

האישה בהגותו של הרמב"ם

עוול גדול נעשה לו לר' משה בן מיימון. כמה חוקרים תיארו אותו כ"שונא נשים" ובחרו בו כדוגמה קלאסית לחכם יהודי שזלזל באישה וראה אותה כברייה נחותה.¹ הגדיל לעשות הניאל בויארין שתיאר את הרמב"ם כ"שונא נשים" מובהק:²

מה שמפליא כאן היא המהירות שבה האונטולוגיה שמאמץ הרמב"ם והגישה הפרשנית הקשורה בה מביאות אותו לביטויים החדורים במידה רבה כל-כך בשנאת נשים, במידה רבה יותר מכל מה שהיה מוכר בספרות המדרשית המוקדמת.

קביעה זו והדומות לה מקורן בשתי עובדות: (א) קשה למצוא עמדה אחידה במשנתו של הרמב"ם כלפי האישה, טבעה, מקומה בחברה וכישוריה האינטלקטואליים. (ב) החוקרים שבדקו את מקומה של האישה בהגותו הפילוסופית של הרמב"ם התעלמו כמעט לחלוטין ממקומה ביצירתו ההלכתית. לכן מסקנותיהם חלקיות בלבד ולעיתים אף רחוקות מן האמת. בדרך כלל, במורה נבוכים יש הדגשה רבה של היסודות השליליים במעמד האישה - וככל הנראה בהשפעת הפילוסופיה היוונית ובעיקר האריסטוטלית - ולעומת זאת, במשנה תורה רבים יותר היסודות החיוביים. יחסו של הרמב"ם אל האישה הושפע במידה רבה מזיקתו אל הפילוסופיה היוונית האפלטונית והאריסטוטלית, ובמיוחד גדולה היתה השפעתו של אריסטו על משנתו. כידוע, יחסו של אריסטו אל הנשים היה ביקורתי, בעוד שבמשנתו של

* נוסח מקוצר של הפרק השלישי בספרי "והוא ימשל כן? - האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי-הביניים" ירושלים תשע"א, עמ' 97-142. המאמר מוקדש לכבודו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א, שהאיר את תורת הרמב"ם באור חדש. ההבאות להלן מספר נשים לרמב"ם הן על-פי: נ"א רבינוביץ (מהדיר), משנה תורה לרמב"ם, ספר נשים, מעלה אדומים תשנ"ז.

1 למקומה של האישה במשנתו של הרמב"ם ראה: קליין-ברסלבי, בריאת האישה על פי מורה נבוכים; הרווי, לימוד תורה לנשים במשנת הרמב"ם; תירוש-רוטשילד, פמיניזם ופילוסופיה יהודית; קלנר, שנאת נשים פילוסופית; שוורצמן, בריאת האישה בצלם; A. Melamed, "Maimonides on Women: Formless Matter or Potential Prophet?", in: Alfred Ivry et. Al. (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam 1998, pp. 99-134. במחקרים הללו מצויה ספרות נוספת. בקובץ חשוב שראה אור לאחרונה, הכולל עשרים ושמונה מאמרים המבוססים על הרצאות שנישאו בכנס מדעי על הרמב"ם, הסיקו רוב החוקרים ש"הרמב"ם לא היה מהפכן - לא באורחות חייו ובהנהגתו ולא ביצירתו. לא בכל תחום שעסק בו חידש". ראו: הרמב"ם - שמרנות, מקורות, מהפכנות, כרכים א-ב, בעריכת א' רביצקי, ירושלים תשס"ט. ההבאה היא מההקדמה של מ' בן-ששון, שם, כרך א, עמ' 7. בנושא דיוגנו - מעמדה של האישה - יש במשנתו של הרמב"ם מספר חידושים חשובים.

2 ד' בויארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תל-אביב 1999, עמ' 64-66. דברים דומים כתב דוד ביאל, *D. Biale, Eros and the Jews*, New York 1992, pp. 89-93.

אפלטון יש גישה שוויונית יותר כלפי הנשים.³ על הערכתו הרבה אל אריסטו העיד הרמב"ם עצמו באיגרתו אל ר' שמואל אבן תיבון:⁴

ודברי אפלטון, רבו של אריסטו, בספריו וחבוריו - הם עמקות ומשלים, והם עוד (=גם כן) ממה שיספיק לו לאדם משכיל זולתם, לפי שספרי אריסטו תלמידו הם שיספיקו על כל מה שחבר לפניהם, ודעתו - רצוני לומר: דעת אריסטו - היא תכלית דעת האדם, מלבד מי שנשפע עליהם השפע הא-להי עד ששיגו אל מעלת הנבואה, אשר אין מעלה למעלה ממנה.⁵

רוב החוקרים שנוקקו לשאלת מקומה של האישה במשנתו של הרמב"ם הסתמכו בעיקר על ספר "מורה נבוכים" והתעלמו ממשנתו ההלכתית, ולכן הודגש דווקא הפן השלילי. הוספת יצירתו ההלכתית של הרמב"ם לדיון מביאה לתמונה מאוזנת יותר. מובן שאין כוונתי למקומות בהם פסק על פי ההלכה התלמודית, אלא למקומות בהם התעלם ממנה או פירשה בדרך רחוקה. אדון תחילה בהשקפתו של הרמב"ם על מקומה של האישה במערכת הבריאה, שאף בה יש יסודות שליליים.

הגבר והאישה: בין צורה לחומר

הרמב"ם דימה את הגבר לצורה ואת האישה לחומר. השוואה זו מקורה בפילוסופיה היוונית ובעיקר האריסטוטלית, והרמב"ם היה מודע לזיקתו אל הפילוסופיה היוונית בנושא זה.⁶ מדובר בסוגיה חשובה ומקיפה שהשפעתה על תדמית האישה במשנתם של הפילוסופים היהודים בימי-הביניים היתה רבה. אסתפק כאן ברמיזה אל עיקרי הדברים בלבד. הרמב"ם סבר שהגבר מסמל את הצורה - שהיא השלב העליון הרוחני יותר, בעוד שהאישה מסמלת את החומר, את הנטייה לתענוגות החושים. לדעתו, סכנה אורבת לצורה, דהיינו לגבר, מהחומר העכור המגולם באישה:

3 ר"י שילת, איגרות הרמב"ם, ב, עמ' תקנ. וראה שם, בהערות המהדיר.

4 שם.

5 על גישתם של אפלטון ושל אריסטו כלפי הנשים, ראה למשל: M.C. Horowitz, "Aristotle and Women", *Journal for the History of Biology*, 9 (1976), pp. 183-213; G. Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford 1995, pp. 37-39; A. Allen, "Plato, Aristotle and the Concept of Woman in Early Jewish Philosophy", *Florilegium*, 9 (1987), pp. 89-110. דברים נכונים כתב מלמד נגד ההנחה שהרמב"ם בהיותו אריסטוטלי מובהק נקט עמדה שלילית מובהקת נגד הנשים: "אי לכך, הנחת העבודה הפילוסופיה היהודית הביניימית אנדרוצנטרית במהותה נכונה ודאי בהכללה, אך לא תמיד ולא בכל המקרים. אריסטו אמנם שלט בכיפה, אך אין הדבר פוסל בהכרח את האפשרות של השפעות אחרות, מן הסוג האפלטוני, שמשכו למסקנות הפוכות", מלמד, דימוי האישה בספרות הפילוסופית, עמ' 55-56.

6 מורה נבוכים א, יז, מהד' שוורץ, עמ' 51 (כל ההפניות למורה נבוכים הם למהדורה זו). וראה להלן, הערה 13. לנושא זה הוקדשה תשומת לב מרובה במחקר. ראה למשל: קליין-ברסלבי, בריאת האישה על פי מורה נבוכים; בויריין, הבשר שברוח (לעיל, הערה 2), עמ' 64-66; מלמד, לעיל, הערה 1; פרוידנטל, שם.

האשה בהגותו של הרמב"ם

מה נפלאים דברי שלמה בחוכמתו בהשוותו את החומר לאשת איש זונה (משלי ו, כו)... התברר אפוא שכל השחתה, כליון או חיסרון הם בגלל החומר דווקא... לפיכך נחלקו דרגות בני-האדם. יש אנשים השואפים תמיד להעדיף את הנכבד ביותר ולחתור לקיום נצחי בתוקף צורתם הנכבדה. (אדם כזה) לא יחשוב אלא על תפישת מושכל והשגת דעה נכונה לגבי כל דבר והידבקות בשכל הא-לוהי השופע עליו, אשר ממנו באה לידי מציאות אותה צורה... ואילו האחרים, אשר חציצה חוצצת בינם לבין האל... וקבעו להם כתכלית אותו חוש שהוא חרפתנו הגדולה ביותר, כלומר חוש המישוש. אין להם מחשבה או שיקול-דעת אלא על אכילה ומשגל בלבד... ונאמר "ונשים משלו ברו" (ישעיהו ג, יב), להיפך מן המצופה מהם בראשית הבריאה.⁷

שרה קליין-ברסלבי הקדישה דיון מפורט בנושא זה.⁸ היא בחנה את המקומות השונים במורה נבוכים בהם נזקק הרמב"ם להשוואה שבין החומר ובין האישה והצביעה על פן כפול העולה מהשוואה זו: הפגיעה הקשה בתדמית האישה והאחדות שבין הגבר לאישה:⁹

"אדם" ו"חיה" הם זכר ונקבה, איש ואשה. על-פי פירושו של הרמב"ם אין הם אלא ביטוי בלשון סימבולית לעקרונות ה"צורה" וה"חומר". "אדם" הוא הצורה האנושית, דהיינו: הנפש השכלית, ואילו חיה היא או חומר האדם בכלל, דהיינו: גופו ושתי הנפשות הנחותות יותר של האדם, הנפש הצומחת והנפש החיה... אף-על-פי שהחומר והצורה הם עקרונות שונים, ניתן אף לומר עקרונות מנוגדים, אין הם נפרדים אף פעם זה מזה בפועל והם קיימים תמיד יחד... החומר הוא עקרון הרע או סבת הרע שקורה לבני האדם.

השוואת האישה לחומר היא הביטוי השלילי הקשה ביותר כלפי הנשים במשנתו של הרמב"ם. ואולם, בהמשך דבריו ב"מורה נבוכים", בהם דיבר על "האישה הזונה" כסמל לחומר, הדגיש שיש נשים מסוג אחר, המסמלות את הטוב והמועיל, שעלה בידן להתגבר על חולשותיהן ועל תאוותיהן: "לעומת זאת 'אשת חיל מי ימצא' (משלי לא, י) - וכל אותו משל - ברור, כי כאשר מזדמן לאדם חומר טוב ונאות שאינו משתלט עליו ואינו משבש את מערכתו, זאת היא מתת א-לוהית".¹⁰ למרות שרובן המכריע של הנשים שייכות לקבוצה הראשונה המסומלת בחומר. רק מי שהזדמנה לו כמתנה ממרומים אישה אחת ניצל מהן.

כפירושו של הרמב"ם לבריאת המין האנושי הוא הלך בעקבות מדרשי חז"ל וסבר שהיצור הראשון שנברא היה אנדרוגיני - חציו זכר וחציו נקבה, שנבראו צמודים זה לזה: "מזה דבריהם שאדם וחיה נבראו יחד מחוברים גב אל גב. הוא נחלק ונלקח חציו, והוא חיה,

7 מורה נבוכים ג, ח, עמ' 441-443, אמנם במקור זה השווה הרמב"ם את החומר ל"אשת איש זונה" ולא לכל הנשים, אך גם בו ובאחרים הביקורת היא כלפי הנשים ככלל: "אפלטון ומי שקדם לו היו מכנים את החומר בשם 'הנקבה' ואת הצורה בשם 'הזכר'" (מורה נבוכים, א, יז, עמ' 51).

8 קליין-ברסלבי, בריאת האישה על פי מורה נבוכים.

9 קליין-ברסלבי, שם, עמ' 512-515.

10 מורה נבוכים, ג, ח, עמ' 444. השווה דבריו בפתיחה למורה נבוכים (עמ' 18): "ונסביר כיצד חתם את ספרו זה בשבח האשה שעה שאין היא זונה אלא מתרזת בדאגה לטובת ביתה ושלוש בעלה".

והועמד מולו".¹¹ כוונתו למדרש המצוי בבראשית רבה ובתלמוד: "אמר ר' ירמיה בן לעזר: בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון אנדרוגינס בראו שנאמר (בראשית ה, ב) 'זכר ונקבה בראם'; ובמסכת ברכות (סא ע"א) נאמרו הדברים הללו בלשון אחרת: "דו פרצופין ברא הקב"ה באדם הראשון". דברים דומים נאמרו בשמו של ריש לקיש. לדעת הדרשנים הללו, היצור הראשון שנברא עלי אדמות היה מורכב מזכר ונקבה יחדיו. מצדו האחד המין הזכרי ומצדו השני המין הנקבי, לאחר מכן הופרדו כל אחד לעצמו.¹² למדרש זה יש חשיבות רבה בהערכת תדמיתה של האישה, לא רק במערכת הבריאה אלא גם לדורות והוא מבטא עמדה שוויונית כלשהי בין שני המינים. ואולם, בדברי הרמב"ם אין המדרש מבטא עמדה שוויונית בין המינים. הוא פירשו בדרך אלגורית. לדעתו המדרש מדגיש את התלות ההדדית הגדולה בין החומר ובין הצורה, כלומר בין הזכר ובין הנקבה, ומציין את האישה כמקור הרוע בעולם: "כי כל העיכובים האלה המעכבים את האדם משלמותו האחרונה וכל מגרעת הדבקה באדם וכל עבירה - דבקות בו מצד החומר שלו דווקא".¹³

כללו של דבר, לדעת הרמב"ם הבריאה בספר בראשית (פרק ב) היא תיאור סימבולי לייחוסים בין הגבר ובין האישה. לדעת קליין-ברסלבי, תיאור זה "משמש יסוד לספור חטא גן עדן ועונשו, אותו יפרש הרמב"ם כמשל שעניינו תיאור התהליך הנפשי העובר על האדם כאשר הוא מתפתח לתאוות הגופניות ותוצאת ההתפתחות הזאת על פי עקרונות של תורת האדם ותורת הנפש האריסטוטליים".¹⁴

כישוריה האינטלקטואליים הנחותים של האישה

הרמב"ם התבטא בזלזול כלפי כישוריהן האינטלקטואליים של הנשים. ביטויים המעידים על יחס זה מצויים בתשובותיו, באיגרותיו, במורה נבוכים ובספר היד החזקה. כגון: (א) "ואין עובדים את ה' על דרך זה (=מיראה ולא מאהבה) אלא עמי הארץ והנשים והקטנים";¹⁵ (ב) "מה גם שעניין הילדים הקטנים מסור לנשים, וידועות מהירות היפעלותן וחולשת שכלן בדרך כלל";¹⁶ (ג) "ויעץ הנשאל הזה דבר חלוש אין לו טעם, דבר בלשון

11 מורה נבוכים ב, ל, עמ' 368. דרשה זו מקורה בבראשית רבה, פרשה ח, סימן א, עמ' 55 במהדורת תיאודור-אלבק. למקבילות ראו שם, בהערות המהדירים. על סוגיה זו ראה: קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית: פרקים בתורת האדם של הרמב"ם, ירושלים תשמ"ז, עמ' 193 ואילך; קליין-ברסלבי, בריאת האישה על פי מורה נבוכים.

12 אגדות דומות מובאות בחיבוריהם של אפלטון ופילון.

13 הפתיחה למורה נבוכים, עמ' 18. על שיטת הרמב"ם בהסבר סיפור הבריאה בבראשית גם בדרך האלגוריה, השווה דבריו במורה נבוכים א, יז, עמ' 51: "אף לשיטת הפילוסופים. חכמי האומות היו בזמנים קדומים מסתירים את הדיבור על אודות ה'ראשיות' ועושים אותו לשון חידות. אפלטון ומי שקדם לו היו מכנים את החומר בשם 'הנקבה' ואת הצורה בשם 'הזכר'".

14 קליין-ברסלבי, בריאת האישה על פי מורה נבוכים, עמ' 515.

15 משנה תורה, הלכות תשובה י, א.

16 מורה נבוכים ג, לו, עמ' 564. במהדורת קאפח (עמ' שס) הנוסח הוא: "ובפרט בהיות ענין הבנים הקטנים מסור לנשים, וידוע מהירות התפעלותן וקלות דעתן בדרך כלל".

האשה בהגותו של הרמב"ם

וְחָסַר בְּעֵינַי, סָדַר בּוֹ דְבָרִים נִפְסָדִים שֶׁאֶפְלוּ הַנְּשִׁים חֲסֵרוֹת הַמָּוֶה לֹא הָיוּ מִסְדְּרוֹת כִּכְהָ"17;
(ד) "הַסְּכָלִים וּמְחֲסָרֵי הַדַּעַת וּבְכָלֵל הַנְּשִׁים וְהַקְּטָנִים שֶׁאֵין דַּעַתָּן שְׁלִימָה"18.

בדוגמאות הללו יש זלזול בכישוריה האינטלקטואליים של האישה על ידי השוואתה לילדים קטנים, לסכלים ולחסרי דעת. עניין זה הוא בעל חשיבות רבה, שהרי עולמו האידיאי של הרמב"ם מבוסס על ההנחה, שהשגות שכליות - המכשירות את האדם להתעלות רוחנית, הן תכליתו, ומי שלא זכה בהן דרגתו נחותה. שלילתן מן האישה מעמידה אותה בדרגה נמוכה מזו של הגבר בצורה משמעותית, וברור שהיה בו כדי לפגוע באופן קשה בתדמיתה של אישה.

שאלת יסוד בדיון זה היא: מהו המקור לזלזולו של הרמב"ם בכישוריהן האינטלקטואליים של הנשים. האם נחיתות האישה היא תכונה מולדת המובנית באישה מטבע בריאתה, או תוצאה של נסיבות חברתיות והיסטוריות הניתנות לשינוי ואינן מהותיות בטבעה? מנחם קלנר, זאב הרווי ואברהם מלמד בחנו רבים מן המקורות הנזכרים והגיעו למסקנה, שבניגוד להתרשמות ראשונה של הקורא לא ראה הרמב"ם בכישוריהן האינטלקטואליים המוגבלים של הנשים תופעה מהותית מולדת אלא תוצאה של נסיבות היסטוריות:19

הוא היה משוכנע שהרוב המכריע של הנשים בימיו מסוגלות לקלוט עניינים שכליים פחות מאשר הגברים. אבל היה זה עניין חברתי ולא אונטולוגי... הוא אינו רומז בשום מקום שבתחום האנושיות, כלומר ביכולת השכלית המולדת, הנשים נחותות מהגברים - הנשים והגברים נבראו באותו צלם.

אברהם מלמד אף כתב על כך דברים נחרצים יותר:20

אכן, במקומות רבים ושונים... הרמב"ם מציג עמדות חד-משמעיות מן הסוג האנדרוצנטרי הנורמטיבי. אלא שבנוסף ובמקביל לכך הוא מציג עמדות שאינן מתיישבות בשום פנים ואופן עם העמדה הנורמטיבית, ויש בהן מרכיבים 'חתרניים' במובהק. במקומות אלה יש ביטוי מובהק לעמדה המניחה שלאשה פוטנציאל שכלי השווה לגבר, עם כל ההשלכות התאולוגיות והפוליטיות מרחיקות-הלכת של הנחה זו.

הוא התבסס גם על דברי הרמב"ם - בעקבות המדרש - שמרים מתה מיתת נשיקה, וראה בכך עדות מובהקת לתפיסתו הבסיסית של הרמב"ם, שאישה מסוגלת להגיע לדרגת הנבואה הגבוהה ביותר, שלשם השגתה זקוק אדם לא רק להארה מלמעלה אלא גם לכישורים אינטלקטואליים מובהקים.21

17 מתוך איגרת השמד, בתוך: איגרות הרמב"ם, מהדורת ר"י שילת, א, עמ' ל.

18 הלכות עבודה זרה יא, טז.

19 קלנר, שנאת נשים פילוסופית, עמ' 120-121. השווה: הרווי, לימוד תורה לנשים.

20 מלמד, דימוי האישה בספרות הפילוסופית, עמ' 65.

21 מלמד, הרמב"ם והנשים (לעיל, הערה 1), ובמיוחד עמ' 102-110; וראה להלן, הערה 54.

אף שלא הכל הסכימו עם תפיסה זו, נראה לי שמבחינה עקרונית היא נכונה. אביא לכך דוגמה אחת מדברי הרמב"ם:²²

ואין עובדים ה' (=מיראה) אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה... ואמרו חכמים: לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ, אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט ומרגילין אותן לענין זה בנחת עד ששיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה.

כלומר, האישה מסוגלת להגיע להשגת האל, ל"ידיעתו" ולעבודתו מאהבה, וזו מעלה גבוהה במשנתו של הרמב"ם.²³ את עבודת ה' מאהבה תיאר הרמב"ם כאחד השיאים שבן אנוש מסוגל להגיע אליהם. מכאן, שיכולתה של האישה להגיע אליה מלמדת על מעלתה הפוטנציאלית הגבוהה על פי השקפתו של הרמב"ם.²⁴ בפועל הלך הרמב"ם בדרכו של ר' אברהם אבן עזרא שהבחין גם הוא בין המציאות העגומה המוכרת לו, ובין כישוריה הפוטנציאליים של האישה ללמוד תורה ודברי חכמה. כרמב"ם, הביא גם הוא ביטויים המזלזלים בכישוריהן של הנשים ובקלות דעתן, אך דיבר על נשים חסידות שלמדו תורה.²⁵ אולם אין להתעלם מהביטויים המזלזלים באישה שהוזכרו לעיל, גם אם אין מדובר בתכונות מולדות. אמנם, רובן המכריע של הנשים היהודיות בזמנו היו מאחורי מסך של בערות - שלא באשמתן - וכישוריהן האינטלקטואליים היו מוגבלים, ואולם הניסוח המזלזל של הרמב"ם הוא בעייתי. יתר על כן, הוא זלזל לא רק בכישוריהן האינטלקטואליים של רוב הנשים בזמנו, אלא אף ראה רבות מהן קלות דעת ונוחות לפיתוי.²⁶ גם מדיונו של הרמב"ם בסוגיית הכישוף עולה קונוטציה שלילית כלפי נשים. הוא מתאר בפירוט את חלקן המרכזי של הנשים בטכסי הכישוף. כגון:²⁷ "בהרבה מסיפורי-הבדים וההזיות האלה אתה מוצא שהם מתנים שרק נשים תבצענה אותם". אף אם הנשים עצמן אינן היוזמות של הטכסים הללו, הן מאפשרות לנצלן לתכלית זו. הזיקה ל"קלות דעתן" של נשים היא ברורה. הבסיס לתיאור זה מצוי במקרא: "מכשפה לא תחיה" (שמות כב, יז),

22 הלכות תשובה י, א; שם ה.

23 השווה דברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות: "שהלימוד להמון העם צריך שיהיה בדרך חידה ומשל, כדי שיהיה כולל הנשים והנערים והקטנים עד אשר ישלם שכלם ואז יתבוננו וישכילו עניני הרמזים ההם". אין מדובר בתופעה מולדת אלא במציאות עגומה של בורות שנכפתה על הנשים בשל שיקולים חברתיים וחשש לצניעותן. עקרונית, שכלן יכול להיות מושלם כשכל הנערים והקטנים הגדלים ולומדים.

24 ראה מה שכתב על כך רביצקי, אזוטריות וחינוך פילוסופי, עמ' 52.

25 ראה פירושו לשמות לח, ח. דוגמאות נוספות מובאות בפרק האחרון של ספרי: והוא ימשל בך? (לעיל, הערת כוכבית).

26 ראה: מורה נבוכים ג, מט, עמ' 639.

27 מורה נבוכים ג, לז, עמ' 559, וראו שם הדיון כולו, עמ' 558-560.

האשה בהגותו של הרמב"ם

"מכשפה" ולא "מכשף". עם זאת, בדיונו ההלכתי במשנה תורה בעיסוקו בסוגיית הכישוף, דיבר לרוב גם בלשון זכר על מכשף.²⁸

דוגמה אחרת לזלזולו של הרמב"ם בשיקול דעתה ובתבונה של האישה מצויה בדיונו בפולחן המולך. הוא סיפר כיצד עובדי האש הפחידו את הבריות ופיתו אותן להעביר את הבנים באש. הנשים, בשל "חולשת שכלן", הושפעו מתעמולה זו יותר מהגברים:²⁹

והנה ידוע שטבע בני-אדם בדרך-כלל, שמה שהם נזהרים ומפחדים מפניו ביותר הוא שי'אבדו הממון והילדים. לכן פרסמו עובדי האש באותם ימים שכל מי שלא יעביר בנו ובתו באש, ימותו בניו. אין ספק שבגלל התועבה הזאת מיהר כל אחד לעשות זאת מרוב החמלה על הילדים והדאגה להם, ומכיוון שזה מעשה פעוט וקל, שכן אינו אלא העברה על האש. מה גם שעניין הילדים הקטנים מסור לנשים, וידועות מהירות היפעלותן וחולשת שכלן בדרך-כלל.

ואולם גם במקרה זה דיבר הרמב"ם על רוב הנשים ("בדרך כלל") ולא בתכונה מולדת.

הכישורים האינטלקטואליים וההצלה בשעת סכנה

במשנה נאמר:

האיש קודם לאשה להחיות ולהשיב אבדה.

והאשה קודמת לאיש לכסות ולהוציאה מבית השבי.

בזמן ששניהם עומדים לקלקלה האיש קודם לאשה.³⁰

פירוש המשנה הוא כי אם גבר ואישה מצויים בסכנת מוות (כגון טביעה), יש להציל ("להחיות") תחילה את הגבר. הוא הדין בהשבת אבדה. ואולם, אם איש ואישה זקוקים למלבושים יש לדאוג תחילה לאישה מכיוון שבושתה מרובה יותר. כאשר שניהם מצויים בשבי נזכרים יש לפדות תחילה את האישה מחשש לזנות. ואולם אם קיימת סכנה ממשית שיפגעו גם בגבר במעשי זימה יש לפדות אותו תחילה, מפני שאין דרכו בכך והפגיעה בכבודו גדולה יותר.

מדוע כאשר שניהם מצויים בסכנת מוות יש להציל תחילה את הגבר? הרמב"ם נימק זאת בפירושו למשנה, שם, כי הגבר "מקודש" יותר מן האישה, שהרי הוא חייב בכל המצוות, בעוד שהאישה פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמן. ואולם כאשר "שניהן עומדין בקלקלה -

28 כגון: משנה תורה, הלכות עבודה זרה יא, טו; הלכות סנהדרין יד, ג; שם טו, י. בהנמקתו לשימוש המקרא בלשון נקבה ("מכשפה") לא תלה זאת הרמב"ם רק בשכיחות הכישוף בנשים, כמצוי במדרש ("דבר הכתוב בהווה"), אלא גם בחשש מחמלת בתי הדין על הנשים יותר מאשר על הגברים: "וכן מכיוון שמתבעם מרחמים האנשים על הנשים מלהורגן. לכן גם הבהיר באשר לעבודה זרה במיוחד איש או אשה (דברים יז, ב) וחזר ואמר את האיש... או את האשה (שם, שם, ה), שלא נאמר כמוהו לגבי חילול שבת ולא לגבי דבר אחר. הטעם לכך הוא ריבוי החמלה הטבעית עליהן", מורה נבוכים ג, לז, עמ' 560.

29 מורה נבוכים שם, עמ' 564. לתרגום של קאפח ראה לעיל, הערה 16.

30 הוריות ג, ז. על מקור זה העירני אביעד הכהן. בתלמוד ובפירושו של רש"י אין דיון ברישא של המשנה, דהיינו במניע למתן עדיפות לגבר בשעת סכנת חיים.

רוצה בו ששניהם היו בשביה ושניהם נתבעו לתשמיש, אזי פודים את האיש לפני האשה, לפי שהוא אין דרכו לכך, ונתבע לדבר שאינו טבעי לו". עד כאן דברי הרמב"ם בפירושו למשנה. והנה בספר הלכותיו (משנה תורה) השמיט הרמב"ם את הדין הראשון ש"האיש קודם לאשה להחיות", והזכיר רק את ההלכות האחרות שבמשנה זו (הלכות מתנות עניים ח, ט):

האשה קודמת לאיש להאכיל³¹ ולכסות ולהוציא מבית השבי, מפני שהאיש דרכו לחזור (=לדאוג לפרנסתו), לא האשה, ובושתה מרובה. ואם היו שניהם בשביה ונתבעו שניהן לדבר עבירה האיש קודם לפדות לפי שאין דרכו לכך.

ר' יוסף קארו, בספרו "בית יוסף", הסביר את משמעות המושג "להחיות" (= "היינו להצילם אם הם טובעים בנהר וכיוצא בזה"), ואולם הוא הלך בעקבות הרמב"ם והשמיט פרט זה מן השולחן ערוך.³² מסתבר שעשה כן בשל זיקתו העמוקה לפסיקתו של הרמב"ם. הרמב"ם א הוסיף הלכה זו בהגהה שלו בשולחן ערוך, שם. ההשמטה של הרמב"ם מפליאה, שהרי מדובר בפסיקה מפורשת במשנה. אין בידינו הסבר ברור להשמטה זו, שחשיבותה רבה לחקר מקומה של האשה במשנתו. קשה להניח שהוא לא הסכים עם התפיסה הבסיסית שעדיף להחיות תחילה את הגבר החייב במצוות רבות יותר, שהרי בפירושו למשנה הוא תלה את עדיפות הגבר בריבוי המצוות המוטלות עליו בהשוואה לאישה, וסיכם: "והרי הוא מקודש ממנה". ייתכן שהוא סבר שאין לקבוע ככלל שתמיד האיש קודם לאישה בעת סכנת חיים. כל מקרה ראוי לדיון על פי נסיבותיו. יש מקרים בהם משקלה של האישה נכבד יותר בשל תכונותיה ומעשיה הטובים, ואולי גם בשל כישוריה האינטלקטואליים. מסתבר, שאם נקרו לאדם איש ואישה הנתונים בסכנת חיים והוא איננו מכירם, היה הרמב"ם מורה להציל את האיש תחילה כדין המשנה. ואולם כאשר הוא מכירם ויודע שהאישה מקיימת מצוות יותר מאשר האיש, או שמידותיה - ואולי גם כישוריה - משובחים יותר, הוא היה מורה להצילה תחילה. שהרי במקרה זה היא "מקודשת" יותר. הווה אומר, שבהכרעתו הנזכרת שמר הרמב"ם על העיקרון עליו נבנתה אותה הלכה, על פי שיטתו.

סיוע נוסף להנחתנו שלדעת הרמב"ם מבחינה אונטולוגית אין כישוריו האינטלקטואליים של הגבר עדיפים על אלה של האישה, מצוי לדעתי במשנת הוריות, שם. בסמוך למשנה הנ"ל (הוריות יג ע"א) מובאת ברייתא ובה נאמר: "חכם קודם למלך ישראל, חכם שמת אין לנו כיוצא בו, מלך שמת כל ישראל ראויים למלכות". וכן כתב בהלכות מתנות עניים (ח, יח) לעניין תמיכה בעניים ופדיון מהשבי: "וכל הגדול בחכמה קודם את חבירו". מכאן, שלחכמה ניתן משקל מכריע בקדימות בהצלה מהשבי. בנקל יכול היה הרמב"ם בפירושו למשנה הנזכרת לנמק את עדיפות הגבר על האישה במקרה של סכנה גם בחכמתו היתרה על זאת של האישה. העובדה שבחר לתלות את הקדימות דווקא בריבוי המצוות המוטלות על

31 האכילה איננה נזכרת במשנה, והרמב"ם הוסיפה מדעתו. ייתכן שעשה כן בהשפעת משנת בבא-בתרא ט, א.

32 יורה דעה רנב, ח.

האשה בהגותו של הרמב"ם

הגבר מבלי להתייחס כלל לכישורים האינטלקטואליים מסייעת להנחה, שהוא לא ראה את הגבר כמי שניחן מטבע בריאתו בחכמה העדיפה על זו של האישה.

הסתייגות מיחסי אישות

הרמב"ם ראה את יחסי האישות - אף בין בעל לאשתו - כגורם שלילי הפוגע בשלמותו השכלית של האדם. בנושא זה יש הבדל בין דבריו הנחרצים של הרמב"ם במורה נבוכים לבין עמדתו במשנה תורה. הבחנה זו איננה מפליאה. במשנה תורה הלך בדרך כלל בעקבות עמדתם של חכמי התלמוד, בעוד שבמורה נבוכים הושפע לעיתים מהפילוסופים היוונים ובעיקר מאריסטו. אמנם גם בהלכות דעות (ד, יט) יצא בתקיפות נגד ריבוי יחסי מין, אך התמקד בנזקים גופניים ("כחו תשש ועיניו כהות... שיניו נופלות... והרבה כאבים חוץ מאלו באים עליו"). לעומת זאת, במורה נבוכים התמקד בעיקר בנזקים לנפשו של האדם.

הגישה השלילית אל יחסי אישות רווחה בפילוסופיה היוונית, וממנה נטלה רבים מהפילוסופים היהודים בימי הביניים. העובדה שהרמב"ם דבק בה, השפיעה רבות על הפילוסופים הללו במשך דורות. ומה עוד, שבמורה נבוכים (ג, מט) הוא הסתמך במפורש על אריסטו ש"החוש הזה (אכילה ומין) שהוא חרפה לנו". במקור הנזכר לעיל ממורה נבוכים (ג, ח) הגדיר הרמב"ם את "חוש המישוש" כ"חוש שהוא חרפתנו הגדולה ביותר". תפיסה זו חוזרת גם במקומות אחרים במורה נבוכים, כגון: "שפלות הנאת הביאה" (עמ' 399); "[המשגל] מאוס ואסור להזכירו או לדבר בו בשום פנים ואופן" (עמ' 445); "הקדושה היא נטישת המשגל" (עמ' 539); "איסור העריות כל עניינו למעט במשגל, לשנוא אותו ולא יבקש ממנו אלא מעט מזעיר" (עמ' 642); "אסור על פי תורתנו להרהר במשגל כלל" (עמ' 644). כל הבודק מקורות אלה ואחרים בהקשרם, רואה עד כמה נטועה היתה תפיסה זו בתודעתו של הרמב"ם ועד כמה שאף לחנך את קוראיו לסגל דרך זו לעצמם ולראות את יחסי האישות כדבר שלילי שיש להמעיט בו ככל האפשר.

אמנם, הרמב"ם לא האשים את האישה בהקשר זה, אך דימוי האישה לחומר ושלילת יחסי האישות בצורה כה בוטה פגעה - ולו בעקיפין - גם בתדמית האישה. שהרי הגברים תלו בנשים את תאוותם ליחסי אישות והאשימו אותן על לא עוול בכפן.³³ רבים מהוגי הדעות היהודים שחונכו על ברכי הפילוסופיה היו שותפים לתפיסה האסקטית הבסיסית, שהמשיכה המינית אל האישה ויחסי אישות עמה הם דבר שלילי הפוגע בשלמותו של האדם. דב שוורץ בחן את עולם האידאות של החוג היהודי הנאופלטוני שפעל בספרד ובפרובאנס במאה הי"ד והסיק: "אם אמנם אין כאן דרישה לפרישה טוטלית מחיי המין, יש כאן נטייה ברורה לכיוון זה".³⁴ היחס השלילי אל יחסי אישות מצוי במקומות נוספים

33 יש אף כאלה שהביאו זאת עד אבסורד, וטענו שמשיכתם העזה אל אישה מסוימת מקורה בכישוף שהיא גרמה לו. בספרות הפולקלור של עמים שונים נתפסו נשים כשליחות השטן ובימוש בכוחות מאגיים כדי להפיל גברים ברשתן. ראה: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 43-47, 419-420, ובספרות הנזכרת שם, עמ' 43 הערה 77.

34 ד' שוורץ, ישן בקנקן חדש, ירושלים תשנ"ז, עמ' 239.

ביצירתו של הרמב"ם. בין השאר הוא טען שאיסור הזנות ("לא תהיה קַדְשָׁהּ מבנות ישראל", דברים כג, יח) ומצוות מילה מקורם גם ברצון לצמצם את יחסי המין.³⁵ גם בכתביו הרפואיים שב הרמב"ם וציין את הנזק הרפואי הקיים לדעתו בריבוי יחסי אישות, ובמיוחד בגיל הזקנה. הוא קרא לאדם למעט בהם ככל האפשר וחזר על מוטיב זה מספר פעמים.³⁶ בספרו "הנהגת הבריאות" סיכם: "כל מי שיחפוץ תמידת הבריאות, יעביר מלבו זכרון המשגל בכל יכלתו".³⁷

גיל הנישואין, האהבה כסמל

חכמי התלמוד נחלקו בשאלת גיל הנישואין. במשנת אבות (ה, כא) נאמר: "בן שמונה עשרה לחופה". היו אף חכמים שהטיפו לנישואין בגיל צעיר יותר. בשמו של רב חסדא נמסר שהוא השתבח בעדיפותו על חכמים אחרים בשל נישואיו בגיל שש-עשרה, והוא הביע צער שלא הקדים יותר את נישואיו, וכל זאת כדי להינצל מהרהורי עברה.³⁸

הרמב"ם ראה גם הוא באור חיובי נשיאת אישה בשל הנימוק הנזכר - הימנעות מהרהורי עברה: "ולא ישב בלא אשה שמנהג זה גורם לטהרה יתירה".³⁹ על החשש מהרהורים כאלה הזהיר ביותר, כגון: "...לפיכך ראוי לו לאדם לכוף יצרו בדבר זה ולהרגיל עצמו בקדושה יתירה ובמחשבה טהורה וכדעה נכונה כדי להנצל מהן".⁴⁰ על אף הטפתו לשאת אישה בגיל צעיר, הוא עצמו לא נהג כך ונשא אישה בראשית שנות השלושים שלו, ובניגוד לדעתם של מספר חכמים אחרים פסק שמותר לאדם לדחות את נישואיו כדי להקדיש עצמו ללימוד תורה.⁴¹

הרמב"ם היה ער לכוחה הגדול של המיניות, הזהיר מאוד מפניה והטיפף להקפיד על סייגים רבים כדי להימנע מפיתוייה, עד שהראב"ד תיאר אותו באחת מהשגותיו בנושא זה כמי ש"הפריז על מדותיו".⁴² את דברי המשנה באבות (א, ה) "ואל תרבה שיחה עם האישה"

35 מורה נבוכים ג, מט, עמ' 638, 645. השווה התנגדותו של הרמב"ם להחזקת שפחה נוכריה שהוגדרה מבחינה הלכתית כ"יפת תואר"; תשובות הרמב"ם, מהד' בלאו, ב, סימן ריא, עמ' 373-375.

36 רמב"ם, ספר הקצרת, מהדורת ז' מונטנר, ירושלים ת"ש, עמ' 23-24. השווה: פרקי משה ברפואה, מהדורת ז' מונטנר, ירושלים תשי"ט, מפתחות, ערך "משגל", עמ' 436; רמב"ם, הנהגת הבריאות, בתרגום ר' משה אבן תיבון, מהדורת ז' מונטנר, ירושלים תשי"ז, עמ' 74.

37 הנהגת הבריאות, שם, עמ' 75.

38 ראה: קידושין כט ע"ב - ל ע"א. הגמרא מביאה שם דעות של חכמים שאדם שלא נשא אישה עד גיל עשרים "כל ימיו בהרהור עבירה". דברי רב חסדא מובאים גם הם שם. לנושא כולו ראו את דבריו של הרב נ' רבינוביץ (הלכות אישות טו, ב-ג, עמ' שיד-שטו). הוא העיר שם שהרמב"ם כלל לא סבר ש"בן שמונה עשרה לחופה" היא משנה אלא ברייתא ואין לפסוק להלכה על פיה.

39 הלכות איסורי ביאה כב, כ-כא.

40 שם.

41 על נושא מקיף זה ראה: קידושין כט ע"ב - ל ע"א, ברש"י ובתוספות שם. השווה: רמב"ם, הלכות אישות טו, ב-ג; הלכות תלמוד תורה א, ה ("לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך ישא אשה, שאם נשא אשה תחלה אין דעתו פנויה ללמוד. ואם היה יצרו מתגבר עליו עד שנמצא שאין לבו פנוי, ישא ואחר כך ילמוד תורה").

42 הלכות איסורי ביאה כב, טז.

האשה בהגותו של הרמב"ם

פירש הרמב"ם: "שהשיחה אינה אלא בעניני התשמיש, ולפיכך אמר כי רבוי השיחה עמה אסורה לפי שהוא גורם רעה לעצמו" (פירוש הרמב"ם לאבות, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ד, עמ' תיא).

הוא בחר בפירוש זה למרות שבמשנה עצמה נקשר הדבר עם ביטול תורה ("כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו ובוטל מדברי תורה"). ואכן, רבים מן המפרשים ראו את ביטול התורה כגורם המרכזי לאיסור להרבות שיחה עם האישה. הרמב"ם העדיף לקשור זאת דווקא עם החשש מהרהורי עברה. לא יפלא, אפוא, שהוא קבע (הל' איסורי ביאה כב, יח): "אין לך דבר בכל התורה כולה שהוא קשה לרוב העם, אלא לפרוש מן העריות והביאות האסורות".

עם זאת, הרמב"ם היה מודע לכוחה הגדול של האהבה בחיי האדם. בבואו להסביר את עוצמת האהבה הנדרשת מן האדם אל בוראו, הוא מדמה זאת לאהבת איש ואישה, והלך בזאת בעקבות מדרשי חז"ל על שיר השירים. הוא עשה כן מתוך ידיעה שזהו הסמל שכוחו עז מכל סמל אחר:⁴³

וכיצד היא האהבה הראויה? הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה (=הוגה) בה תמיד כאלו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה, יותר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד כמו שצ'ננו בכל לבבך וכל נפשך.

כמו כן בחר בדימוי זה כדי לתאר את אהבת התורה והחכמה (הלכות איסורי ביאה כב, כא): גדולה מכל זאת אמרו, יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה. ובחכמה הוא אומר 'אילת אהבים ויעלת חן'.

לימוד תורה לנשים

עמדתו של הרמב"ם בשאלת לימוד תורה לנשים סבוכה ומורכבת. במקורות התלמודיים מובאת דעתו של התנא ר' אליעזר בן הורקנוס, שסבר שכלל אין ללמד תורה לנשים.⁴⁴ הוא התבטא בחריפות יתרה כלפיהן: "כל המלמד את בתו תורה כאלו מלמדה תפלות".⁴⁵ ר'

43 הלכות תשובה י, ג. השווה: הלברטל, הרמב"ם, עמ' 38-39.

44 על עמדתם של חכמים בשאלת לימוד תורה לנשים נכתב הרבה. ראה בספרות הנזכרת אצל גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 266, הערה 3; ד' הלבני, "תלמוד תורה לנשים", מים מדליו, בעריכת י' בן-שון, ירושלים תשנ"ז, עמ' 15-26; S.P. Zolty, "And All Your Children Shall Be Learned", *Women and the Study of Torah in Jewish Law and History*, Northvale 1993 עמדתו של הרמב"ם בשאלה זו ראה: הרווי, לימוד תורה לנשים במשנת הרמב"ם; י' לוי, "דעת הרמב"ם על תלמוד תורה לנשים", המעיין לד, גליון א (תשנ"ד), עמ' 10-14.

45 סוטה ג, ד. ח' אלבק, משנה, סדר נשים, ירושלים-תל-אביב תשי"ט, עמ' 240. התיבה "כאלו" נוספה על פי הדין בבבלי, סוטה כא ע"ב, וראה בהשלמות של אלבק, שם, עמ' 383; י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ב, ירושלים תש"ח, עמ' 563. למשמעות התיבה "תפלות" ראה: אפשטיין, שם, עמ' 669-670. בתלמוד (סוטה כא, ע"ב) נתפרשה "תפלות" כזימה.

אליעזר אף סירב לבקשת אישה מיוחסת ועשירה להסביר לה עניין מסוים הקשור בחטא העגל, בהנמקה: "ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים".⁴⁶ בתלמוד מובא הסברו של האמורא ר' אבהו לדברי ר' אליעזר:⁴⁷ "כיון שנכנסה חכמה באדם, נכנסה עמו ערמומית". כלומר, לימוד התורה יגדיל לא רק את חכמתה של האישה, אלא גם את ערמומיותה, והיא תוכל לנצל זאת לרעה, להערים על בעלה ולהסתיר ממנו את מעשיה השליליים. היו תנאים שחלקו על דעתו של ר' אליעזר, ואולם רוב חכמי ישראל בימי הביניים, ובהם גם הרמב"ם, קיבלו את דעתו על פי כללי הפסיקה.⁴⁸ כמה מהגדולים שבין חכמי ישראל בימי הביניים קיבלו רק את מקצת דבריו של ר' אליעזר וחיפשו דרכים לצמצמם, בהם גם הרמב"ם:

אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש מפני שלא נצטוית. וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו, אין שכרו כשכר המצוה שעשה אלא פחות ממנו. ואף על פי שיש לה שכר, צו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד, אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן. אמרו חכמים: כל המלמד את בתו תורה כאילו לימדה תפלות. במה דברים אמורים? בתורה שבעל-פה, אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחילה, ואם לימדה אינו כמלמדה תפלות.⁴⁹

הרמב"ם הציג את דברי ר' אליעזר כדעתם של "חכמים" ובזאת חיזק את כוחם השלילי.⁵⁰ ואולם הוא הציע שתי הקלות חשובות: (א) "רוב נשים אין דעתן מכוונת להתלמד" ולא "כל נשים". זאת הבחנה חשובה לא רק מן הבחינה המעשית, אלא גם מהבחינה התיאורטית. בעוד שר' אליעזר שלל מכל וכל לימוד תורה לנשים בלא כל התחשבות בכישוריהן וברצינות כוונותיהן - ובכך פגע פגיעה קשה בתדמיתן - פסק הרמב"ם שמבחינה עקרונית האיסור מתייחס לרוב הנשים בלבד, על פי מצבן, ולא כאיסור גורף ומוחלט. (ב) לדעת הרמב"ם, האיסור ללמד תורה לנשים איננו חל על "תורה שבכתב", בעוד שר' אליעזר לא הבחין כלל בין סוגים שונים של דברי תורה. הרמב"ם התעלם כליל מדברי ר' אליעזר שבתלמוד ירושלמי ("ישרפו דברי תורה..."). מסתבר, שהשכלתו הפילוסופית וגישתו השכלתנית של הרמב"ם השפיעו רבות על הכרעתו בנושא זה וגרמו לו לסגת - ולו באופן חלקי - מההנמקה הנזכרת של ר' אבהו כי הנשים עלולות לנצל את דברי התורה כדי להערים

46 ירושלמי, סוטה ג, ד; יט ע"א. המקור מובא בחלקו גם בתלמוד הבבלי, יומא סו ע"ב. דבריו התקיפים של ר' אליעזר מלמדים שאין מדובר בעצה בלבד, שלא כדעת יהודה לוי במאמרו הנזכר לעיל, הערה 44.

47 סוטה כא ע"ב.

48 לדעות חולקות שהתירו לימוד תורה לנשים ראה במשנת סוטה, ג, ד; בבלי שם, כא ע"ב, והמובא מירושלמי בספרי חסידות ומורדות, עמ' 266-268.

49 רמב"ם, הלכות תלמוד תורה א, ג. הנמקה דומה לשלילת כל השכלה מן הנשים מצויה בדבריו של הפילוסוף הרומי סנקה ושל פיליפ דה-נוור (Phillippe de Novarre). ראה: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 267.

50 למשמעות הביטוי "ציוו חכמים" בדברי הרמב"ם ראה: א' הכהן, "ציוו חכמים - פרק בלשונות הרמב"ם במשנה תורה", שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 113-120. הרב נ' רבינוביץ, בפירושו להלכות אישות טו, יז-יח, עמ' של-שלא, ראה זאת כעצה טובה. השוו: הרב צ' הבר, "מצות חכמים", מעליות כה (תשס"ה), עמ' 248-268.

האשה בהגותו של הרמב"ם

על בעליהן ולפגוע בצניעותן. על סמך המקורות שהגיעו אלינו, מתברר שהרמב"ם הוא הראשון מבין חכמי ישראל שפירש את דברי ר' אבהו כמתייחסים אל רוב הנשים ולא אל כולן.

דברי הרמב"ם סייעו לנשים שחפצו ללמוד תורה. הם הורחבו בידי חכמים נוספים בימי-הביניים, ואף בימינו נתלים בהם חכמים שהתירו לנשים ללמוד את כל ענפי התורה, כולל תלמוד. כישוריהן של הנשים ורצינות כוונתן משמשים גורמים מכריעים בבירור זה וכל החכמים שבים ותולים את דבריהם בדברים הנזכרים של הרמב"ם. מקצתם העירו במפורש שהם מסתמכים על הרמב"ם, אחרים נקטו בלשון "יצאו מהרוב" הרומזת בבירור לדברי הרמב"ם.

עם זאת, ההבחנה בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה מלמדת שגם הרמב"ם חשש פן המשא ומתן התלמודי (=פול) יגדיל את ערמומיותן. מסתבר, שהרמב"ם לא התנגד ללימוד עצמי של נשים מפי אישה למדנית. ההנמקה הפורמלית "כל המלמד את בתו תורה" אפשרה לו לעשות הבחנה זו ולצמצם את כוח דבריו של ר' אליעזר.

גם בראשית דבריו הנזכרים של הרמב"ם יש הקלה מסוימת לגבי לימוד תורה לנשים. עולה מהם שאישה שלמדה תורה יש לה שכר, אף אם הוא קטן יותר מזה של הגבר. ניסוח זה מעיד בבירור שהפסיקה הכוללת שמקורה בתלמוד להימנע מלימוד תורה לנשים, איננה שוללת לחלוטין את יכולתן ללמוד ואיננה אוסרת זאת עליהן. כאשר יש כאלה המסוגלות ללמוד תורה מבלי לחשוש ש"יוציאו אותם לדברי הבאי" הדבר מותר.

זאב הרווי שבחן את עמדתו של הרמב"ם בסוגיה זו הגיע למסקנה מפתיעה. לדעתו, סבר הרמב"ם שלא זו בלבד שמותר לאישה ללמוד תורה שבעל-פה, כולל תלמוד, אלא היא אף חייבת לעשות כן.⁵¹ הוא למד זאת מהלכות יסודי התורה של הרמב"ם. הרמב"ם מנה חמש מצוות המאפשרות לאדם להיכנס ל"פרדס": ידיעת ה', הימנעות ממחשבות על זולתו, הכרה באחדות ה', אהבת ה' ויראת ה'.⁵² חמש המצוות הללו מותנות לדעת הרמב"ם גם בלימוד "גמרא":⁵³ "כשיגדל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה... ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו". והנה בהלכות יסודי התורה מנה הרמב"ם במפורש גם נשים כמי שמסוגלות להיכנס ל"פרדס":⁵⁴

ועניני ארבעה פרקים אלו שבחמש מצות האלו הם שחכמים הראשונים קוראין אותו פרדס... ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר. ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצות. ואע"פ שדברים אלו דבר קטן קראו אותן חכמים, שהרי אמרו חכמים "דבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הוויות דאביי ורבא", אעפ"כ ראויין הן להקדימן. שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה... ואפשר שידעם הכל קטן וגדול איש ואשה בעל לב רחב ובעל לב קצר.

51 הרווי, לימוד תורה לנשים.

52 הלכות יסודי התורה, פרקים א-ד.

53 הלכות תלמוד תורה א, יב.

54 הלכות יסודי התורה ד, ג.

מכאן שהרמב"ם כלל במפורש גם את הנשים עם אלה המסוגלים ללמוד "הוויות דאביי ורבא". מדבריו עולה בבירור שלדעתו גם הנשים מסוגלות "למלא כרסן בלחם ובבשר", דהיינו לימוד המצוות שבתורה שבעל פה. הן חייבות לעשות כן אם רצונן להיכנס ל"פרדס", והן מסוגלות "להיכנס לפרדס ולטייל בו". אלו הן התבטאויות נדירות בין חכמי ישראל בימי הביניים, המעידות על המעלה הגדולה שאליה מסוגלת להגיע גם אישה ועל כישוריה הפוטנציאליים. בצדק העיר הרמב"ם לא דיבר דווקא על גבר הראוי "לטייל בפרדס" אלא נקט באמירה סתמית וכוללת: "מי שנתמלא כריסו", ומכאן שגם האישה חייבת ללמוד את כל המצוות לעומקן כאשר היא חפצה "להיכנס לפרדס".⁵⁵

המסקנה מבירור זה היא שחיוכן של הנשים בחמש המצוות הנזכרות משמעו שהן חייבות גם בלימוד "גמרא". כיצד ניתן, אם כן, להלום דברים אלה עם הקביעה המפורשת, שהאישה לא נצטוותה ללמוד תורה ואסור לאב ללמד את בתו תורה שבעל-פה (הלכות תלמוד תורה א, יג)? הרמב"ם טרח הרבה לנסות ליישב את הסתירה הזאת שבדברי הרמב"ם וקבע בצדק, כי כדי ליישבה יש תחילה צורך לעשות בדיקה מקיפה של משמעות המונחים "תורה שבכתב", "תורה שבעל פה" ו"גמרא" בדבריו, וכן של משמעות חמש המצוות הנזכרות בזיקה ל"פרדס".⁵⁶ הוא אף העלה את ההשערה, כי לשיטת הרמב"ם, הנשים אינן צריכות ללמוד את חוקי ההלכה כדי לדעת כיצד לקיימם. זאת יוכלו ללמוד מהתבוננות במעשי אביהן. אלא עליהן ללמוד תורה כדי לרכוש חכמה שתאפשר להן להיכנס ל"פרדס" ולחזק את העולם הפנימי, עולם הרגש שלהן ושל בני המשפחה כולה.

קשה לקבוע מסמרות בנושא זה. ואולם אי אפשר להתעלם מהעובדה שהרמב"ם, בעקבות חז"ל, ראה את הנשים כפטורות ממצוות לימוד תורה, כולל שחרן החלקי של הנשים שתעשנה כן בהתנדבות. בראשית הדיון כאן הבאנו את דבריו המפורשים בסוגיה זו בהלכות תלמוד תורה המצויים גם בספר המצוות.⁵⁷ מאידך גיסא, הוא חייב אותן בעשר המצוות הראשונות ממצוות עשה (על פי מניינו), ובהן כלולות ארבע מחמש המצוות הנזכרות המאפשרות את הכניסה ל"פרדס". כיצד ניתן להלום שתי גישות סותרות אלה, בשעה ש"מילוי הכרס" בלימוד התורה ומצוותיה הוא תנאי בסיסי לכניסה ל"פרדס"? הפתרון הנראה לי הוא המוצע לעיל: אישה המעוניינת להיכנס ל"פרדס" חייבת ללמוד תורה, והדבר מומלץ וראוי לה. אך אין זאת חובה המוטלת על כלל הנשים. הן יכולות

55 "Maimonides does not say that it is not proper for men to walk about in the Pardes until they know what is forbidden, permitted, and the like, with regard to the other commandments; and thus it is clear that, according to Maimonides, women too ought to acquire this knowledge before entering the Pardes" לימוד תורה לנשים, עמ' 125.

56 לכאורה ניתן היה לפרש "תורה שבעל פה" כמתייחסת אל המשנה והלכות פסוקות בלבד לעומת ה"גמרא" המתייחסת אל המשא-ומתן התלמודי. ואולם הקשרם של דברי הרמב"ם במלואם מקשה על הסבר זה.

57 "היא שצונו ללמוד תורה וללמדה, וזהו הנקרא תלמוד תורה... והנשים אין חייבות בה... בניכם ולא בנותיכם", מצוות עשה, יא, ע"פ דפוס ראשון, קושטא ר"ע; וראה קידושין לו ע"א.

האשה בהגותו של הרמב"ם

לקיים את חמש המצוות הנזכרות שנתחייבו בהן שלא בדרגתן המירבית. ובל נשכח, לדעת הרמב"ם גם לא כל הגברים זוכים לכך: ⁵⁸ "פרדס... ואף על פי שגדולי ישראל היו וחכמים גדולים היו, לא כולם היה בהן כח לידע ולהשיג הדברים על בוריינן". זהו פרט רב חשיבות. הרמב"ם קבע במפורש שהיו גם "גדולי ישראל" שלא זכו להיכנס ל"פרדס", אף שבוודאי למדו בעמקות רבה הן תורה שבכתב הן תורה שבעל-פה וקיימו גם את חמש המצוות האמורות.

לשיטת הרמב"ם יש לערוך הבחנה ברורה בין חובה המוטלת על כלל הנשים ובין המלצה המתמייחסת רק אל מקצתן, אל הנשים הראויות. דהיינו, דבריו על לימוד תורה שבעל-פה בעמקות (= "מילוי הכרס") מתייחסים אל מי שראוי ומסוגל להגיע למדרגות הגבוהות ביותר ולהיכנס ל"פרדס" ולטייל בו. בין אלה המסוגלים בפוטנציה לעשות כן מצויות גם נשים. ואולם, רק מיעוטן מסוגל לכך, ולכן אין הן חייבות ללמוד תורה בעמקות. אבל מי שתעשה כן מדעתה ומרצונה תהא מסוגלת להגיע לאותה דרגה עילאית. ואכן, הרמב"ם, בעקבות חז"ל, תיאר את מרים אחות משה כמי שזכתה במיתת "נשיקה", כלומר, היא הגיעה לדרגה הרוחנית העילאית שבן תמותה מסוגל להגיע אליה, כפי שיידון להלן. מכאן ראייה ברורה לכישוריה הפוטנציאליים הגבוהים של האישה המאפשרים מבחינה עקרונית לימוד תורה בעמקות.

דרך אחרת להסבר הסתירה שבדברי הרמב"ם היא ראיית דברי התורה והחכמה שחובה ללומדם לקראת הכניסה ל"פרדס" כמתייחסים אל הלכות פסוקות ודברי הגות ולא למשא-ומתן תלמודי מפולפל. הנשים פטורות ממשא-ומתן מעין זה, והאב איננו רשאי ללמוד לבתו. העובדה, שיחד עם נשים כלל הרמב"ם גם קטנים בין אלה המסוגלים להיכנס ל"פרדס" ("ואפשר שידעם הכל קטן וגדול איש ואשה"), מסייעת להסבר זה. קשה להניח שקטן בקי במשא-ומתן תלמודי מפולפל. אלא אם כן מדובר בקטן שניחן בכישורים אינטלקטואליים נדירים כבר מנעוריו. דעתי נוטה יותר לאפשרות הראשונה.

המסקנה העולה מדברינו היא שהרמב"ם זלזל בכישוריהן האינטלקטואליים של רוב הנשים, וזאת על פי המציאות אותה הכיר בזמנו, ואולם הוא העריך את כושרן הפוטנציאלי. בזמנו היו רק נשים בודדות שמסוגלות היו להגיע לדרגות הגבוהות של לימוד תורה שבעל-פה וכניסה ל"פרדס". במציאות אחרת, בה נשים רבות יותר מסוגלות לכך, היה ככל הנראה הרמב"ם רואה זאת בברכה וממליץ לסייע בידן.

מרים הנביאה כעדות לכישוריהן הפוטנציאליים של הנשים

עדות נוספת להנחתנו שהרמב"ם לא שלל מבחינה עקרונית את כישורי הנשים מצויה בדיונו בדמותה של מרים. במורה נבוכים תיאר אותה הרמב"ם כמי שזכתה יחד עם אחיה, משה ואהרן, להגיע לדרגה הרוחנית הגבוהה ביותר שבן אנוש מסוגל להגיע אליה:

58 רמב"ם, הלכות יסודי התורה ד, יג.

והיה כאשר השלם בא-בימים ומתקרב למוות, גדלה השגה זאת מאוד. והשמחה בהשגה זאת והחשק אל המושכל גדלים מאוד עד שהנפש עוזבת את הגוף אז, בשעת אותו עונג.

אל עניין זה רמזו החכמים במות משה ואהרן ומרים ששלושתם מתו בנשיקה... וכן אמרו על מרים: אף היא בנשיקה מתה, אבל לא נזכר בה "על-פי ה'" בגלל היותה אשה, שלא נאה להזכיר משל זה לגביה. הכוונה היא ששלושתם מתו במצב של עונג ההשגה מעוצם החשק... אופן זה של מוות, שעניינו באמת להיות שמור מן המוות, ציינו (החכמים) ז"ל שהיה למשה אהרן ומרים. יתר הנביאים והמעולים נמוכים מזאת.⁵⁹

אמנם, מקור הדברים הוא בדרשת חז"ל,⁶⁰ ואולם לעיתים קרובות התעלם הרמב"ם מדברי המדרש ולא הזכירם כלל. במקרה זה, לא זו בלבד שהוא הביא את המדרש אלא דן במשמעותו, ומכאן עולה שהוא משקף את עמדתו האישית. הרמב"ם הדגיש את העובדה ששלושת האישים הנזכרים - משה, אהרן ומרים - זכו להגיע לדרגה הנבואית הגבוהה ביותר, ששאר הנביאים לא זכו להגיע אליה. יש בדבריו אלה ללמד גם על מקומה של האישה במשנתו של הרמב"ם. לדעתו, אישה מסוגלת להגיע למעלה הרוחנית הגבוהה ביותר, שהרי מרים הגיעה למעלה הגדולה אף מזו של שאר הנביאים, למעט משה.⁶¹ כל מי שמתאר את הרמב"ם כשונא נשים מובהק וכמי שזלזל בכישוריה האינטלקטואליים מבלי לקחת בחשבון את דיונו בדמותה של מרים, חוטא לאמת.

59 מורה נבוכים ג, נא, עמ' 665. במהדורת קאפח (עמ' תי) הסיום הוא: "אבל שאר הנביאים והחסידים הם למטה מזה". גם אברהם מלמד עמד בהרחבה על ההשלכות שיש לדיונו של הרמב"ם במעלותיה של מרים על יחסו אל מעמדה האינטלקטואלי של האישה. במחקרו הרמב"ם והנשים, עמד מלמד בהרחבה על הסתירה שבין תיאור האישה כחומר והשוואתה לעבדים, לעמי הארץ ולקטנים, לעומת תיאורה של מרים, אחותם של משה ואהרן, כמי שזכתה למיתת נשיקה, דהיינו לדרגת נבואה, שהיא לדעת הרמב"ם המעלה הגבוהה ביותר שבן-אנוש מסוגל להגיע אליה מלמד העיר שם (עמ' 50) שהרמב"ם השמיט את שלושת האבות מרשימת האנשים שמתו "מיתת נשיקה", "אך הותיר את מרים יחד עם שני אחיה". אין זה חידושו של הרמב"ם. הוא הלך בעקבות הדיון בתלמוד (בבא בתרא יז ע"א) בו נזכרים משה, אהרן ומרים לבדם כמי שמתו מיתת נשיקה, וזאת בהסתמך על הכתוב "על פי ה'". בתלמוד שם נאמר: "תנו רבנן: ששה לא שלט בהן מלאך המות ואלו הן אברהם יצחק ויעקב משה אהרן ומרים...". ובהמשך נזכרים שם שלושה בלבד שמתו "מיתת נשיקה" והם: משה אהרן ומרים. יש שם הבחנה ברורה בין שני מושגים: "לא שלט בהן מלאך המות" ובין "מתו בנשיקה". כמו כן אין, לדעתי, מקום לקביעתו של מלמד, שם, ש"בדרך כלל מרים הוצגה במדרשי אגדה כאישה רכלנית, פטפטנית ומערערת שלום בית". ברוב המדרשים היא מוצגת באור שונה לחלוטין, ולמעשה מאופיינת מרים בספרות המדרש כאישה בעלת מעלות משובחות יותר מכל אישה יהודייה אחרת שבמקרא ובספרות התלמודית לענפיה השונים. התייחסתי לעניין זה במאמרי "בין מרים למריה - כיצד הייתה מרים לדמות האישה האידיאלית בספרות חז"ל", תפארת ישראל, ספר היוכל לכבוד ישראל פרנצוס, בעריכת י' רוט ואחרים, ניו-יורק 2010, עמ' 183-194, ובו העליתי את האפשרות שהשבחים הרבים שכתרו חכמים בתלמוד ובמדרש למרים מקורם בפולמוס עקף עם הנצרות שפיארה את דמותה של מרים הנוצרית, הלא היא מריה. סדר הזמנים מסייע לכך בבירור, ואכמ"ל.

60 בבא בתרא יז ע"א, ובמקורות נוספים.

61 קלנר ביטא מסקנה זו בדרך אחרת: "לפחות אישה אחת השיגה את השלמות הגבוהה ביותר שעשויים בני אדם להשיג. ובמילים אחרות, שלישי מכלל בני אדם שהשיגו את הרמה הגבוהה ביותר של שלמות אנושית היו נשים. לא ייתכן אם כן שהרמב"ם חשב שנשים מטבען נחותות שכלית מן הגברים", קלנר, שנאת נשים פילוסופית, עמ' 124.

האשה בהגותו של הרמב"ם

הנשים במעמד קבלת התורה - בין רש"י לרמב"ם

מה היה חלקן של הנשים בקבלת התורה בסני? האם ניצבו יחד עם הגברים למרגלות ההר או נדחקו לשוליים? האם נמנו גם הן עם מקבלי התורה ובאותה דרגה כגברים או שדרגתן היתה נמוכה יותר? בציוורים שונים המצויים בכתבי-יד יהודיים בימי-הביניים הן מתוארות כמי שעומדות במחיצת הגברים באותו מעמד, אך מובן שאין בכך כדי לבטא את עמדתם של חכמים כלפי דרגתן בעת קבלת התורה.

בסוגיה זו יש הבדל בין הרמב"ם לרש"י. בתורה נאמר "היו נכנים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה" (שמות יט, טו). מהי תכלית האיסור לקיים יחסי אישות שלושה ימים לפני קבלת התורה, את מי היא באה לשרת? הרמב"ם למד מציווי זה כי יחסי אישות פוגעים בקדושה:⁶² "הטהרה והקדושה אף הן ממטרות התורה, כלומר, נטישת המשגל, הימנעות ממנו או המעטה בו ככל האפשר... מפני שהוא יתעלה ציווה לקדש את האומה לקבלת התורה... 'אל תגשו אל אשה', הרי שאמר מפורשות שהקדושה היא נטישת המשגל". כלומר, תכלית האיסור היא "לקדש את האומה" לקראת קבלת התורה. אין מדובר בטומאה גופנית, אלא ב"טומאה רוחנית", שמקורה בעצם קיום יחסי אישות. מטרתה לטהר את הגברים לקראת מתן תורה. לעומתו, פירש רש"י את הכתוב הנוזר בדרך שונה: "אל תגשו אל אשה" - כל ג' ימים הללו, כדי שיהיו הנשים טובלות ליום השלישי ותהיינה טהורות לקבל תורה" (שמות יט, טו). כלומר, לפי פירושו של רש"י, מטרת ההרחקה מקיום יחסי אישות היא לטהר את הנשים. גם הן חלק ממקבלי התורה ולכן עליהן להיות טהורות לקראת האירוע הגדול. לא יחסי האישות כשלעצמם גרמו לאיסור, כדעת הרמב"ם, אלא החשש מטומאה גופנית של האישה. אמנם מקור הפירוש הוא בדרשת חז"ל,⁶³ אך בחירתה מלמדת גם על עולמם של רש"י ושל הרמב"ם.⁶⁴ לפי הרמב"ם, הגבר עומד במרכז. מטרת האיסור היא לקדשו. לפי רש"י, גם האישה במרכז. מטרת האיסור היא לקדשה.

בין רש"י לרמב"ם קיים הבדל גם בהבנת תכלית האיסור. לפי הרמב"ם, יחסי האישות כשלעצמם פוגמים בקדושתו של האדם ומורידים אותו מדרגות רוחניות אליהן הוא מסוגל להגיע. לכן, ערב מתן תורה, התורה מצווה למנוע אותם. בפירושו של רש"י אין כל רמז לפגם רוחני כלשהו הקיים ביחסי אישות. התורה אסרה אותם בשל נימוק שונה לחלוטין, והוא מניעת טומאה גופנית של האישה.

זכות הנשים לחופש תנועה

הרמב"ם החמיר מאוד בדיני צניעות הנשים אף מעבר למפורש בהלכה התלמודית. בספר "משנה תורה" פסק שמקומה של האישה בביתה, וחופש תנועתה מוגבל מאוד:

62 מורה נבוכים ג, ג, עמ' 539.

63 כגון: משנת שבת ט, ג; בבלי, שם, פו ע"א. ופירש שם ח' אלבק: "שחשש הכתוב במתן תורה שמא תיטמא האשה על ידי שכבת זרע שתפלוט, אבל אם תפלוט הזרע לאחר שלושה ימים לשימושה אינה טמאה, שכבר נפסד ולא נחשב כזרע לטמא את הפולטתו" (ח' אלבק, פירוש המשניות לסדר מועד, ירושלים-תל-אביב תשי"ד, עמ' 40). וראה בפירושו של רש"י, שמות יט, טו.

64 לעניין הזיקה שבין עולמו של רש"י לבחירת המדרשים, ראה: גרוסמן, רש"י, ירושלים תשס"ו, עמ' 108-103, 93-82 ובספרות המנויה בהערות שם.

לפי שכל אשה יש לה לצאת ולילך לבית אביה לבקרו ולבית האבל ולבית המשטה לגמול חסד לרעותיה או לקרובותיה כדי שיבואו הם לה, שאינה בבית הסוהר עד שלא תצא ולא תבוא. אבל גנאי הוא לאשה שתהיה יוצאה תמיד, פעם בחוץ פעם ברחובות. ויש לבעל למנוע אשתו מזה, ולא יניחנה לצאת אלא כמו פעם אחת בחודש או פעמים בחודש כפי הצורך, שאין יופי לאשה אלא לישב בזוית ביתה, שכך כתוב "כל כבודה בת מלך פנימה"⁶⁵.

בפסק זה התחשב הרמב"ם במנהג מקומו. המציאות בחברה המוסלמית השפיעה על היחס לצניעותן של נשים בחברה היהודית שבארצות האסלאם. זכותה של האישה לצאת מביתה באופן חופשי, על פי רצונה, לא היתה מקובלת על הכל. היציאה מן הבית נתפסה לעיתים קרובות כמעשה בלתי צנוע. גם כאשר יצאו הנשים מן הבית, בדרך כלל הן היו צריכות לכסות את פניהן ברעלה, כמנהג הנשים המוסלמיות, ולדאוג לבני משפחה שילוו אותן כדי שלא תלכנה לבדן. אם לא כן, היה חשש שהן תיחשבנה לפרוצות ויפגעו בכבודן.⁶⁶

אמנם בספרו "חברה ים תיכונית" הביא שלמה דב גויטיין עדויות על נשים שיצאו מחוץ לביתן לעבודה או לצרכים אחרים. ואולם, זו היתה חריגה מן הנורמה המקובלת בחברה היהודית שבארצות האסלאם.⁶⁷ אם הבעל התנגד לכך וטען שהדבר איננו צנוע, קיבלו חכמים בדרך כלל את עמדתו. עדות מפורשת על כך נשתמרה באחת מן השאלות שהופנו אל הרמב"ם ומדברי תשובתו. בשאלה מסופר על בעל שחזר מנסיעה לאחר היעדרות של שלוש שנים ומצא את אשתו "מלמדת הקטנים מקרא". הוא התנגד לכך, בטענה שהמעשה חריג ופוגע בכבוד המשפחה: "תשבי בביתך כמו בני אדם כולם". הרמב"ם קיבל את עמדתו של הבעל ופסק: "יש לבעל למנוע אשתו מללמד מלאכה או קריאה".⁶⁸ לא הועילה טענתה

65 הלכות אישות יג, יא. הכתוב "כל כבודה" הוא בתהילים מה, יד. אין אסמכתא של ממש בספרות התלמודית למגבלה הזאת. בין נושאי כליו של הרמב"ם יש מי שניסו למצוא לכך אסמכתא במדרש. ראה: הרב נ' רבינוביץ, רמב"ם - ספר נשים יג, יא, עמ' רפ-רפא, אך הדברים הכלליים שהובאו שם אינם מתייחסים למגבלה המפורטת שבדברי הרמב"ם.

66 על חובת כיסוי הפנים ברשות הרבים, ראה: מ"ע פרידמן, "ההלכה כעדות לחיי המין אצל היהודים שבארצות האסלאם בימי הביניים: כיסוי הפנים ונישואי 'מתעה'", פעמים, 45 (תשנ"א), עמ' 91-99. מסקנתו שם היא: "בתקופת זוהרה של החברה היהודית בארצות האסלאם, במאות הי"א-ה"ב, היתה האשה רגילה לכסות את פניה בצאתה החוצה ובפני זרים" (שם, עמ' 99). ושם הוכחותיו לעובדה שהרמב"ם היה מודע לכך שנוהג זה לא היה מקובל באירופה הנוצרית. על היחס אל צניעות האישה בחברה היהודית שבארצות האסלאם באותה עת, בעיקר על פי מקורות מן הגניזה, ראו דיונו המפורט של פרידמן, מוסר הנישואין; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 174-185. ההסתייגות משיחות של נשים עם גברים ומיציאתן מביתן מצויה כבר בקראן, סורה 23, פס' 30-31, סורה 33, פס' 32-33. ואולם היו נשים מוסלמיות שחרגו מן הנוהג. ראה על כך: B.R. Wilson, "Glimpses of Muslim Urban Women in Classical Islam", *Women and the Structure of Society*, eds. B.J. Harris & J.K. McNamara, Durham 1984, pp. 5-12.

67 על נשים ששימשו כמורות (במקורות מן הגניזה), ראה: ש"ד גויטיין, סדרי חינוך מתקופת הגאונים עד בית הרמב"ם, ירושלים תשכ"ב, עמ' סג-עא. על חלקן בפרנסת המשפחה והופעתן בבית הדין ראה: גויטיין, חברה ים תיכונית, ג, עמ' 324-341; פרידמן, מוסר הנישואין.

68 תשובות הרמב"ם, א, סימן לד, עמ' 49-53. אותה שו"ת בוורסיה אחרת מצויה בתשובות הרמב"ם, שם, סימן מה, עמ' 71-73. הראשונה נכתבה בידי שואל המקורב אל האישה, השנייה - בידי שואל המקורב אל הבעל. על היחס בין שתי התשובות הללו של הרמב"ם ראה: R. Levine Melammed, "He

האשה בהגותו של הרמב"ם

של האישה, שהיא וילדיה הגיעו לחרפת רעב בשל קשייו של הבעל לפרנס את משפחתו. בנוסח תשובתו של הרמב"ם בסימן מה דבריו אף תקיפים יותר:

ורשאי הוא למונעה מלימוד התינוקות וצריך בית הדין להוכיחה על זה ולמונעה. ואם היא תובעת הגירושין, לפי שבעלה מונעה מן הלימוד, לא תנתן לה זאת, אלא נועלים בפניה הדלתות וחוסמים את הדרכים לכך ומפקידים ענייניה לאורך הזמן, עד שתחזור בה ותתרצה לנהוג למישרין עם בעלה.

קשה מאוד לראות בדבריו אלה תפיסת עולם עקרונית שבכל הנסיבות ובכל המקומות חופש תנועתה של האישה מוגבל ומקומה בבית. כאמור, הוא כתב את דבריו אלה - במשנה תורה ובתשובותיו - בהתחשב במציאות שנהגה בארצות האסלאם, בהן הקפידו ביותר על צניעות נשים והוגבל עד מאוד חופש תנועתן. עדות לכך נשתמרה גם בהלכות אישות (כה, ב) בהן הבחין הרמב"ם בין המציאות בארצות האסלאם ובין זו שב"ערי אדום" (=ארצות הנצרות) שבהן נשים "הלכו בשוק ופניהם גליות".

היחסים במשפחה: הבעל כמלך

בתיאור היחסים הרצויים במשפחה תבע הרמב"ם מן האישה לראות את בעלה כמלך ולקבל את מרותו ואת רצונו כולל ביחסי אישות:

וכן צוו על האשה שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי, ויהיה לו עליה מורא, ותעשה כל מעשיה על פיו, ויהיה בעיניה כמו שר או מלך - מהלכת בתאות לכו ומרחקת כל שישנא. וזה הוא דרך בנות ישראל ובני ישראל הקדושים הטהורים בזיווגן, ובדרכים אלו יהיה יישובן נאה ומשובח.⁶⁹

הרמב"ם חזר על רעיון זה, שהאישה צריכה להתחשב ברצון בעלה גם בענייני אישות (שם), הלכה יח): "ולא תמנע מבעלה כדי לצערו עד שיוסיף באהבתה, אלא נשמעת לו בכל עת שירצה". וכבר ראינו את דבריו המבוססים על השקפת חכמים בתלמוד, שכל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה. עם זאת, הרמב"ם פסק, בעקבות התלמוד, שאסור לבעל לקיים יחסי אישות עם אשתו שלא ברצונה: "ולא יאנוס אותה ויבעול בעל כרחה, אלא לדעתה ומתוך שיחה ושמחה".⁷⁰

Said, She Said: A Woman Teacher in Twelfth-Century Cairo", *AJS Review*, 22 (1997), pp. 19-35

69 הלכות אישות טו, כ. הסיום "וזהו דרך..." מתייחס גם אל ההלכות הקודמות, הכוללות גם את חובות הבעל כלפי אשתו, כפי שיידון להלן.

70 הלכות אישות טו, יז. למקורות התלמודיים עליהם הסתמך הרמב"ם ראה: משנה תורה לרמב"ם, ספר נשים, מהדורת הרב נ' רבינוביץ, עמ' שלא-שלה. ראוי להסמיק לכאן את דברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות מלכים ח, ב, לגבי אישה שנלקחה בשבי בעת מלחמה (= "אשת יפת תואר"): "כן בועל אשה בגיורת אם תקפו יצרו, אבל לא יבעלנה וילך לו, אלא מכניסה לתוך ביתו שנאמר וראית בשביה אשת יפת תואר, ואסור לבעול אותה ביאה שניה עד שישאנה". אין צריך לומר, שדרישה זו מהגבר מהווה חריגה לגבי הנורמות שהיו מקובלות בעולם העתיק לגבי שבויות חרב בעת מלחמה. אמנם מקור הדברים בתלמוד, אף על פי כן בניסוח שלו ("אבל לא יבעלנה וילך לו, אלא מכניסה לתוך ביתו") יש עדות לרגישותו האנושית.

בתיאור היחסים הרצויים במשפחה נקט הרמב"ם בניסוחים המלמדים על ראיית הגבר כעומד במרכז המשפחה והאישה כמי שעומדת בצלו. כאמור, הוא תבע מן האישה, לראות את בעלה כ"מלך" ולהלך בתאוות לבו. מפרשי הרמב"ם מפנים את הקורא אל המקורות התלמודיים והמדרשיים עליהם ביסס הרמב"ם את דבריו.⁷¹ השוואת הנוסח בין המקורות הללו ובין דברי הרמב"ם מלמדים בבירור על מגמתו להגדיל את כבוד הבעל ואת מקומו הבכיר במשפחה. אסתפק בשתי דוגמאות: (א) הרמב"ם כתב ש"תהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי". במסכת קידושין (לא ע"א) נאמר: "הנח אמך ועשה כבוד אביך, שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך". "ביותר מדאי" היא הוספת הרמב"ם. (ב) הרמב"ם כתב: "ויהיה בעיניה כמו שר או מלך". במקור, במסכת מגילה (יב ע"ב) הביע רבא פליאה על שליחת האיגרת של המלך אחשוורוש "להיות כל איש שרר בביתו" (אסתר א, כב). מדוע יש צורך בכך, והרי הדבר ברור וידוע? והוא הוסיף לכך פתגם עממי: "אפילו קרחה בביתה פרדשכא ליהוי". ופירש שם רש"י, ש"אף הגרדן (=אורג, מלאכה פשוטה) שורר בביתו. 'פרדשכא' - פקיד ונגיד". דימוי הבעל למלך דווקא הוא הוספה של הרמב"ם. הוספה זו היא רבת משמעות ומאששת את דברינו לעיל, שמגמת הרמב"ם היא לחזק את סמכות הבעל בביתו.

לעומת זאת, הרמב"ם דאג גם לכבוד האישה ולמעמדה ובצמוד לקביעה הנ"ל תבע מן הבעל לדאוג לא רק לצרכיה אלא גם לכבודה:⁷² "וכן צוו חכמים שיהיה אדם מכבד את אשתו יתר מגופו, ואוהבה כגופו; ואם יש לו ממון, מרבה בטובתה כפי הממון; ולא יטיל עליה אימה יתירה, ויהיה דבורו עמה בנחת, ולא יהיה עצב ולא רוגז". בדיקת ההמלצות הללו לפרטיהן מלמדת שמדובר בתביעות כבודות משקל, שאינן קלות לביצוע, ובמיוחד הציווי על הרגשות: אהבת האישה והימנעות מעצב ורוגז. אף על פי כן, אין בדברים הללו כדי להעמיד את האישה כשותפה במשפחה. במשנתו של הרמב"ם - כבמשנתם של רובם המכריע של חכמי ישראל בימי הביניים - היא מתוארת כמי שמצויה בירכתי הבית בלבד.

כפייה לעשיית מלאכה

סבוכה ומורכבת היא עמדתו של הרמב"ם בשאלת זכותו של הבעל לכפות על אשתו לעשות בבית את המלאכות שעל פי ההלכה היא מחוייבת בהן. הוא פסק במשנה תורה (הלכות אישות כא, י): "כל אשה שתמנע מלעשות מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת לעשותן, כופין אותה ועושה אפילו בשוט". במשנה (כתובות ה, ה) פורטו מלאכות אלה: "אלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה: טוחנת ואופה ומכבסת, מבשלת, ומניקה את בנה, מצעת לו את המטה ועושה בצמר".

למי ניתנת, לדעת הרמב"ם, הרשות להכות את האישה "בשוט" כדי לאלצה לעשות את המלאכות בבית, לבית הדין או לבעל? נחלקו בכך חכמים ראשונים ואחרונים. רוב מפרשי הרמב"ם בני דורנו סוברים שכוונתו לבית הדין שיפסוק להלקותה עד שתאאות לעשות בבית את המלאכות שהיא חייבת בהן. יש שפירשו שהכוונה שרשות זו ניתנת לבעל עצמו. הבדל גדול קיים בין שתי הדעות הללו. אם אכן הכוונה שהאישה תובא לפני בית הדין, היא תוכל

71 ראה בהערותיו של הרב נ' רבינוביץ, הלכות אישות טו, יח, עמ' שלא-שלג.

72 הלכות אישות טו, יט.

האשה בהגותו של הרמב"ם

להעלות שם את טענותיה, בית הדין יחקור עדים ורק לאחר מכן הוא יפסוק בדבר. האשה אף תוכל באותו מעמד להודיע שהיא מוותרת על זכותה להתפרנס מהרכוש של בעלה, ובמקרה זה היא תהא פטורה מעשיית כל מלאכה בבית ("איני ניזונת ואיני עושה").

לעומת זאת, אם הזכות להכות את האישה נתונה גם לבעל עצמו, צפויה האישה לניסיונות קשים. בעלים אלימים יוכלו להצדיק את הפגיעה בנשותיהם, בטענה שהן סירבו לבצע את המלאכות הנזכרות. לאישה יהיה קשה להוכיח שאין אמת בדבריה הבעל. הרמב"ם היה מודע למציאות קשה זו וכתב בהמשך דבריו, שם: "טען הוא שאינה עושה, והיא אומרת שאינה נמנעת מלעשות, מושיבין אשה ביניהן או שכנים. ודבר זה כפי מה שיראה הדיין שאפשר בדבר". אין צריך לומר, שפתרון זה, לא זו בלבד שאיננו מסלק לחלוטין את החשש מאלמות הבעל, הוא אף קשה לביצוע. להכניס גבר או אישה זרים לבית הזוג המסוכסך, הוא מרשם ליחסים מתוחים ומעורערים.

כמה חכמים מובהקים, שפעלו במפנה המאות הי"ג והי"ד, הבינו שלדעת הרמב"ם זכות ההכאה שמורה לבעל עצמו, וביניהם גם ר' מנחם המאירי, מגדולי חכמי פרוכאנס בימי-הביניים:⁷³ "אלא כופה אותה, אם בבית דין בשמתא ונדוי כמו שכתבו גאוני ספרד (=הר"י מיגאש), אם על ידי עצמו בהכאה וקללה כמו שכתבו גדולי המחברים (=הרמב"ם), אם בהמעטת מזונותיה וצרכיה... כמו שכתבו גדולי המפרשים (=הראב"ד)". אכן, ר' אברהם בן דוד (ראב"ד) מפוסקירה (Posquieres) שבפרובאנס, התנגד להכאת נשים כדי לאלצן לעשות את המלאכות בביתן. בהשגותיו על פסק זה של הרמב"ם הוא כתב:⁷⁴ "מעולם לא שמעתי יסור שוטים לנשים". ברור שכוונתו במילה "מעולם" היא לעצם הכאת האישה בשל סירובה לבצע אותן מלאכות, וכי התנגדותו זו מכוונת הן כלפי בית דין והן כלפי הבעל עצמו. הוא לא סבר שבשום פנים אין להכות אישה ככלל, שהרי לפי ההלכה האישה היא בת עונשין כמו הגבר, ובית דין יכול להלקותה.

מחלוקת זו בהבנת דברי הרמב"ם לגבי שאלת זהות המכה נעוצה במידה רבה בשאלת הנוסח האותנטי של דבריו. הלשון "כופה", בלשון יחיד, מאפשרת את הפרשנות שהדברים מתייחסים אל הבעל. לעומת זאת, "כופין" בלשון רבים מסייעת להנחה, שבית הדין הוא הכופה את האישה במלקות ולא הבעל. כך פירשו חוקרים ותלמידי חכמים שעסקו לאחרונה בשאלה זו.⁷⁵ על כל פנים, פסיקה זו מחמירה עם האישה.

מהו המניע לפסיקה קשה זו של הרמב"ם? הוא לא נימק את דבריו. לדעת ש"ד גויטיין, הרמב"ם חשש שאישה היושבת בטלה סופה לבוא לידי זימה, ולכן יש רשות לנקוט כל דרך שהיא, כולל אלימות, כדי להכריח לעשות מלאכה. הוא אף קשר זאת עם האווירה בחברה

73 בית הבחירה למאירי, כתובות, מהדורת א' סופר, ירושלים תש"ז, עמ' 259-260, וראה גם דבריו שם, עמ' 249-250.

74 בהשגותיו על הרמב"ם, הלכות אישות כא, י.

75 עם חכמים אלה שסברו שבית דין הוא הפוסק להלקות יש למנות את הרב קאפח, משנה תורה לרמב"ם, על אתר (כרך ה', עמ' תלו); הרב נ' רבינוביץ, משנה תורה לרמב"ם, על אתר (ספר נשים, א, עמ' תמט). גם השופט צבי טל והרב יעקב מדין מסרו לי בעל-פה, שלדעתם זאת משמעות דברי הרמב"ם.

האשה בהגותו של הרמב"ם

לעשיית מלאכה הלך בדרכם.⁸¹ על כל פנים, נטישת ההלכה התנאית והעדפת הפסיקה של גאוני בבל שמטרתה להגן על האישה ראויה לציון.

זכות האישה לגירושין בטענת "מאיס עלי"

במקצת הדוגמאות הנזכרות לעיל ניתן לגלות צד שלילי - ולו חלקי - במעמדה של האישה במשנתו של הרמב"ם. לעומתן, ניצבות ארבע דוגמאות חשובות בהן הוא דאג לכבוד האישה ולשמירת זכויותיה: טענת מאיסה, כפיית גט על הבעל, הצלת אישה הנתונה בסכנה והיתר נישואין ל"אישה הקטלנית".

הראשונה שבהן היא טענת "מאיס עלי", כלומר: זכותה של האישה להתגרש בטענה שבעלה נמאס עליה ואיננה נכונה להמשיך לחיות עמו ולקיים עמו יחסי אישות. טענת המאיסה היתה שכיחה, ובמיוחד בחברה בה נישאו בני הזוג עוד בהיותם צעירים לימים. משגדלו נתגלו לעיתים מחלוקות וחוסר התאמה. לעיתים אף היתה האישה צעירה בשנים רבות מבעלה. על פי פסיקתם של גאוני בבל, הרי"ף וחכמים אחרים היה לטענת מאיס עלי משקל רב ערך ביכולתה של האישה ליזום גירושין ולקבל גט. תמורה קשה לרעה מבחינת האישה חלה במאות הי"ב-הי"ג, כאשר חכמי ישראל בגרמניה, בצרפת, במצרים ובספרד ביטלו או צמצמו את כוחה של "תקנת מורדת" שנהגה בקהילות ישראל במשך מאות שנים מאז תיקונה גאוני בבל בשנת 651. תקנה זו אפשרה לאישה להתגרש ולכפות מתן גט על בעלה תוך שמירה על רבות מזכויותיה הכלכליות.⁸² היחלשות כוח התקנה במאות הי"ב-הי"ג נבעה מהמגמה לצמצם את הגירושין בקהילות ישראל באותה עת. הנסיגה מתקנה זו פגעה קשות ביכולתה של האישה ליזום גירושין. אם היא סירבה להמשיך ולחיות עם בעלה בטענה שהוא נמאס עליה, היא חזרה להיות מוגדרת "מורדת" ואיבדה בהדרגה את זכויותיה הכלכליות, כדין התלמוד. לא זו בלבד שחכמים פגעו בזכויותיה הכלכליות של "המורדת", אלא הם שאפו להגביל את יכולתה להשיג את הגט שלא ברצון הבעל. על רקע זה יש חשיבות גדולה לפסיקתו של הרמב"ם שהאישה זכאית לכפות מתן גט על בעלה בטענת "מאיס עלי". פסיקת הרמב"ם עוררה פולמוס גדול בספרד במאות הי"ג-הי"ד, ובמיוחד לאחר שהרא"ש שהיגר אליה מגרמניה השתדל בכל כוחו להחדיר לספרד את הפסיקה החדשה שהתקבלה בגרמניה ובצרפת. הוא חשש שמא הגט שיינתן תחת כפייה כשיטת הרמב"ם יהיה "גט מעושה" והילדים שיוולדו מנישואיה החדשים של האישה יוגדרו מבחינה הלכתית כממזרים. הרמב"ם התעלם מחשש זה ופסק:⁸³

81 על זכותו של הבעל להכות את אשתו "לשם חינוך" ראה: גרוסמן, "והוא ימשול בך": זכות הבעל להכות את אשתו למטרת חינוך", בתוך: ספר זיכרון לפרופ' זאב פלק ז"ל, בעריכת ר' הורוביץ ואחרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 39-57.

82 על "תקנת מורדת" חשיבותה והנסיגה ממנה במאה הי"ב ראה: "ברודי, כלום היו הגאונים מחוקקים?", שנתון המשפט העברי, יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 279-315; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 433-443. בין החכמים שנתנו ידם לנסיגה מתקנה זו יש למנות את ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן) בגרמניה, רבנו תם בצרפת, ר' זרחיה הלוי (רו"ה) והראב"ד בפרובאנס והרמב"ם במצרים.

83 משנה תורה, הלכות אישות יד, ח-ט, יד. השווה דבריו בהלכות דעות ה, ד.

האשה שמנעה בעלה מתשמיש המטה היא הנקראת מורדת... אם אמרה: מאסתי והוא אינני יכולה להבעל לו מדעתי, כופין אותו להוציא לשעתו (=באותה שעה, מייד), לפי שאינה בשביה (בנוסח אחר: כשבויה) שתבעל לשנוי לה, ותצא בלא כתובה כלל...

די בהעלאת הטענה שאיננה יכולה לקיים יחסי אישות עם בעלה מפני שהוא מאוס עליה כדי לחייבו לתת לה גט באופן מייד. כפי שנראה להלן, לדעת הרמב"ם בית דין כופין אותו לעשות כן אפילו על ידי מלקות. אמנם, האישה נאלצה במקרה זה להפסיד את דמי כתובתה, אך עדיין יכולתה העקרונית ליזום גירושין ולקבלם באופן מייד היא הישג רב משמעות. לאחר ביטול תקנת מורדת היה זה למעשה המפלט העיקרי לאישה שחפצה לבטל את נישואיה ולהשתחרר מבעלה. גם אם הסיבה האמתית היתה אלימות של הבעל כלפיה או גורם דומה אחר. היא יכלה לטעון כי הנימוק הבסיסי לתביעת הגירושין שלה הוא המאסה הנזכרת. האיום הפוטנציאלי שלה לנצל טענה זו ("מאס עלי") נתן בידיה כוח ומעמד מבוסס יותר בביתה. קשה שלא לראות בפסיקה זו שאין לכפות על האישה לקיים יחסי אישות עם אדם השנוא עליה, את השתקפות עולמו השכלתני והשכלתו הרפואית של הרמב"ם. ואולם מול עיניו עמדו גם סבלותיה של האישה, ואולי אף חשש מערעור יסודות המשפחה, אם האישה תחפש את אושרה מחוץ למסגרת הנישואין.

זכות האישה לכפות גט על בעלה

אחת הפסיקות החשובות ביותר של הרמב"ם מבחינת מעמד האישה היא זכותה של האישה לכפות גט על בעלה:⁸⁴

מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש - בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר "רוצה אני" ויכתוב הגט והוא גט כשר. וכן אם הכוהו גוים ואמרו לו: "עשה מה שישראל אומרים לך", ולחצו אותו ישראל ביד הגוים עד שיגרש - הרי זה כשר.

הבסיס לפסיקה זו מצוי כבר במשנה ובתלמוד,⁸⁵ אף על פי כן חשיבותה רבה מאד. רבים מחכמי ישראל - ובמיוחד בדורות המאוחרים לרמב"ם ועד ימינו אלה - חששו מאד מ"גט מעושה" שניתן בכפייה והשתדלו לצמצמו ככל האפשר. אחד היסודות העיקריים במתן גט הוא, נתינתו ברצונו החופשי של הבעל. הרמב"ם עצמו פתח בכלל זה את הלכות גירושין שלו. הוא מנה עשרה דברים ש"הן עיקרי הגירושין מן התורה". היסוד הראשון שם הוא "שלא יגרש איש אלא ברצונו". ברור, אם כן, שגם הוא היה ער לחשש הכבד מגט שניתן בכפייה, ואולם מול עיניו ראה את הנשים מסורבות הגט בשל תירוצים שונים שהעלו בעליהן. הוא אף הציע הסבר לפסיקתו:⁸⁶

84 משנה תורה, הלכות גירושין ב, כ, מהדורת הרב נ' רבינוביץ, עמ' תריד-תרטו.
85 משנת ערכין ה, ו: "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. וכן אתה אומר בגטי נשים: כופין אותו עד שיאמר רוצה אני". וראה בהערות של הרב נ' רבינוביץ, משנה תורה, שם.
86 רמב"ם, הלכות גירושין ב, כ, עמ' תרטו-תרטז במהדורת הרב נ' רבינוביץ.

האשה בהגותו של הרמב"ם

ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד גוים בין ביד ישראל? שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו חייב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו - אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך, זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל - רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הרע הוא שתקפו; וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר "רוצה אני", כבר גירש לרצונו.

הרמב"ם סובר שבקרבנו של כל אדם מישראל יש נטייה טבעית לעשיית הטוב ולקיים את המצוות. זהו היצר הבסיסי העמוק ביותר. בשל התגברותו של יצר הרע על יצר הטוב, נדחף האדם לעבור עברה, אך זו כניעה זמנית. היצר הטוב לא התבטל והוא ממתין לגילויו. הוא הכוח הבסיסי הדומיננטי בנפשו של אדם. כפיית האדם לשוב וללכת בדרך הנכונה, יש בה כדי לבטל את כוחו של יצר הרע האופף את האדם מבחוץ ולהחזירו למקומו הראשון. לדעת הרמב"ם, הכפייה במלקות עד שיאמר "רוצה אני" מגלה את האמת הפנימית שלו, דהיינו רצונו לקיים את מצוות התורה.

הנמקה זו מבוססת על ההנחה שיצר לב האדם היהודי טוב מטבעו, ואין הוא "רע מנעוריו", כאמור בספר בראשית. ייתכן שהרמב"ם סבר כדעת חז"ל, שמעמד הר סיני וקבלת עול המצוות יצרו תמורה בלבו של האדם היהודי והפכו את יצרו הבסיסי לטובה. זאת תפיסה אופטימית שיש לה אחיזה במדרשי חז"ל.⁸⁷ הרמב"ם ראה לנכון להוסיף את הנמקתו בשל הצורך ההלכתי בהסכמה חופשית של אדם להתחייבותיו ("יסוד הדעת").

במקרים רבים התנו הבעלים הסרבנים את מתן הגט בקבלת הטבות כלכליות ובדרך זו סחטו את הנשים. במקורות נשתמרו עדויות מגוונות על סחיטות מעין אלה. אף על פי כן, רבו החכמים שהתנגדו לכפיית מתן הגט על הבעל.⁸⁸

החששות הכבדים מגט שבכפייה הם ההסבר למציאות העגומה הקיימת עד היום בחברה היהודית במדינת ישראל ובתפוצות הגולה. לעיתים הנשים נאלצות להמתין שנים מרובות עד שהן מצליחות להשיג את הגט הנכסף. החששות הכבדים הללו של בעלי הלכה גדולים ומפורסמים מדגישים ביתר שאת את אומץ רוחו של הרמב"ם בהכרעתו הנזכרת.⁸⁹

87 ראה למשל: שבת קמו ע"א.

88 זרח ורהפטיג הקדיש דיון מפורט לסוגיה זו וסיכם: "הבעיה של היחס שבין הלחץ והרצון עוברת כחוט השני במקורות ההלכה העשירים מאד בענין כפייה בגט... הסבריהם של הרמב"ם והתוספות לא פוזרו את חשש והספקות שעוררה הסתירה הרעיונית שבין כפייה ומרצון... והרמ"א, בדונו במחלוקת שבין הרמב"ם ורבינו תם בדין אשה הבאה בטענת מאיס עלי, אי כופין אותו להוציאה, מסיק: "כיון שר"ת והאחרונים נחלקו, מי יכניס ראשו בין ההרים ולא ירצצו את מוחו?!", שו"ת הרמ"א, סימן צו. זו ורהפטיג, "כפיית גט להלכה ולמעשה", שנתון המשפט העברי, ג-ד (תשל"ו-תשל"ז), עמ' 153-216. ההבאה הנזכרת, שם, עמ' 159.

89 לא כללתי בדיון זה את כפיית הגט שלדעת הרמב"ם קיימת במקרה של עקרות. לדעתו, בני זוג שהיו נשואים עשר שנים בלא ילדים חייבים להיפרד בתקווה שבעקבות נישואיהם המחודשים לאחריים יוכלו לקיים מצוות פרייה ורבייה. משנה תורה, הלכות אישות טו, ז, עמ' שיט, שכ במהדורת הרב נ' רבינוביץ. וראו שם בהערותיו. הכרעת הרמב"ם היא על-פי פסיקתם של חכמי ספרד הגדולים שקדמוהו, ובהם

היתר נישואין ל"אישה קטלנית"

הרמב"ם מצא היתר לאישה הקטלנית לשוב ולהינשא. לדעתי, היתר זה הוא הפעולה החשובה ביותר של הרמב"ם לשיפור מעמדה של האישה ותדמיתה. ה"קטלנית" היא אישה שמתו לה שני בעלים. בתלמוד נחלקו שניים מגדולי התנאים אם היא מוגדרת כ"קטלנית" לאחר שמתו שניים או שלושה מבעליה הראשונים. להלכה נפסק שהיא מוגדרת כ"קטלנית" לאחר מות שני בעליה הראשונים ונאסר עליה להינשא בשלישית.⁹⁰ החששות מנישואין עם אישה או עם בעל שהתאלמנו מצויים גם בעמים אחרים, וסביבם נבנו סיפורי פולקלור שונים.⁹¹ בדיון בתלמוד בשאלת הגורם לאיסור נישואיה של ה"קטלנית" הועלו שתי הנמקות, שיש בהן כדי לפגוע בתדמיתה של האישה: (א) מזלה הרע של האישה הוא שגרם למות בעליה והוא שיסכן גם את מי שינשא אותה לאישה בעתיד; (ב) נימוק "מאגי" או רפואי: קיום יחסי אישות עם האישה הוא שגרם למיתת הבעלים. בתלמוד (יבמות סד ע"ב) מובא דיון מפורט בסוגיה זו - ובו תיאור גורלו המר של האמורא אביי שנשא "קטלנית" - שיש בו לפגוע עוד יותר בתדמיתה של האישה הקטלנית.

יש סבירות רבה להנחה, שכבר לאחר מות הבעל הראשון החלה האישה, בני משפחתה ורבים אחרים, לחשוש שמא היא "קטלנית". עובדה היא, שהיו חכמים בימי-הביניים ובעת החדשה שיעצו לא לשאת כלל אישה אלמנה, וחששות אלה מצויים גם בספר "הזוהר". התמותה בימי-הביניים היתה גדולה, הן בשל מגפות, הן בשל אסונות טבע. בהיעדר ידע רפואי מבוסס ופריחתן של אמונות עממיות נוצרה קרקע פורייה לריבוי פחדים מעין אלה.

מצבה הנפשי של האישה שנתאלמנה פעמיים היה קשה במיוחד. הוא נותרה בודדה, היה עליה לטפל בילדיה, עול פרנסת המשפחה נפל לעיתים קרובות עליה, שלא לדבר על הצער ועל האבל שהיו מנת חלקה בשל מות בעליה. נוסף לכל אלה, היתה צריכה להתמודד עם התחושה הקשה שהיא אשמה במותם. ניתן להניח, שמקצת הורי הבעלים שמתו ובני משפחותיהם ראו בה את הגורם למות יקירם.

הרמב"ם דן בשאלת ה"קטלנית" בשתיים מתשובותיו.⁹² מהן עולה שחכמים אחרים במצרים אסרו על האישה ה"קטלנית" להינשא בשלישית. הרמב"ם התפלמס עמם והגדיר את החשש מנישואי ה"קטלנית": "ספק נפשות שחוששים לו על דרך הניחוש והכישוף

הרי"ף והר"י מיגאש. אמנם, היא מנוגדת למסורת של כמה מחכמי אשכנז, ובהם רש"י, שסברו שהלכה זו מוגבלת לארץ-ישראל לבדה, אך כאמור הרמב"ם הלך כאן בעקבות מסורת קדומה שנהגה בספרד.

90 ראו: תוספתא, שבת טו, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 70); יבמות סד ע"ב; נידה סד ע"א. לדיון נרחב בסוגיית ה"קטלנית" במרכזים היהודיים השונים, ראה: גרוסמן, האישה הקטלנית; M.A. Friedman, "Tamar, A Symbol of Life: The 'Killer Wife' Superstition in the Bible and Jewish Tradition", *AJS Review*, 15 (1990), pp. 23-61. ההלכה איננה מכירה בגבר "קטלן", והוא רשאי לשאת נשים ככל אשר יחפוץ גם אם מתו בעבר כמה מנשותיו.

91 על החששות בספרות הפולקלור של עמים שונים מנישואין של אלמנות או אלמנים, ראה: H. Schwarzbaum, "The Hero Predestined to Die on his Wedding Day", פרקים בחקר מנהגי חתונה (מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ד), בעריכת ד' נוי וי' בן-עמי, ירושלים תשל"ד, חלק לוועז, עמ' 222-252, ושם בהערות ספרות נוספת.

92 תשובות הרמב"ם, מהד' בלאו, סימנים טו, ריח.

האשה בהגותו של הרמב"ם

והדמיונות והדמויים". הזדקקותו למונחים אלה מלמדת על הסתייגותו מהתפיסה שרווחה בקרב חוגים נרחבים על אשמתה, כביכול, במות בעלה. הוא אף פסק שאין איסור לשאת אישה "קטלנית":

זאת המוחזקת מגונה שתנשא לשאר האנשים, אבל אין איסור בזה כלל... והלכה למעשה אצלנו בכל ארצות אנדלוס תמיד, (שאם) ימות לאשה בעל אחר בעל, מספר בעלים, היא לא תימנע מלהנשא, ביחוד כשהיא בשנות הבחורות... ואיך נסכן אנו בבנות ישראל לצאת לתרבות רעה? ! ותכלית (מה שיעשו) המהדרים אצלנו היא, שלא לקדש מוחזקת, אלא לומר לה בפרוש "אם תמצאי מי שיקדש אותך, הרי אנו לא נחייבו (לגרשך), אלא (הדבר תלוי) בך". והיו האשה עם חתנה מערימים, שיקדשום שניים בעלמא, ואחר כך היא באה לבית דין וכותבין לה כתובה ונכנסת לחופה ומברכים אותה בית דין שבע ברכות שלה, הואיל ונתקדשה. כך עשה בית דינו של רבינו יצחק הרב ז"ל בעל ההלכות, וכך בית דינו של רבינו יוסף הלוי תלמידו ז"ל, וכך עשה כל מי שנמשך אחריהם. וכך הורינו אנחנו ועשינו בארץ מצרים מאז באנו אליה.⁹³

אמנם גם הרמב"ם הכיר בחשש מנשיאת "אישה קטלנית", אך זאת רק על אנשים "חלויי הבנין", כלומר אנשים שאינם בריאים בגופם או בנפשם והם מוכי פחדים. הם עלולים לדאוג לגורלם, והפחד הוא שיפגע בהם. אך אין בנישואין עם ה"קטלנית" חשש אובייקטיבי. הוא נובע מאמונות עממיות, ורק אדם המאמין באמונות מעין אלה או שהוא סובל מבעיות נפשיות ראוי לו שיימנע מנשיאת אישה "קטלנית".

עניין רב יש בטכניקה שהציע הרמב"ם לאפשר את נישואי ה"קטלנית". הוא המליץ שהבעל השלישי יקדש אותה בנוכחות שני עדים, ולאחר מכן הם יכנסו לבית הדין והדיינים עצמם יקחו חלק פעיל בנישואיה: הם יכתבו את הכתובה ויברכו את שבע ברכות הנישואין. כלומר, הרמב"ם דורש מעורבות אקטיבית ברורה של הדיינים בהליך הנישואין למרות שיכול היה לייעץ לאישה ולבעלה החדש לעקוף את ההלכה מבלי לערב את בית הדין עצמו במעשה. והרי הדיינים המתבקשים לקחת חלק בהליך עוברים על איסור מפורש שבתלמוד. מסתבר, שמטרת הרמב"ם היתה לא רק למצוא פתרון לאישה המסוימת העומדת להינשא, אלא לשפר את התדמית של האישה ה"קטלנית" ואת מעמדה החברתי. אם בית הדין נוטל חלק פעיל בטכס נישואיה, תהא זאת עדות לציבור כולו שאין לחשוש לנישואין עמה.

מדברי הרמב"ם משמע שהוא ראה חובה לעצמו "לחנך את הבריות" שלא לחשוש מן ה"קטלנית", וזאת בשל עמדתו העקרונית כלפי אמונות עממיות. לדעתו אין לייחס להן כל חשיבות.⁹⁴ הרמב"ם אף הביע חשש כבד פן נשים שנאסר עליהן להינשא בשלישית בהיותן עדיין צעירות, תחפשנה להן בן זוג מחוץ למסגרת הנישואין ("ואיך נסכן אנו בבנות ישראל

93 תשובות הרמב"ם, ב, סימן ריח, עמ' 386-387. החכמים הנזכרים בתשובה הם: הרי"ף (=ר') יצחק בעל ההלכות, ור' יוסף הלוי אבן מיגאש. השווה תרגומו של ר"י שילת, איגרות הרמב"ם, ב, עמ' תרכב-תרכג.

94 ראה: י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 269-280.

ליצאת לתרבות רעה?"). בימי-הביניים רבו באופן יחסי נשים "קטלניות", כולל צעירות לימים. ברור שהרמב"ם הושפע מהרצון להגן על זכויות הנשים ועל מבנה המשפחה היהודית, ואולם, תביעתו למעורבותו של בית הדין מלמדת על מגמתו לשנות את יחסו של הציבור בכללותו אל ה"קטלנית". אף שהוא לא דיבר במפורש על סבלה הגדול של ה"קטלנית", זעקתה עולה ובוקעת ממכלול טיעונו. ואין זה מקרה שהוא סירב להשתמש בכינוי "קטלנית" שיש לו קונוטציה קשה, ובחר לכנות את האישה "מוחזקת".

ספק מה קיים לגבי סוף התשובה. ייתכן שנשתמרה בו עדות נוספת למגמתו של הרמב"ם לחנך את הבריות בנושא זה. הוא תיאר את הרי"ף והר"י אבן מיגאש כמי שהתירו את נישואי ה"קטלנית". ואולם בדיקת תשובותיהם שהגיעו אלינו בנושא זה מעלה את האפשרות ששניהם ייחסו משקל נכבד לחשש מן הנישואין עם ה"קטלנית" והטיפו במפורש נגדם. לדעתם, רק בדיעבד אם כבר נתקיימו הנישואין עם הבעל השלישי, אין לכפות עליו לגרשה.⁹⁵ אם הנחה זו נכונה, כי אז עמעם הרמב"ם את עמדתם המלאה בסוגיה זו מתוך מגמה לשכנע את הבריות לתמוך בגישתו, שרבים לא הסכימו עמה וחלקו עליה. הוא ידע עד כמה גדולה ההערכה לשני החכמים הנזכרים וחפץ "לגייסם" לצידו, בהנחה שהוא עושה בכך שליחות קדושה. מכלל ספק לא יצאנו בשאלה זו.

פסיקת הרמב"ם עוררה פולמוס גדול. להיתר שלו לאפשר את נישואיה המחודשים של ה"קטלנית" היתה השפעה גדולה על חכמים שפעלו אחריו בספרד, בארצות המזרח וגם בקהילות אשכנז. אמנם, רבים התנגדו להיתר שלו, ובראשם ר' אשר בן יחיאל (הרא"ש), ר' יום טוב אלשבילי (ריטב"א) והמקובלים בספרד, ואולם אחרים הסכימו עמו. אין להתפלא על הנכונות של רבים מחכמי ספרד לקבל את דעתו, שהרי השכלתנות תפסה מקום חשוב בעולמם המנטאלי של רבים מבני ספרד. העובדה, שגם באשכנז היו כאלה שהסכימו עמו, נובעת בין השאר מהתחושה שהגזירות והפרעות שהביאו להרג רב של יהודים מצמצמות את מספרם של בני העם היהודי, מכבידות על הנישואין, ויש לחפש כל דרך להקל ולהתיר את נישואי ה"קטלנית". וכך כתב, למשל, ר' ישראל איסרליין:⁹⁶ "וגם נראה מתוך שאנו מתו מעט וצריכים אנו לישא מאשר נמצאו...".

הנכונות של רבים מחכמי ישראל בימי-הביניים בספרד ובאשכנז - ובהם כאלה שחיו ופעלו במאות הי"ד-הט"ו לאפשר ל"קטלנית" לשוב ולהינשא הינה בעלת חשיבות מיוחדת. אנשי ימי-הביניים האמינו בכוחות על-טבעיים הפועלים ומשפיעים בכל תחומי החיים. תפיסת עולם שאיננה מבוססת על גורם על-טבעי היתה זרה לרוחם. במאות הי"ג-הט"ו גדל עוד יותר כוחן של האמונות העממיות בחברה הנוצרית ובחברה היהודית באירופה. הלחץ החברתי בתוככי קהילות ישראל לאפשר ל"קטלנית" לשוב ולהינשא הוא אחד הגורמים העיקריים להיתר הנזכר לנישואיה בשלהי ימי-הביניים. חשיבות מרובה היתה להכרעתו של

95 על תשובותיהם ראה: גרוסמן, האישה הקטלנית, עמ' 537-538.

96 תרומת הדשן, מהדורת ש' אביטן, ירושלים תשנ"א, סימן ריא.

האשה בהגותו של הרמב"ם

ר' יוסף קארו בספר שולחן ערוך. הוא הלך בעקבות הרמב"ם ופסק שיש להקל על ה"קטלנית" לשוב ולהינשא.⁹⁷

יש לבחון נושא זה בפרספקטיבה היסטורית רחבה. ראשית, בזכות פסק זה זכו מאות ואולי אלפי נשים יהודיות במרוצת הדורות (כ-800 שנה!) לשוב ולבנות בית בישראל ולהעמיד צאצאים. צאצאים אלה וצאצאי צאצאיהם זכו לבוא לעולם בזכותו של הרמב"ם. כאמור, בימי-הביניים רבו נשים "קטלניות". אך אין להתעלם גם מהתרומה הרבה של הכרעה זו לתדמיתה של האישה. שוב היא לא שימשה סמל למזל רע ולמי שכוחות מאגיים שליליים טמונים בו. אמנם, כאמור, לא רק גורלה המר של האישה ה"קטלנית" עמד מול עיניו של הרמב"ם, אלא גם עמדתו העקרונית נגד אמונות עממיות. ואולם בפועל היתה זו אחת ההכרעות החשובות ביותר במאבק המתמשך על שיפור מעמדה ותדמיתה של האישה היהודייה במרוצת הדורות. אלמלא הכרעתו של הרמב"ם, היתה סוגיית ה"קטלנית" מכבידה על החברה היהודית עד ימינו אלה.

סיכום

בהגותו של הרמב"ם יש גילויים של זלזול בכישוריה האינטלקטואליים של האישה ובמקומה בחברה, אך ברור שלפי תפיסתו אין מדובר בתכונה אונטולוגית, המוטבעת באישה מעצם הווייתה, וכי בנסיבות היסטוריות הולמות יש מקום לשנותה. הדימוי שלה לחומר אף הוא פוגע בתדמיתה. על כל פנים, שורת האמת מחייבת לכלול במסגרת בדיקת מקומה של האישה במשנתו גם את הכרעותיו ההלכתיות, ובראשן ארבע: לימוד תורה לנשים, היתר נישואין לאישה ה"קטלנית", כפיית מתן גט על בעל סרבן, הכרה בטענת "מאיים עליי" כעילה לקבלת גט. אפשר שיש להוסיף עליהן גם את הקדימות בהצלה ובפדיון שבויים. כל אלה היה בהן כדי לשפר את תדמיתה של האישה היהודייה, במקומות שקיבלו אותן.⁹⁸

על כל פנים, בארבעת הנושאים האחרים ניכרת רגישותו לסבלותיה של האישה ולדאגתו לכבודה. עדות נוספת לרגישות אנושית זו נשתמרה במקומות שונים בדבריו, כגון בהתפתות לכבוד האלמנה. אמנם נושא זה מודגש בדרשות חז"ל, ואולם הניסוח של הרמב"ם מלמד

97 על ההתלבטויות ועל ההיתר של חכמי ספרד ואשכנז לשאת את ה"קטלנית", ראה: גרוסמן, האישה הקטלנית. לאחרונה הטיל שלם יהלום ספק במסקנה זו. לדעתו התשובה שייחסו חוקרים לר"י מיגאש איננה שלו, אלא של ר' מאיר הלוי אבולעפיה (הרמ"ה). ראה: ש' יהלום, "קבלה וחיידוש בכתבי הרמב"ם ובמחקר, עיון בסוגיות 'הקטלנית' ו'צומת הגידין'", קבלה: כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית, יז (תשס"ח), עמ' 201-231. גם אם מסקנתו נכונה - וקשה לקבוע מסמרות בשאלה זו - עדיין פסקו הבסיסי של הרמב"ם שהתיר ל"קטלנית" לשוב ולהינשא במקומו עומד.

98 לכאורה, עדות נוספת להתחשבותו ברגשות האישה עולה מפסקו שאישה נשואה שנאנסה, אף אם נהנתה מיחסי האישות, פטורה מכל אשמה בתנאי שגילתה מלכתחילה התנגדות. בהנמקה של הרמב"ם שזוהו טבע האדם יש עדות מובהקת להתחשבות בעולמה הרגשי של האישה: "וכל שתחלת ביאתה באונס, אע"פ שסופה ברצון, ואפילו אמרה: 'הניחו לו שאלמלא לא אנס הייתי שוכרתו' - הרי זו מותרת שהיצר לבשה מתחלתה באונס". ואולם הרמב"ם הלך בפסיקה זו בעקבות דעתו של רבא ובניגוד לדעתו של אבא דשמואל במחלוקתם בתלמוד. על-פי כללי הפסיקה המקובלים הוא העדיף את דעתו של רבא. ממילא, אין ללמוד ממקרה זה על אישיותו ועל התחשבותו בעולמה הרגשי של האישה. ראו: הלכות אישות כד, יט, מהדורת הרב נ' רבינוביץ, עמ' תקלו. ושם בהערות. על המחלוקת בין רבא לאבא דשמואל ראו: כתובות נא ע"ב.

בכירור על הזדהותו עם סבלם של האלמנה והיתום ועל מגמתו להשפיע על הבריות להיות זהירים ביותר בכבודם ובצורכיהם: ⁹⁹

חייב אדם להזהר ביתומים ואלמנות מפני שנפשו שפלה למאוד ורוחם נמוכה אע"פ שהן בעלי ממון... לא ידבר אליהם אלא רכות ולא ינהוג בהן אלא מנהג כבוד ולא יכאיב גופם בעבודה ולבם בדברים קשים ויחוס על ממונם יותר מממון עצמו. כל המקניטן או מכעיסן או הכאיב להן או רדה בהן או אבד ממנון, הרי זה עובר בלא תעשה, וכל שכן המכה אותם או המקללן... ברית כרת להן מי שאמר והיה העולם, שכל זמן שהם צועקים מחמס הם נענים.

קשה להבין כיצד חוקרים מובהקים בחנו את מקומה של האישה במשנתו של הרמב"ם והתמקדו ב"מורה נבוכים" תוך התעלמות כמעט מוחלטת מיצירתו הגדולה, "משנה תורה". המקור היחיד מספר זה שעשו בו שימוש הוא "הלכות תלמוד תורה". "ספר נשים" שהוא כה מכריע בסוגיה זו לא זכה לכל התייחסות. יתר על כן, התלונה העיקרית כלפי רבים מחכמי ישראל מימי הביניים, שהם לא נתנו משקל ראוי לעולמה המנטאלי של האישה והתמקדו בעולמו של הגבר, איננה תופסת לגבי הרמב"ם. כל ארבעת המקרים הנזכרים בהם סטה מן הנורמה המקובלת (קטלנית, לימוד תורה לנשים, טענת "מאייס עלי" וכפיית גט על בעל סרבן) מעידים בכירור על ההתחשבות בה. בכולן מתגלה הרמב"ם כאדם אמיץ המתחשב בסבל הזולת ובעולמו הרגשי עד כדי נכונות "לצאת למלחמה" להגנתו. קשה להעלות על הדעת שהוא לא היה מודע להתנגדות הקשה שיעוררו פסיקותיו בנושא ה"קטלנית", כפיית גט ו"מאייס עלי". אמנם, אין להתכחש לעובדה שתפיסת העולם השכלתנית שלו מלאה תפקיד חשוב בהכרעות אלה, אך ההתבטאויות מלמדות על התחשבותו בעולמה של האישה.

בסתירות הפנימיות שבעמדת הרמב"ם כלפי הנשים דן אברהם מלמד, מבלי להתייחס לארבעת הנושאים ההלכתיים הנזכרים. הוא הציע הסבר מעניין לסתירות הללו:

אצל הרמב"ם נמצא אכן את הביטוי המובהק ביותר לתופעה שאליה התייחסנו לעיל, כאשר אצל אותו הוגה דעות עצמו נמצא ביטוי גם לעמדה הסטריאוטיפית המקובלת וגם לעמדה הרדיקלית ביחס לאישה. עצם העובדה שנמצא אצלו עמדות מנוגדות, לכאורה לפחות, באותו עניין, אינה מפתיעה. הרמב"ם נודע בסתירות המכוונות שהחדיר לכתביו, במיוחד ב"מורה הנבוכים" - זאת לשם הצפנת עמדות מסוכנות מהמון המאמינים, שלא היה מסוגל, לדעתו, להתמודד עמן. גם במקרה זה לפנינו תופעה דומה... עצם העובדה שנוכל למצוא הערות כל כך רדיקליות ביחס לאישה אצל הרמב"ם, כשלעצמה אינה מפתיעה. בתפיסת העולם הרציונליסטית שלו חרג הרמב"ם מעמדות נורמטיביות גם בנושאים שונים אחרים, כמו היחס לאסטרולוגיה, תורת הבריאה, הישארות הנפש, וכיוצא באלה, והערותיו הרדיקליות ביחס לאישה משתלבות בכך היטב. ¹⁰⁰

99 משנה תורה, הלכות דעות ו, י. וראה ערך "אלמנה", אנציקלופדיה תלמודית, ב, עמ' יח-יט.

100 א' מלמד, "דמות האישה במחשבה היהודית של ימי הביניים", בתוך: נשים במקורות ישראל, חוג בית הנשיא לתנ"ך ולמקורות ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 46-47. בדבריו שם כתב מלמד: "דיונו ההלכתי

האשה בהגותו של הרמב"ם

גורם אחר, שהציע מלמד להסבר הסתירה הפנימית שבעמדת הרמב"ם, הוא זיקתו לפילוסופיה היוונית על ענפיה השונים והמנוגדים. הפילוסופיה המוסלמית של ימי-הביניים התבססה על "המדינה" של אפלטון, בה מובעת גישה שוויונית יותר כלפי האישה מזו שב"פוליטיקה" של אריסטו, עליה התבססה הפילוסופיה הנוצרית: "אין זה מקרי לכן שהדוגמאות לגישה הרדיקלית תימצאנה במחשבה המוסלמית ובעקבותיה בזו היהודית ולא בזו הנוצרית". במיוחד הושפע הרמב"ם מאל-פרבי שהושפע מאפלטון:¹⁰¹

כידוע, הרמב"ם הושפע רבות מאל-פרבי, כולל מספרו "המדינה החסידה", וראה בו את גדול הפילוסופים החדשים. בכתביו של הרמב"ם נמצא אכן השפעה חשובה של המסורת האפלטונית-האל-פרבית. עובדה זו ידועה היטב. אך עד כה לא הושם לב להשפעה שהיתה לה גם על עמדתו של הרמב"ם ביחס לאישה. עמדתו חשובה ביותר, משום שאף שהיה אחד הבודדים שהחזיק בעמדה זו, הרי הוא היה הוגה הדעות היהודי החשוב ביותר בימי הביניים, גם בתחום ההלכתי וגם בתחום הפילוסופי-התיאולוגי, והשפעתו היתה מרחיקת לכת בדורות הבאים.

ייתכן שיש בטיעון זה הסבר לגישות השונות בעמדתו של הרמב"ם כלפי הנשים, כפי שהן מובעות בהגותו המחשבתית, ובעיקר בספר "מורה נבוכים", ואולם ספק אם יש בו כדי להסביר את גישתו בארבעת הנושאים ההלכתיים הנזכרים שמקורם ב"משנה תורה" המצמצמים את הפגיעה הקשה בתדמית האישה. לדעתי, רגישותו האנושית, עצמאותו ועולמו השכלתני של הרמב"ם השפיעו רבות על עמדתו. בטחונו העצמי הרב ניכר לא רק בעולמו האידיאי אלא גם במקצת הכרעותיו ההלכתיות. מי שהרשה לעצמו להתעלם מהלכות שבתלמוד הקשורות לאמונות עממיות - כגון עין הרע - יכול לעשות כן גם במקרים אחרים, כאשר הכרתו הפנימית ועולמו האידיאי מנצחים זאת.¹⁰² בין כה ובין כה, תיאורו של הרמב"ם כ"שונא נשים" רחוק מן האמת ואין לו על מה שיסמוך.

ב'ספר נשים' שב'משנה תורה' סטריאוטיפי לחלוטין". אינני יכול להסכים עם הגדרה זו בשל עמדותיו של הרמב"ם בארבעת הנושאים ההלכתיים הנזכרים.

101 מלמד, שם, עמ' 46.

102 ראה: י' טברסקי, מבוא למשנת הרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 357 ואילך.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

ברשימה זו הובאו הקיצורים הביבליוגרפיים של מחקרים שהובאו מספר פעמים במאמר. אלה שזכרו פעם אחת או פעמיים הובאו במקומם בפירוט מלא.

S.D. Goitein, *A Mediterranean Society, III: The Family*, Berkeley-Los Angeles-London 1978 = גויטיין, חברה ים-תיכונית

גרוסמן, האישה הקטלנית = א' גרוסמן, "ממורשתה של יהדות ספרד: היחס אל האישה הקטלנית בימי הביניים", תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 561-531.

גרוסמן, חסידות ומורדות = א' גרוסמן, חסידות ומורדות - נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א.

W.Z. Harvey, "The Obligation of Talmud on Women According to Maimonides", *Tradition*, 19 (1981), pp. 122-130 = הרווי, לימוד תורה לנשים במשנת הרמב"ם

מלמד, דימוי האישה בספרות הפילוסופית = א' מלמד, "מגדר ודימוי האשה בספרות הפילוסופית", בתוך: הרימי בכח קולך, בעריכת ר' לוי-מלמד, תל-אביב 2001, עמ' 71-59.

קליין-ברסלבי, בריאת האישה על פי מורה נבוכים = ש' קליין-ברסלבי, "בריאת האשה לפי מורה נבוכים לרמב"ם, בתוך: ב"צ לוריא (עורך), ספר ברוך בן יהודה, תל-אביב 1981, עמ' 515-508.

קלנר, שנאת נשים פילוסופית = מ' קלנר, "שנאת נשים פילוסופית בימי הביניים, הרלב"ג לעומת הרמב"ם", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, 14 (תשנ"ח), עמ' 128-113.

רביצקי, אזוטריות וחינוך פילוסופי = א' רביצקי, "הרמב"ם - אזוטריות וחינוך פילוסופי", דעת, 53 (תשס"ד), עמ' 62-43.

רמב"ם, מורה נבוכים = רמב"ם, מורה נבוכים, א-ב, מהדורת מ' שורץ, ירושלים תשס"ג.

שוורצמן, בריאת האישה בצלם = י' שוורצמן, "האם גם היא נבראה בצלם אלוהים? - הפרשנות הפילוסופית הימיבינימית לבריאת האשה על פי בראשית א-ג", דעת, 39-38 (תשנ"ז), עמ' 889-69.

ר"י שילת, איגרות הרמב"ם = איגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, א-ב, ירושלים תשמ"ז-תשמ"ח.

H. Tirosh-Rothschild, "Dare to Know: Feminism and the Discipline of Jewish Philosophy", in: Lynn Davidman and Shelly Tenenbaum (eds.), *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, New Haven and London 1994, pp. 81-119