ראו הערה 239 להלן.

237 עיינו מלכי בקודש, עמ' 186; משפטי עוזיאל, ד, חושן משפט, סימן ה. שני המקורות נחלקים בשאלה אם אפשר מבחינה הגיונית להסיק מסקנה זו מן המשנה.

238 אפשרות שלישית היא שמדובר בכלל מסכם, שאין קשר הגיוני בין רכיביו. כך נראה מספר החינוך, מצווה עז. ייתכן שכלל זה אינו מוחלט גם לפי הירושלמי, המכשיר קטן שלא הביא שתי שערות לדון על פי דברי ר' אבהו בשם ר' יוחנן (ירושלמי סנהדרין כב ע"ב (פ"ד, ה"ח)), אף שקטן פסול לעדות (ירושלמי יומא מג ע"ב (פ"ה, ה"ה); סנהדרין כא ע"ג (פ"ג, ה"ט); שבועות לה ע"ב (פ"ד, ה"א)). אמנם ייתכן שיש בתוך הירושלמי מחלוקת בדבר, אך שתי ההלכות נפסקו בשולחן ערוך (חושן משפט ז, ג; לה, א). עיינו אורים ותומים, חושן משפט ז, ס"ק ד. דברי הרב עוזיאל (משפטי עוזיאל, ד, חושן משפט, סימן ה) אינם חדים בעניין. אמנם הוא כותב "שתמיד הדיינות היא חמורה מעדות [...] אם

חד הוא, אישה אינה עדה ואינה דנה. ואולם, בניגוד לנוסח הדפוסים שהובא לעיל, נראה שנוסחו המקורי של הירושלמי הפוך: "הרי למדנו שאין האשה דנה מעתה אין האשה מעידה".<sup>239</sup> על פי ניסוח זה, אישה פסולה לעדות כיוון שהיא פסולה לדון ולא להפך. הפסול לדון נלמד ישירות מן הפסוק "וישאר שני אנשים במחנה" (במדבר יא, כו – המתייחס לפי הבנה זו לדיינים). מה עומד בבסיס הלימוד מדיינות לעדות? משלל ההצעות לעניין פסול אישה לעדות נראה שהכיוון המסתבר ביותר הוא זה התואם את גישת הרמב"ם שהוזכרה לעיל, שגם בעדות יש ממד של חריצת דין כמו בדיינות, וכיוון שאישה פסולה לדון היא פסולה להעיד.<sup>240</sup>

חיזוק לכך אפשר למצוא במהלכה של הסוגיה בירושלמי. הסוגיה נפתחת בדיון מדרשי על הפסוק "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה'" (דברים יט, יז), העוסק בבעלי הדין (התובע והנתבע). מן המילה "שני" מוסק שבעלי הדין חייבים להיות שווים זה לזה במעמדם. הגמרא דוחה מסקנה זו בטענה שהיא בלתי אפשרית כיוון שבכך נשללת מן המעמדות הנחותים בחברה (גר, יתום ואלמנה) האפשרות לתבוע צדק על עוול שנעשה להם על ידי אדם ממעמד גבוה יותר. לכן הגמרא פונה למהלך דרשני שונה, המועיד למילה "שני" תפקיד אחר ולפיו עליה לשמש בסיס לגזרה שווה. מן הפסוק "וישאר שני אנשים במחנה" (במדבר יא, כו – העוסק כאמור בדיינים) יש ללמוד שנשים פסולות לשמש דיינות, ומכאן, בגזרה שווה, יש להסיק שנשים פסולות לעדות. את הפסוק "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה'" (דברים יט, יז) יש להבין כעת כעוסק בעדים (ולא בבעלי דין), והמילה "שני" מלמדת שנשים פסולות לעדות. אם כן, דין העדות נלמד מדין הדיינות ודין שווה להם.

לעדות פסול, לדון לא כל שכן", אך בהמשך דבריו נראה שיש להם דין שווה "שהואיל ונשים פסולות לעדות פסולות גם לדון, דזה וזה חד דינא אית להו", ואינו קל וחומר. 239 זהו הנוסח בכתב יד ליידן לפני תיקון הסופר, והוא נתמך בנוסח דומה המופיע בשני מקומות נוספים בירושלמי: סנהדרין כא ע"ג (פ"ג ה"ט) – אקדמיה, עמ' 1283; שבועות לה ע"ב (פ"ה ה"א) – אקדמיה, עמ' 1353. עיינו אורים ותומים, חושן משפט ז, ס"ק ה.

240 ראו לעיל, ליד ציון הערה 129.

חיזוק נוסף לכך אפשר למצוא בהשוואה בין אופן הלימוד בתלמוד הירושלמי לאופן הלימוד במדרש ההלכה העומד ברקע דבריו (ספרי דברים קצ). מצד אחד, הירושלמי חידש והוסיף את הדין המונע מן האישה לדון – בניגוד לספרי, שהסתפק בפסילתה לעדות ולא החיל את מסקנתו גם על האפשרות שתדון. מצד אחר, הספרי העלה את האפשרות שאישה אינה יכולה להיות בעלת דין, ואילו בירושלמי אפשרות זו כלל לא עלתה על הפרק. שלא כמו בספרי, שבו מודגמים ההבדלים האפשריים בין בעלי הדין באמצעות ההבחנה בין המינים ("איש עם אשה ואשה עם איש"), בירושלמי נסבה ההדגמה על הבדלים מעמדיים ("גר דן עם מי שאינו גר, יתום דן עם מי שאינו יתום, אלמנה דנה עם מי שאינה אלמנה"). בירושלמי כלל לא עלתה האפשרות שאישה לא תהיה בעלת דין וקבוצת בעלי הדין מובחנת בו לחלוטין מהעדים והדיינים. בעוד ציר הדיון בספרי עובר מבעלת דין לעדה והדיינת חורגת מהן, הרי בירושלמי ציר הדיון עובר מדיינת לעדה, ובעלת דין חורגת מתחום זה. יוצא אפוא שהספרי התקשה לראות נשים באות בשערי בית הדין אפילו כבעלות דין, ואילו הירושלמי שלל רק את יכולתן לשמש עדות ודיינות.

שתי הבנות מצויות אם כן בדברי חז"ל בנוגע לסיבה לפסול נשים מלכהן כדיינות. לפי הבנה אחת, פסול זה נלמד בקל וחומר מפסול עדות; לפי הבנה אחרת, זהו פסול עצמאי, והוא עצמו המקור לפסול נשים לעדות. אם פסול דיינות הוא הרחבת פסול עדות, הרי יש לייבא את הנימוקים שנאמרו בעניין עדות ולהחילם על דיינות, החל בנימוקים הפוסלים נשים בגלל תכונות אופי, לחצים חברתיים או מדיניות ציבורית הקשורה בצניעות וכלה בגזרת הכתוב. אם פסול דיינות הוא פסול עצמאי, נראה שיסודו במניעת תפקידי הנהגה מנשים, ואף פסול עדות, הנלמד ממנו, נובע מייחוס מאפיינים של שררה למעמד זה.

## ראשוני צרפת ואשכנז

ראשוני צרפת ואשכנז עימתו את המסקנה שאישה פסולה לדון עם מקור אחר בתלמוד הבבלי, שאינו דן ישירות בשאלה זו אך אפשר להסיק ממנו שאישה כשרה לדון. מצד אחד הסיקו בפשטות מן המשנה, במסכת נידה, את מסקנתו של התלמוד הירושלמי (על פי הדפוסים) שאישה פסולה לדון כיוון שהיא פסולה

להעיד. מצד אחר הציבו מסקנה זו כמנוגדת לכלל המשווה בין אישה לאיש לכל דינים שבתורה, שממנו עולה לכאורה שאישה ראויה לדון.

במדרשי הלכה רבים ובמקומות שונים בתלמוד הבבלי נוסח כלל המשווה בין אישה לאיש מבחינה משפטית. מן הצירוף "איש או אשה" המופיע בהקשרים שונים בתורה<sup>241</sup> למדו מדרשי ההלכה ש"השוה הכתוב אשה לאיש לכל הנוקין שבתורה",<sup>242</sup> וכן לכל חטאות,<sup>243</sup> לכל עונשין ולכל מיתות שבתורה.<sup>244</sup> זאת אומרת, אישה מוגדרת אישיות משפטית האחראית למעשיה ועליה לתת את הדין עליהם כפי שהאיש חייב בכך. הניסוח הרחב ביותר של כלל זה בבבלי נסמך על פסוק העומד בראש פרשת משפטים: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות כא, א); השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינין שבתורה".<sup>245</sup>

בפשטות, משמעותו של מקור זה היא שאישה מחויבת במשפטי התורה המתפרטים לאחר מכן בפרשת משפטים כפי שאיש מחויב בהם, והוא אינו עוסק באפשרות מינויה של אישה לדיינת. אך ראשוני צרפת ואשכנז קישרו מדרש זה למדרש אחר העוסק בפסוק זה ולמדו שיש בו גם הכשרה של אישה לדון כפי שאיש כשר לכך. בתלמוד הבבלי שימש הפסוק בראש פרשת משפטים מקור לפסילתם של עובדי כוכבים והדיוטות מלהיות דיינים.<sup>246</sup> לכן, על פי הבנתם, פסוק זה אינו עוסק רק בחיובן של נשים במשפטי התורה אלא גם מגדיר, על ידי שלילת הפסולים לדון, את הרשאים לעשות כן. מצירופם של שני נתונים אלו יוצא אפוא שנשים, הכלולות בפסוק זה (על פי המקור הראשון), רשאיות לשמש דיינות בבית הדין (על פי המקור השני).

משמעותה העמוקה של מסקנה זו היא שאישה רשאית לדון מכוח השוויון הבסיסי בין אישה לאיש בתחום המשפט. שוויון זה אינו מצטמצם להחלה שווה של חוקי המשפט על נשים ועל גברים, אלא באופן עקרוני עליו להקיף את כל תחומי המשפט, לרבות הסמכות לדון. ייתכן שבבסיס מסקנה זו עומדת הסברה

241 שמות כא, כט; במדבר ה, ו; דברים יז, ב; דברים כט, יז.

242 מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דנוזיקין, פרשה ו.

243 ספרי במדבר, נשא ב.

244 בבלי, בבא קמא טו, ע"א.

245 שם.

246 בבלי, גיטין פח ע"ב.

שאת האפשרות לדון חייבים עקרונית להקנות לכל מי שחוקי המשפט חלים עליו. השוויון לפני החוק מחייב שמי שנידון בבית הדין יוכל עקרונית להיות דיין בו. אמנם המינוי מותנה בהכשרה מתאימה, בידיעת החוק ואולי בתנאים נוספים, אך לא תיתכן פסילה עקרונית של מי שמחויב בו.<sup>247</sup>

קשה להתעלם מכך שהשימוש במקור זה כבסיס להכשרתן של נשים לדיינות היה לראשונה בכתיבתם ההלכתית של ראשוני אשכנז וצרפת. ייתכן שהדבר נבע מדרך לימודם הדיאלקטית של בעלי התוספות,<sup>248</sup> אך נראה שיש להוסיף על כך גם את סביבתם התרבותית. רק בסביבה תרבותית זו, שבה היה לנשים חלק פעיל בחיים הציבוריים, האפשרות למנותן לדיינות בבית הדין לא הייתה מחוץ לאופקיה של המחשבה. מאוחר יותר עברו לעסוק בקושיה זו גם ראשוני ספרד הנוצרית, אך נראה שהם דנו בה ביסודה כקושיה טקסטואלית שירשוה מבעלי התוספות.

השאלה, אם כן, היא אם יש להכשיר אישה לדון בחוקי התורה, שהרי היא מחויבת בהם, או לפסול אותה לדון כיוון שהיא פסולה לעדות; אם יש להכריע על פי מדרש ההלכה המשווה אישה לאיש לכל דינים שבתורה או שמא על פי הכלל במשנה הפוסל אישה לדון כיוון שהיא פסולה להעיד. אפשר לפרש את השאלה בדרך זו: האם הסמכות לדון קשורה בחוק עצמו, או שהיא חלק מן המוסד המשפטי? אם היא קשורה בחוק, הרי כל מי שמחויב לציית למשפטי התורה חייב לדעת חוקים אלו ויכול, עקרונית, להתמחות בידיעה זו. הסמכות לדון נובעת ביסודה מידיעת החוק, והחובה לקיים חוק זה מניחה ידיעה בסיסית של החוק. לעומת זאת אם הסמכות לדון קשורה במהותה לתהליך המשפטי המתקיים בממסד זה, הרי אישה, שאינה יכולה לשמש עדה בתהליך זה, אינה יכולה לדון.

247 אכן, בשלילת האפשרות לדון יש להבחין בין עובדי כוכבים, שמהותית אין המשפט חל עליהם, ובין הדיוטות, שהמשפט חל עליהם ועקרונית הם יכולים להיות דיינים אם יתמחו בדינים אלו. עיינו הרב הירשנזון, מלכי בקודש, עמ' 189; בבלי, סנהדרין יח ע"א; יט ע"א, והבנת הגמרא שם את דברי ריש לקיש שרק מי שנידון יכול להיות דיין. אמנם כלל זה אין משמעותו שכל מי שנידון יכול להיות דיין, אך הוא מקשר בין השניים. ראו גם אורים ותומים, חושן משפט ז, ס"ק ד; קצות החושן ז, ס"ק ג, ומחלוקתם בהסבר הקשר בין החיוב והסמכות.

248 ראו סולובייצ'יק, יינם, עמ' 22-23.

נראה שרבי יצחק הזקן, מבעלי התוספות (1100-1198, דמפייר), היה הראשון שהעלה את האפשרות להכשיר אישה לדרון על בסיס ההשוואה בין אישה לאיש בכל הדינים שבתורה, אך הוא שלל מסקנה זו.<sup>249</sup> דעתו הייתה ששני מדרשי ההלכה העוסקים בפסוק "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות כא, א) נוגעים לנמענים שונים ואין לאחד את מסקנותיהם – המקור המשווה בין אישה לאיש עוסק ב"נידונים" בלבד, ואילו המקור המגביל את הרשאים לשמש דיינים מתייחס לאנשים בלבד. ספר חוקי המשפט של התורה מונח לפני בני ישראל: כספר חוקים התובע ציות הוא מונח לפני נשים וגברים כאחד, אך כספר חוקים המעניק סמכות הוא מונח לפני גברים בלבד. הסמכות לדרון אינה קשורה בחובה לקיים את החוק.

תירוץ זה הופיע במקורות שונים של בעלי התוספות<sup>250</sup> והועמד בעימות עם מקור נוסף שהובא ישירות מן המקרא (שופטים ד, ד-ה):

ודבורה אשה נביאה אשת לפידות  
היא שפטה את ישראל בעת ההיא.  
והיא יושבת תחת תמר דבורה בין הרמה ובין בית אל בהר אפרים  
ויעלו אליה בני ישראל למשפט.

בתקדים מקראי זה משתקפות נורמות שונות מן המסקנה ההלכתית המקובלת בתלמוד. כיצד שימשה דבורה הנביאה שופטת אם נשים פסולות מלשמש דיינות? בעלי התוספות נתנו כמה וכמה תשובות לבעיה זו. מקצתן שללו את אפשרות מינוין של נשים לדיינות, מקצתן אפשרו את מינוין בהגבלות מסוימות, ומקצתן התירו זאת לחלוטין. בכל התשובות יש רכיב מפתיע: מתן אפשרות לנשים לעסוק בתפקידי הנהגה החורגים ממקומן המסורתי.<sup>251</sup>

על פי תירוץ אחד, דבורה כלל לא שפטה את ישראל אלא רק עסקה בהוראת הדינים; היא לימדה את דיני המשפט העברי לדיינים, והם היו השופטים

249 תוס' גיטין פח ע"ב, ד"ה "ולא", בסופו.

250 תוס' נידה נ ע"א, ד"ה "כל"; תוס' שבועות כט ע"ב, ד"ה "שבועת".

251 ראו בזק, דיינות, עמ' 80-89.

בפועל.<sup>252</sup> על פי תשובה זו, הרחוקה מפשוטו של מקרא,<sup>253</sup> אישה יכולה לעלות בידע ההלכתי שלה על כל האנשים בדורה, ולמרות זאת אין היא רשאית לדון. יש הבחנה בין הידע ההלכתי הדרוש לדיינים ובין הסמכות לדון. נשים יכולות, ואף רשאיות, ללמוד דינים אלו וגם להורות אותם לאחרים, אך אין הדבר מקנה להן סמכות לדון. אחרונים למדו מתירוץ זה שנשים יכולות לשמש רבניות, דהיינו מורות הלכה ופוסקות.<sup>254</sup>

רבי יצחק "אור זרוע" מווינה (1180-1250) התקרב יותר לקריאת הכתובים כפשוטם וקירב את פועלה של דבורה לפעולתם של הדיינים. לדבריו, דבורה משלה בעם על פי קביעותיהם של הדיינים אם כי לא שימשה דיינת בפועל.<sup>255</sup> על פי תירוץ זה, אישה יכולה לשמש מנהיגה של העם, אך לא דיינת בבית הדין. דבורה הוציאה לפועל את פסקי הדין שחרצו דיינים גברים. משמעה של פעולה זו היא שהייתה לה סמכות כלפי הנידונים, אבל לא סמכות של דיין בבית הדין אלא סמכות של מנהיג ציבור.

תירוץ אחר של בעלי התוספות מאפשר לקרוא כתובים אלו כפשוטם ולפיו מדובר במקרה חריג. דבורה אכן דנה את ישראל, אך מינויה נעשה "על פי הדיבור".<sup>256</sup> רוצה לומר, נשים יכולות להתמנות לדיינות רק אם הדבר נעשה מכוחה של נבואה או התגלות, אבל אין למנות אישה לתפקיד זה בתהליך אנושי ללא התערבות אלוהית.<sup>257</sup> הנורמה ההלכתית האוסרת על נשים לדון נותרת בעינה, וחריגה ממנה אפשרית בעקבות התגלות אלוהית בלבד.

252 תוס' נידה נ ע"א, ד"ה "כל"; תוס' גיטין פח ע"ב, ד"ה "ולא"; תוס' שבועות כט ע"ב, ד"ה "שבועת"; תוס' יבמות מה ע"ב, ד"ה "מי".

253 ראו למשל פירושו של שמריהו טלמון, עולם התנ"ך, שופטים, עמ' 46.

254 כך, החיד"א (ר' חיים יוסף דוד אזולאי, 1724-1806, ארץ ישראל ואיטליה) למד שנשים חכמות יכולות לשמש מורות הוראה. ראו ברכי יוסף, חושן משפט ז, ס"ק יב.

255 אור זרוע, חלק ג, פסקי בבא קמא, סימן צד.

256 תוס' נידה נ ע"א, ד"ה "כל"; תוס' יבמות מה ע"ב, ד"ה "מי".

257 עיינו מלכי בקודש, עמ' 185, המפרש זאת אחרת. לדעתו, אישה אינה אסורה לדון ואינה מצווה על כך. לכן יש להסביר מדוע דבורה קיבלה עליה את הנטל, ש"כל אדם שאיננו מחויב צריך לברוח מזה". התשובה לכך היא נצטוותה לכך על פי הדיבור, אך לא שהדיבור התיר לה לדון בניגוד להלכה.



תירוץ אחר שהעלו בעלי התוספות מאפשר זאת, אם כי במגבלה מסוימת. על פי תירוץ זה, דבורה אכן דנה את העולים אליה למשפט כדיינת, והדבר נתאפשר כיוון שהם "קבלו אותה עליהם" משום שהייתה נביאה.<sup>258</sup> יש להבחין בין המנגנון שאפשר את מינויה מבחינה הלכתית ובין הסיבה למעשה זה. המנגנון של קבלת אדם לדיין – אף על פי שהוא נמנה עם הפסולים לרון – הוא מנגנון מוכר בהלכה,<sup>259</sup> ועל פיו אם קיבלו בעלי הדין אדם פסול להיות דיין, פסק דינו מחייב. לכן, לכאורה, ההנמקה לקבלתה של דבורה כדיינת אינה מעלה ואינה מורידה מבחינה הלכתית, אלא רק מסבירה את המניע לכך. ברם יש שפירשו אותה באופן מהותי והתנו את נקיטתו של מהלך דומה בעתיד בנסיבות דומות.<sup>260</sup>

מכל מקום, החידוש בתירוץ זה הוא שהוא יישום ראשון של מנגנון קבלת בעלי הדין את סמכותו של דיין הפסול לרון במפורש לגבי נשים. הדוגמאות המובאות במשנה ובתלמוד לקבלתם של פסולים לרון עוסקות בגברים בלבד, קרובי משפחה ("אביך") או "רועי בקר". ברור שהפשטה של דיין זה יכולה להכשיר גם נשים לרון, על בסיס עקרון קבלת הפסולים, אך בכל זאת נראה שאופקיה של המשנה הוגבלו וכללו בתחום זה, קונקרטי, גברים בלבד. בעלי התוספות פרצו גבול זה מכוח קושייתם.

יתר על כן, בדבריהם יש חידוש נוסף. קבלה זו של דבורה מתוארת כקבלה גורפת על ידי הציבור ולא כקבלה מקומית של שני בעלי הדין. על ידי קבלת הציבור – בעלי הדין הפוטנציאליים – אישה יכולה להתמנות לדיינת קבועה, כמעט ללא הבחנה בינה ובין דיין המתמנה באפיק המקובל. תירוץ זה פותח אפוא פתח למינוי קבוע של נשים לדיינות בבתי הדין, אם יקבל אותן הציבור.

258 או "משום שכינה". ראו תוס' בבא קמא טו ע"א, ד"ה "אשר"; תוס' גיטין פח ע"ב, ד"ה "ולא"; תוס' שבועות כט ע"ב, ד"ה "שבועת"; אור זרוע, חלק ג, פסקי בבא קמא, סימן צד.

259 משנה, סנהדרין ג, ב; בבלי, סנהדרין כג ע"ב. וכך נפסק להלכה ברמב"ם, הלכות סנהדרין ז, ב; שולחן ערוך, חושן משפט כב, א.

260 אשר למעמדו של נימוק זה עיינו לקמן במחלוקת הרב הירשנזון והרב עוזיאל (ליד ציון הערה 297).

התירוץ המרחיק לכת מכולם מכשיר לחלוטין נשים לדיינות, ללא שום הסתייגות. תירוץ זה אינו נסמך על התקדים של דבורה אלא על הכלל העקרוני המשווה בין אישה לאיש בכל דיני התורה. הטענה היא שבעימות בין כלל שוויוני זה ובין הכלל המתנה את היכולת לדון בכשרות להעיד יש לצמצם את תחולתו של הכלל השני. הכלל המופיע במשנה נידה ו, ד – "כל הכשר לדון, כשר להעיד" – אינו מתייחס לנשים אלא מוגבל בתחולתו לאנשים בלבד. בקרב האנשים רק מי שכשר להעיד כשר לדון, אבל נשים כשרות לדון אף על פי שאינן כשרות להעיד.<sup>261</sup>

לתירוץ זה השתמעויות רבות. ראשית, על פיו השוויון בתחום המשפט בין נשים לגברים הוא מהותי ולכן חל באופן גורף הן על "נידונים" הן על דיינים. שנית, משתמע ממנו שפסילתן של נשים לעדות אינה מהותית והיא נובעת מסיבות צדדיות, שהרי הן אינן כשרות להעיד ואף על פי כן הן כשרות לדון – בניגוד לפסולי עדות אחרים, שאינם כשרים לדון כיוון שאינם כשרים להעיד. אמנם נראה שברוב דיוני התוספות במקורות השונים תירוץ זה לא נותר כמסקנה, אך לפחות בכמה מן המקורות הוא לא נדחה במפורש.<sup>262</sup>

## ראשוני ספרד

הרמב"ם לא מנה במפורש בהלכות סנהדרין את הנשים עם הפסולים לדון, אך מהלכות מלכים נראה שלדעתו אישה אינה רשאית לדון כיוון שיש איסור למנותה לתפקידי הנהגה ושלטון. "אין מעמידין אשה במלכות שנאמר 'עליך מלך' [דברים יז, טו] ולא מלכה, וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש".<sup>263</sup> את

261 תוס' נידה נ ע"א, ד"ה "כל"; תוס' גיטין פח ע"ב, ד"ה "ולא", בסופו; תוס' שבועות כט ע"ב, ד"ה "שבועת"; תוס' בבא קמא טו ע"א, ד"ה "אשר"; אור זרוע, חלק ג, פסקי בבא קמא, סימן צד. עיינו גם שולחן ערוך, חושן משפט ז, ט: "כל הפסולים להעיד מחמת קורבה או מחמת עבירה פסולים לדון". זהו ניסוח מצמצם של הכלל במשנה. נראה שגם הרמב"ם (הלכות עדות טז, ו) סבר שכלל זה אינו קשור לפסול נשים לדון.

262 כך נראה מן התוספות בבבא קמא. כך הביין החיד"א, וראו ברכי יוסף, חושן משפט ז, ס"ק יא. בתוס' נידה וגיטין נראה שלמסקנה נותר הדבר כמחלוקת בין הבבלי לירושלמי.

263 רמב"ם, הלכות מלכים א, ה.

הציווי למנות מלך הוא מפרש כציווי למנות איש דווקא, האוסר מינויה של אישה-מלכה. איסור זה מתרחב ל"כל שררות שבישראל, לא שר צבא לא שר חמשים או שר עשרה, אפילו ממונה על אמת המים שמחלק ממנה לשדות, ואין צריך לומר דיין או נשיא".<sup>264</sup> מקור דברי הרמב"ם בספרי, אך הוא הרחיבו הרחבה יתרה.<sup>265</sup> יתר על כן, במקום אחר בהלכות מלכים קבע הרמב"ם גם לגבי "בני נח" – שאר אומות העולם הנוהגים בצדק וביושר – ש"לא תדון אשה להם".<sup>266</sup> נראה שלדעתו פסול אישה לדון הוא פסול אוניברסלי, ונשים פסולות לדון גם בבתי דין של אומות העולם. הוא אינו מנמק פסיקה זו במפורש אך נראה שהדבר משקף את גישתו ההייררכית לעניין יחסי גברים ונשים.<sup>267</sup> לפי מהלך זה, פסול אישה לדון אינו נובע מפסולה להעיד ואינו קשור קשר פנימי לתחום המשפט אלא נגזר מעיקרון חברתי רחב אשר לתפיסת ההנהגה הרצויה, המוגבלת לגברים בלבד. כאמור, ראשוני צרפת ואשכנז שדנו בשאלת מעמדה של דבורה כשופטת לא הוטרדו כלל ממאפייני השררה שבדבר אלא רק משאלת ההכשרה לדון. ואולם הרמב"ן ותלמידיו, ראשוני ספרד הנוצרית, שהיו חשופים גם לבעיות שעוררו בעלי התוספות וגם לדברי הרמב"ם, נדרשו להתמודד עם הסוגיה בחזית כפולה. כדי להתמודד עם קושיית בעלי התוספות קבעו שדבורה לא הייתה שופטת בבית הדין אלא הנהיגה את ישראל. כינוי זה ניתן לה כפי שניתן לשאר המנהיגים בתקופת השופטים. אך כיוון שיש שררה בהנהגה זו, הם נדרשו להתמודד עם עמדתו של הרמב"ם האוסרת הנהגת נשים. לכן פירשו שדבורה לא מונתה לשופטת ממש אלא שבני ישראל היו מקבלים את דבריה ברצונם ולא מכוח סמכותה.<sup>268</sup>

264 רמב"ם, הלכות מלכים א, ד. הרב יעקב לוינסון סבור שפירוט זה מתייחס רק לנוכרי ולא לאישה. ראו תשובתו לרב יוסף קאנוויץ, דברי יוסף, עמ' 257.

265 ספרי דברים, קנז: "האיש ממנים פרנס על הציבור ואין ממנים האשה פרנסת על הציבור". זוהי הנוסחה במהדורת פינקלשטיין, אך במהדורת איש-שלום החלק השני של המשפט חסר ואין התייחסות לאישה. ראו את דיונה של עליזה בוק (דיינות, עמ' 89-95) בנוסח הספרי. מסקנתה היא שהגרסה הממעטת אישה אמינה יותר.

266 רמב"ם, הלכות מלכים ט, יד, על פי סנהדרין נו ע"ב, ועיינו לעיל, ליד ציון הערה 130. ראו לעיל, הערה 132.

268 ראו חידושי רמב"ן, חידושי רשב"א וחידושי ריטב"א על שבועות ל ע"א. יש לציין שהרשב"א והריטב"א השתמשו גם בתירוץ המכשיר את דבורה לדון על ידי קבלת הציבור, ללא הנמקת הדבר בכבואתה.

בעל ספר החינוך ניסח הלכה זו בדרך אחרת. על פי דבריו, נשים אינן פסולות לדון אלא הן אינן מצוות לדון, והוא מוסיף שמן הסברא נראה שאינן "בתורת דין". רוצה לומר, נשים מופקעות מתחום הדיניות ואין באפשרותן לנקוט פעולה שיפוטית. יש להסיק מדבריו שאין בכך איסור אלא חוסר סמכות בלבד. את התקדים של דבורה הנביאה הוא מתרץ כפי שתירצו אותו בעלי התוספות – דבורה לא דנה את העם אלא הדיינים היו "נושאים ונותנים עמה" או שקיבלו אותה "ראשי ישראל" עליהם, ו"בקבלה ודאי הכל כשרים".<sup>269</sup> ובכל זאת הוא מעיר בסוף דבריו ש"לדעת קצת מן המפרשים" נשים כשרות לדון ללא כל הגבלה. לפיכך הוא מציע שהכלל התולה את כשרות הדיין בכשרותו להעיד אינו כלל מוחלט, לפי דעות אלו.<sup>270</sup>

בסיכומו של תהליך פרשני זה הדעות (המעטות) המכשירות נשים לדון לא באו לידי ביטוי כלל בספרי הפסיקה, והטור והשולחן ערוך הכריעו ש"אשה פסולה לדון" בלי להזכיר את הדעה החולקת.<sup>271</sup>

## חכמי זמננו

האפשרות ההלכתית שנשים יהיו חלק מהרכב הדיינים בבית הדין הרבני כמעט שלא נידונה במפורש בזמננו (היחיד שעשה כן היה הרב עוזיאל, לאחר קום המדינה). דומה שעובדה זו די בה כדי להצביע על שאפשרות זו נותרה מחוץ

269 ספר החינוך, מצווה עז. עיינו גם מצוות מט, נח, עד, פא, פב. הרב בקשי דורון מסיק ממצווה קנב שבעל ספר החינוך מתיר לאישה לדון (בקשי דורון, סמכות, עמ' רפב). ואולם דברי ספר החינוך שם עוסקים בהוראה ולא בשיפוט.

270 עיינו לעיל, הערה 238.

271 חושן משפט, סימן ז. נראה שפסיקתם נשענת על הכלל במשנה, אך ערוך השולחן (חושן משפט ז, ד) מנמק פסיקה זו על פי הקו המופיע ברמב"ם. ראו תפארת יעקב, חושן משפט ז, ד, עמ' כח, שם מובעת תמיהה על פסיקת הטור והשולחן ערוך, שלא הביאו לידי ביטוי את המחלוקת על דין זה אף שעשו זאת לגבי קטן. ראו בזק, דיניות, עמ' 100-101. בזק מציינת את חריגותו של החיד"א (לעיל, הערה 262) המציין גם את השיטות המתירות. ואולם נראה שעיקר השגתו על בית יוסף לא נסבה על שלא הזכיר את הדעות המתירות אלא על שציין את תוס' בבא קמא טו כמקור לאיסור על נשים לדון.

לאופק המחשבה של רוב חכמי ההלכה. לפני קום המדינה ובשנותיה הראשונות דנו חכמי ישראל בשאלה זו בעקיפין, כשלנגד עיניהם עמדה שאלה אקטואלית ומעשית יותר בדבר זכותן של נשים לבחור ולהיבחר לתפקידי הנהגה. סוגיית מינוי נשים לדיינות לא נידונה אז כדיון עובר לעשייתו אלא אגב שאלת הנהגה. כפי שראינו לעיל, הרמב"ם כרך שתי שאלות אלו וסבר כי איסור מינוי נשים לדיינות נובע מאיסור מינוין לתפקידי שררה. חכמי הזמן שהתירו לנשים להיבחר לתפקידים ציבוריים פסקו למעשה בניגוד לעמדת הרמב"ם, אך כרכו את איסור מינוי נשים לדיינות בפסילתן לעדות. רובם הכירו באפשרות ההלכתית להתיר לנשים לכהן כדיינות על בסיס קבלת הציבור אבל התנגדו לכך, בעיקר מנימוקים חוץ-הלכתיים. בולטת ברבריהם ההבחנה בין נכונותם להתיר לנשים לכהן במשרות ציבוריות המשרתות את כלל הציבור ונתפסות כחלק מן המערכת המדינית הכללית (נבחרות ציבור ושופטות בבתי המשפט) ובין הסתייגותם ממינוי נשים לתפקידים הנתפסים כחלק מן המערכת ההלכתית והדתית (רבנות ודיינות). היחיד שהתיר לנשים לשמש דיינות ללא שום הגבלה היה הרב הירשנזון. אפתח בעמדתו, המתירה לנשים לדון ללא סייג, ואחר כך אדון בדעותיהם של המתירים לנשים לכהן בתפקידים השייכים למערכת המדינית אבל מתנגדים לכהונתן כדיינות.

### הרב הירשנזון: אישה כשרה לדון

כאמור, הרב הירשנזון דן עוד לפני קום המדינה בכשרות הנשים לכהן כדיינות, כבסיס לדיונו בזכותן לבחור ולהיבחר. הוא המשיך בנושא זה את מגמתו הכללית להרחיב את השוויון בין נשים לגברים. טענתו המרכזית היא שהכלל הכורך דיינות בעדות ופוסל נשים לדון מהטעם שהן פסולות להעיד הוא דעת יחיד (שיטת רבי מאיר). הוא טוען כי על פי דעת רוב החכמים, כלל זה אינו תקף ונשים כשרות לדון ללא שום הגבלה.<sup>272</sup> לדעתו, חכמים אינם קושרים בין עדות לדיינות ואף על פי שאישה אינה כשרה להעיד, היא כשרה לדון. כיוון שבמחלוקת יחיד ורבים

272 מלכי בקודש, עמ' 186-187. על פי הבבלי (נידה מט ע"ב-ג ע"א), הכלל השני של המשנה ("ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדון") הוא לשיטת ר' מאיר, הפוסל סומא באחת מעיניו לדון אף שהוא כשר להעיד. לכן המשנה כולה היא על פי שיטתו בלבד ולא לפי שיטת חכמים, המכשירים סומא באחת מעיניו לדון, ולפי זה יוצא שגם אישה

הלכה כרבים, יוצא שלהלכה אישה כשרה לדרון. לכן לשיטת חכמים אין כלל קושיה בכך שדבורה דנה ושפטה את ישראל, לנוכח הכלל המשווה בין אישה לאיש לכל דינים שבתורה. כל התירוצים שנקטו בעלי התוספות כדי לפתור קושיות אלו נועדו ליישב את שיטתו היחידנית של רבי מאיר בלבד.

הרב הירשנזון מוסיף שאפילו לדעתו של רבי מאיר הכלל אינו פוסל אישה מלדרון אלא רק מוציא אותה מן החובה לקיים מצווה זו. משמעות הכלל היא שאישה אינה מצווה להעיד ולכן היא אינה מצווה לדרון.<sup>273</sup> הכלל אינו פוסל אישה לדרון אלא קובע שתחומי העדות והדיינות הם תחומים ניטרליים לגבי נשים, וכיוון שאישה אינה "בתורת עדות" היא אינה "בתורת דיינות".<sup>274</sup> לדעת רבי מאיר, אין לאישה נגיעה הלכתית בתחומים אלו. נשים אינן פסולות לדרון, אלא אין בסמכותן לכפות את הצדדים לקבל את פסק דינן כיוון שאין הן מצוות על כך. מכאן שלפי כל הדעות אם קיבלו עליהם בעלי הדין אישה כשופטת, היא רשאית לדרון אותם ופסקיה מחייבים.<sup>275</sup> למעשה מסקנתו ההלכתית של הרב הירשנזון היא ש"מותר לנו עתה לבחור לאישה בכל השימות [מינויים] אשר יש לנו היום רשות לשום בדיני ממונות והנהגות העיר וכדומה, וגם לדיני נפשות".<sup>276</sup>

---

כשרה לדרון אף שאינה מעידה. יש לציין שגם הרב קוק (באר אליהו, הלכות דיינים ז, יד, עמ' סט), המבין את דברי הירושלמי כ"מכריעים לפסול את האשה לדרון" על פי הכלל במשנה בניהד ש"כל הכשר לדרון כשר להעיד", מעיר על אפשרות פרשנית זו. הרב קוק מוסיף ש"לפי דעת הסוברים שסומא כשר לדרון, אע"פ שפסול להעיד, יהיה גם הדין דפסול אשה לדרון אינו מוכרח". גם בתשובתו (משפט כהן, קמד) הוא מעיר שלצורך "מגדר מילתא" אישה יכולה לדרון, "ובפרט שאין זה פשוט אם אשה פסולה לדרון מה"ת [מהתורה]".

273 ראו לעיל, ליד ציון הערה 177.

274 הרב הירשנזון טוען שמבחינה לוגית מן הכלל "כל הכשר לדרון כשר להעיד" אין נובע שמי שאינו כשר להעיד אסור לו לדרון או הוא פסול לדרון, אלא שזוהי רק "שילילה חלקית", שאין הוא "בשלמות לדרון כמו מי שכשר להעיד" (מלכי בקורש, עמ' 185-186). דהיינו, אישה אינה כשרה כמו איש, אך היא אינה פסולה.

275 שם, עמ' 185, 188-189.

276 שם, עמ' 190.

המסקנה המפתיעה העולה מדבריו היא שנשים אינן יכולות להעיד בבתי הדין הרבניים<sup>277</sup> אבל הן רשאיות להיות דיינות בבתי דין אלו על פי ההלכה. כיוון שלדעתו הברדלים אלו אינם נובעים מהבחנות מהותיות בין נשים לגברים אלא מחלוקת התפקידים ביניהם, הנדרשת לתועלת החברה, יוצא שבגלל חלוקה זו נשים לא נכללו בציווי להעיד אך נכללו בציווי לדון. באופן דומה קובע הרב אהרן ליכטנשטיין (ראש ישיבת ההסדר "הר עציון") שבגישה הלכתית צרופה הבוחנת את המקורות קל יותר להתיר לאישה לשמש דיינת בבית הדין מלהכשיר את עדותה. בחינת הדעות המופיעות בספרות ההלכה מלמדת שראשונים רבים סוברים שאישה יכולה לדון, אך לגבי עדות אין מחלוקת שהיא פסולה.<sup>278</sup>

### הרב הרצוג: כן שופטות, לא דיינות

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג לא דן במישרין בשאלת מינוי נשים לדיינות.<sup>279</sup> לפני קום המדינה, כחלק ממאמציו להציע "תחוקה" למדינת ישראל על פי התורה, הוא דן בשאלה דומה מבחינה הלכתית אך שונה מאוד מבחינת ההקשר הכללי שלה – השאלה אם נשים יכולות על פי ההלכה לשמש שופטות בבתי המשפט של מדינת ישראל. בחזונו חתר הרב הרצוג לגיבושה של מערכת משפטית אחת. כלומר, שבתי המשפט במדינה לא יהיו חלק ממערכת משפטית חילונית, אלא תקום מערכת משפטית יהודית אחת, שתהיה מושתתת על המשפט העברי, תתקבל על ידי כל שדרות הציבור ותעמוד בקריטריונים ההלכתיים. לשם כך הוא היה מוכן למתוח קריטריונים הלכתיים אלו עד קצותיהם. במהלך זה הציע הרב הרצוג להכשיר נשים לכהן כשופטות על בסיס המנגנון ההלכתי של קבלת הציבור, כפי שהציע בנוגע להכשרתן לעדות.<sup>280</sup> תחילה הוא התמודד עם עמדת הרמב"ם, האוסרת מינוי נשים לדיינות בגלל האיסור למנותן

277 אך הן יכולות להעיד בבתי המשפט של המדינה על פי ההלכה. ראו דבריי לעיל, ליד ציון הערה 178.

278 ליכטנשטיין, בעיות יסוד, עמ' 205-206. הרב ליכטנשטיין מוסיף שגם בעדות אפשר להתמודד עם הבעיה באמצעות שיקולים הלכתיים שונים, וכיום, כפי שפורסם על ידי הרב הראשי, מקבלים עדות נשים.

279 תחוקה, עמ' 39-43.

280 לעיל, ליד ציון הערה 181.

לתפקידי שררה ושלטון. כדי לפתור בעיה זו הראה הרב הרצוג שנושא זה שנוי במחלוקת: בעלי התוספות והתלמוד הירושלמי אינם אוסרים כלל תפקידי שררה לנשים,<sup>281</sup> ורש"י סבור שדיינות אינה נכללת בתפקידי השררה שנאסרו. יתר על כן, אף לדעת הרמב"ם, אם מדובר במינוי לזמן מוגבל על בסיס קבלת כל הקהל אין איסור על נשים לכהן כדיינות ומותר להן לדון גם בדיני עונשין.<sup>282</sup>

הרב הרצוג היה נכון למהלכים הלכתיים אלו משום שהניח שכך יתקבלו דיני התורה כיסוד המשפט של המדינה. שיקוליו היחידים היו פרגמטיים ונגעו לסיכויי ההתקבלות של הצעתו על ידי כלל הציבור אם נשים לא תוכלנה לשמש שופטות. בדבריו הוא העריך שיש לכך סיכוי, לנוכח העובדה שלא בכל המדינות הרמוקרטיות מינו נשים לשופטות, אך למעשה הוא חשש מיכולתו לעמוד מול ההתנגדות לכך מבית. לכן היום, לאחר שמשפטי התורה לא נתקבלו כחוקה של מדינת ישראל והיות שנהוגות בה שתי מערכות משפט, לא נראה שהוא היה מסכים לשינויים בחוקי בתי הדין הרבניים.

בהשוואה שהוא עושה בין האפשרות שנשים ייבחרו לכהן בתפקידים ציבוריים ובין האפשרות שימונו לתפקידי רבנות ניכרת נימת התנצלות. הוא סבר כי מבחינה הלכתית צרופה, אישה ראויה להורות הוראה ולפסוק הלכה בין בדברים פשוטים בין בדברים קשים, בין בדיני דרבנן בין בדיני דאורייתא.<sup>283</sup> למרות זאת הוא התנגד התנגדות נחרצת למינוין של נשים לתפקידי רבנות, אף שהתיר את בחירתן לתפקידים ציבוריים.

281 בנספח של חיבורו, העוסק בשררת אישה, הוא מוסיף שרוב הראשונים חולקים על הרמב"ם אשר לאיסור משימות בנוגע לאישה. ראו תחוקה, עמ' 105. גם הירושלמי אינו סובר שכל משימות נאסרו לאישה. ראו שם, עמ' 108.

282 מדבריו של הרב הרצוג (שם, בעמ' 107) עולה שלפי הרמב"ם איסור אישה לדיינות אינו נלמד מעדות אלא מאיסור שררה, כיוון שהרמב"ם אינו מזכיר בהלכות סנהדרין שאישה פסולה לדון. בעמ' 113 הוא מוסיף הבחנה: איסור שררה קיים רק כאשר השררה היא מוסדית, אך לא פרטית. לכן דבורה ישיבה לשפוט "תחת התומר", במקום לא רשמי, ולא "בהיכל או בשער", שהם המקומות הרשמיים.

283 שם, עמ' 109-110. הרב הרצוג התבסס על דברי פתחי תשובה, חושן משפט, סימן ז, ס"ק ה.



וכמעט זה דבר שא"צ [שאיין צריך] לאמרו שאין כוונתי ח"ו [חס וחלילה] שימנו נשים למורי הוראה בקהלות, שלמינוי כזה לא כיוונו הפוסקים ז"ל הנ"ל, ולא מפני שהן פסולות מעצם הדין מטעם כל משימות לא יהיו אלא מן אנשים, שאין זו משימה, אלא מפני שבכלל כבר אמרתי שהיהדות הדתית צריכה להתנגד לבחירת נשים אלא שאם לא תנצח חלילה לה מלפרוש מן הנהגת המדינה משום כך, אבל מינוי מורי הוראות זהו דבר המסור לידי המועצות הדתיות, ואין אפשרות של מינוי נשים לתפקיד כזה אלא ע"י כפייה מצד הממשלה וזה בודאי אסור לתת, ואם במקרה אחד מני אלף תרצה הממשלה לכופף עלינו אשה למינוי כזה אסור לנו להכיר אותה ועלינו לאסור הוראותיה וממילא יתבטל העניין. ועצם הדבר שתסבב להכריח אותנו כבר פוסל אותה לתפקיד קרוש זה, אבל סבורני שכשם שהדבר לא היה כך לא יהי' [ה] ואין צריך להרחיב בנקודה זאת [ההדגשות שלי].<sup>284</sup>

לשון אחר, למרות האפשרויות ההלכתיות הקיימות למנות נשים לכהן ברבנות ולבחור נשים לתפקידי ציבור, הדבר אינו רצוי לדעתו. ההסכמה לבחירת נשים היא התפשרות פרגמטית במסגרת ההנהגה המשותפת של המדינה, ואילו מינוי נשים לתפקידי רבנות הוא סוגיה דתית פנימית הנוגעת "לנו" – הציבור הדתי – בלבד, וכאן אין "עלינו" להתפשר. מכאן עולה לכאורה שמינוי שופטות לבתי המשפט של המדינה אפשרי אך מינוי דיינות לבתי הדין הרבניים אסור.

האם עמדתו של הרב הרצוג הייתה נותרת בעינה גם בימינו? מודעותו לשינויים שחלו במעמדן של הנשים ובאורחות חייהן ונכונותו לשקול שינויים אלו במסגרת הדיון ההלכתי ניכרים בדבריו. לדעתו, הרמב"ם השווה בין הנשים בימיו לקטנים אך לא היה נוהג כך בימינו, שכן הנשים כיום הן בעלות ידיעות רחבות, עוסקות במסחר ועומדות בראש מפעלי חסד.<sup>285</sup> הוא דוחה גם את הניסיון

284 תחוקה, עמ' 110.

285 שם, עמ' 111.

למנוע השתתפות נשים בבחירות על בסיס דיני צניעות<sup>286</sup> וגם את הטענה שיש בכך משום הליכה בחוקות הגויים כיוון שהשינוי במצבן הסוציולוגי והכלכלי של הנשים חל ברור האחרון גם באומות העולם.<sup>287</sup> אמנם הוא סבור שעדיף שהאישה תהיה בביתה ולא תתחרה עם הגבר בים הגועש של רשות הרבים, אך "זרם הזמן חולל שינויים כבירים וא"א [ואי אפשר] לשחות כנגד הזרם".<sup>288</sup> קשה להכריע כיצד היה מתייחס לסוגיה זו לאחר "השינויים הכבירים" הנוספים שהתחוללו במעמדן של הנשים מימיו עד ימינו. אף שעדיין לא מונו נשים לכהן כרבניות במגזר האורתודוקסי על פלגיו, נשמעים קולות במגזרים מסוימים המכירים באפשרות זו ומציעים להחילה בהדרגה, קודם כול בתפקידים מעין-רבניים, כדוגמת "יועצות הלכה", "רבניות בית ספר" ו"רבניות קהילה".<sup>289</sup>

286 "כלום בבתי הדין שלנו אין נשים באות לדיין בתור תובעים או נתבעים וגם טוענים יחד עם אנשים, וכלום בשווקים אין תערובת של נשים ואנשים? ומעולם לא שמענו מי שפקפק בזה, ואם נבוא להקפיד על זה משום צניעות לא שבקית חיי לכל בריה" (שם, עמ' 98).

287 שם, עמ' 100.

288 שם, עמ' 111.

289 ראו דבריהם של הרב ריסקין (נשים), ושל הרב הנקין (פמיניזם, עמ' 74), הצופה "אכן כך יהיה בעתיד". גם הרב אבינר סבור ש"התנאי העיקרי כדי לפסוק הלכה הוא לדעת הלכה [...] לכן גם אישה היודעת הלכה תוכל לפסוק" (אבינר, פוסקת). הרב אבינר גם מאפשר עקרונית לאישה להיות "ראש ישיבה". בכיוון מעשי יותר ראו הנקין, נשים. לאחר שהרבנית הנקין מבררת את הדעות השונות בראשונים בנוגע לאפשרות פסיקת הלכה על ידי נשים ומגיעה למסקנה שאין בקרב הראשונים והאחרונים התנגדות לכך, היא קוראת לבצע שינויים זהירים בתחום זה בתהליך אטי, ללא מהפכנות. היא מסתייגת בזירות מהכינוי היומני "פוסקות", שניתן ליועצות הלכה בתחום נידה, תובעת להציב את הדקדוק בהלכה כמטרה ולא את העצמתן של נשים ודורשת זהירות ואיזון בין שמירת המשפחה לבין הרחבת אפשרויותיהן של נשים. לעמדה דומה ראו נבון, בנות יעקב, עמ' 123-126, שגם הוא מציע שהדברים יתנהלו במהלך שמרני הדרגתי, אך נימוקו עקרוני יותר: חוסר היכולת שלנו כיום לדרת לעומק מלוא השיקולים שהנחו את החכמים בעבר והעובדה שאנו מבינים אותם באופן תאורטי בלבד. יש להתחיל למשל בכהונת נשים בתפקידים כמו "רב בית הספר" לבנות. הרב אמנון בזק, במגמה מנוגדת, מציע להגדיר משרת "רבנית קהילה" ולהרחיב בכך את אופק האפשרויות המעשיות של נשים לממש את לימוד התורה שלהן כדי להעצים לימודן. ראו בזק, לפתוח אופקים; רוס, ארמון, עמ' 314-318, שם מוגדרת תפיסה מעין זו "שיקול דעת אימפריאלי", שנועד לשמור על יציבות, במונחיו של רוברט קובר.

## הרב עוזיאל: כן מנהיגות, לא דיינות

ההבחנה בין הנכונות לשתף נשים בתפקידי ההנהגה של המדינה אך לא במה שנתפס כהנהגה פנים-דתית עולה גם בדבריהם של הרב לוינסון והרב עוזיאל. הרב יעקב לוינסון דן באפשרות למנות נשים לדיינות על פי ההלכה בקונטרס מיוחד בשם "שוויון הנשים". הוא דן בכך לפני קום המדינה, בשנת 1920, כחלק מן הוויכוחים בין המחנה הציוני למחנה הדתי והחרדי. שאיפתו הייתה להקים מדינה מודרנית המושתתת על התורה, ותכליתו המרכזית של הקונטרס – לברר את שאלת הזכות של נשים לבחור ולהיבחר.

על בסיס ההיסטוריה של עם ישראל שלל הרב לוינסון את הטענה ש"אין חכמה לאישה בהנהגה", ובעיקר לנוכח הדוגמאות של דבורה הנביאה ושלומית אשת ינאי. לדבריו, ברי לו "שכשרון נעלה וכח כביר נמצא בנשים לעשות גדולות בהנהגת הפוליטיקה הפנימית והחיצונית, להפוך מדבר לעדן, לבנות מדינה פרועה ובעלת מפלגות צוררות זו את זו ולעשות אותה מדינה שלווה ושקטה ארץ ברוכה ומושפעת באושר, לעשות מלחמות ולנצח וגם לעשות שלום ולהשכית מלחמות".<sup>290</sup> אין בדבריו נימוקים פרגמטיים בלבד. ניכר בו שהוא מייחס לנשים כישרונות ייחודיים, המעניקים להן יתרון על גברים. כישרונן להשכיח שלום יש בו כדי לתרום תרומה ייחודית להנהגת המדינה. לדעתו ההתנגדות למינוי נשים אינה נובעת מחוסר הכרה בכישרונן של נשים אלא "מנקודה דתית", שאותה הוא נדרש לברר.

הרב לוינסון מדייק שהאיסור למנות מלכה חל רק על גברים (אף שגם נשים מחויבות לשמוע למלך). לכן נשים יכולות למנות נשים לבאות כוחן, ואף גברים יכולים לנהוג על פי הוראות הנשים שנבחרו, כיוון שהאיסור הוא רק על המינוי ולא על הציות למי שכבר נתמנתה.<sup>291</sup> הוא מסיים בכך שכל איסור על מינוי אישה למלכה הוא רק לפי כל כלליו ודקדוקיו, אך כאשר המינוי ניתן

290 שוויון הנשים, עמ' ז.

291 על פי הרשב"א, וכן לפי הנודע ביהודה, מלך בן מלך ראוי להיות מלך אף שאביו אינו ראוי, כיוון שלא נתמנה באופן אסור. ולכן מנחת חינוך, במצווה תצו, סבור שבת מלך יכולה להיות מלכה, כיוון שלא נתמנתה.

לזמן מוגבל אין בכך איסור.<sup>292</sup> לכן נשים יכולות להיבחר על פי ההלכה להנהגת הציבור באופן דמוקרטי.

בניגוד למאמציו להתיר לנשים להיבחר לתפקידי הנהגה הרב לוינסון אינו ממצה את האפשרות למנות נשים לדיינות ומסתייג מכך. בדבריו הוא מציין את ההיתר לאישה להורות בתחומי איסור והיתר<sup>293</sup> ואת פסק השולחן ערוך האוסר עליה לדון בבית דין. אך ביסודות הדין הוא מציין את דברי התוספות, המאפשרים לאישה לדון, ואת תירוצייהם השונים. הוא מסכם בטענה שאם קיבלו רוב ישראל אישה כדיינת, היא יכולה לדון, בהגבלות מסוימות.<sup>294</sup> למרות אפשרות הלכתית זו דעתו היא שלכתחילה אין למנות נשים לדיינות בחוקה, כיוון שזוהי עקירה של המצווה במובנה הפשוט ללא דחק ופולפולים ויש בכך ביטולה למעשה.<sup>295</sup> טיעון זה לא עולה בדבריו על מינוי נשים להנהגה, אף שעקרונית המצב ההלכתי בסוגיה זו דומה.

הרב בן ציון חי עוזיאל דן בשאלה זו בשנים הראשונות שלאחר הקמתה של מדינת ישראל והציב אותה בהקשר הכללי של התביעה לשוויון בין נשים לגברים. את דבריו הוא פותח בהצגת מחלוקת עקרונית בין שני מחנות ביישוב היהודי בארץ ישראל. מצד אחד עומדים המצדדים במנהג אבות ובתורת ישראל ומצד אחר עומדים המצדדים בשוויון זכויות בלי הברדל מין בטיעון "שגם הבנות נטלו חלק בארץ ועובדות שכם בבנינה, ולהן זכות שוה בכל מוסדות הצבור והמשפט".<sup>296</sup>

- 292 שוויון הנשים, עמ' כח-לב.
- 293 לפי תירוץ התוספות, דבורה לא הייתה דנה אלא מורה, וכן נפסק בכרכי יוסף בחושן משפט ז. ראו לעיל הערות 252, 254.
- 294 אם היא מומחית או שנצטרפו אתה שניים נוספים ובתנאי שאינה דנה את קרוביה – כדי שלא יהיה תרתי לריעותא.
- 295 שוויון הנשים, עמ' יד-יו.
- 296 משפטי עוזיאל, ד, חושן משפט, סימן ה. התשובה מופיעה גם בשו"ת פסקי עוזיאל, מג. הביטוי "נטלו חלק בארץ" רומז מחד גיסא לשבט לוי, שלא נטל חלק בארץ ישראל (משנה, מעשר שני ה, יד), ומאידך גיסא לבנות צלפחד, שנטלו בה חלק (במדבר רבה, נשא יד, 1).

לאחר דיון הלכתי, המתמודד בעיקר עם טענותיו של הרב הירשנזון ודוחה אותן<sup>297</sup> מגיע הרב עוזיאל למסקנה שאישה פסולה לדון, כפסיקת השולחן ערוך, אך אפשר להכשירה לכך אם הציבור יקבל אותה עליו. הוא מודע לקיומן של שתי גישות הלכתיות קוטביות בעניין זה: הגישה המכשירה אישה לדון ללא הגבלה והגישה השוללת לחלוטין את מינויה של אישה, ואולם הוא סבור כי שורת הדין היא שאישה כשרה לדון רק אם קיבלו אותה לכך. אין צורך שקבלה זו תיעשה על ידי כל יחיד ויחיד שבא לדון לפניו, ואף אם ראשי הקהל בלבד יקבלו אישה לדיינות בבית הדין יהיה כל הקהל מחויב בפסיקותיה.

למרות זאת הרב עוזיאל סבור שלא ראוי לתקן תקנה שתאפשר את מינוין של נשים לדיינות בבית הדין באמצעות המנגנון של קבלת הציבור. אמנם כל אדם פרטי יכול לקבל עליו כל דיין שירצה, לרבות אישה, אך הציבור אינו רשאי לעשות זאת ללא סיבה מספקת. לכן נזקקו בעלי התוספות להסביר שהציבור קיבל עליו את הבורה לשופטת "מפני שכינה או מפני נבואה". לדעתו, אין בתקנה זו כל צורך; יתר על כן, היא תגרום לפגיעה במשפט ולפגיעה בחברה.

הפגיעה במשפט תיגרם לדעתו בגלל אופייה הרגשני של האישה, "רחמייה המרובים" ו"עדינות רגשותיה". אפשר אמנם למצוא נשים חכמות בעלות ידיעה משפטית רחבה, אך נטייתן הפסיכולוגית של נשים "להתפעל מאיומים של אלמות, או מרגשי רחמים של העני" שוללת את התאמתן לתפקיד זה, הזוקק גבורה ואומץ לב. לכן מינוין של נשים לדיינות יגרום בסופו של דבר לעיוות הדין. נוסף על כך, הפגיעה בחברה תיגרם בגלל הוצאתה של האישה מ"תפקידה הטבעי של 'צופיה הליכות ביתה' בטפול ילדיה וחנוכם". מינוי נשים לדיינות יפגע "בהנהלת משק הבית הישראלי וחנוך הבנים וטפולם התמידי שאינו יכול

297 הרב עוזיאל מקבל את טענתו של הרב הירשנזון שהמשנה בניה היא לשיטת רבי מאיר, אך לדעתו הכלל "כל הכשר לדון כשר להעיד" מקובל להלכה על הכול (ראו לעיל, הערה 272). כך עולה לדעתו מדברי התוספות, כך מפורש בירושלמי, אשר לפי דעתו נסמך על כלל זה, וכך משתמע מן הבבלי (גיטין ה ע"ב). גם את טענת הרב הירשנזון, שכלל זה אינו שולל לחלוטין את אפשרותה של אישה לדון, הוא דוחה כיוון שמן הכלל השני עולה לדעתו שדיינות חמורה מעדות ולכן יש לפסול אותה, על דרך קל וחומר.

להעשות אלא על ידי אם רחמניה". אך הוא מוסיף ש"אם ביוצא מן הכלל נמצא אשה חכמה ואמיצת לב כדבורה הנביאה נושיב אותה על כסא השופטים"<sup>298</sup>.  
 כזכור, הרב עוזיאל סבר שאפשר לתקן תקנה כזאת בנוגע לעדות נשים,<sup>299</sup> אך לדעתו אין לעשות כן בנוגע לדיינות ואין להשוות בין התחומים. ראשית, בפסילת נשים לעדות יש משום עלבון כלפי המיין הנשי כולו, כיוון שמדובר בפסילה גורפת, מה שאין כן לגבי דיינות, שלפי טיבה מיועדת למובחרים שבעם. מדבריו עולה שהגבלה עקרונית של אפשרותן של נשים להגיע לתפקידים נבחרים אין בה משום עלבון. יש לציין שבהקשר זה לא עולה שוב התביעה לשוויון זכויות שהוזכרה בראשית דבריו. שנית, עדות היא מעשה אקראי בעלמא, שאינו פוגע בתפקידה הטבעי של האישה, מה שאין כן דיינות, שהיא תפקיד של קבע המטה את האישה מתפקידה הטבעי.

בכל טענותיו נזקק הרב עוזיאל להנחה שיש הבדלים טבעיים בין תכונותיהן של נשים לתכונותיהם של גברים. הבדלים אלו עומדים בבסיס תפקידיהם השונים בחברה ומונעים תקנה כללית המכשירה נשים לדיינות. עם זאת הוא מוכן לקבל חריגות יוצאות מן הכלל, שבנוגע להן ניתן להפעיל מנגנון הלכתי פורמלי. אך למרבה ההפתעה כאשר הוא דן בסוגיה קרובה – שאלת אפשרות בחירתן של נשים לתפקידים ציבוריים – הוא אינו מעלה כלל טענות אלו כסיבה לאסור מהלך זה.

מסקנתו ההלכתית של הרב עוזיאל בנוגע לבחירת נשים לתפקידי ציבור היא ש"האשה יכולה גם להיות נבחרת בהסכמת ותקנת הצבור"<sup>300</sup> למרות איסור הספרי והרמב"ם, בעקבותיו, למנות מלכה על ישראל. הרב עוזיאל נשען בראש ובראשונה על תירוציהם של בעלי התוספות, המתירים לאישה לדון או להיות מנהיגת ציבור בלי לראות בכך תפקיד שררה האסור על נשים. הוא מוסיף שגם לדעת הרמב"ם אין בכך איסור אם האישה אינה מתמנית לתפקיד על ידי סנהדרין אלא בדרך של קבלת הציבור. הוא אינו מסתפק במסקנה הלכתית זו

298 משפטי עוזיאל, ד, חושן משפט, סימן ה.

299 לעיל, ליד ציון הערה 193.

300 משפטי עוזיאל, ד, חושן משפט, סימן ו. לסיכום הדעות בהלכה בעניין זכותן של נשים להיבחר ראו פרימר, נשים.

ונדרש לרחיית טענות מוסריות שנשמעו כנגדה: בעיות צניעות ואיסור חנופה.<sup>301</sup> סוגיית הגבורה ואומץ הלב הנדרשים לתפקידים אלו<sup>302</sup> והשאלה בדבר הפגיעה האפשרית בחינוך הילדים על ידי הטיית האישה מתפקידה הטבעי כלל אינן עולות לדיון בנושא זה.

קשה למצוא בדברי הרב עוזיאל עצמו הסבר לגישתו השונה בשני הנושאים, אך נראה שההבחנה בין שילוב נשים בתפקידים במוסדות דתיים מובהקים ובין שילובן בתפקידים במוסדות כלליים של המדינה יכולה להסביר את מגמתו. כאשר הדיון מתייחס למערכת המקיפה של המדינה, הנורמות הבסיסיות המובאות בחשבון הן הנורמות של כלל החברה הישראלית, והרב עוזיאל מחפש לכך בסיס בהלכה. אך כאשר הדיון נסב על מוסדות הנחשבים מוסדות פנים-דתיים הוא אינו מוצא צורך לשנות את הנורמות ההלכתיות המקובלות אף שאפשר למצוא לכך בסיס הלכתי. בכך קו מחשבתו תואם את קו המחשבה של הרב הרצוג.

נראה שלרב הרצוג ולרב עוזיאל התייחסות נפרדת לשינויים הלכתיים הנדרשים בתחומי הליבה של העולם הדתי. תחומי ליבה אלו קשורים למסורת הלכתית ארוכת שנים, מתחייבת כלפיהם נאמנות מרבית, והשינויים הנעשים בהם נמדדים בכלים פנים-הלכתיים בלבד, מתוך מאמץ לבטל רעשים חיצוניים והשפעות חיצוניות. לא כן בפסיקה בנוגע למדינה ולחברה הישראלית בכלל. כאן המגמה היא לקבוע את יחסה של ההלכה אל המציאות כפי שהיא. המדינה נתפסת כמצב חדש, הדורש התייחסות הלכתית מחודשת; בית הדין, לעומת זאת, נתפס כהמשכו של מוסד זה מדורי דורות ולכן שינויים שיחולו בו, אם יחולו, יהיו לפי חוקיותו הפנימית.<sup>303</sup> לכן נראה שרק שינויים מפליגים בתוך החברה הדתית יביאו לשינויים במבנהו ובהרכבו של בית הדין הרבני.

301 את טענת החנופה והחשש מפני פירוק המשפחה העלה הרב קוק בתשובה כללית בעניין זה בשנת תר"פ. ראו קוק, בחירת נשים, עמ' 192.

302 הרב יהודה גרשוני, למשל, מסביר כך את פסול אישה למלכות על פי הרמב"ם. ראו גרשוני, האישה, עמ' תקא-תקו.

303 על התפיסה השונה של בית הדין ראו מאונטר, בית דין. הוא מציין מחלוקת שופטים בשאלת מעמדם של בתי הדין הרבניים אם הם מוגדרים "במסגרת המערך של מוסדות השלטון במדינה" (השופט זמיר) או "במערכת כפולה של סמכויות", כמוסד שלטוני

## קבלת הציבור

הנימוק, שמקורו בשיטת הרמב"ם, הפוסל נשים לדיינות בגלל "שררה" נדחה למעשה על ידי כל הדעות המתירות לאישה לשמש מנהיגת ציבור – הן באמצעות הקביעה שזו דעת מיעוט הן בטענה שבמבנה השלטוני הדמוקרטי אין שררה ולכן כהונתן של נשים אפשרית. לשון אחר, כיוון שהציבור מקבל עליו מרצונו את סמכות המנהיג, אין בכך שררה ולכן אישה יכולה לכהן בתפקידי ציבור. המכשלה ההלכתית שנותרה היא פסול נשים לדיינות מכוח פסילתן לעדות. גם כאן המנגנון ההלכתי המרכזי שאימצו רוב המתירים כדי לאפשר לאישה לכהן כדיינת הוא קבלת הציבור. קבלת הציבור עוקפת את האיסור למנות נשים לדיינות, כיוון שבכך מוענקת להן סמכות על ידי הציבור ולא מעצם המערכת ההלכתית. אין כאן מינוי "מלמעלה" אלא קבלה "מלמטה". ההלכה מכירה בסמכות זו שהציבור מקנה לאישה והיא מאשרת את כוחו של הציבור לחולל שינויים בתחום זה. גם הכרה זו תואמת להפליא את תפיסת הסמכות במדינה דמוקרטית. יוצא אם כן שבכוחו של הציבור, באמצעות נציגיו, לקבל נשים ראויות לכהן כדיינות.

הרב מרדכי אליהו טען לצמצום השימוש בעיקרון של קבלת הציבור במינוי נשים. לדעתו, קבלת הציבור כדרך למנות אישה יכולה להתקיים רק בקהילה מצומצמת – ארגון או יישוב – אך בעם שלם היא לא תועיל. נימוקו המרכזי הוא שקבלתו של חלק מן הציבור אינה יכולה לחייב את הכול.<sup>304</sup> לעיל ראינו שהרב הרצוג והרב עוזיאל סברו שאפשר להסתפק בקבלת נציגי הציבור וקבלה זו מחייבת את הציבור כולו, ללא צורך בקבלת כולם, וגם מדברי הרב חיים דוד הלוי (1924–1998), רבה הראשי הספרדי של תל אביב) נראה שזו דעתו.

---

וכבית דין הדין ברין התורה (השופט טל בדעת מיעוט). בתחומי נישואין וגירושין בית הדין הרבני פועל כמוסד של המדינה וכפוף לסמכות בג"ץ, ובכל תחום אחר הוא פועל מכוח מסורת הדורות ואינו כפוף לבג"ץ. עם זאת, ברור שתודעתם של הדיינים עצמם ושל הפוסקים היא שבית הדין כפוף להלכה היהודית לכל רוחבה ולא למערכת בתי הדין הרבניים בלבד. בפסיקותיו מייצר בית הדין הרבני הלכה שיש לה השלכות על כל המרחב ההלכתי ולא רק על מקרה פרטי או על מערך בתי הדין הרבניים. 304 אליהו, תפקיד ציבורי.



הרב חיים דוד הלוי נשאל לפשרו של מדרש המניח שלשלמה המלך היו "דיינין זכרים ודיינין נקבות".<sup>305</sup> בתשובתו הוא העלה את האפשרות ששלמה ומועצתו קיבלו עליהם נשים אלו כדיינות והוסיף שעל פי ההלכה "קבלת גדולי הקהל ודאי שמועילה".<sup>306</sup> ואכן הרב אריה אברהם פרימר השיב על דברי הרב אליהו בהתבססו על עיקרון זה.<sup>307</sup>

הרב בקשי דורון, לעומת זאת, הפך את עקרון קבלת הציבור ליסוד מרכזי בדיונו בשאלה זו. הוא דן באפשרות שנשים ישמשו דיינות אגב דיונו בשאלה של סמכות והנהגה בכלל בנוגע לנשים ולגרים. הרב בקשי דורון גורס כי יש להבחין בין סמכות, שיש בה יסוד של כפייה, להנהגה, הנובעת מקבלת אישיותו של המנהיג ללא כפייה. במהלכו ההלכתי הוא עורך הקבלה בין גרים לנשים בגלל ההגבלות הקיימות במינוי גרים לתפקידי הנהגה ודיינות. הוא מאמץ את הפסיקה הממצעת, המאפשרת לגר לדון ללא כפייה,<sup>308</sup> וכך הוא פותר סתירה בין שני מקורות בנוגע לכשרותו של גר לשמש דין.<sup>309</sup> מכאן מסיק הרב בקשי דורון שגם נשים יכולות "להורות ולהנהיג ואף לשפוט את ישראל מכח אמון העם

305 ילקוט שמעוני, קהלת, תתקס"ח, שיסודו בקהלת רבה, ב, ח זין, בסופו. בתשובתו נסמך הרב חיים דוד הלוי על ספר החינוך (מצווה עז) ומבאר שייתכן שמדרש זה אוחז באחת משתי שיטות – שנשים כשרות לדון לכתחילה או שנשים כשרות על ידי קבלת הציבור. ראו גם פירוש תפארת ציון לרבי יצחק זאב יאדלער (1871-1962, ירושלים), עמ' ק: "דע"י [שעל ידיו] שניתנה תורה שבע"פ [שבעל פה] בכתב ובכל לשון, כמו היום שיש כמה דינים שנעתקים בלשון אשכנז, אפשר גם להנקיבות ללמוד הדינים השייכים להנשים ולהורות לנשים אחרות. ומודיענו הכתוב שהיודע מראשית אחרית השפיע כל שפע התורה הזה ביום קבלת התורה, שע"כ [שעל ידי כך] לא תשכח התורה ממנו עד עולם". בעל תפארת ציון מודע בפירושו לתהליכי השינוי בנוגע לנשים, אך לא העלה בדעתו את האפשרות שנשים תהיינה דיינות לגברים.

306 עשה לך רב, ח, עמ' רמח.

307 ראו פרימר, נשים.

308 בקשי דורון, סמכות, עמ' שד; על פי תוס' ישנים יבמות מה ע"ב, ד"ה "מקרב"; רא"ש יבמות, מצוות חליצה, סימן ב. ש"ך, ב"ח ונתיבות על שולחן ערוך, שם, ס"א, פסקו זאת להלכה, ואילו המרדכי והקצות בעקבותיו לא קיבלו זאת.

309 בבבלי, יבמות קב ע"א, רבא פוסק שגר אינו דן את ישראל, ואילו בסנהדרין לו ע"ב נקבע שהכול כשרים לדון, בכלל זה גרים.

ודעת תורה שבהם".<sup>310</sup> לכן אם הציבור קיבל עליו נשים כדיינות, אין כאן כפייה, והן יכולות לדון.<sup>311</sup>

## סיכום

פסול אישה לכהן כדיינת מופיע במפורש בירושלמי בלבד, ונראה שהוא בנוי על איסור שררה לאישה. מן המשנה אפשר להסיק שאישה פסולה לדון משום שהיא פסולה לעדות. בכך המקורות מציגים שני מסלולים בסיסיים בשאלת יסודו של דין זה: הפסול לדון נובע מן השררה שבתפקיד זה או מהווה הרחבת פסול העדות. לפי המסלול השני הפסול לדון נובע מהנימוקים השונים שניתנו לפסול נשים לעדות. בעלי התוספות בצרפת ובאשכנז עימתו מסקנה זו עם הכלל המשווה אישה לאיש לכל דינים שבתורה ועם התקדים של דבורה הנביאה ששפטה את ישראל. משלל תירוציהם עולים כמה חידושים: ראשית, נשים יכולות לשמש פוסקות הלכה; שנית, נשים יכולות לשמש דיינות אם יקבל אותן הציבור, והחידוש המרחיק לכת ביותר מכשיר נשים לכהן כדיינות ללא כל סייג.

חכמי זמננו עסקו בעיקר באפשרות למנות נשים לתפקידי ציבור והנהגה, אך בדבריהם יש התייחסות גם ליכולתן של נשים להיות פוסקות הלכה ואף דיינות. רובם התירו לנשים להיות מנהיגות ציבור, ובכך פסקו למעשה שסוגיית "שררה" לנשים אינה מהווה בעיה במשטר דמוקרטי. כולם הכירו בכך שאין כל בעיה הלכתית בכהונתה של אישה כרב מורה הלכה אך התנגדו לה למעשה.

310 בקשי דורון, סמכות, עמ' שד.

311 שם, עמ' שו. הרב בקשי דורון מוסיף שם שבשאלת ההנהגה מינוי נשים קל מבחינה הלכתית ממינוי גרים. אך אפשר להבין מדבריו שכנוגע לדיינות לדעתו המצב הפוך. על פי האורים ותומים, חושן משפט ז, ס"ק א, הוא מבחין בין גר (שמכוח קבלת הצדדים נעשה לדיין) ובין קרוב או פסול (שקבלת הצדדים מכשירה רק את פסיקתו). המשמעות המעשית של מסקנה זו היא שבעלי הדין יכולים לחזור בהם מהסכמתם למנותו לפני פסק הדין הסופי – בניגוד לדיין גר, אשר מרגע קבלתו לדיין אין הצדדים יכולים לחזור בהם מהסכמתם. כיוון שאישה בכלל הפסולים לעדות ומתוך כך לדיינות, ייתכן שמעמדה שווה למעמדם של קרוב או פסול, אם כי הרב בקשי דורון אינו מזכיר זאת במפורש, וייתכן גם שהיא אינה פסולה בעצמותה.

רובם הכירו באפשרות ההלכתית שנשים יכהנו כדיינות, על ידי קבלת הציבור, והתנגדו לה מסיבות לא הלכתיות.

נראה שההבחנה בין תפקידים במישור המדיני והלאומי ובין תפקידים הנתפסים כחלק מן המערך הפנים-דתי יכולה להסביר את ההתנגדות לכהונת נשים כפוסקות וכדיינות. נכונותם של חכמי זמננו להכשיר כהונת נשים בתפקידי ציבור מתבססת על הנורמות של כלל הציבור, ואילו התנגדותם לכהונת נשים כפוסקות וכדיינות מתבססת על הנורמות בציבור הדתי והחרדי. בנוגע לתפקידים כלל-ציבוריים היו פוסקי ההלכה נכונים למתוח את ההלכה עד לקצה גבולה, אך בתוך העולם הדתי עצמו רצו להביא לידי ביטוי את ההלכה הנורמטיבית. שינויים בנורמות בציבור הדתי והחרדי בתחומים אלו הובילו לשינויים הלכתיים. חכמי ההלכה נאבקו באחדים מן השינויים ואישרו אחרים, בין באונס בין ברצון. נראה שברקע ההתנגדויות עמד חששם מפני ערעור מעמדה של המשפחה. עם זאת, חלקם הכירו בשינויים המציאותיים שחלו במבנה המשפחה והבינו שהם תובעים התייחסות מתאימה.

באופן סמלי אפשר לקשור את השינויים שחלו בהשתלבותן של נשים בבתי הדין ביציאתן מן המרחב הביתי וכניסתן לשלושה מרחבים ציבוריים: השוק, בית הכנסת ובית המדרש. לאחר שנשים החלו להשתתף בעול פרנסת הבית ויצאו למכור את מרכולתן בשווקים, הורחבה סמכותן בנוגע לרכוש המשפחתי וגדלה אחריותן המשפטית. שינוי זה הוביל לשינוי במעמדן כבעלות דין. יצירת מרחב "בית הכנסת של נשים" חייב את הכשרת עדותן גם בדיני ממונות ונזיקין, כדי להשליט צדק במרחב שאין בו גברים, שכן בניגוד להסכמה מאולצת לכך שהצדק לא יתממש "באורות הסוסים וברפת הבקר וגדרות הצאן" – טריטוריות המאוכלסות בנוהג שבעולם בפסולי עדות – קשה היה לקבל קיומן של עוולות במרחב המקודש של בית הכנסת. בדומה לכך, את כניסתן של נשים לבית הדין כטוענות רבניות אפשר לתלות במרחב הנשי החדש של בתי המדרש לנשים שנפתחו בדורנו. לאחר שמילאו כרסן בש"ס ופוסקים נולדה בקרב הנשים התביעה לממש ידע זה בייצוגם של בעלי דין בבית הדין הרבני. האתגר החדש שעומד לפני ההלכה בזמננו הוא שאלת הדיינות. נראה שהכרה במנהיגות דתית של נשים בתחומים הלכתיים שונים תביא להכרה בהן גם בתחום זה. בהקשר זה יש לציין את הצעתו של הדיין הרב אוריאל לביא לשלב נשים כיועצות בבית דין

ואף לערב אותן בשלב קבלת העדויות. דבריו אמנם נאמרו בהקשר אחר, ובכל זאת ניכרת בהם ההכרה בחשיבות שילובן של נשים בתהליך המשפטי.<sup>312</sup> קשה לצפות שבעתיד הנראה לעין יתרחש מהלך שיכשיר נשים לדיינות על בסיס קבלת הציבור, אבל אפשר ליצור מעורבות רבה יותר של נשים בהליך השיפוטי בבית הדין הרבני בדרכים אחרות. בד בבד עם הצעות שהעלו רבנים שונים בנוגע לתפקידים מעין-רבניים שיכהנו בהן נשים, אפשר לשלב נשים בתפקידים מעין-שיפויים כיועצות בבית הדין הרבני ואף לערב אותן בשלב קבלת העדויות. אישה – תלמידת חכמים – המוצבת כיועצת מטעם בית הדין יכולה לתרום להליך השיפוטי עצמו. היא יכולה לתרום להבנה טובה יותר של מועקות של נשים, לסייע בחקירתן של הנשים המעידות, לגלות ערנות לנקודות שנתעלמו מעיניהם של דיינים ולהציע פשרות מעשיות ופתרונות ביניים.

312 דבריו נאמרו במסגרת תביעתו להמיר את "פורום תקנה" בבית דין מוסמך, השומע את שני הצדדים, ודומה שיש בכך גם פתח לבאות. ראו לביא, תקנת בית דין.

## פרק חמישי הלכה ומגדר

תכליתו של פרק זה להעריך את הממצאים שעלו בפרקים הקודמים לאור התפיסות הפמיניסטיות ולבחון עד כמה ההלכה הכילה, ויכולה להכיל, טענות שונות של הפמיניזם. אין הכוונה לקידום מהלכים הלכתיים לפי תפיסות פמיניסטיות כאלו ואחרות אלא לבחינת מכנה משותף וממדים דומים בין הפמיניזם לסוגיו למהלך ההלכתי, על הדעות השונות שבו שהוצגו ומופו לעיל. ממצאי הדיון ההלכתי שהוצגו עד כה עומדים בפני עצמם, וקוראים שאינם מעוניינים לחרוג מהדיון בהם יכולים לפסוח על פרק זה.

התפיסות הפמיניסטיות התפתחו כביקורת על החברה בכלל ועל המשפט בפרט ולכן אין לצפות שההלכה תשקף אותן, אם כי אפשר לזהות הפנמה מסוימת שלהן, כפי שיוצג להלן. רבים בעולם הדתי האורתודוקסי מסתייגים מן התווית הפמיניסטית ומן הפמיניזם כתנועה, אף שלמעשה הם תומכים בחלק ניכר מרעיונות אלו, מדעת ושלא מדעת.<sup>313</sup> עמדות שבעבר היו מזוהות עם פמיניזם קיצוני חלחלו לכל שדרות האוכלוסייה ונתפסות כיום כנורמה פשוטה, כעמדות ראויות כשלעצמן, בלי שניתן קרדיט לפמיניזם כמכונן. כאמור, בפרק זה ברצוני לבחון את החפיפה והניגוד בין הממצאים שעלו בפרקים הקודמים ובין החשיבה הפמיניסטית.

מקובל להגדיר שלוש גישות יסוד בפמיניזם, המציינות גם שלושה שלבים בהתפתחות זרם רעיוני זה: הפמיניזם הליברלי, הפמיניזם התרבותי והפמיניזם הרדיקלי.<sup>314</sup> אפשר להסיק מכל אחת מגישות אלו מסקנות רלוונטיות לתחומי הלכות בית דין שנידונו כאן מתוך תפיסת בית הדין כמראה המשקפת את מבנה

313 כדוגמה מובהקת לכך ראו רוס, ארמון, עמ' 13-14.

314 ראו קמיר, פמיניזם. תמר רוס מציגה חלוקה אחרת של שלושת שלבי הפמיניזם: את שורשי הפמיניזם הנטועים במהפכה התעשייתית היא מחשיבה לשלב הראשון, את הפמיניזם הליברלי המעשי היא משייכת לשלב השני, ואילו את הפמיניזם התרבותי והרדיקלי (וגם הפוסט-מודרניסטי) היא משייכת לשלב השלישי העיוני. ראו רוס, ארמון, עמ' 33-46.

החברה הכללית ואת מקומה של האישה בה. ובכל זאת נראה שהמאפיינים הייחודיים של כל תחום הלכתי מעמידים במרכז הדיון גישה פמיניסטית אחרת. השאלה אם נשים יכולות להיות בעלות דין מעלה לדיון את ההכרה בהן כפועלות במרחב הציבורי וכאחראיות למעשיהן. בכך נוגעת שאלה זו במיוחד בשאלות שהעסיקו את הפמיניזם הליברלי בדבר האוטונומיה של נשים והאי-שוויון בינן ובין גברים. הלכות עדות נוגעות לתחום ההכרה ותפיסת המציאות, שכן פסילת עדותן של נשים מערערת לכאורה על יכולתן לתפוס את המציאות לאשורה ולדווח עליה דיווח אמין. הפמיניזם התרבותי, הטוען לדפוסי חשיבה שונים ולדרכי הסתכלות אחרות של נשים על המציאות, יכול לתרום במיוחד להבנת נקודת המבט הנשית בסוגיות שעד כה נותחו מנקודת מבט גברית בלבד. נקודת מבט המכוננת את המציאות באופן שונה יש בה כדי להעשיר את ידיעותינו עליה. גם העמדה שתפקידן של טוענות רבניות הוא ייצוג והמללת עמדותיהן של נשים באופן שונה מן הדפוס הגברי תואמת בעיקרה את השקפת הפמיניזם התרבותי. האפשרות של נשים לכהן בתפקידי הנהגה ושלטון נוגעת ישירות לתחומי של הפמיניזם הרדיקלי, כיוון שעיקר עניינו הוא שחרורן של נשים מעול השלטון הגברי. הכשרת נשים לכהן כדיונות מבטאת את יכולתן להנהיג ולעצב תהליך של פסיקה הלכתית ואף להשתתף בו. עם זאת, כאמור, אפשר להעריך את כל תחומי הדיון ההלכתי על פי כל אחת משלוש הגישות הפמיניסטיות.

את המסקנות העולות מן הפרקים הקודמים אבחן לאור גישות אלו. כפי שאראה להלן, אפשר להצביע על התאמות מסוימות בין הפמיניזם הליברלי למהלך ההלכתי, אך קשה למצוא הד לרעיונות הפמיניזם הרדיקלי במהלך זה, לפחות כפי שהוא בא לידי ביטוי עד עתה. דומה שנקודות ההשקפה המרכזיות ביותר הן בין תפיסות היסוד ההלכתיות ובין הפמיניזם התרבותי. לכן אציג תחילה את הפמיניזם הליברלי והרדיקלי ואסיים בפמיניזם התרבותי.

## הפמיניזם הליברלי

הפמיניזם הליברלי היה הזרם הראשון של הפמיניזם בראשית המאה העשרים והוא נוסד כחלק מתנועת זכויות האדם בארצות הברית. התומכים בו דרשו שוויון זכויות לנשים ולחמו באפלייתן. יסודותיו ההגותיים בהשקפה הליברלית, התובעת שוויון זכויות לכל בני האדם משום היותם אוטונומיים. הפמיניזם

הליברלי הצביע על אי-שוויון חברתי, חוקי ומשפטי בין נשים לגברים בתחומים שונים שמנע מנשים לממש את האוטונומיה שלהן. שדה המאבק העיקרי שלו היה השדה הציבורי, והוא תבע שינוי בחוק ובנורמות בכל התחומים שבהם על פי התפיסה האמורה אין הבדלים מהותיים בין נשים לגברים. הוגיו תבעו את זכותן של נשים לבחור ולהיבחר לתפקידים ציבוריים, ליהנות מייצוג שווה במוסדות ציבור, להיות מקודמות לתפקידי ניהול ולהשתתף בכל תחומי העיסוק המקצועי, להשתכר שכר שווה לגברים ועוד. הפמיניזם הליברלי לא התמקד בנושאים ייחודיים לנשים אלא עסק בתחומים המשותפים לנשים ולגברים שבהם ניכרים האפליה וחוסר השוויון. לכן גבולות המאבק שלו נקבעו במידה רבה על פי הבנת הצד השווה בין המינים.

המחקר שלפנינו מצביע על המקורות ההלכתיים שיכולים לשמש בסיס ליצירת שוויון הלכתי בתוך בתי הדין הרבניים ומשקף למעשה מהלך ליברלי בתוך ההלכה. יתר על כן, עצם הדיון בתחומים אלו, שאינם ייחודיים לנשים, ממקם מחקר זה בתחומי הדיון הקלסיים של הפמיניזם הליברלי. המצע ההלכתי המאפשר לנשים להיות בעלות דין, עדות, טוענות רבניות ודיינות בבית הדין הרבני, מאפשר למעשה תמיכה בהרחבת האוטונומיה שלהן ותורם להכרה בהן כשוות לגברים בתחומים אלו.

הלכת חז"ל, שעל פיה נשים נמנות עם בעלי הדין ויכולות לשמש תובעות ונתבעות, הכירה באחריות העקרונית של נשים למעשיהן ובאוטונומיה שלהן אך לא נתנה לנשים נשואות אפשרות לממש אחריות זו בגלל אחיזתו הבלעדית של הבעל ברכוש המשפחתי. כך נותרה אחריות זו ללא דרכי מימוש, והאוטונומיה הנשית למעשה צומצמה. בהותירה את הנשים הנשואות בלא רכוש מנעה מהן ההלכה אמצעי חשוב לביטוי האוטונומיה שלהן. מניזוקים היא מנעה את האפשרות לגבות מהן פיצוי בגין נזקים שהן גרמו בפעולותיהן. מצב זה השאיר את הנשים מחוץ למעגל הפעילות במרחב הציבורי ועיצב את מעמדן, בעיני עצמן ובעיני החברה, כבעלות אוטונומיה מוגבלת. הלכות צניעות, שהגדירו את מקומה הטבעי של האישה בבית, הצרו גם הן את צעדי הנשים והגבילו את מרחב פעילותן הממשי ולפיכך גם את האפשרות שלהן לפתח את כישוריהן.<sup>315</sup>

דומה שהצידוק הבסיסי לעמדה הלכתית זו הוא הרצון לשמור על אחדות המשפחה הן באמצעות הלכות צניעות הן באמצעות שותפות הרכוש. החברה נתפסה כמורכבת לא מפרטים אלא מיחידות משפחתיות שבראשן עומד אבי המשפחה, המשמש נציגן כלפי חוץ. משום כך גם הופקד הרכוש המשפחתי בידיו.<sup>316</sup> קדימות ניתנה לחברה על פני היחיד, ורק לאחר שהוגדרו נורמות חברתיות הגדרה ראשונית נותר מקום לתיקון מעמדם של הפרטים, עד כמה שהדבר התאפשר. ההשקפה הליברלית, התופסת את החברה כמורכבת מיחידים אוטונומיים, מנוגדת ניגוד יסודי לגישה זו. היחידים האוטונומיים קודמים למשפחה והם המרכיבים אותה על פי רצונם החופשי. על פי התפיסה הליברלית המשפחה אינה אחדות אורגנית אלא שותפות חוזית בין שווים.<sup>317</sup>

התהליך ההלכתי שהוביל להכרה בנשים נשואות כבעלות רכוש מחד גיסא ואשר אפשר את יציאתן מן הבית והשתלבותן במרחב הציבורי מאידך גיסא העצים את אישיותן והרחיב את האוטונומיה שלהן. ההכרה כבעלותן על רכוש והתביעה מהן לשלם על מעשיהן באמצעות רכוש זה מעצבות באופן אחר את תודעתן ואת תודעת החברה ככלל באשר לכוון וחירותן, ואין ספק שיש לה השלכות גם על מעמדן בתוך המשפחה. כפי שראינו, השלכות אלו הן שהובילו להתנגדות של חלק מבעלי ההלכה למהלך זה, בשל החשש שהעצמתה של האישה תוביל לערעור המבנה המשפחתי. אך דומה ששינוי תודעתי זה מצוי כבר מאחורינו וההתעלמות ממנו היא שתגרום למתחים במשפחה, שכן זו נתפסת בימינו כשותפות של שני בני זוג שווים. אף על פי כן גם רבנים שקיבלו תפיסה

316 ביטוי בולט לעמדה זו נמצא ברמב"ם, מורה הנבוכים ג, מא: "הבתים הם החלק הראשון של העיר".

317 ראו רדאי, על השוויון, עמ' 245, 264-266. מתוך נאמנות לתפיסה המרקסיסטית פרנסס רדאי רואה במעבר מחברה פאודלית המקדשת את המעמד החברתי והמשפחתי לחברה חוזית ליברלית, שבה נקבע המעמד על ידי פעולתו של היחיד עצמו, את יסודו של השינוי במעמד האישה. היא רואה במבנה המשפחה המסורתית מבנה המשרת מטרות פטריארכליות שנועדו לשמר את שליטת הגברים. נראה שכבר בתורה אפשר לראות ביטויים לערעור האחדות המשפחתית על ידי הכרה בפרטי המשפחה כיצורים עצמאיים, בניגוד לנורמות שהיו נהוגות בעת העתיקה. הדבר ניכר ביותר בהקשר של ההכרה בעצמאותם של הבנים על ידי שלילת "עונשי תמורה" וצמצום סמכותו של האב כלפיהם וכלפי אשתו. ראו גרינברג, הנחות יסוד.



זו באופן בסיסי סייגו אותה בדרכים שונות בגלל ההתנגדות לתפיסת המשפחה כשותפות עסקית גרדא, שאפשר להביא לפירוקה המהיר.<sup>318</sup> אם ההכרה בנשים כבעלות דין מבטאת את ההכרה בהן כפועלות מתוך אוטונומיה מלאה, הרי קבלת עדות נשים בימינו היא הכרה באמינותן, בדעתן ובכישוריהן לזהות את המציאות לאשורה. דומה שגם תכונות אלו צומחות מן האוטונומיה של האישיות, שאינה נתפסת עוד כנתונה ללחצים חברתיים ולהטיות פסיכולוגיות.

ההבחנה היסודית בין המרחב הפרטי למרחב הציבורי היא הסבר משכנע למדי לעמדת חז"ל שלפיה נשים נאמנות בעדותן בתחומי איסור והיתר אך פסולות לעדות משפטית בדיני ממונות ובדיני נזיקין. הבחנה זו תקפה גם כאשר היא נשענת על הטענה שהגבלת תחום פעולתן של נשים למרחב הפרטי יוצרת הגבלה על יכולתן להבין את הנעשה במרחב הציבורי, גם כאשר היא מבוססת על התפיסה שהגבלה מקטינה את יכולתן של נשים לעמוד בפני לחצים וגם כאשר היא תומכת בצורך לשמר את ההבחנה בין גברים לנשים מטעמי צניעות. הגדלת מרחבי הפעילות של נשים בצד הצורך להחיל את המשפט על כל מרחבי החיים הביאו להכרה הולכת וגדלה בעדותן של נשים גם במרחב הציבורי. בימינו, כשנשים שותפות לכל תחומי העיסוק והדעת במרחב הציבורי, קשה למצוא הסבר מניח את הדעת לפסול נשים לעדות. הד לכך נמצא בהעדפה לבסס פסול זה על גזרת הכתוב ולא על נימוקים הגיוניים.

דומה שבעת החדשה הכתיבה ההלכתית על פסול נשים לעדות משקפת בעיקרה את הגישה הליברלית. עמדתו העקרונית של הרב הירשנזון, הטוען

318 ראו סולובייצ'יק, משפחה, עמ' 64. הרב סולובייצ'יק רואה בנישואין קהילה שיתופית ולכן טוען ש"ניתן לייחס את אי-הצלחתם של נישואין מסוימים בימינו לעובדה, שבמקרים רבים אין במסגרתם קיום לקהילה הכלכלית. הן הבעל והן האישה הם בעלי הכנסות, ואין הם תלויים זה בזה. אין הם מחויבים איש לרעהו כלכלית; אין ביניהם שום ניסיון של שיתוף פעולה. זו שותפות עסקית יותר משזו קהילה כלכלית". ראו גם אריאל, האישה, עמ' 162. לדעתו של הרב אריאל אף שהאישה שותפה היום בהנהגת המשפחה, "חייב להישאר שוני מסוים" בין המינים כדי שהמשפחה לא תתפורר. "טובת האישה והאיש וטובת המשפחה מחייבות דירוג מעמדי מסוים ביניהם". הכרחי שיהיה ראש אחד למשפחה, והוא הבעל, כראשון בין שווים.

שאינן הבדלים מהותיים בין נשים לגברים, מבטאת בבהירות רבה עמדה זו, המבליטה את צדדי השוויון בין המינים. עמדתו של הרב ברקוביץ, שלפיה האידיאל המקורי של התורה חותר להכרה בעצמאותן של נשים אף שהוא אינו מגיע לכיטוי מלא בגלל הנסיבות החברתיות המשתנות, משקפת גם היא גישה ליברלית, החותרת להרחבת האוטונומיה של נשים.<sup>319</sup> בכל זאת, נאמנותם של חכמים אלו לסמכותם של מקורות ההלכה לא אפשרה להם להגיע להכרה שוויונית מוחלטת בעדותן של נשים.

שאיפת הפמיניזם הליברלי לראות בעדותן של נשים עדות שווה לעדותם של גברים לא התממשה במלואה בכתי הדין במדינת ישראל. תפיסת ההלכה את פסול נשים לעדות כפסול מדאורייתא חללה באופן מתמיד לדיון ההלכתי, ואף שיש בו הכרה למעשה בעדותן של נשים באמצעות תקנות שונות, עדיין נשמרת בו ההבחנה בין מעמד העדויות של נשים ושל גברים, לפחות באופן פורמלי, מתוך נאמנות למקורות ההלכה הראשוניים.

מאבקן של נשים להכיר בהן כטוענות רבניות הוא דוגמה קלסית לכאורה לדרכו של הפמיניזם הליברלי במאבקו לשוויון מקצועי.<sup>320</sup> קשה למצוא יסוד הלכתי להתנגדות לפעולתן של נשים כטוענות רבניות, מעבר לנורמות המסורתיות המבחינות בין תחומי עיסוק לנשים ולגברים. לימוד תורה של נשים הביא לעיסוקן בהוראה וזו נתפסה כהרחבה של תחום החינוך המסורתי בבית, אך עיסוקן של נשים כטוענות רבניות חורג מן הנורמות המסורתיות ונוגע בתחום הרבנות, השמור מקדמת דנא לגברים בלבד.<sup>321</sup> עם זאת, נראה שהצלחתו של המאבק נובעת בין השאר דווקא מהמאמץ המכוון לבדלו מן התווית הפמיניסטית.<sup>322</sup>

319 ראו רוס, ארמון, עמ' 162-165. תמר רוס ממקמת את הרב ברקוביץ בשלב השני של הפמיניזם, המזוהה אצלה עם הגישה הליברלית בגלל חתירתו לשינויים מעשיים במעמדה של האישה. לדעתה, עמדתו של הרב רבינוביץ שייכת לעמדות הלא פורמליסטיות של ההלכה, המאפשרות שינוי הלכתי בעקבות השקפות מטה-הלכתיות.

320 לתיאור השדה המקצועי של תחום זה ראו שמיר, טוענות, עמ' 319-322.

321 שם, עמ' 316.

322 שם, עמ' 340-346; קירש, מעמד, עמ' 406. אף שפעילותן של נשים כטוענות רבניות נוגעת יותר לתחום ההלכתי, עוררה שאלת השתתפותן במועצות הדתיות התנגדות

האפשרות שנשים יכהנו כדיינות אינה סוגיה מקצועית גרדא, והיא נוגעת בשאלת שותפותן של נשים בהנהגה הדתית. תביעת הפמיניזם הליברלי לשוויון ולאוטונומיה כוללת בוודאי תביעה זו לשותפות בהנהגה. תפיסת בעלי התוספות בצרפת ובאשכנז, שנשים הוכשרו לדון מכוח העיקרון ש"השווה הכתוב אישה לאיש לכל דינים שבתורה", מתאימה ברוחה לגישה הליברלית. גם כאן בולטת דעתו של הרב הירשנזון, הממצה את האפשרויות הגלומות במקורות ההלכתיים בנושא זה מתוך חתירה לשוויון בין נשים לגברים, ועל פיה נשים כשרות לשמש דיינות ורשאות לדון לכתחילה, בלי שום הבדל מגברים.

רוב פוסקי ההלכה בדורנו לא קיבלו עמדה זו אך הכירו בכך שנשים יכולות להיבחר לתפקידי שלטון, בעיקר בגלל האופי הדמוקרטי של המדינה, המבטל את ממד השררה בכל התפקידים הללו. הדרך ההלכתית הרווחת לאפשר הכשרת מינוין של נשים לדיינות נבנתה על רעיון דומה. קבלת הציבור, באמצעות נציגיו, את המינוי מאפשרת את הבחירה של נשים לדיינות ועוקפת את הפסול ההלכתי בשל ביטול ממד הסמכות שבתפקיד. לשון אחר, השינוי במבנה היסודי של החברה, מחברה הייררכית לחברה שוויונית, יכול לשמש בסיס מציאותי לפתיחת אופקים הלכתיים חדשים למינוין של נשים לדיינות בבתי הדין.

## הפמיניזם הרדיקלי

על פי הפמיניזם הרדיקלי, מבני השליטה של החברה ודפוסי התרבות המסורתיים הם המקור לשעבוד הנשים. נשים מופלות ומדוכאות בידי גברים בראש ובראשונה באמצעות הבנייתה החברתית של המיניות. הבניה זו מפלשת בכל תחומי החיים ומעצבת בדרכים מפותלות את מבנה החברה וחוקיה. שחרור האישה משמעו קעקועם של מבני עומק פטריארכליים רבי-דורות, המשפיעים השפעה מכרעת על סדרי החברה והמשפט. מבני עומק אלה משקפים את הערכת האישה מנקודת

---

גלויה וחריפה יותר. יורם קירש גורס שהסיבות לכך הן אופי המאבק – היותו מוחצן או סולידי – והשימוש במוסדות חילוניים לעומת מאבק בתוך הציבור הדתי ללא שימוש בגורמים חיצוניים. במאבקה להשתתפות נשים במועצות הדתיות הרגישות לאה שקדיאל את האופי המהפכני של המאבק, ובטווח הארוך אין ספק שמינוי הטוענות השפיע הרבה יותר.

מבט גברית והם שהובילו לתיחומן של נשים בעיסוקים מוגדרים וליצירת העדפות ביניהן על פי קריטריונים גבריים. לכן יש לבחון את כל הנהגים בחברה ואת התייחסויות המשפט בקפידה ובחדש, כי סביר שמקופלות בהם פרקטיקות של שעבוד.<sup>323</sup>

קתרין מקינון, המייצגת החריפה והרהוטה של עמדה זו, סבורה שכל זכויותיה של האישה מגולמות בזכותה לשוויון. עם זאת, השוויון בין המינים הוא אוקסימורון, כיוון שמין פירושו שוני, ואין שוויון בין שונים. תפיסת השוויון הקלסית, שיסודה באריסטו, קורסת בהקשר זה כיוון שהיא מדברת על שוויון בין דומים: על אישה להיות דומה לגבר כדי להשיג שוויון בין שווים (זו למעשה הגישה הליברלית), ואילו לנשים הרוצות בשוויון אך מוצאות שהן שונות מוצעת ההעדפה המתקנת (גישת הפמיניזם התרבותי).<sup>324</sup> לטענת הפמיניזם הרדיקלי שתי תפיסות אלו שוגות בכך שהן מטמיעות את התודעה הפטריארכלית שעל פיה האנושיות האוניברסלית היא גברית והאישה היא ייחודיות חריגה. יש לחולל שינוי במושג השוויון ולעצב את התביעות לאורו כך שיסופק לנשים כל מה שהן זקוקות לו כדי להיות אנושיות וכדי להיות מוכרות כאנושיות. מאז החלו נשים לתאר בעצמן את ניסיון החיים שלהן נוצרה קרקע פורייה להבנת חייהן בדרכים שונות ולפעילות פוליטית לשינוי סדרי החברה.<sup>325</sup>

הפמיניזם הרדיקלי מרחיב את נקודת המבט הפרטית ובוחר את האפליה של נשים ואת האי-שוויון ביניהן ובין הגברים מנקודת הראות של החברה כולה. בעוד הפמיניזם הליברלי מתמקד בפרטים ועוסק בתחומים שבהם אפשר להשוות בין נשים לגברים, הפמיניזם הרדיקלי עוסק בחברה מנקודת ראות מגדרית. הוא בוחן את המצבים הייחודיים לנשים, אולם לא את כולם. הוא מתמקד במצבים אלימים כמו אונס, אלימות במשפחה, הטרדות מיניות ופורנוגרפיה. הפמיניזם הרדיקלי רואה במצבים ייחודיים אלו ביטוי למנגנוני שליטה גבריים המצויים בחברה כולה ושואף לחשוף את האלימות הגברית המובנית בחברה באמצעותם.

323 קמיר, פמיניזם, עמ' 55-66.

324 מקינון, פמיניזם, עמ' 27-32.

325 שם, עמ' 123-125.

הזרם הרדיקלי כופר בהנחות היסוד של הפמיניזם הליברלי, המדגיש את האוטונומיה הקיימת עקרונית גם לנשים, וקובע כי מבני השליטה של החברה חוסמים למעשה את חירותן של נשים, והן הופכות לקרבנות של השיטה. לנשים אין אוטונומיה ולא תהיה להן אוטונומיה כל עוד מנגנוני הכפייה הפטריארכליים קיימים. הפמיניזם הרדיקלי שולל את ההבחנה הליברלית בין המרחב הביתי המוגן כביכול ובין המרחב הציבורי, שבו יש לנקוט את השוויון, בטענה שהבחנה זו מנציחה את מנגנוני הכפייה של החברה, המופעלים על האישה גם בביתה.<sup>326</sup> לכן, אילו נדרש לכך, היה הפמיניזם הרדיקלי בוחן גם את ההלכה בחשד, לנוכח תבניות חשיבה אלו. הוא היה רואה במוסדות ההלכתיים מקרה פרטי של דיכוי הנשים ושל השליטה בהן הואיל והם מנגנונים שקיימים לדעתו בכל החברות האנושיות. הוא היה טוען שגם בהלכה הגבר משקף את הנורמה האוניברסלית ואילו האישה היא ה"אחר", החריג. בית הדין הרבני היה נתפס כמוסד המשקף בהלכותיו מצב אוניברסלי זה. הלכות צניעות והפקדת הרכוש המשפחתי בידי הבעל היו נתפסות כאמצעי שליטה ודיכוי שנועדו להגביל את תנועת הנשים ולשמר את שלטון הגברים, מפני שהם קושרים את האישה אל ביתה ומשמרים את השליטה בה על ידי מניעת פיתוח אישיותה באמצעות פעילות במרחב הציבורי.

גם פסול נשים לעדות היה מתפרש כמשרת מטרות דומות, בין שהיה מובן כאמצעי שנועד למנוע יציאת נשים מביתן והנצחת השארית בזירה הפרטית ובין שהיה מוגדר כמכשיר ליצירת סטראוטיפ נשי, המייחס לנשים רגשות יתר וחוסר אמינות. ההסבר החלופי, הרואה בכל אלו הגנה על כבודן של נשים כדי למנוע מהן את לחץ חקירת העדים, היה נתפס כפטרנליזם מתוחכם, המעמיק את הסטראוטיפ הנשי של "המין החלש". אין צריך לומר שעל פי גישה זו פסול נשים לדיינות היה מצביע על נישולן של נשים מתפקידי שליטה וכוח, השמורים לגברים בלבד. ההלכה כולה הייתה מואשמת בהטיה פטריארכלית, המפלשת בכל מקורותיה.

מובן שבעלי ההלכה ונאמניה אינם יכולים לקבל נקודת מבט זו על ההלכה, הנתפסת כביטוי להתגלות האל. נראה שהביקורת על הפמיניזם הרדיקלי בגלל

326 בילסקי, נשים, עמ' 22-25.

חשדו שכל מבנה חברתי נגוע בשנאת נשים ובדיכוי תתקבל גם כאן.<sup>327</sup> ובכל זאת אפשר להצביע על דרכים שונות שבהן חלחלו רעיונות אלו אף לתוך התפיסה האורתודוקסית. תמר רוס, אורתודוקסית המאמצת תובנות פמיניסטיות רבות ורואה בהן הזדמנות להעמקת המסורת היהודית, מסתייגת מעמדה קיצונית זו,<sup>328</sup> ועם זאת היא סבורה שאפשר לקבל את הטענה היסודית בדבר הטיה גברית של המקורות<sup>329</sup> ללא ויתור על האמונה היסודית של "תורה מן השמים" ובכך לבנות את "ארמון התורה ממעל" לסתירה זו. לשם כך היא מציעה להבין את האמונה בתורה מן השמים לא כאמירה המציינת עובדה אלא כהיגד דתי שתכליתו להביע מחויבות לתורה ולדרך החיים הנובעת ממנה. גישה זו מאפשרת פרשנות מחדשת של התורה לאור צורות החיים המשתנות שאינה מכרסמת במעמדה כהתגלות ה'.<sup>330</sup>

רוס מציעה להטמיע במסורת תובנות יסוד מן הגישה הרדיקלית באמצעות ראיית דבר ה' כהתגלות מצטברת, שההבחנה בין טקסט לפירושו מתמוססת בה. היא מראה מקורות במסורת היהודית המכירים בעמדה שדבר ה' נתון גם למגבלות, הטיות ואילוצים בהתאמתו לכל דור.<sup>331</sup> הטיות אלו שירתו מטרת

327 ההתנגדות לפמיניזם הרדיקלי צמחה בתנועה הפמיניסטית עצמה. לפי טענה אחת, תודעת הקרבן תורמת ליצירת דימוי שלילי אצל נשים (מארי דנלפ), ולפי טענה מנוגדת לה היא תגרום להכחשת הבעיות דווקא בשל הרצון להימנע מדימוי שלילי זה (מרתה מהוני). ביקורת נוספת נמתחה על המבט הקולקטיבי של זרם זה, שאינו מאפשר הקשבה לקולות נשיים ושונים ולאיתור מוקדי חירות וכוח בתוכם (מהוני והאריס). על כך ראו בילסקי-נשים, עמ' 25-26, וההערות שם; עיר-שי, שיקול דעת, הערה 78.

328 רוס, ארמון, עמ' 373: "אני גורסת שהקריאה הפמיניסטית של ההיסטוריה כמאבק כוח מימים ימימה בין המינים (בדומה למלחמת המעמדות באידיאולוגיה המרקסיסטית) אינה אלא הבניה מיתית מופרזת, הנשענת על בסיס עובדתי היסטורי קלוש למדי". לדבריה, בעיני פמיניסטיות דתיות הטענה שההבחנות המגדריות נועדו רק כדי לשמר דכאנות נראית רדוקציה מופרזת של המציאות; עצם הערכת המציאות בקריטריונים של כוח יש בה מבט גברי, ואין בכך הצגת הסיפור המלא. לכן, היא אומרת, הן מציעות הסברים אחרים למקורן של ההבחנות המגדריות. ראו גם רוס, מגדרי, עמ' 501-504.

329 רוס, ארמון, עמ' 28, 259.

330 שם, עמ' 338-344. דבריה שם הם בעקבות הפילוסופיה המאוחרת של לודוויג ויטגנשטיין, המזהה את "משחק השפה" של ההיגדים השונים.

331 את הבסיס העיקרי לעמדתה שואבת רוס מגישתו של הרב קוק.

חיוביות בעבר מחד גיסא, והן מאפשרות שינוי וקריאה חדשה של ההלכה על בסיס המציאות והערכים המשתנים מאידך גיסא. התקבלותה של פרשנות חדשה היא העדות לכך שקול ה' הוא הדובר כל העת ונשמע בכל זמן לפי תנאיו. המקורות הקדומים אינם מומרים באחרים; קדושתם ממשיכה לתת אותותיה גם בהווה, והפרשנות המאוחרת מצטברת על גבי המקורות הקודמים ולא מחליפה אותם – בגלל נצחיותם, התורמת גם להווה החדש. האופי הגברי של המקורות הועיל בשעתו לבניית החברה ולייצובה ולכן נכתבה התורה באופן זה, ברם לאחר התגלות הפמיניזם יש לפרש מקורות אלו פירוש חדש. עם זאת, האופי הגברי של המקורות מועיל גם היום בשמירה על הבחנות מגדריות, המעשירות את המציאות ומשמרות את היחידה המשפחתית.<sup>332</sup>

בכתיבה ההלכתית האורתודוקסית עדיין אין קריאה מסוג זה של הטקסט ההלכתי,<sup>333</sup> אך עצם הצגת ההלכה על רקע המציאות ההיסטורית-גאוגרפית שלה יש בה יסוד מסוים של הפמיניזם הרדיקלי, כיוון שהיא מביאה לקריאתה בהקשרה ההיסטורי, וכן רואה אותה כמשקפת במידה מסוימת מבנים חברתיים ונורמות חוץ-הלכתיות ואף מושפעת מהם. גישתו של הרב עוזיאל כלפי פסול נשים לעדות משקפת מהלך דומה. הנחתו האפריורית היא שנשים באשר הן דוברות אמת והשימוש בה בדיון בעדות נשים תובע פרשנות מחדשת של המקורות ותואם את המהלך הרדיקלי החותר לראות באישה אדם, ולא "אחר". הרב עוזיאל רואה בפסול זה עלבון למין הנשי כולו, ולכן מציע למצוא דרכים הלכתיות לשנות את המצב הקיים.<sup>334</sup> גם הנימוקים החברתיים-היסטוריים שהוא

332 רוס, ארמון, עמ' 344-366; רוס, קול, עמ' 63-64. במאמר מאוחר יותר מציעה רוס, בעקבות הרב קוק, לשמר הבחנות סמליות בין המגדרים בד בבד עם יצירת שוויון מקסימלי. ראו רוס, מגדרי, עמ' 522-524.

333 וייתכן, כמובן, שגם לא תהיה קריאה כזאת.

334 רוס, מגדרי, 513-519. רוס הציעה להבחין בין אפלויות מגדריות הלכתיות קבילות ובין כאלה שאינן קבילות באמצעות השאלה אם יש בהן יחס של כבוד כלפי נשים. אפלויות שאין בהן יחס של כבוד הן אפלויות שהכרח הוא לשנותן בדרכים הלכתיות לגיטימיות. דומה שהרב עוזיאל נוקט עיקרון דומה במהלכו להתיר עדות נשים, שבפסילתן לעדות יש משום עלבון לטענתו, ובשלילתו את מינוין של נשים לדיינות, שבחסימתן בתחום זה אין בעיניו עלבון כלפי המין הנשי כולו. אפשר כמובן להתווכח עם קביעות אלו, אך דומה שקריטריון ההבחנה שננקט דומה לקריטריון של רוס.

מגייס לשם הסבר פסול נשים לעדות תואמים את התפיסה הרדיקלית, המזהה את יסוד האי-שוויון עם המבנים החברתיים המסורתיים. עם זאת, בהסבירו את פסול נשים לדיינות הוא מגייס את ההבחנות הטבעיות בין נשים לגברים, ודיונו תואם את הנחות היסוד של הפמיניזם התרבותי אך לא את מסקנותיו.

רוס מצפה שמהלך הלכתי זה יתגשם באמצעות משא ומתן מתמשך בין נשים פמיניסטיות המחויבות להלכה ובין קהילותיהן ההלכתיות. היא סבורה שלמהלך יתלוו רגעי משכר פורצי דרך מבחינה הלכתית.<sup>335</sup> הטוענות הרבניות, שמקצתן סבורות שההלכה כתובה מנקודת מבט גברית וקשורה למצבים היסטוריים, פועלות למעשה מתוך יסוד עקרוני של החשיבה הרדיקלית. יתר על כן, השתתפותן בלימוד הלכתי החורג במידה רבה מן התכנים הנדרשים להצלחה בבחינת ההסמכה יוצרת איום על מבנה הקהילה ועל דרכי ארגון הידע והכוח בחברה האורתודוקסית.<sup>336</sup>

השתתפותן של נשים בלימוד תורה שבעל פה וכניסתן לתחומים שבעבר היו נחלתם של גברים בלבד עשויות לתרום להיווצרות תובנות הלכתיות חדשות, בוודאי בתחומים שנקודת המבט הנשית חשובה בהם. מיומנותן של נשים בלימוד ההלכה עשויה לאתגר דיינים המוכנים להקריב אינטרסים של נשים מסיבות של מדיניות ציבורית, במיוחד בשאלות של נישואין וגירושין.<sup>337</sup> סביר ביותר שהשתתפותן של נשים בהרכב בית הדין תוביל בסופו של דבר לשינויים ניכרים בפסיקת הדין, אך צבת בצבת עשויה ויש להמתין להתמנותן של נשים לדיינות תחילה.

335 רוס, ארמון, עמ' 312-314.

336 שמיר, טוענות, עמ' 338-340. ראו גם גורדין, תמורות, עמ' 57, הטוענת שחשיפתם של גברים לתובנות נשיות חדשות כאשר למבנה המשפחה והיחסים בין המינים מאתגרת גם היא את החשיבה הגברית ומאלצת את בתי הדין להתמודד אתן. ראו גם את סיכומה בעמ' 182-184 בנוגע להשפעת כניסתן של הטוענות הרבניות לשיח ההלכתי. לטענתה של רחל גורדין, למרות השינויים המשמעותיים שחלו, המבנה הבסיסי של יחסי הכוח נותר כשהיה. אני מודה לרונית עיר-שי על שהפנתה אותי לעבודה זו.

337 רוס, ארמון, עמ' 398; הנ"ל, קול.



## הפמיניזם התרבותי

יסודו של הפמיניזם התרבותי בהכרה בשונות הנשית וביתרונותיה. הפמיניזם התרבותי מניח דרכי חשיבה ייחודיות ואופן התנהגות נבדל של נשים וטוען כי אין לשפוט נשים בקריטריונים גבריים.<sup>338</sup> הפמיניזם התרבותי מדגיש את ההיבטים הייחודיים של החוויה הנשית, אבל בניגוד לפמיניזם הרדיקלי הוא אינו מדגיש את ההיבטים האלימים של הייחודיות הנשית אלא מתמקד בחוויות חיוביות כמו אימהות,<sup>339</sup> היריון ולידה כדי לחשוף את הקול הנשי, שהוא קול אחר.<sup>340</sup> לכן זרם זה מבקר את הפמיניזם הליברלי על שאינו מבחין בין נשים לגברים ותובע מנשים להידמות לגברים כדי לזכות בשוויון, וכמו כן חולק על הפמיניזם הרדיקלי, הרואה בשונות של נשים הבניה חברתית שיסודה בשליטה ובכפייה הגברית. שונותן של נשים לפי גישת הפמיניזם התרבותי היא שונות מהותית תרבותית, שיש בה גם יסודות של חירות ויצירה המתנהלים במגבלות נתונות.<sup>341</sup> הפמיניזם התרבותי חולק הן על התפיסה הרדיקלית, השוללת חירות זו מנשים ורואה בהן קורבן של מבנה החברה, הן על התפיסה הליברלית, המאמצת מודל חירות המועתק מדפוס האוטונומיה הגברית ומחילה אותו על נשים.<sup>342</sup>

338 הספר בקול שונה של הפסיכולוגית קרול גיליגן הוא אחד מן הביטויים הראשונים והמובהקים לגישה זו. גיליגן ניתחה בספרה את ההבדלים בגישתם המוסרית של המגדרים. ראו אלאור, טבע ותרבות, שם מוצגות גישתה של שרי אורטנר והביקורת עליה. לטענת אורטנר, ההבחנה בין איש לאישה כהבחנה בין תרבות לטבע (בהתאמה) חוצה תרבויות.

339 ראו למשל פלגי הקר, אי-מהות.

340 בילסקי, נשים, עמ' 27.

341 שם, עמ' 30. ראו גם גיליגן, בקול שונה, עמ' 22. גיליגן דוחה את השאלה אם ההבדל בין המינים הוא הבדל ביולוגי או סוציולוגי, מפני ששני הכיוונים מובילים לעריצות השוללת את הקול המאפשר יצירתיות, התנגדות וכו', ומשם לטוטליטריות. לואן בריינדיין תולה את השוני בין המינים בהבדלים במוח ובהשפעות הורמונליות המחזקים על ידי חינוך מגדרי. עם זאת, השינויים הטכנולוגיים והאמצעים הכלכליים בימינו מאפשרים גמישות רבה. ראו בריינדיין, המוח הנשי; פלגי הקר, אי-מהות, עמ' 82-83.

342 בילסקי, נשים, עמ' 30-31, והערה 82, וכן עמ' 41.

על פי הפמיניזם התרבותי, החשיבה השונה של נשים וגברים מתבטאת גם בחשיבה המוסרית שלהם. גברים חושבים באופן הייררכי ואילו מבנה החשיבה של נשים דומה לרשת; גברים רואים אנשים כפרטים נבדלים ונשים רואות מערכת קשרים; גברים קובעים את הצדק על ידי עיקרון מופשט וכללי ואילו נשים ממקמות את הבעיה בהקשר האנושי הפרטי שלה. לכן גם פתרונותיהן לבעיות יהיו שונים מן הפתרונות של הגברים; המבט הגברי שואף להכרעה דיכוטומית, ואילו הצדק הנשי שואף לפשרה מעשית ולפתרונות ביניים.<sup>343</sup> לנוכח ראייה זו, הפמיניזם התרבותי מציב במרכז את היחסים החברתיים והקשרים הבין-אישיים ולא את המרחב הטריטוריאלי של כל פרט. הוא מפתח אתיקה של אכפתיות ודאגה, בניגוד לאתיקה של אוטונומיה וזכויות, ושואף להמיר את האתיקה הכלל-חברתית הקיימת באתיקה נשית או לפחות לתת לה משקל רב יותר.<sup>344</sup> דומה שהפמיניזם התרבותי מתאים בגישתו הבסיסית ליסודותיה של ההשקפה ההלכתית. ראיית ההבדלים בין המגדרים כנתון מהותי והיחס החיובי להבדלים הללו משותפים הן לפמיניזם התרבותי הן לגישה הבסיסית המשתקפת בהלכה. נראה שתפיסת החירות כאוטונומיה והדגשת הזכויות האישיות מנוגדות לתפיסה הדתית, המבליטה את הממד ההטרונומי של החובות, החודר את גבולות האוטונומיה. תפיסת החירות הדתית תואמת אפוא יותר את הבנת החירות של התפיסה התרבותית, הרואה בחירות זו אפשרויות ליצירתיות הנתונות במגבלות מסוימות. גם המסורת הדתית הרואה את ההווה כנתון במארג של יחסים עם העבר תואמת את תבניות החשיבה התרבותית.<sup>345</sup>

343 גיליגן, בקול שונה, עמ' 91, 152-157, 173-179. ראו גם אלאור, טבע ותרבות, עמ' 93-94, ותיאור עמדתה של שרי אורטנר שם. לטענת אורטנר, יש מאפיינים נשיים שהוטבעו באישה משום שבאופן טיפוסי פעלה בתוך הבית: הטמפרמנט הנשי נוטה להיות פרגמטי, ישיר וסובייקטיבי, ללא נטייה לפענוח הסיטואציה באופן טרנסצנדנטי. בשל תפקידה של האישה כמי שדואגת לאחרים התפתחה אצלה היכולת ליצור קשרים בקלות, להיות פתוחה, קשובה ומשוחררת מן הסדר החברתי המאורגן, גמישה יותר ובכך גם מתווגת כרגשנית – שלא כמו הגבר הקשוב לסדר, הנתפס כהיגיון.

344 קמיר, פמיניזם, עמ' 53-55; שמיר, טוענות, עמ' 344. הפמיניזם הרדיקלי אינו רואה בהבחנות אלה הבחנות מהותיות אלא הפנמה של דרכים להישרדות התואמות את מעמדן הנמוך של הנשים. ראו רוס, מגדרי, עמ' 495.

345 רוס, ארמון, עמ' 366-367.

ובכל זאת נראה שההבדל היסודי בין הגישה ההלכתית לפמיניזם התרבותי הוא המסקנות הנובעות מההכרה בשונות של המינים. בעוד ההלכה הקלסית יוצרת חלוקת תפקידים המשקפת לדעתה את ההבדלים בין המגדרים ומקצה להם מרחבים נפרדים, הפמיניזם התרבותי שואף להעשיר את המרחב המשותף לנשים ולגברים על ידי עשיית אותם דברים אחרת.

סקירת השינויים שחלו בהלכה במרוצת הדורות מראה התקרבות בין הגישות אף בתחום זה. למרות נקודת המוצא ההלכתית בדבר השונות בין המינים, נראה שמשתקף בהלכות הקושי להצביע במדויק על ההבדלים המהותיים ביניהם. הבחנות הלכתיות בין המינים שנתפסו בעבר באופן מהותני פינו מקומן להסברים אחרים, ופוסקי הלכה מצאו דרכים לצמצמן. המגמה ההלכתית היא צמצום חלוקת התפקידים הקלסית ושילוב הולך וגובר של נשים במרחב משותף. ברור אם כן שהפמיניזם התרבותי היה רואה בחיוב את הרחבת האפשרויות ההלכתיות הניתנות לנשים לפעול במציאות כבעלות דין, כעדות, כטוענות רבניות וכדיינות, אך היה מנסה לעמוד על המאפיינים הייחודיים שנשים תורמות לתחומי החיים הללו בעצם השתתפותן בהם.

החיווק ההלכתי שניתן להרחבת תחומי העיסוק של נשים והשינוי שחל בתחום עצמאותן הכלכלית ובעלותן המשותפת על הרכוש המשפחתי אפשרו לנשים נשואות להיות בעלות דין ובה בעת תרם להעצמתן ולשחרורן במרחב הביתי. כאמור, הפמיניזם הליברלי פעל רק בזירה הציבורית והתעלם מהשפעות השינוי על מעמדה של האישה בבית. המרחב הביתי נותר מבחינת זרם זה מרחב פרטי בלתי חדיר. גם הפמיניזם הרדיקלי וגם הפמיניזם התרבותי יוצאים נגד ההבחנה הליברלית בין הפרטי לציבורי בטענה ששימור הפרטיות גורם לדיכוי האישה במרחב זה ושהעצמתה מחוץ מובילה לשחרורה מבית. ואולם כל אחד מהזרמים פועל אחרת עקב יישום עקרונות רעיוניים שונים: הפמיניזם הרדיקלי מבקש להחדיר את הציבורי לפרטי, ואילו הפמיניזם התרבותי שואף להחיל את הביתי על הציבורי.<sup>346</sup> המהלך ההלכתי התומך בהרחבת עיסוקיהן של נשים תואם אם כן את הגישה התרבותית, ועם זאת נראה שמתחייב ממנו, בסופו של דבר, עיצוב שונה של המרחב הציבורי המשותף.

346 בילסקי, נשים, עמ' 48-49, 57, הערה 166.

ייתכן שאפשר להצביע על ביטוי לכך בתפיסת הצניעות. לדעתי אפשר להגן על ערך הצניעות לפי הפמיניזם התרבותי לנוכח ההנחה שאכן יש הבדל בין נשים לגברים בעניין זה.<sup>347</sup> המרת תפיסת הזכויות של כל פרט אוטונומי באתיקה של אכפתיות המשולבת בחתירה לפשרה מעשית יכולה לתמוך בנורמות של צניעות. החשיבה על המרקם האנושי כעל רשת של יחסים המתחשבת בחולשות הזולת יכולה לעצב נורמות צניעות כל עוד יש בהן איזון המתחשב בצורכיהם ובתחושותיהם של בני שני המינים, בלי להטיל את האחריות לפתחן של נשים בלבד.<sup>348</sup> דומה שהשינוי בתפיסת הצניעות – החל בהצנעת האישה בכיתה וכלה בצניעות המשתקפת בלבוש – הוא ביטוי ראשוני לקו חשיבה הדומה במהותו לקו החשיבה של הפמיניזם התרבותי: התמקדות דרישות הצניעות בלבוש מאפשרת לנשים "לעשות אותם דברים באופן שונה" בלי להדיר אותן מן המרחב הציבורי. מובן שגם נורמות הצניעות צריכות להתגבש על בסיס הקשבה אמפתית לבני שני המינים.

אפשר לחלץ תפיסות הלכתיות מתאימות לפמיניזם התרבותי גם בנוגע למעמדן של נשים כעדות. אם ההבחנה היסודית בין נאמנות נשים בתחומי איסור לבין פסילתן לעדות משפטית מבטאת את ההבדל בין המרחב הביתי למרחב הציבורי, הרי היא נידונה להישלל על ידי הפמיניזם התרבותי, וודאי שלא היו מתקבלים על פיו הסברים לפסילתן של נשים לעדות המייחסים לנשים תכונות שליליות כמו עצלות, יראה, פיתוי והתרשמות לא מדוקדקת מן העובדות. לכן המעבר בכתיבה ההלכתית משימוש בנימוקים מהותניים בעלי אופי שלילי לשימוש בנימוקים מהותניים בעלי אופי חיובי משקף תהליך הלכתי המתקרב לעמדת הפמיניזם התרבותי.<sup>349</sup>

347 ראו בריזנדיין, המוח הנשי, עמ' 60-61, 83-88.

348 ראו רוס, קול, עמ' 46-48.

349 ראו רוס, ארמון, עמ' 82-105. רוס מצביעה על השינוי בהנמקות המהותניות, שהתמקדו בהסבר חיובי של תכונות הנשים עד כדי עדיפותן על גברים, בהגות הרש"ד הירש והרצ"ה קוק וכן בהגות של חזונו בתשובה, המציגות רעיונות מהותניים המסבירים את ההבדלים ההלכתיים בין גברים לנשים בדרך קבלית, המעניקה לנשים קרבה לאלוקים. רוס רואה בהסברים אלו אפולוגטיקה, אם כי לדעתה האפולוגטיקה מעניקה משמעות ואף יוצרת שינוי. אך לדבריה פמיניסטיות משכילות ידחו הסברים אלו בגלל הכרתן ביחסיות ההיסטורית של ההלכה.

בהסבר שנשים פסולות לעדות כדי להגן על כבודן חל שינוי. בעלי התוספות סברו שפסילת נשים לעדות נועדה למנוע את האפשרות לכפות עליהן להעיד וכך להגן על כבודן הנובע מצניעותן. הסבר זה הומר בימינו לנימוק התולה פסילה זו ברצון להגן על נשים מפני לחצה של חקירה קשה, בין היתר בגלל נטייתן לויתורים במצבי עימות – עמדה שמתאימה לחשיבה הנשית, על פי הפמיניזם התרבותי, המפרשת את המציאות כרשת של יחסים ולא באופן דיכוטומי. אך דומה שגם כאן המסקנה המעשית לפי הפמיניזם התרבותי צריכה להיות אחרת: אם אכן המגמה בפסול נשים לעדות היא הגנה על כבודן של נשים מפני לחצה של החקירה, יש לעשות זאת על ידי עיצוב דפוסי חקירה מתאימים לשיח הנשי ולא על ידי פסילתן הגורפת לעדות. על פי קו זה ייתכן שיש לפתח את ההבחנה ההלכתית בין נאמנות ובין עדות להבחנה המיוסדת על דפוסי חקירה שונים של עדות שיקבלו הכרה הלכתית גם בתוך בית הדין הרבני, ולא להבחנה המיוסדת על מרחבים גאוגרפיים (מרחב ביתי ומרחב ציבורי). מהלך כזה ישתלב עם הקו התרבותי השואף להחיל את דפוס ההתנהגות הביתי גם במרחב הציבורי.

ואולם ייתכן שמהלך זה יהפוך למעשה לחרב פיפיות, שכן עלולות להיות לו תוצאות של העמקת סטראוטיפים נשיים שליליים של תלות ופסיביות. הסיבה לכך היא נקודות המבט השונות של הפמיניזם הרדיקלי והפמיניזם התרבותי. מחד גיסא אין לנהוג כלפי נשים בשוויון פורמלי ויש להכיר בשונות הנשית, ומאידך גיסא הכרה כזאת עלולה לחזק עמדות שליליות כלפי נשים ולהנציח את האפליה והפטרנליזם.<sup>350</sup> יש לשאוף לעיצוב הלכתי מדוד, שגם מביא לידי ביטוי את האופי הנשי וגם עושה זאת ללא השתמעויות שליליות.

פיתוח הלכתי דומה אפשר לנקוט גם לעניין העדות עצמה ולא רק לעניין שלב מתן העדות. חז"ל העניקו נאמנות ליולדת ולמיילדת בסוגיית קביעת מעמדם האישי של תינוקות בטענה שבימים הראשונים שלאחר הלידה דווקא

350 בילסקי, נשים, עמ' 42. ראו גם רדאי, על השוויון, עמ' 260–262. רדאי מבחינה בין פטרנליזם, שהוא הגנה כפויה המגבילה את האוטונומיה, ובין הערפה מתקנת, שנועדה להגביר את האוטונומיה. רוס דוחה למעשה את המהותנות, כיוון שהיא שימשה הצדקה ליצירת ההיררכיה בין המגדרים, אך נראה לי שאין קשר הכרחי בין מהותנות להיררכיה, אף שמהותנות יכולה לשמש לה יסוד. ראו רוס, מהותני, בעיקר עמ' 197.

הן מבחינות טוב יותר בין התינוקות. ראשונים המשיכו בקו זה והכירו בקיומם של תחומים שבהם נשים מהימנות בעדותן יותר מגברים, כיוון שדווקא הן מבחינות בפרטיהם, בגלל תשומת לבן הייחודית לנושאים אלו. הם קיבלו את עדותן של נשים לגבי זיהוי בגדיהן של נשים אחרות, כלומר נסתמכו עליהן אפילו בדיני ממונות.<sup>351</sup> אין להבין קביעות אלו כתוצאה של אילוצים טכניים אלא כהכרה הלכתית בנקודת מבטן הייחודית של נשים, המאפשרת להן לראות דברים הנעלמים מעיניהם של גברים בגלל שונותן המהותית-תרבותית. הכרה כזו תואמת את העמדה התרבותית ועליה להביא להכשרת עדותן של נשים בכל תחומי החיים, כיוון שיש בה כדי להעשיר את ידיעתנו את העובדות לאשורן.

במחקר שבחן את עמדותיהן של טוענות רבניות אורתודוקסיות בנוגע לעבודתן וזוהותן משתקפת הזדהותן עם הפמיניזם התרבותי, המתאים לדעתן לשיח ההלכתי. רבות מהן הדגישו את יכולתן הייחודית לייצג נאמנה נשים בשל הבנתן העמוקה את עולמן ובגלל נכונותן של לקוחותיהן להיחשף לפנייהן ולא לפני טוענים גברים. הן הצביעו על יתרונותיהן לעומת הטוענים הרבניים ביצירת דיאלוגים מורכבים ובחיפוש פתרונות יצירתיים לבעיות משפחתיות סבוכות.<sup>352</sup> הטוענות הזדהו עם התפיסה המכירה בשונות בין המינים ובר כבד דחו את הטענה בדבר אפליה ביהדות. בכך צידדו למעשה בפמיניזם התרבותי, כיוון שלא תפסו את השונות במעמד כהדרה של הנשים מתחומי עיסוק גבריים אלא כביסוס העיקרון של עשיית אותם דברים אחרת.<sup>353</sup>

הטוענות הרבניות התבססו בדבריהן על ההבחנה בין הבינה הנשית, השונה מן החוכמה הגברית, והבהירו שמשום כך הן יכולות להביא מודל אחר של ייצוג בבית הדין המבוסס על אמפתיה והקשבה ולא על אובייקטיביות וריחוק.<sup>354</sup> ברור שהבחנות אלו אינן נתחמות בשאלת הייצוג – לימוד התורה שמתפתח בהקשר של עיסוקיהן של הטוענות הרבניות אינו לימוד שנועד לאשר את הקיים אלא יש

351 ראו לעיל, ליד ציון הערה 154.

352 שמיר, טוענות, עמ' 332-334.

353 שם, עמ' 340-344; גורדין, תמורות, עמ' 93-98.

354 שמיר, טוענות, עמ' 343-345. בדבריה של אחת מהן עלה גם החשש מחרב הפיפיות שהזכרה לעיל – שמא הרגשת ההבדלים בין המגדרים תוביל להעצמת דימויים נשיים שליליים (שם, עמ' 344).

בו פוטנציאל לחולל שינוי בשיח ההלכתי עצמו. מנקודת ראות רדיקלית יש בכך איום על צורות ארגון הידע הקיים בחברה האורתודוקסית,<sup>355</sup> אך נראה שמנקודת מבט תרבותית יש בכך הזדמנות להעשרת השיח ההלכתי.

בדיון ההלכתי באפשרות למנות נשים לתפקידי הנהגה סבר הרב לוינסון שנשים יכולות לתרום לשלום ולאחדות בין המפלגות בגלל אופי הנהגתן הנשי. נקיטת עמדה מעין זו בסוגיית מינוין של נשים לדיינות תוביל לראיית הרווחים האפשריים מהשינוי. במקום לחשוש מפני הפגיעה שתיגרם למשפט בגלל אופייה הרגשני של האישה, "רחמיה המרובים" ו"עדינות רגשותיה"<sup>356</sup> אפשר לחשוב על היתרונות בפסקי דין שיש בהם פשרה וגישור התואמים את רוח הפמיניזם התרבותי ומעוגנים גם הם במסורת ההלכתית. שילובן של נשים תלמידות חכמים הנאמנות למסורת ההלכתית כדיינות בבתי הדין הרבניים יעשיר בוודאי את עולם ההלכה ויביא לפתרונות מעשיים צודקים יותר.<sup>357</sup>

355 שם, עמ' 338-339. גורדין טוענת שכניסת נשים לשיח ההלכתי מאתגרת את המבניות שלו. ראו גורדין, השפעה.

356 הרב עוזיאל, לעיל ליד ציון הערה 298.

357 דוגמה לכך נמצאת במאמרה של מיכל טיקוצ'ינסקי על טבילת נשים לשם גיור. טיקוצ'ינסקי מציעה שנשים תהיינה נוכחות בטבילה זו כשליחות בית דין במקום שרבנים גברים יהיו נוכחים בה. נראה שעצם העלאת השאלה והחיפוש אחר פתרון מעשי התואם לחלוטין את העמדה ההלכתית ואף הולם יותר את ערכי הצניעות שלה זוקקים נקודת ראות נשית בצד הכרה מקיפה של עולם ההלכה. ראו טיקוצ'ינסקי, מטבלת.

פרק שישי

## סיכום ומסקנות

מצאתי לנכון לסכם את ממצאי מחקר זה אף שיש בכך חזרה על הסיכומים שערכתי בכל אחד מהנושאים בהנחה שתמונה כוללת מוסיפה על נקודות המבט החלקיות. בית הדין הרבני במדינת ישראל הוא הפוסק הבלעדי בענייני גירושין של יהודים אזרחי המדינה ותושביה על פי חוקי המדינה, ונתונה לו גם הסמכות לדון בנושאים הכרוכים בכך, לרבות חלוקת רכוש ומשמורת ילדים. לכן חלק ניכר מן הבאים בשעריו הן נשים. למרות זאת, שותפותן של נשים בתהליך המשפטי בבתי הדין מצומצמת ביותר. מחקר זה מצביע על האפשרויות ההלכתיות להרחיב את השתתפותן של נשים כאמור. עולה ממנו שהמצע ההלכתי לכך קיים, ואין הדבר תלוי אלא בנכונותם של פוסקי הלכה לאמץ עמדות הלכתיות המאפשרות לנשים להיות שותפות מלאות בתהליך המשפטי בבית הדין הרבני, לתרום לעולם ההלכה ולהיתרם על ידו.

השינויים המפליגים במעמדן של נשים שהתחוללו בעת החדשה מחריפים את הפער בין הנוהג הכללי בחברה למעמדן של נשים בבית הדין על פי הפסיקה ההלכתית. העובדה שנשים אינן יכולות להיות שותפות מלאות לתהליך המשפטי המתקיים בבית הדין הרבני מנוגדת לעקרון השוויון בין המינים בתחום העיסוק המקצועי. יתר על כן, נראה שנוכחותן של נשים בבית הדין הרבני בתפקידים שונים עשויה לשנות את אופי הדיון ותוצאותיו בנוגע לנשים ולגברים. כמובן, אין הכוונה לכך שיצא דין מעוקל אלא לכך שנוכחותן של נשים תסייע לבידור האמת ולמציאת פתרונות צודקים יותר, בשים לב לסוגיות ולאפשרויות שנתעלמו מעיני הגברים העוסקים במלאכה.

על פי ההלכה, השותפים בתהליך המשפטי בבתי הדין הרבניים נחלקים לשלוש קבוצות מרכזיות: בעלי הדין (תובע ונתבע), עדים ודיינים. למעשה, קבוצות אלו הן ביטוי לשלושה היבטים שונים של האנושיות: פעילות, ידיעה ושיקול דעת. רק מי שיכול לפעול בחירות ומתוך אחריות למעשיו יכול להיות



בעל דין; רק מי שמכיר את המציאות לאשורה ויכול למסור עליה דיווח אמין יכול להיות עד, ורק מי שמסוגל לחרוץ משפט צדק מתוך שיקול דעת שאינו נושא פנים יכול להיות דיין.

להלכה, חז"ל אכן קבעו שנשים יכולות להיכלל בקבוצה הראשונה ואף לתבוע ולהיתבע בבית הדין, אך למעשה, מסיבות שונות, צומצמה האפשרות שנשים נשואות יהיו בעלות דין. חז"ל לא הכירו בכשרותן של נשים לשמש עדות בבתי הדין והן נפסלו מלכהן כדיינות. בכך צומצמו אפשרויות הפעולה של נשים והוטל דופי לכאורה באמינותן ובשיקול דעתן. במהלך הדורות חלו שינויים בקביעות הלכתיות אלו, ועדיין ניכר פער בין הנורמות הנהוגות באוכלוסייה הכללית בנוגע למעמדן ואפשרויותיהן של נשים ובין הנורמה הקיימת בהלכה. על רקע המצב בבתי המשפט הכלליים, שבהם נשים מכהנות כשופטות, בולט ביותר חסרונן של נשים דיינות בבתי הדין הרבניים.

## נשים כבעלות דין

חכמים הורו שנשים יכולות לתבוע את זכותן לצדק בבית דין ושאפשר אף לתובען. ובכך הם הכירו באחריותן של נשים למעשהיהן ובאוטונומיה שלהן. למרות קביעה זו שתי סיבות צמצמו במידה ניכרת את נוכחותן של נשים בבית הדין: ערכי הצניעות, שנתפסו כהכרח להצניע את האישה בביתה, וראיית הרכוש המשפחתי כנכס הנתון בלעדית בידי הבעל. שני אלו קבעו את מקומן של נשים בביתן וצמצמו את נוכחותן במרחב הציבורי בכלל ובבית הדין בפרט. מבנה זה הגדיר את הנשים הנשואות רק לנוכח תפקידן בחוג המשפחה והותיר אותן מחוץ למעגל הפעילות במרחב הציבורי. החברה עצמה אינה מורכבת, לפי מבנה זה, מיחידים – גברים ונשים – אלא ממשפחות. היחסים בין המשפחות מתקיימים למעשה רק על ידי אבי המשפחה, המשמש נציגה כלפי חוץ.

שינויים שהתחוללו בימי הביניים, בעיקר בארצות אשכנז, ביחסי הממון בין בני הזוג ובתפיסת הרכוש המשפחתי מחד גיסא ובנורמות הצניעות הנהוגות מאידך גיסא הביאו לנוכחות נרחבת יותר של נשים בבית הדין כתובעות וכתובעות. קשה לקבוע אם אילוצים כלכליים גרמו ליציאת נשים מביתן ובכך לשינוי גודל הצניעות או ששינוי נורמות הצניעות בחברה הכללית הוא שאפשר את שותפותן של נשים בפעילות הכלכלית. בין כך ובין כך, השינויים הובילו לנוכחות רבה

יותר של נשים במרחב הציבורי והעסקי ותרמו להגדרת זהותן גם מחוץ לחיק המשפחה. משעה שהנשים החלו להשתתף בחיי המסחר, ניתן תוקף הלכתי-משפטי לפעולותיהן כלפי חוץ והורחבה שליטתן בנכסי המשפחה כלפי פנים. ראיית הנשים בימינו כשותפות שוות זכויות בנכסי המשפחה מחוללת שינוי של ממש בזוהר העצמית שלהן, במבנה המשפחתי ובמבנה החברה. כיום החברה נתפסת כאוסף של פרטים בוגרים, המייצגים את עצמם ללא תלות במעמד המשפחתי, המשפחה נתפסת כשותפות בין שווים, ונשים נתפסות כיחידים אוטונומיים. שינויים אלו יצרו מחלוקת בין דיינים בשאלה אם אפשר, על פי ההלכה, לראות ברכוש שנצבר במהלך חיי הנישואין יצירה משותפת של שני בני הזוג ואם אפשר לקבוע שהאישה הנשואה אחראית שווה לפעולותיה. הגדרה זו מרופפת את האחדות המשפחתית מבחינת המבנה שלה, ודומה שזהו החשש המרכזי של המתנגדים ל"שיתוף הנכסים" במשפחה. מנגד עומדת הטענה שדווקא ההתכחשות לשינוי תפיסתי זה כבסיס להגדרה מחודשת של המשפחה תערער את היחסים במשפחה ותגרום מתחים מיותרים. השינויים במעמד האישה הם עובדות יסוד. חובה להביאם בחשבון, ויש לחזק את המשפחה לנוכח הבנה זו ולא בהתעלם ממנה.

## נשים כעדות

צמצום נוכחותן של נשים בבית הדין כבעלות דין נבע מסיבות צדדיות, אך פסילתן לעדות בבית הדין על פי הלכת חז"ל נעשתה במפורש על פי מדרש הכתובים. למרות פסילתן לעדות משפטית קבעו חז"ל שנשים נאמנות להעיד בתחומי איסור והיתר. נאמנות זו נוגעת בעיקרה למרחב הביתי ואין לה המאפיינים של העדות המשפטית. במרוצת הדורות ניתנו טעמים שונים לפסול זה, אבל ספק אם הם מבטאים את תפיסת חז"ל ואפשר שמשתקפות בהם עמדות הפרשנים עצמם, דור דור ודורשיו. השאלה היסודית מבחינה רעיונית היא אם פסילה זו נובעת מייחוס תכונה שלילית מהותית לנשים, השוללת את מהימנותן, או אם היא נובעת מסיבות אחרות התלויות במידה רבה במעמד החברתי שלהן בתקופות השונות. כמובן, לשאלה זו השלכות כבדות משקל על האפשרות להרחיב את קבלת עדותן של נשים על פי ההלכה.

חוקרי חז"ל תלו את פסול נשים לעדות משפטית בנורמות החברתיות שהיו מקובלות בתקופת חז"ל. יש שתלו זאת בעיסוקיהן המסורתיות של נשים, שמנעו מהן להבין את המרחב הציבורי על כל דקויותיו ולכן הן לא יכלו לשמש, על פי עמדה זו, עדות מהימנות בתחומים הנוגעים בו; יש שתלו זאת במעמדן החברתי הנחות בתקופה זו, שחשף אותן ללחצי הצדדים המתדיינים שיכלו להטות את עדותן.

נימוקי הראשונים ממשיכים מקצתם קו זה של הטלת ספק במהימנות עדותן של נשים, אך יש בהם הרואים בפסול נשים לעדות ביטוי לתפיסות רחבות יותר לעניין ההבדלים בין נשים לגברים, שאין להן נגיעה ישירה לשאלת המהימנות. דעה חריגה בקרב הראשונים שוללת מכול וכול את החשש משקר ותולה פסול זה בגזרת הכתוב – כלומר בקביעה חסרת טעם הגיוני. נראה שבקרב האחרונים נשתרשה הבנה זו יותר, בגוונים שונים. דיוניהם התמקדו בשאלה ההלכתית אם אישה היא "בתורת עדות" אם לאו. דומה שהשפה המשפטית הפורמלית השילה למעשה מתן טעמים לפסול זה, ונראה שיש בכך ביטוי לשלילת הדעה המייחסת לנשים חוסר מהימנות.

במהלך הדורות – מימי חז"ל ועד ימינו – נתקבלה עדות נשים בתחומים נוספים שמחוץ למרחב הביתי, ולעתים היא התקבלה אף בין כותלי בית הדין. אפשרות נוכחותן של נשים בבית הדין נקבעה במידה רבה בהתאמה לנתונים החברתיים שבהן היא נידונה. סקירה הלכתית-היסטורית מלמדת שהייתה התאמה בין מעמדן של הנשים בסביבה התרבותית הרחבה ובין הפסיקה ההלכתית.

בתקופת חז"ל נפסלו נשים לעדות בתוך המערכת המשפטית אבל הן היו נאמנות בעדותן במרחב הביתי. מבחינה זו שיקף המצב ההלכתי את מצבן החברתי של הנשים. ההכרח להיזקק לעדותן בתחומי עיסוקיהן המסורתיים, שגברים לא עסקו בהם, הביא להרחבת ההכרה בעדותן ולהחלתה בתחומים הנושקים למרחב הביתי ואף יוצאים מתחומו. הרצון לפתור בעיות אישיות קשות כמו עגונה ואנוסה הכשיר עדות נשים גם בין כותלי בית המשפט. השאיפה להחיל את המשפט במקרים אלו הגמישה את הקריטריונים להכשרת עדות נשים.

בימי הראשונים הורחבה ההכרה בעדותן של נשים בגלל הרצון להחיל את המשפט גם במרחבים שבהם לא נמצאו גברים. גם עמדה הלכתית זו נכנתה על השינוי במציאות החברתית: באשכנז יצאו נשים להתפלל בבית כנסת של נשים

ויצרו בכך מרחב ציבורי בעל ערך שאין בו גברים. שינוי זה חייב את ההכרה בעדותן של נשים בסכסוכים שנתגלעו במרחבים נשיים אלו. בספרד, לעומת זאת, נאבקו הראשונים בהרחבה הלכתית זו ופסלו עדות נשים אף בסכסוכים שהתרחשו במקומות שגברים אינם מצויים בהם. קשה להתעלם מן ההבדל בדוגמאות שנתנו חכמי ספרד וחכמי אשכנז למקומות שגברים אינם מצויים שם: בעוד חכמי ספרד ציינו את האורוות והדירים, חכמי אשכנז דנו בבתי הכנסת של נשים. נראה שקל יותר לוותר על החלת הצדק במרחבי האורוות והדירים מלנקוט עמדה כזאת בנוגע למקומות של קדושה. משעה שנוצרו מרחבים ציבוריים נשיים שחכמים הכירו בחשיבותם, הם נדרשו להכיר בעדותן של נשים כדי להחיל בהם צדק ומשפט.

כד בכד עם ההכרה בעדותן של נשים במרחבים גאוגרפיים שגברים נעדרים מהם הכירו חכמי אשכנז וצרפת בעדותן של נשים בתחומים הנעלמים בדרך כלל מעיניהם של גברים. על בסיס ההכרה בקיומם של תחומים שנשים מיטיבות מגברים להבחין בפרטיהם נתקבלה עדותן של נשים אף בנוגע לדיני ממונות. קביעה זו אין להבין כביטוי של אילוצים טכניים אלא כהכרה הלכתית בנקודת מבטן הייחודית של נשים, המאפשרת להן לראות דברים הנעלמים מעיניהם של גברים בגלל שונותן המהותית-תרבותית. בנסיבות מסוימות אף התקבלה עדותן של נשים על קטטות ואפילו על מקרים של גנבה במרחבים ציבוריים, אם קרו לרגע ולא הותירו את רישומם במציאות. ההבנה שאפשר להסתייע בתכונותיהן הייחודיות של נשים ונוסף על כך ההכרה הולכת וגוברת בכך שהן מהימנות ואינן חשודות בשקר תרמה להרחבת תחולתו של הצדק למקומות, לזמנים ולתחומים נוספים.

כדורנו עלתה שאלת פסול נשים לעדות לא רק בהקשר של החלת הצדק אלא גם בעקבות השאלה הכללית של מעמד האישה. בדבריהם של חכמי דורנו לא נמצא רמז לחשש שאישה נוטה לשקר יותר מגבר, אם כי יש הכרה רחבה בהבדלים בין המגדרים. הבדלים אלו תוארו כעדינים יותר, ונראה שהם נועדו בעיקר להצדיק את ההלכה המקורית. הטענה על הבדלים ביכולת האינטלקטואלית של נשים וגברים הומרה בציון הבדלים גופניים, והחשש מפני הטיית עדותן של נשים בעקבות לחץ של הצדדים השונים הומר בהסבר על מאפייני הדעת הנשית, הנוטה לויתורים ופשרות הגורמים להטיה זו.

עם זאת, השינויים שחלו במהלך הדורות במצבן של נשים נתפסו כרלוונטיים ביותר מבחינה הלכתית והניחו את הבסיס ליצירת שינוי הלכתי. הימצאותן של נשים בכל המרחב הציבורי ושותפותן בכל תחומי העיסוק והדעת למיניהם מקשים ביותר על הצדקת פסילתן לעדות בימינו. ואולם הקושי היסודי לחולל שינויים הלכתיים בתחום העדות נובע מכך שפסול נשים לעדות ניצב לפני הפוסקים כהלכה פסוקה ומפורשת, שלא כמו הסיבות הצדדיות שהגבילו את נוכחותן של נשים בבית הדין כבעלות דין. דומה שההכרה בהבדלים ההיסטוריים בצד האמונה בנצחיותה של ההלכה והשמירה על מסגרתה הביאו לחיפוש דרכים עקיפות לשינויים בתחום זה.

**בתי הדין במדינת ישראל מקבלים למעשה עדות נשים, ויש בכך משום הכרה באמינותן, בדעתן וביכולתן לתאר את המציאות לאשורה. למרות זאת בעשותם כן הם נסמכים על תקנות הקדמונים, שבמרוצת הדורות הרחיבו את ההכרה בעדות נשים, ולא על הצעתם של הרב הרצוג והרב עוזיאל לתקן תקנה חדשה בעניין זה. הרב הרצוג והרב עוזיאל הציעו לתקן תקנה כללית שתכשיר את עדותן של נשים על בסיס קבלת הציבור, ועל פיה אפשר יהיה להכשיר נשים לעדות באופן גורף על ידי נציגי הציבור שיקבלו את כל הנשים ככשרות לעדות. אף שנראה שהצעה זו מתאימה ביותר במציאות ימינו והיא מרווחת יותר מבחינת היקפה, בתי הדין הרבניים במדינת ישראל אינם נוהגים על פיה אלא נסמכים על תקנות הקדמונים, המצומצמות יותר בתחולתן. ראוי לה לתקנה זו להתחדש בבתי הדין במדינת ישראל.**

## נשים כטוענות רבניות

מאז קום המדינה הופיעו טוענים רבניים בבית הדין הרבני כבאי כוחם של בעלי הדין, אך לנשים לא ניתנה האפשרות לייצג את בעלי הדין כטוענות רבניות, כיוון שהרישיון לכך הותנה בלימוד בישיבה. ואולם נשים כן יכלו לייצג את בעלי הדין כעורכות דין. קשה למצוא נימוק הלכתי למניעה זו, אבל נראה שעיסוק זה נתפס כנוגע בתחום הרבנות, השמור באופן מסורתי לגברים בלבד, ולכן עורר התנגדות רבה.

פנייה לכג"ץ בשנות התשעים של המאה העשרים אפשרה את ההכרה בנשים כטוענות רבניות למרות התנגדותם של בתי הדין, וכיום טוענות רבניות מופיעות בבית הדין ומייצגות נאמנה נשים רבות בסביבה גברית מובהקת. רמתן האישית של הטוענות הרבניות והשכלתן, מעורבותן הייחודית בנושאים שהן מטפלות בהם, תחושת השליחות שלהן, רגישותן לבעיות הנשים ונטייתן של בעלות הדין לשטוח לפניהן את מסתרי נפשן הביאו לשיפור של ממש בהשגת זכויותיהן של נשים. נתונים אלו, בצד גורמים אחרים, מנעו עינויי דין, הביאו לסיומן של תביעות רבות של נשים בגירושין וצמצמו את מספרן של מסורבות הגט. ברור שפתיחת האפשרויות לפני טוענות רבניות לייצג את בעלי הדין בבתי הדין הרבניים תרמה תרומה ניכרת לשיפור מצבן של נשים בבתי הדין.

אי-אפשר לנתק שינוי זה משינוי רחב יותר שהתחולל בחברה הדתית-לאומית במה שקשור ללימודי התורה של נשים בכלל. פתיחתם של בתי מדרש לנשים, שבהם הן עוסקות בלימוד ש"ס ופוסקים, יצרה שכבה של נשים למדניות ותלמידות חכמים המחפשות דרכים להביא לידי ביטוי את למדנותן. בתי מדרש אלו הכשירו את הקרקע למימוש ידענותן של נשים בתפקידים הנושקים (בשלב זה) לתחומי פסיקת ההלכה, ויש לראות בהכשרתן כטוענות רבניות חלק מתהליך זה, המבקש לו מוצא באפיקים מאפיקים שונים.

## נשים כדיינות

החוק במדינת ישראל לא שולל במישרין את מינויה של אישה לדיינת בבית הדין הרבני. הסעיף המונע מעשית את הסמכתן של נשים לדיינות בבית הדין הוא הדרישה שהמתמנה יהיה בעל הסמכה לרבנות. אף שמבחינה הלכתית הסמכת נשים לרבנות פשוטה ממינוין לדיינות, לא הוסמכו נשים לרבניות במגזר האורתודוקסי וניסיונות שונים לעשות כן במגזר האורתודוקסי בארצות הברית התקבלו בהתנגדות נחרצת. חוק שיווי זכויות האישה מוציא במפורש מתחום החלתו "מינוי רבנים ובעלי תפקידים שיפוטיים בבתי דין דתיים", ולכן אין היום אפשרות מעשית למנות נשים לדיינות.

פסול אישה לכהונת דיינת מופיע במפורש בתלמוד הירושלמי בלבד (ולא בתלמוד הבבלי), ונראה שהוא מבוסס על איסור שררה לאישה. מן המשנה אפשר

להסיק שאישה פסולה לרון משום שהיא פסולה לעדות. בכך נפתחות שתי אפשרויות להבין את יסודו של דין זה: הפסול לרון נובע מן השררה שבתפקיד זה; והפסול לרון מהווה הרחבת פסול העדות בבתי הדין. לפי האפשרות השנייה, הפסול לרון נובע מהנימוקים שניתנו לפסול נשים לעדות.

בעלי התוספות בצרפת ובאשכנז עימתו מסקנה זו עם הכלל המשווה אישה לאיש לכל דינים שבתורה ועם התקדים של דבורה הנביאה ששפטה את ישראל. משלל תירוציהם עולים שלושה חידושים: הראשון, נשים יכולות לשמש פוסקות הלכה; השני, נשים יכולות לשמש דיינות אם הציבור יקבל עליו את סמכותן; השלישי, וזהו החידוש המרחיק לכת ביותר, על פי דעות מסוימות נשים כשרות לכהן כדיינות ללא כל סייג.

חכמי זמננו עסקו בעיקר באפשרות של מינוי נשים לתפקידי ציבור והנהגה, אך בדבריהם יש התייחסות גם לאפשרות שנשים ישמשו פוסקות הלכה או דיינות. רוב חכמי זמננו התיירו לנשים להיות מנהיגות ציבור ובכך פסקו למעשה ש"שררה" לנשים אינה מהווה בעיה במשטר דמוקרטי, בגלל אופיו של משטר זה, המעקר ממשמעות את ממד השררה. הכול הכירו בכך שאין כל קושי הלכתי שאישה תכהן כרב מורה הלכה אך התנגדו לכך למעשה. רוב החכמים הכירו באפשרות הלכתית שנשים יכהנו כדיינות על ידי קבלת הציבור, והתנגדו לכך מסיבות לא הלכתיות.

נראה שההבחנה בין תפקידים במישור המדיני והלאומי ובין תפקידים הנתפסים כחלק מן המערך הפנים-דתי יכולה להסביר את התנגדותם לכהונת נשים כפוסקות וכדיינות. נכונותם להכשיר כהונת נשים בתפקידי ציבור מתבססת על הנורמות של כלל הציבור; התנגדותם לכהונת נשים כפוסקות ודיינות מתבססת על הנורמות בציבור הדתי והחרדי. בנוגע לתפקידים כללי-ציבוריים היו פוסקי ההלכה נכונים למתוח את ההלכה עד לקצה גבולה, אך בעולם הדתי עצמו רצו להביא לידי ביטוי את ההלכה הנורמטיבית. שינויים בנורמות בתוך הציבור הדתי והחרדי בתחומים אלו הובילו לשינויים הלכתיים. חכמי ההלכה נאבקו בחלק מהם ואישרו חלק מהם, בין באונס בין ברצון. נראה שברקע ההתנגדויות עומד חשש מפני ערעור מעמדה של המשפחה. עם זאת, מקצתם הכירו בשינויים המציאותיים שחלו במבנה המשפחה והבינו ששינויים אלו תובעים תגובה הלכתית מתאימה.

באופן סמלי אפשר לקשור את השינויים שחלו בהשתלבותן של נשים בבתי הדין ביציאתן מן המרחב הביתי ובכניסתן לשלושה מרחבים ציבוריים: השוק, בית הכנסת ובית המדרש. לאחר שנשים החלו להשתתף בפרנסת הבית ויצאו למכור את מרכולתן בשווקים, הורחבה סמכותן ברכוש המשפחתי וגדלה אחריותן המשפטית. שינוי זה הוביל לשינוי במעמדן כבעלות דין. יצירת מרחב שהוא בית כנסת של נשים חייב את הכשרת עדותן גם בדיני ממונות ונזיקין, כדי להשליט צדק במרחב שאין בו גברים. בדומה לכך אפשר להסביר את כניסתן של נשים לבית הדין כטוענות רבניות במרחב הנשי החדש של בתי המדרש לנשים שנפתחו בדורנו. לאחר שמילאו כרסן בש"ס ופוסקים נולדה התביעה לממש ידע זה בייצוגם של בעלי דין בבית הדין הרבני. האתגר החדש שעומד לפני ההלכה בזמננו הוא בתחום הדיינות. נראה שהכרה במנהיגות דתית של נשים בתחומים הלכתיים שונים תביא להכרה בהן גם בתחום זה.

סקירת השינויים ההלכתיים שחלו במהלך הדורות במעמדן של נשים בבית הדין מלמדת שיש השתתפות רבה יותר של נשים במרחב הציבורי ושהבחנה בין המרחב הזה ובין המרחב הביתי הפרטי מיטשטשת. אף על פי כן נראה שבהלכה משתקפת מסקנה עמוקה בעניין ההבחנה המהותית בין המינים, בניגוד לטענה שהבחנה זו היא הבניה מגדרית גרדא. הניסיון ההלכתי להגדיר אותה על ידי הייררכיה בין המינים, חלוקת תפקידים והקצאת מרחבים שונים לכל מין הוא ניסיון בעייתי לנוכח השינויים במעמד האישה ועיסוקיה במהלך הדורות. נראה שדרך נאותה בימינו לממש את ההבחנה האמורה אינה שמירה על חלוקת תפקידים מסורתית אלא תמיכה בהעשרה הדדית הנובעת משותפות פעילה של נשים בכל התחומים.

השתתפותן של נשים בלימוד תורה שבעל פה וכניסתן לתחומים שבעבר נשמרו לגברים בלבד עשויות לתרום לתובנות הלכתיות חדשות, בוודאי בתחומים שנקודת המבט הנשית חשובה בהם. מיומנותן של נשים בלימוד ההלכה עשויה לאתגר דיינים המוכנים להקריב אינטרסים של נשים מסיבות של מדיניות ציבורית, במיוחד בשאלות של נישואין וגירושין. סביר ביותר שהשתתפותן של נשים בהרכב בית הדין תוביל בסופו של דבר לשינויים ניכרים בפסיקת הדין ואולי אף לחידושים הלכתיים, אך צבת בצבת עשויה ועדיין יש להתמקד להתמנותן של נשים לדיינות תחילה.



קשה לצפות שבעתיד הנראה לעין יתרחש מהלך שיכשיר נשים כדיינות על בסיס "קבלת הציבור", ובכל זאת אפשר ליצור מעורבות רבה יותר של נשים בהליך השיפוטי בבית הדין הרבני בדרכים אחרות. בד בבד עם ההצעות שהעלו רבנים בנוגע לתפקידים מעין-רבניים שיכהנו בהן נשים, כדוגמת "יועצות הלכה", "רבניות בית ספר" ו"רבניות קהילה", אפשר לשלב נשים בתפקידים מעין-שיפויטיים כיועצות בבית הדין הרבני, ואף לערב אותן בשלב קבלת העדויות. כאמור לעיל, בהלכה משתקפת תפיסה היוצרת הבחנה מהותית בין המינים, ודווקא משום כך הצבת אישה, תלמידת חכמים, בתפקיד של יועצת מטעם בית הדין יכולה לתרום להליך השיפוטי עצמו. בעלת תפקיד כזה יכולה לתרום להבנה טובה יותר של מועקות הנשים, לסייע בחקירתן במהלך עדותן באופן התואם יותר את אופיין, לגלות ערנות לנקודות שנתעלמו מעיניהם של דיינים ולהציע פשרות מעשיות ופטרונות ביניים שמתאימים לצורת החשיבה הנשית.

## מקורות

### ספרות רבנית

במקורות רבים מן הספרות הרבנית התבססתי על הטקסטים שבפרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן, גרסה 18. בציטוטים שהבאתי לעיל שיניתי לעתים את הנוסח על פי מה שמצאתי במהדורות אחרות.

אור זרוע = ר' יצחק בן משה מווינה, אור זרוע, ירושלים, תר"ן.  
אורים ותומים = הרב יונתן אייבשיץ, אורים ותומים, חושן משפט א [חמ"ד, חש"ד].  
באר אליהו = הרב אברהם יצחק הכהן קוק, באר אליהו: פירוש לביאור הגר"א על הלכות דיינים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ג.  
בית הבחירה, פסחין = ר' מנחם המאירי, בית הבחירה על מסכת פסחין, ירושלים: מכון התלמוד הישראלי השלם, תשכ"ו.  
בית יוסף = ר' יוסף קארו, בית יוסף על הטור, ישראל: מוסדות שירת דבורה ומכון ירושלים, תשנ"ג-תשנ"ד.  
בקשי דורון, סמכות = הרב אליהו בקשי דורון, "סמכות והנהגה בנשים וגברים", בתוך: בנין אב: תשובות ומחקרים, ירושלים: מכון בנין אב, תשס"ב, חלק א, עמ' שא-שו.  
ברכי יוסף = הרב חיים יוסף דוד אזולאי, ברכי יוסף, ליוורנו, תקל"ו.  
דברי יוסף = הרב יוסף קאנוויץ, דברי יוסף, חלק א, חלק שני, ניו יורק, תש"ז.  
דרכי משה = ר' משה בן ישראל איסרליש, דרכי משה, טור חושן משפט, ירושלים: שירת דבורה, תשנ"ג.  
המפה = ר' משה בן ישראל איסרליש, המפה, שולחן ערוך, ירושלים: טלמן, תשל"ז.  
זאת חוקת התורה = הרב ישראל זאב מינצבערג, זאת חוקת התורה: כרוך הלכה ע"ד זכות הבחירה לנשים, ירושלים, תר"ף (נדפס שוב בתוך שארית ישראל: שאלות ותשובות על ארבעה חלקי שלחן ערוך, ירושלים, תשכ"ג).  
חזון איש = ר' אברהם ישעיהו קרליץ, חזון איש, בני ברק, תשס"ג-תשס"ד.  
חידושי רבנו חיים הלוי = ר' חיים הלוי סלובייצ'ק, חידושי רבנו חיים הלוי: חידושים וביאורים על הרמב"ם [חמ"ד, חש"ד].  
חידושי רמב"ן = ר' משה בן נחמן, חידושים למסכת יבמות ושבועות, ישראל: זכרון יעקב, תשנ"ד.

חידושי ריטב"א = ר' יום טוב בן אברהם אשכילי, חידושי הריטב"א על הש"ס, ישראל: זכרון יעקב, תשס"ב.

חידושי רשב"א = ר' שלמה בן אברהם אדרת, חידושי הרשב"א על הש"ס, ישראל: זכרון יעקב, תשמ"ח.

חתם סופר = ר' משה סופר, חידושי חתם סופר על מסכת שבועות, וינה, תרמ"ט.

טורי אבן = הרב אריה ליב גינצבורג, טורי אבן, ראש השנה, רמת גן: עקד ספרים, תשנ"ה.

יביע אומר = הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ירושלים: מאור ישראל, תשט"ז-תשנ"ה.

יד פשוטה, יסודי התורה = הרב נחום אליעזר רבינוביץ, פירוש יד פשוטה, על משנה תורה, ספר המדע, חלק א, ירושלים: מעליות, תש"ן.

יד פשוטה, נשים = הרב נחום אליעזר רבינוביץ, פירוש יד פשוטה, על משנה תורה, ספר נשים, ירושלים: מעליות, תשנ"ז.

ים של שלמה = ר' שלמה לוריא, ים של שלמה, ירושלים, תשנ"ו.

ירושלמי, אקדמיה = תלמוד ירושלמי, על פי כתב יד לידן, ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשס"א.

כסף משנה = ר' יוסף קארו, כסף משנה על משנה תורה לרמב"ם, דפוס צילום, ורשה, תר"ם. מגיד משנה = ר' וידל די טולוזא, מגיד משנה על משנה תורה לרמב"ם, דפוס צילום, ורשה, תר"ם.

מורה הנבוכים = מורה הנבוכים לרבנו משה בן מימון, חלקים א-ב, תרגם מערבית והוסיף הערות, נספחים ומפתחות: מיכאל שורץ, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג.

מלכי בקודש = הרב חיים הירשענוזאהן, מלכי בקודש, חלק ב, ניו ג'רזי, תרפ"א.

מנחת חינוך = הרב יוסף באב"ד, מנחת חינוך, ירושלים: מכון ירושלים, תש"ם.

משנה הלכות = הרב מנשה קליין, משנה הלכות, חלקים א-ז, ניו יורק, תש"ס-תשס"ז.

משפט כהן = הרב אברהם יצחק הכהן קוק, משפט כהן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ו.

משפטי עוזיאל = הרב בן ציון חי עוזיאל, שו"ת משפטי עוזיאל, מהדורא תנינא, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"י.

משפטי שאול = הרב שאול ישראלי, משפטי שאול: פסקי דין, ירושלים: משפט והלכה בישראל, תשנ"ז.

משפטי שבועות = רב האי גאון, משפטי שבועות, ירושלים, תש"ך (דפוס צילום, המבורג, תקמ"ב).

נודע ביהודה = ר' יחזקאל סג"ל לנדא, נודע ביהודה, מהדורה תנינא, חלק חושן משפט, ירושלים, תשכ"ט (דפוס צילום, ורשה, תר"ם).

נתיבות המשפט = הרב יעקב לורברבוים מליסא, נתיבות המשפט, שולחן ערוך, חושן משפט, ירושלים, תשל"ז.

ספר האגודה = ר' אלכסנדר הכהן, ספר האגודה: לסדר נשים (מהדורת אלעזר ברזל), ירושלים: מעיין החכמה, תשל"ט.

ספר החינוך = ספר החינוך, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ב.

ספר המצוות = רמב"ם, ספר המצוות, ירושלים ובני ברק: הוצאת שבתי פרנקל, תשנ"ה.

ספרי במדבר = ספרי דבי רב: ספרי על ספר במדבר וספרי זוטא, עם חילופי גרסאות והערות מאת חיים שאול האראויטץ, ירושלים: ספרי ואהרמן, תשכ"ו.

ספרי דברים = ספרי דברים, עם חילופי גרסאות והערות מאת א"א פינקלשטיין, מהדורת הצילום, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשכ"ט.

ערוך השולחן = ר' יחיאל מיכל אפשטיין, ערוך השולחן, ורשה, תרמ"ד-תרנ"ג.

עשה לך רב = הרב חיים דוד הלוי, עשה לך רב, תל אביב: הוצאת ח"ד הלוי, תשמ"ח.

פסקי עזריאל = הרב בן ציון חי עזריאל, פסקי עזריאל בשאלות הזמן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ו.

פתחי תשובה = הרב אברהם צבי הירש אייזנשטט, פתחי תשובה, שולחן ערוך, חושן משפט, ירושלים, תשל"ז.

קוק, בחירת נשים = הרב אברהם יצחק הכהן קוק, "על בחירת נשים", בתוך: א' אבינר וד' לנדאו (עורכים), מאמרי הראיה, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 189-194.

רא"ש = פסקי רבינו אשר בן יחיאל, מהדורת ש"ס, וילנא.

ראבי"ה = ר' אליעזר בן יואל הלוי, תשובות וביאורי סוגיות, מהדורת ד' דבלצקי, בני ברק, תש"ס.

ראב"ן = ר' אליעזר בן נתן, ספר ראב"ן הוא ספר אבן העזר, ירושלים: וגשל, תשמ"ד.

ר"י מגאש, שבועות = ר' יוסף ב"ר מאיר הלוי אבן מגאש, חידושים למסכת שבועות, ירושלים, תשט"ו.

ריב"ש = ר' יצחק בר ששת, שו"ת הריב"ש, ניו יורק, תשי"ד (דפוס צילום, וינה תרל"ט).

רמב"ם = רבנו משה בן מימון, משנה תורה להרמב"ם, חיפה: ישיבת אור וישועה, תשס"ו.

ר"ן על הרי"ף = פירוש רבינו ניסים על הלכות רב אלפס, מהדורת ש"ס, וילנא.

רשימת שיעורים, סוכה = הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, רשימת שיעורים על מסכת סוכה, רשם: הרב צבי יוסף רייכמן, ניו יורק, תשנ"ו.

רשימת שיעורים, שבועות ונדרים = הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, רשימת שיעורים על מסכתות שבועות ונדרים, רשם: הרב צבי יוסף רייכמן, חלק ב, [חמ"ד], תשנ"ג.

שו"ת אגרות משה = ר' משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק א, ניו יורק, תש"ך.

שו"ת בני בנינים = הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנינים, חלק ב, ירושלים, תשנ"ב.

שו"ת הרי"ף = ר' יצחק אלפאסי, שו"ת הרי"ף, ירושלים, תשכ"ט.

שו"ת הרשב"א = ר' שלמה בן אברהם אדרת, שו"ת הרשב"א, חלקים ב-ג, בני ברק תשי"ט, תשכ"ה; חלקים ה-ו, ירושלים, תש"ך.

שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן = ר' שלמה בן אברהם אדרת, שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, ירושלים, תשל"ל.

שו"ת מהרי"ק = ר' יוסף בן שלמה קולון, שו"ת מהרי"ק, ירושלים, תשל"ג.

שו"ת מהר"ם מרוטנברג = ר' מאיר בן ברוך מרוטנברג, שו"ת מהר"ם מרוטנברג, ירושלים, תש"ע.

שו"ת מהרשד"ם = ר' שמואל בן משה די מדינה, שו"ת מהרשד"ם, ניו יורק, תשי"ט.

שו"ת רדב"ז = ר' שלמה בן דוד אבן זמרה, שו"ת הרדב"ז, ירושלים, תשל"ב.

שוויון הנשים = הרב יעקב לוינסון, שויון הנשים מנקודת ההלכה, ניו יורק: אמנות, תר"ף.

שולחן ערוך = ר' יוסף קארו, שולחן ערוך, ירושלים: כתובים, תשנ"ג.

שערי יושר = הרב שמעון שקאפ, שערי יושר, ניו יורק: הועד להוצאת ספרי הגאון רבי שמעון ז"ל [חש"ד].

תוספתא כפשוטה, כתובות = ר' שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, כתובות, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשכ"ז.

תחוקה = הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, "עדות ודיינות", בתוך: א' רהפטיג (עורך), תחוקה לישראל על-פי התורה, חלק א, ירושלים: מוסד הרב קוק ויד הרב הרצוג, תשמ"ט.

תפארת יעקב = הרב יעקב געזונדהייט, תפארת יעקב: על שולחן ערוך, חושן משפט, ירושלים, אלון שבות וניו יורק: הוצאת צאצאי המחבר, תשס"ט.

תפארת ציון = מדרש רבה מגילת קהלת, עם פירוש תפארת ציון, מרבי יצחק זאב יאדלער, בני ברק: תפארת ציון, תשכ"ז.

תרומת הדשן = ר' ישראל איסרליין, שו"ת תרומת הדשן, תל אביב תשל"ד (דפוס צילום, ורשה, תרמ"ב).

תשובות לויתן = תשובות חכמי צרפת ולויתן, מהדורת יואל הכהן מיללער, ירושלים, תשמ"ב (דפוס צילום, וינה, תרמ"א).

תשב"ץ = רבי שמעון בן צמח דוראן, שו"ת תשב"ץ, ירושלים תש"ך (דפוס צילום, למברג, תרנ"א).

## מאמרים רבניים ומחקר

אבינר, פוסקת = הרב שלמה אבינר, "האישה כפוסקת הלכה וכמחדשת חידושים", מראות: מגזין ארצי לבת השירות הלאומי ולצעירה הדתית 5 (1997).

אורבך, בעלי התוספות = א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ם.

אטינגר, אישה = שמשון אטינגר, "אשה כעד כדיני ממונות במשפט העברי", דיני ישראל כ-כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 241-267.

אלאור, בפסח הבא = תמר אלאור, בפסח הבא: נשים ואוריניות בציונות הדתית, תל אביב: עם עובד, תשנ"ט.

אלאור, טבע ותרבות = תמר אלאור, "בעקבות האישה והאישי, הטבע והתרבות: ההיסטוריה התרבותית של ההבחנה בין המינים", בתוך: ניצה ינאי, תמר אלאור, אורלי לובין וחנה נווה (עורכות), דרכים לחשיבה פמיניסטית: מבוא ללימודי מגדר, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, תשס"ח, עמ' 85-118.

אלבק, הראיות = שלום אלבק, הראיות כדיני התלמוד, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ז.

אליהו, תפקיד ציבורי = הרב מרדכי אליהו, "מינוי אשה לתפקיד צבורי", תחומין ז (תשמ"ו), עמ' 518-519.

אנציקלופדיה מקראית, עד = הערך "עד", אנציקלופדיה מקראית, כרך 6, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"א.

אסף, בתי הדין = שמחה אסף, בתי הדין וסדריהם, אחרי חתימת התלמוד, ירושלים: דפוס הפועלים, תרפ"ד.

אסף, תשובות = שמחה אסף, "תשובות הגאונים", מדעי היהדות ב (תשל"ל), עמ' 9-146. אפל, החינוך = גרשון אפל, "בעיית זהות מחברו של ספר החינוך", מוריה 26 (א-ג), (תשס"ד), עמ' קנז-קנט.

אריאל, האישה = הרב יעקב אריאל, "מעמד האשה ביהדות", הלכה כימינו: מורשתה, לימודה, הוראתה ויישומה, ירושלים: מכון התורה והארץ [חש"ד].

אריסטו, פוליטיקה = אריסטו, הפוליטיקה, מיוונית: ח"י רות, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז. בוצ'קו, אישה = הרב משה בוצ'קו, "האם אשה פסולה להעיד ולדון", קול מהיכל ט (תשנ"ט), עמ' 125-130.

בזק, דיניות = עליזה בזק, "דיניות נשים: ניתוח מקורות הדין ובחינתם לאור הפסיקה כדיניות ובשררה לדורותיה", בתוך: טובה כהן ועליזה לביא (עורכות), להיות אשה יהודייה ג (תשס"ה), עמ' 77-122.

בזק, לפתוח אופקים = הרב אמנון בזק, "לפתוח אופקים לתלמידות חכמים", מקור ראשון, מוסף שבת, 15.7.2011, <http://musaf-shabbat.com/2011/07/14>.

בילסקי, נשים = ליאורה בילסקי, "נשים מוכות: מהגנה עצמית להגנת העצמיות", פלילים ו (1997), עמ' 64-65.

בלידשטיין, האמת = יעקב בלידשטיין, "ה'אמת' של הדיין ככלי פסיקה במשנת הרמב"ם", דיני ישראל: מחקרים בהלכה ובמשפט עברי כד (תשס"ז), עמ' 119-160.

בן דהן, ריאיון = יקיר אנגלנדר, "לפנים משורת הדין, שיחה עם הרב אליהו בן דהן", אתר האינטרנט של נאמני תורה ועבודה, [www.toravoda.org.il/node/586](http://www.toravoda.org.il/node/586)

בן מתתיהו, קדמוניות = יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ספר רביעי, מיוונית: אברהם שליט, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ב.

בר-אילן, משטר ומדינה = הרב נפתלי בר-אילן, משטר ומדינה בישראל על פי התורה, כרך ד, ירושלים: אריאל, תשס"ז.

בריונדיין, המוח הנשי = לואן בריונדיין, המוח הנשי, מאנגלית: יעל גזית, תל אביב: מטר, תשס"ח.

ברקוביץ, מעמד = הרב אליעזר ברקוביץ, "מעמד האשה ביהדות – הבט הלכתי-חברתי", בתוך: דב רפל (עורך), הפנינה: האשה היהודית בחברה, במשפחה ובחינוך, ירושלים: בני חמד, תשמ"ט.

ברקוביץ, אישה = Eliezer Berkovits, *Jewish Women in Time and Torah*, Hoboken, NJ: Ktav Publishing House, 1990

גולאק, יסודי המשפט = אשר גולאק, יסודי המשפט העברי, ספר ראשון, ירושלים: דביר, תשכ"ז.

גורדין, השפעה = רחל גורדין, "השפעת התמורות המגדריות בשדה הרתי על השיח ההלכתי", בתוך: אבינועם רוזנק (עורך), הלכה מטה-הלכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי, ירושלים: מכון ון ליר ומאגנס, תשע"א, עמ' 65-97.

גורדין, תמורות = רחל גורדין, התמורות החברתיות והתרבותיות עם כניסתן של נשים לשדה השיח ההלכתי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו.

גיליגן, בקול שונה = קרול גיליגן, בקול שונה: התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האשה, מאנגלית: נעמי בן-חיים, תל אביב: ספרית הפועלים, תשנ"ו.

גילת, גזרה שווה = יצחק ד' גילת, "להשתלשלותה של הגזרה שווה", הנ"ל, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ב, עמ' 365-373.

גרוסמן, ימשול = אברהם גרוסמן, והוא ימשול כך? האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"א.

גרוסמן, חסידות = אברהם גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"א.

גרינברג, הנחות יסוד = מ' גרינברג, "הנחות יסוד של החוק הפילי במקרא", בתוך: אברהם שפירא (עורך), תורה נדרשת: חיבורים בשאלות יסוד בעולמו של המקרא, ירושלים: עם עובד, תשמ"ד, עמ' 13-37.

גרשוני, האישה = הרב יהודה גרשוני, "האשה בהלכה ובאגדה", קול יהודה, ירושלים: י' גרשוני, תש"ן, עמ' תצה-תקז.

דייכובסקי, הלכת השיתוף = הרב שלמה דייכובסקי, "הלכת השיתוף" – האם דינא דמלכותא?," תחומין יח (תשנ"ח), עמ' 18-31.

דייכובסקי, תגובה = הרב שלמה דייכובסקי, "נספח: תגובת הרב שלמה דייכובסקי", תחומין יט (תשנ"ט), עמ' 216-219.

האופטמן, טקסי דת = יהודית האופטמן, "הדבר מסודר לנשים: נשים וטקסי דת ביתיים", סידרא כד-כה (תש"ע), עמ' 83-109.

הולצר, עדות = גרשון הולצר, "עדות אישה במשפט העברי", סיני סז (תשל"א), עמ' צד-קיב. הכהן, ערכך = אביעד הכהן, "והיה ערכך הזכר עשרים שקלים ולנקבה עשרת שקלים: על שוויון מגדרי, נשים יקרות' ומעמד האישה כבעלת דין", פרשת השבוע (משרד המשפטים ומכללת "שערי משפט") 391 (תשע"א), אתר האינטרנט של משרד המשפטים: [www.justice.gov.il/NR/exeres/2F85D988-EA81-46DB-AE87-AF31A2351C78,frameless.htm?NRMODE=Published](http://www.justice.gov.il/NR/exeres/2F85D988-EA81-46DB-AE87-AF31A2351C78,frameless.htm?NRMODE=Published)

הכהן, עצלניות = אביעד הכהן, "נשים עצלניות הן?! נשים חשוכות הן", עלון שבות: עלון לבוגרי ישיבת הר עציון יא (תשנ"ח), עמ' 63-82.

הנקין, פמיניזם = הרב יהודה הנקין, "פמיניזם, הלכה ולימוד תורה", בתוך: מרגלית שילה (עורכת), להיות אשה יהודייה, ירושלים: אורים, 2001, עמ' 73-76.

הנקין, נשים = Chanah Henkin, "Women and the Issuing of Halakhic Ruling," in: Micha D. Halpern and Chanah Henkin (eds.), *Jewish Legal Writing by Women*, Jerusalem: Urim, 1998

וולף, כוח = מיכל וולף, "הפעלת כוח מצד בעל כלפי אשתו: בחינת יסודות כריני עונשין כאמות מידה במשפט העברי בתקופת הראשונים", בתוך: נחם אילן (עורך), עין טובה: דו-שיח ופולמוס בתרבות ישראל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד ונאמני תורה ועבודה, תשנ"ט, עמ' 639-663.

וינרוט, האישה = אבי וינרוט, "האישה בהליך השיפוטי", פרשת השבוע (משרד המשפטים ומכללת "שערי משפט") 49 (תשס"ב), אתר האינטרנט של משרד המשפטים [www.justice.gov.il/NR/exeres/2F85D988-EA81-46DB-AE87-AF31A2351C78,frameless.htm?NRMODE=Published](http://www.justice.gov.il/NR/exeres/2F85D988-EA81-46DB-AE87-AF31A2351C78,frameless.htm?NRMODE=Published)

וינרוט, פמיניזם = אבי וינרוט, פמיניזם ויהדות, תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2001.

ולר, נשים = שולמית ולר, נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"א.

זוהר, מחויבות יהודית = דוד זוהר, מחויבות יהודית בעולם מודרני: הרב הירשנזון ויחסו אל המודרנה, ירושלים ורמת גן: מכון הרטמן ואוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג.



חדר, דו-פרצופין = אלי חדר, "דו-פרצופין של עזר כנגדו: עיון ביחסי האיש והאישה בדברי הראב"ד", בתוך: נחם אילן (עורך), עין טובה: דו-שיח ופולמוס בתרבות ישראל, ישראל: הקיבוץ המאוחד ונאמני תורה ועבודה, תשנ"ט, עמ' 476-496.  
חפץ, עדות = חיים שלמה חפץ, "מקומה של עדות במשפט העברי", דיני ישראל ט (תשל"ח-תש"ם), עמ' נא-פג.

טיקוצ'ינסקי, מטבלת = מיכל טיקוצ'ינסקי, "והאשה מטבלת את האישה: טבילת אשה לגרות בפני בית דין", אקדמות כא (תשס"ח), עמ' 65-82.

טיקוצ'ינסקי, עד אחד = מיכל טיקוצ'ינסקי, "עד אחד נאמן באיסורין", גרנות 3 (תשס"ג), עמ' 41-57.

כתבן והלפרין-קדרי, נעשית עורך דין = אייל כתבן ורות הלפרין-קדרי, "כשהאישה נעשית עורך דין: על התפתחותה של זהות פמיניסטית", בתוך: אייל כתבן, מרגלית שילה ורות הלפרין-קדרי (עורכים), חוקה אחת ומשפט אחד לאיש ולאשה: נשים זכויות ומשפט בתקופת המנדט, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 253-292.

כתבן והלפרין-קדרי, עורכות דין = אייל כתבן ורות הלפרין-קדרי, "The Feminist Proposal is Really Ridiculous: המאבק על זכותן של נשים לשמש עורכות-דין בארץ-ישראל", מחקרי משפט כה (2009), עמ' 237-284.

לביא, תקנת בית דין = אוריאל לביא, "תקנת בית דין", מחלקה ראשונה, 3.2.2012, [www.news1.co.il/Archive/0024-D-68497-00.html](http://www.news1.co.il/Archive/0024-D-68497-00.html)

לוי, עגונה = הרב סיני לוי, "גדרי נאמנות עד אחד להתיר עגונה", חמדת הארץ ג (תשס"ד), עמ' 185-197.

ליברמן, הירושלמי = ר"ש ליברמן, הירושלמי כפשוטו, בעריכת מנחם כ"ץ, ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים, תשס"ח.

ליכטנשטיין, בעיות יסוד = הרב אהרן ליכטנשטיין, "בעיות יסוד בחינוכה של האשה", בתוך: דב רפל (עורך), הפנינה: האשה היהודית בחברה, במשפחה ובחינוך, ספר זכרון לפנינה רפל, ירושלים: בני חמד, תשמ"ט, עמ' 205-213.

מאוטנר, בית דין = מנחם מאוטנר, "בית דין רבני בנתיבות", בתוך: עדי אופיר (עורך), חמישים לארבעים ושמונה: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 1999, עמ' 467-475.

מזלמן, אישה = Moshe Meiselman, *Jewish Woman in Jewish Law*, New York: Yeshiva University, 1978.

מישלובר, האישה = דוד יוסף מישלובר, "האשה היהודית בהלכה", דיני ישראל יג-יד (תשמ"ו-תשמ"ח), עמ' רסג-שיב.

מקינזון, פמיניזם = קתרין מקינזון, פמיניזם משפטי בתיאוריה ובפרקטיקה, מאנגלית: עידית שורר, תל אביב: רסלינג, 2005.

נבון, בנות יעקב = חיים נבון, גשר בנות יעקב: מעמד האישה בהלכה – בין עבר לעתיד, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2011.

סולובייצ'יק, יינם = חיים סולובייצ'יק, "יינם": סחר ביינם של גויים – על גלגולה של הלכה בעולם המעשה, תל אביב: עלמא ועם עובד, תשס"ג.

סולובייצ'יק, משפחה = הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, אדם וביתו: שש מסות על חי משפחה, ירושלים: עמותת תורת הרב, תשס"ב.

סיני, עגונה = יובל סיני, "חקירת עדי עגונה: להתהוותן של תפיסות משפטיות", שנתון המשפט העברי כב (תשס"א-תשס"ג), עמ' 329-368.

סמט, אלישע = אלהן סמט, פרקי אלישע, ירושלים: מעליות, תשס"ז.

ספראי וקמבל הוכשטיין, נשים = חנה ספראי ואביטל קמבל הוכשטיין, נשים בחוץ נשים בפנים: מקומן של נשים במדרש, תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2008.

עולם התנ"ך, הבריים = עולם התנ"ך, ספר דברים, תל אביב: דוידוון-עתי, 1994.

עולם התנ"ך, שופטים = עולם התנ"ך, ספר שופטים, תל אביב: דברי הימים, 2002.

עיר-שי, שיקול דעת = רונית עיר-שי, "שיקול דעת הלכתי והטיות על בסיס מגדרי: ניתוח מושגי", תרבות דמוקרטית ובהכנה.

M. Rivka Polatnic, "Why Men Don't Rear Children: A Gendered Power Analysis," in: Joyce Trebilcot (ed.), *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1983, pp. 23-40

פלגי הקר, אימהות = ענת פלגי הקר, "על האם ועל האימהות בתיאוריה הפסכואנליטית", בתוך: אמיליה פרוני (עורכת), אמהות: מבט מהפסיכואנליזה וממקום אחר, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תשס"ט, עמ' 71-90.

פלך, מעמד = זאב פלך, "מעמד האישה בקהילות צרפת ואשכנז בימי הביניים", סיני מח (תשכ"א), עמ' שסב-שסז.

פריד, טוענות = נורית פריד, "טוענות בתי-הדין והעצמת נשים", בתוך: אביבה שרבת (עורכת), אישה, חוה, אדם: נשים יהודיות בין התפתחות למסורת, ירושלים: ראובן מס, תשס"ט, עמ' 129-142.

פרימר, נשים = אריה אברהם פרימר, "נשים בתפקידים ציבוריים בתקופה המודרנית", בתוך: איתמר ורהפטיג (עורך), אפיקי יהודה: ספר זיכרון לרב יהודה גרשוני, ירושלים: אריאל, עמ' 330-354.

קירש, מעמד = יורם קירש, "מעמד האישה בחברה הציונית-דתית: מאבקים והישגים", בתוך: אשר כהן (עורך), הציונות הדתית: עידן התמורות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד, עמ' 386-421.

קלנר, שנאת נשים = מנחם קלנר, "שנאת נשים פילוסופית בימי הביניים: הרלב"ג לעומת הרמב"ם", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), **מרומי לירושלים: ספר הזיכרון ליוסף ברוך סרמוניטה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יד (תשנ"ח)**, עמ' 113-128.

קמיר, פמיניזם = אורית קמיר, **פמיניזם, זכויות ומשפט, ירושלים: משרד הביטחון, תשס"ב**. קרל, הוכחות = צבי קארל, "ההוכחות במשפט העברי והתפתחותן", **המשפט העברי ג (תרפ"ח)**, עמ' 89-128.

קרל, עדות אישה = צבי קרל, "עדות אישה במשפט העברי", **הפרקליט ה (1948)**. רבינוביץ, נאמנות עד אחד = הרב נחום אליעזר רבינוביץ, "נאמנות עד אחד באישה – דאורייתא או דרבנן?", אתר האינטרנט של ישיבת ההסדר ברכת משה, מעלה אדומים, [www.ybm.org.il/hebrew/LessonArticle.aspx?item=3500](http://www.ybm.org.il/hebrew/LessonArticle.aspx?item=3500)

רדאי, על השוויון = פרנסס רדאי, "על השוויון", **משפטים כד (2) (1994)**, עמ' 241-281. רוזנק, ברקוביץ = אבינועם רוזנק, "אליעזר ברקוביץ: הלכה ואורתודוקסיה מודרנית", בתוך: רחל אליאור (עורכת), "דברים חדשים עתיקים": **מיתוס, מיסטיקה ופולמוס, פילוסופיה והלכה, אמונה וריטואל במחשבה היהודית לדורותיה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כב (ב) (תשע"א)**, עמ' 613-646.

רוס, ארמון = תמר רוס, **ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם, תל אביב: עם עובד, תשס"ז**.

רוס, מגדרי = תמר רוס, "היהדות בהיבט מגדרי: האם היהדות מסוגלת להכיל את המתקפה הפמיניסטית על המגדר?", בתוך: משה הלינגר (עורך), **המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה, ספר הזיכרון לדניאל י' אלעזר, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 491-524**.

רוס, מהותני = תמר רוס, "פמיניזם מהותני ויהדות – שני רעים שאינם מתפרדים??", בתוך: זוהר מאור (עורך), **שני המאורות, אפרתה: בינה לעיתים, תשס"ז, עמ' 189-203**.

רוס, סקירה = תמר רוס, "בין אנתרופולוגיה, נשים ומסורת: סקירה על הספר 'כפסח הבא' מאת תמר אלאור (1998)", **בד"ד 9 (תשנ"ט)**, עמ' 67-76.

רוס, קול = תמר רוס, "קול באישה ערווה' כמקרה מבחן", בתוך: אבינועם רוזנק (עורך), **הלכה, מטה-הלכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי, ירושלים: מכון ון ליר ומאגנס, תשע"א, עמ' 33-64**.

רו, הנשים השתלטו = הילה רו, "הנשים השתלטו על השפיטה", **הארץ, 28.5.2008**, [www.aaetz.co.il/misc/1.1327512](http://www.aaetz.co.il/misc/1.1327512)

ריסקין, נשים = הרב שלמה ריסקין, "נשים כמורות הוראה", בתוך: נחם אילן (עורך), **עין טובה: דרשיח ופולמוס בתרבות ישראל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד ונאמני תורה ועבודה, תשנ"ט, עמ' 698-704**.

רמוז, הצלע = עינת רמוז, "הצלע הראשונה: מעמדה המשפטי של האישה במשנה כיסוד למעמדה בהלכה", בתוך: עמירה ערן, עינת רמוז וטלילה שביט (עורכות), **הצלע השלישית: היחס אל האישה במשנה, בהגות ימי הביניים ובשירת נשים בת-זמננו**, תל אביב: מכון מופ"ת, תשס"א.

רקובר, שליחות = נחום רקובר, **השליחות וההרשאה במשפט העברי**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ב.

שוחטמן, עורך דין = אליאב שוחטמן, "מעמדו של עורך דין במשנת הרמב"ם", **תחומין כ (תש"ס)**, עמ' 38-50.

שיבר, פסולים = יאיר שיבר, "קבלת עדים פסולים", **תחומין כה (תשס"ה)**, עמ' 254-263. שילה, זכות בחירה = מרגלית שילה, "המאבק לזכות בחירה כאספקלריה לתפיסת האישה ביישוב (1918-1926)", **מסכת ד (תשס"ו)**, עמ' 49-62.

שילה ורוטנברג, משפט שלמה = עמנואל שילה וחגית רוטנברג, "משפט שלמה", **שבוע** [www.inn.co.il/Besheva/Article.aspx/8219](http://www.inn.co.il/Besheva/Article.aspx/8219), 23.4.2009, 339

שמיר, טוענות = רונן שמיר, מיכל שטראי ונלי אליאס, "שליחות, פמיניזם ופרופסיונליזם: טוענות רבניות בקהילה הדתית-אורתודוקסית", **מגמות לח 3 (תשנ"ז)**, עמ' 313-348. שפיגל, הלוי = י"ש שפיגל, "ר' פנחס הלוי ואזהרותיו לשבת שלפני ראש השנה", בתוך: מאיר בניהו (עורך), **ספר הזכרון להרב יצחק נסים**, ירושלים: יד הרב נסים, תשמ"ה, עמ' עב-עג.

שציפנסקי, התקנות = הרב ישראל שציפנסקי, **התקנות בישראל**, כרך ד, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג.

שרמן, הלכת השיתוף (א) = הרב אברהם ח' שרמן, "הלכת השיתוף" לאור משפטי התורה", **תחומין יח (תשנ"ח)**, עמ' 32-47.

שרמן, הלכת השיתוף (ב) = הרב אברהם ח' שרמן, "הלכת השיתוף" – אינה מעוגנת בדיני ישראל", **תחומין יט (תשנ"ט)**, עמ' 205-220.

שרמן, זכויות = הרב אברהם שרמן, "עקרון חוק זכויות היסוד של האדם לאור עקרונות תורת ישראל ומשפטיה", בתוך: גידי פרישטיק ויואל לרנר (עורכים), **זכויות האדם ביהדות: חובות האדם וזכויותיו במשפט העברי, תקדים ג-ד**, ירושלים: מכון סנהדרין, תשנ"ב, עמ' 285-305.

שרמן, עובד = הרב אברהם ח' שרמן, "מנהג המדינה ביחסי עובד מעביד", **תחומין יח (תשנ"ח)**, עמ' 236-247.

שרמן, קבלת עדים = הרב אברהם ח' שרמן, "קבלת עדים פסולים כתביעת גירושין, ממונות והכאות", **דברי משפט ה (תשנ"ח)**, עמ' צט-ק"ט.

תא שמע, החינוך = ישראל משה תא שמע, "מחברו האמיתי של ספר החינוך", **קרית ספר נה (ד)**, (תש"ם), עמ' 787-790.



# On the Status of Women in Rabbinical Courts

Eliezer Hadad

Policy Paper 100  
Jerusalem, June 2013



THE ISRAEL  
DEMOCRACY  
INSTITUTE

Text Editor (Hebrew): Dikla Abarbanel  
Series Design: Tartakover Design, Tal Harda  
Cover Design: Yossi Arza  
Typesetting: Nadav Shtechman Polischuk  
Printed by Graphos Print, Jerusalem

ISBN 978-965-519-126-4

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optic, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express permission in writing of the publisher is strictly forbidden.

To order books and policy papers published by The Israel Democracy Institute:

Tel: 1-800-20-2222, (972)-2-530-0800; Fax: (972)-2-530-0867

E-mail: [orders@idi.org.il](mailto:orders@idi.org.il)

Website: <http://en.idi.org.il>

The Israel Democracy Institute, P.O.B. 4702, Jerusalem 9104602

Copyright © 2013 by The Israel Democracy Institute (R. A.)

Printed in Israel

The Israel Democracy Institute is the recipient of the 2009 Israel Prize for Lifetime Achievement – Special Contribution to Society and State.

All IDI publications may be downloaded for free in full or in part at [www.idi.org.il](http://www.idi.org.il)

# Abstract

The sweeping changes in the status of women in the modern era have exacerbated the gap between the concept of equality that prevails in Israeli society and women's status in rabbinical courts. According to the ancient halakhah, women may be litigants (plaintiffs and defendants) but may not be called as witnesses or serve as judges. Over time, these halakhic principles have been modified somewhat, but there remains a large gap between the norms of general society regarding the status of women and the options available to them, on the one hand, and the reigning halakhic standards, on the other. Considering the situation today in the secular courts where women serve as judges, the absence of female judges in rabbinical courts is all the more conspicuous.

This policy paper reviews the ways in which halakhic authorities have expanded women's participation in the judicial process over the years, finds a correlation between the halakhic adjustments instituted and changes in the status of women during these years, and examines the halakhic options available for further expansion in our generation of their participation as litigants, witnesses, and judges. The research demonstrates that the halakhic infrastructure to support this expansion already exists and calls for changes to be made in this spirit.

## Women as Litigants

The Sages ruled that women could sue to demand their rights and could be sued as well. Nevertheless, in the distant past their presence

\* Translated by Lenn Schramm.



in the courtroom was strongly limited by two considerations: modesty and the view that the family property is in the husband's exclusive control. In other words, Jewish communities functioned as a society of families, and the relations among them were conducted by the paterfamilias, who represented the family in the public sphere, in general, and in the law court, in particular. During the Middle Ages in France and Germany, changes in standards of modesty and women's increased participation in the family's economic life led to an expanded presence of married women in the courtroom. Once women began to take part in commercial life, halakhic authorities accorded legal validity to their economic transactions and they were required to appear in court as litigants.

The view of women as partners with equal rights to the family's assets led to an argument among rabbinic judges about whether the property amassed during the years of marriage can be seen as the joint product of both spouses. Those who ruled in the negative believed that such an approach would undermine family unity. It would seem, however, that **the contemporary view of the family as a partnership of equals demands taking these changes as a given. Consequently, it is recognizing this idea, and not ignoring it, that would strengthen the family.**

## Women's Testimony

In Talmudic times, halakhah deemed women to be ineligible to testify in court, but they were trusted to be witnesses on matters of the forbidden and permitted in the domestic sphere. From then until the modern age, the spheres in which women's testimony is accepted broadened gradually to include additional domains outside the home and sometimes extended as far as the courtroom. A historical survey of halakhah finds a correspondence between women's status in the

broader cultural milieu and the halakhic rulings of each age. Already in Talmudic times, the need to rely on women's testimony in the realm of their traditional duties, in which men were not involved, and to solve difficult personal issues specific to women, such as rape and being left an aguna (lit. anchored; a woman whose husband is missing, leaving her unable to remarry), led to the admission of women's testimony by rabbinic courts.

Between the mid-eleventh and mid-fifteenth centuries, the rabbis in Germany expanded their acceptance of women's testimony so that courts could rule about domains where men were not found. After women began to pray in their own synagogues, the German rabbis accepted women's testimony in order to resolve conflicts that arose in these female spaces. Around the same time, the French and German rabbis, recognizing women's unique perspective, began admitting their testimony on matters that men generally are not cognizant of.

In our own time, the validity of women's testimony has come up not only in the context of ensuring justice, but also with regard to the overall issue of the status of women. In general, contemporary authorities do not distinguish between men and women on the substantive question of the quality of their testimony, though some do attach importance to gender differences. Chief Rabbis Herzog and Uziel proposed instituting a general halakhic ruling that would recognize the validity of women's testimony on the grounds that it is accepted by the public at large. According to their reasoning, it would be possible to grant cross-the-board validity to all testimony by women if the society's leaders affirmed their acceptance of all women as eligible to serve as witnesses.

As a matter of fact, rabbinical courts in Israel do accept testimony by women. When they do so, however, they are relying on rabbinic rulings of past centuries, which over the generations expanded the

field in which women could testify. They do not rely on the proposal advanced by Rabbi Herzog and Rabbi Uziel, to enact a new ruling, although that idea is broader and most appropriate to contemporary conditions. **Such a ruling should be enacted in the rabbinical courts of the State of Israel.**

## Female Judges

Since the establishment of the State, rabbinic pleaders (a position equivalent to that of a lawyer in a secular law court) have represented litigants in rabbinical courts. Women were ineligible to serve in this role because licensing as a pleader required a yeshiva education. In the 1990s, a petition to the High Court of Justice led to the recognition of women as rabbinic pleaders. Today women appear in rabbinical courts with this status and represent many female litigants. It is clear that women's entry into this profession has led to a significant improvement in women's ability to win their rights in rabbinical courts.

It is impossible to separate this change from the wider change that has taken place in the National Religious sector in Israel with regard to Torah study by women. The opening of batei midrash (lit. study houses) for women, in which they study Talmud and the works of halakhic authorities, has created a cohort of learned women scholars who are searching for ways to express their erudition. These study houses have laid the foundation for women to make use of their knowledge in roles that interface (at this stage) with halakhic decision-making; their training as court pleaders should be seen as part of a process that is seeking an outlet in many and varied channels. **Thus the new challenge facing halakhah today is that of the judicial bench itself.**

The halakhic literature offers two ways to understand the prohibition of female judges. The first views it as stemming from

the power vested in the position; the second sees the prohibition as an expansion of the ban against women's testifying in court. In France and Germany in the twelfth and thirteenth centuries, the Tosafists juxtaposed the conclusion that women may not serve as judges against the principle that the Torah holds women to be equal to men in all matters of civil law and the precedent of Deborah, who judged all Israel. The implication of their analysis is that women may serve as judges if the public accepts their authority. Some of them even suggested that women are permitted to hold judgeships with no restrictions whatsoever.

Contemporary rabbis have dealt primarily with the issue of the appointment of women to public and leadership positions. Most have not found any halakhic disqualification of women as community leaders in a democratic regime—because of the nature of a democracy, which renders the element of authority meaningless. Most contemporary rabbis have also recognized the halakhic possibility that a woman could serve as a rabbinic judge if the public accepts her in that role. But they oppose such a step on non-halakhic grounds, which are apparently based on the social norms of the religious and ultra-Orthodox sectors. Halakhic authorities have been willing to stretch halakhah to its limits regarding political positions on the national level, but have endeavored to adhere to the original halakhah for posts that are seen as part of the religious world. To date, they have viewed the rabbinical courts in Israel as such rather than as part of the public sphere in the State of Israel.

Although, to be practical, it is difficult to expect that women will be deemed eligible to serve as rabbinical court judges in the foreseeable future, the study shows that it is certainly possible from a halakhic viewpoint. Either way, there are other methods that can be employed today to ensure greater involvement of women in the judicial process in rabbinical courts. In addition to the proposals

advanced by some rabbis to allow women to play quasi-rabbinical roles—as halakhic counselors, school rabbis, and even community rabbis—it is suggested that **women be integrated into the rabbinical court system in quasi-judicial roles, such as advisors, and even be involved in the evidentiary stage.**

In a symbolic way, the initial changes with regard to women’s inclusion in the rabbinical courtroom can be linked to their exiting the domestic sphere and entry into three public spaces: the marketplace, the synagogue, and the study house. When women began to help support their families, their status as litigants changed. The creation of women’s synagogues required accepting their testimony in monetary and torts cases, so that justice could be done in a space with no men. The women’s study houses that have been launched in the current generation made it possible for them to enter the courtroom as pleaders. Now we must address the question of female judges.

A review of the historical evolution of the halakhah regarding women’s status in rabbinical courts finds increasing participation by women in the public sphere and a blurring of the distinction between that realm and the private domestic space. It appears, though, that halakhah does reflect a deep-rooted view of an essential difference between men and women, in contrast to the claim that this distinction is no more than a gender construct. The halakhic attempt to define this distinction through a hierarchy of the sexes, the division of labor, and the assignment of separate spaces to each sex is problematic today, in light of the vast changes in women’s status and occupations. It seems that the most appropriate way to realize this distinction today is not by maintaining the traditional division of labor, but by supporting women’s active participation in all areas of life, which would in fact be enriched by the difference between the sexes.