

**מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו כשיתפרסם
הכרך המודפס**

שימוש בטקסטים דתיים – הלכתיים ונרטיביים – ככלי להפעלת כוח ושליטה בזוגיות

תהילה גאדור*

א. מבוא

שתי סוגות בולטות בספרות הדתית הן ההלכה והאגדה – או בלשונו של קאבר, נומוס ונרטיב – והן משמשות באופנים שונים בתוך הקהילה הדתית. טקסטים דתיים עשויים לשמש כלי לביסוס יוקרה או סמכות, ובמקרים מסוימים נעשה בהם שימוש לרעה לשם הפעלת שליטה. במחקר זה בחנתי כיצד הנומוס והנרטיב הדתי שזורים זה בזה, ואת האופן שבו הם משקפים מבנים של מחויבות חברתית, ולעיתים אף מבססים שליטה. הפעלת כוח ושליטה מתרחשת בתוך הקשר חברתי ותרבותי באמצעות משאבים שמעמיד המצע החברתי. ניתוח הדרכים שבהן מתבצעת שליטה – וביתר שאת אלימות – מאפשר לבחון את התנאים החברתיים המאפשרים את היתכנותן. הדת היא כלי חברתי רב עוצמה, שיכול לשמש אחד האמצעים להפעלת שליטה ואלימות. שימוש בדת ככלי להפעלת שליטה ואלימות נחשב ל"אלימות דתית". לדת אלמנטים שונים. אחד מהם הוא המרחב הטקסטואלי שלה. במאמר זה אעסוק בצורה המסוימת הזו של אלימות דתית: הפעלת כוח ושליטה באמצעות שימוש בטקסטים דתיים כדי לבסס סמכות ולהכפיף את הצד השני במסגרת מערכת זוגית. תיבחן בו הפונקצייה הרטורית והתרבותית של השימוש בציטוטים דתיים. ההתמקדות במערכות יחסים זוגיות יוצאת מנקודת הנחה כי המתרחש במרחב הפרטי משקף את הציבורי, והתובנות מן הזירה האחת ילמדו אותנו על האחרת.

המאמר נשען על שילוב של ניתוח טקסטואלי של מקורות הלכתיים ונרטיביים עם בחינה אתנוגרפית של האופנים שבהם טקסטים אלו באים לידי ביטוי במערכת זוגית.

* דוקטורנטית במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה ובמכון המחקר ליהדות זמנינו באוניברסיטה העברית. תודה לפרופ' מיכל פרנקל על הנחית עבודה הדוקטורט ולקוראים האנונימיים של המאמר על ההצעות לשיפור.

שילוב זה מאפשר לחשוף את הדרכים שבהן הטקסטים הדתיים משמשים כלי להענקת לגיטימציה להפעלת סמכות ואף שליטה – לעיתים מתוך פרשנות סלקטיבית או מניפולטיבית של משמעותם המקורית. כחלק מהניתוח המאמר מבחין בין סוגי הטקסטים שבהם נעשה שימוש, כיצד מפרשים אותם או כיצד הם משמשים למניפולציה, וכיצד שימוש זה מתקבל אצל הצד הנפגע. ניתוח מגדיר של התופעה מגלה כיצד מבני הכוח הקהילתיים וההלכתיים מעניקים יתרון מבני לגברים, אך באופנים מסוימים מאפשרים גם לנשים לפרש את הטקסטים פירוש יצירתי לצורכיהן.

מלבד המבוא, למאמר ארבעה חלקים. בחלק הבא, חלק ב, יונחו אבני הדרך התאורטיות: תפקידיהם של הנומוס והנרטיב – ההלכה והאגדה – במסגרת החיים הדתית, וכן יחסי הגומלין ביניהם והשפעתם ההדדית. תוצגנה סוגות טקסטואליות עיקריות – ספרות הלכה וספרות נרטיבית – שמהן ייבחנו הדוגמאות במאמר. נוסף על זה יובהרו מושגי היסוד: כוח ושליטה, "אלימות" ו"אלימות דתית", בהתמקדות בהגדרתם ובמשמעותם בהקשר זוגי. בחלק ג תוצג שיטת המחקר: גישה איכותנית המבוססת על ראיונות עם שלושים וחמישה גברים ונשים מהקהילה החרדית, ששימשה חקר מקרה, שהתמודדו עם אלימות זוגית. תפורט גם שיטת הניתוח, הכוללת חמישה שלבים, ובמרכזו ניתוח "גנאולוגי" של טקסטים דתיים ששימשו להפעלת כוח ושליטה בתוך מערכת זוגית. חלק ד הוא ליבת המאמר, ובו מוצגים ממצאי הניתוח של אופן השימוש בטקסטים דתיים ככלי להפעלת שליטה. באמצעות דוגמאות מהספרות ההלכתית והנרטיבית – שתי קטגוריות המשקפות תפקידים שונים של הטקסט הדתי – מנותחים הציטוטים, פרשנותם המסורתית והשימושים העכשוויים שנעשו בהם. הדוגמאות ההלכתיות הן "הפיכת השולחן" ו"חייב במזונותיה". הדוגמאות הנרטיביות הן סיפור אשת רבי עקיבא "שלי ושלכם – שלה", והפתגם "אישה כשרה עושה רצון בעלה". מן הניתוח עולה כי הן ההלכה והן הספרות הנרטיבית, הכוללת מיתוסים דתיים, פתגמים ואגדות, עשויות לשמש מנגנוני משמור ושליטה בקהילה דתית. בחלק ה יידונו בהרחבה שלוש תובנות עיקריות העולות מן הממצאים: משמעות השימוש בטקסט הדתי ככלי לשליטה; המתח והקשרים שבין טקסטים נומיים לנרטיביים והשימוש בהם; האופנים שבהם מתבססים אלימות, כוח ושליטה – תוך בחינת היבטיהם המגדריים.

ב. רקע

ב. 1. על נומוס ועל נרטיב – הלכה ואגדה

שפת החוק, ובהקשר שלנו השפה ההלכתית, והטקסטים שלהם אינם מתקיימים בוואקום. כפי שהיטיב להסביר קאבר, הם יונקים את חיותם מהנרטיב. הבנת מערכת היחסים בין המשפט לחברה תסייע להבין כיצד הנומוס – השפה ההלכתית – עשויה לשמש כלי לפגיעה בקהילות דתיות לאור הדינמיקה עם הנרטיב בקהילה.

אנו שוכנים בתוך נומוס – יקום נורמטיבי,
ללא הרף אנו יוצרים ומתחזקים עולם של מותר ואסור
של חוקי ולא-חוקי,
של תקף ובטל.

[...] שום קבוצה של מוסדות משפטיים או של פרסקריפציות
אינה יכולה להתקיים בנפרד מהנראטיבים –
המקצים לה מקום ומקנים לה משמעות.
לצד כל חוקה קיים אפוס,
לצד כל עשרת דיברות קיימים כתבי הקודש.

[...] בעולם הנורמטיבי הזה, החוק והנראטיב אחוזים זה בזה לבלי הפרד.¹

כך פותח רוברט קאבר את הקדמתו לספר "נומוס ונראטיב". בספר מוצגת תזה שלפיה
הנומוס והנרטיב שלובים זה בזה, מזינים זה את זה ומתפקדים יחד, ואין האחד מהם
פועל במנותק מחברו. הנומוס בכל חברה, כלומר המסורת המשפטית – שמעצבת את
עולמה הנורמטיבי – כולל לא רק את גוף החוק אלא גם שפה ומיתוס, כלומר נרטיב,
המקצים מקום לחוק.² בין החוק ובין הנרטיב מתרחשת דינמיקה דו-סטריית. מחד החוק
תובע שימקמו אותו בתוך שיח המשמעות של החברה – שיספקו לו היסטוריה, ייעוד,
הסבר ומטרה, ומאידך כל נרטיב בחברה מבקש להיות ממוסגר ומעוגן בחוק, ובכך לקבל
תוקף. כך, ההיסטוריה והסיפורת אינן יכולות להימלט מהשתקעותן ביקום הנורמטיבי,
והחוק המשפטי אינו יכול להימלט מראשיתו ומאחריתו הנעוצות בנרטיבים, בחוויות
ובעולם הדמיון של החברה. הנומוס מושתת על שני יסודות: המשמעות שהוא מבטא או
מעניק לחברה שבה הוא מתקיים ותחושת המחויבות האישית של הפרטים באותה חברה
כלפיו. הנרטיב הנורמטיבי הוא המחולל והמבנה את המשמעות, וממילא את המחויבות
לפעול על פיו. אם כן, החוק נוצר בחברה מתוך מחויבות פרשנית הנובעת מהחומר
הנרטיבי, פרשנות הניתנת לנורמות ומחויבות הננקטת כלפיהן.³ נרטיב יכול להפוך ערך
מסוים לנורמה בתהליך של החצנה – אובייקטיפיקציה – של תחושת המחויבות
הסובייקטיבית של הפרט, שחשובה לו ההשתייכות לקבוצה. בכל חברה יש אפוא שני
כוחות מנוגדים הקיימים בבסיס יצירתו והמשכיותו של הנומוס: מחד הפרטים בחברה

1 רוברט קאבר **נומוס ונראטיב** בפתח ההקדמה (יוסף א' דוד עורך, אביעד שטיר מתרגם,
2012).

2 שם, בעמ' כ"א.

3 שם, בעמ' יד–יח.

המחפשים משמעות ויוצרים נורמות, נרטיבים ומשמעויות נורמטיביות, וממילא גם מחויבות אישית, ומאידך מערכת המשפט והפסיקה שדורשת להקנות לנומוס יציבות, וממילא סדר אכיפה ופיקוח. שני כוחות אלה מתבטאים במערכת יחסים דיאלקטית שהיא בבחינת חבלי לידה הכרחיים לקיומו של הנומוס. לפי זה, מחזור החיים של נורמות הוא כזה: נרטיב – משמעות – התחייבות – השתייכות – נורמה משפטית.⁴ בדומה לקאבר, ח"נ ביאליק מציג במאמרו המכונן "הלכה ואגדה" תזה דומה בנוגע לספרות היהודית.⁵ ראשית הוא מבדיל בין שתי הסוגות ומנגיד אותן זו לזו:

להלכה – פנים זועפות,

לאגדה – פנים שוחקות.

זו קפדנית, מחמרת, קשה כברזל – מדת הדין,

וזו ותרנית, מקילה, רכה משמן – מדת הרחמים.

זו גוזרת גזרה ואינה נותנתה לשעורים: הן שלה – הן. ולא שלה – לאו.

וזו יועצת עצה ומשערת כחו ודעתו של אדם: הן ולא ורפה בידה.

זו – קלפה, גוף, מעשה.

וזו – תוך, נשמה, כוונה.

כאן – אדיקות מאובנת, חובה, שעבוד.

וכאן – התחדשות תמידית, חרות, רשות.

עד כאן – על הלכה ואגדה שבחיים, ועל שבספרות מוסיפים:

כאן יבשת של פרוזה, סגנון מוצק וקבוע, לשון אפורה בת גון אחד – שלטון השכל.

וכאן לחלוחית של שירה, סגנון שוטף ובן חלוף, לשון מנומרת בצבעים – שלטון הרגש.⁶

לאחר ההנגדה, כשניכרת העדפתו לאגדה, מציג ביאליק, בדומה לקאבר, את הסימביוזה, שיתוף הפעולה וההזנה ההדדית בין ההלכה (הנומוס) לאגדה (הנרטיב):

ההלכה היא גיבושה, תמציתה האחרונה והמוכרת של האגדה; האגדה היא התוכה של ההלכה. קול המונה של תביעת הלב בשטף מרוצתה לנקודת שאיפתה – זוהי האגדה. מקום החניה, ספוק התביעה לפי שעה והשתקתה – זוהי ההלכה.

4 שם, בעמ' יח.

5 חיים נחמן ביאליק "הלכה ואגדה" כנסת: דברי ספרות 12–26 (חיים נחמן ביאליק התרע"ז).

6 שם.

החלום הרץ ונמשך אל הפתרון, הרצון אל המעשה, המחשבה אל המלה, הפרח אל הפרי – והאגדה אל ההלכה. ואולם גם בתוך הפרי כבר גנוז הגרעין, שממנו פרח חדש עתיד לצאת. הלכה שמתרוממת עד למדרגת סימבול – וכזאת יש, כמו שיתבאר עוד – היא עצמה נעשית אם לאגדה חדשה, אם כיוצא בה ואם לאו כיוצא בה. הלכה חיה ובריאה היא אגדה לשעבר או שלעתיד, וכן להפך. תחילתן וסופן של שתיהן נעוצים זה בזה [...] גדולה אגדה – שמביאה לידי הלכה. וכל אגדה שאין עמה הלכה, אוננית היא, וסופה היא עצמה בטלה, וגם מבטלת כח המעשה של בעליה. [...] הלכה רצופה לאגדה, טן-דו – תעודה בריאות ושטר בגרות היא לאומה; וכל מקום שאתה מוצא אגדה ארמלית, בידוע שנתרופפו כח המעשה וכלי המעשה של בעליה, והם צריכים רפואה.⁷

ביאליק רואה בהלכה ובאגדה צופן מבני של היצירה היהודית. הן מייצגות שני צירים שסביבם נע העולם התרבותי היהודי. בין הסימנים והסמלים של לשון ההלכה לבין אלה של לשון האגדה נפרסים המתחים של החיים היהודיים. ביאליק טוען שספרות חז"ל חיברה בין הלכה לאגדה והציבה את צירופן ביסוד המערכת של התורה שבעל פה. כך, אין צורתה של ההלכה בתלמוד משפטית טהורה, שהרי לצד הצורה המופשטת – פסק והכרעה – ההלכה מקיימת גם צורה מוחשית – שקלא וטריא – שבה האגדה מופיעה כחלק אורגני. בעיני ביאליק הצורה האידיאלית היא הצורה המקורית שאינה מנתקת בין הלכה לאגדה.⁸

ב. 2. ספרות הלכה וספרות נרטיבית

הספרות הדתית היהודית כוללת סוגות שונות, ובהן קובצי משפט חוק והלכה, ליטורגיה, שירה, מוסר ואתיקה, עלילה ומיתוס, ספרות מיסטית ואזוטריה.⁹ ככלל ניתן לצמצמה לשתי קטגוריות: ספרות הלכה (נומוס) וספרות נרטיבית (אגדה). את **ספרות ההלכה**¹⁰ ניתן להציג ככזו שבמרכזה כמה קבצים קודיפיקטיביים, שהעיקריים שבהם הם

7 שם.

8 צפורה כגן **הלכה ואגדה כצופן של ספרות** 14–30 (1988).

9 ניתן כמובן לחלק את הספרות הדתית באופנים אחרים ולהצביע על סוגות נוספות כמו ספרות נבואה, ספרות אפוקליפטית, ספרות חכמה, ספרות עממית – משלים ופתגמים, איגרות ומכתבים, ספרות נרטיבית והיסטורית ועוד.

10 ספרות ההלכה כוללת, בהיבט הכרונולוגי, את הטקסטים הקנוניים – שהם בעיקר ספרות חז"ל: משנה, תלמוד בבלי וירושלמי, על פסיקותיהם ומדרשי ההלכה שבהם – המבוססים על המקרא; המשך השתלשלות ההלכה כולל את הספרות הפרשנית והיישומית של הטקסטים הקנוניים בספרות הראשונים והאחרונים.

המשנה, משנה תורה לרמב"ם, ארבעה טורים ושולחן ערוך, וספרות פרשנית שהתפתחה על גביהם, כולל ספרות השאלות-ותשובות (שו"ת). לצורך מאמר זה אגדיר כספרות הלכתית הן את החיבורים הקודיפיקטיביים והן את פרשניהם המסורתיים ושו"תים. ספרות זו נוקטת מונחי לשון מנחי פעולה ומחייבי פעולה ("חובה", "אסור", "מוותר", אופני האיסור וההיתר וכדומה). יש כמובן טקסטים במיקומי ביניים שהכללתם בקטגוריית הספרות ההלכתית אינה ברורה, ובהם טקסטים בעלי אופי אגדי וכאלה המנתבים לדרכי מוסר. יש טקסטים שבמקורם לא הופיעו כקבצים הלכתיים אלא היו קרובים יותר להיחשב לספרות נרטיבית, ובמהלך ההיסטוריה הם הוכנסו לספרות ההלכתית ובכך הפכו ל"הלכתיים" ומחייבים, כלומר הם עברו תהליך של הפיכת הנרטיב לנומוס.

הספרות הנרטיבית הדתית¹¹ כוללת את המיתוס, האגדה, החלקים הסיפוריים שבתנ"ך, המדרש, ספרות חכמה עממית שבתוכה פתגמים ואגדות עם, וכן את סוגת הכתיבה ההיסטורית.¹² במאמר זה אתייחס לכמה סוגים מהספרות הנרטיבית: פתגם, ספרות אגדית ומיתוס. נראה כי המיתוס הוא הביטוי הבולט והחשוב של הספרות הנרטיבית. מיתוס הוא סיפור המבטא תבניות יסוד של ההווה. הוא תשתיתי ונתפס כמגלם אמונת יסוד בנוגע להווה, ומתוך כך הוא מארגן יסודי של ההווה על מרכיביה. מטרתו של המיתוס אינה תיאור היסטורי לפרטיו, אלא הצגת משמעות מהותית, ועל כן המיתוס תובע היענות.¹³ דרך המיתוס תרבויות מסדירות את הכוחות הגדולים הפועלים והתוססים בנפש האדם לאופנים המסוימים שהן מעוניינות שכוחות אלה יתממשו בהם בחברה. דרך סיפור שתרכות מספרת על עצמה, על היווצרותה, על ההיסטוריה שלה או על דמויות מופת שבה היא מבטאת את הערכים החשובים לה ומבססת את התודעה הקולקטיבית. דרך המיתוס מועברים מערכת של סימנים, מבנים תרבותיים ומשמעויותיהם. המיתוס כולל בתוכו אתוס – רעיון מנחה מרכזי המקשר את הסיפור לאידאולוגיה מסוימת, ובכך יוצר ומשקף מבנים מחשבתיים קולקטיביים שלעיתים אף אינם מודעים. מגמתו של המיתוס היא הפעלתו של אופן הכרה הנותן ביטוי לכוח המדמה, החווה ומבין תופעות דרך סיפורים ותמונות ולא דווקא דרך ניסוחים

11 לדיון נרחב בהגדרת האגדה לעומת ההלכה ותיחומן לאורך ההיסטוריה הטקסטואלית היהודית מתקופת התלמוד והגאונים והלאה ראו אליהו ברקוביץ' **לשאלת התעצבותה של קטגוריית האגדה ולפרגמטיקה של השיח התלמודי** (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2016).

12 קאבר, לעיל ה"ש 1, בעמ' 6. בספרות הלא-יהודית נכללות גם הטרגדיה והקומדיה.

13 מנחם לורברבוים נוצחנו בנעימותו: תורת האלוהות כפואטיקה ביצירה היהודית האנדלוסית 21 (התשע"א).

מושגיים.¹⁴ אחד מכלי הפעולה העיקריים של המיתוס הוא יצירת דמויות ארכיטיפיות בתודעה הקולקטיבית. דמויות אלה הן מנחות פעולה. דרך הפעלת התודעה מכוננים המיתוסים את הפרדיגמות להתנהגויות ופעולות נורמטיביות, וכך נוצרים בחברה דפוסי פעולה בעלי משמעות.¹⁵

מיתוס שהוא חלק מהטקסט הדתי הוא "דיווח" קדוש, וממילא סמכותי, של מעשיהם ואישיותם של ישויות אלוהיות וגיבורי תרבות (קוסמוגוניים או היסטוריים) במהלך אירועים מכוננים בתקופות קדומות, או במהלך התערבויות או פעולות היסטוריות מאוחרות יותר של דמויות אלה. הדיווח הזה (הנמסר באופן נרטיבי או לא) מכונן את ייסוד התרבות וטקסיה.¹⁶ ספרות המיתוס היהודית מתחלקת לכמה שכבות וסוגים.¹⁷ המיתוסים שאביא בהמשך הם מהקטגוריה של נשים יוצאות דופן.

ב. 3. הטקסטים הדתיים ופרשנותם

היהדות היא חברה אוריינית. הטקסט הדתי הוא מקור זהותו התרבותית של היהודי ואף מכונן אותה. בחברה היהודית העיסוק הטקסטואלי הוא אחד מ"סמלי המפתח".¹⁸ ככלל, טקסט הוא אחד ממחוללי התרבות, והוא אמצעי רב חשיבות וחיוני לבניית מערכות פיקוח וגבולות חברתיים. המקום התרבותי של טקסט אינו נקבע רק לפי מה שהוא מכיל, אלא גם לפי הפרשנות המוקנית לו.¹⁹ הפרשנות היא חלק מהעושר התרבותי. אם נתמקד בספרות הדתית היהודית, בכל קטגוריה שלה קיימים הטקסטים הקנוניים והטקסטים

14 חביבה פדיה **המיתוס ביהדות** 17 (התשנ"ו).

15 קאבר, לעיל ה"ש 1, בהקדמה.

16 Michael Fishbane, BIBLICAL MYTH AND RABBINIC MYTHMAKING, 11 (2005) (להלן: פישבין).

17 פישבין (שם) מציע את החלוקה הזאת: מיתוס בתנ"ך, מיתוסים רבניים, שהם מעין פעילות פרשנית, והמיתוס בזוהר ובתקופת ימי הביניים. מלבד החלוקה האנכית ההיסטורית, ספרות זו מתחלקת לרוחב לפי תוכנה: פעולתו ואישיותו של אלוהים, או מעשי בני אדם, והיא כוללת כמה קטגוריות: מיתוסי בריאה וראשית, מיתוסים של התגלות וברית, מיתוסי גאולה ומשיחיות, מיתוסים של מאבק בין כוחות אלוהיים ועל-טבעיים, מיתוסים של חורבן ועונש, מיתוסים על נשים יוצאות דופן ומיתוסים אפוקליפטיים.

18 שלמה גוזמן כרמלי מפגשים מסביב לטקסט: אתנוגרפיה של יהודיות 70 (2020).

19 Jack Goody The Logic of Writing and the Organization of Society (1986).

הפרשניים שבעניינם ניתן להשתמש במונחיו של לוי-שטראוס: הטקסט הקנוני הוא ה"נא", והפרשנות שלו היא ה"בישול" שהופך אותו לסמל תרבותי רב משמעות.²⁰ את הפעולה הפרשנית לטקסט הדתי ניתן להגדיר "ביצוע תרבותי" המבליט את הערכים ואת המטרות של התרבות בפעולה. הביצוע התרבותי יוצר דרמטיזציה של רעיונות ועקרונות בתרבות נתונה. זהו מעשה רפלקטיבי המייצג פוטנציאל לפעולה. אופני הביצוע משתנים מביצוע למשנהו, ולכן נוכל לראות פעולות פרשניות שונות לטקסט המפיקות ממנו משמעויות שונות, ואף הנעה לפעולות שונות.²¹ כדי לפרש את הטקסט העולם היהודי פועל בו באופנים שונים: דרך ריבוי קריאות, פרשנות כפולה, פרשנות חדשה וקריאת טקסט מחוץ להקשר של כתיבתו ומחברו.²² העיסוק בטקסט נעשה גם באופן דיאלוגי בכמה דרכים: דיאלוג בתוך הטקסט, דיאלוג בין הקורא לבין הטקסט ותהליך חברתי המתרחש בקבוצת הלומדים.²³ הפרשנות של הטקסטים הדתיים – במיוחד בקבוצות אורתודוקסיות שמרניות – נעשית במסגרת חברתית ממשמעת. יש חוקים, כללים ומגבלות באשר לאופני הפרשנות הראויים. אלה מכפיפים בדרך כלל את עמדת היחיד לעמדת הקולקטיב.²⁴

ב. 4. כוח, שליטה, "אלימות" ו"אלימות דתית"

לצורך הדיון בשימוש בטקסטים הדתיים כחלק ממכלול של יחסי כוח ושליטה בזוגיות אקדים ואתייחס לכמה מושגים בסיסיים שישמשו אותנו בהמשך. ארגון הבריאות העולמי (WHO) מגדיר אלימות בין בני זוג כך: "התנהגות של אדם הגורמת לפגיעה פיזית, מינית או פסיכולוגית, או גורמת סבל לאדם אחר, במערכת יחסים אינטימית".²⁵ מאחר שזוגיות היא מערכת הדדית לכאורה, ולא הייררכית, ולכל הפחות אמורה להיות כזו – אם מתרחשת במהלכה פגיעה אלימה או שתלטנות באופן שאינו הדדי – ייחשב

20 גוזמן כרמלי, לעיל ה"ש 18, בעמ' 76. מודל ה"נא והמבושל" עשוי להסביר את התקבלותן של פרשנויות מסוימות לעומת אחרות שפחות התקבלו במסורת היהודית, מחוסר התאמתן לנרטיב הכללי.

21 שם, בעמ' 72–74.

22 שם, בעמ' 67.

23 Jonathan Boyarin, *Voices around the Text: The Ethnography of Reading at Mesivta Tifereth Jerusalem*, 4(4) CULTURAL ANTHROPOLOGY 399–421 (2009).

24 גוזמן כרמלי, לעיל ה"ש 18, בעמ' 277. יש כמובן יוצאי דופן החורגים מכללי החברה ומאפשרים לעצמם להעניק פרשנות אחרת לטקסט.

25 Krug Etienne G., Linda L. Dahlberg, James A. Mercy, Anthony B. Zwi, & Rafael Lozano (eds.), *WORLD REPORT ON VIOLENCE AND HEALTH*, GENEVA: WORLD HEALTH ORGANIZATION, 89 (2002).

הדבר לאלימות או התעללות בזוגיות.²⁶ לפי זה, משמעות המושג "אלימות" במחקר זה היא **הפעלת כוח ושליטה באופן שאינו הדדי** או שוויוני מצד פרטנר אחד כלפי השני, או באופן חד-צדדי.

היבט חשוב נוסף שיש להתייחס אליו בהגדרת אלימות הוא ההקשר התרבותי. בכל קבוצה חברתית, לשם ביצוע מעשה אלימות ישמשו הכלים התרבותיים והנורמות של אותה החברה. האלימות תמיד מוצבת **יחסית לנורמה הרווחת בחברה** והיא סטייה ממנה, יישום מוקצן שלה או כפייתה שלא כמקובל. יש פעולות שבחברות מסוימות נחשבות לגיטימיות והן חלק מהנורמה – גם אם בחברות אחרות הן נחשבות לסטייה מהנורמה – ולא נחשיב אותן לסטייה מהנורמה בחברה המסוימת הזו, וממילא לא לפגיעה בין-אישית (זו אולי פגיעה של החברה באדם הפרטי, אך לא בזאת עסקינן). לעומת זאת פעולה שאינה נחשבת למקובלת בחברה, כלומר **פעולה שהיא סטייה מהנורמה**, כמו גם הקצנה של הנורמה ויישומה בזמן ובמקום הלא מתאימים – נחשבת לפגיעה. למשל, בחברה שמונעת מכל הנשים החזקה בנכסים, גבר שמונע זאת מאשתו אינו נחשב לגבר אלים, כי בחברה הלא-שוויונית שבה הם חיים זו הנורמה. לעומת זאת גבר שיעשה זאת בתוך חברה שוויונית – נחשיב את המעשה לאלימות כלכלית, כלומר הפעלת כוח ושליטה באופן חד-צדדי ובניגוד לנורמה הרווחת. לפיכך חשוב להחיל את המושגים המתאימים בכל קבוצה לפי הנורמות שלה ולפי מושגי הסטייה שלה.

אלימות בזוגיות עשויה להתבטא באופנים שונים: פיזית, מילולית, כלכלית, מינית וכן דתית. הגדרת סוג האלימות היא לפי הכלי שבו נעשה שימוש בפגיעה. האלימות בזוגיות היא תופעה אוניברסלית, ובתרבויות שונות יש לה מופעים שונים. בקהילות דתיות האלמנטים הדתיים עשויים לשמש אמצעים להפעלת כוח ושליטה, לנכוח באופנים שונים באינטראקציית האלימות או להשפיע עליה.²⁷ בין האלמנטים והכלים הדתיים הללו יש החוק הדתי, כתבי הקודש, חפצי קדושה, הפרקטיקות הדתיות, הטקסים

Evan Stark, *Do violent acts equal abuse? Resolving the gender parity/asymmetry dilemma*, 62 SEX ROLES 201–211 (2010). במאמר יש הבחנה בין שני מושגים: אלימות (Violent) והתעללות (Abuse). התעללות קשורה על פי רוב ליחסי כוחות לא שוויוניים שבהם אחד הצדדים נושא באחריות או שהוא בעל סמכות ביחס לאחר (כמו הורה וילדיו או מטפל ומטופליו). ואילו במערכות יחסים שאינן הייררכיות (כמו חברים או בני זוג) ההגדרה המתאימה היא אלימות. לכן לא כל פעולה אלימה בזוגיות נחשבת להתעללות, אלא רק כשאינה הדדית.

Tehila Gado and Michal Frenkel, *"He shall rule over thee": Towards the Theorization of Domestic Religious Violence*, 45.7(8) INTERNATIONAL JOURNAL OF SOCIOLOGY AND SOCIAL POLICY 652–667 (2025).

הדתיים, מועדים וזירות דתיות שונות, תפקידי המגדר הדתיים, השפה הדתית, האמונה, ערכים דתיים ומוסריים, המוסדות הדתיים והקהילתיים, דמויות דתיות וסוכני הדת, והקהילה הדתית עצמה.²⁸ אלימות דתית אפוא נחשבת לכזו כאשר הדת היא כלי הפגיעה או זירת הפגיעה. היא מוגדרת כשימוש לרעה באחד מרבדיה של הדת כדי להפעיל באמצעותו כוח, להשיג שליטה, לפגוע או כדי להצדיק מעשים אלימים.²⁹ האלימות הדתית מבוססת על האלמנטים השונים של הדת, ובהם הנורמות הדתיות וההיררכיית יחסי הכוחות המעוגנת בנורמות הללו.

- 28 שם. ראו גם: ניקול דהאן וציפי לוי "התעללות רוחנית: המשגה ראשונית בעקבות קבוצת טיפול חרדית" **חברה ורווחה לא (1)** 7 (2011); Maxine Davis, *Theorizing religious abuse within the context of intimate partner violence: The African American community*, 1(4) JOURNAL OF BLACK SEXUALITY AND RELATIONSHIPS 45–61 (2015); Romina Istratii, *Beyond "Religious Fundamentalism": Bridging Religious Tradition, Gender Normative Systems, and State Institutions to Respond to Intimate Partner Violence in Ethiopia*, AMERICAN BEHAVIORAL SCIENTIST (2024); Aiala Lipinsky Szyfer and Limor Goldner, *Antecedents, Characteristics, and Dynamics of IPV in the Israeli Jewish Ultra-Orthodox Community: A Cultural Exploration*, JOURNAL OF FAMILY VIOLENCE, 1–14 (2024); Natasha Mulvihill et al., *UK victim-survivor experiences of intimate partner spiritual abuse and religious coercive control and implications for practice*, 23.5 CRIMINOLOGY & CRIMINAL JUSTICE 773–790 (2023); Nancy Nason-Clark, *When terror strikes at home: The interface between religion and domestic violence*, in FAMILY RIGHTS AND RELIGION 245–252 (2020); Lee E. Ross, *Religion and intimate partner violence: A double-edge sword*, 2.3 Catalyst: A social justice forum, 3–12 (2012); Barbara Simonič, Tina Rahne Mandelj, and Rachel Novsak, *Religious-related abuse in the family*, 28 JOURNAL OF FAMILY VIOLENCE, 339–349 (2013); Aiala Szyfer Lipinsky, Limor Goldner and Dana Hadar, *Predicting Psychopathology in Jewish Ultra-Orthodox IPV Survivors: A Machine Learning Approach*, 29.5 JOURNAL OF LOSS AND TRAUMA, 517–543 (2024); Emma Tomalin, *Spiritual Abuse and Gender-Based Violence* in: GENDER-BASED VIOLENCE: A COMPREHENSIVE GUIDE 323–334 (Parveen Ali and Michaela M. Rogers eds., 2023).
- 29 Lisa Oakley, Kathryn Kinmond, and Justin Humphreys, *Spiritual abuse in Christian faith settings: definition, policy and practice guidance*, 20th THE JOURNAL OF ADULT PROTECTION 144–154 (2018).

מתוך האופנים השונים של האלימות הדתית במאמר זה אתמקד בצורה המסוימת של שימוש בטקסטים הדתיים.³⁰ שימוש זה, המעמית את הקורבן עם הטקסט הדתי – שנתפס כמחייב – מרתיע קורבנות מלחפש עזרה חיצונית ומשאיר אותם במערכת היחסים הפוגענית מתוך תחושת אשמה. לאור המשמעות של סוג פגיעה זה אבקש לבחון את אופני השימוש בטקסט הדתי ככלי להפעלת כוח ושליטה, לביסוס סמכות ולהכפפה במערכת זוגית, בתוך שימת לב לסוג הטקסטים שבהם משתמשים, כיצד נעשית פרשנות לטקסטים או מניפולציה עליהם, וכיצד שימוש זה מתקבל אצל הנפגע. ההתמקדות במערכות יחסים זוגיות יוצאת מנקודת הנחה כי המתרחש במרחב הפרטי משקף את הציבורי,³¹ והתובנות בזירה אחת ילמדו אותנו על האחרת.

ג. שיטת המחקר

אל המחקר יצאתי מתוך גישה איכותנית-פרשנית המבוססת על הנחות אונטולוגיות, אפיסטמולוגיות ומתודולוגיות. ההנחות האונטולוגיות שהנחו אותי – באשר למציאות וטיבה – הן שהמציאות אינה עובדה אובייקטיבית, היא נוצרת מתוך אינטראקציה חברתית, והיא תהליך מתהווה המושפע מגורמים סביבתיים ותרבותיים. ההנחות האפיסטמולוגיות שלי – באשר לדרכים להשיג ידע ולייצרו – הן כי ידע מתהווה לא רק באמצעות מדידה כמותנית אלא גם דרך בחינה רחבה ופרשנית של מכלול החוויות וההתנסויות ודרך חשיפת ההקשרים ביניהן ויחסי הכוחות. ההנחות המתודולוגיות שלי – באשר לאופן המיטבי לחקור את התחום – היא שגישה איכותנית היא האולטימטיבית למחקר זה שדרכו ביקשתי ללמוד על אופני השימוש בטקסט הדתי לסוגיו ככלי להפעלת שליטה וכוח בזוגיות. הגישה האיכותנית אפשרה לי ללמוד על חוויותיהם הסובייקטיביות ועל הפרשנויות שנותנים להן הנוגעים בדבר.

כלי המחקר שהשתמשתי בו הוא ראיון עומק חצי-מובנה – המבוסס על שאלות מנחות שנוסחו מראש אך מאפשר גמישות והרחבה בנושאים שעולים במהלך הראיונות. הראיונות התקיימו עם נשים וגברים שחוו אלימות בנישואין. מתוך שיחה אינטראקטיבית ונרטיבית יכולתי ללמוד על תפיסות עולמם ולהכיר במסגרות הפסיכולוגיות ובמציאויות

30 צורה זו של אלימות תוארה בדתות שונות ובאופנים שונים Mulvihill et al, לעיל ה"ש 28.

31 Carol Hanisch, *The personal is political*, Notes from the second year: Women's liberation 76-78 (1970).

הסובייקטיביות שלהם, ובכך לקבל תמונה מקיפה ועשירה של התופעה.³² במהלך הראיונות הודגשו הצורות השונות שבהן נעשה שימוש במרכיביה של הדת כאמצעי להכפפה ולהפעלת כוח ושליטה. כדי להימנע מהחמרת בעיות זוגיות קיימות נבחרו מרואיינים שהתגרשו בעקבות הנישואין האלימים. כלומר, הם חוו קשיים גדולים בנישואיהם עד כדי בחירתם בנקיטת הצעד של גירושין אף שהוא צעד חריג בקהילתם. השאיפה הייתה להגיע למרואיינים שעברו תהליך טיפולי ועיבוד של חווית הנישואין, ומלבד שני מרואיינים, כולם עברו טיפול במהלך הנישואין או אחרי הגירושין. אף שעיבוד החוויה עשוי להשפיע על הגדרת החוויה כאלימות בנישואין, הימנעות מטראומה משנית הייתה שיקול מכריע. יתרונה של הבחירה בשני מאפיינים אלה – לראיין מי שכבר התגרשו ושעברו טיפול – היה בעובדה שקיבלתי סיפורים ממרחק של זמן ופרספקטיבה ולא מתוך מצוקה עכשווית, והיה בהם גם ממד רפלקטיבי שתרם לקוהרנטיות של הסיפורים ולהצגתם כסיפור חיים כוללני בעל כמה וכמה רבדים.

ג. 1. אוכלוסיית המחקר – מהקהילה החרדית

מרואיינים מתוך הקהילה החרדית בישראל נבחרו להיות חקר מקרה לבחינת התופעה. למרות ההגדרה הכללית של האלימות הדתית, ביטוייה משתנים לפי אופי הדת ומאפייני הקהילה שבה היא מתרחשת. אומנם לקהילות דתיות יש מאפיינים משותפים, ועם זאת לקהילות שונות יש תפיסות דתיות שונות, מוסדות ייחודיים ומנגנוני משמוע שונים, כמו גם דרכים שונות לגדר את עצמן ולהוציא החוצה את מי שהתנהגותו אינה הולמת את הקהילה וערכיה. האופי של הקהילה ותכונותיה משתקפים במערכות יחסים אלימות גם כשהן מתנהלות בחדרי חדרים. האלימות הזוגית בכלל והאלימות הדתית בפרט, כולל השימוש בטקסטים הדתיים, מתקשרות לנורמות של הקהילה הדתית, לערכיה, למוסדותיה ולסוכניה, ונשענות עליהם. כך, אף שאלימות דתית בקהילה אחת עשויה להיות שונה מעט מזו שבקהילה דתית אחרת, יש ביניהן דמיון וממד אוניברסלי.³³ הקהילה החרדית היא חקר מקרה טוב בשל היותה מאורגנת סביב הדת – שמהווה מסגרת כוללנית מקיפה – המתווה את ההתנהלות בכל תחומי החיים.

לקהילה החרדית כמה מאפיינים דתיים-קהילתיים המשתקפים בחיים האישיים של הפרט: ראשית, הקהילה דוגלת בשמרנות הלכתית ומתייחסת להלכה כמקודשת וכמעט שאינה נתונה לשינויים. בקהילה נטייה להחמרה הלכתית כאידיאל;³⁴ שנית, לסמכות

RUTHELLEN JOSSELSO, INTERVIEWING FOR QUALITATIVE INQUIRY: A RELATIONAL APPROACH (2013) 32

Tomalin, לעיל ה"ש 28. 33

מנחם פרידמן **החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים** 80–87 (1991); בנימין בראון **מדריך לחברה החרדית: אמונות וזרמים** 27, 100–104 (2017). 34

הרבנית כוח רב בקהילה ורשות הכרעה בתחומים מגוונים, כולל לגיטימציה לעיסוק אינטנסיבי בחיי היום-יום של הפרט, כולל בענייני משפחה. מנגנון "דעת תורה" מעניק לרבנים מסוימים סמכות לא פורמלית לפסוק לציבור בנוגע לנורמות, גם כאלה שאינן נגזרות מההלכה.³⁵ נורמות אלו מזוהות כחלק מהפרקטיקה הדתית-קהילתית, נדרש לציית להן, והן נאכפות באמצעות סנקציות המשפיעות עמוקות על חיי הפרט. הסנקציות הללו הן חלק ממנגנוני הפיקוח הפנימיים הנובעים מאופייה הקולקטיביסטי של הקהילה.³⁶ החיים החברתיים בקהילה צפופים, ויש שאיפה לשמור על הקהילה כישות מובחנת בעלת קיום אוטונומי ולמעט באינטראקציה עם החברה הסובבת. הקהילה גם תופסת את עצמה כחברת מופת מוסרית.³⁷ כקהילה מסורתית היא משמרת את מוסד הנישואין. גירושין אינם מקובלים, ואף מטילים סטיגמה על המשפחה כולה.³⁸ לכן מוטלים אשמה, בושה ובידוד חברתי על קורבנות אלימות במשפחה.³⁹ הקהילה משמרת תפקידי מגדר מסורתיים, בפרט אלה המוצגים על פי הפרשנות המקובלת כמעוגנים בדת. נוסף על זה, מקובל שהגברים מקדישים את כל חייהם ללימוד תורה, ואילו הידע הדתי של נשים מוגבל ביחס לגברים ומתווך על ידיהם.⁴⁰

בסך הכול התקיימו שלושים וחמישה ראיונות עם תשע-עשרה נשים ושישה-עשר גברים המשתייכים לתתי-מגזר שונים בקהילה החרדית בישראל: שישה-עשר ליטאים, אחד-עשר חסידים (שתיים חסידות חב"ד), שישה מזרחים, אחת חצי אשכנזייה-חצי

35 בראון, שם, בעמ' 25–26.

36 פרידמן, שם, בעמ' 124–126.

37 פרידמן, שם, בעמ' 115 והלאה, ובפרט בעמ' 121–128; עמנואל סיון "תרבות המובלעת" אלפיים, 4, 98–45 (1991).

38 ענת בארט ועדיטל בן-ארי "אחרי שמזבח מוריד דמעות: התמודדות אישית וחברתית עם גירושין בחברה החרדית" כתב עת לחקר החברה החרדית 1, 100–126 (2014).

39 אפרת שהם להציץ מבעד לחומות: אלימות כלפי בנות זוג בקהילות סגורות (2012) (הספר עוסק באלימות כלפי בנות זוג בארבע קהילות סגורות בישראל, אחת מהן היא החברה החרדית, והאופן הייחודי שבה יכולה להתקיים בה אלימות זוגית).

40 תמר אלאור משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות 1992 (הספר עוסק באוריינות הדתית המוגבלת של נשים חרדיות); איריס בראון "בין 'טבע האשה' ל'מרות הבעל': האידיאולוגיה החינוכית החרדית וגבולות ההשכלה התורנית לבנות" זהויות 3, 97–123 (2013); מנחם מאוטנר "הדרת נשים חרדיות מלימוד תורה": המשפט והחרדים בישראל 413–432 (יורם מרגליות וחיים זיכרמן עורכים, 2019); אסתי רידר-אינדורסקי מבעד סורגים שקופים: נשים חרדיות לומדות גמרא (2023) (הספר מתאר את המגבלה על לימוד תורה לנשים בקהילה החרדית ואת התופעה של נשים שמבקשות לשנות את המבנה החברתי הזה).

מזרחית, ואחת לא הזדהתה; הצעיר שבהם בן עשרים וחמש, והמבוגרת בת חמישים ושמונה. הגיל הממוצע הוא שלושים ושש. באיתור המרואיינים נעשה ניסיון להגיע למגוון על בסיס פרמטרים סוציו-דמוגרפיים נוספים כמו משך הנישואין,⁴¹ טווח הזמן שעבר מאז הגירושין ועד לריאיון,⁴² מספר הילדים,⁴³ סטטוס אישי,⁴⁴ מיקום בתוך הקהילה החרדית ועל הציר שבין שמרנות למודרנה⁴⁵ וגיוון של מעמדות חברתיים וכלכליים. הגיוון הזה סייע לי להגיע למגוון סיפורים מרקעים שונים ולקבל תמונה רחבה על הנושא. היבט נוסף של גיוון הוא באופי אלימות שחוו המרואיינים והמרואיינות. לאלימות בזוגיות יש פנים שונות ועוצמה משתנה. המרואיינים והמרואיינות במחקר זה משקפים רצף של חוויות פגיעה – חלקם תיארו אלימות בעצימות גבוהה המשתלטת על רובם ככולם של תחומי החיים, ואחרים חוו אלימות בעצימות נמוכה יותר, אך כולם הגדירו את עצמם נפגעי אלימות במשפחה. אף שחוויות הפגיעות ועוצמתה היא אינדיווידואלית – התיאורים של כלל המרואיינים תאמו הגדרות אמפיריות שונות של אלימות זוגית. בשל הגיוון במדגם שעליו מבוסס המחקר – אף שממצאי המחקר מבוססים על מספר מצומצם של מקרים – ניתן להגיע לתובנות מכלילות מתוך הדפוסים שחוזרים על עצמם רחבית.

ג. 2. הראיונות

גיוס המרואיינים התבצע בעזרת הפצת קול קורא ברשתות חברתיות פוטנציאליות ובשיטת כדור שלג ("חבר מביא חבר"). מלכתחילה שיערתי כי איתקל בקושי בגיוס גברים למחקר בשל ההודאה בפגיעה שיש בכך, העלולה להתקשר לסטגאופי המגדרי, לאיים על הזהות הגברית ועל מעמדה ולפגוע בהערכה העצמית.⁴⁶ כמו כן חששתי

- 41 משך הנישואין של המרואיינים נע בין שלושה חודשים וחצי לעשרים ושבע שנים.
- 42 בזמן הראיונות עברה לפחות שנה מאז הגירושין, ולכל היותר עשרים ושש שנים. משך הזמן הממוצע שעבר מהפירוק ועד לריאיון הוא כשש שנים.
- 43 לשבעה מהמרואיינים אין ילדים מהנישואין שבהם חוו אלימות, למרואיינת אחת חמישה-עשר ילדים, מספר הילדים שיש לשאר נע בין אחד לתשעה.
- 44 בזמן הראיונות הסטטוס של שבעה-עשר מהמרואיינים היה גרוש וכן גרושה, ארבעה גרושים בשנית, ושבעה נמצאים בזוגיות שנייה.
- 45 חמישה-עשר מרואיינים הם חרדים קלאסיים שמנהלים את רוב חייהם בתוך הקהילה, חלקם אברכים או נושאים משרות חינוכיות ותורניות, שנים-עשר אחרים מגדירים את עצמם כיום חרדים-מודרניים, ומתוכם ארבעה הגיעו מלכתחילה מבית כזה. שתיים הן בעלות תשובה שהצטרפו לקהילה בשנות העשרים לחייהן, שלושה מהמרואיינים יצאו בשאלה לאחר הגירושין.
- 46 נחמי באום "המגדר הנאלם" **חברה ורווחה** כו 219–238 (2005).

שעובדת היותי אישה תפגע בנכונותם של גברים להתראיין⁴⁷ – כחרדים הם היו עלולים לגלות מבוכה ואף התנגדות בשל נורמת ההפרדה המגדרית בקהילה.⁴⁸ בפועל גיוס המרואיינים לא נתקל בקושי. רק אדם אחד סירב להתראיין בשל היותי אישה, וכל היתר טענו שהם רואים בכך שליחות. כחוקרת מתוך הקהילה, חוקרת "ילידית", הידע האינטימי שלי על נורמות קהילתיות, היבטים דתיים-הלכתיים, היכרות עם השפה ואוצר המילים המקומי הקנו לי יתרון בהבנת השפה התרבותית וברובדי משמעות מגוונים בסיפורים ובד בבד אפשרו יצירת אמון אצל המרואיינים והמרואינות ושיח פתוח.⁴⁹ לצד זאת הקפדתי לבצע הזהרה ולהיות במודעות לצורך לשאול על המובן מאליו. גם כשהמרואיינים השתמשו באוצר מילים פנימי, שמשמעותו לכאורה מובנת לי, הקפדתי לברר עימם את כוונתם. הרשת החברתית הצפופה בחברה החרדית עלולה הייתה להטות את תשובות המשתתפים בגלל חששות לפרטיות. לשם כך הובטחו למרואיינים אנונימיות ושמירה על חסיון פרטיהם. הראיונות התנהלו ברגישות. פתיחת הסיפור האישי הצריכה מרחב בטוח, והטקטיקה של שאילת שאלות פתוחות אפשרה את המרחב הזה. המרואיינים אישרו את השתתפותם במחקר בחתימתם על טופס הסכמה מדעת. כמה ראיונות חלוץ (פיילוט) התקיימו בחודשים ינואר–מרץ 2023, והשאר בחודשים מאי–ספטמבר 2024. הראיונות התקיימו בכמה פלטפורמות בשל הצרכים והרגישויות של המרואיינים: בזום (תשעה-עשר), בטלפון (שניים) או בשיחה פרונטלית במקום שבחרו המרואיינים: באתרים ציבוריים כמו בתי קפה שקטים (תשעה), בבית המרואיין (שלושה) או בביתי (שניים). הפער המגדרי ביני לבין המרואיינים לא היה מכשול במהלך הראיונות. כשהם סיפרו על חוויות במרחבים גבריים, הם הרחיבו בתיאוריהם כדי להנגיש לי את המרחב התרבותי הזה, וכך עשו גם כשתיארו חוויות אישיות של גבריות או פגיעה בה.

הליך איסוף הנתונים עמד בקריטריונים של אתיקה במחקר. כדי לשמור על אמינות המחקר נעשו תיעוד מקיף של שלבי האיסוף והניתוח, הקלטה ושכתוב הראיונות

47 דלית יסעור-בורוכוביץ "רק אם יש לה ציצים גדולים: אוטו-אתנוגרפיה על יחסי חוקרת אשה ונחקרים גברים" **המשפט** 16 239 (2011).

48 חיה גרשוני **הזכות לנישואים של נשים עם מוגבלויות במגזר החרדי – היבטים ביקורתיים** 21, ה"ש 92 (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, 2018).

49 Brannick, Teresa, and David Coghlan, *In defense of being "native": The case for insider academic research*, 10(1) ORGANIZATIONAL RESEARCH METHODS 59–74 (2007).

ושמירתם כנדרש. המחקר אושר בוועדת האתיקה של הפקולטה למדעי החברה באוניברסיטה העברית בירושלים.

ג. שיטת הניתוח

ניתוח תוכן הראיונות חשף כמה צורות ומנגנונים של הפעלת אלימות דתית בין בני זוג, אחד מהם הוא שימוש בטקסטים דתיים ובפרשנותם כאמצעי להכפפה, הפעלת כוח ושליטה ולקיבוע המערכת הזוגית האלימה. להלן אתמקד במנגנון הזה תוך כדי חשיפת חלקיו ותוך כדי הבחנה בין האופנים שבהם גברים עושים שימוש בטקסטים ובפרשנותם לעומת האופנים שנשים עושות זאת. כדי להבין את המנגנון אביא דוגמאות ואפרוט אותן לכמה חלקים: (1) תחילה יוצג הטקסט המקורי שבו נעשה שימוש; (2) יתואר ההקשר שבו מופיע הטקסט בספרות הקנונית; (3) תוצגנה הפרשנויות העיקריות שלו במסורת היהודית; (4) לאחר מכן יוצג הציטוט כפי שהופיע בתיאורי המרואיינים עם ההקשר שבו נעשה השימוש בטקסט במערכת הזוגית. (5) לבסוף יוצג ניתוח של השימוש הזה תוך כדי ניתוח הפרשנות שניתנה לטקסט בידי משתמשיו.

ד. ניתוח אופני השימוש בטקסט הדתי ככלי להפעלת כוח ושליטה בזוגיות

במהלך שלושים וחמישה הראיונות שקיימתי, ללא יוצא מן הכלל, תואר שימוש בטקסטים דתיים ככלי להכפפה, להפעלת כוח ולשליטה. השימוש בטקסטים היה מגוון, והוא נעשה בקטגוריות השונות של הטקסט הדתי. כאמור, החלוקה הקטגורית משקפת את התפקידים השונים של הטקסטים השונים ומסייעת בניתוח הטקסטים והפרשנות שלהם ובהבנתם. להלן אציג שימוש בטקסטים משתי קטגוריות: שתי דוגמאות מהספרות ההלכתית ושתיים מהספרות הנרטיבית. השימוש בטקסטים ככלי לשליטה נעשה בשלושה אופנים: שימוש בטקסט הקנוני הגולמי, ללא הפרשנות שלו. ככל הנראה מתוך הסתמכות על הידע התרבותי על השימוש המקובל בו; שימוש בטקסט פרשני מאוחר; לעיתים רחוקות יותר נעשתה גם פרשנות אקטיבית ועצמאית של הטקסט הקנוני. במקרים כאלה היו גם פרשנויות יצירתיות של מפעילי השליטה. הדוגמאות להלן תכלולנה את שלושת האופנים הללו. חלק תהיינה של נשים וחלק של גברים.

ד. 1. שימוש בספרות הלכתית

הדרך האינטואיטיבית לחשוב על שימוש בטקסט דתי ככלי לאכיפה ולשליטה היא דרך ספרות ההלכה. ההלכה מגדירה חובות ואיסורים, ולכן לשימוש בטקסט הלכתי יש פוטנציאל להכפיף אדם לרעהו. ואכן, בראיונות תואר שימוש מגוון בטקסטים הלכתיים במערכות זוגיות אלימות. נעשה כמובן שימוש גם בפרקטיקה של ההלכה. למשל, גבר שאומר לאשתו שהוא אינו מוציא אותה ידי חובת הקידוש בשבת, ובכך מדיר אותה

מהמרחב המשפחתי, או אישה שלא הולכת למקווה כדי להעניש את הגבר. אך הדוגמאות שאתמקד בהן עיקרן יהיה שימוש בציטוטי טקסטים והפנייתם כלפי בני ובנות זוג ככלי להפעלת שליטה או הצדקתה.

ד. 1. דוגמה הלכתית ראשונה "הפיכת השולחן"

ההלכה מסדירה בפירוט יתר את מערכת הקשרים בין גברים לנשים כולל כללים ליחסי אישות. עם זאת אשר לאקט עצמו אין התייחסות ישירה במקרא. גם בספרות התנאית אין לכך התייחסות מפורשת. זו נמצאת בתלמוד, והוא משמש המקור הקנוני להלכה שאדון בה. האופן הרצוי לקיום יחסי אישות מכונה "ביאה כדרכה" (מין וגילי). לעומת זאת "הפיכת השולחן" – שיש בה ממד פוגעני ומבזה – היא ביטוי ל"ביאה שלא כדרכה". שימוש בציטוטים הלכתיים כדי לכפות או להגביל יחסי אישות רווחו מאוד בראיונות שקיימתי – אצל גברים ואצל נשים. ושתיים מהנשים שראיינתי ציינו את השימוש בטקסט הבא כאמצעי לכפות עליהן יחסי אישות בניגוד לרצונן או קיומם באופנים המנוגדים לרצונן.

(1) הטקסט המקורי

התלמוד הבבלי במסכת נדרים (כ ע"א) מצטט ברייתא שמציגה את האופנים שאינם ראויים לקיום יחסי אישות – ואשר בעקבותיהם נולדים ילדים בעלי מום – ובהם "הפיכת השולחן":

אמר רבי יוחנן בן דהבאי ד' דברים סחו לי מלאכי השרת:

חיגרין מפני מה הויין? מפני שהופכים את שולחנם

אילמים מפני מה הויין? מפני שמנשקים על אותו מקום

חרשים מפני מה הויין? מפני שמספרים בשעת תשמיש

סומין מפני מה הויין? מפני שמסתכלים באותו מקום.

בהמשך הדף בתלמוד מובאת עמדה, מדור מאוחר יותר, המנוגדת לזו של רבי יוחנן בן דהבאי:

אמר רבי יוחנן: זו דברי יוחנן בן דהבאי.

אבל אמרו חכמים – אין הלכה כיוחנן בן דהבאי,

אלא – כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה.

משל לבשר הבא מבית הטבח –

רצה לאכלו במלח – אוכלו, צלי – אוכלו, מבושל – אוכלו, שלוק – אוכלו.

וכן דג הבא מבית הצייד.

לאחר דיון קצר בבירור מיהם "מלאכי השרת" שסחו לרבי יוחנן בן דהבאי, ממחישה הגמרא, בשני מעשים, את עמדתו החולקת של רבי יוחנן שלפיה אדם יכול לעשות באשתו כל מה שירצה:

ההיא דאתאי לקמיה דרבי [אישה שהגיעה לפני רבי יהודה הנשיא]

אמרה לו: רבי, ערכתי לו שלחן – והפכו

אמר לה: בתי, תורה התירתך, ואני מה אעשה לך?

המעשה השני –

ההיא דאתאי לקמיה דרב [אישה שהגיעה לפני האמורא רב]

אמרה לו: רבי ערכתי לו שלחן – והפכו,

אמר: מאי שנא מן ביניתא? [מה זה שונה מדג? כלומר, הוא מפנה לסוף ציטוט דבריו של רבי יוחנן].

זהו הטקסט המפותח והחשוב ביותר בספרות התלמודית העוסק בטכניקות של יחסי מין במסגרת הנישואין, המכוונת להתנהגות בצניעות.⁵⁰

(2) ההקשר שבו מופיע הטקסט בספרות הקנונית

הסוגיה התלמודית הזו נעה בין אגדה להלכה – בין נומוס לנרטיב ומשתקף בה המתח שביניהם. הבריייתא בשמו של רבי יוחנן בן דהבאי, שפותחת את הסוגיה, אינה קובעת התנהגות – כפי שעושה ההלכה – ואינה מגדירה איסור, היתר או עונש, כמקובל בהלכה, אלא רק תוצאות לא רצויות. מלבד זאת, לדברים אופי אגדי המובאים בשמם של מלאכי השרת. גם השפה של הבריייתא היא שפה נרטיבית: "סחו לי מלאכי השרת". בתלמוד כולו אין עוד דיווח על ניסיונם של מלאכים להנחיל רעיונות הלכתיים לבני האדם. ככלל, ההלכה הרבנית מבקשת ללמוד מן הכתובים ולא ממקורות טרנסצנדנטיים.⁵¹ למעשה, בייחוס הדברים למלאכי השרת מציין התלמוד את מעמדו של הידע הזה שאינו מן הכתובים. כלומר, התלמוד דוחה את האפשרות שתהיה לדברים משמעות נורמטיבית ואת האפשרות שיהיו חלק מהשיח המחוקק ומבהיר: "אין הלכה כיוחנן בן דהבאי". כלומר, הבריייתא נתפסת כאגדית ונרטיבית ולא כנומוס הלכתי. גם מטבעות הלשון בחלק זה של הסוגיה הם הלכתיים: "הלכה", "היתר" ועוד. שפה זו מופיעה גם בתוך הסיפורים, שמגלמים ביתר שאת את המתח בין הנומוס לנרטיב. הנומוס כאן חודר לנרטיב, או

50 דניאל בויארין **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד** 229–232 (עדי אופיר מתרגם, התשנ"ט).

51 דוגמה בולטת לכך היא בסיפור תנורו של עכנאי, שלפיו אין לומדים הלכה מסימנים ניסויים ואף לא מרוח הקודש בעצמה (בבלי, בבא מציעא, נטע"ב).

במילים אחרות, הנרטיב הובא בשירותו של הנומוס. מלבד זאת, כחלק מהניסיון של התלמוד להרחיק את הברייתא הזו ממעמד הלכתי הוא מערער על מעמדה אף כעצה טובה כשקובע "התורה התירתך". כלומר, התורה עצמה, שהיא מקור הפסיקה, אינה מתערבת בתחום הפרט באופן קיום יחסי אישות, כשם שאינה מתערבת באופן שבו אדם בוחר לאכול את מזונו.⁵² כשם שההלכה אכן מתווה כללי איסור והיתר ודרכים להכשרת המזון לאכילה, אך אינה מתערבת באופן האכילה עצמו – כך היא מתווה גם תנאים מקדימים והגבלות בתחום יחסי אישות, אך אינה מתערבת באופן קיום המעשה עצמו. הבאת הציטוט בשמו של רבי, התנא, שסמכותו גבוהה משל רבי יוחנן, האמורא, מחזקת יותר את המסר הזה.⁵³

(3) הפרשנות המסורתית

המתח בין הנומוס לנרטיב שניכר בדיון התלמודי על הפיכת השולחן ממשיך גם במסורת הפרשנית. בשני המעשים המוזכרים האשה מתלוננת על בעלה: "ערכת לי לו שולחן – והפכו". הראשונים (רש"י,⁵⁴ בעלי התוספות, הרא"ש ועוד) מסבירים שהכוונה בהפיכת השולחן היא לביאה שלא כדרכה. יש שלושה הסברים למשמעותה של "ביאה שלא כדרכה": "פנים כנגד עורף",⁵⁵ כלומר מין אנאלי; "כמעשה בהמה פנים כנגד אזור, אבל מ"מ [מכל מקום] משמש כדרכה",⁵⁶ כלומר מין גינלי בתנוחת אזור; ו"היא למעלה והוא למטה".⁵⁷ הרא"ש מסביר את הבעייתיות שבהפיכת השולחן "שמטריח אותה על ארכובותיה", ובתוספות⁵⁸ מורחב עוד: "לפי שמצטערת בכך, שנא' וישכב אותה ויענה'

52 ראו הסבר זה למשל יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנינים חלק רביעי, יח: "וכוונת המשל היא שתשמיש המטה נמשל לאוכל כלשון הכתוב כי אם הלחם אשר הוא אוכל וגו' שדרשוהו על אשתו של פוטיפר, וחילקו את המשל לשתי פנים: בשר מן הטבח ודג מן הצייד כנגד שתי דרכי ביאה כדרכה ושלא כדרכה, והאכילה במלח ובצלי וכו' הן התנוחות השונות היא למעלה והוא למטה וכו'. ויש לדקדק בדברי רבי כי בשלמא התורה התירתך, אבל מהו ואני מה אעשה לך עכ"ל, וכי אין דברים שהתורה התירתם וחכמים אסרום? אלא הכי קאמר, כיון שהתורה התירה ביאה שלא כדרכה ולא מצינו שחכמים אסרוה אף אני איני רוצה לאסור כי אין למהר לחדש איסורים בדברים שבין בעל לאשתו".

53 בויארין, לעיל ה"ש 50, בעמ' 116.

54 ליתר דיוק: המיוחס לרש"י.

55 רש"י על הסוגיה בנדרים, וראשונים נוספים.

56 אגור, סימן שלו, כך מובנת גם דעת הראב"ד.

57 זהו הפירוש השני ברש"י שם, תוספות ישנים, וראשונים נוספים.

58 תוספות בבבלי, יבמות לד, ע"ב בד"ה ולא כמעשה ער ואונן.

שעינה אותה שלא כדרכה", ובעל השיטה מקובצת מוסיף שהאישה בסיפור התלמודי באה לחכם כי "היתה רוצה להתגרש ממנו או שייסרוהו על כך". אף שהברייטא מגנה את הפיכת השולחן, רבי יוחנן מתיר אותה, וזו גם תשובת רבי ורב לשתי הנשים שמופיעות לפנייהם. במעשה הראשון רבי עונה לה: "התורה התירתך". הר"ן מסביר שההיתר מעוגן במקרא: "דכתיב 'כי יקח איש אשה' שהיא לקוחה לו לעשות בה כל חפצו". ותשובתו של רב במעשה השני היא "מאי שנא מן ביניתא", כלומר: אין הבדל בין בחירת הבעל להפוך את השולחן לבין "דג, שיכול לאוכלו כמו שירצה" (רש"י), "שצולוהו או שולקו כרצונו" (ר"ן).

כאמור, כבר בתלמוד יש תהליך שמתחיל באופן נרטיבי בתור ציון הנהגות ראויות ולא ראויות, ועובר בהדרגתיות לשפה הלכתית. התהליך הזה ממשיך באופן ברור יותר בתקופת הראשונים ולאחריה אצל הפוסקים שהכניסו את הדיון הזה לשדה ההלכה. הרמב"ם מביא את מגמת התלמוד בהלכותיו:

אשתו של אדם מותרת היא לו. לפיכך כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו – עושה. בועל בכל עת שירצה, ומנשק בכל אבר שירצה. ובא עליה בין כדרכה, בין שלא כדרכה, בין דרך אברים.⁵⁹

יש מהראשונים – הראב"ד למשל⁶⁰ – שמסייגים את הוראת הרמב"ם "כל מה שאדם רוצה" ומגבילים את ההיתר ל"הפיכת השולחן" בלבד. הטור, רבי יעקב בעל הטורים, ציטט את הרמב"ם בתחילת הפרק שעוסק בהנהגות בשעת תשמיש, ובסופו ציטט גם את הראב"ד המסתייג.⁶¹ רבי יוסף קארו השמיט בסימן זה בשולחן ערוך את הציטוט של הרמב"ם, ואילו הרמ"א מחזיר אותו בהגהותיו לשולחן ערוך.⁶² למעשה, גם פוסקי הלכה רבים התירו אחרי השולחן ערוך – וליתר דיוק, לא אסרו – ביאה שלא כדרכה. חלקם

59 משנה תורה, הלכות איסורי ביאה כא, ט.

60 ראב"ד, בעלי הנפש, שער הקדושה: "ומה שאמר רבי יוחנן אין הלכה כר' יוחנן בן דהבאי אלא כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה משל לדג הבא מן הצייד וכו'. דמשמע שמותר לעשות כן לכתחלה נ"ל שאינו אלא הפיכת שולחן בלבד כדאי' בשמעתתא דההוא אתתא דאתיא לקמיה דרב אמרה לו ר' שלחן ערכתי לפני הפכו אמר לה מי שנא מביניתא דמשמע נמי מהכא דהפיכת שולחן אינו אסור. דוקא על הפיכת השולחן לבד אבל על האחרונות אע"פ שאין נדון עליה דין חמור מ"מ אסור יש בהן".

61 טור, אבן העזר כה.

62 שולחן ערוך, אבן העזר כה, ב.

מציינים הסתייגות, כששתי ההסתייגויות העיקריות הן כשהדבר אינו כרוך בהוצאת זרע לבטלה⁶³ ואינו נעשה בקביעות.⁶⁴

מנגד, בתקופת השולחן ערוך הורו – בעיקר מקובלים ואנשי מוסר, בחיבוריהם בעלי האופי האגדי-נרטיבי ולא דווקא ההלכתי – שמותר לקיים רק ביאה כדרכה, ולא באופן אחר.⁶⁵ מהבולטים בגישה זו הוא בעל ספר חרדים,⁶⁶ שמגדיר בכותרת "חומר עוון שלא כדרכה", וממשיך: "אין היתר דשלא כדרכה כלל, ואין (אולי צ"ל ואין) לו למיקל". את הפרק הוא מסיים בסיפור על אישה שבאה במעמד רבנים גדולים, ובהם גם רבי יוסף קארו, ואמרה שבעלה בא עליה שלא כדרכה "ונידוהו וחרפוהו ואמרו לשרפו באש, וסוף גרשוהו מארץ ישראל". בספר השל"ה [שני לוחות הברית] צוטט הפרק הזה מספר חרדים.⁶⁷ הסיפור שמוכא בשל"ה הוא סיפור הפוך מהסיפורים שבתלמוד, וכן גם המסקנה העולה ממנו. אוכל לסכם ולומר, ראשית, שהכנסתו של הדיון לשדה ההלכתי קיבעה אותו במסורת היהודית בזירה ההלכתית – כשהיא נכנסה לתחום ההלכה, ההיבט האגדי שלה נחלש. הוא נשאר מעט בספרות הקבלה. בספרות ההלכתית הביאה שלא כדרכה לא נאסרה, ואילו בספרות המוסר הנרטיבית היא כן. ובניגוד לסיפורים התלמודיים, הסיפור שהובא בספרות המוסר מגנה בחריפות ביאה שלא כדרכה. כך או כך, גם כאשר לא נאסרה ביאה שלא כדרכה – בתלמוד ובמסורת הפסיקה הפרשנית

63 יש המתירים גם אם יוצא זרע לבטלה, כמו הרמ"א באבן העזר כה, ב: "ויש מקילין ואומרים שמותר שלא כדרכה אפילו אם הוציא זרע, אם עושה באקראי ואינו רגיל בכך".

64 ההסתייגות מופיעה ברמ"א הנ"ל שמסתמך על הטור, והיא מבוססת על דברי רבנו ירוחם: "דאינו אסור שלא כדרכה אלא תדיר, אבל דרך מקרה, אם מתאוה לאשתו פעם אחת שלא כדרכה – מותר", תולדות אדם וחווה, חלק חווה נתיב כג, חלק א. לסקירת שיטות האחרונים ראו: אליעזר מלמד, הרחבות – שמחת הבית וברכתו פרק ב, יח (תשע"ד).

65 נראה שמקור איסורם הוא לא התנוחה עצמה אלא החשש מהוצאת זרע לבטלה – חשש שנעוץ כבר בדברי הרמב"ם בחיבורו ההלכתי הלכות איסורי ביאה, כא, ט: "אשתו של אדם מותרת היא לו. לפיכך, כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו – עושה, בועל בכל עת שירצה, ומנשק בכל אבר ואבר שירצה, [ובא עליה כדרכה ושלא כדרכה], ובלבד שלא יוציא שכבת זרע לבטלה".

66 רבי אלעזר אזכרי, בעל ספר חרדים, פרק שלישי, חלק מצות התשובה, פרק סד. בפרק זה הוצאת זרע לבטלה המוצגת כעוון מתקשרת בהכרח לביאה שלא כדרכה.

67 הרב ישעיה הלוי הורוביץ, שער האותיות, אות ק' קדושה, הלכות ביאה, א.

המאחרת – היא אינה מוצגת כדבר רצוי ומקובל.⁶⁸ מלבד זאת, בפסיקה מהדור האחרון ניתן מקום גם ליסוד ההסכמה בין בני הזוג כחלק מהדיון בנושא. למשל, בשו"ת בני בניס נידונה ביאה שלא כדרכה בחלוקה למצב שבו יש הסכמה או אין, אם יש לאישה הנאה או לא, ואם היא חשה בכך ביזיון או לא.⁶⁹ וכן בהרחבות לספר פניני הלכה הוקדש סעיף לדיון בהנאה מביאה שלא כדרכה: "צריך לומר שהעניין תלוי במציאות בפועל, וכפי שמצינו בקידושין כב, ב, שלפעמים האשה נהנית מביאה שלא כדרכה".⁷⁰

(4) מתוך הראיונות

נעבור כעת מהדיון ההלכתי אל הראיונות. כאמור, נשים נפגעות אלימות תיארו שימוש לרעה בביטוי התלמודי "הפיכת השולחן" שהופנה כלפיהן כהצדקה דתית לכפיית יחסי אישות שלא ברצונן, באופנים שאינם נוחים להן ואף לאונס. אביא כאן דוגמה מתוך הראיון עם טלי – צעירה בת עשרים ושש ללא ילדים, גרושה זה כשנתיים בזמן הראיון, לאחר נישואין של חמש וחצי שנים. טלי היא חסידית, ובחזוויית הנישואין שלה נכח מאוד ההקשר הקהילתי של החסידות, בעיקר בהתערבות של דמויות למיניהן כמו מדריך החתנים והאדמו"ר. הרבה מהאלימות שחוותה מבעלה הייתה מגובה בטיעונים ובצידוקים דתיים:

באיזה שהוא שלב התחלתי להרגיש שאני שונאת את הדת, כי כל הזמן הדת כביכול פוגעת בי [...] באיזהו מקום בתוך תוכי היה לי קונפליקט, כי לא הייתי לגמרי ברורה מה המקום של הדת ומה המקום שלי. זאת אומרת, היו כל מיני דברים, אפילו בחיי אישות שרציתי – צרכים הכי בסיסיים – הוא היה אומר לי "אסור את זה בחסידות" [...], "האדמו"ר אומר שאסור לי לעשות את זה איתך". ואני מדברת על דברים בסיסיים, כמו אפילו כשאני חוזרת מטבילה לנשק אותי. כאילו, לא דיברתי על מעבר. ביקשתי אל תיכנס למיטה מיד, [אל] תעשה אחד שתים תסיים את הסיפור. כאילו, אני לא שם. וכל הזמן אומר: "דיברתי עם המדריך", "דיברתי עם זה, ואמר לי שאסור".

לאחר ניסיונות שלא צלחו לחוות יחסי אישות באופן ובקצב המתאימים לה, מרגישה טלי ריחוק, והיא נמנעת מלצפות לקרבה וליחסי אישות. זה מוביל להסלמה –

באיזה שהוא שלב, גם בגלל שהייתה אלימות באופן כללי בזוגיות, וגם בגלל שהיה אלימות בפרט מינית, אז באיזה שלב כבר לא רציתי לקיים איתו יחסים. אז

68 מלבד זאת, כבר הרמב"ם שלל בהלכותיו את האונס בנישואין: ולא יאנוס אותה ויבעול בעל כרחה אלא בדעתה ומתוך שיחה ושמחה (הלכות אישות טו, יז).

69 הרב יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בניס, חלק רביעי, תשובה יח.

70 הרחבות לפניני הלכה, פרק ב' הלכות עונה, סעיף יח, אות ו.

הוא התחיל להשתמש בכל מיני דוגמאות מהגמרא על זה שהוא מותר לו מבחינה הלכתית לאנוס אותי. כאילו, לו אסור לאנוס אותי, אבל אם הוא אונס אותי אסור לי להתנגד, וכל מיני. ואז הוא סיפר לי את הסיפור על אישה, על מישור שקנה, ששכב עם אישה שלא כדרכה ואז אמרו לו שזה כמו שהוא קנה שולחן והוא יכול להפוך אותו. וכאילו, "אני יכול לעשות איתך מה שאני רוצה". ואז בעצם היה שם כל הזמן את הפחד שכדאי לי להסכים כי אני בכלל [חייבת]. וגם המון אשמה כי מה זה בכלל שאני אומרת לו לא, מה זה בכלל שאני מתנגדת אליו. ואם הוא אונס אותי. ולא פעם ולא פעמיים הוא קיים איתי יחסים תוך כדי שאני בוכה ולא מעוניינת. ואני לא יכולה להתנגד. וזה בעיקר היה באלימות המינית, שהוא המון המון השתמש בהלכה. היה שם המון המון המקום הזה שבאיזה שהוא שלב הבנתי שביחסים אינטימיים אני פשוט הופכת להיות הבוכה שלו, הוא יכול לעשות איתי מה שהוא רוצה, מתי שהוא רוצה, ולי אין שום שליטה. לי אין שום מקום לרצונות שלי. זה לא משנה כמה נאבקתי וכמה בכיתי וכמה ביקשתי, זה פשוט לא עזר.

(5) ניתוח השימוש בטקסט

בסיפורה של טלי נעשה שימוש בטקסט הגולמי התלמודי של הפיכת השולחן כאמצעי לכפות עליה קיום יחסי אישות ובאופנים שהיא אינה חפצה בהם. הקריאה בסיפורה לאחר ההיכרות עם הגנאלוגיה של המושג במסורת הטקסטואלית היהודית מחדדת את הבנת האלימות הדתית שחוותה. אף שהמקורות התלמודיים וההלכתיים העוקבים אינם אוסרים את הפיכת השולחן, הפרשנות המסורתית המאוחרת – הנומית והנרטיבית – אינה מציגה אותה כנורמה מקובלת ואף מגנה אותה. בסיפורה של טלי הגבר משתמש במקור הזה מתוך פרשנות אישית מחודשת – שאפשר להגדירה פרשנות פונדמנטליסטית, המתעלמת מהפרשנות המסורתית. הוא עשה שימוש מוקצן במקור נורמטיבי. זהו שימוש לרעה בטקסט הדתי כדי להפעיל כוח ושליטה, וזו היא הפגיעה. הסיפור שהבאתי ממחיש ביתר שאת את חדירת הנומוס לחיי הפרט – אם כי באופן קיצוני ולא כמקובל – אך כנראה לא במפתיע הסיפור קרה בקהילה חסידית קולקטיביסטית וממשמעת.

הפגיעה בסיפור זה אינה רק ביחס לספרות ההלכתית, אלא גם בהקבלה לספרות הנרטיבית. החלקים הנרטיביים של הסוגיה התלמודית – הסיפורים שהובאו לפני רבי ולפני רב – לא הובאו במקורות ההלכתיים שאחרי התלמוד כמודל המאפשר פגיעה באישה. אף שלא אסרו אותה הם לא הציגו את הסיפורים כמודל לחיקוי. מלבד זאת, הספרות הפרשנית הנרטיבית הציגה סיפור אחר השולל מכול וכול התנהגות מסוג זה. אך בסיפור שלפנינו פורשו הנרטיבים התלמודיים באופן פונדמנטליסטי וללא התחשבות בספרות הפרשנית, כביכול הם מודל לחיקוי של פגיעה באישה. הדוגמה הזו ממחישה

כיצד המצע התרבותי שעליו מושתתת הקהילה משמשת קרקע לביסוס יחסי שליטה באמצעות שימוש קיצוני בו.

הדוגמה הזו מצטרפת למחקרים קודמים שעסקו באלימות מינית בנישואין בהקשרים דתיים והצביעו על שימוש גברי בדת להצדקת ההתעללות, בציטוט זכויותיהם הנתפסות על גופן ומיניותן של נשותיהם.⁷¹ בדתות שונות הנישואין מקנים לגבר בעלות על האישה ברבדים השונים של חייה. גם ביהדות מעשה הקניין בקידושין נותן לבעל בעלות על האישה, ובדומה לבעלות על רכוש – מיניות האישה הופכת לרכוש הגבר, ולה עצמה אין זכויות או בעלות עליה.⁷² החיים בעולם נורמטיבי מערבי יוצרים תחושה של מערכת זוגית הדדית, גם בקהילות דתיות, אך במקרים כמו זוגיות אלימה גברים ישתמשו בכוח הדתי שניתן להם – כמו הזכות על מיניות האישה – וישתמשו בו לרעת האישה.

ד. 1. 2. דוגמה הלכתית שנייה "חייב במזונותיה"

הדוגמה הקודמת הייתה מתחום שעבר תהליך של רגולציה, ואילו הדוגמה שלהלן היא מתחום משפטי מובהק – חוזים. הנפגע בסיפור הפעם הוא גבר שחובתו בפרנסת אשתו שימשה אותה לפגיעה בו. אף שלרוב הגברים הם הסובייקטים הדתיים, היה אפשר לחשוב שצורת הפעלת הכוח שאני מכנה אותה "אלימות דתית" תופיע יותר מצד גברים כלפי נשים. אך במהלך המחקר זיהיתי שצורת האלימות הזו מתקיימת גם כלפי גברים מצד נשותיהם.⁷³ לשם המחשה אציג שתי דוגמאות של שימוש בדת בידי נשים ככלי לפגוע בבני זוגן, וספציפית – שימושן בפרשנות הלכתית. לאחר מכן אביא את הדוגמה המרכזית. הינה קטע מסיפורו של אברהם:

תמיד. תמיד, לאורך כל הדרך, כאילו תמיד היא השתמשה בדת בתור, כאילו, צידוק, צידוק לדברים שלה.

אני: יש לך דוגמה אולי?

היא רצתה להעיף אותי מהבית פעם, והסבירה לי שבגלל שהיא חושבת להתגרש, אז אסור לנו להיות ביחד. עד שהתקשרתי לרב שאמר לי שזה לא נכון.

71 Ross, לעיל ה"ש 28; Marie M. Fortune, *When intimate partner sexual violence intersects with faith traditions and practices*, in PERPETRATORS OF INTIMATE PARTNER SEXUAL VIOLENCE 194–204 (McOrmond-Plummer, Louise, J. Levy-Peck, and P. Eastaale eds., 2016).

72 רחל אדלר פמיניזם יהודי: תיאולוגיה ומוסר 225 (רות בלום מתרגמת, 2008).

73 אומנם יש הבדלים בין אופן הפעלת אלימות דתית בידי גברים לבין הפעלתה בידי נשים, אך מאמר זה אינו עוסק בבחינה המגדרית.

נדב תיאר גם הוא אלימות דתית שחוזה בנישואיו. הוא תיאר שימוש בהלכה נגדו, בייחוד כשדרשה ממנו אוסף של דברים, כביכול בשם ההלכה. בסיום הריאיון הוא מסכם זאת במעין הלצה: "יש בדיחה שאומרת שהאישה מקריאה לאיש את הרמב"ם שאומר איך האיש צריך לכבד את האישה. ואז הוא מחזיר לה ומקריא לה מה החובות של האישה לבעלה. ולכן, כל אחד צריך לקרוא את הרמב"ם שלו, את המחויבות שלו, ואז אין התנגשויות".⁷⁴

(1) הטקסט המקורי

המשנה במסכת כתובות (ד, ד) מציינת את חובות הבעל כלפי אשתו, ובהן חובתו לפרנס אותה בתקופת חייהם המשותפים, לספק לה מזון וצרכים כלכליים אחרים – חובת "מזונות":

האב זכאי בביתו בקידושה בכסף בשטר ובביאה.

וזכאי במציאתה ובמעשה ידיה ובהפרת נדריה, ומקבל את גיטה. ואינו אוכל פירות בחייה.

נישאת, יתר עליו הבעל שאוכל פירות בחייה, וחייב במזונותיה, בפרקונה, ובקבורתה.⁷⁵

(2) ההקשר שבו מופיע הטקסט בספרות הקנונית

התלמוד מברר אם חיוב המזונות הוא מן התורה או מדברי חכמים. לפי הדעה שהחיוב הוא מהתורה, המקור הוא מהפסוק בשמות (כא, י'): "אם אחרת יקח לו שארה כסותה וענתה לא יגרע". התלמוד מציג דעה אחת ולפיה המילה "שארה" מבטאת את חיוב המזונות. לדעה אחרת – המילה "עונתה", ולפי דעה שלישית מהמילים הללו לומדים

⁷⁴ לדוגמאות נוספות של הפעלת אלימות דתית מצד נשים כלפי בני זוגן ראו: תהילה גאדו "גבריות חרדית ישראלית לאור הפגיעה בה ומשא ומתן עמה: בחינה באמצעות המקרה של גברים נפגעי אלימות בזוגיות" **שברים שקטים: השתקה חברתית של קורבנות גברית – מסע בין פגיעות, זהות והחלמה** 73–76 (2025) ; Gado and Frenkel, לעיל ה"ש 27.

⁷⁵ בהמשך הפרק המשנה מבטאת את עוצמת החיוב לפרנסה כשהיא מרחיבה אותו גם לאחר מותו – לאורך תקופת האלמנות האישה מתפרנסת מירושתו: "את תהא יתבא בביתי ומתזנא מנכסי, כל ימי מיגר אלמנותיך בביתי, חייב, שהוא תנאי בית דין" (משנה, כתובות ד, יב).

דברים אחרים ולא חיוב מזונות, כלומר החיוב הוא מדרבנן ולא מדאורייתא.⁷⁶ הלכה נוספת שמביא התלמוד בהקשר של חיוב מזונות היא "עולה עמו ואינה יורדת עמו".⁷⁷ כלומר, האישה מקבלת מזונותיה לפי רמת החיים שהייתה רגילה אליה לפני הנישואין.

(3) הפרשנות המסורתית

התלמוד הציג את החובה הכללית, אולם שיעור חובת המזונות התפתח והוגדר בספרות הראשונים שדנו בפרטיה הספציפיים. דוגמה בולטת נמצאת ברמב"ם (הלכות אישות יב, י) שמציג רשימה מפורטת של הסף המינימלי של המחויבויות לפי כמויות מדירות של לחם, שמן, פירות, יין, סעודות שבת ודמי כיס. בהלכה הבאה הרמב"ם מוסיף כלל מנחה – שיעור המזונות הוא יחסי ליכולתו הכלכלית של הבעל: "אם היה עשיר – הכל לפי עשירו". הטור מרחיב עוד כשמוסיף את דברי התלמוד: "עולה עמו ואינה יורדת עמו" עם הרחבה פרשנית: "צריך להנהיגה כדרך שנוהגין בני משפחתה דקיימא לן 'עולה עמו ואינה יורדת עמו'" (אבן העזר ע). רבי יוסף קארו מסכם את ההלכה בשולחן ערוך בדרכם של הראשונים,⁷⁸ כשהוא משקף את הקונצנזוס בתחום זה בספרות ההלכתית – עצם החובה לפרנס את האישה. הקונצנזוס ביחס לחיוב המזונות מתבטא בכתובה, חוזה ההתקשרות המשפטית בנישואין. אז הגבר מתחייב בפני שני עדים לקיים את חובותיו לאשתו, ובהם חיוב מזונות:

ואנא במימרא ובסיעתא דשמיא אפלח ואוקיר ואיזון ואפרנס ואכלכל ואסובר ואכסה יתיכי, כהלכות גוברין יהודאין דפלחין ומוקירין וזנין ומפרנסין ומכלכלין ומסוברין ומכסין ית נשיהון בקושטא [...] ועליי מזונייכי וכסותייכי וספקייכי ומינדע יתיכי כאורח כל ארעא.

תרגום: ואני, בעזרה משמיים אעבוד ואכבד ואזון ואפרנס, ואכלכל ואספק ואכסה אותך, כמנהג גברים יהודיים העובדים ומכבדים, זנים ומפרנסים, מכלכלים ומספקים, ומכסים את נשותיהם באמת [...] ואני מתחייב למזונותייך, לבושך, צרכיך, ולבוא עליך כדרך כל הארץ.

(4) מתוך הראיונות

שימוש לרעה בחיוב המזונות הופיע באופנים שונים בתיאוריהם של גברים נפגעי אלימות. הדוגמה הקצרה הבאה ייחודית מכיוון שהיא כוללת צורת פרשנות ייחודית של

76 בבלי, כתובות מז, ע"ב: "אמר רבא האי תנא סבר מזונות מדאורייתא דתניא: 'שארה' אלו מזונות... רבי אלעזר אומר... 'עונתה' אלו מזונות... רבי אליעזר בן יעקב אומר 'שארה' – כסותה... לפום שארה תן כסותה... ו'עונתה' – לפום עונתה תן כסותה".

77 בבלי, כתובות סא, ע"א.

78 שולחן ערוך, אבן העזר ע.

האישה, שאדון בה בהמשך. מיכאל, גרוש בן שלושים ושתיים, קשר בין האלימות שהפעילה אימו כלפי אביו לבין האלימות שחוזה הוא מאשתו. בשיחה הוא הרבה לתאר אלימות של אימו כלפי אביו, שמשקפת עבורו את מה שחוזה לאחר מכן בנישואיו. בדוגמה הבאה הוא מציג אחת מטענותיה של אימו:

“הבעל חייב לזון את אשתו” אז זה שביקשתי, שנתתי רשימת מכולת ואתה שכחת משהו – אז זה סוף העולם. זה קשור להלכה. שאדם חייב לזון את אשתו, כאלה דברים.

אני: זו הפרשנות שלה

כן, כן. כן. וכילד האמנתי לזה, כילד האמנתי לזה. האמנתי שאבא שלי פשוט... יש הלכה שהוא חייב לקנות מה שכתוב ברשימה – והוא לא עושה את זה. כן. כאלה דברים. וזה באמת הרבה יותר אלימות דתית פרופר.

(5) ניתוח השימוש בטקסט

על בסיס חיוב המזונות ההלכתי דרשה האישה מבעלה בסיפור זה לקנות עבורה – כאן ועכשיו – כל מה שביקשה. אומנם בעלה התחייב בכתובה לפרנס אותה, אך “כהלכות גוברין יהודאין” המפורשות במסורת הפרשנית. כלומר, לספק לה את צורכי הקיום השגורתיים. התחייבות זו לא כללה מחויבות מיידית למלא כל דרישה שלה. היא לא כללה התחייבות לקנות כל מה שמופיע ברשימת הקניות שהכינה עד לפרט האחרון. בייחוד כאשר הדבר לא נעשה מתוך כוונה לפגוע. האישה יצרה אפוא פרשנות מקורית משלה לנומס זה – פרשנות מרחיבה.

הפרשנות האישית היא גם לעצם חיוב המזונות ואף לדין “עולה עמו ואינה יורדת עמו”. גם אם נניח שבבית הוריה הייתה רגילה למצב שאביה מספק את כל צורכי אשתו ביד רחבה, עדיין נתקשה לומר כי בדבריה היא יוצרת פרשנות מרחיבה לטיעון “עולה עמו”, שלפיו הגבר אמור לפרנס אותה כפי שהייתה רגילה בבית הוריה, בייחוד אם נצא מנקודת הנחה שהידע ההלכתי שלה – כמו רוב הנשים החרדיות – מוגבל לידיעת ההלכה המעשית ואינו כולל הכרת שורשי ההלכה, ומן הסתם היא אינה מכירה את הטיעון הזה. כך באופן פרדוקסלי מתיאור זה, ומאחרים שלא הבאתי, עולה תובנה באשר לכוח שיש לנשים בחברה שמדירה אותן ממרכז הידע התרבותי, שהרי בניגוד לידע הדתי הרחב שמקבלים בנים מצעירותם בקהילה החרדית – הידע הדתי שמקבלות בנות הוא מוגבל.⁷⁹ אומנם היעדר הידע הדתי מדיר אותן מזירות שונות במרחב הדתי ומשאיר אותן בפוטנציאל לפגיעות, אך באופן פרדוקסלי הוא מאפשר להן יכולת פרשנות מרחיבה,

79 ראו האסמכתאות לעיל, ה”ש 40.

יצירתית ולא קונוונציונליות. במקרה זה הפרשנות האישית החריגה לנורמה המקובלת היא הפגיעה.⁸⁰

ד. 2. שימוש בספרות נרטיבית

לאחר הדוגמאות ההלכתיות אביא דוגמאות מהספרות הנרטיבית. היהדות האורתודוקסית היא דת הלכתית, והפרקטיקה הדתית נוכחת בה ביותר. גם בראיונות שקיימתי רוב השימוש בטקסטים ככלי להפעלת שליטה היה בטקסטים הלכתיים. עם זאת נעשה לא מעט שימוש בספרות נרטיבית מסוגות שונות: מיתוס, ספרות עממית, סיפורי אגדה ופתגמים. למשל, תואר שימוש רווח בציטוט הפתגם "כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות"⁸¹ כדרך לכפות בני ובנות זוג להישאר בתוך נישואין אלימים. להלן ארחיב בשתי דוגמאות.

ד. 2. 1. דוגמה נרטיבית ראשונה "שלי ושלכם – שלה"

סיפור אשת רבי עקיבא מופיע – למן ספרות חז"ל – לאורך ההיסטוריה הטקסטואלית היהודית באופנים ובהקשרים שונים. הסיפור הוא מסוגת הספרות העממית וסיפור האגדה – הוא אינו הטפה מוסרית ודתית ישירה, אלא תיאור עלילתי החושף מהות אנושית מופתית.⁸² בד בבד ניתן לקטלגו כסיפור מיתוס. ככזה יש לו מקבילות בסיפורי עם אחרים מתקופות ומתרבויות שונות שמוצגות בהם נשים שעודדו את בעליהן להשיג חכמה וויתרו לשם כך על נוחות ואף שילמו על כך את מחיר הפרדה מבעליהן.⁸³

(1) הטקסט המקורי

סיפור אשת רבי עקיבא והתמסרותה ללימוד התורה שלו מופיע בכמה מקורות בספרות חז"ל. להלן הסיפור כפי שמופיע בתלמוד הבבלי במסכת כתובות (סב ע"ב – סג ע"א):

מקור	תרגום
ר"ע רעיא דבן כלבא שבוע הוה,	רבי עקיבא היה רועה צאנו של בן כלבא שבוע
חזיתיה ברתיה דהוה צניע ומעלי	ראתה אותו ביתו שהיה צנוע ומעולה
אמרה ליה: אי מקדשנא לך – אזלת	אמרה לו: אם אתקדש לך – תלך לבית

80 פרשנות אישית מרחיבה אינה רק תוצאה של ידע מוגבל; לעיתים להפך, הוא תוצאה של רוחב ידיעה.

81 בבלי, גיטין ז, ע"ב; בבלי, סנהדרין כב, ע"א.

82 יונה פרנקל עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה 7 (1981).

83 סיפור דומה קיים למשל במסורת הסינית, והוא מיוחס למאה השנייה לספירה. ראו אדמיאל קוסמן נשיות בעולמו הרוחני של הסיפור התלמודי 77 (התשס"ח).

לבי רב?	המדרש?
אמר לה: אין	אמר לה: כן
איקדשא ליה בצינעה ושרתיה	התקדשה לו בצינעה ושלחה אותו
שמע אבונה, אפקה מביתיה,	שמע אביה, הוציאה מביתו,
אדרה הנאה מנכסיה	הדירה הנאה מנכסיו
אזיל יתיב תרי סרי שנין בבי רב	הלך וישב שתיים-עשרה שנים בבית המדרש
כי אתא, אייתי בהדיה תרי סרי אלפי תלמידי	כשהגיע, הביא אתו שתיים-עשרה אלף תלמידים
שמעיה להווא סבא דקאמר לה:	שמעה זקן אחד שאמר לה:
עד כמה קא מדברת אלמנות חיים	עד מתי את מתנהלת כאלמנה חיה
אמרה ליה: אי לדידי ציית – יתיב תרי סרי שני אחריני	אמרה לו: אם היה מקשיב לי – ישב שתיים-עשרה שנים נוספות
אמר, ברשות קא עבידנא	אמר, ברשותה אני עושה
הדר, אזיל ויתיב תרי סרי שני אחריני בבי רב	חזר, הלך וישב שתיים עשרה שנים אחרות בבית המדרש
כי אתא, אייתי בהדיה עשרין וארבעה אלפי תלמידי	כשהגיע, הביא אתו עשרים-וארבעה אלפי תלמידים
שמעה דביתהו, הות קא נפקא לאפיה	שמעה אשתו, היתה יוצאת לקראתו
אמרו לה שיבבתא: שאילי מאני לבוש ואיכסאי	אמרו לה שכנותיה: השאילי כלי לבוש והתכסי
אמרה להו: "יודע צדיק נפש בהמתו"	אמרה להן: "יודע צדיק נפש בהמתו"
כי מטיא לגביה נפלה על אפה קא מנשקא ליה לכרעיה	כשהגיעה לפניו נפלה על פניה היתה מנשקת את רגליו
הו קא מדחפי לה שמעיה	דחפו אותה שמשיו
אמר להו: שבקוה, שלי ושלכם שלה הווא.	אמר להם: עזבוה, שלי ושלכם שלה הווא.
שמע אבונה דאתא גברא רבה למתא	שמע אביה שהגיע אדם גדול לעיר
אמר, איזיל לגביה, אפשר דמפר נדראי	אמר, אלך אליו, אפשר שיפר את נדרי
אתא לגביה,	הגיע אליו,
א"ל: אדעתא דגברא רבה מי נדרת?	אמר לו: האם נדרת על דעת שהוא אדם

גדול?

א"ל: אפילו פרק אחד ואפילו הלכה	אמר לו: אפילו פרק אחד ואפילו הלכה
אחת	אחת
אמר ליה: אנא הוא	אמר לו: אני הוא
נפל על אפיה ונשקיה על כרעיה	נפל על פניו ונשקו על רגליו
ויהיב ליה פלגא ממוניה.	ונתן לו חצי ממונו.

(2) ההקשר שבו מופיע הטקסט בספרות הקנונית

בכל אחת מהופעות הסיפור בספרות חז"ל הושם דגש אחר, וגם אורכו שונה. למשל, הסיפור מופיע במסכת נדרים (נ ע"א),⁸⁴ ובו הדגש הוא על נדרו של בן כלבא שבוע שהדיר את בתו מכל נכסיו והתרתו. כשהסיפור מופיע באבות דרבי נתן (פרק ו, ב) הוא מופיע בהרחבה למשנת אבות "ושותה בצמא את דבריהם", כשהדוגמה היא מסירותו של רבי עקיבא ללימוד התורה ואשתו שסייעה לו בכך. בתלמוד הירושלמי (שבת ו, א) הסיפור מופיע באופן חלקי ומוזכר בעקבות המשנה שלפיה אישה יוצאת בשבת לרשות הרבים עם "ירושלים של זהב" כדוגמה לאישה בעלת תכשיט זה. הסיפור המצוטט לעיל ממסכת כתובות מופיע בתוך רצף מעשיות על חכמים שעזבו את נשותיהם כדי ללמוד תורה. רצף המעשיות מגיע בעקבות פירוט חובות הגבר לאשתו, ובהן חובתו לספק לה עונתה – יחסי אישות. המשנה מפרטת את טווח הזמן המרבי שגבר יכול למנוע עונה מאשתו ולהיעדר שלא ברשותה, וכן את התדירות המינימלית והמקובלת למילוי חובתו זו – שני אלה תלויים בעיסוק של הגבר:

המדיר את אשתו מתשמיש המיטה:

בית שמאי אומרים – שתי שבתות.

בית הלל אומרים – שבת אחת.

התלמידים יוצאין לתלמוד תורה שלא ברשות – שלושים יום.

הפועלים – שבת אחת.

העונה האמורה בתורה:

הטיילין – בכל יום.

הפועלים – שתיים בשבת.

החמרים – אחת בשבת.

⁸⁴ להשוואה בין הופעתו של הסיפור בכתובות להופעתו בנדרים ראו שולמית ולר נשים ונשיות בסיפורי התלמוד 73–78 (2001).

הגמלים – אחת לשלושים יום.

הספנים – אחת לששה חדשים, דברי רבי אליעזר (כתובות סא, ע"ב).

בעקבות חלקה האחרון של המשנה, הגמרא דנה בזכותו של תלמיד חכם להיעדר מביתו. היא מציעה אפשרות לצמצום דין המשנה ולהרחבת זכותם של תלמידי חכמים להיעדר מביתם לתקופות ממושכות אף ללא רשות נשותיהם:

אמר רב ברונא אמר רב: הלכה כר"א [כרבי אליעזר]

אמר רב אדא בר אהבה אמר רב: [כל המשנה ה]זו דברי ר' אליעזר,

אבל חכמים אומרים: התלמידים יוצאין לת"ת [לתלמוד תורה] ב' וג' שנים שלא ברשות.

אמר רבא: סמכו רבנן אדרב אדא בר אהבה ועבדי עובדא בנפשיהו [סמכו חכמים על שיטת רב אדא בר אהבה ופעלו כך בעצמם] (שם, סב, ע"ב).

שני תלמידיו של רב – רב ברונא ורב אדא בר אהבה – נחלקו בשאלה אם רבם פסק כרבי אליעזר במשנה. לפי רב ברונא, רב פסק את התדירות המינימלית של קיום מצוות עונה לפי התורה כפי שמפורטים במשנה, ואילו רב אדא בר אהבה טען שרב הביא עמדה נוספת לזו שבמשנה – עמדת חכמים, שלפיה תלמידי חכמים מוחרגים מדין המשנה. הם מצויים בקטגוריה נפרדת ויכולים להיעדר מביתם לטווח ארוך יותר – של שנתיים ושלוש שלא ברשות האשה. לפי עדותו של רב אדא בר אהבה, כאשר מיושם הכלל ההלכתי של "יחיד ורבים הלכה כרבים" – הפסיקה תהיה כשיטת חכמים ולא כרבי אליעזר. וכאן מגיע בסוגיה חלק נרטיבי: רבא, אמורא בדור מאוחר יותר, מספר שחכמים הסתמכו על עדותו של רב אדא בר אהבה ולא על זו של רב ברונא, ונהגו להיעדר לתקופות ארוכות מביתם כדי ללמוד תורה. כהמשך לעדותו של רבא מגיע רצף של שמונה סיפורים על תלמידי חכמים – גם מתקופות מוקדמות יותר לתקופתו של רבא – שנעדרו מבתיהם לתקופות ארוכות – אף יותר משנתיים ושלוש – כדי ללמוד תורה.⁸⁵ השילוב של השפה ההלכתית שבה פותח התלמוד עם רצף הסיפורים המרכיבים יחד את הסוגיה מבטא את השילוב של הנומוס עם הנרטיב. בדוגמה הראשונה של "הפיכת השולחן" הראיתי כיצד השיח הנרטיבי התפתח לשיח הלכתי, ואילו בדוגמה הזו ההתפתחות בתוך הסוגיה היא הפוכה – מן החלק הנומי עוברת הסוגיה אל הנרטיב.

85 לדיון על רצף הסיפורים וסידורם ראו: פרנקל, לעיל ה"ש 82 בפרק שישי; ולר לעיל ה"ש 84, בפרק ד; Daniel Boyarin, *Internal Opposition in Talmudic Literature: The Case of the Married Monk*, 36 Representations 87–113 (1991).

סיפור רבי עקיבא ואשתו הוא השישי ברצף הסיפורים. הוא שיאו והארוך שבו, הוא גם מוצג באופן החיובי ביותר, לעומת חלק מהסיפורים האחרים המוצגים באופן שלילי וביקורתי. רבי אומנם עקיבא הוא החכם שנעדר מביתו למשך הזמן הארוך ביותר, אולם שלא כבשאר הסיפורים, הוא עשה זאת בעידודה וביוזמתה של אשתו, ברשותה ובהסכמתה המלאה. בסיפור זה היא גם הדומיננטית, ולא כמו בסיפורים האחרים שבהם הנשים פסיביות. דומה לו הוא הסיפור שאחריו – על בתו של רבי עקיבא שהלכה בעקבות אימה.

(3) הפרשנות – מעמדו של הסיפור בתרבות היהודית המסורתית

מיקומו של הסיפור במסכת כתובות ממסגר אותו כמיתוס על אשת תלמיד החכם הראויה. הסיפור משקף את תרבות החכמים שבמרכזה לימוד התורה הגברי. תרבות זו מעודדת את האישה בכל דרך אפשרית לסייע לבעלה ולבניה לשקוד על תלמודם. עידוד זה נעשה גם באמצעות קשירת כתרים לראשה של האישה האידאית שמוסרת נפשה למען לימוד התורה של בעלה ומסירה ממנו כל דאגה או נטל של חיי היום-יום. כך הסיפור קורא לבנות ישראל להקדיש את כוחן ומרצן לסיוע ללימוד התורה הגברי, הוא מבנה תודעה שלפיה מימוש שאיפותיה של אישה יכול להיות בסיועה לגברים במשפחתה להפוך לתלמידי חכמים. הסיפור מעורר בנשות ישראל תשוקה לזכות לבעל בקי בתורה.⁸⁶

הסיפור נכח לאורך ההיסטוריה היהודית וזכה לעיבודים שונים בתפוצות השונות ובשפות יהודיות שונות.⁸⁷ הוא מופיע במסורת שבכתב הייעודית לנשים כמו בספר "צאינה וראינה" ביידיש, ובספר "קאנון אל נסא" (חוקי הנשים) בערבית-יהודית.⁸⁸ הוא מופיע גם בקובצי סיפורים ומעשיות שונים למן תקופת הגאונים, כמו ב"חיבור יפה מהישועה",⁸⁹ וקדימה בהיסטוריה כמו בספר "עושה פלא".⁹⁰ הוא מופיע רבות בספרות נוער – דוגמה בולטת לכך היא יצירתו של מאיר להמן, שהקדיש לסיפור זה סדרה

86 עם זאת הסיפור משקף את הרחקתה של האישה מבית המדרש ואת היחס הפטרוני אל האישה האידאית לצד היותו מתחשב ולא מנוכר. ראו: בויארין, לעיל ה"ש 50, בעמ' 139–169.

87 לסקירה חלקית ראו קוסמן לעיל ה"ש 83, בעמ' 111–120. כן ראו שם, בעמ' 120, ה"ש 101.

88 ספר המלקט דברי מוסר, הלכה, תפילות והנהגה לנשים מאת רבי יוסף חיים מבגדאד, תרס"ו, פרק עשרים.

89 לקט סיפורים ואגדות שאסף רבינו ניסים גאון ממקורות תלמודיים, גאונים ומקורות זרים. נכתב בערבית.

90 כתבו בעברית הרב יוסף שבתי פרחי באיטליה באמצע המאה התשע-עשרה, ומכיל סיפורי עם שונים.

בהמשכים בעיתון יהודי בראשית שנות השמונים של המאה התשע-עשרה, והודפס לאחר מכן כרומן עצמאי בסדרת הרומנים שלו לבני נוער.⁹¹ עיבודים בני דורנו לסיפור עבור בני נוער בחברה היהודית האורתודוקסית קיימים בשפע, כמכווני דרך, כמו ב"כה עשו חכמינו"⁹² ועוד.

ריבוי העיבודים וההופעות של סיפור אשת רבי עקיבא במסורת היהודית מעיד על מקומו המרכזי ועל חשיבותו בעיצוב הקהילה היהודית. הסיפור מעצב תודעה בנוגע לתפקידים מגדריים, והוא מופנה בעיקר לנשים. הוא מעודד נשים להתמסר ללימוד התורה של בעליהן גם אם תשלמנה על כך מחירים גבוהים. היעדרות הבעל מן הבית – אשר האישה המאפשרת זאת מועלית על נס – תובעת מהאישה ויתור עצום מבחינת רמת החיים וחלוקת העול של חיי המשפחה. מבין השורות של הסיפור נראה כי נשללת מן האישה הזכות לצפות להצלחה ולקריירה משלה, והיא נדונה לחיות בצילו של בעלה. חלוקת התפקידים המוצעת בסיפור זה איננה שוויונית – היא קובעת לאישה את התפקידים החומריים, הארציים, ולבעל את התפקידים הרוחניים הנעלים, ומשייכת את האישה למעמד של נותני שירותים. גם מתן האפשרות לבעל להיעדר מביתו לתקופות ממושכות מעצב תפיסת נישואין כמערכת שנועדה לרווחתו (בעיקר הפיזית) של הגבר ולא כמערכת תמיכה הדדית של שני בני הזוג.⁹³

(4) מתוך הראיונות

לא מן הנמנע שסיפור אשת רבי עקיבא, שמדברן נשים להתמסר ללימוד התורה של בעליהן, ישמש גברים שמבקשים לבסס את עליונותם בזוגיות כדי לדרוש מהאישה למלא את רצונותיהם גם כשהיא איננה מעוניינת, ואף מתנגדת לכך. דוגמה לשימוש זה אביא מסיפורה של אפרת. אפרת, בת ארבעים ושמונה בזמן הריאיון, הייתה נשואה במשך שבע-עשרה שנים וגרושה זה כעשור עם שבעה ילדים. בשנות הנישואין הראשונות בעלה הפך לאדוק ומחמיר יותר ויותר וביקש ממנה ללכת בעקבותיו. אפרת מתארת את ההתנהלות הזו בכמה מישורים. אחת הדוגמאות היא כשהוא מחליט להקדיש את חייו

91 דרור אידר "מאיר להמן – אורתודוקסיה יהודית במבחן: הרומן "רבי עקיבא" על רקע התגבשותם של הדור השני והשלישי בניאוראורתודוקסיה היהודית בגרמניה במחצית השנייה של המאה ה-19" מכאן י 19 (התשע"א).

92 יוכבד סגל כה עשו חכמינו (1976).

93 ולר, לעיל ה"ש 84, בעמ' 56.

גם המחווה העמוקה שאשת רבי עקיבא זוכה לה כשהוא מכריז בדרמטיות: "שלי ושלכם – שלה" היא מטבע יוקרה גברי שמוענק לאישה בגין הסכמתה לקבל על עצמה שלילה עצמית. ראו בויאריין, לעיל ה"ש 50, בעמ' 157.

ללימוד תורה בלבד. כחלק מההחלטה הוא דורש שיעברו דירה לקהילה בדרום, המעבר כולל ריחוק משמעותי מהוריה, שהיו עורף תומך עבורה, וכן עזיבת מקום עבודתה שהיה להם לבסיס כלכלי. אפרת מתנגדת בתחילה להחלטה:

אני באמת מסבירה בצורה הגיונית: סליחה, אני עם תינוקת, אני עכשיו עובדת, ואני יודעת שיש לנו את הקושי של הפרנסה, אז ההורים שלי קצת יעזרו לי עם הילדה אם אני אצטרך לעבוד עוד. אז אני בצורה הגיונית מסבירה לו שזה לא נכון כרגע [...] יכולת השכנוע שלו הייתה פנומנאלית [...] פשוט במאגיה שלו, ידע להוביל אחריו אנשים.

אפרת ממשיכה ומתארת מאותה פרקטיקת שכנוע "מאגית" כשהוא משווה אותה לאשת רבי עקיבא:

הוא פשוט כל הזמן אמר "תשמעי, את, יש לך זכות [...] את יודעת, כתוב בגמרא את הסיפור של רבי עקיבא, הוא כל-כך רצה ללמוד תורה, ורחל – היא כל-כך תמכה בו, ובזכות התמיכה של רחל בסוף הוא אמר לכל העולם "שלי ושלכם – שלה הוא". את תזכי. תהיה לך זכות גדולה בזה שאת תצמיחי בן תורה. וממש, את יודעת, הוא הרים לי את הנושא הזה של הזכות הגדולה שאני אהיה אשת רבי עקיבא בכל עניין. שאני אעשה מאמץ, ונכון שאולי יהיה לנו בהתחלה קשה, אבל המאמץ משתלם [...] וכאילו הרגשתי כאילו זה ממש צו השעה. צו השעה, כאילו אם לא אני ועוד מישהי כמוני לא, לא נחזיק את התורה ולא נחזק – אז מה יהיה על העולם? אוקיי, זה ממש היה בתוך הלופ הזה.

כלי השכנוע שדרכו בעלה של אפרת מגייס אותה הוא העצמתה בהשוואתה לדמות מודל. בכך הוא מכריע את המצב לטובתו –

ובאמת, כאילו, אני הסכמתי לעבור לדרום. אני לא הבנתי בכלל לאן אני הולכת. לא היה לי שמץ של מושג [...] ידעתי שזה מקום מאוד רחוק. אז, להגיע מההורים שלי אליי זה שעה ומשהו נסיעה. לא הייתה תחבורה, לא היה כבישים, לא היה כביש שש. כל הדברים האלה זה עוד היה הכל בהתהוות. וההורים שלי ממש כאילו מבחינתם זה היה משבר קשה [...] בפועל באמת אני לא ראיתי את אמא שלי שנה. פשוט שנה לא יכולתי לראות אותה. כי זה היה מרחקים. מאוד מאוד מאוד רחוק. ואני טכנית לא יכולנו להגיע לשם. הוא מהר מאוד חיפש לעצמו כולל. נכנסנו לאיזה שהוא פרויקט שהוא רק עכשיו נבנה סוף הדרך שמאלה. היינו אולי ארבע משפחות בכל השכונה, עוד לא היה אפילו טופס 4 שם, כאילו הכל ממש במדבר.

כמו אשת רבי עקיבא שמורחקת ממשפחתה וחייה בבדידות, גם אפרת חווה זאת. וכמוה – היא גם חווה קושי כלכלי עצום:

עבודה בכלל לא הייתה שם באזור. אז מצאתי את עצמי אני ותינוקת בתחילת הריון ואין עבודה. והוא ישב בכולל [...] לכולל הכי אדוק והכי כאילו הכי [...] האדוקים ביותר, ויושבים מהנץ החמה ולא חוזרים הביתה עד תשע בערב. כאילו, הוא מבחינתו עכשיו יושב ושותה בצמא את התורה עם חברותא, וממש לא מעניין אותו אם יש לי אוכל בבית, אבל ממש לא מעניין אותו. ברמה הזאת. אני הייתי לבד בשכונה ריקה, אין תחבורה לכוון שלנו אפילו, אז זאת אומרת הוא יוצא מהבית ואני אין לי איך לצאת. אני לא מכירה אף אחד. אני בתוך הבית בדיכוי [...] אז התחיל כל הבלגן הכלכלי. המשכנתא התחילה לחזור [...] אחרי שנה שהיה לנו כבר חובות, לא הצלחנו שנה שלמה כמעט לשלם את המשכנתא, כי אז ההכנסה של הכולל הייתה סך הכל 1500 שקל אולי, והמשכנתא עצמה הייתה אז 1800 שקל. כבר בגירעון כל חודש. אז זה. ומה עם חשמל? ומה עם הארנונה? ומה עם הוצאות הבית? ואז ממש התחלנו להגיע למצב של עוני מחפיר. עוני. אין לי מה לאכול. אני ילדתי את התינוקת שלי השנייה לא היה לי מה לאכול. ולא היה לי איך להניק. ברמה הזאת. ממש. אני, אני פחדתי ללכת לטיפת חלב, כדי שלא ייקחו לי את הילדה.

למול המציאות הריאלית הקשה שעימה מתמודדת אפרת, היא מתארת את המציאות האוטופית שבה חי בעלה:

ולא היה אכפת לו. הוא רצה ללמוד. הוא היה באופוריה.

ואני הגעתי למסקנה שאני צריכה לעשות משהו. הייתי צריכה, הייתי מחפשת עבודה בגנים פרטיים כעוזרת גננת. אני הייתי בכלל עובדת בהנהלת חשבונות כשהייתי בחברת ביטוח. בקיצור, פשוט פתאום הכל נלקח ממני, נלקח ממני הכל. אני כאילו לא הייתי בכלל לא היה לי שום שליטה על כלום. חוץ מעל הארבע קירות ושני ילדים ובעל שיוצא בנץ וחוזר בתשע בלילה. כאילו אני לבד [...] אבל כל הזמן חיפשתי עבודה, במה שיש. אז פעם זה לנקות בניין, ופעם זה ללכת ולעבוד כעוזרת גננת באיזה שהוא גן פרטי, באיזהו משפחתון, קצת להרוויח כסף [...] וכל זה, עוד פעם, תחת הכותרת "אישה כשרה עושה רצון בעלה".

[והוא אומר לי:] "יש לך זכות, את מחזיקה בית של תורה, יש לך זכויות" וכל מיני כאלה. והוא עולה ומתעלה, הוא לומד ולומד [...] לא היה לי פתרון. פשוט לא היה לי פתרון. כי הוא היה באופוריה. לא יכולתי להזיז אותו מהעמדה שלו, פשוט היה נחוש בדעתו שהוא חרדי אברך. זהו. ככה זה וזהו. זה מה יש.

כשהקשיים הלכו וגברו, ואפרת מבקשת לצאת מהנישואין המורכבים הללו – מופיע גם לחץ חיצוני מחברי קהילה שמהללים אותה על הזכות הגדולה שנפלה בחלקה להיות

אשת תלמיד חכם. המוטיב של אשת רבי עקיבא מטופח גם מצד הסביבה החיצונית – המסר הדו-כיווני משאיר אותה במערכת הנישואין הזו:

הוא רוצה להיות רב קהילה, והוא למד, והוא עשה מבחנים, כאילו, ראשו ורובו היה בתוך הלימוד. ואני [...] ממש כל הזמן שרדתי. תמיד חיפשתי איזו שהיא עבודה, במקביל לגדל ילדים, במקביל לשרוד, במקביל כל הזמן להחזיק את הבית. וכל הזמן אנשים בחוץ באו ואמרו לי: "איזה בעל למדן יש לך", "איזה זכות יש לך", "תשמעי, בכולל אומרים שהוא מה-זה מתמיד, והוא לומד", כאילו ממש. כאילו לומד ולומד ולומד, והוא נחוש ללמוד ולהגיע לממש, כאילו לעשות מבחנים ברבנות. וכמובן, זה עלה לי ביוקר. כי אני מאוד רציתי שיהיה בעל בבית, ושיהיה אבא לילדים, הוא לא כל כך היה פנוי לזה בכלל. הוא לא היה שם בכלל. כל מה שעניין אותו זה ללמוד, והוא היה קונה ספרים, ועוד ספרים, בשביל ללמוד בבית, והוא פותח ספרים, וכל הזמן עסוק. ובמקביל הוא פתח שיעורים לבעלי תשובה, והיה נותן שיעורים, שיעורים.

סיפורה של אפרת ממשיך, אך נעצור כאן וננתח אותו.

(5) ניתוח השימוש בטקסט

לוי-שטראוס מציע שהמיתוס אינו רק אגדת עם אלא גם מכיל מסרים המועברים באופן גלוי – הסיפור עצמו – ובאופן סמוי – צבירה הדרגתית של משמעות. המסר התרבותי-סמלי עובר באמצעים שונים בתרבות ומצטבר למסר בעל משמעות ומבני עומק תודעתיים.⁹⁴ מלבד זאת, המיתוס הוא האופן שדרכו חברה מעגנת ומעצבת את צורות הארגון שלה בהסתמכה על מקור הנתפס כשמימי ומקודש שממנו נגזרים נוהלי התנהגות הנתפסים כצו אלוהי שאין לחלוק על צדקתו. נהלים אלה נתפסים כמחייבים ובלתי ניתנים לערעור.⁹⁵ סיפור אשת רבי עקיבא הוא דוגמה טובה להצעתו של לוי-שטראוס. הוא מעביר מסרים תרבותיים בחברה היהודית, והוא מסייע למיסוד המבנה המגדרי, המחויב לכאורה כצו האל.

בסיפורה של אפרת אחד האופנים שבאמצעותו מתחזקת מערכת הנישואין הרעילה והמסר לפיו היא מחויבת לשמרה הוא מיתוס אשת רבי עקיבא. אך בניגוד לסיפור אשת רבי עקיבא, המתמסרת מיוזמתה ומרצונה ללימוד התורה של בעלה, דרישתו של בעלה של אפרת ממנה חורגת מן המתואר במיתוס. אפרת איננה מעוניינת כלל להיות במקום הזה של ההתמסרות ללימודו. כל בקשתה היא להיות חיי משפחה יציבים – רגשית וכלכלית – אך היא מאולצת להיכנס לנעליים לא לה. השוואתה לדמות המודל המיתית

⁹⁴ קלוד לוי-שטראוס מיתוס ומשמעות: פענוח קוד התרבות (2010).

⁹⁵ רחל אליאור סבתא לא ידעה קרוא וכתוב: על הלימוד ועל הבורות, על השיעבוד ועל החירות 209 (2020).

כובלת אותה תודעתית למערכת הנישואין באופן המסוים שלה. הנרטיב וההשוואה מתוחזקים הן על ידי בעלה והן על ידי סביבתה. בסיפור של אפרת יש אלמנטים נוספים החורגים מהסיפור החז"לי. בולטים בו הניתוק מהמשפחה והקושי הכלכלי הכבד, שני מוטיבים שמופיעים בסיפור התלמודי. אביה של אשת רבי עקיבא – שמודע היטב להשלכות בחירתה – גירשה מביתו. לעומת זאת הוריה של אפרת, כמוה, כמהים לקשר, אך בעלה מרחיק אותה מהם וגורם לנתק כואב, שלא ברצונה ושלא בטובתה, באצטלה של מסירותו לתורה. הסיפור בכתובות אינו מתמקד בקושי הכלכלי שממנו סבלה אשת רבי עקיבא לאורך השנים. הוא מציין את הדרתה מנכסי אביה ומתאר שאפילו בגד ראוי לשמו לא היה לה בצאתה לקדם את פני בעלה. אך בהופעותיו האחרות של הסיפור החז"לי מובלט יותר הקושי הכלכלי.⁹⁶ בעוד אשת רבי עקיבא מכניסה עצמה למציאות הזו מתוך בחירה ומרצון – על אפרת היא נכפית בניגוד לרצונה ולמרות התנגדותה המפורשת.

בפועל, המציאות של אפרת אינה כמו זו של אשת רבי עקיבא, אף שהיא נדרשת לגלם את דמותה. היא דומה יותר לסיפורים הראשונים בקובץ הסיפורים שבמסכת כתובות, סיפורי החכמים שהלכו ללמוד תורה כשנשותיהם נותרו מאחור בבדידות ובצער – שהתלמוד אינו רואה אותם בעין חיובית⁹⁷ – ביניהם סיפורה הטראגי של אשת רב רחומי שהמתינה לו עד בוש ולא זכתה לראותו כי הוא מת בגין צערה, והסיפורים האחרים שגם בהם יש ממד טראגי לצד פתרונו – אשת בנו של רבי שנעשתה עקרה בעקבות פרדתם למשך שתיים-עשרה שנות בית מדרש, או אשת רבי חנניה בר חכינאי שמתה ברגע שחזר משתיים-עשרה שנות לימוד. לצד שנות הסבל שנכפו עליה בטענת "אשת רבי עקיבא" סופה של אפרת אינו כסופה של אשת רבי עקיבא, אשר זכתה לתורה ולגדולה, להכרה רבתי ול"ירושלים של זהב". לאחר שהצליחה אפרת להתגרש בעור שיניה היא חוותה דחייה גדולה מצד הקהילה, דווקא בשל מעמדו של בעלה כתלמיד חכם. כרב, הוא השתמש בכוחו להכפיש את שמה עד שאולצה להתרחק מהמקום, ואף להתנתק מכמה מילדיה.

אוכל לסכם ולהצביע על השימוש לרעה בדמות המודל המיתית תוך כדי ערבוב בין הגרסאות השונות של הסיפור בספרות חז"ל והמסרים השונים שלהן. ערבוב זה, הגם שמן הסתם לא נעשה במודע, הוא מעין פרשנות של בעלה לסיפור. אפרת נדרשת לכאורה ליישם את מודל אשת רבי עקיבא – שהתלמוד מעלה אותה על נס כמי שמעצימה את בעלה מיוזמתה – לתמוך בלימודו של בעלה, להתנתק ממשפחתה ולחיות בעוני מחפיר. אולם המציאות שלה דומה יותר למציאות שבסיפורים האחרים – שאותם

96 בבלי נדרים נ, ע"א; ירושלמי שבת ו, א; אבות דרבי נתן ו, ב.

97 ולר, לעיל ה"ש 84, בפרק ד; כן ראו: פרנקל, לעיל ה"ש 82, בפרק שיש.

התלמוד מבקר – שבהם הגברים הלכו ללמוד ללא קבלת רשות מנשותיהן. מלבד חיי הבדידות והסוף הטראגי, הסבל שלה כפול ומכופל מזה שבסיפורים התלמודיים, היות שלצד הריחוק מבעלה היא סובלת מדי יום ביומו גם מנוכחותו וממערכת נישואין רעילה והרסנית.

שימוש במיתוס, לפי אליאור, הוא גם דרך ליישב פרדוקס. המיתוס משתמר בחברה ומסופר שוב ושוב בשל הצגתו מציאות מורכבת שאין לה פתרון פשוט. פעמים רבות המיתוס מתמודד עם עוול, עם אבסורד או עם מציאות שאינה מתקבלת על הדעת. במקרה של רבי עקיבא – עזיבת אשתו למשך עשרים וארבע שנים ברציפות – מציאות שאין לה צידוק הגיוני. סיפור המיתוס יוצר מחדש את המציאות שבו ומעניק לה תוקף מחודש. הוא מצליח לקבוע סדר חברתי ואף לעגן מציאות חברתית בעייתית ולהצדיק אותה, כשהוא חוסם יכולת ערעור עליו או בחינתו מחדש.⁹⁸ לפי זה, אפרת, ונשים אחרות שנעשה נגדן שימוש במיתוס כדי לכפות עליהן מציאות לא הוגנת ואבסורדית, מתקשות להתנגד לה ולהשתחרר מכבלי המיתוס הדתי שחונכו לחשוב שלא ניתן לערער עליו.

ד. 2. דוגמה נרטיבית שנייה "אישה כשרה עושה רצון בעלה"

במרכז הדוגמה הקודמת עמד השימוש בדמות מודל מיתית. בדוגמה הנוכחית לא המיתוס עומד בלב העניין, אף שמקורו בדמות כזו, אלא המימרה הנובעת ממנו – פתגם המציג קביעה מהותנית על נשים.

(1) הטקסט המקורי

בספר שופטים מסופר על סיסרא, שר צבא יבין מלך חצור, שיוצא בתשע מאות רכב ברזל להילחם עם ישראל. בדרך נס נוצרת מהומה בצבא סיסרא, ואז צבא ישראל, בראשותו של ברק בן אבינועם, מכה במחנה סיסרא עד תום. סיסרא עצמו נמלט ברגליו ומגיע לאוהל יעל אשת חבר הקיני – על סמך יחסי הידידות בין משפחתה לבין מלך חצור. כך מתואר המפגש בינו לבין יעל – גיבורת הסיפור:

ותצא יעל לקראת סיסרא ותאמר אליו סורה אדני סורה אלי אל תירא, ויסר אליה האהלה ותכסהו בשמיכה: ויאמר אליה השקיני נא מעט מים כי צמאתי, ותפתח את נאוד החלב ותשקהו ותכסהו: ויאמר אליה עמד פתח האהל והיה אם איש יבוא ושאלך ואמר היש פה איש ואמרת אין: ותקח יעל אשת חבר את יתד האהל ותשם את המקבת בידה ותבוא אליו בלאט ותתקע את היתד ברקתו ותצנח בארץ והוא נרדם ויעף וימת: והנה ברק רדף את סיסרא ותצא יעל לקראתו ותאמר לו לך ואראך את האיש אשר אתה מבקש ויבא אליה והנה סיסרא נפל מת והיתד

ברקתו: ויכנע אלהים ביום ההוא את יבין מלך כנען לפני בני ישראל (שופטים ד, יח-כג).

התשועה שהביאה יעל לעם ישראל מוזכרת שוב בפרק הבא – בשירת דבורה:

תברך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תברך: מים שאל חלב נתנה בספל אדירים הקריבה חמאה: ידה ליתד תשלחנה וימינה להלמות עמלים והלמה סיסרא מחקה ראשו ומחצה וחלפה רקתו: בין רגליה כרע נפל שכב בין רגליה כרע נפל באשר כרע שם נפל שדוד (שופטים ה, כד-כז).

סיפורה של יעל מצית את הדמיון האנושי – דמות האשה שבחוכמתה השתמשה בתחבולה ובאומץ, עשתה שימוש בכלי "גברי" כדי להמית את האויב ובכך הצילה עם מיד אויבו. כסיפור מיתי הוא נוגע ברבדים עמוקים של התודעה האנושית האוניברסלית, והוא מופיע בצורות מגוונות בתרבויות שונות,⁹⁹ ואף בספרות היהודית הוא חוזר על עצמו שוב בדמיון רב במגילת אסתר ובספר יהודית.¹⁰⁰ ביטוי למשמעות המיתית של הדמות ושל הסיפור וחשיבותם בתודעה האנושית נוכח בביצועיו המרובים של הסיפור באומנות לאורך ההיסטוריה.

(2) ההקשר שבו מופיע הטקסט בספרות הקנונית

כסיפור מכונן סיפורה של יעל, מחד, משקף הערכה לנשים חזקות ויוצאות דופן המביאות ניצחון לעמם, תוך כדי אתגור הנורמות החברתיות, ומאידך, היות שהסיפור מבטא כוח נשי החורג מהנורמות המגדריות המקובלות ומערער עליהן בהתנהגות

99 Robin Gallaher Branch, *Blood on their hands: How heroines in biblical and Apocryphal literature differ from those in ancient literature regarding violence*, DIE SKRIFLIG 1-9 (2014) 48.

100 שם; רויטמן, אדולפו ואמנון שפירה "ספר יהודית כסיפור-בבואה 'מתקן' של מגילת אסתר" *בית מקרא מט ד* (2004) 143-127; Sidnie White Crawford, *In the steps of Jael and Deborah: Judith as heroine* 24 Faculty Publications, Classics and Religious Studies Department 5-16 (1992). נטען אף כי סיפור יהודית – ספר שלא נכנס לקנון היהודי ומוגדר כאחד הספרים החיצוניים – הוא תיקון לסיפור יעל: יעל שמש, "ולא עשה עמי חטא לטמאה ולבשת" (יהודית יג, טז): סיפור יהודית כסיפור מתקן לסיפור יעל וסיסרא "שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום טז 160-159 (התשס"ו), וראו שם, שם, ה"ש 1, 6.

"גברית",¹⁰¹ הוא עלול להרתיע ואף לאיים על ההייררכייה הגברית. לכן לא נתפלא כשניתקל בניסיון לצמצם את מקומה של האישה הגיבורה.¹⁰² תנא דבי אליהו, המכונה גם סדר אליהו, הוא חיבור אגדי-מוסרי המכיל דרשות קלאסיות למקרא, לסיפורי מקרא ולדמויות מקראיות, הדרכות מוסריות, ברכות ותפילות, שבח הבורא, ישראל ובעלי המידות הטובות, וסיפורים אישיים של המחבר.¹⁰³ החיבור מאופיין בדרשנות יצירתית מרחיבה ובחדשנות פרשנית ורעיונית.¹⁰⁴ חלוקת הדעות באשר לתיאורו ולמיקומו, שנעים בין המאה השלישית בארץ ישראל ועד המאה העשירית באיטליה.¹⁰⁵ חשוב לציין שאף שהחיבור היה מוכר בתקופת התלמוד וציטוטים ממנו משובצים בתלמוד הבבלי – אין לו מעמד קנוני בספרות היהודית כמו התלמוד. בפרק ט בספר מתפרשים הפסוקים מספר שופטים העוסקים ביעל אשת חבר הקיני, ופעולתה ההרואית ממוסגרת כך:

ומה נשתנית יעל אשת חבר הקיני מכל הנשים כולם, שבאה תשועה גדולה לישראל על ידה, שנאמר "ותקח יעל אשת חבר את יתד האוהל וגו' ותתקע את היתד ברקתו וגו' והוא נרדם ויעף וימות"? כך אמרו חכמים, יעל אישה כשרה הייתה ועושה רצון בעלה הייתה.

כהמשך ישיר מובאת מסקנה אוניברסלית:

מכאן אמרו חכמים, אין לך אישה כשרה בנשים אלא אישה שהיא עושה רצון בעלה.

מייד אחרי כן יש אריכות רבה בהגדרת תפקידי האישה וחובותיה לבעלה תוך כדי פרשנות ודרשנות מרחיבה למקורות מקראיים. אם כן, יש כאן מסגור דמותה של יעל כאישה כשרה לבעלה, ומוסר לבנות ישראל לאמץ היבט זה בלבד של דמותה.

101 Carleen Mandolfo, *Women, Violence, and the Bible: The Story of Jael and Sisera as a Case Study*, 27(3) BIBLICAL INTERPRETATION. 340–353 (2019).

102 אפשר לחשוב גם על הרצאת ספר יהודית מהקנון היהודי כחלק מאותו חשש שהסיפור הארכיטיפי הזה מעורר.

103 חגי רביב מובאות "תנא דבי אליהו" בבבלי ויחסם למדרש סדר אליהו 4 (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, 2019).

104 עדיאל קדרי "מישרים הרבה שאין להן סוף: תפיסת הפרשנות ודרשת הפסוקים בסדר אליהו" דעת: כתב-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה 59–71, 82 (2016). החיבור ערוך בצורה הדומה פחות למדרש קלאסי ויותר לספרות המוסרית פילוסופית של חכמי ימי הביניים: יעקב אלבוים "בין מדרש לספר מוסר: עיון בפרקים א–ו ב'תנא דבי אליהו' מחקרי ירושלים בספרות עברית א 144–154 (התשמ"א).

105 לסקירת הדעות השונות בהרחבה ראו רביב, לעיל ה"ש 102, בעמ' 7–12.

(3) הפרשנות המסורתית

המימרה שבתנא דבי אליהו – שהיא פרשנות לטקסט מקור ומשמשת פתגם עממי המעביר מסר רעיוני – היא מדרשית-אגדית ולא הלכתית. עם זאת רבי משה איסרליש (הרמ"א, המאה הששעשרה), שיבץ אותה בהגותו לשולחן ערוך (אבן העזר סט, ז) בסוף הפרק שעוסק בחיובי האדם לאשתו ובניו:

אמרו רבותינו זכרונם לברכה: אין לך כשרה בנשים אלא אישה שעושה רצון בעלה.

אף שניסוח הפתגם דומה מאוד למקורו, ולא נעשה בו שינוי לשוני שהפכו להגד מחייב – המסגור שלו בתוך חיבור הלכתי הוא צורה של פרשנות, פרשנות שהופכת תיאור מהותני – המבקש לקבוע תודעה בנוגע ליחס בין נשים וגברים – לנורמה. אנו רואים כאן תהליך רגולטיבי בהיווצרותו אף שהשפה אינה נומית-נורמטיבית אלא תיאורית. נראה כי הפתגם הופך מהנחת יסוד לחזקת מציאות המיושמת כנורמה מחייבת, כהלכה.

כשנתקדם היסטורית למאה השנים האחרונות – בעקבות עליית מעמד האישה עסקו רבנים ופרשנים לא מעט במימרה זו וניסחו לה מגוון פרשנויות. רובן מצמצמות ואפולוגטיות אשר מתרצות באופנים שונים מדוע אין הכוונה שאישה צריכה להיות משועבדת לבעלה.¹⁰⁶ חכמים אחרים – לאורך ההיסטוריה וגם כיום – מסבירים את

106 אתרי שאלות ותשובות מהשנים האחרונות מבטאים ביתר שאת את הפרשנות האפולוגטית. אביא כמה דוגמאות: דוגמה אחת נפוצה ביותר מבהירה שאין הכוונה שאישה תבטל את רצונה: "שאלה: שלום הרב, אשה כשרה עושה רצון בעלה, אשה צריכה להיות מבוטלת לגמרי וללא רצונות? האם היא צריכה לעשות כל מה שבעלה רוצה, גם כשהיא לא רוצה? תשובה: שלום וברכה, בודאי שלא, ואני בטוח שאף אחד לא רוצה אשה חסרת אישיות ורצונות עצמיים..." אתר דין: בית ההוראה המרכזי לדיינות אשה כשרה עושה רצון בעלה (3/2/2022) (3/2/2022); din.org.il/2022/02/03; בתשובה הבאה, מאתר "הידברות", מובלטים יותר הטיעונים האפולוגטיים: "בהבנה שטחית נראה כאילו התורה מצוה על האשה לבטל רצונה לפני בעלה ולוותר על שיקול דעתה האישי. זה לא מתקבל על הדעת, כי לא הגיוני שהקב"ה רוצה שאשה תבטל את דעותיה מחשבותיה ורצונותיה לפני בעלה. משתי סיבות: א. זה מזיק לנפש. ב. גם לו יצויר שזה לא היה מזיק – מצד עצם הדבר זה לא מביא תועלת לאף אחד. זה לא מחזק את הקשר הנפשי בין בני הזוג, כי קשר המבוסס על רודנות של צד אחד וכניעה של הצד השני אינו בגדר קשר זוגי. קשר בריא הוא קשר שבו לשני הצדדים יש עמדה טובה, שדיעות שניהם נשמעות ויש שיתוף פעולה". הרב אברהם פרידמן, אשה כשרה עושה רצון בעלה – האם מדובר באפליה? (9.2.2017) www.hidabroot.org/article/217509; בשתי הדוגמאות הבאות יש מעין השוואה בין

המימרה כפשוטה, כעקרון-על הדורש מנשים צייתנות לבעל. כך או כך, הטקסט הזה הוא טקסט יסודי בתרבות היהודית, וכך גם הפרשנויות ההופכות אותו לכעין חזקת מציאות. בחוגים חרדיים מחונכות בנות ונשים באמצעות המימרה הזו להיות ממושמעות לבעליהן. לעומת אפשרויות הפרשנות המצמצמות את ההשלכות של המימרה הזו – גברים אלימים נטו להשתמש בה תוך כדי פרשנות מרחיבה שלה.

(4) מתוך הראיונות

לאורך הראיונות שקיימתי עם נשים רווח מאוד ציטוט המימרה "אשה כשרה עושה רצון בעלה". השימוש הזה הוא ניצול של המימרה לצרכים אישיים של שליטה, לעיתים תוך

אשה שעושה רצון בעלה לגבר שעושה רצון אשתו: "בוודאי, אשה כשרה עושה רצון בעלה, אך גם איש כשר יש לו רצון עז לשמח את אשתו ולעשות רצונה" אתר שיעורי הרב שלמה אבינר, 'אשה כשרה עושה רצון בעלה' תמיד? (2023) shlomo-aviner.net; כתשובה לשאלה שהופיעה באתר "אקשיבה", שבה השואלת מתלבטת בנוגע לגבולותיה של המימרה ולאופן שבו היא מחייבת אותה – מצומצמת תחולתה של המימרה: "האידיאל הוא לשקף מערכת שבו [כך במקור] יש דאגה של כל אחד מבני-הזוג לטוב של הזולת, בניית קשר מתוך רצון הדדי להכיר יותר ולדאוג לטוב של השני ברבדים שהולכים ומעמיקים. לעשות רצון בעלה הוא נכון בהקשר הזה: לחפש ולשאוף איך להיטיב". התשובה אף מאשימה הבנה "מוטעית" של המימרה: "כאשר המאמר 'אשה כשרה עושה רצון בעלה' נלקח שלא במקומו, הוא חוזר כוזב ואף גורם לסתירה מובנית. כי כאשר האשה (או האיש) מוותרת על האישיות שלה ונדרשת לבטל רצונה לפני בעלה ולוותר על שיקול דעתה האישי, הדבר פוגע בנפש. אדם פגוע אינו מסוגל להיות במיטבו עבור האחר. יוצא אם כן, ש'עושה רצון בעלה' אינו ריצוי! הביטול העצמי אינו מביא תועלת לאף אחד!" התשובה ממשיכה ומתבססת על ציטוטים תומכים מהרמב"ם וממקורות נוספים: akshiva.co.il.

תשובה אחרת מביאה פרשנות אלגורית בדרך הקבלה: "מאחר שאנו מתארים את הנקבה כנשמת האדם ואת הזכר כבורא, עלינו להבין מה רצון השובה ואוסר את הנשמה ומה הוא הרצון האלוקי. הרצון לקבל לתועלת עצמי כובל את הנשמה ונחשב רצון פסול ונקרא – נקבה: מלשון נקב (חיסרון) זהו כח הקיים בכל אדם (גבר ואישה כאחד), ואילו הבעל שהוא הקב"ה רוצה להשפיע בכל עת וכך הוא עושה – הקב"ה פועל טוב ומחיה את כל הבריאה על כל רבדיה בכל רגע ורגע. יוצא עפ"י פנימיות התורה שדרנו חז"ל 'אין לך כשרה בנשים אלא אשה שעושה רצון בעלה' כוונתם הייתה אין לך נשמה כשרה ומוכשרת היוצאת מטומאת הרצון לקבל אלא העושה את רצון הבורא שהוא 'אהבה ונתינה'". הרב שקד אליהו פנחס, אתר סולם יהודה (26.3.2024) /sulam-y.co.il/video; יש אף תשובה שמתרצת את המימרה בהקשר של יעל אשת חבר הקיני: הרב גד מאיר שמחוני (2005) "אשה כשרה עושה רצון בעלה – כפשוטו?", י.ג.ר. <https://www.ynrcollege.org/Downloads/KS/23/Issue23.pdf>

כדי הקצנתו. המרואיינות ציינו שהשימוש בו הופנה כלפיהן כדרישה למלא את רצונותיו של הגבר, מתוך טענה שזה חלק מתפקידן המגדרי. הנה מספר דוגמאות: "כל הדרך הוא אומר לי: כל מה שאני אומר קודש קודשים, מה שאני אומר – אישה כשרה עושה רצון בעלה". מה שאני אומר זה מה שיהיה, ותיזהרי אם לא תגידי בדיוק מה שאני רוצה" (שולמית, בת חמישים וחמש, תשעה ילדים); "גבר ירים יד על אישה [...] גבר יבוא ויטה את הגוף שלה ויאיים עליה והוא יגיד ש'אישה עושה רצון בעלה'. הוא משתמש בדת נגדה" (איריס, בת שלושים ושמונה, שלושה ילדים); "האלמנט הדתי זה 'אישה כשרה עושה רצון בעלה'. הוא היה מבקש ממני לעשות דברים שאני לא רוצה. זה היה לא נראה לי [...] מבקש ממני דברים שזה לא נעים לי כי זה מגעיל [...] ולעשות כל מיני פעולות שהם היו נראות לי לא מכובדות [...] רוצה – לא רוצה, אוהבת – לא אוהבת, זה מה יש. צריך לתת לו את מה שהוא רוצה כי אחרת אני מונעת ממנו את מה שצריך לקבל, ואישה כשרה עושה רצון בעלה' זה חזר הרבה. ואיכשהו זה שכנע אותי" (לימור, בת ארבעים, ארבעה ילדים). נשים נוספות מתארות שהפנימו את המסר החברתי: "לפני הנישואין מה שלימדו אותי מתי שהוא צריך אז אני צריכה להיות זמינה בשבילו. כי הלכה וזה, כל מיני [...] למה לימדו אותי שאני צריכה להיות זמינה כל הזמן? למה לימדו אותי ש'אישה כשרה עושה רצון בעלה'? אף אחד לא אמר לי שיש גם אנשים שנראים בני אדם והם בעצם לא בני אדם, והם חולים. זה אף אחד לא אמר לי" (מרים, בת חמישים ושלוש, חמישה-עשר ילדים); "האמנתי שמה ש'אישה עושה רצון בעלה'. ואישה היא, איך קוראים לזה? סמרטוט. מילים יפות. והרבה הרבה הרבה הרבה הרבה דברים לא נעימים, וניבולי פה וכאלה וכאלה" (איריס).

הדוגמה שאציג בהרחבה היא של רות, בת שלושים ושבע, שהייתה נשואה חמש שנים, ולאורך חיי הנישואין בעלה דרש ממנה לוותר על הרגלים דתיים שהיו לה בתחומי חיים שונים. הדבר פגע בה מאוד, והיא הגדירה זאת כאלימות דתית כלפיה, כלומר שליטה בחייה הדתיים ופגיעה בהם. אחת הדוגמאות שהביאה רות היא מתחום הצניעות, והיא מבטאת התנגשות בין שתי מחויבויות, ואת הפרשנות שהיא נאלצה לעשות כדי ליישב ביניהן. רות מספרת שהייתה רגילה להתלבש בצניעות, כפי שחונכה. וכך היא מתארת את הדרישה של בעלה שבתור כיסוי ראש תחבוש פאה ארוכה – אשר לפי הקודים של החברה שבה גדלה נחשבת ללא צנועה:

הייתי בחורה צנועה, בת סמינר בית-יעקב ממש קלאסי, ואני זוכרת שהוא ממש ביקש ממני לקנות פאה ארוכה. הוא אמר שהוא אוהב את השיער הארוך שלי, והוא רוצה שאני אקנה פאה ארוכה. זה היה לי מאוד מוזר.

וכאן מתארת רות התנגשות בין שני ערכים: מצד אחד היא רוצה להיות צנועה – ערך דתי אחד, ומצד אחר הוא רוצה למלא את דרישותיו של בעלה, בעקבות החינוך שקיבלה, להיות "אישה כשרה עושה רצון בעלה". וזה הפתרון שלה לקונפליקט:

אבל גם הייתי מאוד מאוד מחונכת על "אישה כשרה עושה רצון בעלה". אז הבנתי שזה כנראה מבטל את זה. ככה עשיתי איזה חשבון ביני לבין עצמי שאם הוא רוצה אז ככה אני אמורה לעשות.

(5) ניתוח השימוש בטקסט

כפי שהראיתי, השימוש בציטוט "אישה כשרה עושה רצון בעלה" רווח ככלי להפעלת שליטה בנשים בידי בני זוג שמבקשים לבסס את כוחם ושליטתם. פעמים רבות מדובר בשימוש מסיבי, מוקצן מהשימוש הרווח בו בתרבות, או יישומו בזמן ובמקום לא מתאימים. צורות אלה נתפסות כפגיעה. לעיתים הגבר מפנה את הציטוט כדרישה כלפי האישה, ולעיתים, כמו במקרה שהרחבתי, הוא מופנם והופך למקור למשמוע פנימי, נוסף על המשמוע החיצוני. בדוגמה של רות, לאחר שהפנימה את דרישות בעלה לצד ערכי התרבות שבה גדלה, היא יצרה בעצמה פרשנות שפתרה את מבוכתה מול שתי דרישות סותרות. סיפורה משקף את כוחה של המימרה הזו למשמע נשים, בייחוד כשהיא מטופחת גם בחינוך שקיבלה וגם מבן הזוג.

המימרה שנידונה כאן ממחישה גלגולים שעובר נרטיב שהופך לנורמה. התהליך ממחיש את כוחו של בעל ההלכה להעלות את הנרטיב – הפתגם – לרובד משפטי המיושם כקביעה סמי-הלכתית מחייבת. ככזו, ניתן למשמע ולחייב דרכה. במקרי קיצון, כמו אלימות במשפחה, היא משמשת אף להצדקת שליטה. המימרה הזו היא דוגמה לאופן שבו קביעות מהותניות יוצרות מעין חזקה. חזקה כזו קובעת מעמד וסטטוס לא מתוך מציאות פרטית אלא כעובדה החלה על הכול. החזקה אינה עובדה אלא תיאור שדרכו מתוקף אתוס חברתי. הפתגם הופך להיות בקזקת מציאות. בתהליך כזה הוא מעוצב כעיקרון מחייב שלא ניתן לבירור ולמשא ומתן, ומיושם כמו הלכה.

ה. סיכום ודיון

במאמר הוצגה צורה של שימוש בכלים התרבותיים של חברה לצורך הפעלת כוח ושליטה במרחב הבין-אישי. בתרבות הדתית היהודית הטקסט הדתי הוא אלמנט תרבותי חשוב, ולאורך המאמר הראיתי כיצד נעשה בו שימוש ככלי להפעלת אלימות בזוגיות. בדוגמאות שהבאתי הראיתי כי ההלכה – הנומוס – מתהווה לאור נרטיב שהתפתח בקהילות היהודיות במהלך ההיסטוריה, למשל נרטיב של מגדר ותפקידים מגדריים. ומנגד, כיצד הנרטיב בקהילה, כמו הנרטיב של דמויות מודל, כמו מודל האישה הראויה, מתגבש לכדי נורמות. הראיתי כיצד המכלול הזה, שהוא הבסיס התרבותי של קהילות דתיות יהודיות, עשוי לשמש כלי פגיעה. השימוש המוקצן באלמנט הדתי, השימוש הלא-מידתי, החורג מהנורמה הרווחת או יישומו בזמן ובמקום הלא מתאימים נתפסים

כפגיעה, שאותה הגדרתי "אלימות דתית", שהיא, בהגדרתה הרחבה, שימוש בדת ובמרכיביה ככלי להפעלת כוח ושליטה.

ארבע הדוגמאות שהבאתי מדגימות אופנים שונים של ביסוס כוח ושליטה דרך שימוש בטקסטים דתיים ופרשנותם. בדוגמאות, השליטה התרחשה בתוך הבית, בין בני זוג, אך היא מושפעת מההקשר הקהילתי הרחב. המערכת הזוגית היא נקודת מבט אחת על התופעה של אלימות דתית, המשקפת את הופעותיה במרחבים בין-אישיים וציבוריים אחרים. שתי הדוגמאות ההלכתיות הן מתחום קשרי המחויבויות והאינטימיות בין בני זוג.¹⁰⁷ הדוגמאות מהספרות הנרטיבית מאפיינות את דמותה של האישה האידיאלית דרך סיפור אגדה, דמות מיתית ופתגם. בכל אחת מהדוגמאות הוצגה הנורמה הרווחת בקהילה, ולאחר מכן השימוש הסוטה ממנה, שהוא שנחווה כפגיעה. אף שהקהילה החרדית, ששימשה עבורי חקר מקרה במחקר זה, אינה חברה שווינונית, הדוגמאות שהובאו כאן אינן משקפות רק את אי-השוויון המקובל בחברה אלא גם הקצנה פרשנית אישית שלו – כשהיא מעוגנת בנורמות החברתיות ובעולם המושגים התרבותיים. ניתן לדון באופנים שונים בדוגמאות שהבאתי ובמשמעותן. להלן אדון בשלושה היבטים שלהן: בעצם השימוש בטקסט הדתי ופרשנותו – על משמעותם התרבותית ככלי להפעלת כוח ושליטה; בשימוש בטקסטים הנומיים והנרטיביים; במושגי אלימות, כוח ושליטה והיבטיהם המגדריים.

ה. 1. על הטקסט הדתי ופרשנותו – משמעותם התרבותית והשימוש בהם ככלי להפעלת כוח ושליטה

שימוש בשפה דתית מתפקד – כפי שעלה מהדוגמאות – ככלי רטורי. כלומר, את אותן הטענות היו בני ובנות זוג יכולים לנסח בשפה היום-יומית הרבורה כדי לבסס שליטה או להפעיל כוח. אך הם בחרו להשתמש בשפה הדתית ובטרמינולוגיה הדתית כדי להעלות את הטיעון לרובד גבוה יותר ומחייב יותר. עצם השימוש בניסוח הדתי, בסמלים דתיים ואף בטון המזוהה כשיח דתי כדי למסגר טענות או הוראות מייצר מצג כאילו הן בעלות תוקף דתי, סמכותני ומחייב. ככלל, לשימוש בשפה הדתית יש אפקטיביות רבה ככלי שליטה לא רק בשל תוכנה אלא גם בשל מנגנוני ההפנמה התרבותיים של חברי הקהילה, המזהים את הסגנון כטעון במשמעות נורמטיבית מחייבת.¹⁰⁸

107 דוגמאות אחרות שבידי אשר לא באו לידי ביטוי במאמר זה הן מתחומים הלכתיים נוספים, כמו שמירת שבת, חגים, תפילה וכשרות.

108 TALAL ASAD, GENEALOGIES OF RELIGION: DISCIPLINE AND REASONS OF POWER IN CHRISTIANITY AND ISLAM, 27–54 (1993).

במאמר זה התייחסתי לא רק לשימוש בטקסט הדתי אלא גם לפרשנותו. כפי שציינתי בפתיחה, מעשה מסוים עשוי להיתפס באופנים שונים ובעוצמות משתנות בקרב אנשים שונים לפי הנורמות שמקובלות בחברתם. כך גם אקט של שליטה, הפעלת כוח או אלימות נחווה ככזה באופן יחסי לנורמה הרווחת בחברה. מושגי הנורמה והסטייה בכל חברה הם שמגדירים מעשה כחריג – וממילא כבעל פוטנציאל לפגיעה, או כמעשה שבשגרה. את הכלל הזה ניתן להחיל באופנים שונים על תוכן הראיונות שקיימתי, אך בהתמקדות באופן השימוש בטקסט אראה שלכל טקסט דתי יש הפרשנות המקובלת, והסטייה מהפרשנות הזו עשויה להיחווה כפגיעה. כך למשל ראינו בפרשנות החריגה שנתנה אימו של מיכאל לחיוב המזונות.

פן נוסף שאציג של השימוש בטקסט הדתי הוא תפקודו ככלי תרבותי שמאפשר ומעודד חשיבה על נושאים חברתיים. הטקסט הדתי משמש סמל תרבותי, ולכן הוא עשוי להשתנות ולהיות מעוצב באופנים שונים – משנים או משמרים, אקראיים או מחייבים – בידי פרטים שונים לפי צורכיהם. כך, באמצעות הטקסט הדתי מבוצע דיאלוג בין הפרט לתרבות, ובו מודגשות פרשנויות שונות שלו לטקסט.¹⁰⁹ בפתיחה הצגתי את טענתו של גוזמן-כרמלי שאת פעולת הפרשנות לטקסט ניתן להגדיר "ביצוע תרבותי".¹¹⁰ מתוך הדוגמאות שהבאתי אציע להסתכל על השימוש בשפה הדתית במערכת הזוגית כ"ביצוע תרבותי". הטקסטים התרבותיים מועברים בדרימות ל"קהל" – במקרה שלנו בן או בת הזוג, ולעיתים בני משפחה נוספים. דרך הביצוע הזה מונחלת מערכת הסמלים התרבותית בהדגשת משמעויות שונות שלה. מי שעושה את השימוש בטקסט למעשה ממחזי אותו, וכמו בכל המחזה, שבה השחקן מבלט סצנות מסוימות או מסרים מסוימים, כך הביצוע של השימוש בטקסט עושה שימוש בסמלים התרבותיים הכלליים תוך כדי הבלטה של מסרים מסוימים שלהם – לפי ראות עיני הממחז ומטרתו.

אסיים חלק זה בדבריו של הרב זקס על שימוש לא סימטרי ואינטרסנטי במקורות הדתיים. לדבריו, בכתבי הקודש של כל דת אפשר למצוא אמירות שמקריאת הפשט שלהן אפשר לגזור המלצות להנהגות מסוימות ואמירות אחרות שמהן אפשר לגזור המלצות הפוכות להן, נדיבות יותר. הבחירה באילו טקסטים לבחור היא בידי המשתמש – אם ללכת לאורם של הטקסטים נדיבי הלב שבמסורת ולראות בהם את אלה שישמשו

מפתח פרשני לכל היתר, או לבחור בטקסטים האחרים.¹¹¹

109 גוזמן כרמלי, לעיל ה"ש 18, בעמ' 289–290.

110 שם, בעמ' 72–74.

111 יונתן זקס לכבוד השוני: כיצד נוכל למנוע את התנגשות התרבויות 178–179 (צור ארליך מתרגם, 2008).

ה. 2. על השימוש בטקסטים נומיים ונרטיביים

בין הנומוס לבין הנרטיב ובין האגדה להלכה קיימת זיקה עמוקה ודינמית. לכל מערכת חברתית יש סיפור מסגרת. סיפור המסגרת קדם למערכת, והוא מאפשר להוכיח הוכחות בתוכה. גם המבנה התרבותי – שבתוכו הנורמה ההלכתית – כולל מסגרת תומכת נרטיבית. הבנת סיפור המסגרת היסודי שדרכו מתקפים סמכות ודרכו ניגשים לפרשנות וכן הבנת אופני הפעולה של המיתוס, של האגדה, של הפתגם ושל כלל הספרות הנרטיבית חשובות מאוד להבנת החברה. לצד זאת הציוויים והעקרונות המשפטיים אינם רק דרישות ליישום, הם גם סימנים שבאמצעותם מתקשרים בני החברה. ככלל, ניתן להציע שמה שמחזיק את היקום הנורמטיבי כמקשה אחת הוא כוחן של מחויבויות פרשניות – חלק מהן קטנות ופרטיות, ואחרות עצומות וציבוריות. מחויבויות אלה קובעות מה יהיה החוק ואת משמעות החוק, ובמילים אחרות, משמעותו של החוק נקבעת מתוך הבנת המחויבות הפרשנית שבחברה.¹¹² הדוגמאות שהצגתי מבטאות הפנמת סיפור המסגרת החברתית (נרטיב, אגדה) ושימוש בו לצד השימוש בסימנים שבאמצעותם מתקשרים בני החברה (נומוס, הלכה), מתוך הבנה שאלה ייצרו משמעות ומחויבות. בתוך מערכת זו יכלו בני ובנות זוג להפעיל שליטה בזוגיות תוך כדי שהם מקנים לה משמעות שקושרת את הצד האחר בכבלי מחויבות.

היהדות היא דת של חוק ושל פרקטיקה. החשיבה היהודית היא חשיבה הלכתית, וכמעט שאין בה ערכים או תחומי חיים שאינם מעוגנים בחוק, לפחות בחלקם. לכן השימוש בשפה דתית – המתקשרת, כמעט באופן אוטומטי עם מחויבות פרקטית, גם כשמדובר בתוכן נרטיבי – הוא דרך להפעיל שליטה. מיקומם של טקסטים דתיים שונים בקטגוריות השונות (בהקשר שלנו – נומוס ונרטיב) משקפת את תפקידיהם השונים. הבנת המיקום הקטגורי של הטקסטים מסייעת להבנת השימוש והמניפולציה שנעשו בהם בהקשרים שונים. במהלך הניתוח של הטקסטים ושל הפרשנות שלהם שהבאתי כדוגמאות נראה שאף שנעשה שימוש בקטגוריות השונות – גם טקסטים אגדיים ומיתיים הפכו לנרטיב מחייב, כמעט כמו הטקסט ההלכתי. אלה דוגמאות לספרות נרטיבית שמקבלת מעמד של נומוס. או כלשונו המליצית של ביאליק, "החלום הרץ ונמשך אל הפתרון, הרצון אל המעשה, המחשבה אל המלה, הפרח אל הפרי – והאגדה אל ההלכה".¹¹³

התשתית התאורטית שעליה ביססתי את המאמר היא ההפרדה העקרונית בין הלכה לאגדה, או בין נומוס לנרטיב, במסורת הטקטואלית היהודית, שהיא הבחנה סוגתית

¹¹² קאבר, לעיל ה"ש 1, בעמ' 3–4.

¹¹³ ביאליק, לעיל ה"ש 5.

יסודית. כדי לנהל את חיי היום-יום החברה מכוונת לפרקטיקה – המתבטאת בהלכה. אך ההיצמדות לשיח ההלכתי עשוי להסתיר את מנגנון התלות שבין הנומוס לנרטיב. כלומר, לעיתים ההלכה משמשת סיפור כיסוי להתנהגות שמעוניינים לבסס – כאשר מה שמנחה את השימוש בהלכה הוא הנרטיב. חשיפת המנגנון הזה מגלה שההבחנה בין נומוס לנרטיב אינה הבחנה סוגתית יציבה, אלא דיאלקטית. ובפועל, פעולה משמעותית היא לאו דווקא פעולה הלכתית, אלא פעולה שיש הכוונה אליה כי היא חשובה עבור החברה. במקרים אלו ההנחיה הנרטיבית לפעולה ההלכתית נכנסת למעשה דרך הדלת האחורית.

ה. 3. על אלימות, כוח ושליטה ועל היבטיהם המגדריים

במהלך המאמר הבאתי מעת לעת התייחסות להיבטים מגדריים. אומנם היבטים אלה אינם בליבת המאמר, וגם הניתוח שנעשה אינו ניתוח מגדרי, ועם זאת ראוי להתייחס להיבטים אלה, כולל מבני הכוח במערכת הזוגית, המושפעת ממערך יחסי הכוחות במבנים החברתיים הרחבים יותר והמשקפת אותם. שתי המערכות הללו השלובות זו בזו משקפות את טענתו של וולטר בנימין שקיים קשר מהותי בין אלימות לחוק. בנימין מבחין בין שני סוגי אלימות: אלימות מחוקקת – המכוונת ליצור חוקים חדשים, ואלימות משמרת חוק – שנועדה לשמר חוקים קיימים ולאכוף אותם.¹¹⁴ השימוש בדת ככלי להפעלת אלימות בתוך המרחב הביתי הוא מסוג האלימות המשמרת – שעושה שימוש בחוק הקיים. אלימות זו באה לידי ביטוי בשימוש בטקסטים קנוניים או בפרשנות מסורתית מהספרות הדתית ובהפעלתם. לעיתים אינטראקציית השליטה מהווה אלימות מכוונת – כאשר נעשה שימוש בטקסט הדתי עם פרשנות עצמאית שלו בידי מפעיל האלימות, פרשנות שחורגת מהפרשנות המסורתית.

בתחילת המאמר הצגתי את הזוגיות שהיא לכאורה מערכת הדדית ולא הייררכית, ולכן אם מתרחשת במהלכה פגיעה אלימה או שתלטנות באופן שאינו הדדי – ייחשב הדבר לאלימות. אך למעשה נישואין יהודיים – אשר לכל הפחות בקהילה החרדית הם הדרך הבלעדית הרשמית להיקשרות זוגית – יוצרים מעמד הייררכי בין בני זוג. אלה מעניקים סמכות וכוח יתר לגבר, ובכך היכולת והנגישות שלו להפעלת כוח גבוהות מאלה של אישה. כלומר, ברובד העמוק של המבנה הזוגי בנישואין – שנבנה על גבי סדר חברתי הייררכי – אין שוויון מלכתחילה, ויש לו פוטנציאל להיות לא הדדי. בשל המבנה הזוגי ההייררכי ובשל היותה של אלימות תלויה תרבות, תהיה אלימות מצב של חריגה מהנורמה הרווחת בתרבות. גם בחברה שהנישואין בה מבוססים באופן אינהרנטי על אי-שוויון יש כללי התנהגות רווחים, וסטייה מהם או הקצנה שלהם ייחשבו לפגיעה. בתחום שמאמר זה עוסק בו, החוק הדתי – בדומה למה שבנימין מזהה כאלימות מכוונת – יכול להפוך למנגנון שמעצים את אי-השוויון הזה ולהיות אמצעי המשמש לרעה. אומנם גם

114 ולטר בנימין **לביקורת הכוח** (דנית דותן מתרגמת, 2006).

גברים וגם נשים עשו שימוש לרעה בטקסטים הדתיים והשתמשו בהם להפעלת שליטה, אך נשים חוו ביתר שאת שני סוגי כוח – במונחיו של פוקו – בו-זמנית: כוח ריבוני, המתבטא בשליטה ישירה של בן הזוג, לצד כוח משמעי של המוסדות.¹¹⁵ עם זאת, ובשל אי-השוויון המגדרי, במקרים שבהם נשים מפעילות אלימות דתית – הפגיעות של הגברים עשויה להיחוו אצלם כחמורה יותר.

אבקש להרחיב מעט יותר על ההיבט המגדרי במחקר זה. רונית עיר-שי הציעה חלוקה של המחקר הפמיניסטי במדעי היהדות לשתי פרדיגמות – מחקר פמיניסטי ומחקר מגדרי.¹¹⁶ השלב הראשון אופיין בפרספקטיבה פמיניסטית.¹¹⁷ לאחר מכן, למן שנות התשעים, חל מעבר מהפרדיגמה הפמיניסטית לפרדיגמה המגדרית, שבמרכזה המגדר כקטגוריה אנליטית עיקרית לחקירה וניתוח. מחקרים בפרדיגמה המגדרית עשויים לחרוג מההתייחסות הבלעדית לנשים, והם חושפים כיצד הקטגוריות של גבריות ונשיות מתפקדות בתרבות. הם בוחנים את האופנים שבהם מתכוננות זהויות מגדריות.¹¹⁸ שינוי הפרדיגמה ממחקר פמיניסטי למחקר מגדרי מניב הבנות מגוונות ורחבות בנוגע למנגנוני הפרשנות והתוצרים של הטקסטים הדתיים, בעיקר בנוגע לאופני כינון זהויות מגדריות, וממילא כינון של נורמות. השינוי עשוי לתרום תרומה גדולה לחקר הפילוסופיה של ההלכה, המבקש בין השאר להתייחס לתפיסות העולם העומדות בתשתית של גופי ההלכה, להבינם, לעקוב אחר אופני כינונם ופעולתם בשדה ההלכתי ואף לשאול על התאולוגיה העשויה להיגזר מהם.¹¹⁹ עיר-שי מסכמת וטוענת שהניתוח המגדרי עשוי להעשיר את המחקר הפמיניסטי הביקורתי, וכי מחקרי המשך יכולים לבחון את היחס בין זהויות מגדריות – נשיות וגבריות – לאופנים שבהם הן מתפקדות

115 Andrea C. Westlund, *Pre-Modern and Modern Power: Foucault and the Case of Domestic Violence*, SIGNS 24(4) 1045–1066 (1999).

116 המיפוי כולל ארבע קטגוריות: מחקר פמיניסטי ביקורתי; מחקר פמיניסטי מגשר; מחקר פמיניסטי-מגדרי; מחקר בעל "רגישות פמיניסטית". רונית עיר-שי "בין ניתוח פמיניסטי לניתוח מגדרי בחקר חז"ל ובהלכה המודרנית: הומוסקסואליות והבניית הגבריות כמקרה מבחן" **דיני ישראל** לב 249–284 (התשע"ח).

117 בשלב זה רווחה קטגוריית המחקר הפמיניסטי-ביקורתי, שמטרתו עיסוק בביקורת היחס לנשים ובמבני הכוח בקורפוסים היהודיים השונים. קטגוריה שנייה הייתה המחקר הפמיניסטי המגשר – שאינו מתכחש לפטריארכליות של הטקסט, אלא זוהי נקודת המוצא שלו, ומטרתו לבחון את המקומות שבהם יש חריגה מהשקפת עולם זאת, ולאחר קולות המתנגדים להגמוניה או לזהות ניסיונות שיטתיים לתיקון המצב.

118 ואף את ההתייחסות לנמצאים בשולי החברה, גברים כנשים.

119 שם, בעמ' 267.

בשיח ההלכתי.¹²⁰ במאמרי זה – שמשלב את ניתוח הטקסטים המסורתיים עם השימוש העכשווי בהם – מתבצעת בחינה כזו. במאמר הראיתי, למשל, שאף שהידע הדתי של נשים דל ומוגבל במידה ניכרת מזה של גברים – בשל הנורמות הקהילתיות-דתיות – הוא מאפשר להן לעשות בו שימוש יצירתי. כלומר, יחסי הכוח עשויים להתהפך. הקהילה מעצימה את ערך לימוד התורה, אך שומרת אותו לגברים בלבד ומשאירה בידם את ההון התרבותי הזה ואת הכוח הדתי ומדירה את הנשים ממרכז הידע התרבותי. היעדר אומנם הידע הדתי מדיר אותן מזירות שונות במרחב הקהילתי ומותיר אותן בפוטנציאל לפגיעות – ובפרט מהסוג של אלימות דתית – אך באופן פרדוקסלי הוא מאפשר להן יכולת פרשנות מרחיבה, יצירתית ולא-קונוונציונליות.

מלבד אי-השוויון בניהואין הדתיים וההדרה מידע דתי, יש גורמים נוספים ה"תורמים" ליכולת של גברים לכפות על נשים דברים בשם הדת – ובפרט בקהילה החרדית, שהיא חקר מקרה של קהילה דתית, שמרנית וסגורה: ראשית, חלוקת התפקידים המגדרית המעוגנת בדת; שנית, החינוך שנשים יהודיות דתיות בכלל וחרדיות בפרט מקבלות מצעירותן, מדגיש את מעמדו של הגבר כסמכות הדתית עבורן. החינוך מכונן אותן גם לקבל את אי-השוויון המגדרי הנהוג בקהילתן ולשמרו, ובנוסף, הוא מייצר ומשמר חסמים המונעים מהן לפתח תודעת זכויות.¹²¹ ההיבטים החינוכיים הללו גורמים להן להיות תלותיות בחייהן הדתיים בגברים, ובניהואיהן – בבעליהן, ומאלצים אותן לציית לגברים. נוסף על זה, לנשים יש נטייה לקבל, יותר מגברים, את המשמעות הפשוטה של הטקסטים הדתיים מבלי להפעיל ביקורת פרשנית, ולכן הן נוטות לעמוד שמקבלות את אי-השוויון המגדרי כמובן מאליו. גברים אלימים יכולים לתמן את הידע הדתי שלהם באופן מניפולטיבי להפעלת אלימות על נשותיהם או כדי להצדיק אותה. כאשר הן נטולות יכולת לבקר את הדברים או לערער עליהם היות שהם מסתמכים על מקורות תורניים לכאורה, בשעה שמדובר לרוב בעיוות או בהצגה חד-ממדית ואינטרסנטית של הטקסטים לפי צורכיהם. מהצד הגברי, כאשר התרבות הטילה עליו את הסמכות הדתית, את הידע הדתי ואת רוב התפקידים הדתיים בקהילה ובבית – היה סביר שדרך האלמנטים הללו הוא יביע ויזכיר את גבריותו. וכאשר מדובר בגבר שתחושת הערך העצמי שלו רופפת – הוא עשוי לחזק אותה באמצעות השלטת הסמכות והידע הדתיים שלו ושימוש בהם לרעה. בכך הוא מוכיח את עליונותו הגברית על פני האישה. מאפיין נוסף שתורם ליכולתם של גברים לשלוט בנשים בשם הדת הוא החסמים הנרטיביים הרווחים בשיח הרבני האורתודוקסי ומעכבים את הטמעת השוויון המגדרי

120 שם, בעמ' 284.

121 שולמית אלמוג ולוטס פרייחזן "אין חכמה לאישה אלא בפלך"? על זכותן של בנות ונשים חרדיות לחינוך לזכויות" **ספר שטרסברג כהן** 123-148 (אהרן ברק, יצחק זמיר, אבנר כהן, מורן סבוראי, אלעד עפארי עורכים, 2017).

בחברה הדתית.¹²² חסמים אלה מצטרפים לחסמים הנומיים המשתקפים בחוק ובהלכה. אם חזרתי למושגים "נומוס" ו"נרטיב" שבהם פתחתי, אסיים בהם דרך היבט נוסף בהקשר המגדרי: רחל אליאור מציגה שבע דרכים שבהן גברים מפעילים כוח על נשים כדי לשלוט בהן, לאכוף התנהגויות ולהסדיר את המונופול של השימוש בכוח, כדי לבסס את כוחם ואת מעמדם. שתי הדרכים הראשונות שהיא מציגה הן החוק והמיתוס המתפקדים כמנגנוני משמור. על החוק לא ניתן לערער, וכן לא על פרשנותו ויישומו, בייחוד בשל העובדה שנשים לא היו שותפות לאורך ההיסטוריה בעיצוב החוק, בפרשנותו, בניסוח תקדימים או בניסוח הסנקציות. אשר למיתוס, אליאור מצביעה על סיפור החטא הקדמון של חווה שממנו נגזרת אשמתן המהותית של כל הנשים, ובנחיתותן המולדת שנקשרה לחטא ולעונש, ושממנו נגזרו חובות וכפיפות, תלות, ציות ושתיקה.¹²³ מיתוס זה הוא בסיס למיתוסים מאוחרים יותר הממשעים נשים.

122 רונית עיר-שי ותניא ציון-וולדקס "הפמיניזם האורתודוקסי בישראל – בין נומוס לנרטיב" **משפט וממשל** ט 327–233 (2013).

123 אליאור, לעיל ה"ש 9595, בעמ' 188–189.