

תמיר גרנות

מעמד האישה וחינוך הבנות במשנתו של האדמו"ר
ר' יקותיאל יהודה הלברשטם מקלויזנבורג-צאנז

א. מעמד האישה וחינוכה באורתודוקסיה החרדית ובחסידות

סוגיית מעמד האישה ודרכי חינוכה היא מן ה'בוערות' שבין הסוגיות שעוסקת בהן האורתודוקסיה החרדית כבר למעלה ממאה שנים.¹ בחברה היהודית האשכנזית שלפני העת החדשה נהגו הבחנות ברורות בין מעמד הגבר וייעודו למעמד האישה, הבחנות שלא היו מנותקות מהמצב בתרבות הכללית, ומכאן נגזרו מסקנות גם לגבי שאלת חינוך הבנות. בהכללה ניתן לומר שלא הושקע כלל מאמץ בחינוך נשים ממוסד, לא נפתחו בתי ספר או 'חדרים', וחינוך הבת היה קשור בחוויה מסורתית, לא-פורמלית, שהתרחשה בעיקר בבית, בין אם לבתה.²

1 ראו מ' פרידמן, "האשה החרדית", בתוך: י' עצמון (עורך), אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות ירושלים: מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, תשנ"ה, עמ' 273–290. הנ"ל, "כל כבודה בת מלך חוצה" בתוך: שעשני אשה (בעריכת: א"ד יואל, מ' לייבוזיץ וי' מזור), תל אביב: משכל, 1999, עמ' 189–205. לדיון מקיף על הסוגיה ראו עבודתה של א' בראון, תלמוד תורה לנשים בתפישה האורתודוקסית במאה ה-20, עבודת תיזה לתואר שני באוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ו. על מעמד האישה באורתודוקסיה המודרנית ראו את המאמרים אצל א"ד יואל ואחרים, ברוך שעשני אשה, תל אביב: משכל, 1999. בקובץ זה נדונה מעט גם סוגיית האישה החרדית. עוד על השכלתה של האישה החרדית ראו ה' בראון, "מעמדה של האשה החרדית הלכה למעשה", חמדעת (תשנ"ז), עמ' 104–110; הנ"ל, "האשה החרדית המשכלת", חמדעת (תשנ"ט), עמ' 174–183. לתיאור לא מדעי של האישה החרדית ראו י' רותם, אחות רחוקה, בני ברק: סטימצקי, 1992.

2 ראו על פי מראי המקום בהערה הקודמת.

השינוי במעמד האישה בחברה המערבית בתקופה המודרנית השפיע רבות על תפיסת האישה ומעמדה באורתודוקסיה המודרנית, ובמיוחד בארצות אשכנז ובצרפת, וזאת כבר בשלהי המאה ה-19, וביתר שאת במאה ה-20. גם בחברה החרדית-ליטאית ובחלקים של החברה החסידיה התחוללו שינויים לא מבוטלים במעמד האישה, אשר יש להם ביטוי חברתי רב משמעות בימינו.³

השינויים בולטים במיוחד בתחום ההשכלה והחינוך, שבו התחוללו לעתים מהפכות של ממש. כך, למשל, פעלה כבר לפני מלחמת העולם השנייה בפולין מערכת חינוך לבנות בגילאי בית ספר, אשר ראשיתה בהקמת רשת בתי הספר 'בית יעקב' על ידי שרה שנירר.⁴ בארץ קמו מאוחר יותר רשתות ומוסדות נוספים, ובכללם מערכת להכשרת מורות להוראת הבנות.

3 על הסוציולוגיה של האישה הדתית בימינו ראו ת' אלאור, משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות, תל אביב: עם עובד, תשנ"ג.

4 ראו ש' שנירר, אם בישראל – כל כתביה של שרה שנירר – לזכרה, בני ברק: נצח, 1960; מ' פרידמן, החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1991, עמ' 9–13; הנ"ל, האשה החרדית (לעיל, הערה 1), עמ' 273–290; י' שוורץ, תולדות מרת שרה שנירר, ירושלים: המוסד לעידוד תלמוד תורה, תשנ"ח. שרה שנירר נולדה בשנת 1883 בעיר קראקוב שבפולין, בבית חרדי במשפחה השייכת לחסידות בעלז. נעורת יהודיות בנות אותו דור, קיבלו השכלה דתית בסיסית בבית שכללה את ידיעת התפילות בעברית, דינים בסיסיים שעל האישה לשמור וקצת מידות. השכלה כללית (אם זכו לה) קיבלו בבתי ספר נוצריים לבנות. נוצר מצב שבו הבנות הדתיות לא קיבלו השכלה יהודית-פורמלית, ורגש הגאווה היהודי שלהן נפגם. מצב זה יצר אצל אותן בנות משיכה לתרבות הפולנית הנוצרית. שרה שנירר שהייתה פליטה בוינה במלחמת העולם הראשונה, הכירה את כתביו של רבי שמשון בן רפאל הירש מגרמניה. היא הושפעה מרעיונותיו המודרניים לגבי חינוך נשים יהודיות והחליטה ליישם רעיון זה גם בפולין, שאליה שבה לאחר תום מלחמת העולם הראשונה. לכן פנתה לאדמו"ר מבעלז, לאדמו"ר מגור ול'חפץ חיים, וביקשה את הסכמתם לפתיחת בית הספר הדתי הראשון לבנות. הרבנים הסכימו לבסוף לבקשתה, וכך נפתח בשנת 1918 'בית-יעקב' שהיה המוסד החינוכי הראשון לבנות יהודיות. בבית הספר למדו לימודי קודש ולימודי חול באווירה דתית-חרדית. בתחילה סירבו הבנות והנערות להגיע למוסד, אך עם הזמן הרעיון תפס תאוצה, ובשנת 1935, השנה שבה נפטרה, היו ברחבי פולין בלבד 248 בתי ספר של 'בית-יעקב' שבהם למדו כ- 53000 בנות יהודיות.

האם קיים הבדל בין מעמד האישה בחסידות לבין מעמדה באורתודוקסיה הכללית? באשר לשאלה זו חלוקת הדעות. ש"א הורודצקי טען כי "שויון גמור בחיים הדתיים, חיי דת רגשיים, מסתוריים, קבלה האישה היהודית בחסידות הבעש"טית".⁵ לדעתו, אפשרה התרבות החסידית לנשים לבטא את עצמן ואף למלא תפקידים חברתיים בממדים שלא נודעו בחברה האורתודוקסית הלא-חסידית. ואולם ע' רפפורט-אלברט ביקרה עמדה זו והראתה שלמעשה לא זכו הנשים בחסידות למעמד עדיף על פני חברותיהן האשכנזיות או הליטאיות, ולעתים אף הורע מצבן בגלל העדיפות שניתנה בחסידות לקרבה לצדיק ולחבורה החסידית על חיי המשפחה.⁶ אם חלו שינויים בהתייחסות לאישה בחברה החסידית, היו הם חלק מהשינוי הכללי שעברה האורתודוקסיה ביחסה לחינוך הבנות ולהשכלתן, ובאמת בתחום זה קיימים קווי שיתוף רבים בין התפיסה החסידית לתפיסה החרדית בכללה.⁷

בהמשך הדברים נציג תמונה שלמה של השקפותיו ועמדותיו של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטם מצאנז-קלויזנבורג בסוגיה זו של

5 ש"א הורודצקי, החסידות והחסידים, תל אביב: דביר, תרפ"ג, ד, עמ' סח. על עמדתו ועל בעלי דעה דומה ראו ע' רפפורט-אלברט, "על הנשים בחסידות: ש"א הורודצקי ומסורת הבתולה מלודמיר", בתוך: ד' אסף (עורך), צדיק ועדה, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"א, עמ' 496–509.

6 רפפורט-אלברט, שם, עמ' 496–508. תמונה שונה וייחודית עולה ממחקריו של נ' לבנטל על מעמד הנשים וחינוכם בחסידות חב"ד. בחב"ד הפך נושא חינוך הנשים והשכלתן לתחום עצמאי בעל חשיבות מיוחדת, ונשים זכו וזוכות ליטול חלק בחוויה ובלימוד החסידי ברמה גבוהה. ראו על כך: N. Loewenthal, "Communicating Jewish Spirituality to Women and Girls in Riga, 1937–1941: A Model For Today", *Jews in a Changing World* (1997), pp. 188–196; idem, "Women and the Dialectic of Spirituality in Hasidism", בתוך: ע' אטקס ואחרים (עורכים), במעגלי חסידים, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ס, עמ' 7–65 (חלק אנגלי); idem, "Spiritual Experience For Hasidic Youths and Girls in Pre-Holocaust Europe: A Confluence of Tradition and Modernity", in: A. Mintz and L. Schiffman (eds.), *Jewish Spirituality and Divine Law*, Jersey City, NJ: ktav, 2005, pp. 407–454.

7 על כך ראו לעיל, ולהלן, פרק ד.

מעמד האישה וחינוכה. הרב הלברשטם שיקם את חסידות צאנז מן היסוד בארץ ישראל אחרי השואה.⁸ עמדותיו מייצגות קול לא שגרתי הבוקע ועולה משורות המנהיגות החרדית עצמה. לתמונה אידאולוגית וחינוכית זו חשיבות מיוחדת מפני שהיא חושפת את יסודותיה של המחשבה החינוכית החסידית והחרדית בהקשר שונה מזה הנדון בדרך כלל, כלומר: החינוך התורני והישיבתי. האדמו"ר מקלויזנבורג התמודד בכתביו עם האתגר שמציבה המציאות המודרנית מבחינה ערכית ותרבותית אל מול תפיסות החינוך המסורתיות.

הטענה המרכזית שתובע במאמר זה היא שבתוככי האורתודוקסיה החרדית מתקיים ויכוח חריף על שאלת מעמדה של האישה ותפקודה הראוי בתוך המציאות המודרנית. ויכוח זה חושף מחלוקת יסודית על מושג ה'מסורת' והיחס אליו בזמננו, מחלוקת המקרינה באופן ישיר על הופעתן של גישות שונות באשר למעמד האישה ודרכי חינוכה. הגישה האחת תיוצג כאן על ידי הרב א"י וולדנברג, בעל שו"ת 'ציץ אליעזר', וניתן לתאר אותה כעמדה חרדית-אורתודוקסית המבטאת את ההשקפה הליטאית, המסתגלת ומתאימה עצמה למציאות המודרנית מבחינת דרכי פעולתה ובמידה קטנה יותר גם מצד ערכיה; ומולה, גישה חסידית-מסורתנית, שתיוצג על ידי האדמו"ר מקלויזנבורג, המתפלמס עם הרב וולדנברג, המדגישה את מרכזיותה של החוויה והמחויבות המסורתית במישור הערכי ובמישור המעשי, ואשר דוחה את הטענות של האורתודוקסיה הליטאית על הצורך בחידוש של דרכי החינוך ורענון התפיסות החברתיות.

חלקו הראשון של המאמר יעסוק בסוגיית מעמד האישה במשנת האדמו"ר מקלויזנבורג. בחלקו השני נדון בסוגיות החינוכיות. תחילה נציג את המחלוקת בין הרב וולדנברג והאדמו"ר מקלויזנבורג על תלמוד תורה לנשים, ואחר כך נפרוש את המחשבה החינוכית של האדמו"ר מקלויזנבורג, ונדון בדרכי חינוך הבנות, במטרותיו ובתכניו.

8 נולד ב-1905 ברודניק, גליציה, היה רב בקלויזנבורג שבטרנסילבניה, איבר בשואה את אשתו ואחד-עשר ילדיו, ואחריה החל לבנות את החסידות במחנות שארית הפליטה באירופה. עלה לארץ ב-1960, ומאז ישב לסירוגין בנתניה ובארה"ב. נפטר ב-1994.

ב. מעמד האישה במשנת האדמו"ר מקלויזנבורג

פעילותו המעשית

מבט כללי על עמדותיו ופעילותו של האדמו"ר מקלויזנבורג בתחום חינוך הבנות ומעמד האישה, מגלה תנועה בין שני קטבים. מחד גיסא, ניתן להציג את עמדתו ברובן ככולן של הסוגיות העוסקות בנשים, מהלכות צניעות עד לימוד תורה, כעמדות אולטרא-שמרניות המייצגות נאמנה את דרכה של האורתודוקסיה ההונגרית-גליציאית החסידית שאותה הוא ממשיך, שבעיקרן מדירות את הנשים מרוב התחומים המשמעותיים של הפעילות הדתית והחברתית; מאידך גיסא, האדמו"ר מקלויזנבורג השקיע מאמצים אישיים יוצאי דופן בחינוך הנשים, מאמצים המעידים על החשיבות המיוחדת שראה בתחום פעילות זה, ואשר קשה למצוא להם מקבילות אצל אדמו"רים אחרים. נמנה אחדות מפעולותיו בתחום החינוך:

1. הקמת מוסדות בית יעקב שהיו בהן למעלה מ-1000 בנות במחנות העקורים בגרמניה, והפיקוח האישי עליהם, עד רמת התלמידה הבודדת;⁹
2. הדאגה לגורל הבנות והנשים עצמן, כולל עיסוק בשידוכין ודאגה לנדוניה, כל זאת במיוחד על אדמת אירופה אחרי המלחמה;¹⁰
3. הקמת בית החינוך 'בית חנה' בארץ ובניו יורק;¹¹
4. השיעורים שנתן לפרקים לתלמידות עצמן, והדרכת המורות בבתיה"ס האלה;¹²

5. ולבסוף: החיבור 'דרך חיים' שפרסם, שהוא מעין מצע עממי של אמונות וערכים חשובים המיועדים לבנות ישראל. המתח בין העמדות השמרניות לבין הפעילות האקטיבית והדאגה לחינוך הבנות אינו בהכרח מתח לוגי או אידיאולוגי. מובן שיכולות להיות מוטיבציות הומאניסטיות, דתיות או חברתיות-לאומיות לפעילות המקיפה

9 א' סורסקי, לפיד האש (ביוגרפיה של הרב יקותיאל יהודה הלברשטם מצאנז-קלויזנבורג), א-ב, בני ברק: י.ש. פרנקל, תשנ"ז-תשס"ג, עמ' שכג-שכח.

10 שם, שם.

11 ראו הרב י"י הלברשטם, דרך חיים, ירושלים: מוסדות צאנז, תשנ"ז, עמ' ה-יב (להלן: דרך חיים); סורסקי (לעיל, הערה 9), עמ' תע-תעא.

12 ראו לעיל, ההערה הקודמת.

לטובת חינוך הבנות, בעוד הדרך החינוכית או המסרים עצמם יהיו שמרניים. המתח הוא בעיקר במישור סוציולוגי, שכן נראה כי בעבר התקיימה זיקה הדוקה בין תפיסות שמרניות הקוראות להדרה של הנשים מרשות הרבים, מהשכלה או ממנהיגות, לבין הזנחת חינוך הבנות או למצער הענקת חינוך אלמנטרי ופונקציונלי בלבד.¹³

בדברים להלן נתאר עמדה הממשיכה את הקו השמרני באשר למעמד האישה וחינוך הבנות, וננסה להסביר מדוע אין היא מגיעה כדי הזנחה או דחיקה של חינוך הבנות. יחד עם זאת ננסה להבין כיצד הגן האדמו"ר מקלויזנבורג על עמדותיו השמרניות בתוך הקשר מודרני, עמדות שאופיין השמרני בולט אפילו על רקע מעמד האישה בחברות אורתודוקסיות מובהקות כמו החברה הליטאית או במספר חצרות חסידיות (חב"ד, גור ואחרות).

הכרעות אידאולוגיות ומעשיות בסוגיות של נשים ומעמדן

להלן נסקור את עמדתו של האדמו"ר באחדות מהסוגיות האידאולוגיות והמעשיות:

1. הבית והרחוב – האדמו"ר חוזר פעמים הרבה על מליצת חז"ל: "כל כבודה בת מלך פנימה"¹⁴, בבארו כי נשות ישראל אינן צריכות להיות נוכחות ברשות הרבים: "נתנה תורה מצוות מזוזה (גם לנשים) שיהיה מזוזה קבוע בפתח ושם שמים קבוע בחוץ שילמדנה שלא לצאת מחוץ לבית אמה ותהיה קבוע בביתה ולא תלך ח"ו בחוצות ובשווקים..."¹⁵ ועוד הוא קובע שם: "הבית הוא מבצרה של בת ישראל שם היא מוצאת את כל סיפוקה ועניינה... שם היא מוגנת מפני הרוחות הרעות..."¹⁶ מכאן האדמו"ר גוזר הנחיה למעשה: "ולפיכך יש לשלול את הטוילים הנערכים ברחבי המדינה כולל לדאבוננו גם בתי"ס חרדיים... המנהג הרע הזה של פולחן הרחוב אשר שורשו מעשו..."¹⁷

13 כלומר, הכשרה בסיסית לחיי הלכה, ולימוד חומרים הנדרשים לקראת ה"ציאה" לחיים או רכישת מקצוע.

14 ראו בבלי, גיטין יב, ע"א; בבלי, שבועות ל, ע"א.

15 דרך חיים, עמ' קסז.

16 שם, עמ' קצג.

17 שם, שם. דברים אלה מופיעים כהנחיה למחנכי בית החינוך בית חנה, ולכן כוונתם בעיקר כלפי הבנות. לא מצאנו הנחיה גורפת כזו ביחס לבנים.

2. אופני הבילוי – האדמו"ר אומר: "והדבר מתקבל על הדעת שיש לתכנן פעולות חברתיות להנאת הבנות ותועלתן... ראוי שיתוועדו הבנות בחברותיהן בערכי שבת ובמוצאיהן ליהנות בצוותא מסיפורים מאלפים על גדולי ישראל... מותר להם גם לשיר ביניהן... ובתנאי מפורש שלא יישמע קולן ברשות הרבים, ועל אחת כמה וכמה שלא יפצחו בשירה בעת נסיעה מאורגנת..."¹⁸

3. צניעות – מובן שהאדמו"ר מטיף ללבוש צנוע שהרי זו דרישה הלכתית נורמטיבית. הדגש המיוחד בדבריו הוא גם על צניעות בדרישות הכספיות ועל שמירת הלבוש המסורתי והתרחקות מ'תרבות האופנה'.¹⁹ הוא מלגלג על תרבות האופנה, ודוחה אותה הן מפני שהיא 'נוכרית' במהותה, הן משום שהיא חסרת ערכים ועמוד שדרה, והן בגלל ההוצאות הכספיות הגדולות הכרוכות בה.²⁰

4. תפקיד האישה – מרכז הכובד של אחריות האישה ראוי שיהיה החזקת הבית וחינוך ילדיה. מצד אחד, מוטלות עליה המטלות החומריות של קיום הבית, ומצד שני, החינוך ה'טבעי' של ילדיה בשכבם ובקומם ובאכילתם הוא ליהדות של יראת שמים. אישה כשרה תאפשר לבעלה לקיים את התפקיד הדתי של לימוד תורה ועבודה. כלפי העמדה המודרנית המבקרת את היעדר השוויון הוא אומר:

הגויהודים [=כינויו השגור ליהודים הנוהגים כגויים] רוצים להטעות ולהרתיע בנות ישראל תמימות באמרם כי אצל היהודים החרדים האישה מופלית לרעה ורק אצל החוגים החילוניים היא נהנית... מיחס של כבוד...יש רק להציץ בסטיסטיקה של אחוז המשפחות ההרוסות והאומללות המצויות אצל פורקי עול תורה ומצוות להיוודע כי ההיפך הוא הנכון. אצלם... לא כבוד האישה וטובת האישה נגד עיניהם כי אם הטומאה וההוללות... לא כן הדבר אצלנו... קן משפחתנו בנוי על יסודות הקדושה והטהרה. וכך אמרו חז"ל: "האוהב את אשתו כגופו, ומכבדה יותר מגופו... עליו הכתוב אומר: "וידעת כי שלום אוהלך".²¹

18 שם, עמ' קצג-קצד.

19 אמנם, התנגדות זו אופיינית למנהיגות החרדית בכללה. ראו, למשל, את התנגדותו של הרב עובדיה יוסף לאופנת הלבוש: שו"ת יביע אומר, א, ירושלים תשמ"ו, יו"ד, סי' טו; יביע אומר ד, יו"ד, סי' א; יביע אומר, ג, אבה"ע, סי' כא.

20 דרך חיים, עמ' קצ-קצא.

21 שם, עמ' רג-רד.

מנקודות אלה עולה השקפה חברתית-דתית שמרנית, הממשיכה את ההשקפות המסורתיות תוך דחייה מוחלטת של השינוי במעמד האישה ובתפקודיה בחברה המודרנית.

ג. פסקי הלכה אופייניים ביחס לנשים

הלכות ודעות במגוון נושאים

נעמוד על מספר תשובות הלכתיות של האדמו"ר מקלויזנבורג הממשיכות את עמדותיו השמרניות כפי שהוצגו למעלה:

1. האדמו"ר תומך בכיסוי הראש בשביס ומביע התנגדות חריפה לפאה. שאלת כשרותה של הפאה הנוכרית נתונה במחלוקת בין פוסקי ההלכה.²² אדמו"רי גור וחב"ד, למשל, התירו את הפאה הנוכרית. ההתנגדות של האדמו"ר מקלויזנבורג נובעת ממקורו הנוכרי של מנהג לבישת הפאות, אבל גם מסיבות מוסריות, שהרי לבישת הפאה יש בה ביטוי של התהדרות והפגנת יופי, גם אם לא טבעי, והאדמו"ר מתנגד לכל החצנה של היופי הנשי.²³ אמנם, בתקופה שהיה אפוטרופוס של הבנות בבית יעקב על אדמת גרמניה במחנות העקורים (1945–1948), פעל כדי שיחבשו פאה אחר חתונתן, ואף הבטיח נדוניה הגונה למי שהסכימה לעשות כן. מובן שהיה זה בעיניו ויתור לשעה, וכשנסתיימה תקופת המצוקה שב לעמדתו העקרונית.²⁴

2. בתשובה לשואל הוא משיב שיש לשכנע בחורה העומדת להינשא לגלח את השער כמנהג חסידי הונגריה וקבוצות מחסידי גליציה. מנהג

22 למקורות האוסרים חבישת פאה נוכרית ככיסוי ראש ראו: שו"ת דברי חיים א, יו"ד, סי' ל. ש' קלוגר, שו"ת שנות חיים, ירושלים תשס"ד, סי' שטז; צ"ה חיות, שו"ת מהר"ץ חיות, זולקוה תר"ט-תר"י, סי' נג; שו"ת יביע אומר, ה, אבן העזר, סי' ה. למקורות המתירים ראו למשל מ' פינשטיין, שו"ת אגרות משה, ב, ניו יורק תשל"ד, סי' יב; ע' הדאיה, ישכיל עבדי, ז, ירושלים תרצ"א, אבה"ע, סי' טז.

23 הרב י"י הלברשטם מצאנז-קלויזנבורג, שפע חיים מכתבים, ה, מכתבים שפח-שפט, עמ' קנג-קס (להלן: שפע חיים מכתבים). להסבר אחר ראו א' פיקאר, פסיקתו של הרב עובדיה יוסף לנכח תמורות הזמן, עבודת דוקטור באוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ד, עמ' 249–254.

24 סורסקי (לעיל, הערה 9), עמ' שכז.

הגילוח הוא חריג למדיי אפילו בגליציה האדוקה, ומשקף נורמות חמורות מאוד של צניעות ודחיקת היופי החיצוני.²⁵

3. פגישת החתן עם הבחורה לפני נישואיהם – מובן מדבריו כהלכה פשוטה שאין לקיים יותר מפגישה אחת לפני הנישואים, ולמעשה הוא ממליץ ומעודד להימנע בכלל מהתבוננות בכלה לפני הנישואים.²⁶

4. משמעות הנישואים – בדרשה במסיבת 'שבע ברכות' של חתנו, דיבר האדמו"ר על הנישואים הרצויים כנישואים שאינם לשם 'יופי', ומסביר שאין ליופי כל חשיבות במסגרת יחסי הזוגיות. כלומר: שלילת החצנת היופי איננה רק ברשות הרבים או מחשש לעברה, אלא היא שלילה מהותית, כמידה רעה, ואפילו בין איש לאשתו.²⁷ באחד משיעוריו דן האדמו"ר בשאלה התמוהה האם ניתן לקיים את מצוות 'פרו ורבו' על ידי ספר יצירה, כלומר: על ידי יצירה מאגית של אדם. התשובה החיובית לשאלה זו: "ובזה אפשר דמקיימים ביצירתו מצוות פריה ורביה", מלמדת על תפיסה פונקציונלית של מוסד הנישואין, ויחסי האישות בפרט. אם ניתן לעקוף את יחסי האישות לשם הולדה, כמו על ידי יצירת אדם תוך שימוש ב'שם', אז הם הופכים לדידו למיותרים לגמרי. גם תפיסת האדם כיצירה משותפת שהיא תוצאה של נישואים ("ודבק באשתו והיו לבשר אחד"), איננה נלקחת בחשבון במסגרת הדיון הלמדני.²⁸

5. תפיסת המשפחה שלו היא פטריארכלית, ודברי חז"ל בעניין מתקבלים בצורתם הבסיסית: חובה על האישה לקיים רצון בעלה. בסעודת

25 שפע חיים מכתבים, ה, מכתב שעג, עמ' צז-קה. אודות ההבדל בין חסידי פולין ואוקראינה לבין חסידי גליציה והונגריה ביחס למנהג מזור זה, ועל התמיהה והקושי לקבלו ניתן ללמוד מאגרתו של ר' נחום משפיקוב, נצר לחסידות צ'רנוביל האוקראינית, שהיה אמור להתחתן עם בתו של רי"ד מבעלז, וידע על הגילוח הצפוי. ראו ד' אסף, נאחז בסבך, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ו, עמ' 317-348.

26 שפע חיים מכתבים, ה, מכתב שפד, עמ' קלט-קמה; מכתב שצב, עמ' קסז-קסח.

27 במקום אחר הוא התבטא בדברים המיועדים לבנות: "כי אין מעלת החן והיופי אלא למטרות נשגבות" (דרך חיים, עמ' קפח).

28 י"י הלברשטם מצאנו-קלויזנבורג, שפע חיים נישואין, נתניה: מוסדות צאנז, תש"ס, סי' סא, עמ' רנז-רנט.

תנאים לבתו²⁹ דיבר האדמו"ר מקלויזנבורג על חובת האישה לקיים רצון בעלה, וביאר שחובה זו אינה רק לענייני אישות אלא היא קובעת כפיפות כללית: "ונמצינו למדים מפס' זה³⁰ דרשות בעלה עליה לכל העניינים ולא לעניין אישות בלבד והרי זה מן התורה", כלומר: בין הגבר לאישה יש היררכיה ברורה המוגדרת מדאורייתא.³¹

האיסור על נשים במצוות עשה שהזמן גרמן

בהמשך לנאמר בסעיף האחרון, חשובה במיוחד עמדתו של האדמו"ר בסוגיית מעמדן של נשים בקיום 'מצוות עשה שהזמן גרמא', ובברכה עליהן.³² שורשיה של סוגיה זו במחלוקת חז"ל במשנה ובתלמוד,³³ וענפיה בספרות הפוסקים לדורותיה.³⁴ כבר בתקופת הראשונים התגבשה תפיסה

29 כלתו של הרב דב וייס, רב קרית צאנז בירושלים.

30 "איש אמו ואביו תיראו" שלמדו ממנו חז"ל: "איש סיפק בידו לעשות אשה אין סיפק בידה לעשות מפני שרשות אחרים עליה" (בבלי, קידושין לא, ע"ב).

31 שפע חיים, נישואין, סי' סב, עמ' רס-רסב.

32 לסקירות רקע בסוגיה זו ראו ב' לאו, "על משמתי אעמודה להחזיר עטרה ליושנה", בתוך: מ' בר-און (עורך), אתגר הריבונות – יצירה והגות בעשור הראשון למדינה, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"ט, עמ' 214-227; צ' זוהר, האירו פני מזרח, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"א, עמ' 326-330. לאחרונה נתפרסם מאמרה של א' בראון על עמדתו של האדמו"ר מקלויזנבורג בסוגיית האיסור על נשים לקיים 'מצוות עשה שהזמן גרמן', ואיסור תלמוד תורה. בראון מדגישה שני היבטים עיקריים: (א) השילוב של קבלה וחסידות אל תוך הפסיקה; (ב) טיפוח וביצור של מבנה פטריארכלי של המשפחה על פי השקפתו השמרנית (א' בראון, "טומאת נידה ומעמד האשה – פסיקתו של האדמו"ר מקלויזנבורג כמקרה מבחן", דעת, 61 [תשס"ז], עמ' 113-114). באשר להיבט הראשון, אף שצודקת בראון באופן כללי באשר למגמת השילוב של קבלה בפסקיו, הרי שתי הסוגיות הללו אינן מדגימות את גישתו, שכן האדמו"ר כמעט ולא ציטט מקורות קבליים לביסוס שיטתו, והמקור המרכזי שהביא לביסוס ההרחקה של אישה מעניינים שבקדושה הוא הרמ"א, והוא ודאי אינו מהפוסקים המושפעים מהקבלה. אמנם נכון הוא שהאדמו"ר הקצין את המסקנות של המקורות, אך אין כל תימוכין לכך שהשפעתה של הקבלה דווקא היא הסיבה לכך. לגבי המגמה הפטריארכלית – ראו להלן דברינו.

33 ראו בבלי, ראש השנה לב, ע"ב; בבלי, חגיגה טז, ע"ב; בבלי, עירובין צו, ע"ב.

34 פסיקות רמב"ם נראות כסותרות זו את זו, והעסיקו את מפרשיו. ראו רמב"ם, הלכות קרבן פסח, פ"ב ה"ג; הלכות חגיגה, פ"ב ה"א; הלכות ציצית, פ"ג ה"ט.

הלכתית שציידו בה רבים מפוסקי אשכנז בעקבות רבנו תם והתוספות, שלפיה נשים תברכנה על 'מצוות עשה שהזמן גרמא'. ואמנם ב'שולחן ערוך' נחלקו על כך המחבר והרמ"א.³⁵ ר"י קארו פסק שנשים לא תברכנה, והרמ"א פסק להיתר. על שניהם מקובל הפטור התלמודי לנשים מחיוב גמור במצוות אלה. בדורנו נתחדש פולמוס זוטא בעניין זה. כבר החיד"א בשעתו העיד על מנהג נשות ירושלים לברך על לולב, ונראה שכן פשט המנהג, שנשים תברכנה על 'מצוות עשה שהזמן גרמן', בחלק מהקהילות הספרדיות בארץ.³⁶ הרב עובדיה יוסף, כחלק ממאבקו להחזרת עטרת פסיקת ה'שולחן ערוך' ליושנה, ייצא נגד נהג זה, ואסר על נשים לברך, כפסיקת השולחן ערוך.³⁷ כנגדו ייצא הרב וולדנברג בחיבורו 'ציץ אליעזר', והאריך לבאר שיש להתיר ואף להמליץ לנשים המקיימות 'מצוות עשה שהזמן גרמן' לברך, ובכללן הספרדיות.³⁸ ה'ציץ אליעזר' נסמך בעיקר על דברי החיד"א הנ"ל ועל המנהג הירושלמי שנגדו יצא הרב עובדיה.³⁹ האדמו"ר מקלויזנבורג הוביל את הפולמוס לשלב חדש, כשהורה לנשים להימנע לגמרי מקיום 'מצוות עשה שהזמן גרמן'.⁴⁰ ההוראה התייחסה

35 שו"ע, או"ח יז, ב. מחלוקת המחבר המתנגד לברכה והרמ"א התומך בברכה משקפת את ההבדל שבין מסורת ספרד לאשכנז בסוגיה זו (בהתאמה).

36 חי"ד אזולאי, שו"ת יוסף אומץ, ליוורנו תקנ"ח, סי' פב. ראו להלן עדותו של הרב א"י וולדנברג, שו"ת ציץ אליעזר (להלן: ציץ אליעזר), ירושלים תשמ"ה, חלק ט, סי' ב, שכך נהגות נשים ספרדיות רבות.

37 ראו לאו (לעיל, הערה 32), עמ' 219–222.

38 שו"ת ציץ אליעזר, שם.

39 ראו לאו, שם; הנ"ל, להחזיר עטרה ליושנה: עיונים במשנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, עבודת דוקטור באוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ב, עמ' 279–281.

40 זוהר (לעיל, הערה 32) מפנה לתשובת ה'ציץ אליעזר' הנ"ל, וטוען שתדהמה ורוגז נתעוררו אצלו בעקבות תשובת הרב עובדיה. כיוון שמקור התדהמה והרוגז אינם מפורשים, ולאור הדיאלוג שהתקיים בסוגיות אלה בין הרב וולדנברג לאדמו"ר מקלויזנבורג, דומני שיש לראות את חריפות תשובתו בעיקר כתגובה לעמדת האדמו"ר מקלויזנבורג שמורה לנשים אשכנזיות להימנע מברכה, ובכך שובר סטאטוס-קוו רב-שנים בהלכה האשכנזית. המישור הפולמוסי בפסיקתו של האדמו"ר מקלויזנבורג לא בא לידי ביטוי במאמרה הנזכר של בראון (לעיל, הערה 32), ולכן הוא אינו מביא לידי ביטוי את השאלות העקרוניות של פסיקת ההלכה הנדונות בין הרב וולדנברג, הרב עובדיה והאדמו"ר מקלויזנבורג.

48 מעמד האישה וחינוך הבנות במשנתו של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטם

במפורט למצוות הרלוונטיות כגון: לולב וסוכה, נרות חנוכה, ספירת העומר וכיו"ב.⁴¹

פסיקת האדמו"ר מקלויזנבורג מנוגדת לזו של הרמ"א, שפסק לנשים לברך על 'מצוות עשה שהזמן גרמן'.⁴² אפילו ר"י קארו מחמיר רק לאסור עליהן ברכה, אבל אינו פוסל את האפשרות לקיים את המצווה עצמה כרצונן. נראה שהאדמו"ר מקלויזנבורג יכול לחלוק על הקנון ההלכתי רק מפני שהוא ממשיך מסורת משפחתית מוצקה:

...ושם בישועות יעקב, שהעידו לפניו אנשים כשרים שהגאון החכם צבי מיחה בנשים שלא יברכו על מעשהז"ג [מצוות עשה שהזמן גרמא] עיי"ש, וידוע גם מא"ז בעל הדברי חיים זי"ע שאסר לנשים לקיים מעשהז"ג, ואמר שאישה שלא תברך על אתרוג ולא תשב בסוכה הנני מבטיח לה בנים הגונים...⁴³

החכם צבי, סבו הזקן של ר' חיים מצאנז,⁴⁴ סבר כר"י קארו במחלוקתו עם הרמ"א, אבל ר' חיים מצאנז החמיר עוד יותר, ונקט עמדה האוסרת

41 למקור העיקרי והמפורט לעמדתו ראו הרב י"י הלברשטם מצאנז-קלויזנבורג, שו"ת דברי יציב, נתניה תשנ"ו-תשס"ג, או"ח, סי' ה-ו (להלן: דברי יציב). עוד ראו שפע חיים מכתבים, ב, מכתבים צג-צד, עמ' פט-צג; שם, ו, מכתב תנב, עמ' צא-צג; ישראל סבא, כ"ע (ט' כרכים, גיליונות א-קט משנת תשכ"ב), ק' צאנז נתניה, כרך א, גליון ט, עמ' ד; שם, כרך ו, גליון סג, עמ' תשכא; שם, כרך ז, גליון עז, עמ' פט.

42 ואכן ה'ציץ אליעזר', בהגנו על המנהג האשכנזי לברך על 'מצוות עשה שהזמן גרמא', כתב כך: 'ובראשונה היא תהלתי ותפארתי (כלשונו של החת"ם סופר בשו"ת, אה"ע, א, סי' קנא) שלא לצאת בזה חוץ לגדר הרמ"א אפי' כחוט השערה. ורבינו הרמ"א פסק באו"ח סי' י"ז סעי' ב' שהמנהג הוא שנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא. וחזר ושנה לנו זאת בשו"ע, או"ח, סי' תקפט סעיף ו, ופסק שם עפ"י דגם על תקיעות שופר יברכו לעצמן. ומינה דממילא ה"ה גם דיכולות לברך על מצות סוכה, ויעוין במג"א בסי' תרמ, סק"א שכתב רק לאפוקי שאחרים לא יברכו לנשים אא"כ מברך לעצמו" (ציץ אליעזר, ט, ב).

43 דברי יציב, או"ח, סי' ה, ובמראי המקום האחרים על פי ההערה שם. אמנם ראו שפע חיים, מכתבים, ו, מכתב תנב, עמ' צא-צג, שהעדות על החכם צבי מפי ר' חיים מצאנז היא שמנעה מן הנשים גם לקיים את המצוות ולא רק לא לברך.

44 סבו הזקן של האדמו"ר מקלויזנבורג.

על נשים לקיים 'מצוות עשה שהזמן גרמן' באופן גורף. אף שאין תיעוד כתוב של פסיקה כזו מאת ר' חיים, אין להטיל ספק בגרעינה של המסורת, שכן לפי דברי האדמו"ר מקלויזנבורג זו הוראה מקובלת שנהגו על פיה בחסידות מאז זמנו של ר' חיים.⁴⁵

מנקודת ראות זו ניתן לראות את פסיקת האדמו"ר מקלויזנבורג כמי שמתעקשת על סמכותו של המנהג ההלכתי הפרטיקולרי כנגד ההגמוניה של ספרות ההלכה הקודיפיקטיבית.⁴⁶ במישור של ההלכה הפוזיטיבית והתרבות שהיא מייצגת, נוצרת כאן קואליציה מעניינת בין הרב עובדיה והאדמו"ר מקלויזנבורג, המתנגדים לשיתוף האישה בקיום 'מצוות עשה שהזמן גרמן'. אך האידאולוגיה ההלכתית שלהם שונה לחלוטין. הרב עובדיה פועל למען אחדות הפסיקה, ומבקש להשליט את ההגמוניה של ר"י קארו וה'שולחן ערוך' על מנהגי כל הקהילות בארץ ישראל. המנהגים הפרטיקולריים, ואולי אפילו זה האשכנזי, צריכים להיכנע בפני פסיקתו של המרא דאתרא של ארץ ישראל, מפני שהלגיטימציה שלהם נבעה מההקשר הגיאוגרפי-מקומי שבו הם צמחו. עם התקבצות הקהילות בארץ ישראל בטל הקשר זה, ומעתה יש לאחד את הפסיקה תחת המטרייה ההגמונית של ה'שולחן ערוך'.⁴⁷ מגמתו של האדמו"ר מקלויזנבורג היא הפוכה. הוא מעוניין לשמר את המנהג הקהילתי-שבטי שלו, על אף ההגמוניה האשכנזית ועל אף פסיקת השולחן ערוך. לדידו השבט החסידי-גליצאי חי וקיים גם לאחר שמקומו הועתק. סוד היציבות והשימור של השבט הוא דווקא באחיזת מנהגי אבותיו, ולא בויתור עליהם.⁴⁸

- 45 בראון (לעיל, הערה 32) מעלה פקפוקים לגבי עמדתו המקורית של ר' חיים מצאנז. היא טוענת שאין מקור ספרותי ברור שנאמר שר' חיים אוסר על נשים קיום מצוות, שהאדמו"ר מקלויזנבורג מרחיב את המסורת על סוכה ולולב לכל המצוות, ושבוודאי בשופר הוא מודה שנשים חייבות (שם, עמ' 119, 123).
- האדמו"ר מקלויזנבורג אינו זקוק לאישור ספרותי, שכן המסורת הנוהגת בבית צאנז הנתמכת בעדויות שבעל פה היא חזקה מכל מסמך כתוב. לכן, גם אם מבחינה ספרותית, כפי שטוענת בראון, האדמו"ר מכליל את התקדים של ר' חיים לכל המצוות, אין זו הרחבה כדי ליצור שיטה חדשה אלא הגנה על מסורת. עובדה זו יכולה להשפיע גם על המסקנות שעולות מדבריה, וראו להלן.
- 46 מפסיקות רבות של האדמו"ר מקלויזנבורג עולה עדיפותו של המנהג הפרטיקולרי מההלכה הספרותית, ואכמ"ל.
- 47 על כך ראו זוהר (לעיל, הערה 32), עמ' 330.
- 48 ראו לעיל, הערה 45. הרב וולדנברג טוען נגד פסיקת הרב עובדיה בשם הכלל:

ייחודיותה של פסיקת האדמו"ר מקלויזנבורג ניכרת בשני היבטים: (א) באופיה המקיף והגורף – דהיינו, איסור על נשים לברך, וראוי שלא תקיימנה נשים 'מצוות עשה שהזמן גרמן' כלל. על רקע פסיקת הרמ"א והפסיקה האשכנזית הרווחת כפי שהיא משתקפת בתשובתו של הרב וולדנברג, המחייבת אפילו ברכה, זו עמדה חריגה בהחלט; (ב) בנימוקים הייחודיים שהוא מעלה לעמדתו – האדמו"ר משתמש אמנם גם בנימוקים פורמליים, כמו למשל העלאת החשש שאם האישה תקיים את המצווה היא תיכנס לספק ברכות וכדומה, אך הנמקותיו העיקריות מצויות במישור אחר לגמרי. נמנה את העיקריות שבהן:

1. הנימוק הראשון לאיסור יסודו בדברים מפורסמים של אחד מחכמי הראשונים – אבודרהם:

כבר נדפס ממני [ישראל סבא, גליון ט] בסוגיא דמעשהז"ג, והבאתי שם מלשון האבודרהם בשער ג' ברכת המצות ומשפטיהם [עמ' כ"ה בנדמ"ח בירושלים] בטעם שנפטרו הנשים במעשהז"ג, לפי שהאישה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו וכו' לפיכך פטרה הבורא ממצותיו כדי להיות לה שלום עם בעלה, וגדולה מזו מצאנו שהשם הגדול הנכתב בקדושה ובטהרה נמחה על המים כדי להיות לה שלום בין איש לאשתו עיי"ש. ומצאתי כן גם בכלבו בהל' מילה ריש סי' ע"ג מבעל המלמד ז"ל בפרשת לך, לפי שהנקבה היא לעזר הזכר ואל אישה תשוקתה והוא ימשול בה וכו' היא סיבה ג"כ שהיא פטורה מכל מצוות עשה שהזמן גרמא, כי אילו היתה טרודה לעשות המצוה בזמנה היה הבעל בלא עזר בזמנים אלו, והיתה הקטטה נופלת בהם ותסור הממשלה המכוונת לתועלתו ולתועלתה עיי"ש. שלפי זה מובן מה שכתב אא"ז שאסורה לקיים מצוות עשה שהזמן גרמא ולהכניס עצמה להחיוב, דחומרא דאתי לידי קולא הוא שיתרבה הקטטה בינו לבינה.⁴⁹

מדובר, אם כן, באיסור להתחייב ב'מצוות עשה שהזמן גרמא', ולא בפטור בלבד. יסודו של האיסור הוא בערך הלכתי מוכר: 'שלום בית', אך כמובן

"אל תיטוש תורת אמך", המחייב לכבד את המנהג האשכנזי לברך. אמנם, אם למצות את העקרון שבכלל, היה הרב וולדנברג צריך להודות שלכל הפחות למנהג צאנו לא תקיימנה הנשים מצוות אלה. למעשה הוא מפעיל אותו רק כאשר העיקרון ההלכתי "אל תיטוש תורת אמך" משתלב עם ההלכה הפוזיטיבית אשר לפי דעתו מתירה לנשים לברך על מצוות כאלה.

שאינן בהנמקה זו די, שהרי שאיפה לשלום בית אינה סיבה המחייבת פטור לנשים מהשתתפות בריטואל הדתי. רק השקפת עולם פטריארכלית, המגדירה את תפקידה של האישה בתא המשפחתי כמי שפועלת עבור בעלה ותחתיו, מסבירה את האיסור שמטרתו למנוע ניגוד אינטרסים פנימי בין שני ערכים הלכתיים. בהמשך דבריו טוען האדמו"ר שחובת האישה לכבד את בעלה היא חובה מן התורה, ולא כמקובל מדרבנן בלבד. בכך הוא מגן על עצמו מראש מפני הטענה שמדובר כאן בפטור על רקע סוציו-היסטורי בלבד, וששינויי הזמן או המציאות החברתית יכולים לשנותו; להפך, מדובר בהוראה נצחית המבוססת על תפיסה יסודית של היחסים ההיררכיים האמתיים בתוך התא המשפחתי. חיוב אישה ב'מצוות עשה שהזמן גרמן' היה יוצר סיטואציה של נאמנות כפולה שלה – לבעל ולה', שהרי היא נתבעת משתי סמכויות לקיים את דרישותיהן באותה יחידת זמן. האיסור על הנשים מטרתו למנוע נאמנות כפולה כזו, ולהבטיח את נאמנותה של האישה לבעלה בלבד.⁵⁰

2. הנימוק השני בא מספירה הלכתית שונה לחלוטין - הלכות טומאה. האדמו"ר מקלוזנבורג טוען שמסורות הלכתיות שונות האוסרות על האישה לעסוק בדברים שבקדושה בזמן טומאתה (טומאת נידה), הן הסיבה לאיסורו של ר' חיים מצאנז. החשש מקיום מצווה בטומאה, ובמיוחד מברכה בטומאה, מפני שיש בה אזכור שם ה', מחייב למנוע מנשים את האפשרות ליטול חלק בטקס הדתי, שאינו בגדר חובה עבורן: ויש לומר גם מהך דאור"ח סי' פ"ח שאין לאישה נדה בימי ראייתה להזכיר השם, ועיי"ש במג"א סק"ב, והארכתי בתשובה [בחלק יור"ד] בביאור דברי הראשונים בזה, ונהגו בבית אבא זי"ע שאין הנשים מתפללות ערבית דרשות, ואולי ג"כ שחששו לנדות ואין ראוי לקבל לחובה מכח הך חשש. וה"נ במצוות שפטורות, לא כדאי להכניס עצמן לחיוב שמביא לידי תקלה שיזכירו השם בברכות בימי טומאתן, ושוא"ת [=ושב ואל תעשה] עדיף.⁵¹ התפיסה שהאישה בנידתה היא טמאה, ולכן מוגבלת בכיצוע ריטואלים דתיים ובלימוד התורה, תופשת מקום מרכזי בדיונו של האדמו"ר

50 על כך ראו בראון (לעיל, הערה 32), במיוחד עמ' 123–124.

51 דברי יציב, שם. העמדת טומאת הנידה ברקע ההסתייגות מחיוב נשים במצוות היא דומיננטית מאוד בכתבי האדמו"ר, והיא חוזרת ומופיעה בדיונו על תלמוד תורה לנשים, כפי שיתברר להלן בהרחבה.

52 מעמד האישה וחינוך הבנות במשנתו של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטם

מקלויזנבורג אודות מעמדה ההלכתי של האישה, והיא תידון בהרחבה להלן.⁵²

3. להשלמת הדיון יש להוסיף טענה שלישית הנזכרת בדבריו, ושאינה מפורשת כל צורכה: "ושמעתי מכ"ק אדמו"ר זי"ע ששמע מפ"ק א"ז זי"ע שיש טעמים בדרך אמת דמצוות עשה שהזמן גרמן עדיף שנשים לא יעשו אלו המצוות, ולפמ"ש הנגלה והנסתר עולים בקנה אחד".⁵³ אף שאין האדמו"ר מפרש דבריו, מובן שהוא מושך את הדיון למישור המהותי ואינו מסתפק בהנמקות הלכתיות טכניות.

תפיסת הנישואים וכבוד האישה

הרושם המתקבל מכל המקורות הללו הוא שלדעת האדמו"ר מקלויזנבורג נמצאת ביסוד עמדת ההלכה כלפי נשים תפיסה פטריארכלית, אשר משמעותה המעשית היא שלילת שיתופה של האישה בחלקים מרכזיים של חיי הדת והחברה. תפיסת הזוגיות של האדמו"ר מקלויזנבורג היא, כאמור, פונקציונלית ולא רומנטית (לשם קיום מצוות 'פרו ורבו'). הוא בעד הדרה של האישה מרשות הרבים, מתפקידי מנהיגות ומתלמוד תורה, והוא מחמיר בשאלות של צניעות ובשלילתו את הגופניות.

אמנם, אין לטעות בהבנת השקפותיו ביחס לזכויות האישה וכבודה. האישה בעיניו היא סובייקט הראוי לכבוד, בודאי שאסור לנצלה או להשתמש בה, ואין היא מיועדת לשימוש בעלה. מול החובה של האישה לקיים את רצון בעלה⁵⁴ עומדת חובתו של הבעל לכבדה. העדיפות ההיררכית של הבעל אינה סותרת את החובה לכבד, ולהפך, היא אף

52 ראו על כך להלן.

53 דברי יציב, שם. ראו את דבריו בשפע חיים מכתבים, ב, מכתב צד, עמ' צב-צג, שכתב לנמק בשם השל"ה (שער האותיות, אות קדושה, ד"ה: "יש מצווה התלויה בפה") את ההלכה שנשים לא משתתפות בקידוש לבנה, משום שאת פגם הלבנה גרמה האישה הראשונה (חוה). האדמו"ר מקלויזנבורג הסביר שאין להבין את דבריו כפשוטם, שהרי פגם הלבנה קודם ביומים לחטא חוה. רמיזת דבריו שם מכוונת לכך שהלבנה שהיא היסוד הנקבי בממדים הקוסמיים, מושפעת מן הנקבה האנושית, והרי הלבנה היא מכינוייה של ה'מלכות' שהיא צד הנוקבא בא-לוהות.

54 על כך ראו לעיל.

מודגשת בהקשר הזה. במכתב לבנות בית החינוך 'בית חנה', הגדיר האדמו"ר את המשמעות של כבוד האישה כשתיאר שני מודלים אלטרנטיביים של נישואים:

1. המודל האנושי הכללי – לפיו האישה היא כשפחה לצורך סיפוקן של הגבר, והאהבה היא 'תלויה בדבר', מצא אחרת נאה הימנה בוגד בה ומשלחה לנפשה. תפיסת הנישואין בתוך ההקשר ה'מיני' הופכת בהכרח, לפי האדמו"ר, את היחס לאישה כאל מכשיר – היא אמורה לספק את הנאת הגבר. המיניות איננה תופעה דו-סיטרית. התוצאה של זיקה זו היא שהבעל אינו מחויב לאשתו התחייבות ללא תנאי. אם היא מפסיקה לספק את תשוקתו של הגבר, או אם הוא מוצא אחרת, אין לו שום סיבה להמשיך לקיים את הנישואין, והוא יבקש לו אחרת ב'שוק הנשים'. האדמו"ר מסביר שנוכחותן של נשים ברשות הרבים תורמת ליצירתן של 'שוק נשים' זה שהוא מתאר.

2. המודל התורני-יהודי – לפיו הנישואים יוצרים התחייבות מוחלטת, מפני שהאישה איננה נישאת לצורך הבעל אלא הנישואין הם מכשיר להגשמת יעדים משותפים של תיקון עולם והעמדת זרע כשר. הדרישה לנוכחותה של האישה בעיקר בבית ולא ברשות הרבים, מיועדת גם לטובתה וכבודה, כיוון שהיא מונעת את היווצרות ה'שוק' שבו הזיקה בין הבעל לאישה מוטלת כל הזמן בספק:

ומזה... שבנשי ישראל כתוב בתהלים: אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך, ולא יוכל הבעל לשלחה הנה והנה לשווקים ורחובות ולזה אף שמצווה גדולה ביותר בניין המשכן לאלוקים, חששה התורה... שיבואו האנשים על הנשים ויוכל להיות ח"ו לקילקול – פטרה הנשים.

כך הוא מפרש גם את מנהג קניין הקידושין בכסף ואת מנהגי המוהר ותוספת הכתובה, שאמורים ליצור יחס של חשיבות ומכובדות מצד הבעל כלפי האישה.⁵⁵

ד. חינוך הנשים והבנות – הפולמוס על 'בית-יעקב' בין האדמו"ר מקלויזנבורג לרב אליעזר יהודה וולדנברג

הקמת מוסדות חינוך לבנות אחרי השואה

מרכיב מרכזי במשימת השיקום הרוחני של היהדות שנטל האדמו"ר

55 על פי שפע חיים מכתבים, ה, מכתב שצו, עמ' קפו-קפז.

מקלויזנבורג על עצמו לאחר המלחמה, הוא המרכיב ה'חינוכי'. הקמת מוסדות חינוך לכל הגילים, לגברים ולנשים, הייתה מרכיב מרכזי בפועלו. כותבי קורותיו מספרים על הקמת המוסד החינוכי הראשון על אדמת גרמניה:

באותו זמן הקים את המפעל החינוכי הנשגב בי"ס תיכון 'בית יעקב' [במחנה פלדפינג – ת"ג] עבור הבנות שנתייתמו בשואה. מוסד זה קלט כמאתיים וחמישים תלמידות בתנאי פנימיה מלאים...מאוחר יותר באו לחסות בצילו הרבה פליטות צעירות מפולין מצ'כיה ומהונגריה.⁵⁶

הקמתם מחדש של מוסדות החינוך חייבה מחשבה מחודשת על דרכי הלימוד ותוכני הלימוד בהם. המסורת של מוסדות חינוך לבנות חרדיות באירופה הייתה קצרה מאוד.⁵⁷ בית הספר 'בית-יעקב' הראשון הוקם רק בשנת 1918.⁵⁸ ובגליציה, לפני מלחמת העולם השנייה, עדיין היו מקומות בהם לא היה בית ספר לבנות. אמנם, האלטרנטיבה של חזרה לחינוך המסורתי – בבית, לא הייתה עוד רלוונטית אחרי המלחמה. רוב התלמידות שנסתפחו למוסדותיו היו יתומות, וגם לאחר מכן, בארץ ובארה"ב, היה ברור שאי אפשר לסמוך על החינוך בבית.

מוסד הישיבה לבנים גם הוא לא היה מובן מאליו במסורת חסידות גליציה, ור' חיים מצאנז הצדיק את היעדרו של מוסד הישיבה מהנוף התורני-חינוכי בגליציה. אמנם, מאז שנות השמונים של המאה ה-19 נפוצו הישיבות גם בגליציה.

אולם גם אם עצם הקמת המוסד החינוכי התקבלה כהכרח בל-יגונה, שאלת התכנים, דרכי הלימוד וגם המטרות הייתה צריכה ליבון. הדגם המסורתי היחיד של מוסד חינוכי שניתן היה לחקותו הוא דגם הישיבה. על אף ההבדלים הקיימים בין הישיבות השונות, הרי שרוב המשותף ביניהן על

56 לפיד האש, עמ' שכג-שכד; דרך חיים, עמ' ה-ח.

57 ראו לעיל, הערה 4.

58 אמנם, גדולה הייתה ההשפעה של בית הספר שהקים הרב הירש בפרנקפורט בעשור השישי של המאה ה-19 על עיצוב דרכו של 'בית-יעקב'. דרך חינוך חדשה זו שהנהיג פעלה והשפיעה הרחק מעבר לגבולות יהדות גרמניה. יהדות גרמניה יכולה הייתה לתרום בכך תרומה נכבדת ליהדות מזרח אירופה החרדית, שהזניחה את החינוך הדתי של בנותיה. מערכת בתי הספר 'בית-יעקב' נוצרה ביודעין כדוגמת בתי הספר הדתיים לבנות בגרמניה. שרה שנירר, שהכירה את כתבי רש"י הירש בשהותה כפליטה בווינה במלחמת העולם הראשונה, הודתה

השונה. הישיבה היא מוסד חינוכי המבוסס על עבודה אינטלקטואלית מאומצת תוך לימוד ויישום של טכניקת המשא ומתן התלמודי וההלכתית. תכלית הלימוד היא רכישת ידע תורני נרחב, וחומר הלימוד העיקרי הוא תורה שבעל-פה, כלומר: תלמוד ומפרשיו עד ההלכה.⁵⁹ האם ניתן להעתיק דגם זה כמות שהוא לעולם הנשים? האם יש דרך לתרגם אותו כדי שיהיה מתאים למין השני? האם צריך להעמיד לו אלטרנטיבה? שאלות אלה כמעט ולא נשאלו לפני העשור השני של המאה ה-20 מפני שלא היו מוסדות חינוך כאלה לבנות. כשהקים האדמו"ר מקלויזנבורג את מוסדות החינוך לבנות, היה צריך לקבוע את המדיניות החינוכית שתנהג בהם. בכתביו אנו מוצאים דיונים נרחבים אודות שאלות הקשורות לחינוך הבנות. את דיוננו במשנתו נפתח בתשובותיו על תלמוד תורה לנשים, ואחר כך נעסוק בהיבטים אחרים של השקפתו החינוכית.

שלבי הפולמוס

על עמדותיו של האדמו"ר מקלויזנבורג בסוגיית תלמוד תורה לנשים ניתן ללמוד מתוך שתי תשובות בספר תשובותיו שבהן הרצה את משנתו באופן שיטתי לאור מקורות ההלכה. התשובה הראשונה מתייחסת לתשובה הלכתית באותו עניין שניתנה על ידי פוסק אחר ששמו אינו נזכר. מתוך סגנונו של האדמו"ר ניכר שתשובתו ניתנת מתוך מעורבות רגשית ואידאולוגית. הוא פתח את תשובתו בהתקפה על עצם הלגיטימיות של טענת בן שיחו שיש להתיר תלמוד תורה לנשים:

אבוא בזה במה שראיתי בדבריו בענין ללמד תורה לנשים, והנה תמה אני ולא אדע דמי הוא זה, יהיה מי שיהיה אף אם גובה ארזים גבהו ושיאו עד לשמים יעלה, שיכול לסטות בכלשהו מפסק ברור (בש"ס סוטה כ' ע"א וכ"א ע"ב ובשו"ע יור"ד ס' רמ"ו סעיף ו'), ומוסכם מכל הפוסקים, שלא ילמד אדם את בתו תורה מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד וכו', וכל

בעובדה זו בפה מלא. עזוריה הראשונים היו מחנכים ומחנכות מבין חרדי גרמניה. למקורות ראו לעיל, הערה 4. האורתודוקסיה החסידית בגליציה ובהונגריה הושפעה פחות מהמודל של האורתודוקסיה הגרמנית.
59 למקורות על מוסד הישיבה ומעמדו בחסידות בכלל, ובצאנו בפרט, ראו שם, סעיפים ב, ג.

המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות, ואיך אפשר לעשות ח"ו מתפלות גדר לאמונה קדושה ופרישות.⁶⁰

הטון החריף בראשית התשובה מלמד שהאדמו"ר ייחס חשיבות לנמען של תשובתו, ולכן הוא תקף אותו וקבע שעל אף מעמדו הרם פסיקתו אינה מקובלת עליו מבחינה עקרונית. מצאתי כי תשובה זו וזו שאחריה אינן אלא פולמוס דו-שלבי עם הרב אליעזר וולדנברג בעל שו"ת 'ציץ אליעזר', מחשובי הפוסקים בדור האחרון, המייצג את הזרם המרכזי של הציבור החרדי.⁶¹ התפתחות הפולמוס ביניהם הייתה בערך כך: הרב וולדנברג שלח לאדמו"ר מקלויזנבורג את החלק התשיעי של חיבורו 'ציץ אליעזר'; האדמו"ר עיין בו, וכבר בתשובה השנייה והשלישית (על חיוב נשים בברכה ב'מצוות עשה שהזמן גרמן' ותלמוד תורה לנשים) מצא דברים שלא היו לרוחו.⁶² תשובתו הראשונה של האדמו"ר היא אם כן מכתב תגובה לתשובות אלה של 'הציץ אליעזר'.⁶³ הרב וולדנברג נדהם למקרא מכתבו של האדמו"ר מקלויזנבורג, מהסגנון ומהתוכן גם יחד, ותשובתו אליו יוצאת דופן בסגנונה הווכחני ובטונים הגבוהים שלה.⁶⁴ האדמו"ר מקלויזנבורג השיב לרב וולדנברג במכתב חריף משלו, והוא הנדפס בתשובה השנייה.⁶⁵ מהות הוויכוח ועמדת הרב וולדנברג יתבררו להלן, אך תחילה יש להעיר הערת מבוא פרשנית: ויכוחים בין פוסקים בסוגיות הלכתיות המגיעים לטונים גבוהים עד כדי טענות אד-הומינם, כמעט תמיד אינם נובעים מהשאלה ההלכתית עצמה. פולמוסים הלכתיים חריפים מתפתחים בדרך כלל סביב שאלות אידאולוגיות או מטא-הלכתיות הקשורות בפסיקה, סביב שאלות סמכות, או גם כאשר השאלות ההלכתיות משקפות את התרבות

60 דברי יציב, יו"ד, סי' קלט; וכן התשובה הסמוכה לה, סי' קמ.

61 הרב וולדנברג (1917–2007) הרבה לעסוק בשאלות של הלכה ומדע, ובמיוחד ברפואה. בראשית שנות החמישים פרסם חיבור על הלכות מדינה, אולם לאחר מכן לא הזדהה יותר עם מגמות ציוניות. הוא שייך לקבוצת פוסקים ירושלמית, כמו ר' צבי פסח פרנק, ר' שלמה זלמן אוירבך, ר' ישראל יעקב פישר מן העדה החרדית ואחרים. כתביו מבטאים את ההשקפות המרכזיות בציבוריות החרדית.

62 ראו ציץ אליעזר, חלק ט, סי' ב-ג.

63 דברי יציב, שם, סי' קלט.

64 ציץ אליעזר, י, סי' ח.

65 דברי יציב, שם, סי' קמ.

הדתית השונה שבתוכה פועלים שני הפוסקים. להלן ננסה לבאר היבטים אלה של הפולמוס שלפנינו.⁶⁶

הגנת היתר תלמוד תורה לנשים בתשובת ה'ציץ אליעזר'

נציג אם כן את טענות הרב וולדנברג, ואחר כך נקרא בתשובתו של האדמו"ר מקלויזנבורג, ונראה כיצד באים לידי ביטוי האינטרסים השונים. תשובתו של הרב וולדנברג מתייחסת לשאלת שואל שהקשה על תכנית הלימוד בבתי הספר החרדים (כגון 'בית יעקב') שבהן לומדות הבנות תורה. השואל הפנה את הרב וולדנברג לפסיקת הרמב"ם והשולחן ערוך שאסרו ללמד אישה תורה שבעל-פה, והרמב"ם אסר לכתחילה ללמד אפילו תורה שבכתב.⁶⁷ הנה טענותיו של הרב וולדנברג להגנת היתר:

א. לימוד תורה שבכתב הותר על ידי רוב הפוסקים, ואפילו הרמב"ם יסכים שאין איסור ללמד את פשטי המקרא.

ב. ודאי שיש ללמד אישה תורה שבעל-פה ברמה של 'הלכות הנצרכות לה', כלומר: שתדע הלכה ברמה שתספיק לה להנחות את חייה.

ג. כל זאת מעיקר הדין, אולם למעשה בדורותינו יש להתיר לנשים לימוד תורה ואף לחייבו, שכן התרופפות המסורת החיה מחייבת לימוד תורה משלים:

והכהן הגדול מאחיו הגה"צ הבעל חפץ חיים⁶⁸ ז"ל בספרו לקוטי הלכות על סוטה שדא נרגא כמעט בכל עיקרה של נהיגת הלכה זאת לאיסור לימוד תורה לנשים בזמן הזה, וכותב וז"ל: ונראה דכל זה דוקא בזמנים שלפנינו שכל אחד היה דר במקום אבותיו וקבלת האבות היה חזק מאד אצל כל אחד ואחד להתנהג בדרך שדרכו אבותיו וכמאמר הכתוב שאל אביך ויגרך בזה

66 ההקשר הפולמוסי של תשובותיו של האדמו"ר נעלם מעיניו של א' בראון במאמרה הנ"ל, ומפני שלא הכירה לא את הנמען הרב וולדנברג ולא את תשובותיו, החטיאה את המגמה העיקרית של הדיון. במאמרה היא רואה את הדיון בתלמוד תורה כפרט בעיסוקו הכללי של האדמו"ר במעמד האישה הנחות הנובע ממצב הטומאה היסודי שהיא שרויה בו. דיונה בקשר לטיפולו של האדמו"ר בהלכות נידה ומשמעותן הוא מעניין ומשמעותי (בראון, טומאת נידה, עמ' 124–130), אך נראה שאין זו הנקודה המרכזית בדיון על איסור תלמוד תורה לנשים, וראו על כך להלן.

67 רמב"ם, הלכות תלמוד תורה, פ"א, ה"ג; טור ושו"ע, יו"ד, רמו, ו.

68 ר' ישראל מאיר הכהן פופקו מראדין (תקצ"ט 1838–תרצ"ג 1933).

היינו יכולים לומר שלא תלמוד תורה ותסמוך בהנהגה על אבותיה הישרים, אבל כעת בעו"ה שקבלת האבות נתרופף מאד מאד וגם מצוי שאינו דר במקום אבותיו כלל ובפרט אותן שמרגילין עצמן ללמוד כתב ולשון העמים בודאי מצוה רבה ללמדם חומש וגם נביאים וכתובים ומוסרי חז"ל כגון מסכת אבות וספר מנורת המאור וכדומה כדי שיתאמת אצלם ענין אמונתנו הקדושה דאל"ה עלול שיסורו לגמרי מדרך ד' ויעברו על כל יסודי הדת ח"ו עכ"ל.⁶⁹

ד. ולבסוף, יש להבחין בין העדר חובה לבין העדר ערך. לנשים אמנם אין חובה ללמוד תורה, אולם אם הן לומדות יש ערך ללימודן, ובוודאי בעקבות הוראת ה'חפץ חיים' ראוי שילמדו תורה:

וא"כ לפי"ז יש מקום לחלק בכזאת גם בנוגע בלימוד תורה של נשים, ולומר, דשכר סגולי אמנם ליכא להם בזה בהיות שאינם מצוים על הלימוד וכדממעטינן ולמדתם אותם את בניכם ולא את בנותיכם, דשכר סגולי שייך רק למי שמצווה ועומד על כך דאזי דבק השכר הסגולי בפועל הטוב ומושך על עצמו שפע אלקי וחיות רוחני (יעו"ש באמרי בינה), אבל שכר גמולי שפיר יש גם לנשים בלימוד תורה, דזהו תשלום שכר עבור עשיית טוב וכאילו כביכול עבור עשיית עבדות לה' בהיות שלומדת בכוונה כדי לידבק בתורתו ובכדי לדעת הדרך אשר תלך בה והמעשה אשר תעשה לטוב לה בזה ובבא.⁷⁰

ה. הרב וולדנברג סיכם וקבע שהמציאות הקיימת שבנות לומדות תורה באופן סדיר במסגרת ה'חינוך העצמאי', ובמיוחד בבתי הספר של 'בית-יעקב', מבטאת מדיניות תורנית וחינוכית נכונה, ואין כל סתירה בין

69 לתוספת ראייה לעמדתו ובכיוון של דברי ה'חפץ חיים', הביא הרב וולדנברג גם את התייחסותם של שניים ממנהיגי אגודת ישראל: "גם לרבות בספר אשל אברהם (להגרא"י ניימרק ז"ל) בפירות הנושרין למס' סוטה ד' כ' העיר בנקודה זאת דמאז החל הקטב מרירי של כפירה וחרמנית לשרור ע"פ חוץ והוא צודד נפשות אי אפשר עוד להניח את בנות יעקב מבלי לגדלם על מעיינות התורה והיראה. וכן בספר מאזנים למשפט (להגר"ז סורוצקין שליט"א) סי' מ"ב האריך ג"כ ברעיון זה דעל תורה שבכתב אין שום פקפוק דמותר ללמדן בדור תהפוכות זה שהאמונה אבדה מרוב בני אדם, ואפי' בתורה שבע"פ מותרת ללמוד המסקנא האחרונה בלא קושיות ופירוקים, וההיפך מזה בזמנינו, כל מי שאינו מלמד את בתו דעת ד' ותוכן יהודי מקורי שישמשו כתריס בפני השפעת הרחוב, הרי הוא מלמדה ממילא את אותה התיפלות הממלאה עתה את חיי הרחוב ע"ש" (ציץ אליעזר, שם).

70 ציץ אליעזר, שם.

המנהג (ללמוד) ובין ההלכה: "מכל האמור התבררה לנו שפיר ההלכה של לימוד תורה לנשים שבכתב ושבע"פ וברכתן על כך וכן ישוב המנהג בזה, באופן שמנהגן של ישראל תורה".⁷¹

תשובת האדמו"ר מקלויזנבורג: מהלך הטענות

תשובתו של האדמו"ר מתרוצצת בין ארבעה אינטרסים מהותיים, שכל אחד משפיע על פסיקת ההלכה בסוגיה זו, והתשובה מתגבשת מתוך התייחסות לארבעת האינטרסים:

1. האינטרס ההלכתי – קרי, עמדתה של ההלכה כפי שעולה מתוך ספרותה הקלאסית (גמרא, רמב"ם שו"ע והפוסקים);
2. האינטרס המסורתי – המסורת החינוכית והחברתית כפי שהייתה קיימת בגליציה ובהונגריה לפני המלחמה, שהגדירה גם את אופני החינוך וגם את מטרותיו;
3. האינטרס החינוכי-האידיאולוגי – כלומר, השקפתו על החינוך כפי שראוי שיהיה לכתחילה;
4. התמודדות עם צורכי השעה והשינויים התרבותיים והחברתיים הגדולים.

בפתיחת התשובה הוא הגיב תגובה ישירה לפסק של הרב וולדנברג. כיצד ניתן לחלוק על הלכה פסוקה ברמב"ם ובשולחן ערוך, הוא מקשה, האוסרת לימוד תורה לנשים? אמנם תכלית תשובתו של הרב וולדנברג הייתה להגן על הסטייה לכאורה מהפסיקה הרשמית, אך האדמו"ר מקלויזנבורג סבר שטעות בידו, שכן עמדת ההלכה בנדרון היא חד-משמעית, ועל כן היא אינה גמישה ואינה פתוחה לפרשנות. מכאן שאין כלל מקום לחריגה מן הפסק המקובל לאיסור. מתוך דבריו בסוף הקטע המצוטט למעלה עולה גם הזדהות עם ההנמקה הלכתית. זאת אומרת, כיוון שההלכה התלמודית נימקה עצמה בתוצאה השלילית של לימוד התורה לנשים, שלימוד תורה מביא לידי 'תפלות', הרי שהטענה שלימוד תורה לנשים יביא לידי יראת שמים, שאותה טען הרב וולדנברג בשם ה'חפץ חיים', חולקת על ההערכה של חז"ל.

המקורות ההלכתיים המרכזיים תומכים בעמדת האדמו"ר מקלויזנבורג, כך שככל שהוא מצטט את המקורות העיקריים בסוגיה, הוא נמצא בעמדת

71 ציץ אליעזר, ט, סי' ג.

הגנה נוחה. אלא שמיד לאחר קטע הפתיחה נטש האדמו"ר את דרך המלך של ההלכה, ונימק את האיסור על תלמוד תורה לנשים בהנמקה שונה ומחודשת:

ועוד הנלע"ד בזה לפמ"ש הרמ"א באו"ח סי' פ"ח, יש שכתבו שאין לאישה נדה בימי ראייתה ליכנס לביהכ"נ או להתפלל או להזכיר השם או ליגע בספר (הגהות מיימוני פ"ד), וי"א שמוותרת בכל וכן עיקר (רש"י הל' נדה), אבל המנהג במדינות אלו כסברא הראשונה עיי"ש⁷² ואם כך לתפלה, ולענין ברהמ"ז עיין שם במג"א סק"ב, כל שכן לתורה שאינה בת חיובא כלל...⁷³

האדמו"ר מקלויזנבורג העביר את הדיון ל'מגרש' אחר לחלוטין – לענין הטומאה והטהרה. הבסיס לדיונו הם דברי הרמ"א שציטט שיטות שונות ביחס לאיסור האפשרי על אישה בעת טומאתה לעסוק בענייני קדושה (תפילה, הזכרת השם, נגיעה בספר או כניסה לבית הכנסת), וסיים בכך שמנהג פולין הוא לאיסור. האדמו"ר הסיק שכיוון שהפוסקים הסתפקו שמא טומאת אישה אוסרת עליה אפילו לקיים מצווה שהיא חייבת בה, הרי שתלמוד תורה ממנו היא פטורה מכול וכול, ודאי שיש לאסור אותה עליה בגלל טומאתה.⁷⁴

האדמו"ר האריך בדיון על ההגבלות הנגררות מטומאת האישה לענייני קדושה. תחילה הוא הביא את פסיקתו של הגר"א מוילנא בעניין: "והגר"א (שם בס"ק ו על הי"א) ציין על שמוותרת, כמ"ש במתני' שם ונדה וכו' ואף סברא ראשונה לא כתב אלא לחומרא בעלמא". פסיקתו של הגר"א התקבלה על כל החברה הליטאית וגם אצל רובה הגדול של זו החסידית.⁷⁵

72 ראו י' תא שמע, "הרחקות נדה באשכנז הקדומה – החיים והספרות", סידרא, ט (תשנ"ג), עמ' 163–170; הנ"ל, "מקדש מעט – הסמל והממשות", בתוך: ש' אליצור (עורכת), כנסת עזרא, אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"ה, עמ' 351–364. תא שמע הראה שסוגיה זו הייתה נתונה במחלוקת הגאונים והקראים: הגאונים הורו היתר על פי מקורות התלמוד שאין בהם מקור לאיסור, והקראים אסרו.

73 דברי יציב, יו"ד, סי' קלט.

74 ראה בשפע חיים מכתבים, ג, מכתב קצא, עמ' קלג-קמ, שלעניין כניסה לעזרת נשים הוא פסק להיתר כדברי בעל ה'משנה ברורה' ובעל 'חיי אדם', שם, אך הנמקתו היא שעזרת נשים קדושתה קלה, ולכן לא חששו בה לטומאה.

75 בארצות המזרח נהגו היתר בעניין לפי מסורת הגאונים. אמנם, בין הפוסקים

כלומר, הלכה למעשה אין נוהגות הגבלות על אישה בפעילותה הדתית (תפילה, ברכות וכו') בגלל טומאתה.⁷⁶ אך האדמו"ר דחה בטענות שונות את פסיקתו של הגר"א, ולבסוף סיכם את דעתו להלכה על פי מקורות הרמ"א:

ועכ"פ נראה שיש ב' דעות, דספר המקצועות (שהביאו גם בשערי דורא הנ"ל) וכן האור זרוע הגדול בשם הגאונים (שהביאו בתרומת הדשן הנ"ל) ס"ל דאיסור גמור הוא, והרי"ף ורש"י מתירין לדינא. ומ"מ מסכים רש"י שחומרא יפה היא... וצ"ע על הגר"א הנ"ל.⁷⁷

בהמשך דבריו דן האדמו"ר במקורות הקדומים שנחלקו ביחס למעמדה של אישה טמאה ביחס לדברים שבקדושה, כשהוא חותר למסקנה שגם המתירים בתחומים אחרים לא יתירו לימוד תורה בטומאה, וזאת משני טעמים: (1) החומרה היתרה של דברי תורה; (2) הללו אינם חובה על האישה.⁷⁸

האחרונים יש שהעידו על מנהג האוסר כניסה לבית הכנסת בימי הנידה, כנראה מכוחן של תפיסות קבליות. ראו למשל את דברי ר' חיים פלאגי הכותב: "ופירש הגאון המקובל הרמ"ז דהיינו אפילו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שהשכינה קבועה שם (כלומר: חל האיסור על כניסה ת"ג) (על פי ח' פלאגי, שו"ת חקקי לב, סלוניקי ת"ר, או"ח, סי' ג). עמדתו של הרב עובדיה יוסף מקלה על פי עיקר הדין, ראו שו"ת יחוה דעת, ירושלים תשמ"ז, ג, סי' ח. אמנם הרב עובדיה השאיר פתח למחמירות כמנהג אצל חלק מהספרדים, בתנאי שלא יקלו בתפילה עצמה אלא יאסרו על עצמן רק כניסה לבית הכנסת. לעומתו האדמו"ר מקלויזנבורג הרחיב מאוד את האיסור, וראו על כך להלן. מקורות לעמדתו של הרב עובדיה ולהתפתחות הדיון ראו לאו (לעיל, הערה 39), עמ' 285–286.

76 ראו תוספתא, ברכות פ"ב ה"ב: "הזבין והזבות והנדות והילדות מותרין לקרות בתורה ולשנות במשנה במדרש בהלכות ובאגדות". דברי התוספתא מפורשים להיתר. אמנם בבבלי, ברכות כב, ע"א, הגרסה שונה: "הזבין והמצורעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה והנביאים...". בגרסה זו חסריות הזבות והנידות, אך קשה לדעת אם יש לכך משמעות הלכתית.

77 ראו אצל י' לנדא, ספר האגור, ירושלים: מקור, תש"ך, סי' א', שפת. האגור – ספר מאסף למסורת אשכנז במאה ה-15, מאת ר' יעקב לנדא, תלמיד המהרי"ק, יליד גרמניה – משקף בדרך כלל את המסורות האשכנזיות הרווחות בימיו קודם כתיבת השו"ע, והשפיע על פסיקת ה'בית יוסף', ויותר ממנו על הרמ"א. כפי שנראה בגוף המאמר עמדתו משתקפת בפסיקת ר' יוסף קארו.

78 דברי יציב, יו"ד, סי' קלט.

אמנם, האדמו"ר הבין שכל דבריו צריכים להיבחן ביחס לתקנה הידועה בשם 'טבילת עזרא'. התלמוד מביא כי עזרא תיקן שגבר הרואה קרי צריך טבילה, וללא טבילה אסור הוא בלימוד תורה וכדברים שבקדושה. בתלמוד נאמר שביטלו טבילה זו גם מפני שהיא גורמת לביטול תורה וגם מפני שהגברים אינם נזקקים לנשותיהם כדי שלא ייטמאו.⁷⁹ אמנם, בראשית החסידות החזירו תקנה זו ליושנה, כפי שציטט האדמו"ר בשם ר' קלונימוס קלמיש שפירא, בעל 'מאור ושמש', שכתב:

שכת ש"צ (שבתי צבי) ימ"ש נעשו אפיקורסים מחמת שלא נזהרו בטבילה זו, עד שבאו שני המאורות הגדולים הבעש"ט הקדוש ואדמו"ר הרב רבינו אלימלך נבג"מ והם פתחו שער לה' צדיקים יבואו בו שלא יהרהר אדם שום הרהור של תורה עד שיטבול עצמו לקריו...⁸⁰

האדמו"ר דן לגבי חיוב טבילה זו לנשים.⁸¹ לפי דבריו קשה להניח שהתקנה בטלה לגבי נשים, שהרי אישה אינה חייבת בלימוד תורה, ואם כן מדוע לבטל דרישה זו לטבילה לשם לימוד תורה לגביה. הרוצה ל'קשט עצמה' בתורה – תטבול! ואמנם מצא האדמו"ר מקלויזנבורג תנא דמסייע לדרכו:

ומה מאד שמחתי שמשמאי איסתייע מילתא ואחרי כתבי זאת הראוני בשו"ת זכרון יהודה (מהגאון הצדיק המפורסם מהר"י גרינוולד) או"ח מהדו"ק סי' כ"ט שעורר בהנ"ל, וכתב שגם בזמנה"ז דבטלה לתקנה זו אפשר שרק להחייבים מצד עיקר הדין, משא"כ להפטורים ורק שבאין להחמיר אפשר לדידהו לא שייך לומר דבטלוח לטבילותא, ולא בטלו בנשים...

אם לוקחים בחשבון טענה זו, ומוסיפים לכך את החומרה שהחמירו מייסדי החסידות בטבילה זו, מתקבלת המסקנה הבלתי נמנעת:

וממילא גדול האיסור בנשים ללמוד באלו הזמנים. ולזה אמרו [סוטה כ ע"א]

79 בבלי, ברכות כב, ע"א.

80 דברי יציב, שם. למקור דבריו ראו ק"ק שפירא, מאור ושמש, לבוב תרי"ט (מהד' צילום: לבוב תקמ"ה), פרשת אמור, ד"ה "במדרש רבה, דבר אחר אמור אל הכהנים".

81 ראו שם בתשובה לגבי ההיבט הפיסיולוגי של הטומאה אצל נשים. שאלותיו הן האם דם נידה מטמא לעניין טבילת עזרא כזרע אצל גבר? וכן האם רק בדרך תשמיש קיימת טומאה זו? ועיינו גם רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פ"ה ה"ד; חזון אי"ש, אבן העזר, סי' לו, ס"ק ג.

כל המלמד את בתו וכו', דאפי' לבתו כיון דבנות ישראל צנועות הן ואין מגלין מהנ"ל (כלומר: מהטומאה) אפי' לאבותיהם.⁸²

כלומר, האיסור ללמד תורה שהוזכר בתחילה מטעמים שבתוצאה, מתפרש מחדש כנובע מדיני טומאה. ומהו טעם האיסור ללמוד בטומאה, על אף שמדין תורה אין לדיני טומאה משמעות אלא ביחס למקדש?:

ועכ"פ י"ל דעשו בזה ג"כ זכר. וגם דכיון שבטלה טהרה לתרומה וקדשים, השאירו עכ"פ לביהכ"נ ולתורה ולתפלה שיהיה להרחקה וסייג. ומה גם עתה בדור השפל שראוי לעשות להם הרחקה, שלא כדרך האפיקורסים שרוצים ח"ו להראותם שאין בזה שום גנות וטומאה ח"ו, ומזה התוצאות המרות באיסורי כרת רח"ל.

כלומר, האיסור על לימוד תורה ותפילה בטומאה מבטא את הניגוד הקיים בין הקדושה לטומאה, שמועתק מ'מרחב המקום' ל'מרחב התורה'.⁸³ לאור עמדתו העקרונית לאיסור, סיכם האדמו"ר הלכה למעשה: "הדרינן להאמור שאין לזוז מפסק הברור בשו"ע שלא ללמד, ורק כדי שידעו את המעשה אשר יעשון ההכרח ללמד דנים במצוות דידהו...".⁸⁴

בסוף התשובה המליץ האדמו"ר באופן פוזיטיבי על דרך החינוך הראויה, ותקף את תכניות הלימוד באחדים מבתי הספר החרדים המלמדים גם ספרי חקירה (הכוונה כנראה להגות ימי הביניים) וספרי קבלה. נראה, לשיטתו, שהוראת פילוסופיה או קבלה לנשים חמורה עוד יותר מהוראת תורה שבעל-פה, שנזקה הוא בעיקר בתכונתה הדיאלקטית ולא בתכניה.⁸⁵ תיאורנו עד כאן מאפשר להתבונן באופן בו נענה האדמו"ר לשניים מהאינטרסים האמורים. האינטרס ההלכתי הוא כפול: ראשית, לימוד התורה לנשים גורם לנזק חינוכי-מוסרי ("כאילו מלמדה תפלות"); ושנית, הוא אסור בגלל הטומאה התדירה אצל נשים. האינטרס המסורתי בא גם הוא לידי ביטוי בדיון על הטומאה, כאשר החומרה החסידית על טבילה לשם לימוד תורה מוצגת כסטנדרט מחייב עבור החסידים, ולכן היא מונעת את האפשרות שנשים תלמדנה ללא טבילה. כאמור לעיל, החומרה לטבול חלה

82 דברי יציב, שם.

83 זהו דגם אופייני של תקנות זכר למקדש.

84 דברי יציב, שם.

85 ראו על כך להלן.

עקרונית גם עליהן, אך למעשה, נשים רווקות אינן טובלות.⁸⁶ האינטרס המסורתי מתקיים גם על ידי השלילה המוחלטת של הלימוד בסגנון הישיבתי ושל לימוד תורה שבעל-פה, למעט, כפי שיתברר גם בהמשך, רכישת מינימום של ידע הלכתי-מעשי לשם קיום דתי ראוי.

תלמוד תורה וטומאת הנשים

נתבונן כעת באופן ביקורתי בטיעונו ההלכתיים. הטיעון ה'תוצאתי' הקובע ש"כל המלמד ביתו תורה כאילו מלמדה תפלות" הוא אכן טיעון מפורש במשנה, וחזרו עליו כמעט כל הפוסקים. אמנם ניתן לבקר את ההצגה החד-צדדית של המקורות ולהציע פירושים גמישים יותר, אך כאמור, בזירה זו היתרון הרטורי שלו הוא מובהק. פטור נשים מחובת לימוד תורה מוסכם על בעלי ההלכה כולם, ויסודו בדברי התלמוד האלה:

איהי מנלן דלא מיחייבא? דכתיב: ולימדתם ולמדתם, כל שמצווה ללמוד מצווה ללמד, וכל שאינו מצווה ללמוד אינו מצווה ללמד. ואיהי מנלן דלא מיחייבה למילף נפשה? דכתיב: ולימדתם ולמדתם, כל שאחרים מצווין ללמדו מצווה ללמד את עצמו, וכל שאין אחרים מצווין ללמדו אין מצווה ללמד את עצמו. ומנין שאין אחרים מצווין ללמדה? דאמר קרא: ולמדתם אותם את בניכם ולא בנותיכם.⁸⁷

אמנם אם האישה פטורה, אין להסיק מכך שאין היא יכולה לחייב עצמה במצווה, וכשם שאמרו פוסקים שאישה יכולה לחייב עצמה ב'מצוות עשה שהזמן גרמא', אולי כך גם בתלמוד תורה.⁸⁸ ההבדל בין שני התחומים הוא בכך שביחס ללימוד תורה לנשים קבעו חז"ל לא רק פטור מחובה אלא גם הביעו התנגדות.

86 נשים נשואות אמנם טהורות פרקי זמן ארוכים, ואז בטלה טענת הטומאה. אמנם, הבעיה היא כללית ועקרונית, ולא רק טכנית, כלומר (א) הטומאה מעידה על היבט מהותי בטבע האישה שבגללו אין עליה חיוב ללמוד תורה; (ב) לא ייתכן לחנך נשים למה שאסור עליהן לחלוטין לפני נישואיהן, ואחר כך הם מותרות בו רק לחצאין.

87 בבלי, קדושין כט, ע"ב.

88 אמנם עמדת האדמו"ר גם בעניין זה של 'מצוות עשה שהזמן גרמא' היא לאיסור (ראו לעיל).

נתבונן בדברי המשנה במסכת סוטה:

מכאן אומר בן עזאי: חייב אדם ללמד את בתו תורה, שאם תשתה תדע שהזכות תולה לה. ר"א אומר: כל המלמד בתו תורה (כאילו) לומדה תפלות.⁸⁹ ר' יהושע אומר: רוצה אישה בקב ותפלות מט' קבין ופרישות.⁹⁰

ר' אליעזר התנגד ללימוד תורה לנשים. אמנם דבריו אינם מנוסחים כאיסור, אלא כעצה חינוכית ומוסרית, ולכך הצטרף גם ר' יהושע.⁹¹ דברי בן עזאי הובנו לעתים כחולקים וכמחייבים לימוד תורה לנשים.⁹² אמנם, ייתכן שקריאה אירונית הולמת יותר את כוונתו של בן עזאי, ולאמתו של דבר יש בין התנאים הסכמה גורפת בדבר הערך השלילי של תלמוד תורה לנשים.⁹³

89 רבנו נסים בספרו 'פה מהישועה', מהד' ח' הירשברג, ירושלים תש"ל (מהד' ראשונה קונשטיינר תר"ע), עמ' לו, הסביר: "ומשום כך התנגדו החכמים ז"ל שילמד אדם בתו תורה, כמו שגרסה המשנה אמר ר' אליעזר כל המלמד בתו תורה כאילו למדה תפלות, כי לפי דעת התלמוד יביא דבר זה אותה לשחיתות ורוב תחבולות וערמה כמו שנאמר מאי טעמא דר' אליעזר וכולי".

90 בבלי, סוטה כ, ע"א.

91 במקרה אחר התחמק ר' אליעזר ממתן תשובה מפורשת: מטרונה אחת שאלה את ר' ליעזר מפני מה חטא אחד במעשה העגל והן מתים בה שלוש מיתות. אמר לה: אין חכמתה של אשה אלא בפלך, שנאמר וכל אשה חכמת לב בידיה טוו (בבלי יומא, סב ע"ב). במקום נוסף התבטא ר' אליעזר בחריפות: "יישרפו דברי תורה ואל יימסרו לנשים" (ירושלמי, סוטה פ"ג ה"ד [יט, ע"א]).

92 דברי החיד"א בברכי יוסף, יו"ד, סי' רמו, סע' ו, הם כי 'סוגיה דשמעתא' כבן עזאי, שכן אחר שהביאו טעמו של רבי אליעזר, שאלו בגמרא "ורבנן", כלומר איך 'רבנן' יפרשו את הפסוק שדרש ר"א. הרי לכם שדעת בן עזאי נקרא בשם 'רבנן' ורבי אליעזר מיעוט הוא. אמנם רוב הפוסקים לא הסכימו עמו, ולהלן אני מציע קריאה שונה בדברי בן עזאי.

93 ההמלצה על לימוד תורה בפי בן עזאי אינה מתבססת על הערכה חיובית של האישה או על שיקולים חינוכיים, אלא על הטענה כי בורות עלולה לפעמים להזיק לאמונה. במשנה הקודמת מדובר על תהליך השקיית הסוטה, אך נאמר שלעתים המכניזם של השקיית הסוטה אינו פועל גם על מי שזינתה, מפני שהזכות תולה לה, כלומר: זכות אחרת שיש לה. האישה שאינה מודעת ליוצא מן הכלל בפעילות המכניזם של מי הסוטה, עלולה לזלזל בתהליך עצמו ולהטיל בו דופי, ולכן חייבים ללמד אותה. נראה כי דברי בן עזאי אינם אלא אירוניה חריפה ולגלגנית, המצביעה על התועלת היחידה היכולה לצמוח מלימוד תורה

ביחס לקריאת התורה בהקהל דרש ר' אלעזר בן עזריה: "הקהל את העם האנשים והנשים והטף אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין? כדי ליתן שכר למביאייהן".⁹⁴ ההבחנה בין לימוד לשמיעה היא בין השתתפות אקטיבית ואינטלקטואלית לבין השתתפות פאסיבית, התרשמותית בעיקר. כלומר, גם כאשר המעמד הוא משותף לגברים ונשים, הפונקציה שהוא ממלא עבור הנשים – שונה. להשלמת העמדה החזו"לית יש להוסיף את המאמר התופס את האישה כמי שאחראית להעניק תמיכה ללימוד הגברי, ולא ללמוד בעצמה: "נהי דפקודי לא מפקדא, באגרא דמקרין ומתניין בנייהו ונטרן להו לגברייהו עד דאתו מבי מדרשא".⁹⁵ נראה, אם כן, שהמקורות החזו"ליים משקפים עמדה כמעט אחידה המתנגדת ללימוד תורה לנשים. גדולי פוסקי ההלכה פסקו בפשטות בעקבות התלמוד, כפי שכבר נכתב לעיל.⁹⁶ להתנגדותו של האדמו"ר מקלוזניבורג ללימוד תורה לנשים יש בסיס הלכתי רחב ומוצק מאוד, החל בחזו"ל והמשך בכל קובצי ההלכה הגדולים.⁹⁷ אך האדמו"ר גייס את מלוא

לאישה, אם במקרה אותה אישה היא סוטה, והיא – שלא תזלזל בתורה. מעתה, צריך לעמוד בפני הבררה לחשוש שמא כל אישה תהיה סוטה חסרת אמונה, וללמד אותה תורה כדי למנוע זאת, או לכבד את הנשים מעט יותר, אך אז אין כבר צורך בלימוד תורה. סוף דבר: נראה שר' אליעזר אומר בלשון פשוטה מה שאומר בן עזאי באירוניה.

94 בבלי, חגיגה ג, ע"א.

95 בבלי, סוטה כא, ע"א.

96 לשון רמב"ם: "אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטווית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו, ואע"פ שיש לה שכר צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן, אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות, במה דברים אמורים בתורה שבעל פה אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה ואם למדה אינו כמלמדה תפלות" (הלכות תלמוד תורה, פ"א ה"ג). ר' יעקב בן הרא"ש ב'טור' (יו"ד, סי' רמו) ור' יוסף קארו בשו"ע (יו"ד, רמו, ו), ציטטו את לשון רמב"ם בפסיקותיהם.

97 אמנם בכל הדורות, וגם בימי חז"ל, היו נשים בודדות שהיו תלמידות חכמים, אך פוסקי ההלכה לא ראו בכך תקדים מחייב: "ואין להביא ראיה מנשים קדושות שלמדו לעצמם שידעו ואמדו בעצמם, משא"כ לעשות כלל לרבים בדור שפל זה" (דברי יציב, שם). ראו על כך י' סולומון, "נשים למדניות", אור

בקיאותו ואת הווירטואוזיות הפרשנית שלו כדי לנמק את האיסור על תלמוד תורה לנשים בטומאת האישה דווקא, נימוק שהוא חריג ומחודש בספרות ההלכה. האדמו"ר אמנם טען שהאיסור על לימוד תורה בטומאה נלמד ב'קל וחומר' מהאיסור הקיים – לדעת חלק מהפוסקים – להיכנס לבית כנסת או לומר את השם המפורש, אך אין בכך כדי להסביר מדוע לא עלתה טענה זו במפורש בספרות ההלכתית.

מדוע, אם כן, פנה האדמו"ר בתשובתו לטעון נגד לימוד תורה לנשים מכוח הלכות טומאה, טענה שהיא נדירה מאוד בספרות ההלכתית, ואולי חסרת תקדים? דומני שאפשר להציע לכך שלושה הסברים אפשריים:

1. תוקף האיסור – כאמור למעלה, במקורות התנאיים נוסחה עמדתם השלילית של החכמים ללימוד תורה לנשים כהמלצה חמה ולא כאיסור של ממש. המקורות החז"ליים אינם מציעים מקור של ממש לאיסור על תלמוד תורה, אלא דנים בו מצד השלכותיו השליליות או מצד תפקודה של האישה. המעבר להנמקה מכוח דיני טומאה וטהרה מספק בסיס משפטי מוצק ומהותי לאיסור.

2. משום אי-הפיכותו – ההנמקה של האיסור במקורות חז"ל וההלכה היא תוצאתית. האדמו"ר ידע היטב שבין גדולי הפוסקים (ובעיקר כמובן ה'חפץ חיים' שהוזכר בתשובתו של הרב וולדנברג) היו מי שטענו שההלכה חייבת להתייחס למצבה החדש של האישה והבת במציאות המודרנית, ולהנחות לשינוי בסדרי הלימוד והחינוך. שני נימוקים עיקריים הוכרו כמחייבים התייחסות ושינוי: (1) מצב השכלתה הכללית של האישה בעולם המודרני מחייב שתהיה לה השכלה לפחות שוות ערך בתחום התורני, דהיינו: החשש שהלימוד יביא ל'תפלות' מתבטל, אולי, מפני התועלת העשויה לצמוח ממנו; (2) התרופפותה של החברה המסורתית, ובמיוחד תופעות ההגירה והנדידה מהכפרים לערים, גרמו לכך שהחינוך המסורתי הבנוי על יציבות והמשכיות הבית ועל מבנה הקהילה התומך, נתערער מאוד. מה שאיננו עוד בר-השגה בדרך המסורתית יש להשלימו על ידי לימוד. מסקנתו של ה'חפץ חיים' העומדת במרכז תשובתו של הרב וולדנברג, נבעה משני נימוקים אלה. אין לאדמו"ר מקלויזנבורג כל שיח ושיג עם פוסקי הלכה של האורתודוקסיה המודרנית התומכים בלימוד תורה

ישראל, ד (ח) (תשנ"ז), עמ' נז; א' גרוסמן, "האשה במשנתו של ר' מנחם המאירי", ציון, סז (ג) (תשס"ב), עמ' 282.

לנשים, אבל הוא בהחלט צריך להתמודד עם דבריו של ה'חפץ חיים'.⁹⁸ נראה כי מעברו של האדמו"ר מקלויזנבורג להנמקת האיסור מצד 'טומאת האישה' מכוון לנטרול טענותיו של הלז. בעוד שביחס להנמקה 'תוצאתית' ניתן לטעון את טענת 'השתנו הנסיבות', הרי שאיסור 'מהותני' הנובע ממצב הטומאה, אינו ניתן להתרה. באופן כללי אפשר לומר שמעבר של פוסקי הלכה מהנמקה 'תוצאתית' להנמקה פורמלית או 'מהותנית', נעשה כדי לבסס עמדה שמרנית המתנגדת לשינוי. במקום אחר הראיתי תופעה דומה בסדרת מחלוקות בין המהר"ל מפראג והרמ"א על הלכות חנוכה,⁹⁹ וטענתי שם שהשימוש של המהר"ל בשיטת הנמקה 'מהותנית' משרת באופן עקבי שמרנות הלכתית, והוא ואחיו (ר' חיים בר' בצלאל) טוענים כלפי הרמ"א שפסיקתו נתונה יותר מדי לשינוי. דומה שהאדמו"ר מקלויזנבורג מעוניין כאן ביצירת בסיס 'מהותני' לאישור תלמוד תורה לנשים, כדי להגן על עצמו מראש מפני השיקול ה'תוצאתי' העלול לשינוי.¹⁰⁰

98 אין ספק בכך שעמדתו של ה'חפץ חיים' התקבלה כקונצנזוס בציבור החרדי, והרב וולדנברג משקף עמדה זו. עמדת החזון אי"ש, אף שלא זכתה לביטוי מסודר, הייתה כנראה דומה. בראון מביא את העדות הבאה מפי ה'משגיח' של ישיבת כפר חסידים: "והוסיף (החזון א"א): כשנפשה חשקה בתורה, לה זה לא יזיק. ואמר, שלא כל הדברים חתוכים, והוסיף לי שהוא כלל גדול" (ב' בראון, החזון אי"ש: הלכה אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל [תרצ"ג-תשי"ד], עבודת דוקטור באוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג, עמ' 336-337).

99 ראו מאמרי: ת' גרנות, "מטא הלכה, פסיקה, ודרכי חינוך במשנת מהר"ל מפראג". בתוך: א' בזק, ש' ויגודה ומ' מוניץ (עורכים), דרך האבות, ספר היובל למכללת הרצוג, אלון שבות: תבונות, תשס"א, עמ' 475-498.

100 אמנם גופם של דברי ה'חפץ חיים' הלכה למעשה אינם שונים בהרבה מדברי האדמו"ר מקלויזנבורג. למעשה ה'חפץ חיים' התיר רק לימוד אמונה ומצוות הנצרכות לנשים, ולימוד מקרא, כלומר תורה שבכתב, בהסתמך על פסיקת הרמב"ם שהזכרה לעיל. המחלוקת למעשה בינו לבין האדמו"ר מקלויזנבורג אינה גדולה, והאדמו"ר עצמו העיר על כך בתשובה השנייה (דברי יציב, יו"ד, סי' קמ). אמנם במישור ההצהרתי והחינוכי יש ביניהם מחלוקת, שהרי ה'חפץ חיים' דיבר במפורש על היתר ללימוד תורה, כלומר, זו פעילות הדומה באופייה ללימוד הישיבתי, גם עם הטקסטים שונים. הצורך בלימוד תורה של ממש, נובע לדעתו מהיחלשותה של המסורת הטבעית. בנדון זה חלק עליו האדמו"ר (ראו שם). האדמו"ר טען כי גם האינטרס האידאולוגי-חינוכי, גם המסורת החסידית-גליציאית, וגם ההלכה, עומדים 'לצדו', ולכן למרות דברי ה'חפץ חיים' אין הוא צריך לשנות את עמדתו העקרונית.

3. מצד מהות האישה – בסעיף הקודם הצבעתי על המעבר מנימוק 'תוצאתי' לנימוק 'מהותני', ופירשתי אותו כמשרת את המגמה השמרנית בפסיקה. נראה שלא רק בחירה של רטוריקה משכנעת יש כאן, אלא גם אמירה אידאולוגית. בעוד שאלת ההתאמה האינטלקטואלית או המנטלית של האישה לתלמוד תורה יכולה להיות נתונה לוויכוח, הטומאה היא מצב הלכתי חד-משמעי. במקום לתלות את האיסור ביכולותיה של האישה, האדמו"ר תולה אותו בנתונים פיסולוגיים. מצב הטומאה הוא נתון פיסולוגי שיש לו גם ערך הלכתי שלילי. כלומר, המפגש בין אישה לתורה, כמו המפגש בין אישה לבית המקדש, הוא מפגש פרובלמטי: הטומאה סותרת את הקדושה. בדיונו של האדמו"ר מקלויזנבורג על תלמוד תורה לנשים, כמו גם בדיונו על הפטור של נשים מ'מצוות עשה שהזמן גרמן' אשר נדון לעיל, ניכרת תפיסה 'מהותנית' של הלכות הנידה. יש פוסקים אשר דנים בהלכות נידה בהקשר של הסדרת יחסי האישות בלבד, ואינם מתייחסים אליו כמצב שלילי כשעצמו.¹⁰¹ ביטויה ההלכתי של תפיסה זו הוא באותן עמדות (למשל, שיטת הגר"א שהוזכרה למעלה) שאינן מטילות כל מגבלה על האישה-הנידה אלא בתחום יחסי הזוגיות, מגבלות המוטלות כמוכן גם על הבעל, ולכן אינן מלמדות דבר על מעמדה המהותי. אנתרופולוגים העלו השערות שונות באשר למשמעות התרבותית שיש למעמד הנידה בחברות שונות, וביהדות בפרט.¹⁰² אמנם, הטומאה אינה

101 גישה כזו עולה מפסיקותיו הרבות בתחום של הרב עובדיה יוסף, כפי שעולה מניתוחו של פיקאר (לעיל, הערה 23), עמ' 179–180; 200–201.

102 'דינרי הראה שכמה הלכות תלמודיות ומנהגים מאוחרים יותר בתחום הנידה נובעים מחשש הסכנה מפני מגעה או אפילו היזק ראייתה. ראו 'דינרי, "מנהגי טומאת הנידה – מקורם והשתלשלותם", תרביץ, מט (ג-ד) (תש"ס), עמ' 302–324; הנ"ל, "חילול הקודש ע"י נדה ותקנת עזרא", תעודה, ג (תשמ"ג), עמ' 17–37. בחלק מן המקורות הגיעו הדברים עד כדי הרחקתה של הנידה מן הבית לבית אחר. ראו גם 'תא-שמע, הלכה מנהג ומציאות באשכנז: 1100–1350, ירושלים: מאגנס, תשנ"ו, עמ' 280–288; 'זימר, עולם כמנהגו נוהג, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ו, עמ' 220–249; א' גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"א, עמ' 48–51; פיקאר (לעיל, הערה 23), עמ' 183–187. לדוגמאות לגישה זו בספרות ההלכה ראו ספר ראב"ן, סי' שיט, האוסר לנשים לבשל בעת נידתן; המנהג שלא לגעת בכלי שהנדה

מצב הכרחי או תמידי אצל האישה, אך היא תדירה מאוד, ולכן היא נתפסת כמרכיב מרכזי בזהותה ההלכתית. כדי להבין את ההכללה ממצב הטומאה הזמני למעמד האישה בכלל, יש להתייחס גם למשמעות הסוציולוגית של ההלכות.¹⁰³

על פי פסיקת האדמו"ר מקלויזנבורג הטומאה סותרת את נוכחותה של האישה במוקדי הפעילות ה'ריטואלית'. כלומר, היא מצביעה על מעמדה

משתמשת בהם (אור זרוע, סי' שס); מנהגן של נשים שלא להתפלל מאחורי אישה נדה, מנהגן של נדות שלא לברך ולהתפלל (האגור, הלכות טבילה, סי' אלף, שפח) ושלא להיכנס לבית הכנסת ולא לגעת בספר תורה (שם, וברמ"א או"ח, פח, א). הביטוי הבולט לכוח המאגי המזיק שיש לאישה הנידה מופיע בפרושו של רמב"ן לויקרא יח, יט: "כי הנדה בתחילת זובה אם תביט במראה של ברזל הבהיר ותאריך לראות בה יראו במראה טיפות אדומות כטיפות דם, כי הטבע הרע המזיק שבה תוליד גנאי, ורוע האויר ידבק במראה. והנה היא כאפעה הממית בהבטתו, וכל שכן שתזיק לשוכב עמה אשר תדבק גופה ומחשבתה בו ובמחשבתו". פיקאר סקר באריכות גישות שונות באשר למהות היחס לנידה ומשמעות טומאתה בתרבות, כמו התפיסה הרואה זיקה בין הנידה למוות, תפיסות המדגישות את השליטה החברתית על הנשים באמצעות הלכות הנידה ועוד – פיקאר (לעיל, הערה 23), עמ' 183–200. אחדות מהפרשנויות האנתרופולוגיות שהביא שם למשמעות הווסת, ולטומאת הנידה בכלל, אינן מתאימות לחומר ההלכתי, וודאי שאינן רלוונטיות לתפיסתו של האדמו"ר מקלויזנבורג. למראי מקום מפורטים במחקר האנתרופולוגי ראו אצל פיקאר, שם, עמ' 183 ואילך. מרי דגלס, בדיוניה על מושג הטומאה, שללה את דרכי הפרשנות של דיני הטומאה בתורה המעמידים אותם על שיקולי 'משמעת' או שיקולים 'תועלתניים' בלבד. הטומאה מתוארת אצלה בגישה פנומנולוגית במונחים של מושג ה'לכלוך', שלפי ההגדרה הרחבה שנותנת לו דגלס הוא מצב של אי סדר הפוגע בקיום התקין של הבריאה, ובמיוחד הוא פוגע בסדר הקדוש שצריך להתקיים במקומות המקודשים. הטומאה היא, אם כן, בעיה מהותית, והיא מהווה סתירה לקדושה ולכרוך בה, ובכך טמון העוקץ שבשימוש בטענת הטומאה בהקשר זה. החברה מתמודדת עם הפרת ה'סדר הקדוש' על ידי הטומאה בכך שהיא מחוקקת חוקים וקובעת סייגים ומגבלות על הטמאים, ובכך תוחמת את ה'הפרעה' כך שלא תפגע באזורים המרכזיים של הקיום הדתי והחברתי. הרחקת האישה מהריטואלים המרכזיים כ'מצוות עשה שהזמן גרמן' ולימוד התורה, היא אכן הרחקתה מזירות מרכזיות של הקיום הדתי שניתן לפרשה כהגבלה מארגנת של מצב ההפרעה (מ' דגלס, טוהר וסכנה [תרגמה: י' סלע], תל אביב: רסלינג, 2004, עמ' 67–82).

103 על כך ראו גם בראון (לעיל, הערה 32), עמ' 113–114.

ותפקידה של האישה בחיים הדתיים. ואכן, טומאת האישה (נידה) קשורה מבחינה פיסיוולוגית לתפקידה הביתי והמסורתי בהולדת ילדים. הווה אומר שהאיסור על לימוד תורה הנובע מטומאת האישה, נובע מהגדרת תפקידה החברתי והדתי המשתקף בטומאתה.¹⁰⁴

ואכן, מדבריו של האדמו"ר מקלויזנבורג ברור שהוא ראה במחלוקת הפנימית בתוך העולם החרדי על דרכי חינוך הבנות, מחלוקת הנוגעת בציפור נפשה של היהדות החרדית. ההיענות לשינויי הזמנים על ידי תיקון דרכי החינוך ושינוי מעמד האישה לא רק שלא תשפיע לטוב על חינוך הבנות, אלא תגרום לערעור האמונה הפשוטה. בסוף תשובתו התייחס האדמו"ר לבתי ספר מסוימים לבנות חרדיות, שהכניסו לתכנית הלימוד גם לימוד של הגות יהודית, כנראה מימי הביניים, ומעט קבלה. לדעתו, כיוון זה ממשיך את הקו השלילי של התפיסה המחייבת לימוד תורה, והוא אף גרוע ממנו. רק השקפת עולם אינטלקטואלית על חינוך הבנות גרמה לסילוף התפיסה החינוכית ולמחשבה השגויה שלימוד ספרי חקירה פילוסופיים או קבלה, עשוי להביא תועלת חינוכית לבנות:

ומה מאד רע עלי המעשה שנפרץ הדבר כעת עד כדי כך שמלמדים ספרי חקירה לנשים שדעתן קלות, שכידוע היו גדולי ישראל מתנגדים בכל תוקף ללימוד זה גם לת"ח ולומדים. ועיין בספר אור החיים למהר"י יעב"ץ מגולי ספרד מה שהרעיש בזה, והעיד [בפ"ב וסופ"ה] שבגלות ספרד אלו שלמדו מחקר לא יכלו לעמוד בנסיון ונשתמדו רח"ל, ופשוטי העם באמונתם הטהורה והנשים באמונתם הפשוטה עמדו ומסרו נפשם על קדושת השי"ת עי"ש... ומכ"ש לנשים שבזמנים עברו לא היה עולה על הדעת בכזאת. ומעיד אני

104 תיזה זו מבוססת על התאוריה של E. Durkheim, *The Rule of Sociological Method*, New York: Routledge, 1938, pp. 13–14 וראו גם דגלס: M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge & K. Paul, 1966 p. 19, הטוענת שיש לראות את היחס לגוף בתרבות מסוימת כראי להתייחסותה של החברה לעצמה. בעקבות השערתה אפשר לפרש את איסורי הטומאה בתפיסת האדמו"ר מקלויזנבורג כביטוי לחשש מפני התרבות החיצונית המאיימת וכרצון להגן על חברת מיעוט מפני השפעות חיצוניות של הרוב. וראו גם נ' ינאי ות' רפפורט, "נידה ולאומיות: גוף האשה כטקסט", בתוך: "עצמון (עורך), התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית, ירושלים: מכון ואן ליר, תשס"א, עמ' 213–224.

עלי שמים וארץ שבאו לפני כמה בתולות הלומדות בבתי"ס חרדים למאד, ובכו לפני במר נפשם ליתן להם עצות יען נתעוררו להם רח"ל ספקות ודעות זרות באמונת השי"ת ותורתו רח"ל, ע"י שלמדו עמהם מדעות אריסטו וכדו' לזה, ואינן יכולות להתגבר על דברי הכפירה שניטעו בלבותם... ועוד זאת שמעתי ממקומות שמלמדים להם גם ספרי קבלה, ואיך ירהיבו זאת בנפשם, שבכלל בענין לימוד ספרי קבלה לרבים כמה כרכורים כרכרו בזה... ואיך יעזו וירחיבו ללמד לנשים, ובפרט בימי טומאתן כנ"ל, ולעדות המאור ושמשי הנ"ל¹⁰⁵ התוצאות מי ישורנו, ה' ירחם במהרה. וכל זאת בא מהתחכמות על דברי הש"ס והשו"ע, שכל הרוחות שבעולם לא יזיזו אות אחת מהם, ואם נאמר ח"ו שנוכל בסברא לומר שנשתנו הדורות והזמנים לעקור ח"ו דבר מחז"ל מי יודע עד היכן הדברים יגיעו. וחכמים הזהרו בדבריכם.¹⁰⁶

הדרת האישה מתלמוד תורה ומהזירה האינטלקטואלית בכלל, מתקשרת לדיני טומאת הנידה מפני שיש בכך ביטוי מהותי לזהותה החברתית של האישה.¹⁰⁷ את פסיקתו של האדמו"ר מקלויזנבורג אפשר לתאר כסובלימציה של תפיסה תרבותית זו. האישה אינה מורחקת מן החברה באופן מוחלט, אבל היא מודרת מהתחומים הנעלים של הפעילות החברתית, כדי לחדד את תפקידה המרכזי בהיבטים הארציים יותר של הקיום החברתי.

הרחקת האישה מתחומי הפעילות המקודשת מנימוקים של טומאה, תורמת, אם כן, לשמירה על הגבול החברתי כלפי התרבות הסובבת, ומגדירה את הפונקציה החברתית של האישה כלפי פנים, בתוך החברה החסידית. מנקודת ראות פנומנולוגית, הטומאה גם מסמלת את מצבה של האישה בחברה, בשני המובנים.

בסוף תשובתו פונה האדמו"ר מקלויזנבורג אל הרב וולדנברג בדברים הבאים:

היה קשה עלי מאוד לצאת מגדרי, אך לא אוכל לעצור במילין. ולדעתי זה יסוד ושורש להצלת הדור כשהחושך יכסה ארץ וטומאה בוקעת ועולה... וח"ו

105 ראו הציטוט מדברי המאור ושמשי, לעיל.

106 דברי יציב, יו"ד, סי' קלט.

107 ראו, למשל, נ' רובין, ראשית החיים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995, עמ' 19.

לפרוץ ולסטות מפסק הברור בש"ס ובשו"ע שאסור ללמד תורה. בעת חתימתי עלה בדעתי שזה שאחז"ל [מו"ק י"ז ע"א] אם הרב דומה למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו וכו', ותמהו דמי עלה לשמים וראה מלאך לידע הסימן. ולפענ"ד שאם הרב דומה למלאך שאין בקי בהיות עולם הזה ובדורות שלמטה, ופוסק תמיד כתורה מן השמים שנמסרה לנו מסיני וע"י חז"ל דור אחר דור בלי שינוי כ"ש, אז יבקשו תורה מפיהו דייקא, שנדע רק מה שקבל מרבו עד משה מפי הגבורה.¹⁰⁸

האדמו"ר רמז כי בתשובתו של הרב וולדנברג הוא רואה סטייה מדרכי החינוך המסורתיים. אבל חמור מכך, סטייה מדרכי טיעון הלכתיות-לגיטימיות, מפני שהשיקולים המנחים את פסיקתו הם שיקולים היסטוריים מובהקים, ונראה כי נאמנותו לשינוי ההיסטורי גדולה מנאמנותו להלכה הנצחית.

תשובת הרב וולדנברג וסיום הפולמוס

על הפגיעה בכבודו האישי אפשר היה הרב וולדנברג מוחל, אבל על הפגיעה בכבודו של ה'חפץ חיים' שתשובתו נסמכה בעיקר על הוראתו, אין הוא מוכן להבליג, והפתיחה האירונית של תשובתו השנייה בדיוק במטבע שבה פתח האדמו"ר מקלויזנבורג את תשובתו שלו, אומרת הכול. מפני חשיבותם הכללית של הדברים, נאריך מעט בציטוט:

לגאון וצדיק מפורסם אחד שליט"א ב"ה (כינוי של האדמו"ר מקלויזנבורג בעילום שם כאן, כנראה בגלל חריפות הבקורת ת"ג): (כאן באים דברי נימוס כריכוך לקראת המתקפה... כתר"ה מחוה דעתו להחמיר שלא ללמד כלל תורה לבנות, ורובי דבריו מוסבים בזה לפי החומרא הנזכרת שאין לאישה להתפלל או להזכיר השם או ליגע בספר בימי נדתה. ולפענ"ד אחרי בקשת הסליחה אין בזה בכדי השב כלל ולבטל במחי יד את מה שראו הגדולים בדור סמוך ונר' להתיר ללמד את הבנות תורה על טהרת הקודש משום גדר פרצת הדור ובכדי שיוחדר ויתאמת אצלם ענין אמונתנו הקדושה, וכפי שהגדיר את הדבר בקצרה ובהגדרה קולעת הגה"צ החסיד שבכהונה החפץ חיים זצוקלה"ה, כפי שהזכרתי בדברי. ומאד התפלאתי ונדהמתי על הדברים הבוטים כמדקרות חרב שרמזו כתר"ה בדבריו על הגאון החסיד הזה על אשר חזה בעין רוחו דמשום שינוי והתדרדרות הדורות יש להתיר לימוד

התורה להן בזמנינו, ועל הטפת אמרים נגדו בנוסחא ואם נאמר ח"ו שנוכל בסברא לומר שנשתנו הדורות והזמנים לעקור ח"ו דבר מחז"ל מי יודע עד היכן הדברים יגיעו, וחכמים הזהירו בדבריכם וכו'. ע"ז אשיב לכ"ג כתשובת חנה אל עלי הכהן: לא אדוני. עם כל רחשי יראת הכבוד אין מקום לדבר בנוסחא כזאת נגד גאון וקדוש זה שהקים עולה של תורה ושל יראה אמיתית תמימה ופשוטה בדור האחרון הזה, ומי יודע לאיזה התדרדרות היינו כבר מגיעים אלמלא שהקב"ה ברוב רחמיו וחסדיו הקדים תרופה למכה לדור ירוד זה לשלוח לנו משמיא עיר וקדוש זה. לא זה האיש ולא כאן המקום להשמיע דברי תוכחה כאלה. ואם התיר ופשט התירו בזה ברוב ישראל אין כל מקום להרהור ועל אחת כמה לא לרינון על זה, ולמעשה הרי הצטרפו לדעתו של צדיק זה ביודעים ובלא יודעים כמעט כל גאוני וצדיקי הדור וקיימו וקבלו ויסדו והקימו בתי לימוד עפ"י הדרך שהורו, וחפץ ד' בידם הצליח להציל רבים מרדת שחת, והעומד מרובה בזה על הפרוץ. ומי יודע אילו לא היו מקדימים להקים ולהנהיג בתי לימוד כאלה עד היכן שהיינו מגיעים, ואם בת אחת מני רבבה היתה מסכימה להנשא לבן תורה. ולמעשה, לפענ"ד יש שפיר להתיר הדבר בכלל ולא רק מפני שינוי הדורות וכפי שבירתי באר היטב בספרי שם, וטעם שינוי הדורות והזמנים בא בזה רק לרווחא דמילתא וכיהודא ועוד לקרא.¹⁰⁹

מבחינה מהותית חזר הרב וולדנברג על עמדתו והבהיר שבתנאים מסוימים לימוד תורה לנשים מותר לכתחילה, ללא קשר להוראת ה'חפץ חיים'. אמנם עיקר דבריו הם הגנה לזהות על כבודו של ה'חפץ חיים', ודחיית טענת האדמו"ר מקלויזנבורג כאילו מגמת פתיחת בתי הספר לבנות היא מודרנית או אינטלקטואליסטית. הרב וולדנברג קבע שה'חפץ חיים' לא העלה על דעתו חינוך 'חקרני' או 'דעתני' לשמו. אמנם, התנגדותו של האדמו"ר מקלויזנבורג לא כוונה כלפי כוונותיו של ה'חפץ חיים', אלא כלפי התוצאות של פסיקתו. לטענתו, מגמות אינטלקטואליות כאלה אכן מאפיינות את בתי הספר של רשת בית-יעקב. ובמיוחד, הטענה שיש להמיר את החינוך הביתי המסורתי בבית ספר היא שגויה לדעתו. בהמשך דבריו תקף הרב וולדנברג את התבססותו של האדמו"ר מקלויזנבורג בקביעת האיסור על הלכות טומאה. הוא האריך להוכיח

109 ציץ אליעזר, י, סי' ח.

שלמהלכו של האדמו"ר מקלויזנבורג האוסר תלמוד תורה לנשים מכוח טומאתן, אין כל יסוד במקורות ההלכה:¹¹⁰

אחרי כל החיזיון הגדול הזה באמבואה דספרי מגדולי ואדירי הפוסקים וקדושי עליון המתירים לאישה בנדוטה, וגם מחייבים אותה, להתפלל ולברך ולהזכיר את השם וכו', מה יש מקום לבוא ולפקפק ולדרוש שלא ללמד את הבנות תורה ודינים וכו' בגלל זה שיבואו ללמדן גם בימי נדושתן דבר אשר מותר מדינא בהחלט? נדמה ששום כח בעולם יהי' מי שיהי' אף אם כגובה ארזים גבהו ושיאו עד לשמים יעלה לא יוכל להטיל איזה דופי שהוא באלה ההולכים בעקבות כל רבותינו הגדולים נ"ע זיע"א ולא חוששים מללמד את הבנות תורה ודינים בכל המצבים שנמצאות.¹¹¹

תשובתו של האדמו"ר לטענותיו של הרב וולדנברג כלפיו מעמידה אותנו על הפער התרבותי הקיים בין שני גדולי תורה חרדים אלה, שהמתבונן מבחוץ משוכנע בקרבתם הרעיונית והתרבותית. תחילה התייחס האדמו"ר מקלויזנבורג להוראתו של בעל ה'חפץ חיים' גופה, והפחית מחשיבותה של המחלוקת ביניהם. למעשה, הוא הסביר שה'חפץ חיים' התיר רק לימוד אמונה ומצוות הנצרכות לנשים ומקרא, כלומר, תורה שבכתב. המחלוקת ביניהם הלכה למעשה אינה גדולה. וכך כתב:

וגם החפץ חיים שהביא כ"ת, והוא בלקוטי הלכות על סוטה שם, כפי מה שעיינתי בדבריו נראה שהערה שלו קאי על תורה שבכתב דייקא שאין ללמדה לכתחלה, וכפי שמציין שם, והזכיר מדברי מגורת המאור שגם אני הזכרתי בתשובתי. ובמוסרי חז"ל ממס' אבות שהזכיר שם, ג"כ לא ביאר באיזה אופן, דאפשר שבדרך העתקה וליקוט ענינים במיוחד בשבילם, וכאשר רמזתי במכתבי בדרך הלימוד בשבילם בדינים במצוות דידהו ועניני אמונה מה שההכרח ללמדם, אבל סתם על תורה שבע"פ לא דיבר החפץ חיים כלל.¹¹²

אמנם במישור ההצהרתי המחלוקת בעינה עומדת, שהרי החפץ חיים דיבר במפורש על היתר ללמוד תורה, כלומר, על פעילות הדומה במהותה ללימוד הישיבתי – לימוד של ממש, גם אם הטקסטים שונים. כאמור לעיל,

110 ויש להעיר שמצד המקורות ההלכתיים גרידא הצדק עמו.

111 ציץ אליעזר, שם.

112 דברי יציב, יו"ד, סי' קמ.

ההיתר ללמד תורה לנשים נומק בדברי ה'חפץ חיים' בהיחלשותה של המסורת החיה. בנקודה זו האדמו"ר מקלויזנבורג חלק עליו ואמר:

ומ"ש מהגאון הצדיק הכהן הגדול מאחיו בעל החפץ חיים זי"ע. אנכי הכרתיו קודם שידע ממנו מכ"ת, וידעתי גודל ערכו ומעלתו, ואין החפץ חיים זקוק לאפטרופוס על גדלותו וקדושתו, ומי לא יחרד לגאונותו ופסקיו, אך תורה הוא ואמת כתיב בה והאמת ניתן לכל לומר דעתו באמת ודעת רבותינו ואבותינו הק' שלא רצו לזוז סטיה קלה ממה שמוסכם להלכה בשו"ע בהנ"ל לאיסור.¹¹³

בדברים אלה ניכר הפער בין האסכולה החסידית-גליציאית שאותה ייצג האדמו"ר מקלויזנבורג, לבין המסורת הליטאית, שהפכה דומיננטית בעיצוב התרבות החרדית בארץ ישראל. הראשונה, זו החסידית של האדמו"ר מקלויזנבורג, מדגישה מאוד את חשיבותה של המסורת החיה כמכוננת את הקיום הדתי, וכמפתח להתמודדות עם הכפירה והסטייה המודרנית. מנקודת מבטו, טענת עדיפותה של המסורת החיה היא נכונה תמיד, אך יש לה משנה חשיבות באשר להלכות נשים, שחלקן הפעיל בשמירת המסורת החיה ובעיצוב אורחות החיים הוא משמעותי במיוחד. עמדת ה'חפץ חיים' מאפיינת את המעטק שהתרחש בתרבות החרדית מהחיים אל הספר,¹¹⁴ ומהחינוך הביתי-קהילתי אל הישיבה.¹¹⁵ המהפכה בתפיסת חינוך הבנות והסטנדרטיזציה של החינוך הבית ספרי ברשת בית-יעקב, היא אחד הביטויים המרכזיים של תופעה תרבותית זו. הנה כי כן, הפולמוס בין הרב

113 דברי יציב, שם.

114 ובמידה רבה גם יוצרת אותה. החפץ חיים עצמו בהכרעותיו, וגם בחיבורו הגדול 'משנה ברורה', תרם לא מעט לתהליך הזה.

115 וראו גם מ' פרידמן, "מסורת שאבדה: כיצד ניצחה האות הכתובה את המסורת החיה – עיון בפולמוס השיעורים", בתוך: ע' ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, תל אביב: משכל, תשס"ג, עמ' 196–218. מהיבט מסוים, ניתן לראות בוויכוח הזה גלגול נוסף של הפולמוס על מוסד הישיבה, מן המאה ה-19. כזכור התנגד ר' חיים מצאנז למוסד הישיבה, ואם כך על אחת כמה וכמה שיש להתנגד למוסד 'תאום' בגזרה הנשית. ראו מ' סילבר, "ישיבות אין מצוי במדינתנו מכמה טעמים נכונים" – בין חסידים ומתנגדים בהונגריה", בתוך: ע' אטקס (עורך), במעגלי חסידים, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ס, עמ' 75–108.

וולדנברג לאדמו"ר מקלויזנבורג הוא פולמוס בין שתי אסכולות בעולם החרדי שתפיסות היסוד שלהן שונות, וגם אופני התגובה שלהן למציאות המודרנית שונים.¹¹⁶

ה. דרכי חינוך הבנות – תכנים ומטרות

להלן נדון בשלושה נושאים: (1) החינוך האידאלי; (2) החינוך למעשה; (3) תכני אמונה והשקפה מרכזיים בחינוך הבנות.

החינוך האידאלי

בפתח מכתב משנת תשכ"ד שכותרתו "בעניין חינוך הבנות",¹¹⁷ ציטט האדמו"ר מקלויזנבורג ממאמרו של האמורא רב חסדא: "ולדידי בנתי

116 בראון (לעיל, הערה 32) ראתה את פסיקתו של האדמו"ר כפסיקה שממנפת את הלכות טומאה תוך הקצנה משמעותית של מסקנותיהן, כדי לבצר את הנחיתות הנשית ואת המבנה הפטריארכלי (שם, עמ' 32–33). אין ספק שתפיסתו של האדמו"ר היא אכן פטריארכלית, אך לענ"ד אין זו כלל מגמתם של פסקי ההלכה שלו. הדיון על מעמד האישה והמבנה הפטריארכלי מתקיים בעולם המחקר ובזירות חברתיות חשובות, אך לא בתוככי החצר החסידית, ובוודאי לא זו של צאנז. עד כמה שידיעתי משגת, אין כל ביטוי בכתביו לתחושה של איום או ערעור על המוסכמות החברתיות הנהוגות בחברה החסידית מקדמא דנן באשר למעמד האישה, ולכן לאדמו"ר אין כל צורך לבצר תחום שהוא בבחינת מבוצר ועומד. מוקד התשובות והפולמוס שבהן הוא שאלות של חינוך ומסורת, הן באשר לזירה הפנימית של הנשים, והן בהשלכות של סוגיה זו על שאלות כלליות של מחויבות מסורתית וחיים מסורתיים, שלפי תפיסתו של האדמו"ר תלויים בהתבדלות מהרחוב ומערכיו, ובמיוחד אצל הנשים. הגנה על האיסורים המוטלים על הנשים היא אינטרס מסורתי משום שכך נהגו בצאנז גם קודם, ומפני שהתוכן של האיסורים מדגיש את התפקיד החינוכי-מוסרי שיש לנשים, ופוסל את המסלול האינטלקטואלי והחברתי-חיצוני. את השימוש האינטנסיבי של האדמו"ר בקטגוריות של הלכות טומאה וטהרה כדי להגן על אינטרסים אלה, הסברתי למעלה לאור הניתוח הזה של מגמותיו העיקריות.

117 שפע חיים מכתבים, ד, מכתב רפג, עמ' קנ–קנג; שם, מכתבים רפו–רפז, עמ' קסו–קסט. מכתב זה הודפס גם ב'דרך חיים', עמ' קסו. אודות ספר זה ראו להלן.

עדיפן לי מבניי".¹¹⁸ מאמר זה מנוגד לדעה המקובלת על עדיפותם של הבנים מהבנות. מנקודת ראות דתית, הבנים יכולים לקיים מצוות רבות יותר, ולכאורה, מעמדם הדתי גבוה יותר, ותלמיד חכם ודאי שמח בבנים שיכול הוא ללמדם תורה, מה שאין כן בכח. האדמו"ר הציע להבין מאמר זה בהקשר חינוכי: את השאלה מי עדיף, בן או בת, יש לפרש כאילו נשאל את מי קל יותר לחנך? המעדיפים את הבנים על הבנות, סבורים בוודאי שמשום שהתורה ציוותה על לימוד תורה לבנים, הרי שיש להם שיטה חינוכית שהתורה 'מבטיחה' שתועיל לחנכם ליראת שמים ומידות טובות, ולכן אין להם כל חשש. ביחס לחינוך הבנות קיים ריק נורמטיבי ופדגוגי, שהרי "בנות לאו בני תורה",¹¹⁹ "ומי ייתן לה החינוך הכשר והראוי שתגדל בדרכי צניעות וקדושה... וגדולה הסכנה שלא תתפתה מדרכי הטועים והמטעים". האדמו"ר ציטט את המדרש "יברכך ה' – בבנים, וישמרך – בבנות", וביאר: שצריכות שמירה.¹²⁰ אך לדעת האדמו"ר, מסקנה זו מוטעית גם מבחינה הלכתית וגם מבחינה פדגוגית. בתלמוד נאמר שאף שנשים פטורות מלימוד תורה הן חייבות במזווה.¹²¹ האדמו"ר הסביר שחיוון במזווה מרמז למודל חינוכי אלטרנטיבי. על פי לשון הפסוקים של 'פרשת שמע' אפשר לומר: חינוך הבנים – ושננתם לבניך; חינוך הבנות – וכתבתם על מזוזות ביתך. המרכיב העיקרי של חינוך הבנים הוא לימוד התורה, כלומר תהליך אינטלקטואלי שתכליתו השפעה נפשית-מוסרית; ואילו המרכיב העיקרי של חינוך הבנות הוא ה'בית', כלומר תהליך קיומי של העברת מסורת, חיקוי והשפעת ההורים. כיוון שחינוך הבנים הוא בעל אופי אינטלקטואלי, הוא יכול להיות גם מחוץ לבית: "ובלכתך בדרך". וכיוון שחינוך הבנות הוא בעיקרו השרשה וחיקוי של מסורת והתנהגות, הוא יכול להתקיים רק בבית, ולכן הבנות אינן צריכות להיות מחוץ לביתן. האדמו"ר סיים את דרשתו בהסבירו שרב חסדא, שהבין את האחריות המוטלת על כתפיו בחינוך בנותיו, אבל ידע גם את הסיכוי והחשיבות שבכך והבין שיש שיטה ודרך – שמח בהולדת בנותיו. אדרבה, דווקא הבנות מהוות את הבסיס המוצק של החינוך, שהוא טבעי ובלתי אמצעי,

118 בבלי, בבא בתרא קמא, ע"א.

119 על פי בבלי, קידושין כט, ע"ב.

120 מדרש רבה, במדבר, פרשת נשא, יא, ה.

121 בבלי, קידושין לד, ע"א. התוספות, שם, ד"ה "גברי" נתקשו בטעם ההבדל בין

ואינו נזקק לתיווך של הלימוד האינטלקטואלי על מגבלותיו וחולשותיו.¹²² ואכן, במקום אחר מספר התלמוד כי "בת רב חסדא הוה יתבה בכנפא דאבוה",¹²³ וביאר האדמו"ר: "שהיא גדלה על ברכיו לתורת ה' ... ולהידבק בתורת אמת ובמידות קדושות... לחנך ביתו לתורה ויראת שמים באהבה וחיבה ודרכי נועם".

מהבית אל 'בית החינוך'

כיצד מעתיקים את המודל החינוכי הטבעי-מסורתי, שיש לו כמובן תנאים והקשרים חברתיים (כמו החינוך בבית, אחריות ההורים לחינוך, החברה התומכת ומסורת יציבה), אל המודל החלופי – חינוך במוסד חינוכי, בלי לאבד את הערכים שמעניק המודל הראשון? אצל הבנים המעבר מן הבית למוסד קשור גם במעטק של מרכז הכובד החינוכי מהמסורת והחינוך הטבעי אל הלימוד האינטלקטואלי. האם זו נגזרת הכרחית של השינוי? נראה, כי האדמו"ר מקלויזנבורג מציג עמדה הקובעת שאף שהמסגרת השתנתה (כלומר, הבנות מתחנכות מחוץ לבית), התכנים, המטרות ובמידת האפשר גם דרכי החינוך – נותרים כשהיו. השאיפה היא לצמצם את השינוי אל המישור החיצוני, ולא לאפשר לו לחדור פנימה: המסגרת תשתנה – אך לא המהות. הוא לא קיבל את המסקנה, שאותה הסיקו בסופו של דבר במערכת החינוך של 'בית יעקב' החרדי לבנות, שבבית הספר לומדים! ודוק: המחלוקת איננה על בחירת הטקסטים ללימוד. בוויכוחים העכשוויים על לימוד הבנות נדונה השאלה אם מותר ללמוד רק תורה שבכתב או גם תורה שבעל פה. האדמו"ר מקלויזנבורג לא התווכח עם הרב וולדנברג על הטקסט הנכון. הוא שלל את ה'אופן' הגברי, את השיטה. בנות אינן צריכות כלל ללמוד באותו מובן שמתרחש הלימוד הרגיל בבתי הספר או בשיבות;

שני החיובים שהרי באותה פרשה עסקינן, ובשמירת התורה, ומדוע לחלק בין שתי המצוות. והסביר האדמו"ר: אמנם התכלית, שמירת התורה, שווה, אבל הדרך שונה, ומכאן החילוק.

122 המובן הרחב של עמדה זו מתקבל מעיון בסוגיית היחס בין ההלכה הכתובה לבין המסורת החיה. החשיבות הרבה שיש למנהג בשיטתו של האדמו"ר מקלויזנבורג והמאמץ ההלכתי הגדול שעשה כדי לקיים מנהגים, הם ביטוי להשקפה דומה.

123 בבלי, בבא בתרא יב, ע"א.

העמידה מול טקסט, הניסיון לרכוש כלי פרשנות, הרצון לדעת, לזכור, התכונה הביקורתית, העמידה על המורכבות וכיו"ב – אינם חלק מסדר היום של חינוך הבנות. האופנים והמטרות של הלימוד הנשי בבתי הספר ייקבעו לאור המודל החינוכי המקורי, כלומר החינוך הביתי:

שאינן לזוז מפסק הברור בשו"ע שלא ללמד, ורק כדי שידעו את המעשה אשר יעשון ההכרח ללמדם דינים במצוות דידהו... וידוע שכמה גדולי ישראל מדורות שלפנינו חיברו ספרים מיוחדים לנשים, כמו מהר"י אבוהב שחיבר את הצאינה וראינה, וכן ספר מגורת המאור העתיקו לעברי טייטש, וא"ז בעל ישמח משה חיבר הל' נדה בעברי טייטש לנשים ונדפס בכמה סידורים, והרב האמצעי מליובאוויטש חיבר פוקח עורים, ולא עלה על דעתם לעשות בתי"ס לבנות לתורה שבכתב ותורה שבע"פ וללמדם ספרי חז"ל כנתינתם, כי אם ספרים מיוחדים כנ"ל, להכניס בהם אמונה פשוטה בהשי"ת ותורתו, ושידעו הדרך ילכו בהם והמעשה אשר יעשון.¹²⁴

האלטרנטיבה לחינוך שעיקרו תלמוד תורה, היא חינוך העומד על שני יסודות:

1. הוראת הדרך ילכו בה – כלומר, הנחלה של עיקרי השקפה ואמונה ומידות טובות,
2. ואת המעשה אשר יעשון – לימוד הפרקטיקה ההכרחית לקיום אורח חיים יהודי ראוי לשמו.

מבחינה דידקטית הציג האדמו"ר לעשות התאמות בספרי הלימוד, כיוון שספרי הפסק הקנוניים הם מקיפים הרבה יותר מן ההכרחי ללימוד הפרקטיקה ההלכתית ההכרחית, וגם דורשים לימוד אינטנסיבי בכמות ובהיקף שהם מעבר לנצרך עבור הבנות. הצורך בחיבור ספרי אמונה והלכה מתאימים נובע מהעסקת מרכז הכובד החינוכי מהבית למוסד החינוכי. הספר צריך למלא את מקומה של חוויית הבית. ריכוז האינפורמציה ההלכתית ועיקרי האמונות והמידות הטובות בספרי לימוד הוא הנחוץ עבור חינוך הבנות:

ובאמת היו צריכים ת"ח מובהקים ויראי השם מרבים לחבר ספרים מיוחדים לבנות, וזה ענין ששייך לחכמי התורה, והאדמו"ר ר' יהונתן זי"ע אמר שאם היה לו זמן היה מחבר ספר הלכות שבת לנשים. ודבר זה נמסר לגדולי התורה

לחבר ספרים ולתכנן דרך החינוך לבנות ישראל הכשרות כדי להכניס בהם אמונה פשוטה אמונה המקובלת, ושידעו במצוות שלהם מה לעשות, ודבר זה אי אפשר למסור לכל אחד שיעשה ויכריע בדברים העומדים ברובו של עולם.¹²⁵

בתחום החינוך לאמונה פעל האדמו"ר מקלויזנבורג על פי תכניתו, ועסק בעצמו בחינוך לאמונה ובנתינת שיעורים לבנות. מספר פעמים בשנה היה יושב ומלמד בחדר אחד, ועמו קבוצת מקורבים, והתלמידות היו שומעות את השיעור מחדר אחר. לבסוף גובשו הדברים למשנה סדורה אשר הודפסה כספר בשם 'דרך חיים'.¹²⁶ ספר זה מורכב משתי קבוצות של הרצאות: חלק א – שיעורים שהכתיב לבתו הבכורה מרים לאה גולדמן (אשת האדמו"ר מזוהעיל) בשנת תשכ"ז, שרשמה ולימדה לפיהן את הבנות;¹²⁷ חלק ב – פרקי הדרכה שמסר בשני שיעורים לצוות המחנכות בביה"ס 'בית חנה' בערך באותו זמן, הכוללים את העקרונות ההשקפתיים והחינוכיים שלאורם הנחה לחנך בבית הספר.¹²⁸

אמונה, השקפה ומידות טובות בחינוך הבנות

החלק הראשון של הספר עוסק בסוגיות כלליות של אמונה וחסידות. למעשה, כבר בקצהו של הפרק השני (שנושאו – אמונה), אפשר לעמוד על הכיוון המסתמן. הפרק הראשון סוקר שיטות שונות שהיו במסורת ישראל לביסוסה של האמונה, ביניהן חכמת הפילוסופיה וחכמת הקבלה, ולקראת סופו מעלה את טראומת שבתי צבי והסכנה שבדרך הקבלית, עד שהוא מציג הצגה ראשונית את דרך החסידות מיסודו של הבעש"ט, והיא דרך 'אמונת הצדיקים'. ואכן, רוב פרקי החלק הראשון של הספר מטיפים לדרך האמונה התמימה ב'צדיקים' כפועלי ישועות, נותני רפואות ומורי הוראה ויראה בישראל. אף שבכתביו האחרים הסתייג האדמו"ר מקלויזנבורג מתפיסת ה'צדיק' העממית, הרי שבאשר לחינוך הנשים הוא

125 שם, שם.

126 האדמו"ר זכה להגשים רק חלק אחד מקריאתו: יצירת משנה חינוכית-השקפתית עבור הבנות. הוא לא זכה לכתוב ספר הלכה.

127 דרך חיים, עמ' ז-ח.

128 שם, עמ' י.

יאמץ את התפיסה העממית של האמונה ב'צדיק', כנראה מפני שסבר שהיא מתאימה לעיצוב עולמה הדתי התמים והלא-אינטלקטואליסטי של האישה החסידית.

החלק השני של הספר הוא מעין מצע אידאולוגי לחינוך הבנות שהרצה האדמו"ר בשתי פגישות עם צוות המחנכות. הוא ביקש להעמיד את החינוך האידאולוגי על עשרה עקרונות אלה:

1. האמונה בה' המתבטאת באמונת ה'צדיקים' ובאמונה בנס;
2. קיום מצוות לשמן, ללא טעם או רצון לקבל שכר;
3. התבדלות מהכפירה ומהכופרים ומהסוטים האידאולוגיים;
4. אהבת ישראל – אהבת כל יהודי ויהודי, מכל העדות (ודוק: לא מכל השיטות), ואהבת ארץ ישראל בכלל;
5. התנגדות לחידוש, עידוד השמרנות ודחיית האופנות התרבותיות, והתנתקות ישראל מתרבות העמים;
6. היחס למדע – למדע ערך רק כשהוא מרומם ומטיב עם החיים, ולא לשם עצמו;
7. דרך לימוד המקרא – לימוד מדמויות חיוביות או שליליות. יש לרומם את דרכי האבות ולגנות את הרשעים, ולצייר תמונות בצבעים עזים ובשחור לבן;¹²⁹
8. צניעות כמידה מרכזית, במובנים אחדים: כניגוד לפריצות, כיופי פנימי ורוחני בניגוד לתפיסת היופי המערבית, במובן של הסתפקות במועט; ביישנות ועדינות; העדפת האינטימיות מהפרהסיה ומהרחוב.
9. 'עזות דקדושה' – בטחון עצמי ונכונות לזקוף קומה ולא להתבטל בפני התוקפים את היהדות החרדית.
10. התנהגות יהודית מקורית – דחיית ערכי הסביבה. שני העקרונות האחרונים מיושמים בדבריו בכיוונים שונים: שמירה על היידיש כשפת הדיבור, שמירה על נוסח התפילה, הגנה על מעמד האישה החסידית שאיננה אפליה לרעתה אלא לטובתה, וגם: התנגדות להתבטלות של הציונות הדתית ושל חלק מהיהדות החרדית בפני הציונות החילונית.

מבין עשרת הפרקים שבספר עולים בסופו של דבר הדגשים החינוכיים האלה:

1. חינוך לאמונה תמימה, שעיקריה אמונת הצדיקים, אמונה בנוכחות הנס, וקיום מצוות בפשטות;
 2. חיזוק הנורמות והערכים הפנימיים של האורתודוקסיה החסידית: שמרנות תרבותית, לבוש ייחודי, דיבור בידיש וכו';
 3. התבדלות תודעתית וחברתית מכוונת – יצירת חברה סגורה, בטוחה בעצמה, חיזוק רגשות שליליים כלפי המתנגדים לדת ותפיסה דיכוטומית;
 4. חינוך לנשיות יהודית נכונה – צניעות, אישה בבית.
- לסיכום, על פי ספרו, תכונותיה העיקריות של משנתו של האדמו"ר מקלויזנבורג בחינוך הבנות היא: (א) הנטייה לפשטות, אפילו פשטנות בהצגת הערכים, איננה דיאלקטית כלל ואיננה מורכבת, אין היא מציגה דילמות, והערכים שלה אינם מנוסחים כמי שקשורים ביותר מקוטב רוחני ורעיוני אחד; (ב) מעודדת דיכוטומיות ברמה הפרשנית (שם), הפרק השביעי), ברמה החברתית (שם, הפרק השלישי) וברמה הלאומית (שם, הפרק העשירי); (ג) העדר ביקורתיות – כלומר איננה בודקת את עצמה ואיננה חוקרת אפשרויות אחרות; (ד) איננה שכלתנית – אין בה קריאה לעיון, לאנליזה או ללימוד של ממש, אלא לאינדוקטרינציה של ערכים.

החיבור 'דרך חיים': הקווים המיוחדים של חינוך הבנות

כיצד יש להבין משנה זו מבחינה תימטית ומבחינה מתודית? האם היא ביטוי כללי ועקרוני להשקפתו של האדמו"ר מקלויזנבורג? האם היא משקפת את תפיסותיו החברתיות או הדתיות? לו היה בידינו רק חיבור זה, היינו אולי משיבים בחיוב. כיוון שבידינו חיבורים נוספים, יש לנו פרספקטיבה כללית יותר, שמתוכה עולה הרושם שהחיבור 'דרך חיים' הוא חיבור חריג באופיו, הן מבחינת תוכנית והן מבחינה מתודית. כך, למשל, העיקרון של 'אמונת הצדיקים' התופס את רובו ככולו של החלק הראשון בספר 'דרך חיים' הוא צדדי ושולי בדרשותיו של האדמו"ר מקלויזנבורג לחסידיו. נדירות הן הדרשות שנושא זה תופס מקום מרכזי, וברובן הוא איננו מדובר כלל.

ודוגמה נוספת: האדמו"ר ממעט בדרשותיו לדבר על נסים או מופתים. סיפורי הצדיקים בדרשותיו אינם סיפורים על מעשי מופת, והוא אף מרבה לומר שדרכה של חסידות צאנז איננה בעשיית מופתים אלא בתורה

ובעבודה (תפילה). לעומת זאת, בספר 'דרך חיים' מעמד הנס כמקור לאמונה הוא נושא מרכזי בחלק הראשון של הספר, והוא עולה גם בחלק השני.

יתרה מזאת, נראה שהאדמו"ר מקלויזנבורג סבר שאנו חיים בדור שבו יש 'הסתר פנים' של ה'צדיקות'; כלומר, אין עוד כוח ביד הצדיקים לפעול ישועות או להגיד את העתיד לקרות כבעבר. חולשה זו היא חלק מהסתר הפנים הכללי של דורנו, בשואה ואחריה.¹³⁰ להשקפה זו אין בספר 'דרך חיים' כל זכר.

ומהיבט אחר: נושאים מרכזיים החוזרים בדרשותיו לחסידיו שוב ושוב, חסרים כאן לחלוטין. למשל, התגברות על היצר, עבודת התפילה, אהבת ישראל ועוד ועוד.

ומן ההיבט המתודי – תבנית ההתייחסות של האדמו"ר מקלויזנבורג לסוגיות אידאולוגיות והגותיות היא בדרך כלל דיאלקטית.¹³¹ הדיאלקטיקה, או המתח הפנימי בין ערכים, עולה מתוך פירושים שונים למקורות, מחלוקות קלאסיות במסורת וכדומה. הפישוט המושגי והטון הפונדמנטליסטי של ספר זה אינו אופייני לו בדרך כלל. כך, למשל, היחס לכופרים נדון בדרשותיו באופן מורכב מאוד. בחלק מהמקומות הוא שולל את הרלוונטיות של המושג בדורנו. בחיבור 'דרך חיים' אין לכך זכר. יחסו למדינה ולציונות הוא בדרך כלל יחס מורכב ודיאלקטי; כאן, בחיבור זה, נזכר ונרמז רק הקוטב השלילי.

סבורני שהמסקנה הבלתי נמנעת היא שהספר 'דרך חיים' אינו חיבור הגותי-תיאורטי, אלא תכנית חינוכית המיועדת לבנות דווקא, על פי העקרונות שהותוו למעלה. ההתנגדות לאינטלקטואליזם בחינוך וללימוד תורה וההבנה שמודל החינוך הביתי הוא המודל האידאלי, קובעים את התכנים והשיטה.

130 ראו, למשל, הרב י"י הלברשטם מצאנו-קלויזנבורג, יסוד צדיק, בני ברק: פ' גולדשטיין, תשנ"ה, עמ' ק: "וכי איך שייך להתרעם על אנשים פשוטים ומגושמים אשר מימיהם לא הביטו אל פועל ה' ומעשהו כי לא ראו מעודם עזווי ה' ונפלאותיו ובני תורה שבדור אין להם הכוח לפעול ישועה כאשר עשו אבוה"ק".

131 כך ביחסו לציונות, לחברה החילונית, למסורת ועוד.

במקום לימוד יש הנחלת ערכים אינדוקטרינית. לשיטתו, כיוון שאין ביקורתיות ואין השתתפות אינטלקטואלית פעילה, המושגים הבונים את התודעה צריכים להיות פשוטים ולא מורכבים, קונקרטיים ולא מופשטים. כך, למשל, האמונה ב'צדיק' יוצרת קונקרטיזציה של מושג האמונה בא-ל המופשט. האמתות החינוכיות צריכות להיות בהירות וחדות, לא עמומות; סגורות ולא פתוחות. כל אלה הם תוצאה של האופי הלא-אינטלקטואליסטי של חינוך הבנות.

ולבסוף, העתקת המודל הביתי לסביבת המוסד החינוכי מחייבת שהמוסד, או הקהילה והחברה שמסביבו, ייצרו את אותה תחושה ויספקו אותם גבולות ומחסומים שהבית אמור להציב באופן טבעי. בית הספר והקהילה מנסים להיות מעין רשות יחיד מורחבת, שבפרפרזה על מסכת עירובין היא הופכת כזו על ידי יצירת גבול (צורת הפתח) ומכנה משותף (עירובי חצרות וכו'). הגבול בהקשר החינוכי-תרבותי הוא גבול מנטלי ואידאולוגי, והוא נוצר על ידי התודעה התוחמת והדיכוטומית, השוללת שלילה מוחלטת את מה שמחוץ לגבול הקהילה וערכיה. השיתוף בהקשר שלנו הוא היידיש כשפה משותפת, הלבוש ויתר אורחות החיים ההומוגניים והמסורתיים. התביעה מהנשים 'להישאר בבית', משלימה את ההדרכה הרוחנית בהנחיה להתבדלות ממשית מן הרחוב, לפי הנסיבות והיכולת.

1. סיכום

אפשר לראות קורלציה מלאה בין הספר 'דרך חיים', המהווה בסיס למשנה חינוכית והשקפתית עבור בתי הספר לבנות, ובין העמדות בסוגיית מעמד האישה ועקרונות החינוך לבנות שהתווה האדמו"ר מקלויזנבורג בתשובותיו ההלכתיות ובמכתביו כפי שהוצגו בראשית דברינו. בפסיקתו ניכרת דחייה של הנשים משתי זירות מרכזיות של החיים הדתיים: קיום 'מצוות עשה שהזמן גרמן' ותלמוד תורה. השיקול ההלכתי המודגש בדיונו ההלכתי של האדמו"ר היה תדירות מצבי הטומאה בחיי האישה. ראינו שבפסיקותיו הוא ניהל מאבק על המסורת ועל החינוך הראוי לפי תפיסתו. בחלקו האחרון של המאמר ראינו כי פסיקת ההלכה השוללת לימוד תורה קיבלה משמעות פוזיטיבית מרחיקת לכת, והוסקו ממנה מסקנות חינוכיות ורוחניות. אלה יושמו על ידי האדמו"ר מקלויזנבורג בעקביות בחיבור 'דרך חיים', שממנו עולה שהמרכיבים החינוכיים העיקריים בחינוך הבנות

הבאים במקום לימוד תורה הם: (א) אינדוקטרינציה של ערכים; (ב) השפעה אישית כריזמטית (למידה על ידי חיקוי); (ג) השפעה נפשית על ידי סיפור וחוויה; (ד) שינון; (ה) ולבסוף, השפעת החברה והקהילה כמודל מורחב של הבית המסורתי, תוך התוויית גבולות עבים והתבדלות מהסביבה החיצונית.