

נשים בימים ההם ובזמן הזה - הרהורים על נשים, יהדות וזמן

ענת ישראל*
*

תקציר

נקודת המוצא של מאמר זה היא ההלכה שהגדירה את השוני בין המינים ויצרה היררכיה מגדרית באמצעות הכללה רחבה (מלווה בשורת יוצאים מן הכלל) שיצרה זיקה בין חיובים הלכתיים, מגדר וזמן.

טענתי היא שאין זה מקרה שנקודת הפתיחה ההלכתית נעוצה בהגדרה המתבססת על הזמן: משחר ימיה עסקה היהדות בעיצובה של תפיסת זמן יהודית שונה משל סביבתה, בעלת מאפיינים קוויים ומעגליים כאחד, תפיסה שבאה לביטוי נרחב כבר בתנ"ך. לאחר חורבן בית שני נוסף לתפיסת הזמן היהודית גם אתגר עיצובו של הזמן היהודי כמכונן הזהות היהודית, כמשמר אותה וכמגן עליה. נשים נתפסו כשייכות ולא שייכות, מסוגלות ולא מסוגלות, שותפות חלקיות בלבד לאתגר התרבותי והרוחני היהודי. הגדרת השותפות החלקית שלהן באמצעות הזמן הלמה היטב את מקומו וחשיבותו של הזמן בתפיסה היהודית בכלל והרבנית בפרט.

השאלה העומדת כעת לפתחנו היא אם נצליח לכונן בעתיד תפיסה 'נשית' יותר מבחינת היחסים בין זמן ומגדר, בעולם כולו ובתרבות היהודית בפרט.

מילות מפתח: נשים, מגדר, יהדות, זמן, הלכה

הדרה מהזמן והדרה מהמרחב הציבורי

לפני כעשור הביאה בתי הצעירה סטיקר מבית הספר והדביקה אותו על מכונת הכביסה. היא לא ידעה להסביר מה בדיוק כוונתו, אבל אהבה את החרוז ואת המסר הכללי: 'האלף השלישי הוא האלף הנשי'. למען האמת גם אני איני יודעת למה בדיוק התכוונו הוגי הסטיקר, ונראה שיש יותר מאפשרות אחת להבין אותו.

דרך אחת להתייחס לחרוז היא לראותו כמציע חזון של תיקון היחסים הבעייתיים ששררו בין נשים ובין זמנים באלפים הקודמים. יחסים בעייתיים אלה באים לביטוי בצורות מגוונות בדתות ובתרבויות שונות, ודומה שהיהדות מדגימה זאת היטב. הדרת הנשים ממוקדי הכוח התרבותיים, החברתיים והדתיים התבססה בדת היהודית לאורך תקופה ארוכה ביותר על הגדרה הלכתית בסיסית:

[...] וְכָל מִצְוֹת עֲשֵׂה שֶׁהַזְּמַן גְּרָמָה, אֲנָשִׁים חִיבִין וְנָשִׁים פְּטוּרוֹת. וְכָל מִצְוֹת עֲשֵׂה שֶׁלֹּא הַזְּמַן גְּרָמָה, אֶחָד אֲנָשִׁים וְאֶחָד נָשִׁים חִיבִין. וְכָל מִצְוֹת לֹא תַעֲשֶׂה, בֵּין שֶׁהַזְּמַן גְּרָמָה בֵּין שֶׁלֹּא הַזְּמַן גְּרָמָה, אֶחָד אֲנָשִׁים וְאֶחָד נָשִׁים חִיבִין [...] (משנה קידושין א, ז).

המשנה המפורסמת הזאת מהמאה הראשונה או השנייה לספירה, 'משחררת' את הנשים מאחיותו של הזמן בהן: כל המצוות שקשורות בזמן חלות רק על הגברים ולא על הנשים.¹ ההסבר המקובל לשחרור הנשים מהתלות בזמן מופיע כבר בספרות התלמודית² ולאחר מכן בדבריהם של פרשנים רבים, למשל אצל אבודרהם (המאה הארבע עשרה), סדר תפילות החול, חלק שלישי, סימן שעב:

והטעם שנפטרו נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן, לפי שהאישה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו, אם היתה מחוייבת במצוות עשה שהזמן גרמן, אפשר שבעת עשיית המצווה יצווה אותה הבעל לעשות מצוותו, ואם תעשה מצוות הבורא ותניח מצוותו – אוי לה מבעלה; ואם תעשה מצוותו ותניח מצוות הבורא – אוי לה מיוצרה. לפיכך פטרה הבורא ממצוותיו כדי להיות לה שלום עם בעלה.

לפי הסבר זה, שעבודה של האישה לבעלה (ולפני כן לאביה) עלול ליצור כפילות רשויות, שכדי להימנע ממנה 'מוותר' האל מראש על סמכותו לטובת זו של הבעל. כדי שתוכל להיות משועבדת לבעלה ללא הפרעה, משוחררת אפוא האישה מזיקה לזמן.³

¹ ראו הדיונים על הכלל בתלמודים, בבלי קידושין, לד ע"א ואילך; ירושלמי שם, פ"א ה"ז, סא ע"ג. כבר בספרות התלמודית (התנאית והאמוראית כאחד) מצויים יוצאים מן הכלל מחד והרחבות שלו מאידך, ואף הסתייגויות עקרוניות ממנו. ראו כאן בהמשך ובהרחבה במאמרו של ספראי (תשנ"ה) ודיונים נוספים על המשנה והסברים אחרים להגיון העומד מאחוריה אצל Wegner, 1988, 150-59; Hoffman, 1996, 162-70; Hauptman, 1998, 221-43; פישר (2001); Margalit (2004); סטלאו (תשס"ד); Alexander (2007). על חולשתו של הכלל אומר ספראי את הדברים הבאים: "[...] מצויות דרשות ונימוקים המסבירים מדוע האשה חייבת במצוות עשה זו או אחרת אף-על-פי שהיא מצות עשה שהזמן גרמא. כן מצויות דרשות להסבר מדוע האשה-האם פטורה מן המצוות כלפי בנה – מפני שאין חלות עליה. אולם לעניין פטורה של האשה מקריאת שמע, מתפילין ומכל מצוות עשה שהזמן גרמן – אין לנו, לא במקורות התנאיים ולא במקורות האמוראיים, מקור וסמך לפטור את האשה אלא את הדרשה: 'ולמדתם את בניכם – ולא בנותיכם'. [...] על סמך דרשה רופפת זו באים לפטור את האשה מתלמוד תורה, ומכוח פטור זה לפטרה מכל מצוות עשה שהזמן גרמן!!" (ספראי, תשנ"ה: 232). ספראי כהיסטוריון רואה במשנה שיקוף של המציאות בזמנם של החכמים ולא הוראה לדורות: "[...] הכלל שמצוות עשה שהזמן גרמא הנשים פטורות הימנה, אין לראותו כנובע מן הכתוב או מתיאוריות מסוימות מהבחנה עיונית עקרונית במעמדה של האשה בקיום מצוות, אלא מעין סיכום הלכה למעשה, ולכן יש מצוות שאף-על-פי שהן מצוות עשה התלויות בזמן, כגון מצה, שמחה (בעלייה לרגל) והקהל אחת לשבע שנים, האשה היתה חייבת בהן". וראו גישה שונה להתפתחות הכלל אצל אלכסנדר (Alexander, 2007).

² תוספתא קידושין פ"א ה"א; ספרא ראש פרשת קדושים, פו ע"ג-ע"ד; ירושלמי קידושין פ"א, סא ע"א-ע"ב; בבלי שם ל ע"ב; לה ע"א.

³ דוגמה לתירוץ חדש לפטור, שנוגע ברעיונות שיידונו בהמשך המאמר, מציע הרב שי פירון בשו"ת שפרסם באתר "כיפה" ב"יא אלול התשס"ב: "מצוות עשה שהזמן גרמן, הינן מצוות היוצרות תלות בין האדם לבין מימד הזמן. כידוע, בעולמנו יש שלשה רבדים: עולם (=מקום), שנה (=זמן), נפש (=אדם). המשולש הייחודי הזה מביא לידי ביטוי את שלשת המוקדים כך שלכל אחד מהם יש ערך מהותי ומשמעותי. פעמים המקום והזמן מסייעים להופעת קדושתו של האדם, פעמים האדם והזמן מביאים לידי ביטוי את יחודו של המקום וכן הלאה. מהות המפגש שבין האדם לזמן יוצר משמעות רוחנית לאדם כמו גם לזמן. הזמן מסייע להוציא חלק מכוחו של האדם אל הפועל. אולם, כשם שהוא מוציא לפועל כוחות הגנוזים באדם, [...] כך מהווה הזמן גם תריס בפני הפורענות. הוא מונע מהאדם להיסחף ולהגיע

כבר התלמוד קובע שההכללה הנקוטה במשנה הייתה מלכתחילה גורפת מדי ולא מדויקת (שכן יש מצוות התלויות בזמן שנשים כן חייבות בהן, כמו אכילת מצה בפסח, נרות שבת ועוד (ראו בבלי, קידושין, לד ע"א). למרות זאת, היא היוותה בסיס לנחיתותה הדתית של האישה⁴ ולהדרתה ממוקדי הכוח היהודיים - בית המדרש, בית הכנסת ובית הדין. הקשר בין ניתוקה של האישה מממד הזמן ובין הדרתה ממוקדי הכוח הקהילתיים והדתיים בא לידי ביטוי בגמרא דרך המצוות שהדיון התלמודי משלב בדיון על הפטור: התלמוד (שם) מבסס את הפטור מכל 'מצוות עשה שהזמן גרמן' בשיטת 'בניין אבי' (מעין אינדוקציה) ומסיק אותו משני מקרים פרטיים, כלומר פטורים ספציפיים: הפטור ממצוות תפילין והפטור ממצוות תלמוד תורה. מצוות התפילין המרמזת בשמה על התפילה מסמלת את עולם בית הכנסת, ואילו מצוות תלמוד תורה (שכלל איננה 'מצוות עשה שהזמן גרמה' והבחירה בה איננה האופציה ההגיונית והמשכנעת ביותר), מכוננת את עולם הלימוד ובית המדרש ואף את עולם המשפט ובית הדין:

ומצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות' (משנה, שם): מנלן [מניין לנו]? גמר [למד] מתפילין, מה תפילין נשים פטורות - אף כל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות. ותפילין - גמר לה מתלמוד תורה, מה תלמוד תורה נשים פטורות אף תפילין נשים פטורות' (קידושין לד ע"א).⁵

כך הופך הפטור מהזמן ומצוותיו לתשתיתו של מנגנון הדרה של נשים מחיי החברה, הרוח והתרבות היהודיים, ומהמרחב הציבורי כולו.

ביטוי גלוי ומוקצן לסימונה של האישה כנחותה על בסיס שחרורה ממצוות התלויות בזמן ניתן למצוא בדברים הבאים:

הַאִישׁ קוֹדֵם לְאִשָּׁה לְהַחֲיוֹת [...] (משנה הוריות ג, ז).

כלומר, במצבים שבהם אפשר להציל אדם אחד, אבל שניים או יותר נמצאים בסכנה (למשל במקרה טביעה או שריפה, ובימינו תאונה או פיגוע), אם אלה גברים ונשים, יש להציל את הגברים תחילה. למה הגבר קודם? מסביר למשל עובדיה מברטנורא, גדול פרשני המשנה (בן המאה החמש עשרה):

שהוא מקודש ממנה, שהאיש חייב בכל המצוות והאשה אינה חייבת במצוות עשה שהזמן גרמא.

ניתוקן של הנשים מחיובים הקשורים בזמן החליש אפוא את מעמדן הדתי והאנושי, ומייצב אותן כשוליות לגברים באופן כללי, בנוסף לכפיפותן הישירה לבעליהן.

אבחנה זו, שהניתוק מממד הזמן הוא העומד בתשתית אפליית הנשים במסורת היהודית, מאתגרת אותנו לתהות עליה. מדוע כרכו חז"ל את מעמדן של הנשים בסוגיית הזמן דווקא? האם יש קשר אימננטי ומהותי בין זמן ומגדר? או שמא זהו קשר תלוי תרבות, המאפיין את התרבות היהודית דווקא, ואם כן מה בתרבות

אל מקומות שבהם לא היה ראוי ולא היה רצוי להיות. תפילות היום נועדו לחשוף כוחות הגנוזים אך בה בעת נועדו למנוע התמכרות של האדם לצדדים נמוכים של החיים. מתוך כך, עלינו להבין שגורם ההגבלה שבזמן עלול להיות מעיק ומזיק למי שמסוגל לפרוח ולהגיע לביטוי עמוק של חיו. אז הזמן הופך למעמסה. עלינו להשתדל שלא להעמיס את הזמן על מי שלא מסוגל לכך. לכן, כיוון שטבען של נשים זורם, טבעי, לא זקוק למגבלות אלה, מצאו חכמי ההלכה שאין לחייבן במצוות עשה שהזמן גרמן. הן לא זקוקות לכך".
וראו דוגמאות נוספות אצל רוס (2007: 87 ואילך).

⁴ אפשר להסתכל על חצי הכוס המלאה ולטעון שהפטור לנשים ניתן רק על קטגוריה אחת מתוך ארבע (1) מצוות עשה שהזמן גרמן; (2) מצוות עשה שלא הזמן גרמן; (3) מצוות לא תעשה שהזמן גרמן; ו- (4) מצוות לא תעשה שלא הזמן גרמן), ובכל שלוש האחרות הן חויבו כבר במשנה כשוות לגברים. נראה לי שברור שאין טעם לדון במקומות שאינם בעייתיים בעינינו, אלא במקומות בהם קיימת בעיה לתפיסתנו העכשווית.

⁵ מיד בהמשך מדגיש הבבלי את מצוות מזוזה כמצווה שנשים כן חייבות בה: "[...] ונקיש תפילין למזוזה? [...]". המזוזה מסמלת את עולם הבית והמרחב הפרטי, שהוא העולם המוקצה לנשים. הפטור מתלמוד תורה שהגמרא מתבססת עליו כאן מנוסח אף הוא באותה סוגיה מעט לפני כן, ראו בבלי קידושין כט ע"ב. וראו הדיון על הסוגיה הזו אצל קהת (2008: 133 ואילך). עוד על הדרת הנשים מהמרחב הציבורי ראו אצל אליאור (1995) ועצמון (1995).

היהודית יצר את הזיקה הזו: בדברים הבאים ברצוני להציע כמה הרהורים ראשוניים לסוגיות נכבדות אלה.

תפיסת הזמן הקווית-ספירלית כנגד התפיסה המעגלית

הוגים וחוקרים רבים כבר עמדו על השינוי המכריע בתפיסת הזמן שחוללה המהפכה המונותאיסטית של היהדות (והנצרות והאסלאם בעקבותיה): העולם העתיק והדתות הפגניות כולן הציעו תפיסת זמן מעגלית, לפיה אירועים, אנשים ואף עולמות חוזרים על עצמם שוב ושוב במעגלים נצחיים, ולמעשה 'אין חדש תחת השמש'. הזמן איננו 'מתקדם' אלא חוזר על עצמו שוב ושוב בוואריאציות שונות, בדומה לעונות השנה. הביטוי המובהק לתפיסת הזמן המעגלית הוא המיתוס, שהוא בהגדרתו סיפר-על החוזר על עצמו תמיד, ולכן הוא מהווה אמת נצחית העומדת מעל הזמן (אליאדה, 2000).

כנגד תפיסת הזמן האלילית המעגלית הציעה היהדות תפיסה חדשה ומהפכנית, לפיה לזמן יש תכונה כפולה: מחד הוא מעגלי וחוזר על עצמו. את הממד המעגלי מקנים לו גרמי השמים, השמש והירח היוצרים את היום, החודש והשנה (וזו גם משמעותה של המילה שנה – שהיא שונה וחוזרת שוב ושוב). זהו הממד של הטבע והיקום, שההשתנות שלו היא אכן מעגלית וחוזרת על עצמה. מאידך ובו בזמן הוא גם קווי ומתקדם: הזמן מתקדם מנקודת האפס של בריאת העולם יש מאין לעבר נקודת הקץ, אחרית ימים (שביד, 1984: 11-27; פיש, 1994: 52 ואילך), שהיא מושא לציפייה, לערגה, לחזונות ולחזיונות אין ספור, משום שעם הגעתה תגיע גם גאולה שלמה וגדולה (פונקנשטיין, 1991). ההווה נמצא בנקודה כלשהי על פני הקו הזה שבין התחלה לקץ. מאחורינו העבר (המוכר לנו במקצת), לפנינו העתיד (הלא ידוע בעיקרו), ואנחנו נוסעים ברכבת הזמן. מסילתה של הרכבת איננה קווית לגמרי, שכן כאמור יש בה גם יסוד של חזרתיות מעגלית, אך מכל מקום היא גם מתקדמת לעבר יעד מסוים ואיננה רק מעגלית. השילוב של הקו המעגלי והקו הישר יוצרים תנועה ספירלית, וזו צורתה של מסילת הרכבת. הביטוי 'בימים ההם ובזמן הזה', הלקוח מתוך ברכות הדלקת החנוכייה בחנוכה, מבטא בדיוק את הכפילות הזאת באופיו של הזמן: גם מכיל אירועים חד פעמיים שהתרחשו בנקודה כלשהי במהלך ההיסטוריה ('בימים ההם'), גם מכיל טקסים שחוזרים על עצמם שוב ושוב במועד קבוע ביממה או בחודש או בשנה ('בזמן הזה').

הממד הקווי הוא הממד האלוהי והטרנסצנדנטי של הזמן, אך יש לו גם היבט אנושי: התפיסה היהודית הטעינה את ההווה במטענים חדשים של משמעות ותכלית, ולפיה, החיים האנושיים בכלל והיהודיים בפרט נועדים להגשים תכליות מסוימות שיקרבו אותנו לנקודת הקץ ולגאולה, והם אינם בבחינת עוד חזרה אינסופית של מה שכבר התרחש ועוד יתרחש שוב ושוב.⁶ למרות שהתפיסה היא ספירלית במהותה, החידוש שלה נעוץ בממד הקווי שלה, ואך טבעי שבעולם האלילי שבתוכו צמחה ופעלה היהדות באלף הראשון לקיומה, הממד הקווי הוא הממד שהודגש והובלט.

ההיבטים המגדריים של שני סוגי הזמן

הביטויים הויזואליים של שני סוגי הזמן האלה, המעגל והקו (או הספירלה), יוצרים אסוציאטיבית הקשר מגדרי, המבוסס על האנטומיה השונה של אברי המין הגבריים והנשיים. ברם בכך לא מוצו הזיקות בין הזמן הקווי והמעגלי לגברים ונשים. ראשית בולט הקשר המסתורי בין מחזור הירח המעגלי ובין המחזור הנשי, קשר שאין לו מקבילה גברית ביולוגית ביחס לשמש או לגורם טבע אחר. נשים נתפסו כקרובות יותר לטבע עקב הקשר בין המחזור הנשי והירחי, תופעת המחזור עצמה, ומעל לכל עקב יכולות ההתעברות והלידה שלהן. עולה מכך שהן גם קרובות יותר לזמן הטבעי המעגלי. גברים, לעומתן, נתפסו כבעלי יכולת

⁶ כדברי ירושלמי (1982: 25-26): "אם אומנם אבי ההיסטוריה היה הרודוטוס, הרי אבות המשמעות שבהיסטוריה היו היהודים [...] המפגש המכריע בין אדם ואלוהיו הועתק לפתע פתאום מממלכת הטבע והיקום למישור ההיסטוריה, וזו נתפסה מכאן ואילך כאתגר שהעמיד אלוהים בפני האדם וכהיענות האדם לאתגר הזה".

לשלוט, הן בעצמם, הן בנשותיהם, הן בחברה והן בטבע. כלומר, הגברים נתפסו כיוצרי ונושאי התרבות, וממילא גם כקרובים יותר לזמן ההיסטורי הקווי.⁷

כפי שהראו האנתרופולוגים במחקריהם, נשים בתרבויות רבות, והיהדות בתוכן, נתפסות כחסרות יציבות בזהותן (הן מחליפות שם משפחה למשל) ובמהותן הביולוגית-דתית: מדי חודש הן עוברות ממצב של פוריות (וטרהרה) למצב של אי פוריות (וטומאה), וחוזר חלילה. וכדברי ניסן רובין:

דיני הנידה הם ביטוי מובהק לסטאטוס שלה במבנה החברתי, סטאטוס שהוא חסר גבולות קבועים וברורים. מדי חודש בחודשו היא חוצה את הגבולות הלך ושוב. במחזור טבעי זה היא נשלטת על-ידי כוחות הטבע שאינם ניתנים לשליטה, ולכן נתפסת כמאיימת על הגבולות החברתיים ועל הסדר החברתי, ויש לפקח עליה שלא 'תסטה' (רובין, 1995: 17-18).

כינוי המגדר בעברית הם עצמם רומזים לזיקות שונות של גברים ונשים לממד הזמן: הזכר הוא מי שיכול לזכור, כלומר מי שנושא את הידע על הרצף ההיסטורי וממילא נושא את התודעה הקווית של הזמן. הנשים והנשיות מקורן בנשייה, כלומר בשכחה, והן מי שאינן זוכרות ואינן בעלות תודעה 'קווית'.⁸

נסתפק כאן בהערות הקצרות האלה על החיבור בין הזמן הקווי והגבריות ובין הזמן המעגלי והנשיות.⁹ המסקנה המתבקשת מדברים אלה היא שכשהיהדות עשתה מהלך של היחלצות מהאופי הטבעי – אלילי – קמאי של תפיסת הזמן המעגלית, אל תפיסת זמן ספירלית בעלת מאפיינים קווים, שבהם שולטות התרבות וההיסטוריה, היה עליה להדגיש את הממד הזכר והזכרי, תוך דחיקת הממד הנשייתי והנשי.

המעבר מיהדות של מקום ליהדות של זמן בעקבות חורבן הבית השני

חורבן הבית השני בשנת 70 לספירה ועיצובה של היהדות מחדש בעקבותיו, העצימו מאוד את נחיצותו ודחיפותו של מהלך עיצובו של הזמן היהודי. במהלך מאות השנים שלאחר החורבן, בתקופת פעילותם של חז"ל, עוצבה היהדות מחדש בדרך שאפשרה את הישרדותה לאורך ימי הביניים כדת וציוויליזציה שאיננה תלויה במקום ספציפי. המקום הספציפי שבו התקיימה ושגגה היהדות עד אז היה מורכב משלושה מעגלי קדושה וחשיבות: ארץ ישראל, ירושלים ובית המקדש. היציאה המדורגת לגלות הפכה את המקום למשאת נפש מופשטת, ושמטה את ההיאחזות בו כמציאות קונקרטי. מוסדות וטקסים שהיו עד החורבן תלויים ישירות במקום הקדוש עוצבו מחדש או נמצאו להם חלופות שלא היו תלויות עוד במקום. כך למשל הפך טקס הקרבת הקורבנות המשולש מדי יום בבית המקדש (שחרית, מנחה ומערב) לבסיסה של התפילה היומית המשולשת, הנושאת את שמם של הקורבנות. בית הכנסת, הנקרא גם 'מקדש מעט', שניתן לבנותו בכל מקום בארץ ובתפוצות, החליף את בית המקדש האחד שיכול להיבנות רק בירושלים. המנהיגות עברה ממעמד הכוהנים לתלמידי החכמים, ולימוד התורה, שיכול לעסוק בו כל יהודי ובכל מקום, הפך לסימן ההיכר של העילית היהודית, במקום הקרבת הקורבנות שיכלו לעסוק בה רק כוהנים ורק בירושלים.¹⁰

במקומו של ציר המקום עוצבה כעת היהדות בעיקר סביב ציר הזמן: המצוות, התפילות והמועדים עיצבו את הזמן היהודי והפכו לקירותיה הוירטואליים של הזהות היהודית. השבת הפכה ל'ארמון בזמן', ככינויו של א"י השל (1981), והוקפה ב'מבנים' רבים נוספים, שהפכו למטרופולין היהודי הגדול, מטרופולין שמתקיים כולו בממד הזמן בלבד, ולא בשלושת ממדי המרחב.

⁷ נראה לי שלכך מרמזים דבריו של הרב פירון, לעיל בהערה 3. הקשר בין האישה לטבע, כמו גם בין הגבר לתרבות, נידון רבות בעשורים האחרונים. ראו אורטנר והדיון עליה אצל אלאור.

⁸ להרחבה על ההיבט הלשוני ראו אליאור (1995) בעיקר בעמ' 45-48.

⁹ להרחבה ראו עוד אצל קריסטבה, 2007: 177-181; McClintock, 1993.

¹⁰ ראו למשל סקירותיהם של אופנהיימר (1985); ספראי (1969); פיש (1994: 64 ואילך) ועוד. פיש מעלה נקודה נוספת שהעצימה את ממד הזמן בתודעה היהודית שלאחר החורבן: גישת הפרושים לזמן שמתאפיינת 'בתביעה להעניק פשר אנושי ככל שניתן לזמן הנמנה', הבאה לביטוי במעורבות החכמים בלוח השנה (קביעת ראשי חודשים ועיבור השנים), כנגד הגישה הצדוקית והכיתתית, ששללה התערבות אנושית כזאת (שם: 58). 'ההתערבות האנושית' היא התערבות גברית כמובן. הניצחון הפרושי לאחר החורבן העצים את התפיסה הפרושית, האקטיבית בגישתה למניית הזמן.

עיצובו מחדש וביתר שאת של הזמן היהודי לאחר חורבן הבית חופף כאמור גם להדרתן של הנשים, הן מהזמן עצמו, הן מהחיים היהודיים בכללותם, בשלוש הזירות העיקריות שבהן התנהלו חיים אלה: בבית הכנסת, בבית המדרש ובבית הדין. הזמן, שהחליף את המקום, הפך לטריטוריה גברית בלעדית.

סיכום ותהיות לעתיד

ההלכה היהודית הגדירה את השוני בין המינים ויצרה היררכיה מגדרית באמצעות הכללה רחבה (מלווה בשורת יוצאים מן הכלל) שיצרה זיקה בין חיובים הלכתיים, מגדר וזמן. למרות שההגדרה הראשונית נקטה במונח 'פטור', הפכו רבים מהפטורים לאיסורים הלכתיים או חברתיים במרוצת הדורות, וכך גבהו החומות בין הנשים ובין מוקדי העשייה הרוחנית, האינטלקטואלית הקהילתית והציבורית.

דומה שאין זה מקרה שנקודת הפתיחה ההלכתית נעוצה בהגדרה המתבססת על הזמן. משחר מימה עסקה היהדות בעיצובה של תפיסת זמן יהודית שונה משל סביבתה, בעלת מאפיינים קוויים ומעגליים כאחד, תפיסה הבאה לביטוי נרחב כבר בתנ"ך (ירושלמי, 1982: 21-35). לאחר חורבן בית שני נוסף לתפיסת הזמן היהודית גם אתגר עיצובו של הזמן היהודי כמכונן הזהות היהודית, כמשמר אותה וכמגן עליה. נשים נתפסו כשייכות ולא שייכות, מסוגלות ולא מסוגלות, שותפות חלקיות בלבד לאתגר היהודי התרבותי והרוחני. הגדרת השותפות החלקית שלהן באמצעות הזמן הולמת אפוא היטב את מקומו וחשיבותו של הזמן בתפיסה היהודית בכלל, והחז"לית בפרט.

במאה השנים האחרונות אנחנו חיים בתוך שתי מהפכות עצומות, אחת יהודית ואחת כללית. המהפכה היהודית היא המהפכה הציונית כמובן, שכל מהותה היא החזרת היהדות גם לממד המקום. החזרה הפיזית למקום מהירה הרבה יותר מההבניה התרבותית המחודשת הנגזרת ממנה. זו מתרחשת לאיטה, תוך תנועת מטוטלת חריפה שאנו עדים לה בדורנו, של קידוש המקום והדגשה מוגזמת של חשיבותו, גם על חשבון ערכים וצרכים אחרים, כאנטיתזה מובהקת ליחס היהודי למקום במאות השנים הקודמות. גם אם צפויות לנו עוד תנועות מטוטלת אידיאולוגיות, דתיות ותרבותיות, בסופו של דבר תידרש היהדות להתמודדות ארוכת טווח עם השיבה אל המקום, ולהתאמה מחודשת של מבני העומק שלה עם שיבה זו. המהפכה הכללית היא המהפכה הפמיניסטית. בדורות האחרונים חל שינוי גורף בכל חלקי העולם במעמדן המשפטי והחברתי של הנשים, בהשכלתן, במעורבותן בחיי הכלכלה, התרבות והרוח, ובכל היבט כמעט. בהנחה שאין זה שינוי זמני אלא תהליך חד כיווני שיסגנה את אופייה של החברה האנושית לתמיד, יש לקוות שהאלף השלישי אכן יהיה 'נשי' יותר מקודמיו, מבחינת חירויותיהן ואפשרויותיהן של הנשים.

האם יהיה אלף זה גם 'נשי' יותר מבחינת היחסים בין זמן ומגדר, בעולם כולו ובתרבות היהודית בפרט? איך תשפיע כניסתן של הנשים לתרבות ולדת היהודית, כפי שהיא כבר מתרחשת במלוא עוזה בעשור האחרון (ראו רוס, 2007; קהת, 2008 ועוד רבות) על הריטואל היהודי בפרט, ועל התרבות היהודית בכלל?¹¹ וברובד הפילוסופי והרחב יותר, איך תשפיע כניסתן של הנשים על תפיסת הזמן היהודית, כנקודה הארכימדית של התרבות והריטואל? האם נכונה לנו מהפכה יהודית נוספת? והאם תשכיל היהדות להיות שוב חלוץ העובר לפני המחנה, ותציע תפיסה חדשה שתחלחל ותשפיע על העולם כולו?

¹¹ מתאימים כאן דבריו הנוקבים של ליבוביץ, תשמ"ב ובעיקר ליבוביץ, 1992: "במאה ה-19, ובעיקר במחצית השנייה שלה, אירע הדבר שבעיניי הוא המהפכה הגדולה ביותר של תולדות האנושות מימי האדם הפליאולית ועד ימינו, שהתרבות על המישור של חיי הרוח האינטלקטואלים ועל המישור של החיים הפוליטיים, פסקה מלהיות עניין גברי ונעשתה עניין אנושי כללי. אבל היהדות המיוצגת על ידי אלה שמעורים בעולמה של תלמוד תורה המסורתית, או שאינם יודעים או שאינם רוצים לדעת שחלה מהפיכה כזאת במציאות האנושית, שהאשה היום היא יצור אחר, **ממש יצור אחר**, מאשר הייתה במשך אולי 300 או 500 דורות. הדמות של אשה שהיא רופאה, שהיא עורכת דין, שהיא פרופסורית באוניברסיטה, שהיא מלמדת גברים – הדמות הזאת לא הייתה קיימת בכלל, וניתן לומר שההלכה המגובשת בחלקה, בכלל איננה מכירה שיש אובייקט משונה כזה: אשה שהיא מנהלת בנק, אשה שמלמדת פיזיקה באוניברסיטה – ההלכה בכלל איננה מכירה את הדמות הזאת. וזה מה שיוצר משבר גדול מאד בעולמה של היהדות".

ביבליוגרפיה

- אופנהיימר, א' (1985). החברה היהודית. בתוך: מ"ד הר (עורך), *ההיסטוריה של ארץ-ישראל: תקופת המשנה והתלמוד והשלטון הביזנטי*. (עמ' 111-125). ירושלים: יד בן צבי.
- אורטנר, ש' (2007). האם היחס בין הנשי לגברי הוא כמו היחס שבין הטבע לתרבות? בתוך: נ' ינאי ואחרות (עורכות), *דרכים לחשיבה פמיניסטית – מקראה*. (עמ' 25-45). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- אליאדה, מ' (2000). *המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה*. (תרגם: יותם ראובני) ירושלים: כרמל.
- אלאור, ת' (2007). בעקבות האישה והאיש, הטבע והתרבות – ההיסטוריה התרבותית של ההבחנה בין המינים. בתוך: נ' ינאי ואחרות (עורכות), *דרכים לחשיבה פמיניסטית, מבוא ללימודי מגדר*. (עמ' 85-118). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- אליאור, ר' (1995). נוכחות נפקדות, טבע דומם ועלמה יפה שאין לה עיניים: לשאלת נוכחותן והיעדרן של נשים בלשון הקודש, בדת היהודית ובמציאות הישראלית. בתוך: י' עצמון (עורכת), *התשמע קולי: ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית*. (עמ' 42-82). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- השל, א"י (2003). *השבת - משמעותה לאדם בימינו*. תל-אביב: ידיעות אחרונות.
- ירושלמי, י"ח (1982). *זכור*. תל-אביב: עם עובד.
- ליבוויץ, י' (תשמ"ב). מעמדה של האשה - הלכה ומטא-הלכה. *אמונה, היסטוריה וערכים*. (עמ' 71-74). ירושלים: אקדמון.
- סטלאו, מ' (תשס"ד). זכר ונקבה בראוה? מגדר ויהדות חז"ל. בתוך: י"ל לוי (עורך), *רצף ותמורה - יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית-נוצרית*. (עמ' 486-504). ירושלים: מרכז דינור לחקר תולדות ישראל ויד יצחק בן-צבי.
- ספראי, ש' (1969). תקופת המשנה והתלמוד. ח"ה בן-ששון (עורך), *תולדות עם ישראל בימי קדם*. (עמ' 297-329). אור יהודה: דביר.
- ספראי, ש' (תשנ"ה). מחויבותן של נשים במצוות במשנתם של התנאים. *בר-אילן כו-כז*: 227-236.
- עצמון, י' (1995). מבוא: היהדות וההדרה של נשים מן הזירה הציבורית. י' עצמון (עורכת), *אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות*. (עמ' 13-43). ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- פונקנטשטיין, ע' (1991). לוח זמנים לקץ העולם: על המנטליות האפוקליפטית. בתוך: *תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית*. (עמ' 41-61). תל-אביב: עם עובד.
- פיש, מ' (1994). *לדעת חכמה*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פישר, א' (2001). שיקולים ערכיים בפסיקה בעניין תלמוד תורה לנשים. *להיות אשה יהודייה א*: 94-105.
- קחת, ח' (2008). *פמיניזם ויהדות: מהתנגשות להתחדשות*. תל-אביב: משרד הביטחון.
- קריסטבה, ז' (2007). זמן הנשים. בתוך: נ' ינאי ואחרות (עורכות), *דרכים לחשיבה פמיניסטית – מקראה*. (עמ' 177-195). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- רובין, נ' (1995). *ראשית החיים - טקסי לידה, מילה ופדיון-הבן במקורות חז"ל*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- רוס, ת' (2007). *ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם*. תל-אביב: עם עובד.
- שביד, א' (1984). *ספר מחזור הזמנים*. תל-אביב: עם עובד.
- Alexander, S.E. (2007). From Whence the Phrase 'Timebound, Positive Commandments?', *The Jewish Quarterly Review*, 97: 317–346.
- Hauptman, J. (1998). *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*. Boulder, Colo: Westview Press.
- Hoffman, L. (1996). *Covenant of Blood: Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Margalit, N. (2004). Priestly Men and Invisible Women: Male Appropriation of the Feminine and the Exemption of Women from Positive, Time-Bound Commandments, *AJS Review*, 28(2): 297–316.
- McClintock, A. (1993). Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family. *Feminist Review*, 44: 61-80.
- Wegner, J. (1988). *Chattel or Person: The Status of Women in the Mishnah*. N.Y.: Oxford University.

ובליוגרפיה

- פירון, ש' (2002). "למה נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן?", שו"ת באתר כיפה. <http://www.kipa.co.il/ask/show/11819>. נדלה ב-11.10.11.
- ליבוויץ, י' (1992). "על האשה", תמלול הדברים שנישאו במסגרת המפגש "בשתי אוקטבות". נדלה ב-11.10.11.
- <http://www.tpeople.co.il/leibowitz/leibarticles.asp?id=71>