

כיסוי וגילוי בשיעור: הלכה, נוהג ומציאות

פתיחה

במאמר זה אבקש לעמוד על היחס שבין ההלכה לנוהג בנושא חובת כיסוי ראש לנשים. אנסה להראות כי בכיסוי ראש לנשים יש למנהג הרווח חשיבות מיוחדת. עניין זה, אין זה מאמר הלכתי ולא באתי לפסוק הלכות. חובת כיסוי השיעור כוללת בתוכה מספר סוגיות עומק כגון מעמד האשה והערכתה החברתית, מקומו של הפן החיוני בעולמו של האדם, ועוד. המאמר בא לדון בשאלות אלה ובדומותיהן מתוך מקורות ההלכה ולחשוף את סוגיות העומק שבתשתית הדיון ההלכתי בעזרת עיון מעמיק במקורות ההלכתיים מחד גיסא, ובעזרת שימוש בכלים השאובים מחקר התרבות מאידך גיסא. אולם אינני מציע מבט חיצוני על ההלכה. מטרתי בסופו של דבר היא להעצים את העיון ההלכתי עצמו במובן הרחב של המושג: עיון בהלכה הנהוגה כפי שעוצבה על ידי חכמי ישראל לאורך הדורות תוך אינטראקציה בין עולמו של הפוסק, המקורות והקהילה.

חובת כיסוי שיעור האשה היא אחת ההלכות המרכזיות העוסקות בצניעותן של נשים, תחום אשר לו משמעות דתית וחברתית רחבה. לצניעות תפקיד חשוב בכינון האינטימיות בין בני הזוג. ההגבלות בלבוש, בדיבור ובהתנהגות, שהאשה היהודייה מקבלת על עצמה במסגרת "הלכות צניעות", הן כמה מהאופנים שבאמצעותם היא מייחדת את עצמה לאשה. בד בבד, להלכות אלו תפקיד חברתי חשוב בהקשר של הבניית יחסי המגדר בחברה, דהיינו כינון המקום המיועד לגברים ולנשים בתוכה. כשההלכה מגדירה כיצד על נשים להתלבש, לדבר, לגלות ולכסות חלקים מגופן (ומשיערן), היא מווסתת את המקום הראוי להן – זאת לעומת הגברים, שאינם חייבים בהלכות אלו. הדבר שונה מתחומים הלכתיים רבים אחרים אשר בהם נשים וגברים חייבים באותן הלכות. כך, תוך כדי תרומתן הגדולה של הלכות צניעות ליצירת אינטימיות בין בני הזוג, הן תורמות גם להבניית המיקום הנשי בחברה. לאורך המאמר ייתפס כיסוי הראש כמעשה הנושא בחובו שני היבטים אלו גם יחד.

1 לקמן אסביר מדוע שונה חובה זו מחובות אחרות של כיסוי הגוף הנשי.

בדברי לעיל על "נוהג" התכוונתי לכך שכיסוי השיער הנשי אינו נובע מציווי הלכתי בלבד, ושבימי קדם, בתקופת המקרא והגמרא, היה כיסוי זה נוהג רווח בחברה. אנו יודעים שבחברה האיסלאמית לגווניה, בחלקים נרחבים מהתרבות היהודית ובאזורים רבים נוספים בעולם מקובל עד היום שאשה תבוא בציבור אך ורק כאשר שיער ראשה מכוסה. הדבר מעיד על שורשי רעיון כיסוי הראש הנשי בתרבות האנושית, כמעין "דרך ארץ" שקדמה לתורה". אנסה להראות בחלקו הראשון של המאמר שלמצב תרבותי זה התייחסה ההלכה. בחלקו השני אתייחס למצב ההפוך שעמו מתמודדים בעת החדשה פוסקי ההלכה: בתרבות המערבית המודרנית, שחלק נכבד מהחברה היהודית חי בתוכה ואף מפנים אותה במידה כזו או אחרת, נעלם נוהג תרבותי זה, וגם מציאות זו חייבה התייחסות מצד הפוסקים.

ראשית חשוב להדגיש שהיעדר כיסוי ראש אינו קשור בהכרח בתהליכים של חילון או של התרופפות דתית. כדי להדגים זאת אשתף אתכם בכמה "סיפורים משפחתיים". בסלון ביתו של סבי תלויה תמונה ישנה שלו ושל הוריו (שצולמה בליטא של שנות העשרים במאה הקודמת). ידעתי שהמשפחה של סבא היתה משפחה ליטאית שומרת מצוות ויראת שמים (אבא של סבא היה השו"ב של הקהילה), ולכן הופתעתי לגלות ששיערה של אמו מגולה בתמונה. "בוודאי", ענה לי סבי, "אצלנו כמעט כל הנשים הלכו בלי כיסוי ראש. אפילו אשת הרב הלכה בלי כיסוי ראש!". והוסיף והסביר שרק נשים מבוגרות הלכו עם מטפחת לראשן – לבל יראו את השיער שנידלדל...

סיפור זה עורר אותי לבדוק שמא לא היתה משפחת סבי חריגה. ואמנם, בדיקה של מצב העניינים בסביבה הקרובה העלתה כמה תוצאות מעניינות: סבתא כבודה, חברה מכובדת בקהילה היהודית-חרדית של לונדון, אשר בשנות החמישים והשישים הלכה בשיער גלוי; נשים דתיות רבות, ביניהן נשותיהם של רבנים חשובים בקהילות אורתודוקסיות בארה"ב, שלפחות עד שנות השמונים הלכו בשיער גלוי לגמרי; אשה נשואה בקהילה החרדית של מאה שערים אשר בשנות השבעים כיסוי ראשה עדיין התמצה בסרט סמלי האוסף את שערותיה.² הנה אנו רואים שגם בקרב נשים יראות שמים ושומרות מצוות התפתחו נהגים שונים של כיסוי ראש שאינם עולים בקנה אחד עם שורת ההלכה.

על משמעות הדברים ועל השפעת מציאות זו על ההלכה ארחיב בסוף דברי, שם אבקש גם לשתף את הקוראים בהרהורים על היחס לכיסוי ראש בימים אלו.

אני מודע לחלוטין שלעובדה שהמאמר נכתב על ידי גבר יש בהכרח השפעה על זווית הראייה של המקורות ועל האופן שבו הם מנותחים. נקודה זו, הנכונה תמיד, יש לתת עליה את הדעת בייחוד כשאנו עוסקים בהלכות שעניינן עולמן, חייהן וגופן של נשים.

2 אגב, במרוצת השנים החלו רוב הנשים הללו לכסות את השיער ראשן. ניתן לתלות שינוי זה בתהליכים רחבים יותר שעברו על החברה הדתית היהודית-אורתודוקסית, שאינם קשורים לכיסוי ראש דווקא, ולא זה המקום להאריך.

אני תקווה שהניתוח שלי יהיה ניתוח נאמן של המקורות, שפד בפד נותר קשוב למושאים הממושיים של החלפות שבהן הוא דן, קרי: הנשים היהודיות.

משמעותו של השיער

לשיער הנשי משמעות רבה גם בתרבויות אשר בהן חשיפתו בציבור מקובלת. תכונותיו הביולוגיות הייחודיות מכשירות אותו לשמש הן כאמצעי יחיד ומיוחד לביטוי האישיות הפנימית הן כאמצעי לתקשורת עם הזולת. השיער הוא האיבר היחיד בגוף שניתן לעצבו ולשנות את מראהו בקלות ובאופן הפיך: לקצר ולהאריך, לסתור ולאסוף, לצבוע ולצבוע מחדש, ועל כן הוא אולי האיבר המשמעותי ביותר לביטוי של אסתטיקה אישית. תכונה ייחודית זו מקנה לו (באופן מודע ולא-מודע כאחד) ממד סמלי של ביטוי חיצוני למרכיבי האישיות השונים.

לצורת השיער חשיבות רבה גם באינטראקציה חברתית. שיער פזור, שיער מסודר, שיער מבולגן, שיער קצר, שיער ארוך, ראסטות, בלורית – כל אלה עוזרים לאדם לשדר לאחרים בחברה מיהו ולקלוט מי הם. כך למשל ישדרו צורות סידור שיער מסוימות איפוק ורשמיות ויתאימו לסיטואציות מסוימות, וצורות אחרות ישדרו נינוחות, חופש, פיתוי, וכך הלאה, ויתאימו למצבים אחרים.

בצד זה, בתרבויות שונות קיבל השיער משמעויות סמליות מגוונות. למשל, ראש מגולח מסמל בחברות שונות (החברות היהודית והקתולית הן דוגמאות מוכרות ובולטות לכך) התנזרות מתאוות החיים, והוא מתקשר בעוצמה רבה עם דימוי הנזיר. לעומת זאת (ולהבדיל) במסורת ישראל נאסר על הנזיר להסתפר, ותגלחתו מבטאת דווקא את סיום הנזירות. ממילא, בהקשר יהודי יזוהה דווקא אדם בעל שיער ארוך עם נזירות. דוגמה אחרונה זו מבליטה כיצד יכולים סמלים לקבל משמעויות שונות בתרבויות שונות, ומעלה את הזהירות הנדרשת מסוג כזה של מחקרים. יחד עם זאת, המשותף לשני הנזירים – המגולח וארוך השיער – הוא השימוש בשיער ככלי להצגת מצב אישי דומה כלפי החברה.

דוגמה מעניינת נוספת ניתן להביא מהוראת התורה כלפי המצורע: "והצורע אשר בו הגע בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע ועל שפם יעטה וטמא יקרא" (ויקרא י"ג

3 כך למשל בתרבות המערבית מתקשר שיער ארוך ופרוע בין השאר עם מכשפות. תמונה של אשה עם שיער כזה תסמן אותה כמכשפה (הקלדה של המילה "witch" במנוע חיפוש באינטרנט העלתה עשרות תמונות וציורים, כאשר כמעט בכולן למכשפה שיער ארוך ופרוע). אשה בעלת שיער קצר או אסוף בקפידה מתקשרת עם עולם תכליתי. כך תתואר בספרות אשת עסקים למשל. דוגמה נוספת: בתרבות ההינדית מסמל שיער סבך ("ראסטות") דחייה חברתית חמורה, ומעורר גועל, חלחלה ופחד, הכוללים קונוטציות מיניות (Gananath Obeyesekere, *Medusa' Hair*, Chicago and London, 1984, p. 36).

מ"ה), ומפרשנות הגמרא לפסוק: "כדתניא: וטמא טמא יקרא – צריך להודיע צערו לרבים, ורבים יבקשו עליו רחמים"⁴. השיער הפרוע והשפם מתחברים להכרזה של המצורע על צרעתו קבל עם ועדה.

דוגמה בולטת נוספת ניתן להביא מטקס ביזויה של האשה הסוטה במקדש, שכחלק ממנו נאמר: "והעמיד הכהן את האשה לפני ה' ופרע את ראש האשה" (במדבר ה' י"ח). במסגרת הטקס מעמיד הכהן את האשה אל מול ה', וראשית כל הוא פורע את שיערה. נקודה זו מבליטה את חשיבות כיסוי השיער מחד גיסא ואת פריעתו מאידך גיסא. ניתן למצוא בפריעה זו משמעויות ממשמעויות שונות, אולם באופן בסיסי ניתן לומר שהיא מבטאת שינוי בסטטוס של האשה. פריעת הראש הנעשית כאן היא אקט בעל משמעות עמוקה של החברה כלפי עצמה, כלפי האשה החשודה בפגיעה בסדר החברתי וכלפי הקב"ה.

לא רק השיער משמש כאמצעי לשדר מי אני ומה מקומי החברתי אלא גם אופן ומידת כיסוי, וכאן ניתן להביא דוגמאות מוכרות מהחברה היהודית דתית גופה: בקוטב האחד נמצא למשל אחוז נכבד מנשות הקיבוץ הדתי המכסות את ראשן רק בבואן לבית הכנסת, ובקוטב השני נשים חרדיות בחלק מהקהילות החסידיות המגלחות את שיער ראשן ומכסות אותו. בתווך ניתן למצוא מגוון של צורות כיסוי וגילוי: מטפחת או כובע המכסים את כל השיער; מטפחת או כובע המכסים הכל מלבד מעט שיער בקצה הצמה ו/או ליד הרקות; כובע או מטפחת שמתוכם יוצא שיער פזור, שיער אסוף, צמה עטופה בבד; פאות לגווניהן; פאה ועל גבה כובע – וזה רק חלק מן המצוי. ניתן לומר שסוג כיסוי הראש הוא אחד הסממנים הבולטים ביותר של שיוך חברתי בתוך החברה היהודית-דתית.

השיער נמצא על קו התפר שבין החיים למוות. שיער הראש יוצא מן הקרקפת, המכסה על האיבר החשוב ביותר של האדם – המוח. אולם השיער עצמו אינו חי והוא ניתן לגזיזה ללא תחושת כאב. שיער הוא תאי גוף מתים, אולם תנועתו החופשית – שיער המתבדר ברוח, בעת תסרוקת וכו' – מעוררת תחושה של חיות עצמית, חיות שאינה נוכחת בעוצמה כזו בשום איבר אחר. ייתכן שמעבר חד זה קשור לכך שהשיער מעורר תגובות כה עזות אצל בני האדם. סביר לשער שהן החיות הן המיניות הכרוכות בו כסמל קשורות להיותו חי-מת, מתנועע כשלעצמו בחיות בלתי רגילה ובד בבד אינו חי ממש.

אופי מיוחד זה של השיער מסביר ככל הנראה את היותו מסמן תרבותי מהמעלה הראשונה; כפי שנראה הדבר בא לידי ביטוי גם במעמדו המיוחד בהלכות צניעות.

כיסוי השיער הנשי וגילוי: תולדות ההלכה

בנוגע לכיסוי ראש קיימים בהלכה שני איסורים נבדלים, כאשר האחד קשור ל"דת יהודית" והשני ל"שיער באשה ערוה". ההלכה מבחינה באופן עקרוני בין שני איסורים אלה, ועל כן נעמוד בפסקאות דלהלן על כל אחד מהם בפני עצמו.⁶

דת יהודית: בין תרבות לחוק

המקור הראשוני של המושג "דת יהודית" מובא במסכת כתובות:

ואלו יוצאות שלא בכתובה: העוברת על דת משה ויהודית.

ואיזו היא דת משה? מאכילתו שאינו מעושר ומשמשו נדה ולא קוצה לה חלה ונודרת ואינה מקיימת.

ואיזוהי דת יהודית? יוצאה וראשה פרוע וטוה בשוק ומדברת עם כל אדם. אבא שאול אומר: אף המקללת יולדיו בפניו. רבי טרפון אומר: אף הקולנית...⁷

משנה זו מפרטת אילו נשים אינן מקבלות את כספי הכתובה בעת הגירושין מחמת מעשיהן. היא מבדילה בין "דת משה" – הכוללת מספר הלכות המסורות לאשה, אשר חוסר הקפדה עליהן תגרום לבעלה לעבור עברות – לבין "דת יהודית", מושג הכולל שורה של התנהגויות הקשורות בצניעות. בעוד שהמושג "דת משה" כולל איסורים הלכתיים מובהקים (שאת מקורם ניתן למצוא בקלות במקומות אחרים במשנה

5 להלן אדון במקורות תלמודיים והלכתיים ואפרש חלק מן המקורות המרכזיים בסוגיה. פרשנותי ניוונה ממספר מקורות ונקודות מבט. אשתמש כאן בצורות מחקר ופרשנות הלקוחות מעולם הלימוד המסורתי, בכלים שמקורם במחקר התלמודי הפילולוגי-היסטורי ובכלים שמקורם במחקר הספרותי וההרמנויטי (תורת הפרשנות). הנחות היסוד הפרשניות שלי מושתתות על אדני הפנומנולוגיה, שביטוי מובהק ונרחב שלהם ניתן למצוא בעבודתו של גדמר (ראו: Hans G. Gadamer, *Truth and Method* (trans. by J. Weinsheimer and D. Marshall), London and New York 2004). אין זה המקום להבהיר אותן במלואן, אולם בקיצור נמרץ אציין שבניגוד להנחה הפרשנית ההיסטוריו-ציסטית שרווחה במאות ה-18 וה-19, ואשר לפיה מטרת הפרשן היא לשחזר את כוונת המחבר כפי שיצאה מתחת ידו ואשר מגולמת בטקסט, הכיר גדמר בכך שכל פרשנות היא מיזוג בין אופקי המחבר לבין אופקי הטקסט המתפרש, כאשר עולמו, אישיותו והנחות היסוד של הפרשן באים עמו בבואו לפרש. מאידך, הנחות היסוד הנוכחות בטקסט עצמו באות גם הן אל הפרשנות, שהיא מפגש ודיאלוג בין שני אלו. כך הוא הדבר בנוגע לכל פרשנות, וממילא אין בדברי להלן יומרה לשחזור כוונות מחברי התלמוד והספרות ההלכתית אלא ניסיון לפרש את המקורות באופן הטוב ביותר לאור מה שנוכח במקורות ולאור הידע, הרקע וניסיון החיים שלי.

6 ברור שהיחס בין שני האיסורים אינו כה פשוט. על אודות יחס זה ראו: שו"ת שרידי אש, אבן העזר חלק א' סימן ע"ח.

7 משנה כתובות פרק ז' משנה ו'.

וששורשם בפסוקים מפורשים בתורה) הרי שהמושג "דת יהודית" כולל נורמות פסולות של התנהגות ולא איסורים הלכתיים מובהקים. לפי המשנה, אפוא, יציאה לשוק בראש פרוע אינה איסור שמקורו בתורה אלא בנורמה התרבותית המקובלת בקרב הנשים יהודיות. כמובן, ניסוחה וחקיקתה של "דת יהודית" במשנה הופכות גם אותה לאיסור בעל תוקף זהה כמעט לאיסורי ההלכה כולם (למשל אלה המכונים במשנה "דת משה"). עדיין, אלו איסורים שאינם מופיעים בכתובים עד למשנה, והם מתוארים בה כחלק מן "המובן מאליו התרבותי" ולא כאיסור שהתורה הטילה על האדם.

מן הראוי להדגיש ש"נורמה תרבותית", גם בשלב המוקדם ביותר, אינה זהה כלל למנהג במובן הרווח אצלנו, המבטא קבלה אישית, משפחתית או קהילתית. כיסוי הראש בוודאי לא היה מעולם במעמד כזה. נורמות של לבוש מפעילות לחץ חברתי חזק על הפרט. אשה שהורגלה מינקות לראות את כל הנשים עוטות כיסוי לראשן בצאתן לרחוב תחוה מן הסתם תחושה מוזרה – שלא לומר מועקה וחוסר נוחות – אם תצא בעצמה לרחוב בראש גלוי. גם עצם המעבר ברחוב שבו נשים מסתובבות ושיערן מכוסה תכונן אצלה אט אט מציאות זו כנורמה המוטבעת בהרגלי ההתנהגות ובתחושות הגוף.⁸ זהו פירושם הפשוט של המילים "דת יהודית": נהגים המוטמעים בצורת החיים של האשה היהודית. נהגים אלה נרכשים בשלב מוקדם כאשר ההנאה שבפיזור השיער ברחוב

8 באנציקלופדיה התלמודית הוגדרה "דת משה" כ"כל המצוות האמורות בתורה או הרמזות בה" (הר"ש ז"ל (עורך), אנציקלופדיה תלמודית, כרך שמיני, ירושלים תשי"ט, עמ' כ"ד) ואילו "דת יהודית" זכתה להגדרה הבאה: "דת יהודית היא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל, אף על פי שאינו כתוב בתורה, ואינו אסור מן התורה, אלא מנהגים נהוגים באומה מצד צניעות, להיות בנות ישראל יתרות במידת הצניעות על כל שאר נשים" (שם, עמ' י"ט). הגדרות אלה משמרות את החלוקה העקרונית בין נורמה תרבותית לחוק (הלכה), שמקורה בלשון המשנה והמשכה בספרי הפסיקה לדורותיהם. באופן פרדוכסלי שימרה ההלכה עד היום הבדל זה אף ש"דת יהודית" אינה שונה מבחינת החומרה ההלכתית הנוהגת בפועל מכל הלכה אחרת. כאן ניתן לראות עד כמה חזק כוחם של איסורים שמטילה התרבות מחד, ומאידך עד כמה חזק כוחה של המסורת בשימור תצורות בסיסיות גם כאשר תוקפן משתנה מן היסוד.

9 מקובל לייחס לפילוסוף-סוציולוג גרמני את התובנה שלפיה התרבות מחנכת את השרויים בתוכה דרך הגוף עצמו. ראו: אנטוניו גרמשי, על ההגמוניה (תרגום: א' אלטרס), תל אביב תשס"ד. לפי בורדייה למנהג יש גם נגזרת בתחום הגוף. תוואי ההתנהגות של כל אדם (ה'הביטוס' שלו) נטבע בגופו, שהתנהגות שאליה הוא מורגל תפעל דרך הגוף בצורה חלקה ו"טבעית", ומתוך תחושה (פיזית!) נח באיברים הפועלים. לעומת זאת, הפעלת התנהגות שאין הוא מורגל בה תיעשה באופן שאינו "טבעי" לאיברי הגוף ותלווה בתחושה פיזית של חוסר נעימות. חוסר נעימות זו תבוא לידי ביטוי גם כאשר אל חברה אשר בה מקובלת התנהגות מסוימת ייכנס אדם שגופו יפעל בצורה שונה. למראה אדם זה יחושו החברים באותה חברה חוסר נעימות פיזית ממש. ניסוח קלאסי של ההביטוס ניתן למצוא בתוך: Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* (trans. by R. Nice), London 1984.

כיסוי השיער הנשי וגילוי: תולדות ההלכה

נמנעת מן הילדה, מן הסתם על ידי שילוב של האופן שבו האם מלבישה ועוטפת אותה עם חיכוך יומיומי בנורמות של הרחוב היהודי. "יוצאה וראשה פרוע" הוא הראשון ברשימת "דת יהודית", המורכבת בעיקרה מנהגים האסורים על נשים משום חוסר הצניעות שבהם. כפי שראינו לעיל, השיער החשוף מסמל פריצות – מינית ואחרת. השפיעה החזותית של השיער הנשי מבטאת חיוניות אשר לה מייחס המבט הגברי גם מיניות. תפקיד אחד של כיסוי הראש יש להבין אפוא במסגרת השאיפה לשמור על צניעותה של האשה, כלומר לשמור את התחום המיני לאינטימיות שבין בני הזוג. פריעת הראש היא גם פריעת האינטימיות הזו. אולם מעבר לכך, נשיות פרועת שיער נתפשת כאן כנשיות פרוצה לא רק במובן הבינאישי אלא גם במובן החברתי-תרבותי. משמעות אחרונה זו של חשיפת השיער משתלבת היטב עם שני איסורי "דת יהודית" הבאים: "הטווה בשוק" ו"המדברת עם כל אדם" הן נשים אשר מעבר לפגיעה בצניעות ובאינטימיות במובן שבו דובר לעיל מעשיהן מבטלים מחיצות תרבותיות של יחסי מגדר (קרי המקום שהחברה מייעדת לנשים ולגברים). כמותן גם אשה היוצאת בשיער פרוע פורצת מחיצות מגדריות אשר בתוכן נתפש כמובן מאליו שעל שיערה של אשה להיות מכוסה. הווה אומר: "פריעת החוק" המגדרית של הנשים כרוכה במשנה זו במישרין עם סוג כלשהו של פריצות מינית וכן בפגיעה בצניעות וביחסים בין אשה לבין בן זוגה.

לאור מכנה משותף זה ניתן להבין מדוע דורשת התרבות – ולאחר מכן ההלכה – את כיסוי הראש. חיוניותו השופעת של השיער על הסממנים המיניים הכרוכים בו נתפשת כאיום על הסדר הציבורי ה"מהוגן". תפקידו של הכיסוי הוא לתת לנשים לבוא בציבור מבלי שבואן ילווה בהחדרת סממן מיני בולט. ההלכה תופשת את המיניות כדבר צנוע השמור ליחסים האינטימיים בין בני הזוג, ומכיוון שהשיער הנשי השופע מסמל ממד מיני בולט, הדרתו מהשדה הציבורי מובנת בהקשר הזה.

כפי שראינו, איסור זה יש בו גם פן מגדרי בולט. כיצד בא פן זה לידי ביטוי בכיסוי השיער הנשי? מכיוון שהשיער נתפש כסממן מיני ומכיוון שהמקום הראוי ליחסים מיניים הוא בחדרי חדרים, הוצאת השיער לרשות הרבים היא פריעה של המקום הראוי למיניות הנשית. לפי נורמה תרבותית ולפי הלכה זו, הליכת אשה בשיער פרוע ברחוב היא אפוא פריצה של חומות חברתיות, הן בתחום הצניעות המינית הן בתחום המגדרי.

כאמור, ההלכה המחייבת כיסוי ראש, המנוסחת כ"דת יהודית", היא ניסוח הלכתי של נורמה תרבותית. נקודה זו יש בה בכדי לפתוח פתח לשאלת רמת תוקפו ההלכתי של האיסור. סוגיית התלמוד הבבלי המוסבת על המשנה שהבאנו לעיל פותחת בנקודה זו בדיוק:

ראשה פרוע דאורייתא היא, דכתיב: ופרע את ראש האשה, ותנא דבי רבי ישמעאל: אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש!

דאורייתא, קלתה¹⁰ שפיר דמי; דת יהודית – אפילו קלתה נמי אסיר.¹¹

התלמוד מבין שמהמשנה משתמע כאילו האיסור לצאת לשוק בראש פרוע אינו איסור תורה, ומעמת את הלכת המשנה עם דרשה מבית מדרשו של רבי ישמעאל אשר ממנה לומדת הסוגיה שפריעת הראש היא איסור דאורייתא. לכאורה הדברים פשוטים: בדרשה זו נלמד האיסור לצאת בראש פרוע מפסוק, וממילא מדובר באיסור שמקורו בתורה. אלא שפסוק זה כלל אינו עוסק ביציאת אשה לרחוב בראש פרוע. הוא לקוח מפרשת מנחת קנאות (במדבר פרק ה'), ונאמר בו שכחלק מטקס מנחת הקנאות על הכהן לפרוע את ראש האשה החשודה כסוטה. הדרשן לומד כאן על דרך השלילה: מכיוון שפריעת הראש היא חלק מן ההשפלה¹² שעוברת האשה במקדש, ניתן להבין שיציאת אשה לרשות הרבים בראש פרוע אסורה.

נשים נא לב לכך שהדרשן אינו מנסח את דבריו בלשון איסור מפורשת ומקובלת אלא בלשון "אזהרה". זוהי לשון מתונה יחסית שאינה מתאימה לשיח משפטי-הלכתי דווקא אלא לשיח בעל גוון חינוכי.¹³ הלימוד ממקור רחוק ולא מפורש והשפה המתונה והמחנכת מכוונים אותנו לומר שגם אם הדרשן ביקש "להשפיע על דעת הקהל", הוא עשה זאת לא בדרך של קביעת הלכה אלא באמצעות חינוך והסברה. לפי האופן שבו פירשתי את הדרשה כאן, גם צורתה מתאימה יותר ל"דת יהודית", שעניינה כאמור נורמות התנהגות, מאשר לדין דאורייתא. אולם הסוגיה בתלמוד הבבלי הבינה שהדרשה פוסקת הלכה ושממילא היא סותרת את המשנה. תירוצה, שלפיו על פי התורה קיים איסור נורמטיבי רק על יציאת אשה לשוק בראש גלוי אולם מותר לה לצאת לשוק עם קלת, ואילו על פי "דת יהודית" מותר לה לצאת לשוק רק עם כיסוי הרמטי יותר מקלת נראה לכאורה דחוק למדי: הקלת לא מוזכרת כלל במקורות התנאיים.

כבר בשלב זה ניתן לראות שינוי אחד שמתרחש ביחס לכיסוי השיער הנשי, שינוי בתחום השפה: הסוגיה נוטלת את המקורות התנאיים ומפרשת אותם כך שיועצם הממד

10 "קלתה – סל שיש לו מלמטה בית קיבול להולמו בראשו ובית קבול מלמעלה לתת בו פלך ופשתן" (רש"י ד"ה קלתה, כתובות ע"ב:).

11 כתובות דף ע"ב עמוד א'–ב'.

12 רש"י, בהסתמך על הגמרא, פירש פסוק זה כך: "ופרע – סותר את קליעת שיערה כדי לבזותה, מכאן לבנות ישראל שגלוי הראש גנאי להן" (רש"י ד"ה "ופרע", במדבר ה' י"ח). והשוו לפירושו לשמות פרק ל"ב פסוק כ"ה ד"ה "פרוע".

13 נראה שכך הבין גם רש"י את הדרשה בפירושו לסוגייתנו. בד"ה "אזהרה", למרות שהוא בא לפרש את הפסקה שממנה לומדת הסוגיה שיציאת אשה בראש פרוע היא "דין תורה", הוא כותב: "...מדכתיב: ופרע, מכלל דהוא שעתא לאו פרועה הוות, שמע מינה אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש". המונח "אין דרך" הוא לשון לא נורמטיבית במובהק. נדמה שרש"י מבין שבפשוטה אין הדרשה אוסרת אלא מזהירה, זאת מתוך קריאה של המציאות המתוארת בפסוק (מציאות הנתפסת כאידאלית). בולט כאן המתח בין המקור הלא-נורמטיבי של כיסוי השיער הנשי בציצור לבין הניסיון ליצוק איסור זה אל תוך כלים משפטיים-הלכתיים. השפה "משמרת" את הממד המנהגי שהפך כעת להלכה.

הנורמטיבי-הלכתי שלהם. הן דרשת ר' ישמעאל הן המשנה מוכנסות בסוגיה לתוך השפה המשפטית בדונה מתי כל מקור אוסר ומתי כל מקור מתיר ללכת עם "קלתה". כפי שטענתי לעיל, עצם ניסוחה של "דת יהודית" במסגרת המשנה הוא שלב ראשון בכינון האיסור על פריעת ראש כאיסור נורמטיבי והוצאתו מתחום הנוהג המקובל. סוגיית התלמוד הבבלי ממשיכה ומחריפה קו זה.¹⁴

לדרשה המובאת בתלמוד הבבלי מקבילה בספרי: "ופרע את ראש האשה... דבר אחר, לימד על בנות ישראל שהן מכסות ראשיהן. ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר: ותקח תמר אפר על ראשה".¹⁵ בר-אשר חוכך בדעתו האם הלשון "שהן מכסות ראשיהן" מלמדת על איסור נורמטיבי או על נורמת התנהגות בלבד, ולאחר דונו בכתבי היד האחרים של הספרי שבחלקם הנוסח הוא: "שיהו מכסות את ראשיהן" בלשון עתיד/ציווי, הוא אינו מגיע להכרעה.¹⁶ לאור דברינו לעיל ניתן לומר שהשוני בין כתבי היד משקף אותו תהליך שמשקף בעצם כתיבת הדרשה בספרי: תהליך של "משפוט" ההתנהגות התרבותית המקובלת. כתבי היד מנסחים שלבים שונים בדרך ממצב שבו מדובר באיסור שהתרבות מטילה על הפרט על ידי הפנמה לא מנוסחת של נורמות התנהגות למצב שבו האיסור מנוסח כחלק מן ה"שולחן ערוך" ההלכתי.

"קלתה נמי אסיר": מה שהכיסוי חושף

כעת נשוב לסוגיה וננסה לעמוד על החידוש המעשי הממשי הנובע ממסקנתה. לשם נוחות הדיון נביא את הסוגיה בשלמותה:

ראשה פרוע דאורייתא היא, דכתיב: ופרע את ראש האשה, ותנא דבי רבי ישמעאל: אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש! דאורייתא, קלתה שפיר דמי; דת יהודית, אפילו קלתה נמי אסיר.

אמר רבי אסי אמר ר' יוחנן: קלתה אין בה משום פרוע ראש.

¹⁴ לסוגיה זו מקבילה בתלמוד הירושלמי: "וראשה פרוע – לחצר אמרו, קל וחומר למבוי. ר' חייא בשם ר' יוחנן: היוצאה בקפלטין שלה – אין בה משום ראשה פרוע. הדא דתימר לחצר, אבל למבוי יש בה משום יוצאה וראשה פרוע. יש חצר שהיא כמבוי ויש מבוי שהוא כחצר..." (ירושלמי כתובות, פרק ז' הלכה ו'). נשים לב לכך שבסוגיה הירושלמית אין אזכור של הקטגוריה "דאורייתא" וכן של המילים "אסור" ו"מותר" המופיעות כולן בסוגיה הבבלית. אם כי ברי לנו שוב שעצם הדיון בירושלמי מכניס את הנוהג לתוך שיח הלכתי מסגרותי, שפתו משקפת שלב מתקדם פחות של "הלכיציה" מאשר שפת התלמוד הבבלי. כפי שכבר העירו, משיקולים שונים סביר לשער שהסוגיה בירושלמי היא מקור הסוגיה בבבלי (אליצור א' בר-אשר, "כיסוי ראש – דת משה או דת יהודית?", אקדמות ט' (תש"ס), עמ' 110-109). אם טענה זו נכונה הרי שכחלק מפיתוח הסוגיה במעברה מארץ ישראל לבבל הפכה השפה ליותר משפטית ולפחות "תרבותית".

¹⁵ ספרי במדבר י"א ד"ה "ופרע את".

¹⁶ בר אשר שם, עמ' 105-104, וראו גם י"ג אפשטיין, מבראות לספרות התנאים, ירושלים ותל-אביב תשי"ז, עמ' 593.

הוי בה רבי זירא: היכא? אילימא בשוק – דת יהודית היא; אלא בחצר – אם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה!

אמר אביי ואיתימא רב כהנא: מחצר לחצר ודרך מבוי.¹⁷

לאחר השאלה והתשובה שבהן נפתחה הסוגיה, ואשר נידונו לעיל, מביאה הסוגיה הלכה משמו של ר' יוחנן שלפיה הליכת אשה ברחוב עם קלת אינה נחשבת פריעת ראש. על פי פשוטם של דברים חולק ר' יוחנן על תשובת הסוגיה בחלק הקודם שממנה משתמע שיציאת אשה לרחוב כשלראשה קלת אסורה משום דת יהודית וממילא נחשבת כפריעת ראש. ואכן, רבי זירא מתקשה לקבל את דברי ר' יוחנן כפי שהם. לדעתו, הליכה עם קלת ברחוב פירושה עברה על "דת יהודית", ולפיכך אי אפשר לומר שדברי רבי יוחנן מוסבים על הליכה ברחוב. גם האפשרות השנייה, שלפיה ר' יוחנן התכוון לומר שבחצר חייבות הנשים ללכת עם קלת, נדחתה, משום שייגזר מכאן שבחצר ישנו איסור לחשוף את השיער.¹⁸ דבר זה בוודאי לא ייתכן משום ש"אם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה" – כל הנשים היהודיות נוהגות ללכת בשיער גלוי בחצר ביתן. לאור דברי רבי זירא מסיקים האמוראים שרבי יוחנן התיר לאשה ללכת מחצר לחצר דרך מבוי (דרך צדדית המחברת בין החצרות) עם קלת בלבד לראשה.

עם מה מתמודדת הסוגיה?

ננתח את מהלך הסוגיה באמצעות שימת לב להשתלשלות הדיון בדורות ובבתי המדרש השונים של האמוראים, זאת כדי להבין מה עמד לפנינו ומה עשתה היא. השלב המוקדם ביותר בסוגיה הוא דברי רבי יוחנן, מאמוראי הדור הראשון-השני בארץ ישראל, ודבריו מובאים על ידי תלמידו רבי אסי. המקשה על דבריו הוא רבי זירא, אף הוא מתלמידי ר' יוחנן. התשובה לשאלת ר' זירא היא כבר משל אמורא בבלי מאוחר יותר, רב כהנא או אביי.¹⁹ אולם הרובד המאוחר ביותר בסוגיה הוא דווקא ה"סתמא דגמרא" (שאינו משויך לחכם מוכר ומסוים) שבחלקה הראשון.²⁰ עתה נעמוד על שורת ההלכה של כל רובד:

17 תלמוד בבלי כתובות דף ע"ב עמוד א-ב'.

18 על פי רש"י שם, ד"ה "א"כ".

19 על ר' יוחנן ראו: חנוך אלבק, מבוא לתלמודים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 184; על רב אסי (דור שלישי לאמוראי ארץ ישראל) ראו: שם, עמ' 228; על ר' זירא (דור שלישי לאמוראי ארץ ישראל) ראו: שם, עמ' 234; על אביי (דור רביעי לאמוראי בבל) ראו: שם, עמ' 350. לגבי רב כהנא המוזכר כאן: מצינו אמוראים בשם זה בבבלי בדורות השונים, למן הראשון ועד לשישי. סביר לשער שבסוגייתנו הכוונה היא לרב כהנא בן הדור השלישי-הרביעי, הן לאור הצמידות לאביי הן לאור פרטים ביוגרפיים נוספים כגון נוכחותו בארץ ישראל. ראו: אלבק, שם, עמ' 295-296.

20 הקביעה שלפיה החלק הראשון של הסוגיה הוא דברי סתמא דגמרא נתמכת גם בסברא. לאור החלק הראשון של הסוגיה, שחילק בין דאורייתא לדרבנן, ניתן היה להעניק לקושיית ר' זירא על ר' יוחנן תשובה פשוטה בהרבה מתשובת אביי/רב כהנא, לאמור: ר' יוחנן דיבר על דין התורה, אבל מדרבנן גם הוא יודה שקלתה יש בה משום פריעת ראש. אם נקבל את ההנחה שלפיה כל החלוקה בין דאורייתא

כיסוי השיער הנשי וגילוי: תולדות ההלכה

1. רבי יוחנן סבר שהליכה עם קלת אינה נחשבת פריעת ראש וממילא מותר ללכת עם קלת ברחוב.

2. ר' זירא לא קיבל את דבריו אך לא הביע דעה משל עצמו. הדיון עד כאן נערך בארץ ישראל.

3. לאחר שעבר הדיון לבבל פירש אחד האמוראים (אביי או רב כהנא) מחדש את דברי ר' יוחנן לאור קושיית ר' זירא, ופסק שאסור לצאת עם קלת לרשות הרבים, אך מותר לצאת עמה "מחצר לחצר ודרך מבווי".

4. בשלב הבא ניצלה הסוגיה את כל הדיון הזה בכדי לקבוע שהאיסור לצאת בראש לראשה, אולם הנורמה המקובלת (דת יהודית) היא שהיא אינה יוצאת לרחוב עם קלת בלבד, ושהיא חייבת בכיסוי ראש נוסף.

לסיכום, בפני הסתמא דגמרא עמדו שני דברים: קביעת המשנה שחובת כיסוי הראש היא "דת יהודית", ודברי ר' יוחנן שלפיהם מותרת יציאה לרחוב עם קלת בלבד. בעל הסתמא דגמרא חולק בשתי הנקודות. לדעתו, תוקפו העקרוני של האיסור הוא מן התורה, ודברי ר' יוחנן מוסבים רק על מקרה שולי ולא על יציאה לרשות הרבים ממש. מבחינה מעשית ההתנגדות היא לכך שנשים תצאנה לרשות הרבים עם קלת בלבד לראשן. הקלת, שהיא סל המשמש לנשיאת חפצים על הראש, אינה כיסוי ראש מספק, ויש לכסותו ברחוב בכיסוי אחר כגון מטפחת וכדומה. במילים אחרות, הסתמא דגמרא אוסר את כיסוי הראש המאולתר, שבא "ממילא", ומחייב את האשה לצאת לרחוב אך ורק כשלראשה כיסוי ראש "מקצועי". ניתן לראות גם בהלכה זו מהלך של ביצור וחיזוק ההלכה הנורמטיבית, הקשור למאמץ הסוגיה כולה להפוך את כיסוי הראש מנוהג תרבותי לחוק מנוסח ומפוקח. כאשר האיסור על חשיפת שיער נשי בציבור הוא נורמה תרבותית לא הלכתית, ייתכן שבעבור נשים רבות הקלת כן נתפשה ככיסוי ראש, ובחובשן אותה הן לא חשו חשופות שיער.²¹ כשהסתמא דגמרא לא מסתפק בכיסוי ראש שבא "ממילא", הוא מתנגד לכיסוי שלא הונח על ראש האשה כתוצאה מציות להלכה ומחייב את האשה לכסות את שיערה במשהו אחר שכל השימוש בו נועד לציית להלכה האוסרת לפרוע את השיער בציבור. הסוגיה ממשיכה לכונן את האיסור כמבוסס על ציות להלכה.

לחיוב בכיסוי השיער בדבר-מה המיוחד לכך יש גם פן נוסף, שמשמעותו אולי הפוכה: באופן מפתיע, הלכה זו מחייבת הנכחה מפורשת של ההסתרה. כפי שראינו, הסתרה "אגבית" באמצעות חפץ פונקציונלי איננה מספקת, אולי משום שהיא אינה בולטת דיה.

לדרבנן מאוחרת ושייכת לסתמא דגמרא, יובן מדוע לא נעשה כן. האמורא הבבלי שתירץ את דברי ר' יוחנן עוד לא הכיר את החילוק בין דאורייתא לדרבנן, ועל כן תירץ מה שתירץ.

21 השערה זו הולמת הן את לשון המשנה הן את דברי ר' יוחנן. המשנה קובעת כי "יוצאה לשוק וראשה פרוע" הוא חלק מדת יהודית, ובפשטות, ראש המכוסה בקלת אינו פרוע. נדמה שלכך בדיוק התכוון ר' יוחנן כשאמר: "קלתה אין בה משום פריעת ראש".

רק כאשר מכסים את השיער בכיסוי "רשמי", אשר דרכו עצם מעשה ההסתרה נוכח מפורשות, הוא כשר מבחינה הלכתית. ניתן להסביר זאת בכך שעל אף רצון ההלכה לסייג ולהסתיר את החיוניות המינית (על כן מסתירים את השיער) יש גם צורך בהנכחתה של חיוניות זו. ההתעקשות על כיסוי ראש מיוחד שכל המביט בו יידע מיד שלפניו כיסוי לשיער ולא חפץ בעל תכלית אחרת המשמש גם ככיסוי לשיער נועדה לאפשר לשיער להיות נוכח מבלי להיות נוכח. באופן פרדוקסלי, הכיסוי ה"רשמי", שכל המביט בו יודע שמטרתו להסתיר את השיער, מרמז על השיער המוסתר תחתיו. השיער המוסתר לא סתם נעלם כמו שיער שהוסתר על ידי קלת וכד' – הוא נעלם באופן אקטיבי; מוסתר באופן המנכיח את הסתרתו. כך ניתן לשיער הנשי להימצא ברשות הרבים באופן מרומז וסמלי מבלי להיות גלוי לעין-כל בפועל.

כאן בולט קו מסוים שנראה גם בהמשך: השיער הנשי אינו איבר בעייתי גרידא, ויש לו גם תפקיד חיובי חשוב בחברה. נוכל להיזכר שוב בשיער הנזיר המכונה "נזר" – כתר. ההלכה בנושא כיסוי הראש מנסה להכיל שני ממדים סותרים אלו גם יחד.²²

בין נשואה לרווקה

ניתן היה לחשוב כי לאחר שנקבעה במסקנת הסוגיה חובת כיסוי הראש כהלכה פסוקה לא יהיה עוד לכיסוי הראש כנוהג תרבותי כל משמעות, אולם לא אלה פני הדברים. הדבר עולה מעיון בהתייחסותם של פוסקי ההלכה לאחת השאלות המרכזיות בנושא: חובת כיסוי הראש לרווקות. בספרות ההלכה התקבלו מסקנות הסוגיה, וכך נוסחו על ידי הרמב"ם:

ואלו הן הדברים שאם עשתה אחד מהן עברה על דת משה: יוצאה בשוק ושיער ראשה גלוי...

ואיזו היא דת יהודית? הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל. ואלו הן הדברים שאם עשת אחד מהן עברה על דת יהודית: יוצאה לשוק או למבוי מפולש

²² הדבר נכון גם באופן כללי לדיני צניעות: ההצנעה גם מכסה את האשה אך גם מכוננת את המשיכה. על כך מזווית תורנית: הרב דרייפוס, "הברית והיצר", ויקרא את שמם אדם, זוגיות ומשפחה ממבט יהודי חדש (ערך: ז' מאור), אפרתה תשס"ה, עמ' 124-138. מן הזוויות הפילוסופית, הפסיכולוגית, הסוציולוגית וההיסטורית: מ' פוקו, תולדות המיניות I: הרצון לדעת (תרגום: ג' אש), תל-אביב תשס"ג, עמ' 15-38; סלבי ז'יז'ק, על סופר אגו ורוחות רפאים אחרות (תרגום: ד' קסובסקי), תל-אביב תש"ס, עמ' 40. במונחיו של ז'יז'ק, הכיסוי עצמו הופך להיות סיבת האיווי, דהיינו הסיבה שבגינה עדיין מופיע כאן איווי לשיער ולמיניות הנשית שמאחוריו, המונע את גישתנו הישירה לדבר נחשק, למושא האיווי, כלומר לשיער עצמו (ולאשה עצמה), אך מאפשר את התיווך הממשי עם השיער.

וראשה פרוע ואין עליה רדיד ככל הנשים אף על פי ששערה מכוסה במטפחת...²³

על מי מטילה הלכה זו את החובה לכסות את השיער בציבור? הסוגיה שבה דנו לעיל עוסקת בביטול דמי הכתובה, וממילא עוסקת באשה נשואה. אך האם הנוהג והחובה לכסות את הראש מתייחסים אך רק לאשה נשואה או גם לרווקה? בפרק כ"א של הלכות איסורי ביאה עוסק הרמב"ם בשורה של מעשים אסורים שיש בהם קונוטציה מינית. בין היתר הוא פוסק כך:

לא יהלכו בנות ישראל פרועי ראש בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש.²⁴

פסק זה התקבל גם בשאר ספרי הפסיקה החשובים.²⁵ אף שדברי הרמב"ם ויתר הפוסקים פשוטים וברורים, הם עוררו תמיהות וקושיות רבות בדורות הבאים. כך למשל מובא בשו"ת שבות יעקב (1733-1670): "אך שתמהו הב"ח והרפ"ך ושאר כל האחרונים, דהא מנהג פשוט שהולכין הבתולות פרועות הראש בשוק".²⁶ כפי שכתב הב"ח, ייתכן שהמקור לדעת הרמב"ם והפוסקים הסוברים כמותו הוא בפרשנות לדרשה מבית מדרשו של ר' ישמעאל שצוטטה לעיל. בדרשה נאמר: "אזהרה לבנות ישראל", וממילא למדו הפוסקים שהכוונה היא לכל בנות ישראל, כולל הרווקות. היו שתירצו שהרמב"ם ויתר הפוסקים לא התכוונו לחייב כל אשה לא נשואה בכיסוי ראש, ושכאומרים "פנויה" התכוונו רק לפנויה שאינה בתולה, כגון אלמנה. אולם כפי שנאמר בהמשך תשובת בעל "שבות יעקב" שצוטטה לעיל: "באמת דבריהם דחוקים, דלשון הרמב"ם והטור שכתבו סתם פנויה משמע דהכל בכלל כל שהיא פנויה, וגם מקור הדין שבש"ס דקאמר: בנות ישראל, גם הבתולות בכלל".

למעשה, פסיקת הרמב"ם, הטור והשולחן ערוך קשה מצד מקורותיה בסוגיה ומובנת מצד הסברה. מבחינת המקורות בתלמוד, כאמור, הקשר הסוגיה הוא נשואות בלבד, ואם כן, מה ראו לכלול כאן גם את הרווקות? אולם מצד הסברה, שיטתם פשוטה ועקבית. מכיוון שלדעתם יש בשיער נשי גלוי ממד ארוטי, מובן האיסור על חשיפת כל שיער נשי בציבור. דווקא השיטות המחלקות בין רווקה לנשואה פחות מובנות על רקע זה. שהרי גם בעלי דעות אלו סוברים ששיערה של אשה נשואה הוא "ערווה" בעלת מטען מיני.

ואכן, מקור הקושיות אינו נעוץ בפרשנות שונה למקורות אלא במציאות שנהגה בפועל בקהילות ישראל. שוב חוזר המתח בין ההלכה לבין המנהג הרווח. החכמים שהקשו על הפסיקה המקובלת הם חכמים אשכנזים, אשר לפי עדויותיהם, בקהילותיהם לא נהגו

²³ הלכות אישות פרק כ"ד הלכות י"א-י"ב.

²⁴ הלכות איסורי ביאה פרק כ"א הלכה י"ז.

²⁵ טור ובית יוסף אבן העזר סימן כ"א; שולחן ערוך אבן העזר סימן כ"א סעיף ב'.

²⁶ שו"ת שבות יעקב חלק א סימן קג.

²⁷ בהגהות על הטור, אבן העזר כ"א.

נשים רווקות לכסות את ראשיהן. לעומתם הרמב"ם ור' יוסף קארו חיו בארצות האיסלאם, וסביר לשער שפסיקתם משקפת את הנוהג שהיה נפוץ אצלם.²⁸ לאור זאת, ניסיונות הפרשנות של חכמי אשכנז השואפים ליצור הרמוניה בין ההלכה לבין הנהוג במקומותיהם משמעה שאף על פי שאותם חכמים מקשים על ההלכה מתוך המצוי בתרבות שבה הם חיים, בסופו של דבר אין הם מותירים את הנוהג המקובל בקהילותיהם מחוץ להלכה. כבר עמדו על כך שרבים מחכמי אשכנז ראו בקהילותיהם "קהל קדוש" שמנהגו תורה ושמנהג זה משמש מקור לכל דבר לצד דברי הגמרא ופרשניה.²⁹ אולם נראה שכאן מדובר בעניין מיוחד: מכיוון שהבסיס להלכת כיסוי הראש הוא "דת יהודית", יש צורך לשוב ולבדוק את הנוהג היהודי בעניין מדור לדור.

המטוטלת הנעה בין התרבות להלכה אינה נעצרת כאן. כפי שראינו, אחת הדרכים המקובלות להתמודד עם הקושי שמעלים דברי הרמב"ם היתה לפרש שהם מוסבים על אלמנה פנויה, ופסק זה מחייב אותה להמשיך ללכת כשראשה מכוסה גם לאחר פטירת בעלה. זה היה גם המקור לשאלה שנשאל ר' משה פיינשטיין:

נשאלתי בדבר אשה שנתאלמנה וצריכה לפרנס בניה ואינה מוצאה להשתכר למשרה שיהיה כדי לפרנס את בניה אלא באם לא תכסה את ראשה כשתהיה במשרד לעבוד במשרתה, אם רשאה. והשבתי שיש להתיר לה בצורך גדול כזה, דהא פשוט... [ש]הוא רק מצד דת יהודית, דמדאורייתא הא רק באשת איש

28 בזהירות רבה ניתן לשער כי ישנו קשר בין העובדה שהרמב"ם ור' יוסף קארו חיו בקרב ציבור מוסלמי אשר בו מקובל שגם נשים רווקות מכסות את ראשיהן לבין העובדה שהם פסקו שההלכה היהודית היא שעל נשים רווקות לכסות את ראשיהן, ונהפוך הוא לגבי החכמים בני אירופה, שחיו בקרב ציבור נוצרי אשר בו נשים רווקות לא כיסו את ראשיהן. אם נכונים דברינו, כל אחד מן הצדדים מפרש את הסוגיה בגמרא תוך מפגש בין המקורות לבין האופק החברתי-תרבותי שבו חי. עם זאת, כפי שראינו, גם ר' יעקב בעל הטורים, שהיה פוסק אשכנזי, מצטט את פסקו של הרמב"ם. אמנם, דרכו של הטור פעמים רבות היא לקבל את פסיקת הרמב"ם ולצטטה בלא כל תוספת ושינוי, וייתכן שכך נהג גם כאן. מה גם שקטלוגו של ר' יעקב בעל הטורים כ"אשכנזי" בעייתי ביותר עקב הנדודים הרבים שעבר בימי חייו וניתן למצוא בכתביו השפעות רבות של תורת חכמי ספרד. על כל פנים, העובדה שהוא מקבל את פסקו של הרמב"ם משמעה שלא ניתן לקבל חלוקה פשטנית של הפוסקים החלוקים בשאלת כיסוי ראש לרווקה לאלו שחיו באירופה מול אלו שחיו באסיה וצפון אפריקה. מעניין שמתשובת מהר"ם אלשקר (סימן ל"ה) עולה תמונה מעט הפוכה. מדבריו משמע שבתקופתו דווקא בארצות האיסלאם נהגו יותר נשים יהודיות (גם נשואות) ללכת עם חלק מהשיער חשוף ואילו בארצות אירופה הן נהגו לכסות את כל שיערן. על תשובה זו ראו עוד להלן. בכל אופן, נראה שהנוהג המקובל בעניין זה השתנה ממקום למקום ומתקופה לתקופה, ולכן יש להיזהר מהשערות כגון זו.

29 ראו: Haym Soloveitchik, "Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example", *AJS Review*, 12 (1987), pp. 205-221

נאמר, ולכן, כיון שיש לפרש שמאחר שלא נאמר בתורה בלשון איסור, הוא רק חיוב עשה שתלך בכיסוי הראש...³⁰

האשה אשר בה מדובר בשאלה שלעיל חיה בארה"ב של תחילת המאה העשרים במציאות תרבותית שבה ההערכה לשיער מכוסה היתה נמוכה ביותר. הרב פיינשטיין התחשב בתנאי הקיום של אשה זו ומצא מזור למצוקתה. הגדרתו את דין כיסוי השיער אצל אלמנה כמצווה ולא כאיסור (שבעטיו חובה על האדם לוותר על פרנסתו אם הוא נדרש לכך) נעשית מתוך שקולים פנים-הלכתיים, בשפה הלכתית ובכלים הלכתיים, אולם בסופו של חשבון הגדרה זו מונעת מן ההתייחסות למציאות התרבותית ולנורמות ההתנהגות בקהילה ובחברה שבהן חיה אשה זו. הגדרתו של הרב פיינשטיין את החיוב על הגרושה כ"מצווה" הנגזרת מדת יהודית ולא כ"איסור" אינה פשוטה כל עיקר. הלוא הרמב"ם מתנסח בלשון איסור: "לא יהלכו בנות ישראל...", והחלת איסור זה על ידי הפוסקים המאוחרים (למצער) על אלמנה ועל גרושה משמעה הפשוט הוא שאסור לנשים אלו ללכת בלא כיסוי ראש, ולא שמדובר במצווה בלבד. נדמה שאת פנייתו של ר' משה פיינשטיין לפרשנות שונה ופשוטה פחות של פוסקים אלו יש לראות על רקע היכרותו עם מציאות החיים בחברה המערבית, על רקע הכרה במצוקתן הממשית של הנשים עקב השוני במציאות ועקב חתירתו לפרשנות מחודשת של ההלכה לאור שני אלו. עם זאת, פרשנותו איננה שרירותית. לעיל תיארנו את המתח הקיים בין ההלכה הפורמלית והמחמירה כפי שהיא מנוסחת ברמב"ם ובשולחן ערוך לבין מקורותיה של הלכה זו, המושגות (מדאורייתא לפחות) על מנהג בנות ישראל, ולבין המציאות שנהגה בפועל בקרב בנות ישראל כמשתקף בספרות השו"ת (וכפי שנראה עוד להלן). נדמה שהרב פיינשטיין ער למתח זה ומשתמש בו בפרשו את הרמב"ם. הרב פיינשטיין מזהה את שורשיו המחמירים פחות של האיסור כמו גם את העובדה שבתשתיתו מונח המנהג שנהגו בנות ישראל, ולמעשה משיב את הגלגל אחורה. משהוא רואה שהטעם להחמרה כפי שהיא מנוסחת אצל הפוסקים איבד את טעמו ואף מעורר מצוקות קיומיות, הוא שב לדין התורה, ומקל.

כאמור לעיל, ההסבר לשיטת הרמב"ם והשולחן ערוך פשוט: שיער נשי גלוי מאיים ומפתה מינית, וממילא כל חשיפה שלו אסורה. אך מהו ההיגיון העומד מאחורי הדעה החולקת, המבדילה בין רווקה לנשואה?

ניתן לתלות את ההבדל בכך שאיסור זנות עם אשת-איש חמור בהרבה מאיסור על בעילת פנויה. מידת הזהירות הנדרשת כשאנו עוסקים באשה נשואה גדולה מזו שברווקה, ולכן אסרו פוסקים אלו על אשה נשואה לצאת בראש פרוע אבל התירו זאת לאשה לפני נשואיה. למרות שיש בהסבר זה מידה מסויימת של אמת, הוא אינו לוקח בחשבון את העובדה שכיסוי ראש האשה ברגע נישואיה הוא אחד מן הסממנים

³⁰ שו"ת אגרות משה, אבן העזר חלק א' סימן נ"ז. והשוו דברי הרב פיינשטיין שם, אבן העזר חלק ד' סימן ל"ב לעניין גרושה המבקשת אף היא ללכת בלא כיסוי ראש בכדי שתוכל להתחתן בשנית.

החיצוניים המשמעותיים ביותר, לשינוי הסטאטוס המשפטי והחברתי שלה. לאור זאת, נראה לי שיש צורך להשלימו על ידי הסבר נוסף, שיכרוך את ההבדל בין כיסוי הראש של הרווקה והנשואה בתפיסות העומק של התרבות, המבדילות בין הרווקה והנשואה בתחומים נוספים וצורות אחרות.

לכאורה, ניתן לומר שבתודעה ההלכתית-תרבותית אשר בה קיים שוני בין כיסוי שיערה של רווקה לזה של הנשואה, שיערה של הרווקה אינו טעון באנרגיה מינית, בניגוד לשיערה של הנשואה. כיצד ניתן להבין זאת? ייתכן שמצב זה הוא תולדה של הבדל הקיים בחברה היהודית בין מיניותה של אשה קודם ולאחר נישואיה. תפישה זו באה לידי ביטוי למשל באמרה המדהימה: "אמר רב חנן בר רב: הכל יודעין כלה למה נכנסה לחופה, אלא כל המנבל פיו ומוציא דבר נבלה מפיו, אפילו נחתם לו גזר דינו של שבעים שנה לטובה, נהפך עליו לרעה".³¹ המיניות הנשית נהיית לגיטימית רק מרגע הנישואין. היא מקבלת הכרה והופכת להיות פומבית רק לאחר נישואי האשה.³² אכן, קשה לומר שבאופן קטגורי אשה אינה נתפשת כמושכת מינית גם קודם נישואיה, אולם מיניות זו נתפשת כמיניות "פוטנציאלית" בלבד. היא קיימת בתחום המראה והשיח לכל היותר, ואין לה כל מימוש מעשי עד לשינוי מעמדה המשפטי של האשה. כיוון שכך, ניתן לומר שהשיער הנשי נאסר רק משעה שמיניותה של האשה מקבלת לגיטימציה וממילא גם פומביות. כתוצאה מכך, ברגע קבלת הלגיטימיות נאסרת התשוקה אל אשה זו בחינת "מותרת לבעלה ואסורה לכל אדם".³³ לענייננו, מכיוון שהשיער נתפס כסממן מיני, חשיפתו נאסרת. לעומת זאת – באופן פרדוקסלי – אצל רווקה עצם המיניות אסורה וכביכול "לא קיימת", וממילא השיער אינו משמש כסממן מיני.

תשובה זו יכולה להיות צעד ראשון בלבד, משום שטרם הסברנו את ההבדל הייחודי בין השיער לבין יתר האיברים המוצנעים שבאשה. הלוא בעקבות חז"ל מנתה ההלכה שורה ארוכה של איברים נוספים שעל האשה להצניע תחת לבושה (שוק, ירך, זרוע ועוד), וביחס אליהם לא מצאנו כל הבדל בין רווקה לנשואה. מדוע דווקא ביחס לשיער אנו מוצאים הבדל? זאת ועוד, מדוע דווקא "יוצאה וראשה פרוע" הפך להיות חלק מ"דת יהודית", הפרה בוטה של כללי ההתנהגות הלא כתובים של האשה היהודייה, ולא חשיפת הרגל או הזרועות למשל, אף שגם אלו אסורים בגילוי?

שאלה זו מובילה אותנו למסקנה המפתיעה שלפי תפישות אלו, את שיערה של הנשואה יש להסתיר, אולם מבחינה מסוימת על שיערה של הרווקה להיות דווקא חשוף. הדבר קשור לערך החיובי של השיער ביהדות ובתרבות האנושית בכלל, כפי שעולה מן הדברים הקודמים.

31 בבלי מסכת כתובות דף ח' עמוד ב'.

32 נדמה שלא צריך להתאמץ להוכיח טענה זו אם נזכור שלפי ההלכה יחסי אישות מחוץ לנישואין מוגדרים כזנות, כלומר כלא-לגיטימיים בהגדרה ובמהות.

33 הגדרה קלאסית למעמדה המשפטי של הנשואה. ראו למשל: רש"י על גיטין דף פ"ג עמוד א' ד"ה "אשת איש".

מחיי פועלותה העמוקה של הנקודה האחרונה? פפי שנאמר בחילת המאמר, היכולת "לשחק" עם השיער, לשלוט בצורתו ולשנותה הופכים אותו לאיבר המאפשר את החופש ביחס לגוף, את השליטה בו, יותר מכל איבר אחר. רק דרך השיער יכולה האפשרות לחירות פנימית לקבל את מימושה גם בגוף. בדרך כלל נתפשים מאפייני הגוף של כל אדם כחלק מאותן עובדות נוקשות של חמציאות המוכתבות לו מרגע לידתו ושאינן לו כל חירות לגביהן. השיער מאפשר חריגה מסוימת מלכידתה של מציאות קשה זו דרך האפשרות לשלוט בצורתו, להפוך בו ולהפוך בו. הפנטזיה של חירות האישיות כולה מקבלת דרך השיער ביטוי גופני, וממילא כך גם חתשוקה לחירות זו. המשיכה לממד האסתטי שבשיער מבטאת התענגות על חיופי שבו. הדחף לחירות גופנית-אסתטית המצויה בשיער הוא למעשה דחף לאפשר לגוף להתענג על נוכחותו העצמית הבלתי מרוסנת. בחברה האשכנזית הפך השיער הגלוי (לאותן דעות בפוסקים שלא דרשו את קליעתו בצמה) כלי למתן לגיטימציה לביטוי חיוניות ועצמיות בעבור הרווקה. הנשואה, לעומת זאת, חייבת דווקא לכלוא את הפן הזה ולשמור אותו לאשה בלבד.

34 ממד זה של השיער יכול לחסביר מצד אחד את העובדה שמרד בחברה מתבטא פעמים רבות בשיער ארוך ופרוע ומצד שני שתרבויות "בורגניות" (במובנה הפופולרי של המילה) מעודדות שיער מסודר. ככל שהתרבות ממושטרת יותר, בעלת רמת פיקוח גבוהה יותר, כך גובר גם הפיקוח על צורת השיער, על אורכו ועל צבעו, תוך שאיפה להאחדה של הצורה. כדוגמה קיצונית לחברה מעין זו ניתן להביא את הצבאות השונים, שבהם קיימים כללים נוקשים ומוגדרים היטב בנוגע לתספורת. דוגמאות בולטות נוספות הן הפנימיות השונות לבני הנעורים וכן מסדרים דתיים וכתות (של נזירים וכד'). פיקוח עקיף וסמוי על צורת השיער ניתן למצוא ברוב התרבויות המאורגנות, שבהן שיער "מסודר" (בין קצוץ, כבחברה המערבית, בין מגולח בקפידה ואסוף בקוקו כבחברה היפנית המסורתית) זוכה להערכה רבה יותר, ומי שחורג מצורת תספורת זו משלם מחיר מבחינת ההון הסימבולי (וממילא גם הממשי) שהוא יכול "לרכוש" מבחינת מעמדו וכו'. כך ניתן להבין את העובדה שיציאת הנזיר מן הציבור מתאפיינת בתורה בראש ובראשונה בגידול פראי של שערותיו, וחזרתו לחברה, בתגלחת. דוגמה נאה לשילוב של חיוניות, פראות ופריעת חוק ותרבות, שביטויים הסמלי הוא בשיער ארוך, ניתן למצוא בדמותו התנ"כית של שמשון. שמשון חריג מכל גיבורי המקרא בכך שהוא אינדיבידואליסט מוחלט. הוא אינו גיבור כריזמטי האוסף את העם סביבו ומעורר אותו למלחמה אלא גברתן בעל כוח פלאי המסוגל לנצח בכוחות עצמו צבאות שלמים. דמותו של שמשון מלאה בחיוניות שופעת – מכוחה הוא אוכל, שותה, רב, נלחם, הורג – הכל מתוך עוצמות חיים בלתי מרוסנות. צד נוסף של חייו הוא כמובן המיניות הכרוכה בהם (שהובילה לבסוף למותו). פריעת חוק התרבות מצויה אצל שמשון לא רק ביחס לאויביו הפלשתיים, שאותם הוא תוקף ללא רחם תוך שבירת כל מסגרת אפשרית, אלא גם ביחס לעם ישראל שבשמו כביכול הוא נלחם. בפרק ט"ו של ספר שופטים מסופר כיצד מבקשים ישראל משמשון להסגיר עצמו לירי פלשתיים כדי שהללו לא יפגעו בישראל. החברה אינה יכולה להכיל את פראיותו של שמשון גם כשהיא באה לכאורה "לטובתה". והנה, הסממן הבולט ביותר של שמשון, מקור כוחו לפי פסוקי ספר שופטים, הוא שיערו הפראי, שגודל ללא מגע יד אדם מיום לידתו.

שיער באשה ערווה

עד כה עסקנו באיסור גילוי השיער הנשי, שמקורו ב"דת יהודית". כאמור, כיסוי השיער הנשי מצוי בהלכה בהקשר נוסף, הקשור למושג "שיער באשה ערווה". מקורו של מושג זה בסוגיה במסכת ברכות, המביאה לידי ביטוי את היחס בין המבט הגברי לגוף הנשי, למיניות ולקדושה:

אמר רבי יצחק: טפח באשה ערוה. למאי? אילמא לאסתכולי בה, והא אמר רב ששת: למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים, לומר לך: כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף! אלא: באשתו, ולקריאת שמע.

אמר רב חסדא: שוק באשה ערוה, שנאמר: גלי שוק עברי נהרות (ישעיה מ"ז ב'), וכתוב: תגל ערותך וגם תראה חרפתך (שם ג').

אמר שמואל: קול באשה ערוה, שנאמר: כי קולך ערב ומראך נאוה (שיר השירים ב' י"ד).

אמר רב ששת: שיער באשה ערוה, שנאמר: שערך כעדר העזים (שיר השירים ד' א').³⁵

הסוגיה מביאה מימרות של מספר אמוראים שבדבריהם שורה של איברים נשיים המוגדרים כ"ערווה". האפשרות הראשונה היא שלפנינו קביעות ערכיות מטא-הלכתיות המאפיינות ומסמנות את הגוף הנשי לאיבריו השונים כ"ערווה", כמושא למשיכה ולפיתוי. לפי פירוש זה, המשפטים "טפח באשה ערווה" וכו' אינם בהכרח קביעות הלכתיות-נורמטיביות. למקום זה בדיוק מכון מהלך הסוגיה: הסוגיה ממירה את משפטי הערך להלכות באמצעות השאלה "למאי", כלומר איזו הלכה נובעת מקביעה ערכית זו. האפשרות הראשונה, שלפיה התרגום ההלכתי של משפטים אלו יהיה איסור להסתכל באותם מקומות, נדחתה. זאת משום שבמקור אחר נאמר שאסור להסתכל אפילו ב"אצבע קטנה" של אשה (זרה). ממילא מסיקה הסוגיה שהמשפט "טפח באשה ערווה" ודומיו מתייחסים לאשתו של האדם, אשר בה מותר לו בדרך כלל להסתכל, וקובעים שאסור לאדם זה לקרוא שמע שעה שאיברים אלה בגופה של אשתו חשופים. ביסוד קביעת הסוגיה שאסור לקרוא שמע כנגד אותם מקומות המוגדרים כ"ערווה" מונחים שני דברים:

א. עצם המבט באיברי גוף נשיים אלו טעון באנרגיה מינית.³⁶

35 בבלי ברכות דף כ"ד עמוד א'.

36 תפישה זו באה לידי ביטוי בצורה הברורה ביותר במשפט "כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף", ועוד יותר בגרסה אחרת של משפט זה, המופיעה בתלמוד הירושלמי: "כהדא

ב. ישנו ניגוד בין אנרגיה מינית לבין דתיות וקדושה, ועל כן אין לקרוא שמע כאשר איברים נשיים אלו חשופים. מהי משמעותו של ניגוד זה?

קדושה ומיניות

הזיהוי הקדושה הדתית שואפת ביסודה לנוכחות מקסימלית באישיות, בגוף לאיבריו ובנפש לרבידיה. כאשר חז"ל, ועוד יותר פוסקי ההלכה וחכמי התורה המאוחרים, מעצבים את התפילה כמעשה דתי שמטרתו לכונן קדושה ומגע עם הקב"ה, הם מנסים ליצור אורירה שתאפשר ריכוז מרבי. ההלכה אוסרת לדבר בשעת קריאת שמע ותפילה ומעודדת את מיקוד התודעה במילות התפילה. כך נאמר במסורת בשם הבעל-שם-טוב:

לכל הפחות לדקדק בקריאת שמע הנאמר פעמים בכל יום, לאומרה בלי מחשבה זרה ח"ו, והוא דבר גדול לאין ערך...³⁷

ניתן לשער שהסיבה לייחודיותה של קריאת שמע היא שעניינה קבלת עול מלכות שמים – כינון הקשר הבסיסי בין היהודי לאלוקיו. כל חדירה של "מחשבה זרה" תפגע באינטימיות של היחס הזה. על רגע זה להיות רווי בחוויה של קדושה שאין בה מקום להפניה של אנרגיה נפשית לכיוון אחר.

החוויה המינית נתפשת אף היא כחוויה של מלאות המקיפה את האישיות כולה. בשעת קיום יחסי אישות מופעל הגוף באופן אינטנסיבי, וממוקדים בו התודעה והנפש לרבידיה. בשעה של יחסי אישות "מושלמים" באמת לא מופיעה כל "מחשבה זרה". האישיות כולה ממוקדת ב"כאן ועכשיו". ההלכה אוסרת על האדם לייחד את מחשבתו במשך יחסי אישות באשה אחרת ומפצירה בו לקדש את מחשבתו ברבדים שונים הקשורים ליחסים אלו.³⁸ לאור זאת ניתן להבין, מחד, מדוע אסרה הסוגיה לקרוא שמע כנגד העווה אולם לא אסרה לקרוא שמע כנגד מאכלים טובים למשל, למרות שגם בהם יש ממד של תאוה והם עלולים להסיח את הדעת מן הקדושה; ומאידך, מדוע מתמקדת הסוגיה בקריאת שמע ולא בחלקים אחרים של התפילה. בהתנגשות בין יחסי אישות לקריאת שמע ישנה התנגחות חזיתית בין התרחשות טבעית של מלאות, כזו הפועלת על האישיות כולה באופן טבעי (יחסי אישות), לבין התרחשות שהחכמים חפצים לכונן

דתני: המסתכל בעקיבה של אשה כמסתכל בבית הרחם, והמסתכל בבית הרחם כאילו בא עליה" (ירושלמי חלה פרק ב' הלכה ד').

³⁷ צוואת הריב"ש, ניו-יורק תשנ"ח, עמ' ח. דברי הבעש"ט אין בהם כדי להעיד כמובן על עמדת חז"ל בשאלת קדושה וקריאת שמע, אולם הם יכולים לשמש לנו כאילוטרציה למידת חשיבות ההתמקדות התודעתית בשעת קריאת שמע.

³⁸ ראו מאמרו של אבישר הר-שפי בקובץ הקודם בסדרה זו: אבישר הר-שפי, "כוונה והתכוונות ביחסי אישות", שם, עמ' 144-192.

כחוויה של מלאות אישיותית (קריאת שמע). באופן אידאלי נתפשות שתי ההתרחשויות כדורשות את כל אנרגיית החיים, ולפי הסוגיה לא ניתן לפצל את האנרגיה הזו, ולו באופן חלקי, בין השתיים.³⁹

שיער, ערוה ואישות

דברים אלה אמורים ביחס לכל ההתנגשות בין קדושה לבין מה שהסוגיה מכנה "ערוה". מכל מקום, אחד המקומות המוגדרים כערוה ואשר כנגדם אסור לקרוא שמע הוא שיער האשה, ולהלן נתמקד בו. כאן עלינו לענות על שתי שאלות. ראשית, מה בטבעו של השיער הופך אותו למושא מיני? ושנית, כפי שראינו לעיל וכפי שעוד נראה להלן, דווקא בנוגע להלכות הנוגעות בשיער התחוללו שינויים והתפתחויות. כאן נרצה להבין אם שינויים אלו קשורים באופיו המיוחד של השיער או במניעים אחרים.

ההיגיון הבסיסי של הסוגיה מגדיר איברים מסוימים של האשה – וביניהם שיערה – כמעוררים מינית באופן חריף במיוחד, ועל כן באה הסוגיה לשים חיץ מוחלט בין התרחשות של קדושה לבין איברים אלה. על פי פשטות הסוגיה ניתן לשער שמכיוון שהשיער הנשי נתפש כמעורר מינית כל כך הרי שאסור יהיה לקרוא שמע כנגד שיערה של כל אשה. והנה, באופן מפתיע למדי אנו מוצאים שההלכה שיצאה מסוגיה זו פסקה אחרת:

שיער של אשה שדרכה לכסותו אסור לקרות כנגדו [קריאת שמע]. הגה: אפילו אשתו. אבל בתולות שדרכן לילך פרועות ראש – מותר [=לקרוא קריאת שמע כנגד שיער]. הגה: והוא הדין השערות של נשים שרגילין לצאת מחוץ לצמתן, וכל שכן שיער נכרית, אפילו דרכה לכסות.⁴⁰

תחילתו של פסק זה תואמת לחלוטין את הסוגיה. אולם מיד לאחר מכן באות שלוש הסתייגויות: מותר לקרוא שמע כנגד שיער של בתולות, כנגד אותן שערות שגם נשים נשואות רגילות להוציא מחוץ לכיסוי וכנגד שיערה של לא-יהודייה. מכיוון שהבתולות רגילות לצאת בשיער פזור ומכיוון שגם הנשים הנשואות נוהגות לחשוף חלק משיערן – שיער זה אינו מעורר משיכה וממילא מותר לקרוא שמע כנגדו.⁴¹ נימוק זה עולה

39 הנושא הנדון כאן, היחס בין קריאת שמע למיניות, הוא חלק מהדיון הרחב יותר ביחס שבין קדושה למיניות, נושא רחב ביותר בעל היבטים משמעותיים שונים. מספר מאמרים בקובץ הקודם (ויקרא את שמם אדם, לעיל בהערה הקודמת) טיפלו ביחס זה. במסגרת המאמר הנוכחי אתייחס אך ורק למקורות המנגידים בין קריאת שמע למיניות בהקשר של כיסוי שיער האשה.

40 שולחן ערוך אורח חיים סימן ע"ה סעיף ב'.

41 נעיר שנימוק זה אינו מתאים להסתייגות השלישית, שהרי נאמר בה במפורש: "אפילו דרכה לכסות".

במפורש בדיון צדדי שהתפתח בנוגע להלכה זו. ב"ביאור הלכה" על אתר כותב ה"חפץ תיים" כך:

ואותן נשים הבאות מארצות שאין דרכן לגלותן מחוץ לצמתן, למקום שדרכן לגלותן, מותרין לגלותן אם אין דעתן לחזור. ולעניין לקרות קריאת שמע כנגדו... נראה דמותר אפילו דעתן לחזור (טעמו דליכא הרהורא), ואם באו ממקום שדרכן לגלות למקום שאין דרכן לגלות לא יגלו אפילו אם דעתן לחזור (משום הרהור דאנשים), ואסור לקרות קריאת שמע כנגדן אפילו אם דעתן לחזור.⁴²

בעוד שבאשר לעצם ההיתר לגלות חלק מהשיער הנשי נושא הדיון הוא הנורמטיביות והנהגה המקובל באותו מקום (וכפי שנראה להלן), הרי שבנוגע לקריאת שמע כנגד שיער האשה השאלה אשר בה דנים היא האם ישנו "הרהור". על כן, במקום שבו נהגו נשים לחשוף חלק משיערן מותר לגברים לקרוא שמע כנגד שיער זה בכל מקרה, משום שהוא אינו מעורר "הרהורים", ואילו במקום שבו לא נהגו לחשוף את שיערן – אסור. כאן נכנס לדיון מרכיב נוסף, והוא, הבנת הפוסקים שחשיפה שגרתית לשיער נשי מקהה את עוצמת המשיכה המינית. במקום שבו השיער חשוף כל הזמן, הסוד שיוצר הכיסוי אינו קיים, וממילא החשיפה אינה מעוררת מינית ולא מפריעה לקרוא שמע.⁴³

הנימוקים המופיעים ב"ביאור הלכה" מנטרלים את הממד המהותני שניתן לשמוע במשפט "שיער באשה ערווה". ממשפט זה משתמע לכאורה שהשיער הנשי כשלעצמו הוא בכל מקרה ערווה. כנגד זה מציגים הפוסקים עמדה פרדוקסלית שממנה משתמע שדווקא הסתרת השיער היא המטעינה אותו במטען מיני. התוצאה תהיה שמידת המיניות אשר בה ייטען שיער חשוף תעמוד ביחס הפוך למידת חשיפת השיער בחברה נתונה. ואכן, במספר מקומות התמודדו הפוסקים עם המציאות המשתנה של המאה העשרים בכל הנוגע לחשיפת שיער בקהילות היהודיות, בעיקר בארה"ב ובגרמניה. כך למשל מתמודדים הרב משה פיינשטיין והרב יחיאל יעקב ויינברג במספר מקומות עם השאלה כיצד מותר לקרוא שמע ולהתפלל בבתי הכנסת שבמקומותיהם כאשר רוב הנשים, רווקות כנשואות, באות לבית הכנסת כשכל שיערן חשוף.⁴⁴ הרב פיינשטיין

⁴² ביאור הלכה שם, ד"ה מחוץ לצמתן. כבר המהר"ם אלשקר נטה לפסוק כך, ראו דבריו בתשובה ל"ה, וראו דיוננו בתשובה זו להלן.

⁴³ בלשונו של ז"י'ק: כשהשיער מוסתר באופן תמידי הוא נהיה לסיבה של האיווי, כאשר מושא האיווי הוא האשה עצמה. במקרה כזה, חשיפה רגעית של השיער משולה למגע עם מושא האיווי עצמו, עם האשה, וממילא הוא רווי במיניות, ונוצר קונפליקט בינו לבין הקדושה. לעומת זאת, כאשר חלק מהשיער חשוף באופן שגרתי, הרי שהוא מפסיק לשמש סיבה לאיווי, אינו טעון מינית ואינו מנוגד לקדושה. ראו: ז"י'ק, על סופר אגו, שם, עמ' 38-39. הדוגמאות שמביא שם ז"י'ק יכולות בהחלט להסביר את הקורה גם במקרה דנן.

⁴⁴ מקור השאלות הוא בכך שהפוסקים המוקדמים התייחסו רק למציאות שבה נשים חשפו חלק מהשיער או שרווקות חשפו את שיערן ולא למציאות אשר בה חשפו נשים נשואות את כל שיערן.

כיסוי וגילוי בשיער: הלכה, נוהג ומציאות

ובעקבותיו גם הרב ויינברג ממשיכים את הקו שראינו עד כה. לדבריהם, ערוה מוגדרת על ידי המקובל להסתיר. במקום שנהגו לכסות שיער, מה שמתחת לכיסוי נהיה ל"ערוה". אבל במקום ובשעה שאין מסתירים את השיער אין השיער החשוף באופן שגרתי יכול להפוך ל"ערוה".⁴⁵

שיער האשה: יחסיות ומהות

כדי להשלים את הדיון נשוב לסוגיה התלמודית המשמשת כמקור ל"שיער באשה ערוה". כזכור, בסוגיה זו הוגדרו עוד איברים כ"ערוה": "טפח" ו"שוק", ולהלכה נפסק יחד עם האיסור להתפלל כנגד השיער גם איסור להתפלל כנגד מקומות אלה. כפי שראינו, השינויים במקובלות החברה בנוגע לגילוי השיער הובילו את הפוסקים להחיר להתפלל כנגד שיער נשי. ממילא עולה שאלה מתבקשת: מדוע לא מצויה בספרות ההלכה התייחסות לשינויים נוספים שהתרחשו בתחום הלבוש כגון הליכה בכתפיים מגולות החושפות טפח ובחצאיות קצרות החושפות את השוק?⁴⁶ מדוע לא מתירה ההלכה להתפלל גם כנגד מקומות אלה אף שגם בהם נעשתה ההיחשפות לשגרית?

בולטים הדברים בתשובה של הרב פיינשטיין. הוא נשאל מהו הגובה המינימלי של מחיצה בבית כנסת, ותשובתו להלן:

הנה, בדבר מחיצה שבין הנשים לאנשים ודאי מן הראוי כשאפשר, טוב לעשות גבוהה שלא יתראו הנשים כלל, ובפרט במדינה זו שהרבה נשים הולכות פרועי ראש וגם בזרועות מגולות גם כשהולכות לבית-הכנסת, ובעוונותנו הרבים אין כוח למחות בידן. אבל כשאי אפשר כבר בארתי... שצריכה להיות גבוהה עד אחר הכתפיים שהוא לבינוניות ערך י"ח טפחים, שזהו שיעור מדין המחיצה, וגם אם יהיו בזרועות מגולות לא יתראו. ובדבר השיער, כיון שהוא שעת הדחק שאין מניחין באופן אחר יש לסמוך על המקילין הרי"ף והרמב"ם שאין השיער ערוה לעניין ק"ש ודברי תורה. ובזמננו, שבעוונותנו הרבים רוב הנשים הולכות פרועות ראש, אף שהוא באיסור... אף לאוסרין נמי יש להקל מאחר דעל כל

45 ראו: שו"ת אגרות משה, אורח חיים חלק א' סימנים מ"ב-מ"ג; חלק ג' סימנים כ"ג-כ"ד; חלק ד' סימן ט"ו; שם, יורה דעה חלק א' סימן קי"ד; שו"ת שרידי אש, חלק א' סימן ח'.

46 גם לגבי "קול באשה ערוה" ישנן תמורות מסוימות בהלכה, אם כי במידה פחותה ובצורה שונה (ראו למשל: אגרות משה, אורח חיים חלק ד' סימן ט"ו; שרידי אש, חלק א' סימנים ח', ע"ז). מכל מקום, הקול אינו איבר ועל כן אינו דומה לגמרי לשיער, לשוק ולטפח. השוואה בין "קול באשה ערוה" לבין "שיער באשה ערוה" נצרכת, אך לא כאן מקומה.

פנים הא אין דרכן לכסות, וערוה... תלוי בדרכן לכסותו ממש ולא שהאיסור מחשיב למקום מכוסה...⁴⁷

הרב פיינשטיין אינו מתיר בשום אופן לעשות מחיצה שאינה מסתירה את הכתפיים, אבל מתיר בשעת הדחק לבנות מחיצה ששיער הראש מתגלה מעליה. במבט ראשון, בפסיקתו הנוגעת ל"שיער באשה ערוה" משתמש הרב פיינשטיין בשפה יחסית: במקום שבו נהגו הנשים ללכת בשיער מגולה מותר להתפלל כנגדו. את ההיגיון הפנימי שבתפישה זו ביארנו לעיל. אבל במבט שני, הנימוק היחסי אינו כה פשוט, שכן את אותם נימוקים ניתן היה לומר לגבי הכתפיים המגולות: במקום שבו נהגו לגלותן, המשיכה המינית שהן יוצרות מתפוגגת, וממילא מותר לקרוא שמע כנגדן. מהו מקור ההבדל?

נדמה שמבין חרכי היחסיות נחשף כאן ממד של שונות מהותית בין השיער לבין שאר האיברים. בדברים לעיל, על אודות "דת יהודית", נטען כי השיער הנשי נושא בחובו מיניות מסוג השונה מזה שנושאים איברי הגוף האחרים. לשיער משמעויות נוספות, אסתטיות וסמליות. הוא מבטא חופש, חירות וחיוניות; הוא מהווה כתר ופאר, ובכך אלה גם מסמל את הכוחות הדמוניים, כוחות הכישוף. המשמעות המינית חבויה בתוך כל אלה, ואינה מתבטאת באופן ישיר ומידי. כך הסברנו לעיל את ההבדל שבין שיערה המגולה של הרווקה לזה של הנשואה. תובנה זו על אודות מהותו של השיער חייבת לשמש אותנו גם כאן. משמעותו הפנימית של השיער, מהותו הגופנית והשלכת מהותו על הנפש ועל הסמליות הנפשית משמשות תשתית שמכוחה מתאפשרת היחסיות ומתאפשרים השינויים. חיוניותו וחירותו של השיער הם הרבה יותר מאשר רמז מיני גרידא. על כן, מחד, קשה הרבה יותר לאסור את חשיפתו, ומאידך, חשיפה זו משדרת הרבה פחות מיניות ישירה. כתוצאה מכך מתאפשרת פסיקה מתוך מבט יחסי על האיסורים השונים הנוגעים בשיער, מה שאינו אפשרי בנוגע לאיברי גוף נשיים אחרים, שהנשיות והמיניות הגלומה בהם (מנקודת מבטו של הגבר) מוחלטות ומרכזיות הרבה יותר.⁴⁸

הזהר הקדוש, המהר"ם אלשקר, החת"ם סופר ואמותינו הקדושות

שלל המתחים שבהם דנו עד כה, בין ההלכה הנורמטיבית לבין הנוהג המקובל ובין הצד היחסי לצד המהותי שבתולדות הלכות כיסוי השיער, עולה במחלוקת בין שתי תשובות,

⁴⁷ שו"ת אגרות משה, אורח חיים א' סימן מ"ב.

⁴⁸ העובדה שהשיער "מכסה טפח ומגלה טפחיים" היא סיבת ההקלה, אולם בו בזמן היא שהפכה אותו למגדיר זהות בדמות חובת כיסוי הראש לנשים, החורגת מדיני הצניעות הרגילים.

האחת של המהר"ם אלשקר⁴⁹ והשנייה של החת"ם סופר.⁵⁰ ברקע שתי התשובות עומדת התמודדות עם תפישה של מעמד השיעור ושל האיסור על חשיפתו שמקורה בזוהר הקדוש. הזוהר עוסק באיסור על חשיפת השיעור הנשי במסגרת עיסוקו בפרשת סוטה.⁵¹ להלן דבריו לקראת סוף עיסוקו בפרשה זו (עם תרגום "הסולם"):

תרגום הסולם

זוהר

א"ר חזקיה: תונבא ליתי על ההוא בר נש דשבק לאנתתיה דתתחזי משערה דרישה לבר, ודא הוא חד מאינון צניעותא דביתא, ואתתא דאפיקת משערא דרישה לבר לאתתקנא ביה גרים מסכנותא לביתא וגרים לבנהא דלא יתחשבון בדרא. וגרים מלה אחרא דשריא בביתא. מאן גרים דא? ההוא שערא דאתחזי מרישה לבר. ומה בביתא האי, כ"ש בשוקא וכ"ש חציפותא אחרא. ובגין כך: אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך.

א"ר יהודה: שערא דרישא דאתתא דאתגלייא גרים שערא אחרא לאתגלייא ולאפגמא לה. בגין כך בעיא אתתא דאפילו טסירי דביתא לא יחמון שערא חד מרישא, כ"ש לבר.

ת"ח, כמה בדכורא שערא הוא חומרא דכלא, הכי נמי לנוקבא. פוק חמי כמה פגימו גרים ההוא שערא דאתתא; גרים לעילא, גרים לתתא, גרים לבעלה דאתלטייא, גרים מסכנותא, גרים מלה אחרא בביתא, גרים דיסתלק חשיבותא מבנהא, רחמנא לישזבון מחציפו דלהון.

אמר רבי חזקיה: חלחלה תבוא על אותו אדם העוזב את אשתו שתראה משערות ראשה לחוץ, וזה הוא אחד מאלו צניעות שבבית, ואשה המוציאה משערות ראשה לחוץ להתייפות בו גורמת עניות לבית וגורמת שבניה לא יהיו חשובים בדור וגורמת דבר אחר שישרה בבית. מי גרם לכל זה? היינו שיער הזה שנראה לחוץ. ומה בבית כך, כל שכן בשוק, וכל שכן חציפות אחר. ומשום זה כתוב: אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך.

אמר רבי יהודה: שערות ראשה של האשה שנגלו גורמים לשיעור אחר להתגלות ולפגום אותה. משום זה צריכה האשה שאפילו קורות ביתה לא יראו שיעור אחד מראשה, כל שכן לחוץ.

בוא וראה, כמו בזכר, נמצאו השערות קשים מכל, כן הוא בנקבה. צא וראה כמה פגמים גורמות השערות של האשה; גורמות למעלה, גורמות למטה, גורמות לבעלה שיתקלל, גורמות עניות, גורמות דבר אחר בבית, גורמות לסלוק חשיבות מבניה, הרחמן יצילנו מחוצפה שלהם.

49 שו"ת מהר"ם אלשקר, סימן ל"ה (רבי משה בן יצחק אלשקר, ממגורשי ספרד, נולד ב- 1446 בספרד, נוד בין ארצות אגן הים התיכון, נפטר בירושלים ב- 1522).

50 שו"ת חתם סופר, חלק א' (אור"ח) סימן ל"ו (רבי משה סופר, נולד בפרנקפורט דמיין ב- 1762, כיהן ברבנות בהונגריה, נפטר בפרשבורג ב- 1839).

51 זוהר במדבר פרשת נשא דף קכ"ה עמוד ב'.

הזוהר הקדוש, המהר"ם אלשקר, החת"ם סופר ואמותינו הקדושות

נדמה שיותר מכל מקור אחר שראינו עד כה נותן הזוהר הקדוש ביטוי לממד המאיים, המסתורי, הכמעט-מאגי שמקבל השיער הנשי לעתים קרובות בתרבות. הסמליות הנשית של השיער מודגשת כאן ביותר. זאת ועוד, עצם יציאת השיער אל מחוץ לגוף, התפשטותו אל מעבר לגבולותיו המדודים, מהווה איום בקטע זה מהזוהר, שהרי השיער הנשי מושווה לשיער הגברי. כמו שהשיער הגברי הוא ה"דינים" – קשור לצד המאיים של ההוויה – כך גם, וביתר שאת, השיער הנשי. אך מעבר לזה: הזוהר משתמש כאן בטרמינולוגיה של "חוצפה". כלומר, לא רק המיניות מאיימת כאן אלא עצם החיוניות. החיוניות המתבטאת בשיער מאיימת על הסדר החברתי, על הצניעות הנשית, על האשה כמי שנמצאת "בירכתי ביתה".

יחסיות, מנהג, מידתיות ברמת המשיכה המינית של השיער – כל אלה נעדרים לגמרי מדברי הזוהר הקדוש. לפי הזוהר לשיער מהות שלילית שחשיפתה עלולה אך להזיק – בלשון המעטה.

המסקנה המעשית המתבקשת העולה מתוך הזוהר היא שעל האשה להפחית ככל הניתן בחשיפת שיערה – בבית, וכל שכן בחוץ. ואמנם, פוסקי הלכה שונים הושפעו מהזוהר ואימצו תפישה זו, כפי שיודגם להלן. מסקנות קיצוניות אלו אינן עולות בקנה אחד עם מה שהיה מקובל בחלק גדול מקהילות ישראל. התוצאה, כפי שנראה מיד, היא התמודדות חריפה עם העמדה המוצגת בזוהר. כדוגמה בולטת להתמודדות מעין זו ניתן להציג את דברי המהר"ם אלשקר, שתשובתו בנדון הפכה לאבן יסוד בכל דיון בנושא. וכך נשאל המהר"ם אלשקר:

שאלת ממני הידיד אם יש לחוש לאלו הנשים שנהגו לגלות שערן מחוץ לצמתן להתנאות בו לפי מה ששמענו מי שהורה ואמר כי שקר נחלו אמותינו הנוהגות לגלותו, כי הוא איסור גמור, ובפי' אמרו ז"ל שיער באשה ערוה ולכן ראוי להוכיחן ולהזהירן שלא לגלותו.

עד כאן לשון השאלה.

בתשובתו מבליט המהר"ם אלשקר את מקומו של הנוהג המקובל בין הנשים. בהמשך דבריו הוא טוען שהבסיס לכך מצוי כבר בגמרא בברכות⁵² העוסקת בשיער באשה ערוה. הוא מביא את הסוגיה ומציע לה מספר פירושים: לפי רב האי גאון, כל ענייני הערוה המוזכרים בסוגיה (כולל שיער) נאמרו רק לעניין האיסור לקרוא שמע כנגדם. הרמב"ם, לעומתו, סובר שרק כנגד "טפח" אסור לקרוא שמע, אבל שאר המקומות הם ערוה במובן זה שאסור להסתכל בהם אצל אשת איש. רש"י מחמיר כשתי הדעות הללו וסובר שהסוגיה דיברה אמנם על אשת איש, אך כל מקום שאסור להסתכל בו אצל אשת איש אסור לקרוא שמע כנגדו. הרי"ף השמיט את קריאת שמע מהסוגיה, ולדעת

כיסוי וגילוי בשיער: הלכה, נוהג ומציאות

הראב"ד, הרי"ף סובר שאין איסור לקרוא שמע כנגד מקומות אלו.⁵³ מסקנת המהר"ם אלשקר היא אפוא שלפי כל הפירושים אין בסוגיה מקור לאסור להוציא מכיסוי הראש את השיער שמקובל להוציא:

אשתכח השתא דלדברי כולם אין באותו שיער שום חשש איסור כלל. דמאן דמוקים להו באשת איש, אנן לאו באשת איש עסיקין, ומאן דמוקים לה באשתו לא נאסר אלא לקריאת שמע, ודבר שדרכו להיות מכוסה דמקפיד עליה ואתי לידי הרהור. אבל דבר שדרכו להיות מגולה, דלבו גס ביה, מותר ואפי' לקריאת שמע כדפרישית.

הקריטריון לאסור לקרוא שמע כנגד איברים מסוימים הוא מידת ההרגל שבראייתם. איברים החשופים תדיר אינם מביאים לידי הרהור ומותר לקרוא שמע כנגדם. לדבריו, על סמך נימוק זה התירו פוסקים שונים לקרוא שמע כנגד שיערן של רווקות. על פי אותו היגיון סובר המהר"ם אלשקר שאין איסור לחשוף את מעט השיער שמקובל לחשוף:

דלדברי כולם אין בו צד איסור כלל, אדרבה, שהתירוהו בפירוש, ואפילו לקריאת שמע, והעידו שנהגו לגלותו. ובודאי כי כן היו נוהגות בנות ישראל בימי חכמי המשנה והתלמוד ז"ל, ואפשר דאפילו בעודן על אדמתן בזמן שבית המקדש קיים.

המקור העיקרי שעמו חש המהר"ם אלשקר צורך להתמודד הוא דבריו המאיימים של הזוהר. את דברי הזוהר הוא תוקף בשני מישורים. תחילה הוא מפרש אותם כך שיתאימו לשיטתו:

וכל מה שתמצא בספר הזוהר מקפיד על גלוי שיער האשה, איפשר דבשיער שדרכה לכסותו משתעי [=מדובר].

פרשנות זו קשה ביותר בתוך הזוהר, שדבריו הנחרצים אינם מותירים ספק באשר לעמדתו העקרונית כנגד חשיפת שיער נשי כלשהו. המהר"ם אלשקר הרגיש בזאת כנראה, על כן הביא באמתחתו נימוק עקרוני נוסף כנגד דברי הזוהר: "ואם יש דבר אחר, אנן אתלמודא ואמנהגא סמכין". העדפת פסיקת התלמוד על פני הנחיות הזוהר היא

53 הראב"ד סובר שהרי"ף למד זאת מכך שלפי הגמרא "עגבות אין בהן משום ערוה" – וקל וחומר שלא טפח, שוק, שיער וקול.

הזוהר הקדוש, המהר"ם אלשקר, החת"ם סופר ואמותינו הקדושות

כלל המקובל על רוב הפוסקים.⁵⁴ החידוש המעניין בדבריו הוא ההסתמכות על המנהג, המשמש כתוספת משקל לתלמוד בדחיית דברי הזוהר.⁵⁵ כעת עובר המהר"ם אלשקר להתמודד עם השאלה האם חייבת אשה לכסות את ראשה גם בתוך ביתה. כאן הוא מציג עמדה נחרצת:

ובואו ונצווה על אלו האוסרים אותו שיער לאשה בתוך ביתה מההיא דשיער באשה ערוה בבלי דעת באי זה שיער אמרו ולמאי הילכתא איתמר בגמרא, ואלא מעתה לפי דרכם שיער גבות עיניה נמי היה להם לאסור דשיער קרייה רחמנא נמי... ומאי שנא אותו שיער? ואי משום דדרכן להיות מגולין, האי נמי דרכו להיות מגולה... וכמה לא חלי ולא מרגיש האי גברא דקאמר לה להאי מילתא, דכיון שנהגו לגלותו מימי עולם ומשנים קדמוניות ברוב תפוצות הגולה שתחת יד ישמעאל ואין בידו למחות, איך עלה בלבו לאוסרו... שכל המוכיחן בזה לא בדעת ידבר ונמצא מכשילן ח"ו ועתיד ליתן את הדין.

הסגנון התקיף מדבר בעד עצמו. המהר"ם מזדעק להגן על מנהג מקומו, מנהגן של הנשים "בתפוצות הגולה שתחת יד ישמעאל". הוא מתעקש על כך שהשאלה כמה שיער יהיה מגולה וחשוף, ובוודאי בתוך הבית, אינה תלויה רק בהלכה שמקורה בספרים אלא גם במנהג המקום. מנהג הנשים בקהילתו להותיר חלק משיערן לא מכוסה בצדי הראש ובצמה, ושלא לכסות את הראש בתוך הבית כלל, הוא הקובע. הוא אף מוסיף ואומר שמה שהחמירו הנשים בקהילות אשכנז בכיסויי שיער נוספים אינו הלכה אלא מנהג. הוא מסיים את דברי הסנגוריה על בנות קהילתו באומרו:

ומעשה אמותן הקדושות בידיהן, כמו שהוכחנו מההיא דפרק חזקת הבתים דלעיל, ובכמה וכמה דברים הקילו רבותינו ז"ל כדי שלא תתגנה האשה על בעלה. ואין צורך באורך.

נשים נא לב כיצד משתלבת בתשובת המהר"ם אלשקר התפישה היחסית של השיער עם הבלטת מעמדו של המנהג. המשיכה המינית שהשיער מעורר תלויה בנסיבות ובמקובל בכל תרבות ותרבות, וממילא, מה שיקבע את האסור ואת המותר בכל תרבות הוא המנהג.

אלא שדברי המהר"ם אלשקר אינם בחינת "סוף פסוק" בתולדותיו של דיון הלכתי זה. החת"ם סופר, המאוחר הן לזוהר הן למהר"ם אלשקר בכמה מאות שנים, ניצב מול שתי

54 ראו למשל: משה חלמיש, "סמכותו ההלכתית של הזוהר", בתוך: ז' ספראי וא' שגיא (עורכים), בין

סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 321-350 והמקורות המצוינים שם.

55 ההסתמכות על המנהג לצד התלמוד הכרחית משום שבתלמוד עצמו ניתן למצוא פנים לכאן ולכאן.

כשהמהר"ם אלשקר מסתמך על המנהג לצד התלמוד הוא מוצא למקובל בקהילתו בסיס איתן יותר. כפי

שנאמר לעיל, במסורת אשכנז נתפש מנהג הקהילה כמדיום מרכזי של העברת התורה שבעל פה. ראו:

ישראל מ' תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון. ירושלים תשנ"ב, עמ' 105-113, וכן מאמרו של ח'

סולובייצק, לעיל, הערה 29.

כיסוי וגילוי בשיעור: הלכה, נוהג ומציאות

העמדות שהציגו, ונדרש להכריע. הוא פורש את מגוון שיטות הראשונים והאחרונים בסוגיה, הן בנוגע לקריאת שמע כנגד שיער אשה הן בנוגע ליציאת אשה לחוץ בשיעור חשוף. הוא מוצא מקורות למנהג מקומו, שם היו הנשים יוצאות כשכל שיערן מכוסה במטפחת שעל גבה כובע, וכותב:

והשתא, כיון דפליגי הפוסקים בזה, ולהטור איסורא הוה, ונהגו כוותי' – שוב הוה לן דין גמור שקבלו עליהו כהך דיעה... היוצא מזה, ללכת במקום שרבים מצויים הוה במטפחת בלי כובע עוברת על דת יהודית ויוצאת בלא כתובה, ובחצרה כבר קבלו עליהו אבות אבותינו בכל מקום ששמענו שנפוצו ישראל לאסור על כל פנים, ואפשר העוברת על זה יוצאת בלא כתובה שכבר נעשה ממנהג זה דת יהדות.

עם זאת, החתם סופר מודע לכך שהצדק עם המהר"ם אלשקר ושלפי סוגיית הגמרא מותר לחשוף חלק מהשיער:⁵⁶

אמנם בתשובת מהר"ם אלשקר צווח השואל על מנהג נשותיהן בארץ ישמעאל שיוצאות הנשואות בשורה א' של שיער בין האזן לפדחת תלוי לה, וכתב... על זה שגם בימי חכמי הש"ס יצאו כן... ובשיר השירים (ד' ג') כתיב: כפלח הרמון רקתך מבעד לצמתך, פי' שגם הרקת יהי' לפנים מהצמות, ואך בת צידעא הוא השורה שבין האזן לפדחת ושם יצאה שורה א' ולא תהיה מקולעת אלא סד בסיד...

הוא גם מסכים שעל דברי הזוהר עצמם להידחות מפני פסק התלמוד, ועל כן:

האמנם בארצותינו שהאומות יוצאות פרועי ראש ואמותינו לא יצאו ונזהרו מאד וחשו לדברי הזוהר והקפידו על זה מאד, אף על גב דאילו היינו עומדים למנין לקבוע הלכה היינו אומרים דאותה שורה מבוארת בש"ס להיתר, היינו עפ"י פירוש הערוך דלא כרשב"ם ואין הלכה כהזוהר...

למרות זאת, החת"ם סופר עדיין מסיק שיש להחמיר ולקיים את מנהג מקומו ואין לסמוך על היתרו של המהר"ם אלשקר. נימוקו לכך מפתיע ביותר. החת"ם סופר, כמהר"ם אלשקר לפניו, מסתמך על מנהג "אמותינו הקדושות":

מכל מקום, כיון שתפסו [הנשים בקהילה] המנהג כהזוהר, על זה כתב מהר"א שטיין: מנהג עוקר הלכה ונעשה הלכה קבוע, דהיינו היכא דספרי חיצונים חולקים על הש"ס וספרי חיצונים היינו מסכת סופרים וכדומה או מדרש ופסיקתא והזוהר כאחד מהם, אותו מנהג עוקר הלכה ונעשה הלכה רווחת

56 אף שהוא מפרש את הסוגיה מעט שונה מהמהר"ם אלשקר, שהתיר גם את הוצאת השיער שליד הפדחת וגם את השיער היוצא מן הצמה, טוען החת"ם סופר שהסוגיה התירה רק את הוצאת השיער שליד הפדחת.

בישראל... הכלל היוצא – כל שום שיער בשום מקום בראש ופדחת בנשואה, אפילו בחדרה, ערוה היא אם לא שיש לה מטפחת בראשה, ובשוק וחצר של רבים גם כובע, ואמנם בשורה שיער שבין און לפדחת ואינה מקולעת וסד בסיד במקום שנהגו, אינה ערוה. ובארצותינו, שהמנהג עפ"י זוהר, עוקר הלכה... ויש לחוש לרביצת האלה האמור בזוהר הנ"ל, ומי שחפץ בברכה ירחיק ממנו.

מסקה זו, החותמת את תשובת החת"ם סופר, כוללת בתוכה את מרב המרכיבים שבהם דן מאמרנו. ראשית, המנהג להחמיר בא לדחות את הלכת התלמוד הבבלי. אולם המנהג כאן הוא כבר מנהג ש"נכנס לספר החוקים" בדברי הזוהר,⁵¹ שכן מבחינת החת"ם סופר "מנהג" הוא הנהגות של אותם ספרי קודש "היצוניים" שאינם כלולים בתלמוד. המהר"ם אלשקר הסתמך על התלמוד ועל המנהג כדי לדחות את הזוהר. מבחינת החת"ם סופר המנהג השתנה, וגם אם שורת דין התלמוד עודה עם המהר"ם, המנהג דוחה את ההלכה. אנו רואים שוב כיצד המציאות התרבותית המשתנה משמשת כנרם רב כוח בעיצוב ההלכה בפועל. היחס לשיער הנשי בסביבה הגויית ובקהילה היהודית הוא המעצב את פסיקת החת"ם סופר.

עם זאת, מהותו המאיימת של השיער הנשי, שאינה מאפשרת את המנהגים השונים ואינה פתוחה ל"יחסיות הלכתית", חודרת גם לתשובת החת"ם סופר במשפט האחרון. אמנם, החת"ם סופר אימץ את צורת החשיבה והדיון של המהר"ם אלשקר, אשר אינה מעניקה לשיער מהות מסוכנת ומאיימת. חשיפת שיער נשי תלויה במנהג המקום, ואף שהוא מחייב את כל הנשים שבמקומו להחמיר מאוד בכיסוי השיער (ומטיל סנקציה של ביטול הכתובה על מי שאינה נוהגת כך), לכאורה ברור שהמנהג הנהוג במקומות אחרים שווה ערך למנהג מקומו. אלא שמתחת לפני השטח, כך נדמה, רוחשת כל העת קללת הזוהר הקדוש, עד שלבסוף לא נמנע החת"ם סופר מלהמליך מפורשות על ההיחזק מרביצת קללת הזוהר על מי שחושפת את שיערה גם בקהילות שבהן נהגו לגלות את חלקו מקדמת דנא.

חתימה: הלכות כיסוי השיער הנשי – מאין ולאן?

לאורך תולדות ההלכה עבר האיסור על נשים לחשוף את שיערן בציבור שנינים רבים. שינויים אלו התרחשו במספר צדדים של האיסור. בדיונו כאן עמדנו על שני היבטים ההלכתיים של האיסור: "דת יהודית" ו"שיער באשה ערוה", וראינו מספר שינויים מעניינים שחלו בתולדות הלכות אלו. ראינו כיצד ישנם לשינויים אלו ממד מהותי וממד יחסי. מצד אחד, לשיער ממדים פסיכולוגיים, חברתיים ותרבותיים ייחודיים, המזמנים

⁵¹ זאת אף שייטכן שהמצב כאן דווקא הפוך: הזוהר אינו שיקוף בכתב של נהג קיים אלא אימץ הזוהר הם המקור למנהג. אכן, אין להכריע בכל סיטואציה מה קדם למה, ומכל מקום, יחסי הגומלין בין הספחת לבין המציאות משתלבים למרקם תרבותי אחד ומזעים אלה את אלה.

את השינויים ואינם מאפשרים את הסתרתו המוחלטת של השיעור מתחת לבד. מצד שני, רבים מן השינויים קשורים במעמדו היחסי של האיסור על גילוי השיעור כמו גם בתלותו העקרונית בזמן ובמקום. בסופו של חשבון ראינו כיצד שני היבטים אלו משתלבים. אמנם, מחד, לא ניתן להבין את התסיסה שכיסוי השיעור עורר בכל הדורות ואת הנכונות לשנות (לחומרא ולקולא) בתחום זה בלא לעמוד על מאפיינים מיוחדים של השיעור; מאידך, שינויים אלה מתרחשים בתוך שפה וחשיבה יחסיות, המאפשרות את התהוותם.

שאלת כיסוי השיעור איננה שאלה הלכתית "יבשה" שניתן לדון בה כפי שדנים בהלכות בשר בחלב או בהלכות בורר בשבת. כפי שראינו, קיים גיוון רב ביותר בנוגע לאופני כיסוי השיעור שנהגו ושנוהגים בפועל בקרב נשות ישראל. חלק משינויים אלו הוא תוצאה של מידת המחויבות האישית להלכה, אולם כפי שנטען לעיל, גם בקרב נשים יראות שמים המקפידות על קלה כחמורה קיימים הבדלים משמעותיים באופן שבו הן מכסות את שיער ראשן (והבדלים אלו משתקפים בשינויים בפסיקת ההלכה עצמה). עוד יש לומר שבעבור נשים רבות כיסויי הראש השונים משמשים פן חשוב בהגדרה החברתית שלהן. בעבור נשים נוספות מהווה שאלת האופן שבו יכסו את ראשן מוקד של מתח קיומי הכרוך אצלן הן בשאלת השיוך החברתי האישי (בין הזרמים ותתי-הזרמים של החברה הדתית) הן בשאלת ההגדרה העצמית הדתית-רוחנית, יחסן להלכה ומידת מחויבותן לה, וכדומה. הווה אומר: "כיצד אני מכסה את ראשי" אינה שאלה הלכתית-טכנית גרידא אלא בעבור נשים רבות זוהי שאלה קיומית וחברתית ממדרגה ראשונה – שאלה של זהות. הסיבה הראשית לכך נעוצה, כך נדמה לי, בפן החיצוני הבולט ובאופי הסמלי המובהק של השיעור ושל כיסויו. זאת ועוד. כפי שראינו, כיסוי השיעור הנשי "יושב" על מספר צמתים תרבותיים משמעותיים ביותר – בין גברים לנשים, בין האישי-האינטימי לציבורי, בין הלכה לנוהג ובין מסורת לתמורה. ריבוי זה של נקודות מפגש וקונפליקט יכול לתרום אף הוא לביאור חלק מהמתח הקיומי, התרבותי והדתי, וחלק מהרבגוניות הכרוכים באופן שבו נשים מכסות את שיערן. בדברי הסיכום דלהלן בדעתי לגעת בקונפליקטים אלו מנקודת מבט קיומית ועכשווית, תוך ניסיון לראות באיזה אופן נכרכות הבעיות השונות יחדיו.

אם ננסח את הבעיה בקצרה הרי שניתן לדבר כאן על שני סוגים של קשיים. הראשון קשור באופיו המהותי של כיסוי השיעור. השיעור, והשיעור הנשי בפרט, לפחות בתרבות אשר בה אנו חיים, מסמל חיוניות וארוטיקה; יש בכוחו להציג חיות וחיוניות רבות רושם כמו גם לעורר משיכה ומתח מיני. עם זאת, כוחו של ההרגל פועל גם כאן, ובחברה אשר בה רוב הנשים אינן מכסות את שיערן כלל (וזהו בסופו של דבר המצב השורר בחברה המערבית העכשווית) כוחו היצרי של השיעור הולך ונחלש והקונוטציות הארוטיות הכרוכות בו הולכות ומאבדות את כוחן (וכפי שראינו, פוסקי הדורות האחרונים היו ערים לנקודה זו והתייחסו אליה בפסיקתם). אי לכך, הלכה המעוניינת לבנות חברה אשר בה מתח יצרי אינו המרכיב המכונן המרכזי בקשרים בין גברים לנשים

בוודאי לא תרצה, מצד אחד, לערער על חובת כיסוי הראש (זאת בשעה שברור שאין אפשרות ואף אין רצון לבטל מתח זה לחלוטין). אולם מצד שני, המודעות לחברה הכללית שבתוכה ממוקמת תת-התרבות היהודית צריכה להילקח בחשבון. מימי המשנה ועד לעת החדשה היה כיסוי הראש, כמבואר לעיל, "דת יהודית" – נוהג תרבותי מובן מאליו. ההלכה התייחסה לנוהג זה ונבנתה על גביו. נדמה כי העובדה שהנוהג התרבותי השתנה עשויה להשפיע בצורה כזו או אחרת על מגמותיה של ההלכה בהמשך.

הדבר נכון שבעתיים ככל שהדברים אמורים בחברה הדתית המודרנית הנטועה והמעורבת בחברה המערבית הכללית והמקבלת את מושגי השוויון בין המינים "לכתחילה". בחברה המערבית שבתוכה אנו חיים הועם זוהרה של הדרמטיות הארוטית ששיער נשי גלוי נושא עמו בחברות שבהן מקובל לכסות את השיער. זאת למרות שגם בחברה המערבית עדיין יש לשיער הנשי משמעויות מיניות, ובייחוד ככל שמדובר ביהודים דתיים החיים בתוך החברה המערבית, שבעבורם השיער נושא עדיין, כך נדמה, משמעות יצרית רבה יותר.⁵⁸ חברה דתית כזו, היושבת "לכתחילה" על כל כך הרבה צמתים בבת אחת, נדרשת מחד גיסא לזהירות בכדי ששוויון זה ונוכחות הנשים לצד הגברים בכל מקום ובכל תפקיד יאפשרו התנהלות משותפת ותקינה בלי להנכיח מיניות על כל צעד ושעל (ומכאן הצורך בכיסוי); מאידך גיסא, דווקא מעורבותה של חברה זו בחברה המערבית הכללית יוצרת מצב אשר בו המטען היצרי שנושא בחובו שיער נשי גלוי אינו חזק כבחברה דתית סגורה (ומכאן הצורך לבחון את ויסות מידת הכיסוי). כפי שראינו ידעו פוסקים דוגמת הרב פיינשטיין להתייחס למציאות המודרנית בחברה המערבית, ותוך כדי פרשנות מעמיקה של ההלכה ליצור איזון ראוי בין הכיסוי לגילוי. מגמה זו בפסיקה חייבת להימשך בכדי לתת לכיסוי השיער את המקום הראוי לו.

הקושי השני קשור ליחסן של הנשים לאופן שבו נפסקו הלכות כיסוי השיער הנשי. יהיו אשר יהיו הגלגולים שעברה ההלכה בנוגע לכיסוי הראש, הדוברים בדיון הלכתי זה הם כולם גברים. אשר על כן הלכות כיסוי השיער הנשי הן דוגמה מובהקת למבט הגברי על האשה ולשיח הגברי על נשים. האופנים שבהם תפשו גברים – במקרה זה בעיקר פוסקי

⁵⁸ אף על פי שבחברה המערבית ככל הנראה לא מכסות נשים את שיערן זה מאות שנים, היטמעותה של תת-התרבות היהודית בתוך התרבות המערבית בעידן הגלובלי הנוכחי חריפה בהרבה מכל שהיה בעבר. כיום כמעט שלא ניתן (ולדעתי אף לא רצוי) לשמור על גבולות סגורים מפני השפעותיה של התרבות המערבית. החיים ברחובות "מעורבים", בוודאי בארצות אירופה ואמריקה אך גם בישראל, חושפים את היהודייה ואת היהודי לנורמות ההתנהגות ולחשיפת הגוף המערביות כל העת, בכמות גדולה ובצורה עמוקה בהרבה משבעבר. על כן נראה שדווקא בעת הזו הופכת הארוטיות הכרוכה בשיער ליותר ויותר שחוקה ובנלית.

ההלכה השונים – את הנשים; את גופן בכלל ואת שיערן בפרט; את מעמדן החברתי ואת הארוטיקה והאסתטיקה הנשית, נוכחים בתוך עמדותיהם ההלכתיות. מצב עניינים זה יוצר תשתית בעייתית מראש באקלים החברתי הנוכחי אשר בו שוויון (גם אם לא זהות) בין גברים לנשים הוא (במוצהר לפחות) המובן מאליו.

את הטענה הקיצונית הנובעת מכאן ניתן לנסח כך: "מדוע עלי לכסות את שיערי שעה שכיסוי זה הוא פרי רצונם, צורכיהם ויצריהם של גברים, וכל אופייה ופרטיה של הלכה זו נובעים ממבטם ומתפישתם את הנשים? למרות הקיצוניות אשר בה מנוסחת טענה זו אינני רוצה שהיא תיתפש כהתרסה כנגד ההלכה ומוריה. אדרבה, רבות מהנשים החשות כך מדברות מתוך כאב, שכן הן מאמינות בהלכה ובחכמי התורה לאורך הדורות ורואות בשמירת ההלכה מרכיב מרכזי בעולמן. יש לראות בדברים אלו עמדה קיומית הנובעת ממצוקה יומיומית של אשה העומדת מול הראי וחשה מחויבת לכסות את שיערה תוך שהיא גם חשה שבכך היא מבטלת משהו חשוב מאישיותה, מרצונה ומצרכיה. ביטול זה קיים בכל הלכה למעשה, אולם במקרה זה, כך נראה, שנשים רבות חשות כי אף אחד לא שאל אותן מה דעתן בנוגע לדבר האמור להיות, באופן טבעי, תוצאה של דעתן בלבד.

מנגד, נראה שנשים רבות (ולעיתים אלו אותן הנשים ממש...) מודעות לכוח הטמון בשיערן ומעוניינות בכיסויו באופן זה או אחר. הן תופשות את המשמעות החיונית והארוטית הגלומה בשיערן, ומסיבות שונות אינן חפצות בהחצנה של פנים אלו באישיותן. ניתן לנסח תחושות אלו בלשון כללית יותר. למרות שמחברי ספרות ההלכה היו ועודם גברים, הנשים היו ועודן שותפות פעילות ומשמעותיות בתרבות שמתוכה ואל תוכה נוסחה ההלכה. כפי שראינו לעיל, לנוהג המקובל בקרב הנשים היתה השפעה חשובה על הלכות כיסוי השיער, וממילא, אף שהנשים לא כתבו את ספרי ההלכה עצמם, עמדתן בנוגע לצורת כיסוי השיער בפועל נוכחת בהחלט בכתבי ההלכה וללא ספק השפיעה על מצב כיסוי השיער בפועל בכל הדורות. כפי שראינו, השפעת עמדת הנשים על הלכות אלו חורגת מן המצוי והמקובל בספרות ההלכה.

אף על פי כן אין בכך כדי לשנות את העובדה שבשורה התחתונה מידת השפעתן של הנשים על הלכות אלו (ועל ההלכה בכלל) פחותה באופן דרמטי מזו של הגברים. השפעתו של פוסק ההלכה המנסח את הדברים, ואשר בידו הכוח להכריע, גדולה לאין ערוך מזו של הנשים שבעבורן נכתבות הלכות אלו גם אם הפוסק באמת קשוב ומודע לרצונן ולדעתן. יתר על כן, עצם העובדה שספרות ההלכה נכתבת על ידי גברים ושפסיקת ההלכה מסורה בידיהם בלבד יוצרת יחסי הייררכיה בין גברים לנשים, יחסים העלולים ליצור אנטגוניזם ומתח גם לו יצויר שפוסק ההלכה משקף בדבריו באופן מושלם את דעת אשתו.

שתי הבעיות שהוצגו לעיל כרוכות כמובן אחת בשנייה. נשים רבות אינן חשות שותפות לעיצובה של הלכה זו הנוגעת לגופן ולהגדרתן העצמית; זאת בשעה שהלכות אלו

59 זאת לאור דברים ששמעתי לא אחת מפי נשים דתיות, רוב רובן כאלה המקפידות בכיסוי ראש, בתארן את תחושותיהן אל מול הלכות אלו.

חתימה: הלכות כיסוד השיעור הנשי – מאין ולכן?

מתעצבות לאור האופן שבו תופש פוסק ההלכה את היחס בין המהות החינוכית-ארוטית של השיעור לבין שחיקתה של מהות זו בחברה נתונה. מה ניתן לומר ביחס לבעייתיות כפולה זו? לא בטוח שבעבור אשה העומדת שוב מול הראי ומתלבטת מה תחבוש על ראשה יש בידנו פתרון מידוי. אך אולי הגיע העת שדעתן של נשים בשאלות מסוג זה תיכנס אל תוך ההלכה ושכניסה זו תיעשה לכתחילה, במפורש ובמוצהר, מתוך שיתוף פעולה עם פוסקי ההלכה ולא מתוך קונפליקט עמם. בכך ניתן יהיה אולי לצמצם לפחות חלק מן הפער בין הלכות אלו לבין בנות האנוש יראות השמים אשר הלכות אלו מכוונות אליהן. נדמה שהפתח לשינוי מסוג זה, שאינו פשוט או פשוט כמובן, מוכן ומוזמן להיפתח. הולך וגדל מספרן של נשים למדניות, יודעות הלכה לעומקה ויראות שמים, המודרכות בלימודן. בעשייתן ובחיי היומיום שלהן על ידי אהבת ה' ויראתו, השחלבות הדרגתית של נשים אלו בשיח ההלכתי היא עניין שהשעה נצרכת לו.