



הרב מיכאל אברהם

סייגים שונים למצוות כיבוד אב ואם¹

הקדמה

- חלק א - יחסי הורים וילדים – תמונה הלכתית כוללת
מבוא - המצוות והחובות ההדדיות של ההורים וילדיהם
פרק א - אופיים של חיובי ההורים
פרק ב - כבוד ומורא של אב ואם וכבוד ומורא של המקום : הגדרה מקבילה
פרק ג - כבוד ההורים כנציגי המקום בבריאת בנם : שלוש נפקא מינות
פרק ד - המשפחה כישות קולקטיבית
חלק ב - מגבלות וסייגים על מצוות כיבוד הורים
מבוא
פרק א - תשובת הרב עובדיה יוסף –
הוראת ההורים לא ללכת לישיבה בה לומדים רק לימודי קודש
פרק ב - תשובת הרב יעקב אריאל –
הוראת ההורים לא לחתום קבע לקצונה
פרק ג - מבט כולל – הגבלת תחום התחולה של שיקול הלכתי מחמת זכויות האחר
פרק ד - קשיים והלכות שאינן מוסברות על ידי העקרון של מגבלה מכוח זכויות
פרק ה - הצעתנו מזוית שונה – שוב על המשפחה כישות קולקטיבית

הקדמה

במאמר זה נראה את הקשר הקיים בין חובות ההורים כלפי ילדיהם, לבין חובות הילדים כלפי הוריהם. מתוך כך, נציג תמונה של יחסי הורים וילדים, לא כחובה של אישיות משפטית אחת כנגד חברתה, אלא כחובה של המכלול המשפחתי כלפי הקב"ה. נראה בדברינו גם כמה השלכות של תמונה כזו.

החלק הראשון עוסק בהצגת תמונה כללית של המחוייבויות ההדדיות בין הורים לילדיהם. בחלק השני נעמוד על זכויותיו של הבן כמגבלה הלכתית אשר מסייגת את החובה לכבד את ההורים. לאחר מכן נבחן סייגים נוספים על חובת הכבוד להורים, אשר קשה מאד להסביר אותם בדפוסים ההלכתיים המקובלים. בהמשך נדון בשאלה האם ישנו קשר בין הסייגים

¹ תודתי לידידי הרב אברהם בלידשטיין, אשר קרא את הדברים והעיר כמה וכמה הערות חשובות.

הללו לבין התמונה שתוארה בחלק הראשון בדבר החובות ההדדיות כחובות של המכלול כולו.

התמונה העולה מכל המאמר היא, כי רוב ככל המגבלות המסייגות את החובה לכבד הורים אינן נובעות מכך שהחובה הזו היא חלשה יותר ממצוות אחרות, כלומר מכך שהיא נדחית מכוח אילוצים אחרים. הגבלות החיוב כלפי ההורים נובעות, רובן ככולן, מהגבלת **תחום** החלות של החובה כלפיהם. אולם, במקום בו חל החיוב אין עליו כל מגבלה, ולכן למעשה זהו חיוב חזק מאד. כמוכן, עלינו לבחון היטב היכן עובר הגבול של תחום התחולה של החיובים כלפי ההורים בכל אחד מן ההקשרים.

חלק א. יחסי הורים וילדים – תמונה הלכתית כוללת

מבוא: המצוות והחובות ההדדיות של ההורים וילדיהם

ישנם כמה היבטים הלכתיים של יחסי הורים-ילדים בהלכה. המחוייבות הבסיסית ביותר של ההורים היא עצם החובה להביא את הילדים לעולם (מצוות 'פרו ורבו' וגם 'לערב אל תנח ידך'). מסתבר כי מחוייבות זו היא כלפי הקב"ה ולא כלפי הילדים עצמם שעדיין לא קיימים בעולם. מסתבר לומר כי זוהי שליחות שהוטלה על ההורים על ידי הקב"ה. להלן נראה את משמעויותיה של הצעה זו.

לאחר שהילדים נולדו, ישנן מחוייבויות הלכתיות של ההורים כלפי הילדים, בחומר וברוח. ראשית, ישנה תקנת אושא (כתובות מט ע"ב) אשר יצרה מחוייבות לפרנס את הילדים עד גיל 6. בתקופה מאוחרת יותר האריכו חכמים את הזמן בו קיימת חובה זו, עד שהילדים מגיעים לגיל מצוות². כיום מקובל להחזיק את הילדים עד בגרותם (ולפעמים גם הלאה). מעבר לכך, מוטלת על ההורים מצוות החינוך של ילדיהם לפחות עד גיל מצוות. גם מצווה זו היא מצווה מדרבנן (ראה ברכות כ ע"ב ומקבילות).

במשנה (קידושין כט ע"א ובגמרא שם) מופיעות עוד חמש מצוות מסויימות של הבן על האב (=מצוות שהאב צריך לעשות לבנו): למולו, לפדותו, ללמדו תורה, להשיאו אישה, ללמדו אומנות, ויש אומרים אף להשיטו במים. בגמרא מבואר ששלושת החיובים הראשונים הם מן התורה, והשאר הם מדברי קבלה, אם בכלל. שלושת החיובים האחרונים כלל לא מובאים ברמב"ם להלכה.

² ראה שו"ע אבן העזר עא ואבני מילואים שם, וברמב"ם אישות יב, יד.

עד כאן תיארו את מצוות הבן על האב. אולם ישנו גם צד שני למטבע: גם לבנים יש חיובים כלפי ההורים. הבן חייב לכבד אותם ולירא מהם. בנוסף לכך, אסור לבנים לקלל ולהכות את הוריהם.³ כל המצוות הללו הן דאורייתא.

פרק א: אופיים של חיובי ההורים

ננסה לעמוד על האופי של חיובי ההורים, דרך עיון בחלק מהם. נפתח בחובה להשיאו אישה. לכאורה חובה זו תלויה בשאלה האם בכלל יש מצווה לישא אישה, ונחלקו בזה הראשונים.⁴ אם אין חובה לישא אישה מסתבר שגם על האב אין מצווה להשיא את בנו. רק אם יש מצווה כזו על הבן, ניתן לומר שעל האב מוטלת החובה לעזור לו לקיימה. אולם מן הגמרא נראה כי אין תלות כזו, והדין של להשיאו אישה מובא בפשיטות וכנראה מוסכם על כל הראשונים.

היה מקום לומר לשיטת הראשונים הסוברים שאין כלל מצווה בקידושין, שגם לשיטתם הקידושין הם הכשר מצווה למצוות פריה ורביה. אם כן, יתכן שהמצווה של האב היא רק לסייע לבנו לפרות ולרבות, ולא מצווה להשיאו. יותר מכך, יתכן אולי לומר שיש בזה השלמת חובת פרייה ורבייה של האב עצמו, שכן במקרה שהבנים אינם מביאים בעצמם צאצאים עולה בגמרא צד שגם ההורים כלל לא יוצאים ידי חובת מצוות פרייה ורבייה. אם כן, הסיוע לבן לפרות ולרבות מהווה השלמת חובת האב בפריה ורביה.

אולם נראה כי זהו הסבר דחוק, שכן החובה המוזכרת בגמרא היא להשיאו אישה ולא לסייעו לפרות ולרבות (והרי ישנם גם אופנים אחרים לפרות ולרבות).

על כן, נראה כי החובה להשיאו אישה דומה במהותה לחובה ללמדו אומנות. לפחות לפי רוב הראשונים, אין על הבן מצווה לעסוק באומנות.⁵ אם כן, הסיבה שיש חובה על האב ללמדו אומנות אינה הכשרתו לקיום מצווה כלשהי, שהרי אין מצוות אומנות. החובה של האב ללמד את בנו אומנות היא חובה להכין אותו לחיים, ולא דווקא למצווה כלשהי.

האומנות היא כורח מציאותי (ואולי למעלה מכך, למנוע חטא). עיין בספר **שערי תלמוד תורה** הנ"ל, שכן הבן חייב להתפרנס כדי לחיות. האב חייב להכין את בנו לחיים כדי שיוכל להתקיים באופן סביר וראוי.

³ המצוות להתאבל ולהיטמא כנראה אינה ייחודית כלפי הורים, אלא קיימת ביחס לכל הקרובים. ההבחנה תלויה במידה מסויימת של הכרת הטוב (שקיימת רק כלפי ההורים, ולא כלפי שאר קרובים).

⁴ ראה על כך **בטוש"ע ונושאי כלים** בתחילת אבהע"ז, וברמב"ם ריש הלכות אישות.

⁵ לדעות אחרות בין הראשונים, הסוברים שיש מצווה כזו ודיון בגדריה, ראה בספר **שערי תלמוד תורה**, להרב פרופי יהודה לוי, עולם הספר התורני, ירושלים תש"נ, שער ו.

לפי דברינו אלה, בהחלט יתכן שהחובה לסייע לו לשאת אישה גם היא סוג חובה כזו. לפי הצעתנו החובה להשיאו אישה אינה הכשר למצוות קידושין, אלא חובה להכין ולהכשיר אותו לתחילת חייו הבוגרים כראוי. החיים הנורמליים והתקינים הם חיים עם אישה, ולכן חלה על ההורים חובה לסייע לו לחיות חיים כאלה.

המסקנה היא שניתן להגדיר את שתי המצוות הללו כחובות יותר מאשר כמצוות. האב חייב לבניו ללמדם אומנות ולהשיאם אישה, וזאת כדי להביא אותם לנקודת פתיחה נאותה. זה אינו עניין של מצוות והלכות אלא של מחוייבויות בעלות אופי כעין משפטי. אמנם בהחלט יתכן שהתורה, או חכמים, מטילים מצווה על החובות הללו, אולם אין בכך כדי לשנות את אופיין הבסיסי.

לגבי הגיל המחייב בכל אחת מן המצוות הללו, ישנה עמימות בהלכה⁶. יש פוסקים שנראה מדבריהם כי החיוב הוא עד גיל בגרות ולא עד בכלל. לעומתם, יש כאלו שנראה מדבריהם שהחיוב ממשיך גם הלאה, ואין גג לגיל הבן שההורה חייב לסייע לו בנושאים אלו.

הרמב"ם בפירושו המשניות בקידושין כותב שהחיוב הוא עד גיל גדלות, ואחר כך הוא פוקע ועובר לבן עצמו. זאת כפי שמצאנו בפירוש בחובה למול ולפדות את בנו, שאם עבר האב ולא מל או פדה אותו החובות הללו עוברות לבן עצמו. המנחת חינוך (מצווה כ) מסתפק בשיטת הרמב"ם בזה, וכותב שלפי בעל החינוך החיובים הללו הם עד עולם. כך נראה גם לגבי פדיון, שבלשון החינוך במצווה שצג משמע שהוא לעולם⁷. ברמב"ם נקט לשון "עבר האב ולא פדהו – כשיגדל יפדה את עצמו". משמע שהמצווה על האב היא רק עד שיגדיל, ואם לא עשה כן אזי הוא נחשב כעובר על המצווה הזו. המנחת חינוך לומד זאת מכך שהמשנה נקטה את כל המצוות הללו ביחד, ומכאן הוא מוכיח שהחובות הללו הן עד גיל גדלות ולא עד בכלל.

לפי חלק מהפוסקים, החובות הללו הן עד גיל גדלות ולא עד בכלל, ולחלקם החובות ממשיכות גם הלאה. אולם נראה מוסכם על כולם (לפחות מתוך סתימת הלשון) שלא כופים את החובות הללו על האב משעה שהגדיל הבן.

המסקנה העולה מכאן ממשיכה את הקו אותו הצענו למעלה: מהותן של חובות אלו היא הכנת הבן לחייו הבוגרים. על כן משעה שהבן בגר, שוב האב אינו יכול לקיים זאת, והוא ביטל את המצווה.⁸ הדברים מתחדדים מתוך הערתו של בעל המנחת חינוך אשר טוען כי יש

⁶ ראה למשל, עיניים למשפט קידושין כט ע"א.

⁷ כך גם בבית יוסף אבה"ע סכ"ט בשם תשובת הרשב"א.

⁸ יש לדון מהי התפיסה של הפוסקים הסוברים כי החיובים הללו ממשיכים הלאה. ראינו שגם לשיטתם כנראה לא כופים על כך משעה שהבן גדל, ואכ"מ.

להשוות בין גדרי כל החיובים המופיעים בברייתא. אם כן, החיובים למולו ולפדותו דומים באופיים לחיובים ללמדו ואומנות ולהשיאו אישה ולהשיטו במים. כל אלו הן הכנות לחיים בוגרים.

כפי שראינו, הכנה זו של הבן לחייו הבוגרים אינה רק על ידי חינוך הבן לקיום החובות המוטלות עליו. ישנן הכנות שהאב עצמו מבצע עבור בנו, כדי להביא אותו כראוי למצב של יהודי בוגר. יהודי בוגר חייב להיות מהול ופדוי (כדי שלא יהיה בוגר יהודי ערל), יודע אומנות ונשוי לאישה. על כן מוטל על האב לבצע את כל אלו עבור בנו.

ראינו כי לפחות לפי חלק מן הפוסקים המצוות הללו מהוות הכנה לחיים יהודיים בוגרים. כעת עלינו לחדד נקודה הלכתית מהותית שעולה מתוך ההבנה הזו: לפי דברינו אלו אינן מצוות רגילות אשר מתקיימות במעשה האב. מטרתן היא הבאת הבן למצב כלשהו. אם האב לא עשה זאת עבור בנו, הבן עצמו מתחייב להשלים את החסר, וליצור את אותו מצב שהאב היה חייב ליצור. לכן כאשר הבן גדל, הוא מתחייב בהן בעצמו (אם האב לא עשאן). אם כן, המצוות הללו אינן מחייבות פעולה אלא מגדירות מצב. זהו מצב שהבן עצמו חייב להיות בו, והאב אינו אלא מכשיר מצווה (לחלק מהדעות עד גיל בגרות). תפקידו לוודא שבנו יהיה במצב אותו התורה מגדירה עבורו. המסקנה היא שלפי הצעתנו אלו אינן מצוות על פעולות כלשהן של האב, אלא **מצוות תוצאה**: היסוד בהן הוא המטרה שאליה מגיעים, ולא עשיית הפעולה.

דוגמא בולטת לכך היא שיטתם של **מהר"ח אור זרוע והתוספות רי"ד** הידועה לגבי מילה (ראה למשל בספר כלי חמדה, תחילת פרשת תצווה). **מהר"ח אור** ו**הרי"ד** סוברים כי אין חובה על האב למול את בנו. החובה המוטלת עליו היא אך ורק להשתדל שבנו יהיה מהול. נדגים זאת על ידי שתי השלכות הלכתיות:

לפי שיטות אלו המוהל אינו צריך להיות שליח של האב, שכן אין חובה על האב למול את בנו אלא לוודא שהוא מהול. את המילה עצמה יכול לעשות כל אחד, והאב רק חייב לוודא שהיא תעשה.

נפקא מינה נוספת היא שמי שמל את הבן במקום האב ללא רשות יתכן שאינו חייב לתת לאב עשרה זהובים כדין גוזל מצווה. הסיבה לכך היא שהמצווה הזו אינה מוטלת על האב.⁹ בכל אופן, רואים משיטות הראשונים הללו שהחובה למול את בנו אינה חובת פעולה אלא **חובת השתדלות**. האב חייב להשתדל להביא את בנו למצב הראוי (להיות מהול), ולא דווקא לבצע פעולה כלשהי (למול).¹⁰

⁹ יש מקום לדחות ולומר שאמנם הגדרת החיוב על האב אינה חובה למול את בנו אלא רק לדאוג שהוא יהיה מהול, אולם סוף סוף ברור שיש לו זכות על המצווה הזו, ולכן החוטף חייב לשלם לו עשרה זהובים, ואכ"מ.

גם לגבי מצוות חינוך ניתן לראות תופעה דומה. כידוע, נחלקו רש"י ותוספות בשאלה האם מצוות חינוך מוגדרת כמצווה על האב ביחס לבן, או שהבן עצמו מצווה במצוות מדרבנן¹¹. לכאורה קשה, מה הטעם להגדיר חינוך כמצווה על הבן, ולא כחובה על האב כלפי בנו? ובפרט שהבן הוא קטן וכלל אינו חייב במצוות, ובדאי דחוק לומר שהוא חייב לחנך את עצמו?

נראה שגדר מצוות חינוך, לפחות לפי שיטות אלו, הוא מצווה שהבן יהיה מחונך. זו אינה מצוות מעשה אלא מצוות תוצאה. אם כן, פעולת החינוך אכן מוטלת על האב, אולם המטרה של המצווה וגדרה הוא התוצאה שמתקיימת בבן. כעת ברור כי כאשר הבן מברך ברכת המזון או קורא מגילה הוא עצמו עושה מצווה. גם כאשר האב עושה פעולה שמביאה את הבן לידע הנחוץ ולביצוע הפעולה של הקריאה, ברור שמי שמקיים את מצוות הברכה והקריאה הוא הבן. ממילא ברור שהנדון על הוצאה ידי חובה בקריאת מגילה או בברכת המזון רלוונטי רק לבן ולא דווקא לאב¹².

בנוסף בריסק ניתן לומר כאן, כי מעשה המצווה נעשה על ידי הבן, אולם החובה שזה יתבצע מוטלת על האב. הוצאה ידי חובה נעשית על ידי מי שמבצע את מעשה המצווה. אין להטיל חובות על קטנים, אולם חכמים בהחלט מעוניינים שהקטנים יבצעו מצוות כדי שילמדו. אם כן, מעשיהם מהווים מעשי מצווה, ולכן הם יכולים להוציא ידי חובה את המחוייבים מדרבנן.

ידוע המעשה ב'י אברהמליה מסוכטשוב שכאשר היה ילד שלחו אביו לאכול ביום הכיפורים. כאשר חזר הילד לבית הכנסת שאל אותו אביו האם עשה קידוש. ר' אברהמליה ענה שלא, והסביר שחובתו לעשות קידוש נובעת מן החובה של אביו להכינו לחייו הבוגרים. אולם בחייו הבוגרים הוא לא אמור לאכול ביוה"כ, ולכן ודאי שהוא אינו צריך ללמוד לקדש ביוה"כ¹³.

¹⁰ יש מקום לתלות זאת (אם כי לא בהכרח) במחלוקת הראשונים הידועה האם גדר מצוות מילה הוא להיות מהול או למול. האחרונים תלו בזה את מחלוקת הטור והרמב"ם לגבי חזרה על ציצין שאינם מעכבים את המילה ביום חול. ראה בספר **בית הלוי** ב,מו ובחידושי הגר"י על הרמב"ם הלכות חנוכה. אמנם האחרונים הללו דנו בחיוב על הבן עצמו, בעוד אנו עוסקים בחיובי הבן על האב, ואכמ"ל בזה.

¹¹ נפקא מינה לעניין הוצאה ידי חובה של החייב מדרבנן. ראה ברכות מח ע"א תוד"ה יעד שיאכל' ובמגילה יט ע"ב תוד"ה יורי יהודה'.

¹² יש להוסיף כי יתכן שלגדר זה במצוות חינוך הבנים מסכימים גם רש"י וגם תוספות, והמחלוקת ביניהם נסובה רק לגבי השאלה מי הוא הנקרא מחוייב מדרבנן במצווה מסוג כזה לעניין הוצאה ידי חובה: המבצע של הברכה, או מי שחייב לדאוג שהיא תבוצע.

¹³ אמנם כידוע נחלקו הפוסקים בדין חולה ביום הכיפורים שחל בשבת האם צריך לקדש. ראה **אור שמח** עבודת יוה"כ ד,א ועוד.

על אף הדמיון בין מצוות חינוך לבין שאר מצוות הבן על האב, יש בה גם פן שונה במהותו מכל שאר חובות הבן על האב (יתכן שמחמתו היא לא נכללת בברייתא בקידושין). כל החובות המנויות שם הן פעולות שהאב עצמו מבצע כדי להביא את בנו למצב כלשהו. למשל, שהבן יהיה מהול ופדוי, יודע תורה ואומנות וכדו'. לעומת זאת, במצוות חינוך יש שני דינים: 1. להביאו לכך שהוא ידע ויתרגל לבצע ולקיים מצוות. במובן זה החינוך דומה ללימוד אומנות ותורה. 2. לפי תוספות יש רובד שני במצוות חינוך, והוא לגרום לכך שהקטן עצמו יקיים מצוות בקטנותו. כפי שראינו, המצוות הללו נחשבות כבר בזמן הקטנות כסוג של קיום כשלעצמן. מסיבה זו לפי תוספות ברכת המזון של הקטן נחשבת כברכה של מי שמחוייב מדרבנן. לפי רש"י יתכן שאין ממד כזה בחינוך, ומצווה זו דומה לשאר חובות האב על הבן. אם כי, כפי שהערנו למעלה, יתכן שגם רש"י מסכים לגדר זה במצוות חינוך.¹⁴ מסתבר כי גם החובה על האב לפרנס את הבן יש בה את שני הממדים הללו: די ברור שיש עליו חובה לכלכל אותו בקטנותו, כלומר חובה כלפי הקטן עצמו בגיל הקטנות שלו. בנוסף לכך, לפי דברינו יש עליו גם חובה להביאו כשיר לגיל בגרות, כחלק מן ההכנות המוטלות על האב. יש לשים לב לכך שגם החובה לזונו ולפרנסו לא מוזכרת בין חובות האב על הבן בברייתא בקידושין, ויתכן שהסיבה לכך היא דומה למה שהערנו (לפחות לפי שיטת התוספות) לגבי חובה לחנכו במצוות.

אם התורה רוצה שהבן יהיה מהול ופדוי, לא ברור מדוע היא לא ממתינה עד שהוא יגדל ומטילה את החיוב עליו? נראה כי הסיבה לכך היא פשוטה: אם לא יכינו אותו לקיום המצוות, ולא ימולו ולא יפדו אותו, הוא יהיה ערל, וכנראה שעל ערל התורה אינה רוצה להטיל מצוות כלשהן.¹⁵ אם כן, ללא הכנה של האב התורה לא תוכל להטיל עליו את החובות הללו בגדלותו. במובן זה, מצוות חינוך היא 'אבוהון דכולהו' (רק רעיונית, שהרי היא מצווה מדרבנן) לגבי שאר חובות הבן על האב. החובות של האב הן הכנתו להיות קיים, להיות בר ציווי, וגם להיות בעל יכולת לקיים את הציוויים.

לסיכום, המטרה של החובות הללו אינה מצוות ספציפיות כלשהן, חשובות ככל שיהיו. אלו אינן מצוות של האב עצמו אלא מצבים של הבן (שהם מצוות, או חובות, על האב). החובות על האב הן להביא את הבן לתחילת המסלול במצב כשיר, כאשר הוא בעל יכולת לחיות

¹⁴ והעירני ר' אברהם בלידשטיין, שיתכן לומר לגמרי הפוך: דווקא מצוות חינוך היא הכנה לקראת העתיד, ואילו שאר מצוות האב על הבן מתקיימות במעשה כעת.

¹⁵ יש לציין כי המילה והפדיון הם כמובן מצוות, ולא רק חובות על האב, שהרי במצב של מחדל של האב הבן מחוייב בהן בגדלותו. אולם מהותן של המצוות הללו היא הכנתו לחיים כיהודי בוגר.

כאדם נורמטיבי וגם לקיים את המצוות. בשלב זה הוא גם אמור להיות בנוי באופן שכבר נעשו בו (או עליו) הפעולות הנדרשות לתפקודו כיהודי, בחומר וברוח. יתכן שלפי דברינו ניתן להבין את דברי הגמרא¹⁶ שרבו קודם לאביו (להשבת אבידה - בבא מציעא לג ע"א, ולהצלה - הוריות יג ע"א), שכן אביו מביאו לחיי העולם הזה ורבו מביאו לחיי עולם הבא (אלא אם כן אביו הוא גם רבו, או כאשר אביו משלם לרבו כדי שילמד אותו). לכאורה קשה הרי אביו מביאו גם לחיי עולם הבא, שהרי מחנכו למצוות וכדו'. ולפי דברינו נראה שאפשר ליישב זאת בכך שאביו מביאו לחיי עולם הזה, שכוללים חומר ורוח, אולם רבו הוא זה שמביאו לחיי עולם הבא. אביו מכין את תחילת המסלול והדרך, ומעמיד אותו על רגליו, הן במישור הגשמי והן במישור הרוחני, אולם הכל נוגע לעולם הזה. רק רבו הוא אשר ממשיך אותו עד לחיי העולם הבא.

לסיום הפרק נוסיף פן כולל יותר על התמונה אותה ציירנו. הזכרנו כי המצוות של מילה ופדיון הבן (ובודאי גם תלמוד תורה), אם לא עשאן האב, מוטלות על הבן עצמו כשהגדיל. כלומר האב משמש כאן במובן כלשהו כגלגול קודם של הבן, כאשר הוא עצמו עדיין קטן. 'ברא כרעא דאבוה' - כל עוד הבן קטן, האב הוא אשר אמור לדאוג לקיום חובותיו. גם הדין שבני בנים הרי הם כבנים מורה על כך. האב ממשיך את קיומו על ידי הבן, ואחר כך גם באמצעות הנכדים. הוא מחוייב להמשכיות השרשרת שלו, ולהעמדתה על המסלול היהודי הבוגר באופן נכון.

בתחילת דברינו עמדנו על כך שההורים הם שליחיו של הקב"ה בכדי להעמיד את צאצאיהם. ישנה כאן שרשרת האצלה מהקב"ה אל הילדים דרך ההורים. חובת ההורים היא לסיים את היצירה של הילדים שהחלה על ידי הקב"ה. ההורים עושים זאת על ידי הבאתם לעולם, ולאחר מכן על ידי עיצובם כיהודים בוגרים שמתפקדים כעובדי ה' בחומר וברוח.

אם כן, יסוד היחס בין האב לבניו הוא יחס מטפיסי ביניהם. אלו אינן חובות של אדם כלפי אדם אחר, אלא המשכיות מטפיסית של שרשרת משפחתית שמהווה סוג של קולקטיב. חובה של אדם כלפי אדם אחר היא חובה בין שני יישים קיימים. אולם, החובות של ההורים כלפי הילדים מתחילות עוד לפני יצירתם. החובה הראשונה היא ליצור אותם ולהביאם לעולם. לאחר מכן יש חובה כלפיהם על אף שהם עדיין לא יישים משפטיים. הסיבה לכך היא שהחובה אינה ממש כלפיהם. זהו המשך ההאצלה של הבנים מהקב"ה דרך ההורים. אם כן, הבן הוא המשך פיסי ומטפיסי של אביו, שמתווך בינו לבין הקב"ה. להלן נראה השלכות נוספות של תמונה זו.

¹⁶ ראה גם רמב"ם תלמוד תורה ריש פרק ה.

סייגים שונים למצוות כיבוד אב ואם

כעת נעבור לדון בצד ההפוך של התמונה: היחס והחובה של הבנים כלפי האב והאם. בפרק הבא נראה שיסוד החיוב נעוץ באותו יחס מטפיסי בין האב לבין צאצאיו. זוהי תמונת ראי של חובות ההורים לילדיהם.

פרק ב: כבוד ומורא של אב ואם וכבוד ומורא של המקום: הגדרה מקבילה

כידוע, כאשר אביו או אמו מצווים אותו לעבור על אחת המצוות הוא אינו חייב לשמוע בקולם. וזו לשון הגמרא (יבמות ו ע"א):

דתניא: יכול אמר לו אביו היטמא, או שאמר לו אל תחזיר, יכול ישמע לו? ת"ל (ויקרא ט): איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו, כולכם חייבין בכבודי!

הגמרא דורשת שאין חובה (ואף איסור יש בכך) לשמוע בקול ההורים כאשר הם מורים לו לעבור על אחת המצוות. הנימוק הוא שכולנו חייבים בכבוד המקום. זהו מצב של התנגשות בין כבוד ההורים לכבוד המקום, וכבוד המקום גובר. הנימוק לכך אינו יחס היררכי כמותי, שכבוד המקום גבוה מכבוד ההורים. הנימוק הוא איכותי-מהותי: כל כבוד ההורים הוא ביטוי לכבוד המקום, ולכן כשכבודם דורש פגיעה בכבוד המקום החובה לעשות כן בטלה מעיקרא.¹⁷

נראה זאת דרך ניסוח, לכאורה הפוך, אשר מופיע ברמב"ם (ממרים ו,א):

כבוד אב ואם מצות עשה גדולה וכן מורא אב ואם שקל אותן הכתוב בכבודו ובמוראו, כתוב כבוד את אביך ואת אמך וכתוב כבוד את ה' מהונך, ובאביו ואמו כתוב איש אמו ואביו תיראו וכתוב את ה' אלהיך תירא, כדרך שצוה על כבוד שמו הגדול ומוראו כך צוה על כבודם ומוראם.

נראה כי שתי אלו אינן שתי התייחסויות הפוכות, אלא להיפך – הן משקפות יסוד אחד: מכיון שכבוד אב ואם נגזר מכבוד המקום, לכן כבודם מושווה לכבוד המקום (השותף השלישי ביצירת האדם). ההורים הם נציגים של המקום ביחס לבן, ולכן מוטל עליו לכבדם. ממילא ברור שכבודם אינו יכול להאפיל על כבוד המקום, שכן גם הם באים מכוחו. שתי ההתייחסויות הללו אינן סותרות זו לזו, אלא להיפך – הן משלימות זו את זו.

¹⁷ היחס בין העיקרון הזה לבין היסוד של עשה דוחה לא תעשה הוא סבוך, ואכ"מ. ראה דיון בכך בסוגיית הגמרא יבמות ו ע"א. באופן פשוט נראה שאלו שני יסודות שונים, ויתכן שבמצבים מסויימים שניהם קיימים בו-זמנית. ההסבר ליסוד השני (הספציפי למצוות כיבוד אב ואם) יינתן להלן.

מכאן עולה באופן טבעי מה שקבענו למעלה, שהעיקרון שכולם חייבים בכבוד המקום אינו קביעת היררכיה כמותית גרידא. העיקרון הזה מבוסס על כך שכל החיוב לכבד אב ואם הוא מפאת כבוד המקום וכנגזרת ממנו, וממילא לא שייך לכבדם נגד כבודו.¹⁸ אמנם, היה מקום להבין זאת גם אחרת. יתכן שהדחייה של כבוד ההורים מפני כבוד המקום אינה נובעת מכך שהחובה לכבדם נגזרת מכבוד המקום, אלא מכך שהם עצמם חייבים בכבוד המקום. אם כן, כאשר הם דורשים מבנם לעבור על מצווה, הם פוגעים בכבוד המקום בו הם חייבים. יש להעיר כי לכאורה זה מה שכתוב בלשון הברייתא עצמה. אמנם, הסבר זה קשה, שכן מדוע הבן חייב לדאוג לכך שהוריו יכבדו את המקום. אם אכן היתה כאן רק בעיה שלהם, אז הוא היה מחוייב לכבדם, והם עצמם היו מקבלים את מה שמגיע להם מהמקום שלא כבדוהו.¹⁹ ועוד, שהסבר זה קשה יותר בלשון הרמב"ם הנ"ל בהלכות ממרים. על כן בכל זאת נראה כדברינו למעלה. והדברים מפורשים יותר בסוגיית הגמרא (קידושין ל ע"ב):

¹⁸ נימוק בעל מבנה לוגי דומה ניתן לראות בסוגיית הגמרא פרק ח דיומא לגבי פיקוח נפש דוחה שבת. הגמרא שם מביאה לכך כמה מקורות ונימוקים, ואחד מהם הוא השיקול 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה'. יש לשים לב לכך כי שיקול זה אינו נתלה בהיררכיה של חשיבות בין שבת וחיי אדם, אלא בשיקול שהאחד מביא לשני ולכן ברור שהוא גובר עליו.

מעין זה מצינו בדין תלמוד תורה שנדחה בפני כל מצווה עוברת, ולא אומרים לגביו שהעוסק במצווה פטור מן המצווה. את הסיבה לכך הסבירו הראשונים בשיקול שתלמוד תורה הוא על מנת לעשות, ואם הלימוד ימנע את העשייה שוב אין לו כל טעם. לכן העשייה דוחה לימוד, אף שהלימוד חשוב יותר.

בדומה לכך הסברנו כאן למעלה את הדחייה של כבוד ההורים מפני כבוד המקום: כבוד אב ואם הוא ביטוי לכבוד המקום, ולכן אין מקום לכבדם כנגד כבודו. הדבר אינו נובע מכך שכבודו גדול משלהם, אלא מפני שלא כבודו אין לכבודם כל משמעות.

ויש לדון לפי זה בתוד"ה 'כולכם' יבמות ה ע"ב, שמדבריהם עולה לכאורה שזהו דין דחייה הרגיל, ולא שיקול מסוג 'בכלל מאתיים מנה' (שאם לא כן קושייתם שם לא קשה). בכל אופן מעצם ניסוח הקושיא רואים שלא צריך לכך מקור, וזוהי סברא של 'בכלל מאתיים מנה' (וקצת משמע מדבריהם שבכל זאת יש כאן חשיבות בכבודם טפי מכבוד המקום).

ועיין גם בתוד"ה 'ניגמרי' ובתוד"ה 'והא' שמסיקים מכך שהוקש כבודם לכבוד המקום שידחו עבירות. ובפשטות גם שם הביאור הוא כדברינו כאן, ע"ש היטב. ואכמ"ל בכל זה.

כעין זה העלו כמה מפרשים גם בסוגיית יומא הנ"ל לגבי פיקוח נפש. גם שם ישנן ראיות שונות להתייחסויות שרואות זאת כדין דחייה רגיל, ואכ"מ.

¹⁹ בדומה לזה ראה **בכלי חמדה** סוף פרשת בלק (שדבריו יובאו להלן), שדן בדברי הגמרא שזמרי יכול היה להתהפך ולהרוג את פנחס מדין רודף. ולכאורה הדברים קשים, שהרי זמרי היה יכול להצילו באחד מאבריו אם היה פורש מן העבירה. והביא שם שהמחוייבות לפרוש מעבירה היא כלפי המקום ולא כלפי פנחס, ולכן מותר לו להמשיך בעבירה (לפחות מבחינת מחוייבותו להציל את פנחס) ולהרוג את פנחס כרודף. אין עליו חיוב להפסיק את העבירה כדי להציל את פנחס, אלא רק החיוב כלפי המקום.

סייגים שונים למצוות כיבוד אב ואם

ת"ר שלושה שותפין הן באדם: הקב"ה ואביו ואמו. בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו אמר הקב"ה מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני...
תני תנא קמיה דר' נחמן: בזמן שאדם מצער את אביו ואת אמו, אמר הקב"ה: יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם, שאלמלא דרתי ביניהם ציערוני. 20

בזה יתבאר שדיני כבוד אחרים אינם נדחים מפני כבוד המקום (כמו מצוות אחרות). בפרק הבא נביא כמה נפקא מינות לתפיסה זו.
נסיים את הפרק הזה בציטוט מספר החינוך (מצווה לג) אשר כותב כך:

משרשי מצוה זו, שראוי לו לאדם שיכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה, ולא יהיה נבל ומתנכר וכפוי טובה, שזו מידה רעה ומאוסה בתכלית לפני אלהים ואנשים. ושיתן אל לבו כי האב והאם הם סיבת היותו בעולם, ועל כן באמת ראוי לו לעשות להם כל כבוד וכל תועלת שיוכל, כי הם הביאוהו לעולם, גם יגעו בו כמה יגיעות בקטנותו. וכשיקבע זאת המדה בנפשו יעלה ממנה להכיר טובת האל ברוך הוא, שהוא סיבתו וסיבת כל אבותיו עד אדם הראשון, ושהוציאו לאויר העולם וסיפק צרכו כל ימיו, והעמידו על מתכונתו ושלימות אבריו, ונתן בו נפש יודעת ומשכלת, שאלולי הנפש שחננו האל יהיה כסוס כפרד אין הבין, ויערוך במחשבתו כמה וכמה ראוי לו להזהר בעבודתו ברוך הוא.

אמנם אין הכרח לומר בחינוך ממש כדברינו, שכבוד ההורים הוא נגזרת של כבוד המקום. אולם לפחות ההשוואה שבשניהם יש אותו יסוד של הכרת הטוב למקור ההיווצרות שלנו אנו בהחלט מוצאים כאן.

פרק ג: כבוד ההורים כנציגי המקום בבריאת בנם: שלוש נפקא מינות

א. האור שמח (במילואים על הלכות ממרים, הנדפסים במהדורות הרגילות בח"א לאחר הלכות חנוכה) הקשה על הדין שמביא הרמב"ם (ממרים ו,יב) שאפילו מצוות לא תעשה של דבריהם דוחה כבוד אב ואם. והקשה **האור שמח** מדוע כבוד הבריות דוחה לא תעשה של דבריהם

²⁰ ברור שהמילה 'כאילו' נובעת רק מכך שהקב"ה לא באמת דר בינינו. אולם כבוד אב ואם הוא לא 'כאילו' כבוד הקב"ה, אלא זהו ממש כבודו.

מעמדו של השותף הראשון שונה משני האחרים: הוא גם ה'מעמיד' שלהם, ו'מעמיד דמעמיד' לגבי הבן. בקטע השני הקב"ה מתבטא שאילו היה דר היה נפגע, ולא שכאילו הוא דר. שני הסברים אפשריים: 1. כשאין כבוד אב ואם אין השראת שכינה. 2. אי אפשר לפגוע באמת בקב"ה, גם אם יש השראת שכינה.

(כדכתב הרמב"ם בסוף הלכות כלאיים), וכבוד אב ואם לא. **האור שמח** מביא לכך מקור מהמשנה שלומדת שאינו רשאי לשמוע לאביו שמצווהו שלא להחזיר אבידה, מהפסוק "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו". רואים שהשבת אבידה אשר נדחית בפני כבוד הבריות (כמו כהן בבית הקברות וזקן ואינה לפי כבודו), בכל זאת דוחה כבוד אב ואם. וביאור העניין לפי דברינו הוא פשוט. דחיית מצוות כבוד אב ואם בפני מצוות אינה כלל של היררכיה כמותית של חשיבות (כלומר הקריטריון אינו מי חשוב ממני). הדחייה נובעת מן השיקול שללא כבוד לקב"ה אין כל ערך לכבוד אב ואם. לכן כבוד הקב"ה, אפילו בלא תעשה של דבריהם, דוחה את כבוד אב ואם. אולם הדין שכבוד הבריות דוחה איסורים דרבנן הוא דין דחייה רגיל שמבוסס על היררכיה בחשיבות של שני הערכים.²¹

הסיבה המהותית להבדל בין אופי המצווה לכבוד הורים לבין החובה של כבוד הבריות היא שכבוד הבריות הוא כבוד לצלם אלוקים שיש בהם (כולל בו עצמו, שהוא חייב לכבד את עצמו ולא לבזות את עצמו), אולם כבוד אב ואם הוא מפני שזוהי גופא הצורה לכבד אותו. הם נציגים של הקב"ה לגבי הבר. לכן במקרה של התנגשות עם עבירות דרבנן, כבוד ההורים נדחה וכבוד הבריות לא.

אם כן, העובדה שכבודם של ההורים נדחה מפני עבירות אינה נובעת מפחיתות של חשיבות בחובה לכבדם, אלא אולי להיפך: זוהי מעליותא לגביהם. הם שלוחי הקב"ה ביחס אליו, ולכן הוא חייב לכבדם. כבודם בא מכוחו של המקום בכבודו ובעצמו. כפי שהצענו למעלה, ניתן לומר כי הם אלו ש"יוצרים" את הבר (ביחד עם השותף השלישי), בכך שהם מביאים אותו לחיי העוה"ז. הקב"ה יצר אותו, והוריו הם אלו שמצווים להעמיד אותו על הרגליים. כאמור, יש כאן המשך של תהליך יצירתו כאדם בוגר שכשיר לעבוד את הקב"ה.²²

ב. כעין היסוד שמצינו בדיני קדימה של כבוד אב ואם לעומת כבוד המקום מצינו גם בתוך חובות הכבוד עצמן. למשל, בחובות הכבוד של האישה כלפי הורי הבעל, ואולי לדעות מסויימות גם חובות הכבוד כלפי אח גדול, אבי האב, אשת האב, בעל אמו ואמו לאביו (כמפורש בגמרא (קידושין לא ע"א), שכבוד אביו דוחה את כבוד אמו). בכל ההקשרים הללו רואים (לפחות לפי דעות מסויימות) שכאשר המכובד הבסיסי כבר אינו דורש כבוד, אז בטלה גם החובה לכבד את המכובד המשני. למשל, החובה לכבד את הורי הבעל בטלה

²¹ וקצת צריך עיון ממה שכתב **הכסף משנה** בהלכות ממרים שם שבלא תעשה של דבריהם אינו דוחה מפני שלשיטת הרמב"ם הוי דאורייתא מדין 'לא תסור', ומשמע שתם דרבנן לא היה דוחה כבוד אב ואם. ואולי לולא ה'לא תסור' אין בלא תעשה של דבריהם כבוד המקום אלא כבוד חכמים.

²² וברבו נמי נראה שדינו כאביו ואמו (כפשט לשון הרמב"ם תלמוד תורה ריש פרק ה), שמביאו לחיי עולם הבא.

כאשר הבעל מת והאישה כבר אינה חייבת בכבודו. זה מה שראינו בכיבוד הורים, שהחובה יונקת את תוקפה מן החובה לכבד את המקום.

לגבי הקב"ה כמובן אין סיטואציה שבה החובה לכבד את המקור בטלה, ולכן מצוות כבוד אב ואם אשר נגזרת מחמתו ממשיכה גם לאחר מותם (לגבי אותם דברים שמהווים כבוד עבורם גם לאחר המוות). ההסבר הוא שאמנם הם כבר אינם ראויים לכבוד מחמת עצמם שכן הם אינם קיימים, אולם כבודם הוא כבוד המקום, ובוזו הבנים חייבים תמיד.²³ והנה, למרבה ההפתעה, דווקא כן יתכן מצב שבו גם היותו של הקב"ה מכובד בסיסי תיבטל. אמנם החובה לכבד את הקב"ה לעולם לא בטלה, אולם יכול להיות מצב שהחובה לכבדו אינה באה לידי ביטוי ביחס להורים, שכן הם כבר אינם נחשבים כנציגיו ביחס לבניהם. הדוגמא לכך היא אב רשע. יש שיטות בפוסקים שאין חובה לכבדו, ויש שכתבו שאין חובה לכבדו לאחר מותו (בניגוד לאב צדיק שחייבים בכבודו גם לאחר המוות. ראה על כך בפסקה לעיל).

לפי דברינו ניתן להסביר כי הדינים הללו נגזרים מן היחס לקב"ה. כאשר האב הוא רשע אז אין דין לכבדו, שכן הוא אינו מהווה נציג של הקב"ה כלפי, וממילא בטלה החובה לכבדו (כמו בחובה כלפי בעל האם כשמתה האם). כאן לא פוסקת החובה לכבד את הקב"ה אלא פוסקת הקשר בין הקב"ה לבין ההורים, וממילא פוקעת החובה לכבדו.²⁴ והנה בספר **כלי חמדה** (פרשת ויגש) הקשה סתירה לגבי כבוד אבי אביו. מחד, הרמ"א (יו"ד רמ, כד) כתב שיש דין כבוד באבי אביו. והקשו עליו האחרונים מסוגיית מכות יב שממש מוכח שבנו לא נעשה עליו גואל הדם, אך בן בנו כן נעשה גואל הדם. וכתב שם בעל **הכלי חמדה** לתרץ שמדובר באב שרצח במזיד את בנו (כמדויק מלשון הרמב"ם בהלכות רוצח שם), וזהו אב רשע. במצב כזה יש חובה על הבן לכבדו, אבל אין חובה עליו כנכד לכבד את

²³ עיין **במנחת חינוך** במצווה לג אשר מבחין בין שני ניסוחים בזה: לגבי אשת אביו כאשר מת אביו, במצב כזה היא כבר לא אשתו, וממילא בטלה סיבת החיוב לכבדה. אולם ישנם מצבים בהם מת השורש לחובה לכבד, אולם הקירבה אליו עדיין קיימת. למשל, אחיו הגדול לשיטות שהחובה לכבדו היא מחמת האב (ראה, למשל, בהשגות הרמב"ן לשורש השני של הרמב"ם), כאשר האב מת. במצב כזה הקירבה קיימת, שכן הלה עדיין בנו של האב ואחיו של הבן (יחסי קירבה אלו קיימים גם לאחר המוות, בניגוד ליחס של אישות – ראה בגמרא ובתוד"ה 'מה' בבי"ב קיד ע"ב ובמקבילה ביבמות נה ע"ב), אולם כבר אין אב חי שמכוחו נוצרת החובה לכבדו (שכן כבוד לבן אינו מהווה כבוד לאב כשהוא מת), ולכן יתכן שיתבטל החיוב.

²⁴ העירני ר' אברהם בלידשטיין, שיתכן שדין זה מקביל לדין 'עושה מעשה עמך'. שאין חובה לכבדו כדי שלא ילמד ממעשיהם. אמנם גם זה קצת צריך לעיון, שכן לא מצינו שמוזכר כאן הגדר של 'עושה מעשה עמך'. ועוד שזהו גדר במצוות בין אדם לחבירו, ולגבי כבוד אב ואם יש דיון האם זה בין אדם לחבירו או למקום (ראה להלן). ועוד שהעובדה שאני לא אלמד ממעשיהם אינה יכולה לפגוע בזכויות שיש להם כלפי (ובחובת הכרת הטוב שלי כלפיהם). על כן נראה יותר שהזכויות שלהם אינם שלהם אלא 'זכויותיו' של המקום שבאות לידי ביטוי דרכם.

אבי אביו. כלומר הרשעות מנתקת את הקשר שמחייב כבוד לבאים מחמתו, שכן קשר כזה קיים רק אם הוא על בסיס של היותו נציג של הקב"ה.²⁵ אמנם כבר הזכרנו את השיטות שבאב רשע חייב בכבודו, אולם כל זה הוא רק בחייו ולא לאחר מותו כיצד נוצר החילוק הזה? צריך לומר שיש שני דיני כבוד הורים: מחמת עצמם ומחמת המקום. לפי זה נראה שבאב רשע יש חובה לכבדו רק מחמת עצמו (מפאת היותו ההורה הביולוגי של הבן). חיוב זה פוקע כשהוא כבר לא חי. כעין זה ראינו למעלה בשיטה הקודמת, שכלפי האב יש שתי חובות כבוד: מצד עצמו ומצד היותו נציג של הקב"ה כלפי בנו. כלפי הסבא ישנו רק מקור אחד, כנציגו של הקב"ה (שהרי הוא אמנם אינו האב, אולם גם הוא חלק משרשרת ההאצלה של הנכדים, כלומר גם הוא חלק מהתיווך בינם לבין הקב"ה). חיוב זה אינו קיים כשהאב הוא רשע. אם כנים דברינו, לפיהם יש חובת כיבוד אב ואם משני צדדים שונים (שני דינים): מצד עצמם ומצד כבוד המקום, אז ניתן אולי לבאר בזה מדוע בכמה מדרשים כבודם גדול מכבוד המקום. הנה מצינו ב**פסיקתא רבתי** (פרשה כג ד"ה יתני רי שמעון):²⁶

דאמר רבי שמעון בן יוחי, גדול הוא כבוד אב ואם שהעדיפן הקב"ה יותר מכבודו, שבכבודו של הקב"ה כתיב כבוד ה' מהונך (משלי ג, ט) כיצד מכבדו מהונו, מפריש לקט שכחה ופאה מעשר ראשון ומעשר שני וחלה, עושה שופר סוכה לולב, מאכיל רעיבים משקה צמיאים מלביש ערומים, אם יש לך הון [אתה] חייב בכולך, ואם אין לך הון אי אתה חייב באחד מהם, אבל כשאתה בא אצל כיבוד אב ואם מה כתיב כבוד את אביך ואת אמך וגוי אפילו אתה מסבב על הפתחים.

החובה לכבד את המקום היא אחת, אולם החובה לכבד את ההורים היא הן מחמת כבוד המקום והן מחמת עצמם. יש בהם שני דינים, ובכלל מאתיים מנה. אמנם לפי זה יש לדון מדוע בכל זאת כבוד המקום דוחה את כבודם (שהרי אין עוברים עבירה בכדי לכבדם), והרי יש להם משקל יתר עקב דין הכיבוד העצמאי. צריך לומר שכבודם מצד כבוד המקום אינו נדחה בפני כבוד המקום (מעבר על עבירה) אלא בטל לגמרי (כמו שהוכחנו למעלה מהסברא שכולם חייבים בכבודו). לכן נותרת רק החובה לכבדם מצד עצמם, וזו אינה מספיקה כדי לדחות איסור או מצווה.

²⁵ אמנם עיין שם עוד שכתוב שכשזקנו הרג את אביו אז אין יותר חובה לכבד את זקנו, שכן כבודו הוא מחמת כבוד אביו, וזה מת. וממילא יתכן שאין כל צורך במה שנאמר כאן.

²⁶ וראה כמה מקבילות באוצר המדרשים (אייזנשטיין, עמ' 80-79, 171, 272), ובתוד"ה 'כבוד את ה' קידושין לא ע"א הביא כן מהירושלמי.

ג. לפי כל זה ניתן להבין את התלבטות המנחת חינוך (מצווה לג), האם כיבוד אב ואם הוא מצווה שבין אדם לחברו או מצווה שבין אדם למקום? נפקא מינה לעניין תשובה, האם מספיק בתשובה שלו עצמו או שצריך גם לפייסם כמו כל בין אדם לחבירו.

הנימוק אותו מעלה המנחת חינוך לטובת הצד שכיבוד אב ואם היא מצווה שבין אדם למקום אינו לגמרי ברור. ברור שהקב"ה הוא אשר ציווה על היחס הזה, אולם זהו נימוק שהוא נכון לגבי כל המצוות שבין אדם לחבירו. אם כן, מדוע דווקא כאן עולה צד שזוהי מצווה שבין אדם למקום? באופן אחר נשאל: האם יש מקום להסתפק באופן דומה גם לגבי כבוד הבריות, או מצוות השבת אבידה?

נראה כי זהו אותו הבדל שראינו למעלה. בכיבוד אב ואם החובה לכבדם אינה מפניהם, וממילא גם לא כלפיהם. החובה נוצרת מפני שדרכם אנו מכבדים את המקום שהם נציגו כלפינו. השפעתו של המקום על הבן היא דרך ההורים. לעומת זאת, בכבוד הבריות ברור שהקב"ה ציווה על כך, אולם החובה לכבדם היא מפאת כבודם שלהם, ולא כבוד המקום. בעצם הכבוד כלפיהם לא מתקיימת מצוות כבוד למקום, ולכן הוי מצווה בין אדם לחבירו.

אם כן, ההבחנה בין כבוד הבריות לבין כיבוד אב ואם אינה בגדרי הכבוד עצמו. בשני המקרים עלינו לכבד בני אדם, כלומר לתת להם עצמם כבוד. ההבדל הוא במוטיבציה ובטעם לאותו כבוד: לגבי הבריות, החובה לכבדם היא מפני שיש בהם צלם אלוקים, והמטרה היא הכבוד להם עצמם. אולם ביחס לאב ואם החובה לכבד אותם היא חובה לתת כבוד לקב"ה עצמו דרכם. לכן דווקא כאן עולה הצד שזוהי חובה בין אדם למקום.

לאור דברינו למעלה עולה אפשרות ששני הצדדים נכונים: יש בחובת הכבוד לאב ואם גם חובה ישירה כלפיהם, והיא מצווה שבין אדם לחבירו. ויש חובה כלפי הקב"ה שמתגלם אצלנו דרכם, וזוהי מצווה שבין אדם למקום. לפי דברינו יצא שכלפי אב רשע, שכפי שראינו הוא אינו נציג של הקב"ה, קיימת רק חובה אחת בלבד: החובה כלפיו ישירות.

הנפקא מינה שהביא המנחת חינוך היא לגבי תשובה, האם יש לפייס את אביו ואמו או רק לעשות תשובה ותו לא. אולם, ישנה תחושה ברורה שבכל אופן לפי שני הצדדים יש חובה לפייסם. הביאור בזה לאור דברינו כאן הוא שעלינו לבקש מהם להתפייס שכן זוהי הדרך לפייס את הקב"ה דרכם. כבוד אב ואם היא חובה כלפיהם, אלא שהיא מבטאת יחס כלפי הקב"ה. על כן פגיעה בהם היא פגיעה בקב"ה שכאילו דר בינינו. תיקונה של הפגיעה הוא על

ידי פיוס שלהם, וממילא יש כאן פיוס שלו עצמו דרכם.²⁷ אם כן, הנפקא מינה של בעל המנחת חינוך אינה בהכרח נכונה.²⁸ נעיר כי באופן כללי מלשון המנחת חינוך שם לא משמע כדברינו. הוא מסביר את הצד שיש כאן בין אדם למקום בכך שמצווה שבין אדם לחבירו היא רק מצווה ששווה לכל בני האדם. לטענתו כל מצווה ייחודית (כלפי אדם מסויים) היא בין אדם למקום.²⁹ אולם, לפי דברינו אפשר להסביר זאת באופן מסתבר יותר: כבוד אב ואם הוא מצוות בין אדם לחברו מצד כבוד הבריות הרגיל. כל התוספת על כך ביחס להורים היא רק מצד בין אדם למקום (שהם נציגו, וכמו שנתבאר). לכן כשאדם פגע בהוריו רק ברובד הייחודי להם יש צד שזה בין אדם למקום.³⁰

פרק ד: המשפחה כישות קולקטיבית

המסקנה היא שדין כבוד אב ואם קשור לדין של חובות ההורים כלפי הבן: היחס בין הורים לילדים הוא יחס של המשכת היצירה שלהם. לאחר שהקב"ה יצר את הבנים (בין היתר על ידי הציווי להורים על פרייה ורבייה) ההורים אמורים להעמיד אותם על הרגליים ולסיים בכך את תהליך היצירה שלהם. כפי שראינו תפיסה זו מתבטאת גם באופי החובות של ההורים כלפי ילדיהם, וגם גדרי החובות של הילדים כלפי הוריהם נגזרים מכך. גם הם מתייחסים להורים כיוצרים שלהם, כלומר כנציגיו וממשיכי פעולתו של הקב"ה.³¹ והנה בסוף דברי המנחת חינוך (מצווה לג) הביא שהמשנה למלך תמה על דברי בעל החינוך שם מדוע כופין על מצוות כבוד אב ואם, והרי היא מצוות עשה שמתן שכרה בצידה.

²⁷ נראה שזה שונה משאר מצוות בין אדם למקום שבהן אין לפייס את הקב"ה, שכן הוא לא נפגע, אלא לעשות תשובה. כאן הקב"ה הוא כביכול דר בינינו ונפגע דרך הפגיעה בהורים, ולכן גם עלינו לפייסו דרכם.

²⁸ אמנם יש אולי נפקא מינות אחרות, לפי שמונה פרקים שהרמב"ם מחלק שמצוות בין אדם לחבירו (שכליות?) יש לעשות מתוך הזדהות, ואילו מצוות בין אדם למקום יש לעשות כמו אי אכילת חזיר ('אפשי ואפשי, ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עליי').

²⁹ יש כאן תפיסה מהותית ועמוקה של כבוד האדם, או של צלמו. המנחת חינוך סובר שוויוניות מלאה בין בני האדם, והזכאות שלהם לכבוד וליחס לא יכולה להיות תלויה בייחודם. כל בני האדם זכאים לאותו יחס, ולכן כל מצווה ייחודית שאינה כלפי כל בני האדם היא כנראה מצווה שבין אדם למקום.

אמנם זוהי גישה תמוהה, שכן לא ברור מה גורם לו לחשוב שלא יהיה מישהו שאני חייב בכבודו יותר מאחרים, ועדיין תהיה כאן מצווה בין אדם לחבירו. ולכן יתכן לומר שכוונת המנחת חינוך היא כדברינו כאן, שכבוד ההורים הוא מפני שיש בזה עצמו כבוד לקב"ה.

³⁰ עיין ביחס לכל זה גם בברכת שמואל יבמות ס"ג ג סק"ג.

לפי דברינו כאן אפשר להסביר זאת באופן פשוט. מצוות כבוד אב ואם היא בבואה של חובות ההורים כלפי הילדים. ראינו למעלה בפרק השני שחובות אלו אינן חובות של פעולה, ולמעשה אינן ממש מצוות עשה, אלא חובה לוודא שיש חייב להתקיים. למשל, האב חייב לוודא שבנו יהיה פדוי, ולא דווקא לפדותו. אם כן, נראה שהוא הדין גם בכיוון ההפוך: חובת הבנים כלפי הוריהם אינה חובת מעשה אלא חובת מצב ותוצאה. הבנים צריכים לדאוג לכך שהוריהם יכובדו. אם כן, גם בנושא הכפייה לא מדובר כאן על כפייה מדין כופין על המצוות, אלא זוהי תביעה לוודא שהמצב הרצוי כלפי ההורים יתקיים (כלומר שהבנים יקיימו את חובתם).

אם כן, אנו מציעים כאן הבנה במצוות הבן לגבי הוריו, אשר חוזרת להיות בעלת אותו אופי כמו מצוות ההורים כלפי הבן. בשני המקרים אלו הן חובות להשתדל שיש יוצר מצב רצוי, ולא דווקא חובות פעולה, או נורמות הלכתיות, במובן הרגיל. מדברינו אלה יוצא שכיבוד אב ואם היא גם מצווה שבין אדם למקום. כמו שראינו למעלה, גם חובות האב לבן אינם כלפי הבן. זוהי השלמה של הסימטריה בין אופי חובותיהם של ההורים כלפי הבנים לבין חובות הבנים כלפיהם.

כפי שהרחבנו את התמונה בסוף הפרק הראשון, והצגנו אותה כתפיסה שונה של המשפחה כישות קולקטיבית, כך ניתן לעשות גם כאן. גם מן הכיוון של הבנים כלפי הוריהם ניתן להרחיב ולומר כי היחס בין הורים לילדיהם אינו יחס בין שתי ישויות נפרדות, שישן חובות של האחת כלפי השנייה. החובות ההדדיות הן חובות ליצור מצב רצוי, אשר מוטלות על המכלול הורים-בנים. תמונה כזו מסבירה היטב מדוע החובות אינם אחד כלפי השני אלא חובות של המכלול כלפי המקום.³²

נביא כעת שתי דוגמאות אשר ימחישו ויחדדו את התפיסה הזו:

1. פסול עדות של קרובים זה על זה נלמד מהכתוב "לא יומתו אבות על בנים", לא יומתו אבות בעדות בנים. כבר מבואר בגמרא וברמב"ם שזוהי גזירת הכתוב ולא חשש שקר. וזו לשון הרמב"ם (הלכות עדות יג,טו):

³¹ ובאמת בספר **כלי חמדה** שם בסוף סימן סקא, קשר את דין בני בנים של חובות הסב לגביהם לחובתם של אלו לכבד אותו, עיין שם היטב.

³² מעניין להוסיף כאן מה ששמעתי בשם הרב ליכטנשטיין, אשר אמר כי מצוות נר חנוכה היא המצווה היחידה שהנמען שלה הוא הבית, או המשפחה, ולא אף אחד מבניה לחוד. כאן עלה בידינו שכל החובות ההדדיות בין בני המשפחה במהותן הן חובות כאלו.

זה שפסלה תורה עדות הקרובים לא מפני שהן בחזקת אוהבין זה את זה, שהרי אינו מעיד לו לא לטובתו ולא לרעתו אלא גזרת הכתוב הוא, לפיכך האוהב והשונא כשר לעדות אע"פ שהוא פסול לדיינות, שלא גזרה תורה אלא על הקרובים.

בתשובת הריטב"א (נב) כותב בטעם הדבר :

לפי שכל מה שאדם מעיד לעצמו, בין לזכות בין לחובה, אין עליו שום עדות אלא כבעל דבר עצמו שטוען ומזכה או מחייב לעצמו, שעדים חלוקין הן לעצמן לבר מבעלי הדין כדכתיב 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב' – אלו בעלי הדין...

נראה מדבריו שם שהוא הדין לגבי קרובים, שגם הם פריפריה של האדם עצמו, ולכן עדותם בטלה, כאילו שהאדם מעיד על עצמו.³³ עדות של קרוב היא כמו עדות של אדם על עצמו. באיזה מובן הקרוב הוא חלק מן האדם עצמו? נראה שיחסי הקירבה אינם מבטאים רק התייחסות של יחסים בין חלקי המשפחה אלא צירוף שלהם ליחידה אחת. לכן הקרוב נחשב כמעיד על עצמו. אם כן, המשפחה היא סוג של קולקטיב, שמהווה ישות חדשה בעלת קיום ומשמעות עצמאית. לא פלא שהדוגמא אותה נקטה התורה היא בנים ואבות, שכן זהו היחס הכי חד וברור של שני אישים אשר מהווים מכלול אחד. על כך נאמר: 'ברא כרעא דאבוה'.

2. דוגמא נוספת היא דין משמוש (ראה, למשל, קהלות יעקב בבא בתרא סימן מב). מכמה מקורות מקראיים וחו"ל"יים עולה כי בדיני ירושה בן שונה מכל קרוב אחר. מכמה שיטות ראשונים עולה כי הבן אינו יורש מסבו דרך אביו אלא ישירות מהסבא. מה פשר ההבדל הזה? מסתבר כי ההבדל משאר קרובים הוא שכאן ישנו קשר מטפיסי בין הבן לבין אביו, ולכן משהו מהבן מצוי באב ולהיפך. אם כן, הקשר בין הבן לבין סבו גם הוא מכיל ערוץ שמגיע ישירות מן הנכד אל הסבא. אם האב והבן הם ישות אחת, והאב והסב גם הם ישות אחת, אזי הנכד והסבא גם הם שייכים לאותה ישות קולקטיבית שקרויה 'משפחה' (זהו מסלול ההאצלה אותו הזכרנו למעלה, אשר מתחיל בקב"ה עצמו ומסתיים בכל אחד מאיתנו). מסיבה זו הבן אינו צריך לרשת בפועל דרך האב, והוא יכול להגיע ישירות אל המקור המוריש. לעומת זאת, בשאר קרובים של קרובים המצב

³³ אמנם לגבי דין 'פלגינן דיבורא' הריטב"א שם כותב (בשם הראב"ד הידוע שהובא ברא"ש סופ"ק דמכות) שבקרובים הוא לא קיים ואילו בבע"ד – כן. אולם באשתו מוכח בסוגיית סנהדרין שהייתה הו"א לעשות, וכן בממונו. כלומר יש כאן כמה מעגלים במרחקים שונים, וכולם פריפריה של האדם עצמו, והחל ממעגל הקרובים כבר בטל דין פלגינן ומתחיל דין בטלה מקצתה (או: נמצא קרוב או פסול). והארכתי בזה בספר השלישי בטרילוגיה שתי עגלות וכדור פורח.

סייגים שונים למצוות כיבוד אב ואם

הוא שונה, שכן שם היחס המצרף שבבסיס הקירבה הוא חלש יותר, ולכן שם הירושה עוברת בפועל דרך כל אחד משלבי הביניים.³⁴ בחלק השני נעסוק בהשלכות של התמונה המתוארת כאן, אשר שופכות אור על מגבלות שונות שמסייגות את חובת הכיבוד להורים. נראה כי המגבלות הללו אינם בעלות אופי של דחייה מכוח עדיפות כמותית, אלא תיחום של תוקף הציווי לכבד הורים, אשר יכול להיות מתואר כשיקלול של התועלת הקולקטיבית מכל המשפחה.

חלק ב. מגבלות וסייגים על מצוות כיבוד הורים

מבוא

בחלק זה נדון בעיקר בשתי תשובות הלכתיות בנושא כבוד אב ואם. שתיהן מופיעות **בתחומין** (כרד ג וכרד טו), ושתיהן עוסקות בהתנגשות בין חובת כבוד אב ואם לבין ערכים אחרים. נראה כאן ישומים של העקרונות עליהם עמדנו לעיל. התשובה הראשונה היא תשובתו של הרב עובדיה יוסף, אשר דן בשאלה האם מותר לבן לא לציית להוריו אשר מתנגדים לכך שילך ללמוד בישיבה בה לומדים רק מקצועות קודש. התשובה השנייה של הרב אריאל עוסקת בהתנדבות לקצונה נגד רצון ההורים. לא נוכל לעקוב אחרי כל פרטי התשובות הללו, אשר נוגעות ליסודות בחובת הכבוד להורים. אנו נעמוד כאן רק על ההשלכות החשובות של דברינו עד כה לגבי שני המקרים הללו.

³⁴ גם לעניין חובת כבוד ראינו למעלה שיטה לפיה החובה כלפי הסבא היא בגלל הקשר דרך האבא, ולא חובה ישירה. ולכן היא מותנית בכך שהוא צדיק ולא רשע. נציין כי בניי משמוש אפשר לראות גם סברא הפוכה שיוצאת מאותו שורש: דווקא בן יורש את סבו מכוח אביו, שכן משהו בו הוא ממש חלק מאביו. אם כן דווקא אצלו אין ירושה ישירה, בעוד שאר הקרובים אולי יכולים לרשת ישירות.

פרק א: תשובת הרב עובדיה יוסף:

הוראת ההורים לא ללכת לישיבה בה לומדים רק לימודי קודש

תשובתו של הרב עובדיה יוסף (=הרע"י) עוסקת בשאלה האם הבן חייב לשמוע להוריו כשאומרים לו ללכת ללמוד בישיבה תיכונית ולא בישיבה שלומדים בה רק מקצועות קודש. הדיון מתייחס לשאלות כמו החובה ללמוד מקצועות קודש (ללמדו תורה), וההיתר/חובה ללמוד נושאים של חולין (ללמדו אומנות). לאחר מכן ישנו דיון על יישום הקביעה ההלכתית אותה ראינו למעלה, שכאשר הוריו אומרים לו לא לעשות מצווה הוא אינו חייב (ואף אסור לו) לשמוע להם.

מסקנתו של הרב עובדיה יוסף היא שהבן אינו חייב לשמוע להוריו בנושא זה, שכן אם הוא החליט להיות כבן לוי (ראה ברמב"ם סוף הלכות שמיטה ויובל) ולעסוק רק בתורה, הוי כדבר מצווה (ולעיל ראינו שאפילו לא תעשה דרבנן דוחה כיבוד אב ואם, ולא צריך דווקא מצווה מהתורה, וראה לעיל בטעם הדבר).

כבר כאן עלינו לציין כי משמע מדברי הרב עובדיה יוסף שבהחלט מותר לבן לשמוע בקול הוריו, אולם יש לו גם רשות, באם ירצה, שלא לשמוע בקולם (ואולי אף ראוי לו לעשות כן – להיות כבן לוי). טענה כזו נראית לכאורה תמוהה על פניה. אם אכן ההיתר הוא מטעם שאין לשמוע בקול ההורים כאשר הם אומרים לו לעבור על דבר מצווה (דאורייתא, דרבנן, או אחר), כי אז היה עלינו לאסור עליו באופן מוחלט לשמוע בקולם. כיצד ניתן להבין פסיקה שרק מתירה לו שלא לשמוע בקולם, אולם אינה מחייבת אותו לעשות כן? לשון אחר: כיצד ניתן להבין מצב של היתר לכאן ולכאן כאשר מעורבות כאן מצוות לשני הכיוונים?³⁵ ניתן להסביר שאופי ה'חיוב' ההלכתי הנדון כאן הוא עצמו מצווה קיומית ולא חיובית, ולכן יש רק היתר לבן לשמוע בקול הוריו. אולם זה גופא חידוש גדול שמצווה קיומית דוחה כבוד אב ואם, שהרי לכאורה זהו מצב בו 'אפשר לקיים שניהם'.

³⁵ העירני הרב אברהם בלידשטיין שניתן אולי להבין זאת כתוצאה של אופי החיוב ללמוד תורה. חיוב זה הוא בעל אופי סובייקטיבי אשר תלוי ברצונו של התלמיד. בכל רמה שראויה לפי רצונו הוא מחוייב ועומד. ולכן הדחייה של מצוות כבוד הורים תלויה ברמת הרצון שלו. אם הוא רוצה בלימוד כזה חובת כבוד ההורים נדחית. אמנם לעניות דעתי נראה כי הסבר כזה הוא בעייתי, מכמה סיבות: 1. ישנה כאן הנחה שחובת תלמוד תורה תלויה ברצון. מכמה ראשונים עולה בבירור שאין חובה כזו, והמצווה הזו היא חוץ הלכתית (ראה על כך במאמרי על מושג הפנאי בספר לחיילים עורפיים בהוצאת הישיבה). 2. גם אם נקבל את הנחתו שבתלמוד תורה יש חובה לפי הרצון, אזי ברמת רצון נתונה החובה הזו היא גמורה, ומדוע יש לתלמיד רשות כן לשמוע בקול הוריו? סוף סוף הוא מחוייב ועומד ברמת לימוד כזו. אמנם נכון שמלשונו של הרע"י נראה שמדובר בדיני דחייה, אולם לעני"ד הדבר אינו כן.

על כן נראה לבאר זאת לאור דברינו בחלק הראשון (אם כי, לא ברור האם זוהי כוונת הרע"י עצמו): הרצון ללמוד תורה באופן מלא יותר אמנם אינו מוגדר כחובה הלכתית (העובדה שזוהי מצווה קיומית אינה חשובה כאן, וכמו שנתבאר), אולם ברור שיש כאן מתן כבוד לקב"ה. ציווי של ההורים שלא לתת כבוד מלא לקב"ה בטל בגלל עצם מהות החובה לכבד הורים. כפי שראינו, כל החובה לכבד את ההורים היא בבחינת מתן כבוד לקב"ה, וכיצד יתכן שמכוח החובה לכבדו ניתן להם רשות לכפות על הילד שלא ללמוד תורה כרצונו. כפי שראינו, שיקול כזה אינו תלוי כלל בתוקף החובה ביחס למצווה המדוברת (ולכן אפילו מצווה דרבנן דוחה כבוד הורים).

מדברינו אלה יוצא כי בסופו של דבר הציות להורים במצב כזה, גם אם יתבצע, לא ייחשב כמצוות כיבוד הורים. מאידך, כפי שכבר הזכרנו, גם ההליכה לאותה ישיבה אינה נחשבת ממש קיום מצווה (בוודאי לא מצווה חיובית). לכן להלכה יש כאן מצב של היתר, לכאן ולכאן. יסוד הדברים הוא שלא מדובר כאן במצב של דחייה אלא בביטול מעיקרא של חובת הכיבוד. במצב כזה מצוות כיבוד הורים אינה 'דחוייה' אלא מותרת.

יש לשים לב לכך שההיתר כאן אינו מבוסס על חידוש דיני דחייה של כבוד הורים, כנגד מצווה דרבנן או דאורייתא, או מנהג. זהו גדר שמיסיג את חיוב כבוד ההורים עצמו. על כן אין כאן צורך לחידוש של דיני הדחייה לגבי פעולה שאינה מצווה הלכתית פורמלית (או לכל היותר עשה קיומי), וגם אין כל צורך לדון בגדרי החיוב ההלכתי ללמוד תורה, או ללמוד לימודי חול. הדיונים הללו כלל אינם רלוונטיים לעצם ההיתר.³⁶ להלן נראה רבדים נוספים, עמוקים יותר, בהבנת הסייג הזה על חובת כיבוד ההורים.

פרק ב: תשובת הרב יעקב אריאל:

הוראת ההורים לא להתנדב לקצונה

תשובה אחרת, של הרב יעקב אריאל (=הרי"א), עוסקת בהיתר להתנדב לקצונה נגד רצון ההורים. הוא דן בשאלה האם ההתנדבות כשלעצמה מותרת (סיכון נפשו), ומסיק להיתר. לאחר מכן הוא דן האם מצוות כבוד אב ואם ומוראם דוחה היתר זה, ואף אם מצווה יש בזה.

³⁶ אמנם לגבי לימודי חול יש מקום לדון, שכן אם יש בלימודם חובה הלכתית, כי אז כבוד הקב"ה דורש את הלימוד שלהם, וממילא חובת כבוד ההורים אינה בטלה. כאן נקבל לצורך הדיון את הנחתו של הרע"י, ואכ"מ.

הוא מסביר שזה תלוי בשאלה האם הידור מצווה דוחה כיבוד אב ואם, שכן במצוות מלחמת מצווה יוצאים ידי חובה גם כטוראי פשוט. הרי"א מוכיח שמידת חסידות לא דוחה כבוד אב ואם, וכן מנהג. השאלה שהוא מציב היא מה מעמדו של הידור מצווה לעניין זה?³⁷ בסופו של דבר הרי"א נזקק לשאלה מהו גדר מצוות כבוד אב ואם³⁸.

דחנה בשו"ע (יו"ד סוף סימן רמ) הביא הרמ"א משו"ת מהרי"ק (שורש קסו) שאם האב מוחה ביד בנו שלא ישא אשה שהבן חפץ בה, אין הבן צריך לשמוע בקול אביו. והגר"א (שם, קל"ו) ביאר שמהרי"ק סובר כי המצווה היא לא עצם הציות להורים אלא מתן הנאה להורים. אם כן, לא הכנת האוכל והמשקה והבאתם להורים היא המצווה, אלא העובדה שהאב והאם אוכלים ושותים.

ומקור דברי הגר"א טהור בסוגיית יבמות ו ע"א, אלא שנראה כי נחלקו בזה רש"י ותוספות שם. לא ניכנס כאן לעומק הסוגיא שכן היא סבוכה ואנו רק מעירים לגביה (וראה בזה עוד להלן). בכל אופן, העולה משם הוא שלשיטת רש"י המצווה היא עצם הציות, ולשיטת התוספות (וכן לרמב"ן ורשב"א) המצווה היא התוצאה (ההנאה הבאה להורים).

הרי"א מסיק שלהלכה אנו פוסקים כתוספות, הרמב"ן והרשב"א, ולכן אם להורים יש צורך ממשי יתכן שאין היתר להתגייס לקצונה, דהוי רק הידור מצווה. אולם אם אין להם צורך ממשי והבעיה היא רק חוסר ציות להורים, חובה זו אינה דוחה אפילו הידור מצווה. אולם לאור דברינו למעלה נראה כי גם כאן יש להכריע את ההלכה לאור שיקולים יסודיים יותר, ולא לפי דיני דחייה. הידור מצווה, גם אם אינו מצווה ממש, מהווה בעליל חובת כבוד לקב"ה (לא פחות מאשר דין דרבנן). לכן נראה שגם הידור מצווה ידחה מצוות כבוד אב ואם, שכן החובה לכבדם כלל לא קיימת במקום שמנוגד לכבוד המקום. אמנם יש מקום לדחות ולומר שהידור מצווה, גם אם יש בו משום מתן כבוד למקום, אינו מהווה חובה הלכתית חד משמעית (ראה בהערת השוליים מס' 37), שלא כמו איסורי דרבנן. ולכן יתכן שחובת כבוד ההורים בעינה עומדת גם מול הידור מצווה, ונותרת רק השאלה של הדחייה. לכן לכאורה יש מקום להוכחת הרי"א שהידור מצווה דוחה כבוד הורים אף שמידת חסידות אינה דוחה זאת.

³⁷ וקצת צריך לעיין שכן הידור מצווה אינו מעכב במצווה, אולם הוא חובה גמורה מדין 'זה א-לי ואנוהו'. הדבר דומה למצוות התכלת, שאמנם אינה מעכבת את הלבן אולם היא מצוות עשה גמורה מדאורייתא. ואולי כאן מדובר על הידור יתר על שליש (קצין שמוטל עליו לשרת שנה יותר זה בדיוק שליש, ואולי יש לשקלל את ההבדל במאמץ ובתרומה שלו, ואכ"מ).

³⁸ עיין בזה בספרו של הגר"ש ישראלי, עמוד הימיני סי' כב, ובשו"ת רעק"א סי' סח, וברכת שמואל יבמות סי' ג סק"ב-ג ועוד.

נעיר כי גם אם מדובר כאן בדילמה של התנגשות בין ערכים ולא בשאלות הנוגעות לתחום התחולה שלהם, עדיין יש לחלק בין מצב שבו ההורים דורשים זאת להנאתם, לבין מצב בו הם דורשים זאת מתוך ראיית טובת הבן. אם מדובר להנאתם כי אז יש מקום לסברא שזכותם לדרוש זאת. הכבוד להורים עומד בעימות עם הכבוד שבהידור מצווה, ולכן יש מצב של התנגשות. אולם אם הם טוענים זאת רק מבחינת טובת הבן, כי אז נראה פשוט שאין לו כל חובה לציית בזה, שכן זוהי דרישה לכבד את הקב"ה (=לציית להורים) על ידי כך שלא ימלא את מצוותיו בהידור. כאן נראה פשוט שהוראתם/בקשתם בטלה ומבוטלת. אם כן, הסברא שלנו שחובת הכבוד להורים היא ביטוי לכבוד לקב"ה מובילה כאן באופן טבעי ופשוט לחילוקו של הרי"א בין מצב בו יש להורים טובת הנאה משחרור הבן לבין מצב בו הם תובעים זאת ממנו לטובתו (וזו רק שאלה של ציות לדבריהם).

פרק ג: מבט כולל: הגבלת תחום התחולה של שיקול הלכתי מחמת זכויות האחר

למעשה, נראה כי בשני המקרים הללו עולה היבט עמוק יותר מזה שנדון עד כאן. כבר ראינו שבמקרים בהם ציווי ההורים עומד בניגוד לכבוד המקום הוא בטל ומבוטל, ואין כאן דיני דחייה גרידא. אולם נראה שיש כאן פן נוסף, ומבחינתנו החובה לכבד הורים כלל אינה נדחית או מתבטלת בגלל משקל נגדי. יתכן שבמקרים מסויימים החובה לכבדם כלל אינה קיימת שכן היא מצויה מחוץ לתחום התקפות שלה. ישנם מקרים שבהם הציווי של ההורים אינו מחייב את הבן מפאת הזכויות של הבן, ולא בגלל שהוא נדחה או בטל מסיבה הלכתית כלשהי. ישנם תחומים שבהם רק הבן עצמו אמור לקבל החלטות, ולכן הם מצויים מחוץ למוטת השליטה שנותנת התורה להורים.

הבסיס ההלכתי היסודי לטענה זו הוא הדין שאין חובה לכבד את הוריו מממונו שלו, אלא רק משלהם (ראה בשו"ע יו"ד רמ"ה את הגדרים לכך). לכאורה זהו דין תמוה, שהרי בכל ההלכה יש חובה להוציא חומש מממונו כדי לקיים מצוות עשה. אם כן, מדוע העשה של כבוד הורים, שהוא כל כך חשוב, דווקא לגביו אין דין של הוצאת חומש מממונו?

מסתבר מאוד שגם כאן לא מדובר בדין של דחייה אלא בגדר מגדרי חובת כבוד הורים. החובה לכבד הורים אינה מוטלת על אדם בתחום שנתון לרשותו שלו. ממנו הוא שלו, והתורה לא מצפה שאדם יהיה חייב בעל כורחו להוציא מממונו לפי דרישה של ההורים. חובה זו כלל לא מוטלת עליו. הסיבה לכך שאין על הבן חובה להוציא אפילו חומש מממונו אינה מחמת דין דחייה כלשהו, וגם לא ביטול מסברא כמו שראינו לגבי עבירות (שכולם חייבים בכבוד המקום), אלא סייג על עצם החובה לכבד הורים מחמת זכויותיו של הבן.

בזה נוכל להבין את הבחנת הרמ"א (בשו"ע יו"ד רמ"ה) אשר קובע כי אין חובה לתת להורים מממונו (אפילו פחות מחומש), אולם יש חובה לכבדם בגופו גם אם יגיע מתוך כך לחזר על

הפתחים (כלומר שהפסיד יותר מחומש מממונו). ההסבר לכך הוא שהחובה לכבדם משלו אינה דחוייה, אלא היא בכלל לא קיימת. כפי שביארנו, להורים אין סמכות לדרוש בתחום ממנו של הבן. לעומת זאת, החובה לכבדם בגופו קיימת ואינה נדחית, ובזה הוא מחוייב לעשות גם אם יגיע לחזר על הפתחים.³⁹ אם כן, מצוות כיבוד הורים היא חשובה מאד, והעובדה שהיא נדחית במקרים מסויימים כנראה מצביעה על מגבלות בתחום התחולה ולא בעוצמת החיוב.

תפיסה כזו עולה גם מדברי מהרי"ק (שורש קסז) שהובאו לעיל, לגבי ציות להורים בבחירת בת זוג לנישואין. דהנה הרמ"א (בשו"ע יו"ד רמ"ה) הביא בשמו שאם ההורים מוחים בילדם לישא אשה שהוא חפץ בה אין לו חובה לשמוע בקולם. לא מסתבר שמדובר כאן בדחייה של מצוות כיבוד הורים בפני החובה לישא אישה, שהרי הוא יכול לישא אישה שהוריו מרוצים בה ולקיים את המצווה (אם בכלל יש מצווה. ראה על כך לעיל).

על כן נראה שגם כאן ההסבר הוא שאין להורים זכות לכפות על הבן, או לדרוש ממנו לוותר, בתחום שמסור להכרעתו האישית. אין כאן דחייה, אלא היעדר זכות. התחום הזה מצוי מחוץ לתחום התחולה של החובה לכבדם.

יש להבחין בין ההסבר הזה להסבר הגר"א שהובא קודם לכן (והעירני הרב בלידשטיין כי בלשון המהרי"ק נראה שכוונתו היא לשני ההסברים גם יחד). הגר"א ביאר זאת בכך שלהורים אין הנאה מן הדרישה הזו, ולכן אין בסמכותם לדרוש זאת מבנם. אולם כאן אנו עומדים על הנקודה שלהורים אין כלל זכות לצוות בתחום זה. ההשלכה להבדל זה תעלה במצב שבו יש להורים הנאה מכך שהוא לא נושא את בת הזוג הרצויה לו. לפי הגר"א נראה שדינו של מהרי"ק לא יחול במצב כזה. לעומת זאת, לפי דברינו גם במצב כזה אין להם כל זכות למנוע ממנו את הדבר, שכן אין כלל חובה לשמוע להם בנושא כזה (ולא רק בגלל שאין להם כל רווח בכך). הזכות לשאת אישה כרצונו בודאי אינה פחותה מאשר הזכות על ממנו, וראינו שאין עליו חובה לכבדם מממונו.

אם כן, בתחום של ממנו, או של בחירת בת זוג כרצונו, הציווי של ההורים אינו מחייב בגלל שהזכויות על אותו תחום הן של הבן בלבד, ולא בגלל שהחובה נדחית מסיבה כלשהי. מאותה סיבה עצמה יש מקום להסביר שגם ההתנדבות לקצונה (בתשובת הרי"א), או בחירת מקום לימוד (בתשובת הרע"י), הן החלטות שמצויות בתחום השליטה של הבן עצמו. יש מקום אולי להתחשב ברצון ההורים, אולם בסופו של דבר אין להם כל זכות למנוע ממנו לממש את רצונותיו הבסיסיים ואת התפתחותו האישית. הסיבות לכך אינן סוגים שונים של דחייה הלכתית, אלא העובדה שהתפתחותו האישית נתונה להחלטה שלו בלבד, ואין להורים רשות להתערב בה.

³⁹ מסתבר שזה יהיה כמו בכל מצוות עשה אחרת, וצ"ע מועט.

בהחלט יש מקום להסביר גם את הכלל שהבן אינו חייב לעבור עבירה עבור הוריו כחלק מאותו עיקרון: הזכות לא לעבור עבירות היא חלק מזכויותיו של הבן, ואין להורים זכות לפגוע בה. אמנם כדי להסביר מדוע יש בציות להם בכהאי גוונא איסור, ולא רק שיש היתר שלא לציית להם, צריך גם את ההסבר ששניהם חייבים בכבוד המקום.⁴⁰

נביא כעת עוד כמה דוגמאות להמחשת העיקרון של הגבלת תחום התחולה על ידי זכויות האחר:

נתאר לעצמנו מצב בו מצוי אצל ראובן חפץ אשר שמעון חושק בו מאד. שמעון אומר לעצמו: עומדות בפני שתי אפשרויות: או לגזול את החפץ מראובן ולעבור על 'לא תגזול', או להשאיר את החפץ אצלו ולעבור על 'לא תחמוד'.⁴¹ לא יעלה על הדעת שתוצאת השיקול הזה תהיה ששמעון יוכל לגזול את החפץ מראובן. מדוע באמת זה לא יתכן? התשובה היא ששיקולים הלכתיים של שמעון אינם יכולים להכתיב התייחסות שלו לחפצים של ראובן שמצויים מחוץ לתחום התחולה של שיקוליו. שיקוליו ההלכתיים, גם אם הם תקפים ונכונים, נוגעים אך ורק לעצמו, לממונו ולהכרעות שלו. אולם ההכרעה מה לעשות עם החפצים של ראובן מסורה אך ורק לראובן, ולכן שיקוליו אינם מעלים ולא מורידים לגביה.

1. שיטת רש"י (ב"ק ס ע"ב) היא שאדם לא מציל עצמו בממון חברו. לשון אחר: יש דין יהרג ואל יעבור על איסור גזל. השאלה היא כיצד אנו מוסיפים איסור רביעי לשלוש העבירות החמורות? היכן יש מקור לכך שאיסור גזל דוחה חיי אדם? התשובה לכך היא שאיסור גזל אינו איסור הלכתי פורמלי גרידא. האיסור ההלכתי נגזר מן העובדה שהממון של הזולת מצוי מחוץ לתחום שלי, וממילא איסור לי לקחת אותו (מה שהגאון הרב שמעון שקאפ בספרו **שערי יושר** (שער ה) מכנה: איסור מכוח 'תורת המשפטים'). במצב כזה השיקול של פיקוח נפש שדוחה את כל העבירות, אינו ניתן ליישום. מצב כזה הוא מחוץ לתחום התחולה של שיקולי ההלכתיים, גם אם הם תקפים.

כעין זה נאמר כי לא יעלה על הדעת שאדם אשר נזקק לתרומת איבר לשם הצלתו, יוכל לקחת בכוח איבר של חברו (גם אם אין הנשמה של החבר תלויה בו) בהסתמך על השיקול ההלכתי שפיקוח נפש דוחה איסור חבלה. אמנם שיטת רש"י לגבי הצלת עצמו בממון חברו היא יחידאית, אולם לשיקול המקביל לגבי איברים יסכימו כנראה כל

⁴⁰ חשוב להעיר כי תפיסה זו יכולה להיות נכונה גם לפי שיטת רש"י בסוגיית יבמות ו ע"א הנ"ל, הסובר שהמצווה לכבד הורים היא עצם הציות ולא דווקא מתן הנאה ותועלת. דברינו אמורים גם לשיטתו, ומשמעותם היא כי החובה לציית קיימת רק באותם תחומים שאינם נתונים להכרעתו הבלעדית של הבן.

⁴¹ שיקול זה אינו נכון מכמה היבטים הלכתיים (הבנת 'לא תחמוד' ועוד). אני מעלה אותו כאן רק כמשל אשר מיועד להדגים את הנקודה של הגבלת תחום התחולה של שיקולים הלכתיים של אדם אחד על ידי זכויות של זולתו.

הפוסקים. גם כאן הסיבה לכך היא שתחום התחולה של השיקול הזה מוגבל על ידי זכויות החבר על איברי גופו.

2. ראובן מאיים על שמעון שייתן לו חפץ כלשהו, ואם לאו הוא מאיים להרוג אותו. האם מותר לשמעון להרוג את ראובן כדי להציל את ממונו, או שמא הוא חייב למסור לו את החפץ (שהרי ממון פחות חשוב מחיים)? לכאורה השיקול ההלכתי קובע שממון פחות חשוב מחיים, ולכן אין לשמעון היתר להרוג את ראובן. הרי מותר לשמעון לעשות עבירה כדי להינצל, ואדם חייב לשלם את כל ממונו כדי לא לעשות עבירה. אם כן, נראה כי הוא מחויב למסור את כל ממונו כדי להינצל וכדי להציל את ראובן. אולם זה אינו שיקול נכון, שכן זכותו של שמעון לשמור על ממונו, ואם ראובן יוצר משוואה לפיה חייו של שמעון בסכנה כנגד ממונו, הוא עצמו צריך לשאת במחיר. השיקול ההלכתי הזה הוא מחוץ לגבולות הרלוונטיות של ראובן, ולכן אין להתחשב בו. וכעין זה דן בספר **כלי חמדה** (סוף פרשת בלק), לגבי המעשה של זמרי ופינחס. מסקנתו שם היא שאמנם זמרי יכול היה להציל את עצמו מפינחס אם היה מפסיק לחטוא, ובכל זאת הגמרא קובעת שמותר היה לזמרי להסתובב ולהרוג את פינחס מדין רודף. הסיבה לכך היא דומה מאד: פינחס יצר משוואה שחייו של זמרי עומדים כנגד חייו שלו עצמו. עליו לשאת בתוצאות. זמרי אינו חייב לפינחס להפסיק לחטוא. זוהי חובה כלפי הקב"ה ולא כלפי הרודף, ולכן 'זכותו' להמשיך בחטאו ולהרוג את פינחס שמסכן אותו מדין רודף. זהו מקרה קיצוני של הגבלת תחום התחולה של שיקול הלכתי בגלל שיקול של זכויות. אנו פועלים כאן לכאורה בניגוד לשיקול הרגיל אשר מכריע על פי החשיבות והמשמעות ההלכתית היחסית של שני הצעדים הרלוונטיים.

חשוב לשים לב לכך שדווקא בהקשר של דחיית החובה לכבד הורים מפני מצוות אחרות, יכול להתעורר דיון איזו מצווה חשובה יותר. במצבים כאלו יכול היה להיות מצב בו כבוד הורים אולי ידחה מצוות, לולא השיקול הנ"ל שכבודם נגזר מכבודו של המקום. אולם בהקשר של זכויות הבן, או של מימוש עצמי וצורת החיים האישית שלו, דווקא שם נראה שאין להם כל זכות ללא קשר לרמת החשיבות שיש לשיקולי הבן. אמנם זכויות נראות חשובות פחות ממצוות ועבירות, אולם בכל זאת ביחס לכיבוד הורים הן חזקות יותר. הן אינן דוחות את החובה לכבד הורים אלא תוחמות אותה.

הערה: **בפתחי תשובה** (יו"ד סוף סימן רמ, כג) הביא מקרה בו דן בעל החוות יאיר, ובו אדם מצווה את בנה שלא להשכיר בית שבבעלותו. בדיון האם על הבן מוטל לשמוע בקול האם

עולים שיקולים של דחיות ומצוות, ולא כפי שהיינו מצפים שיעלו כאן שיקולים של זכויות הבן.⁴²

בכל אופן, לפי דברינו נראה כי בהחלט יש כאן מקום לדון שלא יהיה חייב לשמוע לה בכהאי גוונא, שכן אין לה זכויות לומר לו זאת. השאלה למי להשכיר את הבית מסורה להכרעתו הבלעדית, ואין לאם מה לומר בנדון זה.

פרק ד: קשיים והלכות שאינן מוסברות על ידי העיקרון של מגבלה מכוח זכויות

1. לפנים משורת הדין. כתבו הפוסקים (ראה בשו"ע שם רמ"ה) שתבוא מאירה על מי שמכבד את הוריו מממון של צדקה. כלומר ישנה ציפייה שהבן יכבד את הוריו מעבר לחיוביו הפרמליים. אמנם זה אינו ממש בניגוד למגבלה שתוארונו על החיוב לכבד הורים, אלא רק תוספת של מידת חסידות ולפנים משורת הדין.

2. העמימות של הקו התחום את הזכויות. הקו שמבחין בין זכויות הבן שלגביהם אין להורים זכות להתערב לבין חובת נתינה משלו הוא עדין, ומאוד לא חד. ישנן חובות שמוטלות על הבן שבהחלט דורשות ממנו הקרבה, ובכל זאת הוא חייב בהן. מאידך, ראינו כי פעולות אשר נוגעות לעצם מימושו האישי אינן מצויות בתחום הזה. התיחום בין שני התחומים הללו הוא עדין ובעייתי: איזו פעולה נחשבת כמימוש אישי, ואיזו נחשבת כהקרבה שהיא עדיין בתחום החובה?

א. בשו"ע (יו"ד רמ"ח) מביא את הגבולות הקיצוניים של חובת הכיבוד:

עד היכן כיבוד אב ואם, אפילו נטלו כיס של זהובים שלו והשליכו בפניו לים, לא יכלימם ולא יצער בפניהם ולא יכעוס כנגדם, אלא יקבל גזירת הכתוב וישתוק. הגה: ויש אומרים דאם רוצה לזרוק מעות של בן לים דיכול למונעו, דהא אינו חייב לכבדו רק משל אב, אבל לא משל בן (טור בשם ר"י). ואין חילוק בין לכבדו או לצערו (תרומת הדשן סימן מ). ודוקא קודם שזרקו, דאפשר דממנע ולא עבד, אבל אם כבר זרקוהו, אסור לאכלומיה אבל יוכל לתבעו לדינא (טור בשם הרא"ש). ודוקא אם רוצה לזרוק כיסו לים, דאית ביה חסרון כיס, אבל אם רוצה להעביר ממנו ריוח בעלמא, אסור בכל ענין (ר"ן פ"ק דקדושין). בן שיש לו דין עם אביו, והאב הוא תובע הבן, צריך הבן לילך אחר אביו אע"פ שהבן הוא נתבע ודר בעיר אחרת, שזהו כבוד

⁴² לא ברור מדוע אין להכריע את השאלה הזו מתוך העיקרון שמכבדים את האם משלה ולא משלו.

אביו. אבל האב חייב לשלם לבן הוצאות, דאינו חייב לכבדו משל בן (במהרי"ק שורש נ"ח), כמו שנתבאר.

ב. לעומת זאת, שם בט"ז ישנה הלכה שאינה נוגעת למימוש אישי, ובכל זאת נראה בבירור שהיא שייכת לתחומו הפרטי של הבן, ולכן אין לאב רשות לגביה:⁴³

האב שצוה את בנו שלא ידבר עם פלוני ושלא ימחול לו עד זמן קצוב, והבן היה רוצה להתפייס מיד לולי צוואת אביו, אין לו לחוש לצוואתו.

מהו בדיוק הגדר שתוחם את גבול התוקף של ציווי האב? קשה להצביע עליו, אולם ברור שהוא קיים. מאידך, די ברור שאין מדובר כאן ב'זכויות' של הבן במובן הרגיל של מונח זה. יש כאן תחום שברור מסברא כי הוא אינו רלוונטי לציווי האב, אולם אלו אינן זכויות.

ג. ביטוי אחר לקושי בתיחום בין המצבים ניתן לראות במעשה הידוע בגר"ח מבריסק, שבא אליו תלמיד ישיבה ושאל אותו האם עליו לנסוע ברכבת הביתה על חשבונו, שכן החובה לכבד הורים היא רק משלהם. הגר"ח אמר לו שאכן הוא אינו חייב, והוא יכול ללכת ברגל. ישנה כאן סברא שאותו תלמיד נוסע ברכבת כדי להקל עצמו (במקום ללכת ברגל), ולכן זה כן נכלל בחובותיו כלפי ההורים. זהו כיבוד הורים בגופו שרק מביא אותם להוצאות באופן עקיף לצורך עצמו. מאידך, הרי כאשר המרחק הוא גדול ברור שהדרך הנורמלית להגיע אליהם היא ברכבת, והוא אינו חייב לשלם מכיסו כדי להגיע הביתה. הקו המגדיר הוא בשאלה מהן זכויותיו של אותו בחור. האם זכותו שלא ללכת ברגל מרחק כזה, או שמא זה רק טורח והוא אינו כלול בזכויות הלגיטימיות שלו.⁴⁴

3. איזונים בין צרכי הבן ותועלת ההורים. מצינו בפוסקים כמה חלוקות בין מצבים שונים בדיני כיבוד אב ואם, מה שנדיר יותר במצוות אחרות. במצבים בהם ישנה דילמה בין רמת התועלת שתבוא להורים לבין הויתור שנדרש מהבן, אין לדבר חד משמעית על ציווי שאינו בתחום הלגיטימיות של ההורים. הבעיה נוצרת בגלל התנגשות מול הויתור שנדרש מהבן.

⁴³ והעירני הרב בלידשטיין שהט"ז והש"ך שם הביאו מהרא"ש עצמו שהחייב לא חל בכה"ג בגלל האיסור שבדבר (לשנוא אדם מישראל), ולא בגלל שזה מחוץ לזכויות האב. אמנם באמת הדבר תמוה, שכן הוא יכול שלא לדבר עם חברו גם בלי לשנוא אותו. בכל אופן, מעבר לטעם הרא"ש, גם אם הוא נכון כשלעצמו, נראה בבירור כי ישנו גם הטעם של הגבלת תחום התחולה מחמת זכויות הבן.

⁴⁴ כמובן שהפירוש המסתבר ביותר לדברי הגר"ח הוא שהיתה זו נזיפה מתוחכמת באותו תלמיד שעומד על זכויותיו על חשבון הוריו. כלומר הגר"ח רצה שהוא ינהג לפנים משורת הדין, ורק התבטא באופן לכאורה הלכתי. כאן רק הדגמנו מזווית אחרת את הקושי שישנו בהעברת הקו המגדיר את זכויות הבן.

כאשר הויתור הוא גדול מדי לעומת התועלת להורים הוא אינו חייב לכבד את הוריו. בהסתכלות פורמלית על מצוות כיבוד הורים קשה להסביר את ההבחנות הללו. אם חייבים לכבדם אז מדוע ישנה מידתיות בחובה זו?

א. הרשב"א (יבמות ו ע"א) חילק בין מצב בו יש להורים הנאה ואז חובת הכבוד אליהם דוחה לאוין, לבין מצב בו אין להם הנאה ויש אמנם מצווה לכבדם אך היא אינה דוחה לאוין. והקשה הרב אריאל במאמרו הנ"ל מה מקום לחלק בזה? אם יש מצווה אז היא דוחה את הלאו, ואם הלאו לא נדחה אז כנראה שאין מצווה, ואז אין חיוב כלל. עיין שם שחילק בין מצוות כבוד למצוות מורא, והוא דוחק בדברי הרשב"א.

לפי דרכנו ההסבר הוא פשוט. כאשר יש להורים הנאה, זכותם לתבוע ויתור מהבן. ממילא קיימת חובת הכבוד אליהם, ולכן היא דוחה לאוין, ככל עשה שדוחה לא תעשה. אולם אם אין להם הנאה, אמנם יש חובת כבוד לקיים דבריהם, אולם כאשר זה פוגע בבן אין מחוייבות כלל שכן אין להם זכות לדרוש ממנו ויתור בלי שהם עצמם מרוויחים מכך משאו. ממילא ברור שהמצווה לא קיימת ולכן היא לא דוחה לאוין.

ב. בתוספות (קידושין לב ע"א) פסקו שכיבוד משל אב רק אם יש לו. אולם אם אין לו, אז הכבוד משל בן (וראה בשו"ע שם סק"ה). ובמהרש"א שם צידד שהוא מדין צדקה - כנראה מאותו קושי של הרב אריאל. ובתשובת רעק"א הנ"ל פסק כן להלכה).

ולדברינו כאן נראה לחלק שהכל תלוי ביחס בין הצורך של ההורים לבין הויתור של הבן. כאשר ההורים עניים הבן חייב לוותר משלו. כאשר שיש להם זכותו לשמור את ממונו לעצמו ולכבדם משלהם. אם כן, אנו רואים שוב שאין כאן קו חד, והכל שאלה של יחס בין הצורך של ההורים לבין המחיר שמשלם הבן.

כעת, ניישם את העיקרון הזה לנדונים בשתי השאלות שעלו על ידי הרי"א והרע"י. די ברור שלהכתיב לבן איזו בת זוג עליו לשאת אין להורים רשות בשום אופן. מאידך, יתכן שלפעמים יש מקום שההורים יכתיבו לבן מקום לימודים, לפחות לצרכם שלהם. כפי שראינו למעלה, לחלק מן השיטות גם דרישה לעבור עבירה היא לגיטימית אם יש צורך גדול דיו. גם לגבי התנדבות לקורס קצינים בצבא, בהחלט יש מקום לשקול באופן מידתי את היחס בין הויתור של הבן לבין התועלת להורים.

למעשה העיקרון הזה הוא הכללה של הטענה שאין להורים זכות לפגוע בזכויות בסיסיות של הבן, כמו מימוש עצמי. הטענה היא שהתועלת שמגיעה אליהם מהויתור אינה מצדיקה פגיעה במימוש האישי שלו. התפתחות אישית היא אלמנט חשוב שמשקלו קריטי, ולכן ברוב המצבים הוא דוחה תועלת של ההורים.

אמנם מן הניסוח הנוכחי יוצאים כמה הבדלים חשובים מאד לעומת הניסוח הקודם. ראשית, התייחסו אינו דווקא לפי הזכויות של הבן. יתכנו מקרים שאינם יכולים להיחשב

כזכויות של הבן, ובכל זאת הם יהיו מחוץ לגבולות הלגיטימיות של ההורים. מעבר לכך, לפי הניסוח הנוכחי העיקרון שציווי ההורים אינו דוחה זכות בסיסית של הבן כבר אינו קטגורי, אלא מידתי. הדבר תלוי בשאלה עד כמה ההורים צריכים את הויתור הזה. ההלכה נקבעת כאן לפי המידה היחסית של הויתור או התועלת שנגרמת לשני הצדדים. במקרה של תועלת קריטית להורים יש מקום לדרוש ויתור על התפתחות אישית ועל זכויות בסיסיות של הבן. במקרה שהוא נדרש לוותר על בת זוג כלבבו, נדרשת תועלת קריטית לגמרי של ההורים, אם בכלל קיימת תועלת כזו.

פרק ה: הצעתנו מזווית שונה: שוב על המשפחה כישות קולקטיבית

המצב המתואר בסוף הפרק הקודם הוא חריג בעולם ההלכתי. אנו רואים למעשה כי אין הגדרה קטגורית מתי הבן חייב לוותר ומתי יש להורים זכות לדרוש. הקריטריונים נראים סובייקטיביים למדי, לפי רמת ההפסד והתועלת לשני הצדדים. המשמעות היא כי אין אפשרות לקבוע מסמרות בחובת כיבוד ההורים, אלא הכל לפי העניין. יש לשים לב לכך שאנו עוסקים בגדרי המצווה ההלכתית עצמה, ולא בגדרי החיוב של מידת חסידות וכדו'. זהו מקרה נדיר בו ההלכה עצמה נתונה להערכות שונות לפי המצב והעניין.

מודל זה יצא לנו מן הדוגמאות בהן ראינו שההלכה לוקחת בחשבון את האיזון בין צרכי ההורים לבין הויתור מהבן. מודל זה גם מסביר לנו את העמימות של הקו המבחין בין תחום הלגיטימיות של דרישות ההורים לבין התחום של אי-הלגיטימיות. ראינו שהקו אינו ניתן להעמדה על זכויות של הבן, אלא על מדידה יחסית של התועלות והנזקים לשני הצדדים.

כיצד ניתן להסביר מצב כזה? דומה כי עלינו לשנות את צורת ההתייחסות שלנו למשפחה. כאן עולה ביתר שאת התפיסה עליה עמדנו כבר בסוף הפרק הראשון והשלישי של החלק הראשון, וכאן נסגור את המעגל. אנו מגיעים שוב למסקנה שההלכה תופסת את המשפחה כישות קולקטיבית, ולא כבודדים שיש להם חובות האחד כלפי השני.

לכל אורך הדרך ראינו כי הבן אינו ישות עצמאית. הוא תוצר של ההורים, והם אלו שמעמידים אותו על הרגליים, ומשלימים את 'יצירתו' כאישיות משפטית שחייבת במצוות ועובדת את ה'. אולם המסקנה מכאן אינה שהוא אינו נחשב לעצמו ובטל כלפי ההורים. הוא גם לא עומד מולם כבעל זכויות אשר מגבילות את היכולת שלהם לתבוע ממנו. אנו מציעים כאן מודל אחר: הישות שאליה פונות כל המצוות הללו, הן חובות האב על הבן והן חובות הבן על האב, היא המכלול המשפחתי כולו. היחס ביניהם מגדיר ישות משפטית חדשה: הקולקטיב משפחתי. כל המצוות הללו מופנות אליה.

מסיבה זו ההלכה מכריעה לגבי החובה לכבד הורים מתוך שיקלול בין היתור של הבן לבין התועלת של ההורים. הסיבה לכך היא שההלכה מודדת את מכלול התועלת שיוצאת מכל הקולקטיב. כשהבן מכבד את הוריו זהו ריבוי כבוד שמים, שכן הם מהווים נציגות של הקב"ה כלפיו. מאידך, כשזכויותיו נפגעות הרי זו פגיעה בחלק מן הקולקטיב, ולכן היא מתקזזת בחישוב. הפעולה אותה יש לבצע היא הפעולה שמביאה את התועלת הקולקטיבית למקסימום.

כעת נוכל אולי להבין את ההלכה: "הוא ללמוד ובנו ללמוד הוא קודם לבנו. ואם בנו חכם אז בנו קודם". השיקול הוא מקסימיזציה של תועלת (במקרה זה: תורה) מן התא המשפחתי כולו. אין כאן שאלה של חובות האב או הבן, אלא חובת הקולקטיב המשפחתי להרבות תורה וכבוד שמים.

זהו מבט שונה על מה שראינו למעלה, שחובת ההורים לבן היא 'ליצור' אותו, בעוד שחובת הבן כלפיהם היא כאל נציגי הקב"ה לגביו (=אלו שמסיימים את יצירתו). כעת אנו רואים שהם והוא יוצרים ביחד ישות קולקטיבית, והחובות מוטלות על ישות זו כמכלול. מהקב"ה מואצל הבן דרך ההורים, וכל השרשרת הזו יוצרת מכלול אחד, שאמור להניב את מרב התועלת הרוחנית, או מקסימום כבוד המקום. אם הדברים הם על חשבון הקב"ה (=עבירות) כי אז אין לעשות שום צעד בכיוון זה. אולם אם לא מדובר בעבירה, כי אז יש לשקול את היחס בין היתור של הבן לבין התועלת להורים, ולפי זה נקבעת ההכרעה. זה אינו 'משחק סכום אפסי', שבו אחד מוותר והשני מרוויח על חשבוננו, אלא מכלול שמנסה להגיע לתוצאות המיטביות.

ההתייחסות של הרב עובדיה והרב אריאל בעליל אינה כזו. הם דנים בסיטואציות של קונפליקט בין רצון ההורים לבין היתור של הילדים כעימות הלכתי בין שני ציוויים הלכתיים שמוטלים על הילד, ובוחנים מי מהם דוחה את מי. האינטרסים של הבן אינם עומדים למשקל, והכל נקבע בין הקב"ה לבין ההורים. הבן אמור להכריע בין פגיעה בקב"ה לבין פגיעה בהורים. אם יש פגיעה בקב"ה אין חובה לכבד הורים, וכשאינן פגיעה כזו יש חובה טוטלית לכבדם. כאשר שני אלו לא נפגעים אין לבן אפשרות לשקול יותר מאומה. הוא עצמו אינו צד בעניין.

לעומתם, בחלק זה של המאמר הצענו תמונה שונה לחלוטין, בשתי רמות שונות: הבן אינו בוחן דברים בפריזמה הלכתית של מצוות ועבירות כלפי שמיא. השאלות אשר נוגעות לזכויותיו האלמנטריות נבחנות גם במונחים של זכויות. הוא אינו חייב לוותר על זכויות בתחום הפרטיות שלו בכדי לכבד את הוריו. גם הוא קיים בתמונה, מעבר לקב"ה ולהורים. לשון אחר: הוא אינו בטל לגמרי ביחס לשלושת יוצריו.

בקומה השנייה רצינו לטעון כי הבן כלל אינו עומד כאינטרסנט מול הוריו. החובות של הורים וילדים אינן מוטלות על ההורים כלפי הילדים וגם לא על הילדים כלפי ההורים. הן מוטלות על הקולקטיב המשפחתי, ולכן ההכרעה ההלכתית כיצד לנהוג נקבעת על פי מקסימום התועלת לקולקטיב כולו. לכן יש לשקול באופן מידתי את הויתור הנדרש ממנו מול התועלת שמגיעה להורים מן הפעולה הנדונה.

נסיים במה שהערנו בהקדמה. לפי דרכנו מתעצמת מאד חובת כיבוד ההורים. כפי שראינו לכל אורך המאמר אין כל מגבלה על החובה לכבדם. כל הסייגים הם כאלה שמגדירים אחרת את התועלת, וממילא גם את החובה. כאשר הבן פטור מכיבוד הוריו זה מפני שכלל אין חובה, ולא בגלל שהיא נדחית בפני משהו. לכן, בכל מקום שהחובה קיימת היא מחייבת ללא כל סייג ומגבלה. זוהי חובה טוטלית, באותם מקומות בהם היא מוטלת.

