

תשובה בעניין הסמכת נשים לרבנות

שאלה: האם מותר לבית המדרש להסמיך נשים לרבנות?

תשובה: מותר לבית המדרש להסמיך נשים לרבנות,¹ ויתירה מזו, חייב בית המדרש להסמיך נשים לרבנות.

(א) השאלה הכללית

לשאלה זו אין להתייחס אך ורק כשאלה הלכתית רגילה. עצם התשובה לשאלה זו מהווה קביעת הבסיס של היהדות שלנו, כי התשובה קובעת את השקפתנו על מעמד הנשים ביהדות.

יש שטוענים שישנם עניינים הלכתיים ספציפיים שמהווים חלק מן השאלה כגון, האם מותר לאשה ללמוד וללמד תורה, לפסוק הלכה, לשרת במשרה צבורית, להעיד (ובמיוחד בכתובות ובגיטין), לשבת בבית דין, לסדר קידושין, לשמש כשליחת צבור ולקיים מצוות עשה שהזמן גרמן. כל השאלות האלו מתבטלות ברגע שנקבל את הגישה הכללית שנשים חייבות בכל המצוות שבתורה, ושהן יהודים רגילים ככל יהודי אחר. אכן, ישנן מצוות מסוימות שחלות רק על נשים, אבל ישנן גם כאלו שחלות רק על גברים, כהנים, או ילדים (כגון "כבד את אביך ואת אמך"). זאת אומרת, שיש מצוות שחלות על יהודי בגלל מעמדו החברתי ובכל זאת, הכלל הוא שכל יהודי מבוגר חייב באופן עקרוני בכל המצוות. אין התביעה לשיתוף נשים בתורה ובמצוות רק ענין של אפליה. אין פה תביעה שנשים תהיינה שוות עם גברים כגברים, אלא שתהיינה שוות כיהודים עם יהודים.

מעמד האשה ביהדות מטופל במסורת כשאלה חברתית-פסיכולוגית ולא כשאלה דתית-ערכית. זאת אומרת, שמבחינת האמונה הדתית-ערכית אין מדובר בתפיסה שהאשה היא יצור נחות מן הגבר, ושההגבלות על תיפקודה הדתי נובעות מכך. אמנם יש דעות במסורת שגישה כזאת משתמעת מהם, אבל

הגישה המרכזית היתה שהאשה נבראה בצלם בדיוק כמו הגבר. ההגבלות, אם כן, נבעו משיקולים חברתיים או פסיכולוגיים, כגון: "כבוד הצבור", "כל כבודה בת מלך פנימה" וכדומה. ישעיהו ליבוביץ' כותב:

הקביעות ההלכתיות ביהדות בענין מניעת האשה מתפקידים ציבוריים יותר משהן אומרות מה צריך להיות הן מתייחסות למה שהיה קיים בפועל. אין זה מקרה שהרבה מן הדינים בענין זה מנוסחים בלשון "אין דרכה של אשה ל..." או "אין כבודה של אשה ל..."².

גם המונח "כבוד הצבור" המופיע כנימוק הלכתי להרחקת נשים מראה על קריטריון חברתי. וממשיך ליבוביץ':

המצב הזה נשתנה לחלוטין. היום גם החברה הדתית שלנו שייכת לעולם שכל ענייני המדינה והציבור בו משותפים לגברים ולנשים, ו"דרכה של אשה" היום הוא להיות שותפת בהם... כל האמור לעיל מחייב הכרעות על פי שיקול-הדעת - שיקול דעתנו, ולא על פי הכלל "ניתן ספר ונחזי", משום ששום ספר בעבר לא יכול היה לדון בו ולא דן בו.³

באותה רוח אפשר להצביע על תכסיס דומה בהלכה בעניין הגר העמוני. כאשר מציאות העולם השתנתה באופן קיצוני, ההלכה, אפילו דאורייתא, אינה חלה. "כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות" היא התשובה לקבלת הגר העמוני.⁴ אנו יכולים להגיד באותו מטבע: "כבר עלה נפוליאון וקבע שוויון לנשים בחברה". קביעת מציאות חדשה, שבה קטיגוריות של אבחנה בין בני-אדם השתנו באופן כה קיצוני, מהווה נימוק לשינוי כללי בהלכה.

יתירה מזו, כנימוק לשינוי כללי בהלכה ניתן להצביע על הנימוק של אי-צדק בסיסי (הפרת זכות טבעית). על תלמוד תורה כותב ליבוביץ':

תלמוד-תורה נוסף על משמעותו כקיום מצוה - עושה את האדם היהודי שותף במורשת התרבות של היהדות ובתכניה הרוחניים... הרחקת תלמוד-תורה מן האשה איננה שיחרורה מחובה... אלא היא שלילת זכות יהודית יסודית ממנה: "יהודיותה" נעשית נחותה לעומת זו של הגבר... לפיכך נעשית הרחקת האשה מתלמוד-תורה היום דבר המוציא

את היהדות מכלל המציאות הרוחנית המשותפת ליהודים וליהודיות, ודבר זה עשוי להחריב את החברה היהודית הדתית שלנו.⁵

הכלל האמור לבטא יותר מכל את הגישה היהודית לתחושת הצדק הבסיסי הוא הכלל של הלל הזקן: "מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך" (שבת ל"א ע"א). אסור לגברים להצדיק את מעמד האשה בשם ההלכה, כי ההלכה תפסה את הנשים כתת-קבוצה של יהודים, ולא כחלק מן הקבוצה עצמה. גברים הם הכלל, ונשים הן יוצאות מן הכלל. הנשים פטורות, והפטור מנוע מלהיכנס, ומנוע מלהיכנס הוא משולל רשות, ומשולל רשות הוא נחות, ונחות הוא מושפל.⁶

אנו דור שיודע פירושו של שואה, אובדן של חיים ותרבות. אבדנו כל כך הרבה וכה רבים, שכעת כל יהודי חייב להיות יותר יהודי מקודם. כעת עקרון זה הוא כורח המציאות, ולאור כורח זה הרחקת נשים מתלמוד תורה עלולה להיראות כמעין "אינקוויזיציה" שעוקרת יהודים רבים עם כשרון, שכל ורגישות מן העם. אנו בוכים על אובדן של חכמים ומשוררים שנשללה מהם ההגשמה היהודית שלהם על ידי פוגרומים, ובו בזמן היינו אדישים לשלילה כזו מעשרות מליוני נשים משך דורי דורות. ואין המדובר אך ורק בשכל ולימוד תורה, אלא גם בתכונות הרוחניות של כל יהודי שמסוגל לתפקד כרב ולהפיץ גישות רוחניות בקרב העם. דוקא במדינה יהודית, שחייבת לטפח את הטובים והמבריקים ביותר של אזרחיה כדי לטפח את החוסן הרוחני של העם, הרחקת נשים מן הרבנות נראית כמנוגד לגמרי לעדיפויות הלאומיות.

סינתטיה אוזיק מפתחת את הרעיון שתפקיד התורה הוא ליצור מצוות ששמירתן מעלה את היהודי מעל לאדישות של הטבע ומעל לשחיתויות של החברה - כך מתפקדים "לא תרצח", "לא תגנוב" וכו'. יש בכל חברה בעבר משפט קדום שמניח את נחיתות האשה, ונחיתות פירושה להפחית מן האנושיות שלה. רק בקשר לנשים המשפט הקדום של כל חברה לא זכה לתיקון על ידי ציווי "לא תפחית את האנושיות של נשים". התורה שכל כולה היא סתירת אי-הצדק, לא סתרה את אי-הצדק הזה. ישנן פה ושם הקלות

באי-צדק בסיסי זה, אבל הקלות מעין אלו יכולות להתקבל גם על ידי עריצים ורודנים. בגלל שהתורה לא סתרה את אי-הצדק הזה, היא סותרת את עצמה. ולכן, שאלת מעמד האשה בתורה איננה שאלה משנית, אלא שאלה על מהותה של ברית התורה עצמה. כדי להיות נאמנים לתורה, עלינו למצוא את העוז לתקן דבר זה. עלינו לחזק את התורה על ידי סתירת אי- הצדק למען התורה עצמה.⁷

כאן נשאלת השאלה: אפילו אם אנו משוכנעים על ידי כל הטיעונים האמורים, האם יש דרך הלכתית לחולל שינוי כה גדול במסורת הכתובה? התשובה היא שישנה דרך כזאת והיא התקנה. דעתי היא שעלינו לחדש את המנגנון והתהליך של התקנת תקנות כנורמה במקרים הראויים לכך, וכדברי פרופ' מנחם אלון:

במיוחד מצער הדבר, שעדיין לא באו על פתרונם כמה עניינים דחופים, במיוחד בתחום עיגון האשה, שהסמכות ההלכתית נדרשת לפתרון בראש ובראשונה באמצעות התקנת תקנות. אמנם נמנעה מערכת ההלכה, מזה כמה מאות שנים, להשתמש באמצעי זה של התקנת תקנות... אבל מציאותה של מדינת ישראל המהווה שוב מרכז לאומה העברית כולה מאפשרת עתה לחזור ולפתור בעיות אלה באמצעות התקנת תקנות גם מבחינת עולמה ודרכה של ההלכה עצמה, והפתרון חיוני הוא לשלומה ולשלמותה של ההלכה ושל האומה כולה.⁸

על ידי התקנת תקנה אנו רשאים להודיע על נשים כחייבות באופן כללי בתורה, וכיהודים שוים בכל התחומים שנאמרו לעיל.⁹

מדינת ישראל לדידנו היא גורם חשוב מאוד בשיקול ההלכתי, וכך כתב מ' אלון:

... מצויים גם חוקים רבים ושונים [של המדינה] הנוגדים את המשפט העברי. בקאטגוריה זו אין אנו כוללים אותם דינים במשפט העברי, שהמציאות הכלכלית והחברתית של ימינו אינה מבקשת ואינה מאפשרת קבלתם בחוקי המדינה - כגון דינים המבחינים בין איש לאשה בקשר לפעולות משפטיות שונות או בדיני ירושה; אילולא ענוותנותם

ויראת ההוראה של נושאי ההלכה, היינו זוכים שהם גופם היו פותרים
עניינים אלה במשפט העברי גופו בדרכים המקובלות להמשך יצירתו
ופיתוחו...¹⁰

אלון מצביע על הבעיה של ניגוד בין החוקים של המדינה וההלכה; הוא מביא
כדוגמא תקנות בדיני ירושת הבת שנתקנו לאחר קום המדינה כדי להתאים
את ההלכה עם חוקי המדינה. הוא מאשים את נושאי ההלכה באזלת יד וחוסר
גמישות, כפי שנרמז במילה "ענוותנותם", המזכירה לנו את סיומו של המעשה
של קמצא ובר קמצא.¹¹ לדעתנו, הענין של עדות על ידי נשים דומה לירושת
הבת ולכן עלינו לתקן את ההלכה בהתאם.

האמונה שלנו בהלכה דינמית ומתפתחת, ובכללה בכלי של תקנה, האמונה
שלנו במרכזיותה של מדינת ישראל בחברה היהודית, והאמונה שלנו בצדק -
כל האמונות האלו מחייבות אותנו לפעול. השליחות שלנו כרבנים היא
להמשיך ולפתח את התורה, אפילו בהיבטים העקרוניים ביותר שלה. העובדה
שעד עתה התורה לא הכריעה באופן חד-משמעי בענין שוויון נשים כיהודים,
ונכנעה עד עתה לאורח ארעא מעניקה לנו את ההזדמנות להוסיף תיקון זה
לתורה. בענין זה אנו נעזר לתורה להתקרב יותר אל שלמותה, אל התפיסה
הטהורה ביותר של אלוהים, כי למרות שאינו זכר ואינו נקבה, נאמר גם על
האיש וגם על האשה שנבראו בצלמו.

ב) השאלה הספציפית

על אף תשובתי הכללית לשאלה, ברצוני להתייחס באופן מיוחד לענין
העדות שמגלם בזעיר אנפין את שאלת מעמד האשה. מעניין שבמשנה לא נאמר
בפירוש שנשים פסולות לעדות. במשנה סנהדרין ג' ג', ברשימה של פסולי
עדות, אין האשה מופיעה. במקבילה בראש השנה א' ח', רשימת הפסולים
כמעט זהה, אלא ששם מופיעה תוספת: "... ועבדים. זה הכלל: כל עדות שאין
האשה כשרה לה, אף הן אינן כשרים לה". כנראה, משפט זה הוא תוספת
למאמר המקורי על "אלו הן הפסולין".¹² תוספת זו מניחה שאין האשה כשרה

לכל עדות, אבל היא כן כשרה לעדות מסוימת (כגון עיגון). כלל זה מראה בפירוש שאין האשה פסולה לגמרי לעדות, ועובדה זו מתירה לחמישה הפסולים גם להעיד בעניינים אלו (כמו בגמרא שם בראש השנה כ"ב ע"א: "הא אשה כשירה לה אף הן כשירין לה").

גם לגבי שבועה, הליך משפטי אשר דומה לעדות, אין האשה פסולה בכל השבועות אלא רק בחלק מהן. המשנה מוסרת שאין שבועת העדות (בהוצאת כסף מחברו) נוהגת בנשים (שבועות ד': א'), אבל שבועת הפקדון (של שומר) כן נוהגת בנשים (שבועות ה': א'). נכון שמשניות אלו משקפות את תפיסת ההלכה שאשה פסולה לעדות ממון, אבל חייבת בנזק שהיא עושה, אבל נראה להלן שכל הגישה הזאת היא רק גישה אחת, כנראה של ר' עקיבא, בעוד שגישתו של ר' ישמעאל השוותה בין גברים לנשים.

כל האמור לעיל מראה שאין האשה פסולה לעדות באופן מוחלט או אינהרנטי, אלא היא פסולה לעדות מסוימת בגלל סיבה מסוימת, וכשרה לעדות אחרת. המשנה לא מפרשת את סיבת הפסילה של עדות האשה במקרים שבהם היא פסולה. הנימוק שניתן בגמרא לפסילות אלו של נשים הוא שאסור להן לעמוד בין הגברים בבית הדין (ראה שבועות ל' ע"א ובמיוחד בתוספות שם, ד"ה "כל כבודה"). לפי הסבר זה האשה כשרה לעדות מן התורה, ורק אסרו עליה להעיד משום "כל כבודה...". לכן מותר לה להיות בעל דין, לפי התוספות שם, כי היא לא חייבת להופיע בעצמה בבית הדין.¹³

מניין המוסכמה ההפוכה, שהאשה פסולה לעדות מן התורה והחכמים התירו לקבל את עדותה רק במקרים מסוימים? מוסכמה זו מבוססת על ספרי דברים פ"ק ק"צ (מהד' פינקלשטיין, עמ' 230 על דברים י"ט: ט"ו) כאילו ברור לכל שהאשה פסולה לעדות מדאורייתא, אבל יתכן שמוסכמה זו אינה אלא טעות. בסקירה מקיפה של הנושא הנידון, מביאה הרב נעמה קלמן מדרש תנאי אחר לספר דברים, הלא הוא "מדרש תנאים" שפורסם על ידי ר' דוד צבי הופמן. הוא הוציא את המדרש הזה ממדרש הגדול והוא טוען שזהו מדרש הלכה על ספר דברים מבית מדרשו של ר' ישמעאל. שם מופיע אותו המדרש,

ואותן המילים, על הפסוק בדברים י"ט, "על פי שני עדים... יקום דבר" בלי שום איזכור של האשה. כל המדרש רק עוסק בקביעה שהפסוק מדבר בעדים ולא בבעלי-דין. קלמן מסכמת: "שלפי גישת בית מדרשו של רבי ישמעאל אין לבסס פסילת אשה לעדות על הכתוב בדברים י"ט: ט"ו-י"ח".¹⁴

יתירה מכך, קלמן מביאה מדרש תנאי אחר שבו כתוב:

"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" יכול שכל משפט שבתורה נאמר לענין אחד, תלמוד לומר: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם". ר' עקיבא אומר: לפי שאין מפורש בדינין אלא איש, אשה מניין? ת"ל "ואלה המשפטים" וגו'. ר' ישמעאל אומר: כל אחד ואחד מתרבה במקומו (מכילתא דרשב"י, מהד' אפשטיין-מלמד, פרשת משפטים, עמ' 158).

היא מפרשת:

לפי הערת הרי"ן אפשטיין הוחלפו דברי ר' עקיבא בר' ישמעאל... אם כן, לפי ר' ישמעאל נשים היו כשרות להעיד ואיסור עדות שקר [שמות כ"ג: א'] שייך להן. מקור שני זה בא לחזק את המקור הראשון וביחד הם מצביעים על גישה [של בית מדרשו של ר' ישמעאל] שכנראה הכשירה נשים לעדות.¹⁴

לפי זה גם בתחום של מדרש ההלכה היו שתי דעות בקשר לעדות של נשים.

גישה זו של ר' ישמעאל מוצאת את ביטויה גם בירושלמי בבא קמא א' ג', ב' ע"ג - שם אומרת המשנה "והנשים בכלל הנזק", זאת אומרת שאשה חייבת על נזק שהיא עושה. בגמרא שם כתוב: "... לפי שלא תפש הכתוב אלא את האיש צריך לרבות את האשה. תני רבי ישמעאל 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם'". שוב, ההנחה של הגמרא היא שלשון הזכר של התורה באה להוציא את האשה מן הכלל, וכדי לצרף אותה, המשנה חייבת לכתוב זאת בפירוש. דברי ר' ישמעאל חולקים על גישה זו, והוא דורש, כמו במכילתא שראינו למעלה, ש"לפניהם" שבשמות כ"א פירושו שכל התורה היתה מכוונת לנשים וגברים כאחד!¹⁵ ר' ישמעאל מבין שכל פרשת משפטים, כולל הנאמר שם על עדות כגון שמות כ"ג: א' ועוד, שייך גם לגברים וגם לנשים. אחרת, למה נאמר

המדרש על "בית יעקב" (שמות י"ט:ג') לפני מתן תורה? זאת אומרת, שבשביל מסורת זו, מצוות התורה, כולל עדות, חלות גם על נשים וגם על גברים, אבל החכמים הגבילו את הנשים במקרים מסוימים מסיבות מסוימות.

גם בענין אחר נוקט ר' ישמעאל עמדה ברורה שלשון הזכר של התורה אינו בא להגביל את הכתוב רק לזכרים. הכוונה לענין קבלת גר עמוני או מואבי, כאשר הדעה המקובלת של ר' עקיבא היא עמוני ולא עמונית וכו'. גם כאן ר' ישמעאל מפרש שמדובר בנשים וגברים גם יחד.¹⁶

ולכן, ברור שאין גישת ספרי דברים הגישה היחידה במדרשי ההלכה לענין עדות נשים. בנוסף לכך, מכיון שהיחס בין מדרש ההלכה והמשנה הוא ענין השנוי במחלוקת, אל לנו ללמוד מן הספרי באופן פסקני בלי השגות.¹⁷

בסיפרה על מעמד האשה במשנה, מבחינה יהודית רומני וגנר בין האישה האוטונומית לאשה התלויה.¹⁸ האשה האוטונומית זוכה ליחס שווה לגמרי לזה של גבר אוטונומי, כדוגמת האשה הגרושה, שמציאותיה הן שלה (משנה בבא מציעא א' ה'). במקרים שאשה כן כשרה לעדות, מתייחסים חכמי המשנה אל האשה בדיוק כמו אל הגבר, דבר המראה שההנחה היא שיש לה יכולת מנטלית ומוסרית כמו לגבר.¹⁹ למשל, הכלל של קבלת עדות "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", מיושם באותה מידה לגבר ולאשה (ראה משנה כתובות ב' ה' ודמאי וי' א').²⁰ קלמן מביאה עוד משנה שבה אשה כשרה לעדות, דווקא בענין ממון. במשנה בבא קמא י' ב', אשה נאמנת להעיד על נוכחות נחיל דבורים במשפט על מקומו.²¹

ממחקרה של וגנר משתמע שבמשנה אין בכלל דעה שאשה פסולה לעדות באופן כללי, אלא שההפך הוא הנכון: האישה כשרה לעדות, אלא שחכמים אסרו עליה להעיד מסיבות הרגילות אצל חז"ל להגבלת תפקידי נשים. בין הסיבות שהגבילו את תפקיד האשה בחברה היהודית ישנן: שגברים, כבעלי הבית, עושים הכול עבור בני חסותם; מקום האשה הוא בתוך הבית ולא במרחב הגברים בחוץ; ושהמיניות של האשה מפריעה לגברים לקיים את

ענייניהם. ברור שעבורנו כל הנימוקים האלו אינם מהווים סיבה להגביל תיפקוד של אשה. ולכן עלינו לקבל את הנחת היסוד של המשנה שאשה כן כשירה לעדות.

המשך הטפול בנושא במסורת ההלכתית יצא מתוך ההעדפה של גישת הספרי, יחד עם הנטיה שכבר הזכרנו להגביל את תפקיד האשה בחברה היהודית. נדמה לי שלפי מה שלמדנו עד כאן, לכתחילה לא היה לגמרי ברור לכל החכמים שאשה פסולה לעדות באופן מוחלט, והנטיה של הפוסקים להתייחס לנושא כאילו כך היו פני הדברים, איננה אלא העדפה סוציולוגית ולא פרשנות גרידא.

בקשר לימינו, ועד ההלכה של כנסת הרבנים בצפון אמריקה התיר בשנת 1974, על פי דעת מיעוט, לקבל עדותן של נשים.²² דעה אחרת שתמכה בקבלת עדות נשים ללא סייג פורסמה בשנת 1988.²³ הרב מאיר רבינוביץ סוקר את הנושא במאמרו על נשים בהלכה הקונסרבטיבית. הוא מסיים בהערה על הנושא של יצירת מחלוקת בין היהדות הקונסרבטיבית ובין הרבנות בארץ אם, למשל, נתחיל להחתים נשים כעדים על כתובות. הוא מעיר שכמו שבעבר העובדה שהרבנות בישראל לא קבלה מעשי רבנים קונסרבטיביים לא הניעה רבנים קונסרבטיביים מלעשות מעשים שבעיניהם היו לפי ההלכה, עובדה זו יכולה להיות נכונה גם לגבי הענין של עדות נשים.²⁴

לגבי הבעיה של "לא להרבות מחלוקת", נדמה לי שהדגש בפתגם זה הוא על המילה "להרבות". מחלוקת לשם שמים תמיד תהיה, וסופה להתקיים. נדמה לי שהריבוי הממשי של מחלוקת יהיה עם הרוב הגדול של הצבור שאינו מגדיר את עצמו כ"דתי", ומחלוקת זו תתרבה דווקא אם לא נתקן את ההלכה להשוות יהודים ויהודיות.

ג) הלכה למעשה

ראינו שיש מקום להתיר עדות נשים מן המקורות הראשוניים שלנו.²⁵ לפי האמור לעיל, ניתן לאמץ גישה המתבססת על גישתו של ר' ישמעאל ולהרחיב את הנושאים שבהם עדות האשה מתקבלת. זאת אומרת יש להוסיף למקרים שבהם האשה נאמנת את המקרים של עדות לקידושין ולגיטין וכדומה. גישה זו היתה אחת מהצעותיו של הרב רוט בתשובתו.²⁶ אבל, אל לנו להסתפק בדרך זו. כי אפילו אם לא היתה אפשרות כזאת, האמונות הבסיסיות ביותר שלנו, גם האמונה באלוהים וגם האמונה בהלכה, מביאות אותנו לתקן שוויון לנשים כיהודים. ביטוי נשגב לשוויון זה ביהדות הוא להסמיק נשים לרבנות. דוקא בגלל הערכתנו הגדולה לתואר רב, דווקא בגלל רצוננו העז ליצור יהדות חיה במדינה יהודית עצמאית אנו חייבים להסמיק נשים כרבנים. ולכן, מכיון שענין זה הוא עקרוני, ולא שאלה הלכתית טיפוסית, אני רואה חובה על בית המדרש לגייס תלמידים ותלמידות הראויים לכך, ולהסמיק אנשים ונשים כרבנים. אין לי ספק שהיהדות חייבת להעניק מעמד שווה לכל המבוגרים בכללותם, כי רק על ידי כך נוכל להגדיל תורה ולהאדירה.

(ד) תקנה בענין עדות נשים

עלינו להחתים את רבני כנסת הרבנים בישראל, ולהוציא מציון הצעת תקנה לכנסת הרבנים העולמית. המטרה היא להחתים את רבני כנסת הרבנים העולמית לקראת הועידה השנתית של ארגון זה, כך שעד חג השבועות תשנ"ג נוכל לפרסם את התקנה ברבים. התקנה תחשב כאפשרות הלכתית לגיטימית לאחר חתימות של מאתיים רבנים.

(ה) הצעת לשון תקנה בענין עדות נשים

לכבוד ה' יתברך ולכבוד תורתו הקדושה ולכבוד ולמעמד כל עם ישראל באשר הוא. בהיותנו נועדים פה בירושלים עיה"ק, אנחנו ח"מ ב (תאריך) מתבוננים ומתכוונים על תקון ומעמד לתורת עם ישראל הקדושה.

בראותנו הזמן מתהפך בתחבולותיו והשעה צריכה לחכמים וידועים אשר
יצאו לפני העם מצאנו לתקן ולקבוע שנשים כשרות לעדות כגברים. ואחרי
שראינו כי עלינו הדבר לעשות, ושצדק התורה דורש ממנו תיקון זה, ולכן באנו
על החתום בתקנה זו, וחפץ הי' בידינו יצלח.

הרב מיכאל מרדכי יוסף בן מאיר הלוי ומרים גרץ

הרב מיכאל גרץ

סיון תשנ"ב

בהסכמת :

הרב גילה דרור

הרב ראובן המר

הערות

1. ראה הקובץ, Simon Greenberg, ed., *The Ordination of Women as Rabbis: Studies and Responsa*, New York, 1988 ובמיוחד הרב רוט שם בעמ' 127-187 ווהרב שלמה גרינברג שם בעמ' 188-215. וראה תשובות ועד ההלכה של כנסת הרבנים בישראל בענין קריאת התורה (כרך ג', ירושלים, תשמ"ט, עמ' 13-29), סידור קידושין (כרך ד', ירושלים, תשנ"ב, עמ' 91-103) ופסיקת הלכה על ידי נשים (שם, עמ' 107-117). וכן ראה תשובתו של סטיב וולד על נשים כחייבות בתפילה וכשליחות ציבור שטרם פורסמה.
2. ישעיהו ליבוביץ', "מעמדה של האשה: הלכה ומטא-הלכה", עמודים, חוב' 449 (אייר תשמ"ג), עמ' 268. ההדגשות הן של המחבר.
3. שם.
4. משנה ידים ד': ד'.
5. ליבוביץ' הנ"ל, עמ' 267-268. ההדגשה שלי.
6. ראה המאמר הקלסי של ס' אוזיק, *Lilith*, No.6 (1979) וכן ראה "מי שברך לקהל", בסידור רינת ישראל (אשכנז), 1983, עמ' 277: "... הוא יברך את כל הקהל הקדוש הזה... הם [= הגברים] ונשיהם... וכל אשר להם".
7. ראה אוזיק שם; בלו גרינברג וחיים סיידלר-פלר, *Judaism*, Vol.33 No. 1, (Winter 1984) pp. 23-33, 79-84; Eliezer Berkovits *Jewish Women in Time and Torah*, New York, 1990
8. מנחם אלון, המשפט העברי, מהד' ב', ירושלים, תשל"ח, עמ' 115. ההדגשה שלי. על התקנה ככלי מרכזי בפיתוח ההלכה במשך הדורות ראה שם, עמ' 686-712 וכן Louis Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York, 1924; *EJ* s.v. Takkanot; אפריקה; משה אריה בלאך, שערי תורת התקנות: מאסף לכל התקנות עד

חתימת התלמוד, תרל"ט-תרס"א; חיים טיקוצינסקי, תקנות הגאונים, תל אביב-ירושלים, תש"ך; וישראל שציפנסקי, התקנות בישראל, ירושלים תשנ"א-תשנ"ג. וראה להלן לנוסח המוצע של תקנה בעניין דן המבוסס על ספרות זו.

9. יש אומרים שאם נתקן תקנה המחייבת נשים לקיים את כל המצוות בתורה, אזי נרבה חוטאות בישראל. גישה זו תמוהה. הרי לפי המדרש "הנשים גודרות מה שהאנשים פורצים" (ראה למשל במדבר רבה כ"א: י'), ולפי גישת המדרש יש לצפות לחידוש המחויבות הדתית בצורה משמעותית על ידי חיוב הנשים לקיים את המצוות. מצד שני כל הנשים שמקיימות מצוות עכשיו מרצונן לא מקבלות על זה שכר גדול ("גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה" - קידושין ל"א ע"א). אם נחייב את הנשים לקיים מצוות, השכר הכללי של עם ישראל יגדל בהרבה.

10. אלון, שם, עמ' 104 [ההדגשה שלי]. וראה שם, הערה 107.
11. גיטין נ"ה ע"ב-נ"ו ע"א. איזכור ספרותי זה של הסיפור התלמודי גם מעורר את האסוציאציה עם חורבן הבית, שנגרם לפי האמור שם על ידי קשיחותם ויראת ההוראה של חכמי ירושלים של אותו דור.

12. לקביעה שהמקור הוא סנהדרין ושמשנה ראש השנה בנויה על מקור זה ראה Jacob Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Appointed Times*, Vol. 4, Leiden, 1982, p. 71

13. ראה טור חושן משפט סימן ל"ה, שאינו כולל נשים ברשימת הפסולים לעדות כלל. לתהליך דומה של השתתפות נשים בברית מילה, ואחר כך הרחקתן מחשש הימצאותן בין הגברים, ראה דניאל שפרבר, מנהגי ישראל, חלק א', ירושלים, תש"ן, עמ' ס"ו-ס"ז ובמיוחד הפסקה האחרונה.

14. נעמה קלמן, "האם נשים פסולות להעיד?", עבודה סמינריונית, 1991, עמ' 10-9. המקור הנידון הוא במדרש תנאים, מהד' הופמן, עמ' 116.

15. לדעה שדברי ר' ישמעאל פה חולקים על הדעה הראשונה ראה: Gary G. Porton, *The Traditions of Rabbi Ishmael*, Vol. III, Leiden, 1979, pp. 89-90. [הערת ישראל חזני: והשוה יומא מ"ג ע"א בתוספות ד"ה ונתן ושיטה לא נודע למי לקידושין ל"ד ע"א וריטבא שם ל"ה ע"א.]

16. מדרש תנאים, מהד' הופמן, עמ' 145. וראה גם פורטן הנ"ל, כרך II, עמ' 203. (לסיכום: 1) מדרש תנאים על דברים י"ט, שלפי הופמן בא מבית מדרשו של ר' ישמעאל, מפרש כמו הספרי שהפסוק מדבר בעדים, והמדרש אינו מזכיר נשים כלל. 2) מכילתא דרשב"י על שמות כ"א: א' - שלפי הר"ן אפשטיין המאמר מיוחס לר' ישמעאל - דורשת ש"לפניהם" בא לכלול את הנשים בכל פרשת משפטים. 3) ירושלמי ב"ק א' ג' שבו ר' ישמעאל חולק על צורך המשנה לפרט נשים כחייבות בנזק, בגלל הפסוק שמכיל כל פרשת משפטים עליהן. 4) מדרש תנאים בעניין גר עמוני ומואבי - ר' ישמעאל סבור שמדובר גם בנשים.

17. ראה כסף משנה להל' עדות ט': ב' ושבועות ל' ע"א, כשהדיון שם רק מדגיש את הבעייתיות של הגזירה שווה של הספרי. באשר למחלוקת על היחס בין המשנה ומדרשי ההלכה, אין כאן המקום להאריך אבל דבר אחד ברור: התפיסה הגורסת שמדרשי ההלכה הם הבסיס של המשנה מתערערת. האפשרות שהמשנה קדמה למדרש ההלכה רק מחזקת את הסברה שהסתברה לנו מן המקורות, שישנה יותר מגישה אחת לעניין זה בעולם התנאי.

18. Judith Romney, *Chattel or Person?* Oxford, 1988

Wegner. האבחנה הזאת חשובה ביותר כדי להבין את גישת המשנה לאישה. היא מוכיחה שאבחנה זו נשענת על המיניות של האישה, אם היא "שייכת" לגבר או אם אין טענה של שום גבר למיניות שלה. ראה פרק א' של ספרה.

19. לדיון בנושא של שינוי בהלכה כתוצאה משינוי במציאות בענין מעמד האשה בימי הביניים, ראה פינקלשטיין הנ"ל (לעיל, הערה 8), עמ' 377-379.

20. כמו כן, האשה יכולה לעסוק בעסקים, ולהיות שליח: ראה משנה כתובות ט' ד' ושבועות ז' ח'. אפילו שפחה יכולה להיות שליח, כמו עבד - ראה משנה תרומות ג' ד' ומעשר שני ד' ד'.

21. קלמן הנ"ל (לעיל, הערה 14), עמ' 7.

22. ראה *Summary Index, The Committee on Jewish Law and Standards*, New York,

1994, 10:2; Aaron Blumenthal, "The Status of Women in Jewish Law", *Conservative Judaism*, Vol. 31, No. 3 (Spring 1977), pp. 33-34. לפי הכללים של אותו וועד, דעת

המיעוט היא דעה לגיטימית.

23. ראה Phillip Sigal, *Proceedings of the Committee on Jewish Law and Standards of*

the Conservative Movement 1980-1985, New York, 1988, pp. 280-282

24. Mayer Rabinowitz, *Conservative Judaism*, Vol. 39, No. 1 (Fall 1986), pp. 19-21

25. לגישה דומה בתוספתא ראה קלמן הנ"ל (לעיל, הערה 14), עמ' 7-8.

25. ראה הערה 1 לעיל.
