

סמכות ברשת: עיצוב מנהגי נידה של נשים כותבות בקבוצות דתיות בפייסבוק

נעמי סילמן וענבל אסתר סיקורל

מבוא

כתיבה וקריאה יכולות להיחשב אקט מחאתי שמטרתו להבנות מחדש תפיסות מציאות והתייחסות מעשית לעולם האורייני. כתיבה של נשים ברשת חברתית מקוונת מאפשרת מחאה עם פוטנציאל להשפיע על היבטים מחוץ לרשת ועל שינוי יחסי הכוח המגדריים. במאמר זה אנו בוחנות את השימוש של נשים ברשתות חברתיות מקוונות במטרה לייצר שינוי חברתי המקדם את האוטונומיה הנשית בפרקטיקה היהודית שנתפסת כבעלת מאפיינים פטרנליסטיים: הנידה והטבילה במקווה. העיסוק בגוף האישה בהלכה היהודית נתפס כאמצעי של שליטה גברית בנשים. לפיכך התארגנות נשית מקוונת לדיון בנושא היא אקט מחאתי שיש בו סוכנות ופוטנציאל לשינוי. מכיוון שהקבוצה המדוברת דנה בעיקר בהלכות נידה וטבילה, נפתח בסקירה קצרה של הלכות אלה.

הלכות נידה וטבילה

חוקי הנידה נזכרים בתנ"ך לראשונה בספר ויקרא טו, יט-לג, ועוברים תהליך ארוך של פרשנות מאז שנכתבו ועד היום. חוקים אלה תובעים להימנע מיחסי מין או ממגע שעשוי להוביל אליהם כאשר האישה רואה דם ממקור רחמי. בהלכה המוקדמת נאסר על קיום יחסים אלה למשך שבוע מהמועד שבו אישה ראתה את הדם, אולם אחרי חורבן הבית השני הורחבו ההגבלות לשבעה ימים אחרי תום הדימום (בבלי, נידה סו ע"א). בימים אלה האישה נדרשת לחזור ולברוק שאין עוד דימומים ואם היא מגלה דימום עליה להמתין לסופו ואז להתחיל למנות מחדש שבעה ימים: "הימים הנקיים" או "ימי הליבוך". אם גילתה כתם שאינה בטוחה בטיבו, עליה להיוועץ ברב המוסמך לפסוק על מהות הכתם (ינאי ורפורט, 2001).¹ בתום פרק זמן זה האישה מונחית לשטוף את עצמה בקפדנות ולטבול במקווה בנוכחות אישה נוספת, "בלנית". לאחר הטבילה האישה מוגדרת טהורה ומותר לזוג לקיים מגע מיני.

מחקרים על הפרשנויות ומנהגי הנידה בתרבות היהודית התמקדו באיסורי הטאבו ובמשמעותם להדרת הנשים (Meacham, 1999). ההלכות והפסיקות בנושאי נידה התוו התנהגויות נורמטיביות, הציבו גבולות חברתיים, הגדירו היררכיות מעמדיות ויצרו "ממשעים מוסמכים": רבנים ובלניות (סיקורל וסילמן, 2017).

בקהילות שונות נשים ערערו על הלכות נידה (באמירה מפורשת, במעשה או במחדל) ולא אפשרו לרבנים ולפוסקים להכריע (ששר, 2007; Fonrobert, 1999, pp. 61-69). הן עשו שימוש בהלכות נידה על פי צורכיהן, ולפרקים אף בחרו בחומרות כפתרונות למצוקות ו/או העדפות פריוניות.² התמורות בפרשנויות ובפרקטיקות של מנהגי הנידה תאמו לשינויים במיקומן החברתי של נשים, במעמדן ובכוחן הן במרחב הציבורי הן בזה הפרטי (ששר, 2007).³ המחקר שלפנינו בוחן את השיח ברשתות חברתיות בהלכות נידה וטבילה כביטוי לקידום מסרים פוליטיים חברתיים הנוגעים לפמיניזם הדתי ועיצובו על ידי נשים.

פמיניזם דתי ורעיונות של גוף ונפש

הגישה הפמיניסטית רואה במשטור הגוף חלק מהכוח המופעל על נשים וגברים. מרי דאגלס (2004), למשל, טענה כי גבולות הגוף מקבילים סימבולית לגבולות החברה. לכן תרבויות רבות עוסקות בפתחי הגוף ובמנהגים שמטרתם לשמור על הפתחים מזיהום נכנס או יוצא. כך, לטענתה, האיום שחשים גברים מהפרשות הגוף הנשי בתקופת הווסת ומקרבה גופנית לנשים הוא עדות ליחסי הכוח המגדריים. בשנות השמונים, בעקבות תהליכי שינוי בציונות הדתית, גבר משטור הגוף הנשי. לדרישות אלה היו השפעות בפועל על תהליכים של הפרדה מגדרית והקפדה על קוד לבוש נשי. יקיר אנגלנדר ואבי שגיא (2013) טוענים כי הדיון ההלכתי בגוף מסמן את תהליך ההתרחקות מתפיסת העולם הציונית המודרנית ויצירת גבולות של מובלעת תרבותית. בשנים האחרונות עובר תהליך זה היחלשות והסלמה בו זמנית (מידי מבצעים שונים כמובן), מה שהביא ל"התפוצצות שיחנית" סביב הגוף בציבור הדתי.

משטור הגוף מתקשר גם לחשיבה על דיכוטומיית גוף נפש. מרחב הדיון על הגוף, הנפש והמיניות מורכב ממסורות שונות ומייצר מרחב סמלי היברידי. החלוקה הדיכוטומית בין גוף לנפש במחשבה היהודית הופיעה בזמנו של ר' עקיבא וקשורה בנסיבות ההיסטוריות של מרד בר־כוכבא. ניגוד זה, ששורשיו במסורות היוונית והנוצרית, היה הבסיס להאדרת המרכיב הנפשי ורחני על פני המרכיב הגופני חומרי (רובין, 1997). כיום משתנה התפיסה הניגודית הזאת ומפנה את מקומה לגישה שהגוף בה מרכזי ונוכח במרחב הציבורי (קאופמן, 1999) והאדם הוא יצור שהווייתו גופנית (אנגלרד ושגיא, 2013). מגמות אלה מקבלות ביטוי בתפיסות חסידיות ובזרמים דתיים שמושפעים מהעידן החדש. כתולדה מתפיסות אלה הופכות פרקטיקות גופניות כמו יוגה ומדיטציה לחלק מהחוויה הדתית (הררי, 2017; פיקאר, תשס"ז).

שינוי נוסף מתרחש במאפייני הדיון ההלכתי. אנגלרד ושגיא (2013) טוענים כי כיום השיח ההלכתי הציוני דתי על מיניות מאופיין בשיח פסיכולוגי מוסרני (אותו הם מכנים "פאסטורי" – מלשון הכומר המוודה, הפאסטור), בניגוד למרכיב הדיון הפורמלי שמאפיין את הדיון ההלכתי ככלל. הוספת הממד הפאסטורי לדיון ההלכתי על מיניות מרחיב את

הנושא ומבליט אותו בהשוואה לסוגיות הלכתיות אחרות. נוסף על כך החוקרים טוענים כי פוסקי ההלכה בציונות הדתית העוסקים בסוגיות שנוגעות לנשים, יצרו דיסוננס בין הנשים צרכניות ההלכה להלכה עצמה. נקודות המבט השונות מחלחלות גם לשיח העכשווי של נשים דתיות.

רשתות חברתיות וסייבר-פמיניזם

הרשתות החברתיות התפתחו במקביל להופעתן של תנועות חברתיות גלובליות מראשית המאה העשרים ואחת. חוקרים (למשל Castelles, 2015) הציגו את דפוסי השימוש של פעילים ברשתות החברתיות כחלק מתנועות המחאה הגדולות של המאה. תנועות אלה הובילו מאבקים כלכליים, סביבתיים, מגדריים ואתניים, שחלקם התפתחו למחאות מקומיות וגלובליות רבות משתתפים, דוגמת מחאות האביב הערבי ומקבילותיה בעולם. מחאות אלה השתמשו בכלים מקוונים (כמו עצומות ותרומות) ואפשרו לאנשים להיות פעילים בלי לעזוב את הנוחות והבטיחות של המחשבים האישיים (Stephan, 2013). אחת האוכלוסיות שהרוויחה במיוחד מהאפשרות לפעילות מתוך המרחב הביתי היו הנשים, אשר מחאותיהן המגדריות המקוונות זכו לשם כולל: סייבר-פמיניזם. מונח זה מתייחס למערכת של תיאוריות ופרקטיקות בתרבות המגדרית והדיגיטלית (Milford, 2015).

רעיון הסייבר-פמיניזם, שהתפתח בשנות השמונים ותחילת התשעים של המאה הקודמת (Rosser, 2005), כולל מגמות שונות בשימוש ברשתות החברתיות של נשים. בתחילת התפתחות הרשתות תיאר המונח את ההשתלבות האיטית (באופן יחסי) של נשים במרחב המקוון. עם השנים הוא התרחב וכלל מאבקים נשיים להשתלבות בתחום ולניכוס היכולות הגלומות ברשת לביטוי זהויות נשיות ייחודיות (Milford, 2015). במחקרים הדגישו את תרומת הטכנולוגיה לצרכים נשיים, דוגמת היכולת לאקטיביזם מקוון (אקטיביזם שבא לידי ביטוי בכתיבה ברשתות חברתיות) תוך כדי שימור ההגנה הביתית (Milford, 2015; Stephan, 2001; Mojab, 2013). מחקרים אחרים הדגישו את האלימות ואת השליטה הגברית ברשתות החברתיות ואת הסכנות הכרוכות בהן במיוחד לנשים. אפשר לראות מגמה זו כחלק מהפמיניזם האקטיביסטי של הגל הרביעי – פמיניזם דיגיטלי של מחאה ומאבק. הפעילות המקוונת שינתה את האקטיביזם שמחוץ לרשת, שהדוגמה הבולטת שלה היא תנועת "מי טו". מתן אהרוני (2020) תזהה מהי מידת ההשפעה של השיח הפמיניסטי ברשתות החברתיות ובחן במחקרו את הקבוצה הסייבר-פמיניסטית הישראלית ("אחת מתוך אחת"), ואת ההשלכות של תביעה מקוונת נשית לשינוי. במקביל הועלו שאלות על תרומת המרחב המקוון לאינטרסים של נשים תוך כדי התייחסות לקבוצות נשים שונות ולקולות שונים של נשים. תהליך זה כלל אתגור הנורמות המגדריות, והתנגדות לפטריארכיה ולציפיות הטרונומטיביות לביצועים מגדריים מקוונים ולנונקונפורמיות נשית (Milford, 2015).

בין השתייכות לקהילה הדתית להשתייכות לקהילה הפמיניסטית: עמדות כלפי דת, פמיניזם ואקטיביזם חברתי

מרבית המשתתפות בקבוצות הרשת הנידונות במאמר זה הן דתיות ובעיקר דתיות לאומיות (ארצי-סרור, 2018), ונחשפו לפמיניזם הדתי (לב-און ונריה בן-שחר, 2009; ליאון, 2014; שוורץ ובאומל-שוורץ, 2012). הפמיניזם הדתי כולל פרשנויות לטקסטים מסורתיים, פרקטיקות דתיות והעלאת שיח על שוויון נשי לסדר היום הדתי (קהת, 2008). נשים החלו להיכנס לעולם הלימוד התורני (אלאור, 2006; ינאי-ונטורה, 2014) ולקבל על עצמן מצוות ש"הזמן גרמן".⁴ השילוב של צבירת ידע הלכתי עם שינויים בפרקטיקות הביא גם לקולות מחאה שהתמקדו בהיעדר ידע נשי על הנידה ולהשתקת השיח בנושא (רודריגז-גרסייה, 2015). מחאות אלה התעצמו עם התפתחות המסגרת הייחודית של קבוצות דיון בפייסבוק.

הקהילות הדתיות והפמיניסטיות הן קהילות וולונטריות. מידת המחויבות כלפיהן והשפעתן על חיי המעשה יכולה להשתנות במהלך החיים. גלית ינאי-ונטורה (2014) טענה שאפשר להעריך שהשתייכות או התייחסות לשתי הקבוצות יחד מובילה לדיסוננס קוגניטיבי שהוא תולדה של בניית זהות במערכות סימבוליות מורכבות שאינן מתיישבות בקלות ופעמים נתפסות כסותרות. בפועל היא מתארת תהליך היברידי של שילוב בין סמלים למעשים המבטאים מחשבה דתית ופמיניסטית. לאור תפיסתו של דוד לנדס (2012) את תפקיד הספקנות ביצירת מחויבותו של המאמין למצוות, אפשר לטעון שלנשים דתיות ופמיניסטיות חלק משמעותי מההחלטה להישאר בקהילה הדתית הוא תולדה של הערכת האישה את יכולתה לחולל שינוי (לשוויון מגדרי).

פעילות דתית מקוונת

הקבוצות הסייבר-פמיניסטיות הנדונות במאמר זה מתייחסות לדת. בתחילת שנות השמונים התפתחו אתרים וקבוצות דיון מקוונות העוסקים באמונות דתיות (Campbell, 2006),⁵ ובאמצע שנות התשעים החל מחקר הפרקטיקות הדתיות באינטרנט, אשר התפתח לזיהוי מאפייני קהילות דתיות מקוונות ולדיון בקשרים בין הקהילות הללו למקבילותיהן שמחוץ לרשת (Campbell & Vitullo, 2016).⁶

הפעילות הדתית ברשת הביאה לחשש של מנהיגים דתיים מפגיעה במחויבות של המאמינים לדת (שם). מחקרים הראו כי ברוב המקרים הפעילות הדתית ברשת לא רק אינה פוגעת בקהילות או באמונה הדתית בחיים שמחוץ לרשת, אלא אף תומכת בה (אוקון, 2015, 2016; ברזילי, נהון וברזילי, 2005; 2005; Barker, 2005). מעורבות המרשתת בדת מאפשרת למאמינים להתמודד עם קשיים שונים: ריחוק גיאוגרפי מהקהילה הדתית (אוקון, 2015), קיום מפגשי אונליין עם בעלי תחומי עניין דתיים דומים (Campbell, 2006), חיזוק האמונה והשתייכות (אוקון, 2015, עמ' 8), קיום וירטואלי של מפגשים

דתיים (אוקון, 2016) וחשיפה למאמינים חדשים (ברזילי, נהון וברזילי, 2005; Campbell & Vitullo, 2016).⁷

סוגיה נוספת שהעלו המחקרים היא יכולתה של רשת האינטרנט להשפיע על מבני הכוח והסמכות הדתית. יכולת זו נובעת מהפוטנציאל שלה לשמש כמקור למידע דתי חלופי לזה של הסמכות הדתית (Barker, 2005), לחשוף את המאמינים לאמונות דתיות אלטרנטיביות (אוקון, 2015; נריה בן שחר ולב-און, 2013), ל"זיהום רוחני" (Campbell and Golan, 2011), לפיתוח דרכי חשיבה חדשות של המאמינים (Mcclure, 2017), להעצמת מעמדם של אנשים בעלי יכולות טכניות ולהסמכה מהירה יחסית של אנשים ל"מומחים" (אוקון, 2015; Campbell and Golan, 2011; Campbell, 2006).

בישראל התמקדו המחקרים בעיקר בכניסת האינטרנט לקהילות חרדיות, בתגובותיהם החשדניות של המנהיגים הדתיים ובתיאור הפעולות שתרמו להשרשת הרשת בקהילה למרות האיסורים של פוסקי ההלכה (Campbell, 2011).⁸ חוקרים רבים קשרו את התקבלות הרשת בקהילות חרדיות לפעילות של נשים חרדיות ברשת (ברזילי, נהון וברזילי, 2005; לב און ונריה בן שחר, 2009; נריה בן שחר ולב און, 2013; צרפתי, 2018; Baumel-Schwartz, 2009, 2013). ואכן, במובנים רבים האינטרנט, שבתחילת הדרך משך יותר גברים מנשים, הפך עם השנים מוקד משיכה לנשים דתיות (Baumel-Schwartz, 2009). ההסברים שהוצעו לתופעה זו הדגישו את האפשרות להשיג ברשת את הקול הנשי במרחב בטוח, גם באופן אנונימי. רבקה נריה בן שחר (2021) עסקה בתפיסת הנשים החרדיות את מקומו של האינטרנט בחברה החרדית ובחייהן האישיים. היא מצאה כי הנשים משתמשות בשפה רוויה בכיטויים הלקוחים מהשפה ההלכתית או מטקסטים יהודיים מסורתיים. גורם משיכה נוסף של הרשת הוא היכולת להציג עמדות מיעוט לקהל של זרות מרוחקות בעלות דעות דומות. הכתיבה ברשת מסייעת להתמודדות עם מצוקה והדרה משום היותה פלטפורמה לשיח אלטרנטיבי ומשום יכולתה לגייס מאגר גדול יותר של אנשים למחאה (צרפתי, 2018). מכאן שמוקדי שיח של נשים דתיות ברשת תורמים הן לעיצוב ה"עצמי" הנשי הן לשינוי צורת העולם הדתי הקהילתי ואופיו (Baumel-Schwartz, 2009). יכולות אלה משמעותיות יותר ככל שהאישה חיה בקהילה ארוקה יותר (שם; ברזילי, נהון וברזילי, 2005).

המרחב המקוון מוביל לתעוזה נשית. הנשים שואלות ומשיבות ברשת יותר מאשר מחוץ לה. לדוגמה מיכאל פיטקובסקי (Pitkowsky, 2011) השווה בין פניות נשיות לשאלות רב בעבר ובין שאלות רב ברשת וטען שהאינטרנט אפשר לנשים גישה ישירה ולא מצטנעת לסמכות רבנית. היכולת הזאת הביאה לשאלות בנושאים נשיים שעד כה הושקו, בעיקר כאלה הקשורות לגוף האישה ולתחומים קשורים לו כאינטימיות, צניעות, פוריות (והגבלתה) ומיניות.

המחקר אינו מתמקד בקבוצה חרדית אלא בשילוב הטרוגני של נשים ברמות דתיות שונות שמוקד הדיון שלהן הוא הלכות ובהן מצוות נשים. אורלי לובין (1993) טענה

כי כתיבה וקריאה נשית של טקסטים היא חלק מן הפעולה הפמיניסטית הביקורתית. בקבוצות המקוונות השיח יוצר שינוי שבו מושא הדיון הופך לאקטיבי. ברצוננו לבחון את הממד הפוליטי-סובייקטיבי של הנשים ואת גבולות השיח.

מתודולוגיה

המאמר מתבסס על ניתוח פוסטים שנדלו מכמה קבוצות פייסבוק בין השנים 2017–2019, נוסף על דיונים ברשת שהתקיימו בשנת 2021 סביב סגירת אחת הקבוצות המרכזיות – “הפדל” חושיות” (פמיניסטיות דתיות ללא חוש הומור). אפשר לייחס את עושר השיח ברשת לכמה מרכיבים: ההבדל בין שיחה פנים אל פנים ובין כתיבה אינטרנטית, שכאמור מציגה את האשליה של כתיבה לאנשים דומים, וכן הגיוון בגילאי הכותבות ברשת. נמנו עימן נשים שהציגו עצמן כרווקות, נשואות טריות, נשים הטובלות כבר שנים רבות ונשים שעברו את גיל הפריזן.¹⁰

למרות הדומיננטיות של נשים מהציונות הדתית בקבוצות פייסבוק אלה (ארצי טרור, 2018), הקבוצות פונות למגוון רחב של נשים שרואות עצמן כפמיניסטיות ודתיות. הפופולריות של הקבוצות (הרצוג ושרר, 2015),¹¹ והפעילות הענפה שלהן, מושכות קוראות בטווח רחב של פרקטיקות דתיות. יש קבוצות שפונות לנשים שמקפידות יותר על ההלכה, ויש כאלה שמשלכות גם נשים שנמצאות ברמות שונות של ידע הלכתי (הרצוג ושרר, 2015). עם זאת, בשיטת המחקר הנוכחית אין לנו דרך או שאיפה לדרג את רמת הדתיות של הנשים. עצם הצטרפותן לקבוצות והעניין שהן מגלות בנידה משייכת אותן לקבוצה הנחקרת. קבוצות הפייסבוק נוטות לקבל, לשמוע ולהשיב למגוון הנשים. הן דנות בכל נושא שעשוי להעסיק נשים דתיות, כולל פוליטיקה, תרבות, מגדר, הורות, סרבנות גט, קריאת מגילה, לימוד נשי וכמובן נידה ומקווה.

המיקוד של המחקר הזה בזירה המקוונת הביא אותנו לבחור בניתוח באמצעות “אתנוגרפיה מקוונת מבוססת שיח” (Androutsopoulos, 2008). שיטה זו משלבת תצפיות עם פעולות מקוונות וראיונות עם שחקנים ברשת, ובוחנת את פעילותם של פרטים ברשת ככלי לביסוס קשרים ולהבניית זהות. במקביל ניתחנו כתיבה של נשים דתיות בקבוצות המקוונות וראיינו נשים שקוראות, כותבות ומנהלות בקבוצות אלה. הניתוח מתבסס על התייחסות לפוסטים ולתגובות ברשת הפייסבוק כטקסט תרבותי. לפי גישה זו אפשר ללמוד מהכתיבה ברשת הן על נושאים שמטרידים את הנשים הפרטיות הן על שיקופן ועיצובן של נורמות קהילתיות ושל אידיאולוגיה תרבותית (מרציאנו, 2009; להב-רז, 2017).

מחקר המתבסס על הכתיבה ברשת מעלה שתי סוגיות ייחודיות. ראשית, באשר למידת האותנטיות ומהימנות המידע. הספרות המתודולוגית והמחקרית דנות במהימנות הידע המיוצר בזירה המקוונת, המאפשרת לשמור על אנונימיות המשתמש. במקרה הנוכחי נראה שחלק מהכותבות, שכאמור מזדהות בשמות ותמונות, מכירות זו את זו מחוץ

לרשת ולכן השיח בינן משמש לווידוא אמיתות המידע שכותבות אחרות. לעובדה זו מצטרפים מחקרים המלמדים על ההצגה העצמית הריאלית בפייסבוק (Wee and Lee, 2017), וכן שיחות שערכנו עם כשלושים נשים (במחקר זה ובמחקר קודם) על כתיבה בקבוצות מקוונות על נידה. מהשוואה בין הריאיונות למידע ברשת למדנו שאמירות רבות הועלו בשני המרחבים. לפיכך בחרנו להתייחס לכתיבה ברשת כאל נרטיבים המשקפים אמיתות המרכיבות את זהותו של הפרט.

סוגיה נוספת היא שאלת ההסכמה מדעת. קיים ויכוח בספרות בשאלת האתיקה שבחקירת קהילות מקוונות. בחרנו בשילוב שתי דרכים כדי לשמור על פרטיות הכותבות. ראשית, כמקובל במחקר, שימוש בשמות בדויים. שנית, בעקבות יהודית באומל-שוורץ (Baumel-Schwartz, 2009) ושיחות עם כותבות החברות בקבוצות, אין במאמר ציטוטים מדויקים מהדיונים בקבוצות. אנחנו מתייחסות לשרשורים בקבוצות, אבל איננו מצטטות מהם (אף שהציטוטים המדויקים נמצאים בדינו), כי מטרת המאמר אינה לתעד את הכתיבה בקבוצות אלא לציין את התופעות התרבותיות שהן מבטאות בקבוצות סגורות. דברים שנכתבו באתרים פתוחים (דוגמת מאמרים עיתונאיים שפורסמו בכימות ציבוריות, המציגים מסרים דומים אלה שהוצגו בקבוצות) מובאים כציטוטים ישירים.

ממצאים

מתחילת פעולתן של הקבוצות הנשיות הדתיות ברשת בשנת 2015 (ארצי סרור, 2018), הוצגו בהן מנהגי הנידה כסוגיה משמעותית שנשים רוצות להביע לגביה דעה וליצור בה שינוי. בדומה לדיונים שהציגו נשים דתיות לאומיות (סיקורל וסילמן, 2017), גם ברשת התקיימו דיונים שעסקו בצורך להסוות את ההגעה למקווה, יחס הבלניות, שאלת תפקיד הגבר בהתייחסויות להלכות נידה וטבילה. עם חלוף הזמן השתנו מוקדי השיח בקבוצות ועלו נושאים שמאתגרים את המחשבה ההלכתית הפורמלית כמו: הפסק טהרה,¹² טבילה דאורייתא¹³ עקרות הלכתית¹⁴ וטבילת רווקות.

התביעות הנשיות התבססו על דרישה שקולן יישמע כחלק מתהליך הפסיקה וההכרה בידע שלהן ובבעלות על גופן, ועל רצון לקבל מידע שיאפשר להן להחליט בנוגע למצווה ולא להטיף להן מוסר. לדוגמה, נירית הציגה תשובה יוצאת דופן של רב, התואמת את הדרישות שהועלו בקבוצה: "רוצה לציין לטובה תשובה שנתן הרב. תשובה עניינית ללא הטפה או התנשאות, מתוך כבוד לשואלת. תשובה שאין בה ניסיון לחנך, לזלזל בנשים או לרמוז שהשואלת פונה מתוך רצון שלא להקפיד. תשובה הרואה את האישה כאדם הראוי לכבוד, כאדם מאמין שרוצה לקיים מצוות, שלא מתבססת על סיפורים על 'אמותינו הקדושות'".¹⁵

לעיתים מגיבות הנשים לסיפורי הפסיקות שקיבלו בעבר בהפניות לרב, בעיקר "ענק ורחום לב", לקבלת פסיקה שקשובה לצורכיהן.

להלן נציג שלושה מאפיינים של השיח הנשי בקבוצות: שינוי היחס ההיררכי לרבנים, קבלת סמכותן של הרבניות ויועצות ההלכה וכבוד לחוויית הגוף הנשית.

שינוי היחס ההיררכי לרבנים

אחת הסוגיות הראשונות שהעלו נשים ברשתות החברתיות הייתה התנגדות לתלות בבעלי הסמכות הממסדית הדתית הגברית (רבנים),¹⁶ או כפי שהסבירה תחיה: "העובדה שגברים מחליטים עלינו". תלות זו מוצגת בקבוצות כנובעת משמירת הידע ההלכתי (דוגמת פירוש כתמים שמקורם בהפרשות וגינליות) בידי רבנים ומניעתו מנשים. הכותבות התריסו נגד הסמכות הגברית והציגו אותה כמהלך גברי כוחני שנועד לשמר את השליטה האליטיסטית בידע ההלכתי. נעמה למשל כתבה: "או שהם רק רוצים להשאיר את הכוח אצלם או שאנחנו לא חשובות בעינם". מחאה נשית זו מתעצמת לאור העובדה שנשים נדרשות לקבל את הידע הרבני במפגש מביך בין אינטימיות גופן לרב הסמכותי, מפגש שנשים העלו לגביו חשש שהוא עלול להוביל לנטישת הממסד הרבני ולהחלטות שתקבלנה נשים בעצמן ועל עצמן.

היבט נוסף שהוצג כבעייתי בקבוצות היה יחסם של הפוסקים לנשים. תמרה כתבה: "אני לא אוהבת את השאיפה הרבנית ללמד נשים שהן לא מבינות, ורק גבר, שמעולם לא הייתה לו וסת, מבין בתופעות הגופניות. זה פשוט שימור של כוח גברי". רחלי כתבה: "להלכה יש פתרונות. הממסד מתעקש לשמור אותם סודיים ולחלוק רק בתוכו וכך נפגעות נשים רבות שלא הגיעו לידע הזה". הסמכות הגברית נתפסת כמתעלמת לא רק מהיכולת הנשית לצבור ידע הלכתי, אלא גם מהידע החווייתי שלהן בנוגע לגופן ולניהול הפרשותיהן. על פי התפיסה האלטרנטיבית המוצגת בקבוצות, תוכנות של אישה באשר לתחושות גופה ומהות הדימום הן חשובות וצריכות להיות שיקול כמו תוכנות של רב על צבע הכתמים.

נשים דרשו גם לפרסם ברשת פסיקות אישיות וכך ליצור מאגר של אפשרויות הלכתיות פוטנציאליות שיאפשרו לכל אישה לבחור את הפתרון לבעיות שעמן היא מתמודדת. מאגר כזה יעלה פתרונות לצד שאלות שלא כל הנשים ידעו שמותר לשאול. לדוגמה, נשים פרסמו את האפשרות ההלכתית לטבול עם איפור קבוע, לק ג'ל, עגילים וכדומה, לעיתים מלוות בתמונות (של שיער/ציפורניים), וכן העלו לרשת פסיקות שקיבלו מרבניות/רבנים, או שפורסמו, ובהן הנחיות ברורות: מה אוסר טבילה, מה לא מהווה חציצה, ובאילו מצבים יש לפנות לרב לעיון ופסיקה. נשים הביעו מורת רוח מהיעדר הגמישות של הפרקטיקה ההלכתית ומהצורך להיחשף לפני הרב. חן ארצי סרור (2018): 210) ציטטה את אבישג עמית-שפירא:

קשה לי עם העובדה שהיתרים הם פרטניים וניתנים בסתר. הרי בכל תחום – כשרות, שבת, סוכה, או תפילה – ניתנים לאדם קווים מנחים שלפיהם הוא יכול לקבוע האם להקל על עצמו או האם להחמיר. אדם לא צריך לצלצל לרב ולתאר לו עד כמה קשה

לו בסוכה בשביל שיפסקו לו לא לישון בה. יש פסיקה גלויה שאומרת שהמצטער לא ישן בסוכה. למה בכל תחום הלכתי המקרים יוצאי הדופן גלויים, וכך גם דרכי ההתמודדות, ואילו כזוה מגיע לטהרה, זוג צריך הרבה אומץ ומודעות כדי ללכת ולבקש פתרון מקל, ולהכניס את הרב או אשת ההלכה לחדר המיטות או לקשיים הנפשיים או הרפואיים?

הגדרת סמכותן של המומחיות: הרבנית, יועצת ההלכה והבלנית

השאיפה הנשית לערער על ההיררכיה שבין הרב כבעל הידע ובין הנשים כצרכניות שלו, יחד עם רכישת השכלה רבנית לנשים, הביאו להתפתחות של מומחיות נשית בהלכה. הלימוד הנשי של ההלכה מתפתח לאיטו בעשורים האחרונים אולם עד לאחרונה סירבו בעלות הידע לקבל על עצמן תואר מומחית אף שבפועל הן משמשות כפוסקות הלכה לפונות אליהן. כך למשל אמרה הרבנית מלכה פיוטרקובסקי בריאיון באתר בחדרי חדרים ב־19 בספטמבר 2014: "הזילות של התואר 'רב' מקוממת. אי אפשר לכנות אותי בתואר מקביל לרב. זו לא צניעות יתרה, זו האמת. לא קיבלתי הסמכה לרבנות. 'רב' זה ענק. ענק בתורה ובחיים. רב זה מלאך השם צבאות. זה לא אני. אני אשת הלכה. אני עוסקת בהלכה כדי לתת מענה למצוקות אנושיות".

הכתיבה ברשתות החברתיות עוררה דרישה שבעלות הידע ההלכתי (ה"מומחיות") תכרנה במומחיותן ותשמשנה סמכות הלכתית עבור הנשים (ארצי סרור, 2018). נשים הוצבו במקום שעד כה היה שמור לגברים בלבד כ"יודעות" וכמי שבאים להתייעץ עימן (למשל המודל של "משיבות נפש" או של מדרשת נשמת). חלק מהנשים ברשתות החברתיות מקבלות את סמכויותיהן של הרבניות ויועצות ההלכה ואילו נשים אחרות נוטות לייצר שיח שוויוני שמכיר ביכולתה של כל אישה ובאחריותה למצוא את דרכה בהוראות ההלכה. גישה זו הביאה לשיח לא היררכי בין "מומחיות" (רבניות או פוסקות טהרה) ובין נשים בגילים שונים וברמות שונות של מודעות, להקפדה דתית ולידע (שם). כפועל יוצא נוצר שיח שוויוני בקבוצות התואם את החשיבה הפמיניסטית, והוא חלק מסוד קסמן. רעיון זה עולה גם מדבריה של אילה פלק, ממנהלות הקבוצה "פמיניסטיות הלכתיות" (שם, עמ' 45):

אפשר לומר שהרשתות החברתיות הפכו למקור ידע משמעותי שמאפשר לכל אדם להיחשף לתפיסות עולם שונות, למומחים ולמומחיות, וללימוד ממש לעומק על כ"כ הרבה תחומים רק דרך דיאלוג [...] העובדה שכל אחת יכולה להגיב, גם פרופסורית וגם נערה בת 16, היא ברכה. וזה קורה בקבוצה כל הזמן, ולא פעם קורה שהנערה לא תשים לב שהיא מתכתבת עם פרופסור – ולהפך. וגם כשאני יודעת בדיוק מי האושיות שנחשפות לדיונים הללו, אני גם זוכרת שהשתתפות בדיון לצד פרופסוריות מכניסה בי ענווה, אבל גם לא מונעת בעדי להתווכח ולהציף את החוויות שלי, ולתת עוד נקודת מבט.

מחיקת ההיררכיות יצרה בקבוצות הנשיות מערך ייחודי המתבסס על הפניית שאלות ל"חוכמת ההמונים" (או "חוכמת ההמונות" כפי שהיא מכונה בקבוצות) ולא דווקא על פנייה אישית למשיבה ספציפית. התשובות של נשים שונות – מומחיות או הדיוטות, ונשים מזרמים דתיים שונים – זוכות ליחס מכבד ודומה. הפניות נשענות על כבוד לחוויה, להבנה ולהחלטה האישית על דרך לקיום המצווה של כל אחת מהטובלות. כך למשל הגיבה חן לאור, שהציעה ראייה הלכתית: "יש חשיבות למבט הפמיניסטי החדש אבל אני שמחה לשמוע גם את הקול שלך שמלמד על היכולת לקיים שיח הלכתי. חשוב שישמע פה מגוון של קולות".

אל מול הדרישה הנשית להרחיב את סמכותן של הרבניות ויועצות ההלכה ביחס לבלניות, הנתפסות כמוציאות לפועל של המסר הרבני, עולה מגמה הפוכה: דרישה להעביר את האחריות ההלכתית (ומכאן את השליטה בטבילה) מידי הבלנית לאישה הפרטית. הכותבות דורשות אפשרות לטבילה ללא נוכחות הבלנית. מאור הדגישה את הידע והחוויה שלה: "אני מצטערת שלא אמרתי לה: אני מכירה את הטבילה שלי, אני יודעת איך אני מרגישה ומה אני צריכה לעשות במים, ואיך צריך או לא צריך לבדוק אותי". וקרן כתבה על בלנית: "היא התנהגה כאילו זו המצווה שלה, כאילו אין מקום למחשבות ולאחריות של הטובלת".

בכתבה באתר *nrg* כתבה יטבת פייראזן וייל (2017): "ההפרדה ביני לבין מהות הטבילה בנוכחות הגוף הזר שמפקח עלי, שממאיס, דיכאה אותי ומנעה ממני שוב ושוב להשתמש במקווה היפה שנמצא ברחוב הסמוך לביתי. הלכות הטהרה מחייבות לתת אמון באישה הטובלת. כל הפרקטיקות נעשות בסתרים, זו רק אני שיודעת אם נטהרתי, מתי עשיתי זאת ואם הקפדתי על הכללים. שום תחקור או מעקב חיצוני לא יעזור [...] תסמכו עלינו שאנחנו יודעות".

הדרישה לכבד את ההחלטה, את החוויה ואת התובנה הנשית חברת לאקטיביזם שצמח מהקבוצות והגיע עד לתביעה בבית משפט לאפשר טבילה במקווה ללא בדיקה ואף ללא נוכחות בלנית.¹⁷ האפשרות לטבילה ללא נוכחות בלנית הציגה גישה "משטיחת" היררכיות, המיושמת גם ביחס לקבלת סמכות פוסקי הלכה. גישה זו באה לידי ביטוי גם בשאיפה הכנה להימנע מביקורת או משלילה של דברי הדוברות האחרות. בשנות קיומן של הקבוצות נעלמו ביקורות על תגובות שנראו "לא מספיק הלכתיות" והוחלפו בתפיסה "שכל אחת תעשה מה שהיא מרגישה, זה עניין פרטי של כל אחת לעצמה". כל סוגיה יכולה לעלות וראויה לדיון מכבד.

ביטוי בולט לדרישה להתאים את ההלכה לגוף הנשי ולצרכים הנשיים עלה ברעיון של טבילה דאורייתא.

להחזיר טהרה ליושנה: טבילה דאורייתא

הדינמיקה ברשת מעניקה לנשים לגיטימציה הולכת וגוברת לפרש את ההלכה באופן עצמאי, אף כשהפירוש לא תמיד עומד בהלכה הפורמלית. פרשנות זו מבוססת על ההנחה שההלכה חייבת להיות מותאמת לצורכי הנשים. ב־2011 פרסם ד"ר רוזנק את הספר **להחזיר טהרה ליושנה** ובו המליץ לבטל את החומרה. הספר נחשב פורץ גדר, ועם הפיכתו לטקסט מדובר ברשתות החברתיות התרחבה השפעתו.

לאחר חורבן הבית התרחבו הלכות נידה וההרחקות הקשורות בהן, וזמן הטבילה נקבע לשבעה ימים לאחר תום הדימום הווסתי. חומרות אלה נקשרו בשמו של ר' זירא,¹⁸ אשר העיד בגמרא כי נשות ישראל קיבלו על עצמן להחמיר בכל מקרה של דימום ממקור רחמי.¹⁹ חומרות אלה מקשות במיוחד על נשים אשר הביוץ שלהן חל בימי הליבון, מה שמקשה על כניסה להיריון (מכיוון שבעת זו עדין חלים עליהן דיני ההרחקה). לאורך השנים התמודדו פוסקי ההלכה בסוגיה זו עם הנשים בפרטיות. בעשורים האחרונים נוטים רבנים להמליץ על נטילת הורמונים המסדירים את נושא הביוץ המוקדם.

כתגובה להמלצת הרבנים התפתחה דרישה נשית לבטל את חומרת ר' זירא ולחזור להלכה הקדומה משני טעמים. ראשית, חלק מהנשים סבורות שההלכה שפוגעת באפשרות להרות אינה סבירה מנקודת המבט של כוונת התורה ולכן יש להתיר, לפחות לנשים אלה, את ההחמרה המאוחרת. שנית, נשים דוחות פתרונות הכרוכים במניפולציות על גופן מתוך תפיסה פמיניסטית הרואה הן במסד הרפואי הן במסד הרבני כוח גברי שמתייחס לגוף האישה מתוך רצון לשלוט על הגוף כאובייקט ולא להקשיב לצרכיו כסובייקט. נשים מחו נגד העדפות של רבנים להפנות נשים לקבלת הורמונים, שלתפיסתן זו פלישה מזיקה לגופן, ולא לפתרונות הלכתיים שיובילו לקיצור הימים האסורים במגע. שיח זה מתרחב לדימונים במיניות, בפוריות ובהלכה, המתבססים על סיפורים אישיים או על הצגה של פסיקה הלכתית. כך למשל הנשים מציגות חוויות אישיות עם פתרונות רפואיים: "אני סבלתי מגלולות מסוג סרזט", או "אני נהנית מאמצעי מניעה ללא הורמונים", "אני משתמשת בהתקן ולא היו לי דימומים". אמירות כאלה מעבירות את הדיון מהרובד הגברי, הרפואי או ההלכתי, לזה הנשי, המתמקד בחוויה אישית של הגוף ובהנאה ממנו. כאן נכללת כתיבה ברשתות החברתיות על הצורך לצמצם את הימים שבהם נאסר על בני הזוג מגע אינטימי מתוך תפיסה שתקופות ארוכות של ריחוק יוצרות מתח בין בני הזוג ושוללות את הצורך במגע. שירה כתבה באתר שו"ת:

כאישה, שמקבלת ווסת באופן קבוע, אני לא מרגישה שההלכה מבינה אותנו הנשים. למדתי רבות על הנושא. הייתי בשיעורים, בסדנאות, שיחות עם רבניות ומדריכות. אף גבר, ואף רב וגם לא חז"ל שקבעו את ההלכות האלה, לא יבינו את התסכול של האישה לקבל וסת, שזה דבר בפני עצמו שהוא לא קל ולא נעים בכלל. ואז אחרי כמה ימים נגמר לה הווסת, והיא עשתה בדיקה ויודעת שהיא נקיה ב־100% אבל לא. היא לא יכולה ללכת למקווה עכשיו. היא צריכה עכשיו לבדוק את עצמה בוקר

וערב במשך שבעה ימים [...] יום אחרי יום היא יודעת בוודאות שהיא נקיה אבל היא לא יכולה להתקרב לבעלה, לישון איתו ביחד או אפילו להעביר לו דברים מיד ליד. אין תסכול וקושי יותר גדולים מזה. אני לא אאמין לאף גבר שיגיד שהימים האלה לא קשים לו. שהוא יודע שאשתו נקיה אבל הוא לא יכול להתקרב אליה בכלל. לא סתם נשים מחליטות לעבור לטבילה דאורייתא. הן מבינות שהן יהיו הרבה יותר קשובות לגוף שלהן ולעצמן (מתוך: רכני בית ההוראה, "נפילות אסורות באמצע שבעה נקיים", י"ד בתשרי תשע"ח).

ניתוח בלשני של הטקסט מלמד כי ככל שהתיאור נוגע בסוגיות אינטימיות וחודרניות יותר, הדוברת מרחיקה אותו ממנה ועוברת לגוף שלישי (היא) בדברה על שמירת ימי הליבון. בהצגת הבדיקות האינטימיות היא אף עוברת לשימוש בגוף שלישי רבות (הן). יתר על כן, באמצעות שימוש חוזר בהטיות הפעלים "יודעת" ו"מבינה" היא מציגה את הנשים, היא בכללן, כיודעות ומבינות הן את ניהול הווסת והגוף (אני מקבלת וסת, בודקת), הן את ההלכה ("למדתי [...] בשיעורים, בסדנאות, שיחות עם רבניות ומדריכות") והן את רגשותיהן. הגברים, לעומתן, מוצגים כלא מבינים (את התסכול) וכמי שאינם מחוברים לרגשותיהם. לבסוף, לאור הידע והתובנות שלהן וחוסר ההבנה הגברית, היא מציגה את ההחלטה הנשית למרוד בהלכה הפורמלית. כך הדוברת מייחסת את הרוויזיה של מנהגי נידה לפער שבין הידע של הנשים להיעדרו אצל גברים.

הילה מציגה הסבר נוסף לשינויים במנהגי הנידה. לטענתה החמרה (הוספה של "שבעת הנקיים") נדרשה ממקום של גלות והסתר שבו הנשים לא ידעו להבחין בין סוגי הדימוס (נידה – זיכה). בחזרה מהגלות הנשים חוזרות ומכירות את גופן ויודעות להבחין בין דימוסים ולכן אין סיבה להחמיר. בהסבר זה, המחבר בין הגוף הפרטי לגוף החברתי, הילה משתמשת במונחי ליבה של הציונות הדתית אך מותחת ביקורת על ההשלכות – פיקוח יתר על הגוף הנשי.

משהוצג רעיון הטבילה דאורייתא הוא נתקל בהתנגדות של פוסקי ההלכה, הגברים והנשים כאחד, ושל נשים שדבקות בנקודת המבט של הממסד הרבני. בקבוצות המקוונות הקובלנות הוחלפו בסיפורים על שמירת נידה דאורייתא או במענה לשאלות טכניות לגבי שמירה זו. לדוגמה, נטע סיפרה על הקושי שלה ושל בעלה להקפיד על דיני הרחקה ולהימנע מכל מגע. היא פנתה לקבוצה בשאלה מה עדיף: לשמור טבילה דאורייתא או להקל במגע גופני שאינו מגע מיני? בשאלתה היא ציינה שהיא אינה מבקשת את העמדה ההלכתית אלא את דעותיהן של חברות הקבוצה. התגובות הטילו את האחריות על השואלת: "בחירה שלה". אין סמכות שיכולה או מוכנה לאשר את הבחירה הזאת עבורה. בריאיון התייחסה הילה לעלייה במודעות לאפשרות לטבילה דאורייתא בקבוצות הנשיות בפייסבוק. "נשים כותבות: יה, לא ידעתי, איפה אפשר לקרוא על זה? ואת רואה תנועה שאת משערת איפה היא מסתיימת. היא נכנסת לכדוק על זה. מי שנדבקה בזה לפעמים זה אל חזור, מרגע שהצבת את סימן השאלה, הצבת את הרגל בדרך, תעברי

את התהליך – עם עצמך עם חומרים שקיימים [...] ברור לי שזו מגמה, מגמה שקטה, מי שבוחרת לעשות אותה עושה את זה ממקום [...] מאוד אישי, קיומי כזה".
 לבסוף, מכיוון שכאמור הפעילות בקבוצות הרשת אינה מסתכמת בדיונים וירטואליים אלא יוצרת קבוצת תמיכה שנותנת רוח גבית לשינויים נשיים, אפשר לצפות שגם במקרה של טבילה דאורייתא הכתיבה על הנושא ברשתות החברתיות עשויה להוביל לבחירות חדשות.

בדברי הנשים חוזרת ועולה הכמיהה להגדיר מחדש את מצוות הטבילה כך שתאפשר חוויה אישית משמעותית הקושרת בין הגוף הטובל לרוחניות האישה. דיון זה מתחבר לסוגיית גוף ונפש, למשל בסדנאות לנשים דתיות שרוצות להעצים את המודעות לגופן ולמחשבות ולרגשות שהגוף מעורר. כך, בעמוד הארגון "עבודה שבגוף", נכתב: "עבודה שבגוף קמה וממשיכה לצמוח במטרה להוביל שיח הוליסטי יהודי השוזר יחד עבודת גוף, נפש ורוח יהודית-ישראלית. שאיפתנו להנכיח את הגוף בשדות הרוח ואת הרוח בשדה הגוף תוך העמקה ברבדים השונים בזהותנו וטשטוש הגבולות ביניהם". ובריאיון עם רננה, אחת הנשים הגולשות באתרים, היא דיברה על חזונה לגבי יחס הנשים לגופן:

אני רוצה שכל אישה תהיה מודעת לרצונות ולמאווים של גוף נפש שלה, וגם אם היא תחליט שיש פה את ההלכה, וגם אם היא תחליט ש"אוקי ויתרתי על זה" [...] אני רוצה שאישה תגיד: "זיהיתי מה הגוף שלי רוצה וגם אם ההחלטה שלה תהיה" – "אני רואה שההלכה אומרת משהו אחר ואני עושה 180 מעלות ומוותרת על זה. זה הכי בוער בעיניי נידה" – "הכי קיומי ועם המון שנים של השתקה משטור של גוף נפש, ואולי זה בולט מאוד גם ככה כפרקטיקה".

דיון

במאמר הצגנו את השימוש בקבוצות פייסבוק ליצירת דיון הלכתי ולעידוד שינויים בפרקטיקות שקושרו בספרות עם פיקוח על גופן של נשים – הנידה. דיון סייבר-פמיניסטי זה נעשה בידי מי שהודרו מהדיון ההלכתי: נשים דתיות בישראל. מאמר זה מצטרף למחקרים העוסקים בתהליך כניסת נשים לפרקטיקות דתיות ציבוריות, דוגמת לימוד ותפילה בציבור, המתרחש אצל נשים בציונות הדתית בעשורים האחרונים. ייחודה של הקבוצה שנבחנה במאמר, מעבר לאחידה לפרקטיקה הדתית, הוא בשימוש בכלים שמציעה הרשת המקוונת לפעול לשינוי. מאמר זה בחן כמה מהשימושים הללו.

נשים מתנסחות ברשת באופן שוויוני. הנשים בקבוצות הן חברות שוות. הדיון מקבל את עמדתן של כל המשתתפות ללא הבחנה, על פי רמת הידע ההלכתי שלהן. דינמיקה זו חותרת תחת ההיררכיות המקובלות בין נשים לגברים כמו גם בין פוסקים ותלמידי חכמים להמוני העם. כך פועלות הנשים ליצירת סולידריות שבסיסה מגדרי. לפי ארצי-סרור (2018) אפיון של אחת הקבוצות ("פדל"חושיות") אפשר לקבוצה לבטא התנגדות למבנה הפטריארכלי ולהחליף את הסולידריות הסובבת את הגבר בסולידריות המתייחסת

לקבוצת השוות הנשית. הכוח שצוברות קבוצות נשים דתיות בפייסבוק ויכולתן להעלות למרחב הציבורי נושאים שהיו בבחינת טאבו, מביאים להסכת נקודת המבט מבעיה פרטית לבעיה חברתית פוליטית.

הנשים מקבלות על עצמן אחריות להכרעות שמנקודת מבטן הן הלכתיות. היכולת לבטא את התחושות הפרטיות הביאה לפיתוח והעצמת תפיסות אלטרנטיביות על מקומן וכוחן של נשים. במובן זה ממצאי המאמר נשענים על התיאוריה של דאגלס בהצביעם על הקשר שבין שינויים ביחסי הכוח המגדריים לבין שינויים בהתנהגות סימבולית הקשורה להפרשות הגוף הנשי (דאגלס, 2004).

ניצול יתרונות המרחב המקוון כולל גם את הנכחת שכיחותן הגבוהה של סטיות מהוראות ההלכה. פעילות זו נעשית באמצעות וידויים נשיים על סטיות אלה. הקוראות ברשת מכילות את הווידויים, נמנעות מהעברת ביקורת ונותנות לגיטימציה בדיעבד לבחירה האישית של כל אישה. בעוד חלק מהמגיבות משתמשות במידע הלכתי שמכוון את הדיון לגבולות ההלכה, אמירותיהן מוצגות ללא שיפוטיות או הטפת מוסר. במקום זה הנשים דורשות (מהממסד) ומספקות (זו לזו) מידע הלכתי ורפואי שיאפשר להן לקבל החלטות על גופן ועל מידת מחויבותן להלכה ולהתנגד למשטור גופן.

השימוש בפלטפורמה הדיגיטלית אפשר שילוב בין במה לדיון ושיתוף ובין אקטיביזם ציבורי. רבים מהדיונים בקבוצות נפתחים בהצגת סוגיה או קובלנה, ממשיכים בשיתוף נשי של חוויות התסכול ולבסוף – בהצעות לפתרון (הלכתי או פרקטי). לעיתים פתרון זה מתפתח לאקטיביזם ציבורי, כמו במקרה של פסיקת בית הדין באשר לטבילה ללא בלנית.²⁰ ואכן, אקטיביסטיות רבות ציינו את הקבוצות המקוונות (ובעיקר "פדל" חושיות") כבעלות תרומה משמעותית לפעילותן. לדוגמה, ד"ר פרינס צוטסה בכתבה עיתונאית: "אני גדלתי במקום שלי, מישהי במקום אחר, ופתאום בעזרת הרשתות החברתיות יש מקום להביע, לכעוס יחד, להבין שהפמיניזם הדתי הוא בגבולות גזרה מאוד מסוימים. הרבה אנשי תקשורת דתיים הוזנו במשך תקופה ארוכה מהקבוצה הזו. שם קרו הדברים המעניינים". פרינס סיכמה את תרומת הפעילות המשותפת ברשתות החברתיות למאבק: "מדהים עד כמה המאבק בנושא היה קצר יחסית. היינו בטוחות שרק לבנות שלנו זה יקרה, אבל הייתה בשלות גדולה לקבל זאת" (מגל, 2017).

הדחייה הנשית של הפיקוח עליהן באה בד בבד עם אישור למערכת ההלכתית המפקחת. מישל פוקו הראה שפיקוח חברתי לא רק מדגיש את האסור אלא גם בונה את ה"אפשרי" וה"מותר" (פוקו, 2005). פוקו הגדיר ביקורת כגישה שמבטאת את השאיפה לא להיות נשלט כפי שקיים במציאות העכשווית. הביקורת מבטאת שאיפה לשינוי במנגנון המדכא ולא דווקא לעצמאות מלאה המנותקת ממקור ההשפעה. בביקורת קיימת התבוננות במגבלות היכולת לעצמאות מלאה (Foucault, 1977). בקבוצות המקוונות המסר הכללי דוחה את המנגנון הדכאני הממסדי והחינוכי הקהילתי המופעל על נשים בהלכות נידה, אולם השאיפה היא לשמר את הטבילה. לשם כך עולה דרישה

להבנות מחדש את הטבילה כקשובה לחוויה גופנית ורוחנית חיובית של האישה. זה ייעשה באמצעות הצגת המקווה כמקור לתחושת התרוממות רוח ומוכנות למפגש זוגי ולא לתחושה של ביצוע הנחיות של גברים זרים.

ההתייחסות שאינה דוחה את הפרקטיקה או את ההלכה בשאלות הטבילה והנידה יוצרת מערכת סימבולית שאינה עולה בהכרח עם המסגרת ההלכתית – שאיפת המשתתפות להתאים את ההלכה לצורכיהן אינה מתבססת על פרשנות חדשנית של הטקסטים ההלכתיים או על התדיינות טקסטואלית הלכתית. אנגלנדר ושגיא גורסים כי הכתיבה ברשתות החברתיות נעדרת התייחסות טקסטואלית מעמיקה ומציגה בעיקר את השורה התחתונה: עיון הלכתי שמנחה את השואל איך לנהוג (אנגלנדר ושגיא, 2013). מסקנתם נוגעת להתרחבות הפער בין פוסקי ההלכה האורתודוקסית בציונות הדתית ובין הצרכניות והצרכנים הדתיים המזדהים גם עם תפיסות עולם ליברליות ופמיניסטיות. הסברים אפשריים נוספים נשענים על העובדה שמרבית הנשים אינן זוכות ללמוד את מבנה הפסיקה הפורמלי. אפשר לראות התנהלות זו גם כנשענת על השטחת ההיררכיות בקבוצות. השמירה על "רוח ההלכה", בד בבד עם ראיית הפרשנות ההלכתית כתפיסה יהודית אחת מיני רבות, הביאה לשימוש ייחודי במאפייני הרשת. בעוד נשים רבות אינן יודעות איך להשתמש ולאחר מידע הלכתי, האוריינות הדיגיטלית פתוחה לנשים והקבוצות משתמשות בה להבניה אלטרנטיבית של הצגת פסיקות או במקרה הזה "פסיקות המונים". הפעילות בקבוצות המקוונות לחשיבה ולעישוב אורח החיים של האישה היהודייה נעשית באופן ליניארי: העלאת קשיים, הצגת פתרונות חדשניים שלעיתים מובנים מאליהם. לצד ערעור על מבנה הסמכות נוצר מבנה סטנדרטי חדש שבו התנהלויות דוגמת טבילה ללא בלנית או הימנעות מהסרת לק ג'ל בטבילה הן חלק מהשיח הגלוי. סוגיות שהועלו בעבר כמעט ואינן חוזרות לדיון נוסף. במקרה שאישה מעלה אותן, היא מופנית לפתרונות שהוצעו בעבר או שהיא מעוררת תגובות מעטות וסוגיות חדשות תופסות את מקומן. כך, למשל, הדיונים הראשונים בקבוצות עסקו בניקיון המקוואות ובשעות פתיחה שלהם והביאו בירושלים למחאה ציבורית. הדיונים הבאים כבר עסקו בנוכחות ובבדיקה של הבלנית בטבילה והביאו לבג"צ המקוואות. מכאן אפשר לראות העזה גדולה יותר של הפוסק(ת) לגבי כתמים וטבילה דאורייתא.

אחרית דבר

כאמור, פוקו טוען כי הביקורת יוצרת מודעת לגבולות הכוח ליצור שינוי. מודעות זו למגבלותיה של הביקורת ולמתח שבין תפיסה פמיניסטית להלכה הביאה, בסופו של דבר, לסגירת אחת מהקבוצות המרכזיות, כאשר אחת ממגבלות הקבוצה חשה כי היא אינה יכולה לקבל את מגבלות הביקורת ובחרה לצאת מהשיח שמשמר את התלות של הנשים בממסד ההלכתי.

בי"ט בסיוון תשפ"א (30 במאי 2021) סגרו מנהלות הקבוצה את קבוצת ה"פדל"חושיות". דבורה אלחדד ארושס כתבה פוסט ארוך ובו הסבירה שהיא הגיעה למסקנה כי הניסיון לשלב פמיניזם עם דת הוא ניסיון עקר שנידון מראש לכישלון: "קיום הקבוצה תחת הכותרת 'אני פמיניסטית דתית' משרתת בטווח הארוך לא את הנשים בתוך הדת – אלא את המשך קיומם של מסכי העשן. בקבלה שזוהי מערכת היסוד שמגיעה לה כבוד בלתי מסויג, ושכל אתגור שלה צריך להיעשות ביראה – הרי שאת מכברת את יסוד היסודות של המערכת הזו, משמרת בעצמך את הלכנים של החומה הכבדה הזו, מחזיקה אותם בידיך כדי שחלילה לא יקרסו במה שאת מדמינת שיהיה הסוף שלך".

"אני מסתכלת אחורה ומבינה את העצבות התהומית שיש במעמד הזה, של לחכות לפירורים שיואלו בטובם הרבנים לתת לנו, 'להרשות לנשים' איקס, 'להתיר לנשים' וואי. חשבת שאנחנו מחדשות, מאתגרות, אבל שוב ושוב המשכנו להגדיר את עצמנו לאור ההגדרות שלהם. עד כמה שניסינו, לא הצלחנו למנוע את התופעה ההרסנית של נשים שמתנצלות, מכלות את זמנן ומאמציהן בהסברים, ומקוות לאישור גברי על עצם קיומן". בתגובה לפוסט התפתח דיון סוער ברשת ובאמצעי התקשורת האחרים על האפשרות לקיים חיים דתיים פמיניסטיים. אפשר לראות בציבור הדתי מגמות שונות וסותרות. בעוד המגמה ההיברידית, השואפת לגשר בין השקפות דתיות לאוניברסליות פלורליסטיות על מיניות ומגדר הולכת ומתרחבת, עולה גם מגמה, שאותה מציגה ארושס, של ויתור על הניסיון לגשר בין העולמות התרבותיים הללו. בעוד ארושס בחרה לוותר על חיים דתיים, אחרות בוחרות בחיים דתיים ללא השפעות אידיאולוגיות חיצוניות כגון האידיאולוגיה הפמיניסטית.

מנקודת מבט רחבה יותר אי-אפשר להתכחש לעוצמת התהליך שבא לידי ביטוי בקבוצות הפמיניסטיות הדתיות המקוונות. הדרישה להשמיע את הקול הנשי בהקשר ההלכתי התרחבה ותרמה להתפתחות דיונים מקבילים גם בסוגיות נוספות של מיניות ומגדר בקבוצות שנתפסות כפורצות גדר, כמו קבוצות חד מיניות והיחס ליחסי אישות שלא במסגרת משפחתית מקובלת.

בחירה זו מלמדת לא מעט על היתרונות הייחודיים לפמיניזם מקוון. מנגנון אשר אפשר לנשים להתאחד למרות הפרדה שלהן בספירות הביתיות, לקיים דיון הלכתי מבלי לשלוט בהלכה, להגיע למסקנות ברות יישום במרחב הפיזי, לקבל מסקנות אישיות (למשל עזיבת הדת) ולדון בהן באופן המכבד את הדוברת ואינו מדיר אותה.

הערות

- 1 ההוראה לפנות לרב ניתנת בכל חוברות ושיחות ההדרכה לנשים. עם זאת, בהלכה הפורמלית אין דגש ייחודי לנשים לפנות לרב בסוגיה זו בהשוואה לסוגיות הלכתיות אחרות. כפי שנראה בהמשך, כיום קיימת אלטרנטיבה לרב: נשים שהוכשרו לפסוק בנושאים אלה (גנזל, תש"ס).
- 2 למשל באמצעות הליכה לטבילה במהלך היום ולא בערב, או לא ביום ה"נכון" (ששר, 2007, עמ' 77-81), דחיית מועד הטבילה לזמן ממושך כדי שלא להתעבר (שם, עמ' 81); ובחירה של נשים במי להיוועץ בענייני נידה: נשים שנחשבו מומחיות, רופא או רב (שם, עמ' 58-60).
- 3 שינויים אלה כוללים הרחבה של ההלכות והמנהגים, דוגמת פיתוחם של מנהגי ההרחקה, דיונים במשנה ב"סוגי כתמים" שבעקבותיהם הפך הרב לסמכות בדם הווסת (Fonrobert, 1999, p. 60).
- 4 מצוות עשה החלות במועדים קבועים. נשים פטורות מרוב המצוות הכללות בקטגוריה זו (משנה, מסכת קידושין א, ז). הפטור אינו מפקיע את אפשרות קיום המצווה.
- 5 פעילויות דתיות ברשת התרחבו וכוללות, בין השאר, עבודת אל וטקסים, פעילויות גיוס ומיסיונריות וקיום קהילות דתיות.
- 6 המרשתת נחקרה כרשת בעלת פוטנציאל לקידום חוויות רוחניות; מקום מקודש לביצוע הדת המסורתית; כלי לקידום דת ממוסדת; טכנולוגיה שאפשר להשתמש בה לאישוש החיים הדתיים וזהות ברשת ומקום למכירת אביזרים דתיים (Campbell, 2011).
- 7 למשל אתרים ורפי תזכורות של קהילות דתיות או דרשות מוקלטות ברשת.
- 8 היבטים יהודיים-ישראליים נוספים מתייחסים להנגשה וחשיפה של מידע באינטרנט (Baumel-Schwartz, 2009; Campbell & Golan, 2011), והענקת תחושה של "נורמליות" למי שעד כה חשו סוטים באמונותיהם (Baumel-Schwartz, 2009).
- 9 פירוט על מגוון הקבוצות אפשר למצוא אצל ארצי סרור, 2018.
- 10 ההצגה העצמית בפייסבוק נוטה להיות מדויקת (Wee & Lee, 2017).
- 11 למשל, על פי ארצי סרור (2018) בקבוצה "אני פמיניסטית דתית וגם לי אין חוש הומור" היו חברות כ-15,000 נשים.
- 12 בהתאם להלכה על אישה לבדוק את עצמה כדי לוודא שהדימום הווסתי הסתיים לגמרי בטרם תוכל להיטהר על ידי טבילה (נידה י, ב).
- 13 מדין תורה יש שני דינים של איסור אישה לבעלה: (א) דין אישה נידה: אישה שרואה דם בזמן שבו הוא אמור להגיע, אסורה שבעה ימים, ובסוף היום השביעי בודקת שפסק הדם וטובלת לערב – טבילה זו מכונה טבילה מדאורייתא. (ב) דין אישה זבה: אישה שראתה דם בזמן שבו הוא אמור להגיע – אם ראתה יום או יומיים, עליה לחכות יום נקי אחד ולטבול; ואם ראתה שלושה ימים ומעלה, עליה לספור שבעה ימים נקיים ולטבול רק לאחריהם. עם זאת, במשך כ-1,700 שנים לפחות נהגו נשות עם ישראל בכל מקום החשיב עצמן ל"זבות גדולות" שצריכות לספור שבעה ימים נקיים (נדה סו ע"א). תקנה זו בוצעה בשני שלבים: תחילה התקין רבי יהודה הגשיא תקנה בשדות. רש"י (שם) מסביר כי תקנה זו נוהגת במקום שאין בו בני תורה והנשים אינן יודעות להבחין בין נידה לזיבה. לפי תקנה זו, כל אישה שרואה דם שלושה ימים רצופים צריכה לשבת שבעה נקיים כדין "זבה גדולה". מאוחר יותר אמר רבי זירא שבנות ישראל נהגו לשבת שבעה ימים נקיים בכל ראיית דם. כך גם נפסק להלכה בשלחן ערוך בתחילת הלכות נידה (שו"ע, יו"ד סי' קפג סעי' א). מתוך: הרב אריה כץ, "חומרת בנות ישראל בזמן הזה", אתר אקטואליה הלכתית מבית מכון התורה והארץ, אדר ב' תשע"ד.
- 14 מצב שבו אישה יהודייה בריאה ופורייה אינה יכולה להרות בשל קיום הלכות נידה שכוללות החמרה לציווי במקרא של שבעה ימי פרישות.
- 15 מונח זה מאפיין את הספרות הדרשנית לנשים שבאה להדגיש את מסירות הנפש של נשים לאורך הדורות בקיום הטבילה כהלכתה גם במקומות שבהם לא היו מקוואות נגישים.
- 16 רעיון התואם את המסרים שהעלו נשים שרואיינו למחקרנו הקודם.

- 17 בקבוצות של נשים ברשת ("טובלות בירושלים" 2012) עלה רעיון לערוך סקר על מצב המקוואות בעיר, ובעקבותיו נשמעה קריאה פומבית ונערך כנס ראשון של קבוצת "אדוות" (2013) שאליו באו 250 נשים. התפתח דיון נשי בשאלת הזכות על הגוף והטבילה לבד או עם חברה, ועתירה לבג"ץ בשיתוף מכון עתים שבה נתבעו משרד הדתות, הרבנות והמועצה הדתית בירושלים לאפשר לכל אישה לטבול כדרכה וכמנהגה. בספטמבר 2016 קבע בג"ץ שכל אישה תוכל לטבול לפי אמונתה, בלי פיקוחה של בלנית. ראו ארצי סרור, 2018.
- 18 אמורא מהדרור השלישי. ככול הנראה חי בסוף המאה השלישית עד תחילת המאה הרביעית לספירה, בבבל ובארץ ישראל.
- 19 בבלי מסכת נידה, ס"ו עמוד א.
- 20 קליין בר נוי (2017) טענה כי הרקע למחאות היה קיים עוד לפני תחילת הכתיבה ברשת.

מקורות

- אהרוני, מ' (2020). "לבייש ולא להתבייש: רפרטואר של פעולות כוחניות אזרחיות ברשת החברתית בתחום הפגיעות המיניות", סוגיות חברתיות בישראל, 29(1), עמ' 41-84.
- אוקון, ש' (2015). "גולשים בשטריימל: מאפייני הקהילה החרדית המקוונת", עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע.
- אוקון, ש' (2016). "חרדים ברשת: משחקי זהות בקהילה החרדית המקוונת", כתב העת לחקר החברה החרדית, 3, עמ' 56-77.
- אלאור, ת' (2006). מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה, תל אביב: עם עובד.
- אנגלנדר, י' וא' שגיא (2013). גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש, ירושלים: הרטמן.
- ארצי סרור, ח' (2018). הדתיות החדשות: הפמיניזם הדתי פוגש את הרשתות החברתיות, תל אביב: הוצאת ידיעות אחרונות.
- ברזילי-נהון, ק' וג' ברזילי (2005). "טכנולוגיה מתורבתת: אינטרנט ופונדמנטליזם דתי". גרסה אלקטרונית, איגוד האינטרנט הישראלי <http://www.isoc.org.il/internet-il/articles-and-research/magazine/>
- technology-civilized-web-and-religious-fundamentalism (אוחזר בספטמבר 2022).
- גנזל, ט' (תש"ס). לא פוסקות הלכה – תכנית יועצות לענייני טהרת המשפחה. דעות. מתוך אתר האינטרנט "נאמני תורה ועבודה" (אוחזר באוקטובר 2022 מן האתר) <http://www.toravoda.org.il/node/1971>
- דאגלס, מ' (1966 [2004]). טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו (תרגום: י' סלע), תל אביב: רסלינג.
- הרצוג, ע' ונ' ששר (2015). "קיבלתי היתר לשיר! פמיניזם, דת והומור במרחב המקוון: מקרה הבוחן של הפדל'חושיות", הומור מקוון, 5, עמ' 6-20.
- הררי, יובל נוח (2017). 21 מחשבות על המאה ה-21, מודיעין: דביר.
- נאיי-נטורה, ג' (2014). "זהויות פמיניסטיות אורתודוקסיות בישראל: מבט חדש על פמיניזם ומבט חדש על אורתודוקסיה", מגדר, 3, עמ' 1-24.
- נאי, נ' ות' רפפורט (2001). "נידה ולאומיות: גוף האישה כטקסט", בתוך: י' עצמון (עורכת), התשמע קול: ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 199-212.
- לכאון, א' ור' נריה בן-שחר (2009). "פורום משלהן": עמדות ביחס לאינטרנט בקרב הגולשות בפורומים סגורים המיועדים לנשים חרדיות", מסגרות מדיה: כתב עת ישראלי לתקשורת, 4, עמ' 67-105.
- להבירו, י' (2017). "קרנבל מסכים: פיתוחו של ז'רגון שפתי בקרב לקוחות תעשיית המין הישראלית", עיונים בשפה ובחברה, 10(2), עמ' 36-52.
- לובין, א' (1993). "אישה קוראת אישה", תיאוריה וביקורת, 3, עמ' 65-78.
- ליאון, נ' (2014). "מגדר ומזרחיות דתית במדינת הלאום הישראלית בת זמננו", בתוך: ח' הרצוג וע' לפידות-פירילה (עורכות), פרדוקס ספינת תזאוס: מגדר, דת ומדינה, ירושלים ובני ברק: ון ליר

- והקיבוץ המאוחד, עמ' 208-231.
- לנדס, ר' (2012). "אידיאולוגיה פן-הלכתית והסובייקט האורתודוכסי המודרני: בעקבות סלבוז ז'יז'ק", בתוך: א' רוזנק וד' שרייבר (עורכים), **ההלכה: הקשרים רעיוניים ואידיאולוגיים גלויים וסמויים**, ירושלים: מכון ון ליר, עמ' 218-246.
- מגל, י' (2017). פמיניזם בציונות הדתית: "יש רבנים ששולחים אלינו נשים", **גלובס**. <https://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1001186792> (אוהזר בספטמבר 2022).
- מרציאנו, א' (2009). "תפקיד הפרומים הווירטואליים בהתמודדותם של נערים הומואים עם תהליך היציאה מהארון", **מסגרות מדיה**, 4, עמ' 1-28.
- נריה בן-שחר, ר' (2021). "אינטרנט זה פשוט אסור, כמו שאסור לחלל שבת: נשים חרדיות, אג'נסי מדיה ושיח", בתוך: נ' רובין ושי' גוזמן-כרמלי (עורכים), **כוחן של מילים: אנתרופולוגיה של טקסטואליות יהודית**, ירושלים: כרמל, עמ' 242-266.
- נריה בן-שחר, ר' וא' לב-און (2013). "מגדר, דת וטכנולוגיה חדשה: תפיסות, עמדות, דפוסי התנהגות ושימוש באינטרנט בקרב נשים חרדיות העובדות בסביבות עבודה ממוחשבות", **מגמות**, מט, 2, עמ' 272-306.
- סיקורל, ע"א ונ' סילמן (2017). "גבולות שברם: מקרי בוחן של שימושים נשיים במנהגי נידה", בתוך: ע"א סיקורל, ס' נוי, ע' וילמובסקי וד' אמיר (עורכות), **תמונת מחזור: עיונים בשיח הוותק בישראל**, שדרות: מכללת ספיר, עמ' 175-198.
- פוקו, מישל (2005). **סדר השיח** (תרגום מצרפתית: נעם ברוך), תל אביב: כבל.
- פיראיון וייל, יטבת (2017). "מה עוד יעשו כדי להשניא עלינו את המקוה?" *NRG*, 7.6.2017. <https://www.makorishon.co.il/nrg/online/1/ART2/881/137.html> (אוהזר בספטמבר 2022).
- פיקאר, א' (תשס"ז). **משנתו של הרב עובדיה יוסף בעידן של תמורות**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- צרפתי, א' (2018). "מחאת הפייסבוק של הנשים החרדיות: לא נבחרות לא בוחרות", **קשר**, 51, עמ' 59-68.
- קאופמן, ח' (1999). "הזיקה בין היהדות, הציונות ובין תרבות הגוף: מבט היסטורי", **בתנועה**, ה(2), עמ' 226-248.
- קהת, ח' (2008). "פמיניזם ויהדות: מהתנגשות להתחדשות (אוניברסיטה משודרת)", תל אביב: משרד הביטחון והוצאה לאור.
- קליין בר-נוי, א' (2017). "קול קוראת-פמיניזם דתי בפייסבוק", **דעות**, 81, עמ' 17-21.
- קנר, א' (2018). **כל אחת לגופה**, חיפה: פרדס.
- רובין, נ' (1997). **קץ החיים: טכסי קבורה ואבל במקורות חז"ל**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- רודריגז-גרסיה, ח' (2015). "מופעים של ידע: החוויה הפנימית של טהרת המשפחה בקרב נשים דתיות לאומיות מעקבות גיל שונות", **עבודת דוקטור**, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע.
- רוזנק, ד' (2011). **להחזיר טהרה ליושנה: חומרת "שבעת הנקיים" והשלכותיה: היבטים רפואיים, הלכתיים, ערכיים ולאומיים**, תל אביב: משכל.
- שוורץ, ד' וג' באומל שוורץ (2012). "אקדמות לחקר מעמד האישה וזהותה בתנועה הציונית הדתית", בתוך: י' ארנון, י' פרידלנדר וד' שוורץ (עורכים), **סוגיות בחקר הציונות הדתית: התפתחויות ותמורות לדורותיהן**, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 309-329.
- ששר, נ' (2007). "מקומן של הלכות הנידה בחיי היומיום של יהודי המרחב האשכנזי במאות ה"ז-י"ט", **עבודת מוסמך**, האוניברסיטה העברית, ירושלים.

Androutsopoulos, J. (2008). "Potentials and Limitations of Discourse-centred Online Ethnography", *Language and Internet*, 5.

Barker, E. (2005). "Crossing the Boundary: New Challenges to Religious Authority and Control as a Consequence of Access to the Internet", in: Morten T. Hojsgaard and Margit Warburg (eds.), *Religion and Cyberspace*, London: Routledge, UK, pp. 67-85.

- Baumel-Schwartz Tydor, J. (2009). "Frum Surfing: Orthodox Jewish Women's Internet Forums as a Historical and Cultural Phenomenon", *Journal of Jewish Identities*, 2009, 2(1), pp. 1-30.
- Baumel-Schwartz Tydor, J. (2013). "'It is Our Custom from Der alter Heim': The Role of Orthodox Jewish Women's Internet Forums in Reinventing and Transmitting Historical and Religious Tradition", *Journal of Jewish Identities* 6(1), pp. 23-56.
- Campbell, H. (2006). "Religion and the Internet", *Communication Research Trends*, 25(1), pp. 2-43.
- Campbell, H.A. & O. Golan (2011). "Creating Digital Enclaves: Negotiation of the Internet among Bounded Religious Communities", *Media, Culture & Society*, 33(5), pp. 709-724.
- Campbell, H.A. & A. Vitullo (2016). "Assessing Changes in the Study of Religious Communities in Digital Religion Studies", *Church, Communication and Culture*, 1(1), pp. 73-89.
- Castelles, M. (2015). *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, 2nd ed., Cambridge: Polity Press.
- Fonrobert, C.E. (1999). "Yalta's Ruse: Resistance against Rabbinic Menstrual Authority in Talmudic Literature", in: R.R. Wasserfall (ed.). *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law* (pp. 60-81). Hanover, NH: University Press of New England.
- Foucault, M. (1977). "'What is Critique?'" in: idem, *The Politics of Truth*, New York: Semiotext, pp.81-41.
- McClure, P.K. (2017). "Tinkering with Technology and Religion in the Digital Age: The Effects of Internet Use on Religious Belief, Behavior, and Belonging", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 56(3), pp. 481-497.
- Meacham, T. (1999). "An Abbreviated History of the Development of the Jewish Menstrual Laws", in: R. Wasserfall (ed.), *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*, Waltham, MA: Brandeis University Press, pp. 23-39.
- Milford, T.S. (2015). "Revisiting Cyberfeminism: Theory as a Tool for Understanding Young Women's Experiences", in: J. Bailey and V. Steeves (eds.), *eGirls, eCitizens: Putting Technology, Theory and Policy into Dialogue with Girls' and Young Women's Voices University of Ottawa Press* (pp. 55-81) Ottawa: University of Ottawa Press.
- Mojab, Sh. (2001). "The Politics of 'Cyberfeminism' in the Middle East: The Case of Kurdish Women", *Race, Gender & Class*, 8(4), pp. 42-61.
- Pitkowsky, M. (2011). "Dear Rabbi, I am a Woman who...: Women Asking Rabbis Questions, from Rabbi Moshe Feinstein to the Internet", *NASHIM: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*, 21, pp. 134-159.
- Rosser, S.V. (2005). "Through the Lenses of Feminist Theory: Focus on Women and Information Technology Frontiers", *A Journal of Women Studies*, 26(1), pp. 1-23.
- Stephan, R. (2013). "Creating Solidarity in Cyberspace: The Case of Arab Women's Solidarity Association United", *Journal of Middle East Women's Studies*, 9(1), pp. 81-109.
- Wee, J. & J. Lee (2017). "With whom Do You Feel Most Intimate? Exploring the Quality of Facebook Friendships in Relation to Similarities and Interaction Behaviors", *PLoS ONE*, 12(4). eO176319.<http://qfoi.org/10/1371qjournal.pone/0176319>.