

# נישואין: על מערכת היחסים ועל יחסי האישות\*

הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

המאמר דן בערך הדתי של חיי האישות במסגרת הנישואין ומאמץ את ההשקפה שביטאו גדולי בעלי המחשבה בזמן החדש, המעניקה להם ערך חיובי. עוד הוא טוען כי, ככל הנראה, גם יחסם של חז"ל היה חיובי, ואילו השקפת רבותינו הראשונים הרמב"ם והרמב"ן הנה שונה, ורואה את יחסי האישות כמכשיר הולדה ותו לא. בסוף המאמר מוצעים כמה כיוונים אפשריים, הכיצד בנושא זה לא קיבלנו את סמכות הראשונים.

כתבתי מאמר זה, ואני מציג אותו בפניכם, במידה של היסוס וחשש. מצד אחד, העיסוק בנושא חשוב כשלעצמו, מבחינה מושגית ואידאולוגית. יתר על כן, מעבר לצד התיאורטי, הוא חודר לפני ולפנים של חיי כמעט כל יהודי ויהודייה המחויבים להלכה. לבסוף יש לומר שעבור יודעי ספר, שאלות היסוד וכן המקורות ודאי כבר מוכרים, כך שתהיה תועלת בכל ניסיון להאיר את השאלות ולהתמודד עמן.

מצד אחר, עבור אחרים הדיון עלול לעורר בחלקו אי-נחת ואף הסתייגות. ייתכן שהעיסוק עצמו ייראה להם כמנוגד לאזהרות המשנה שהתבארו בגמרא (חגיגה יא ע"ב), השוללות עיסוק פומבי בענייני עריות. אף שהנושאים הנדונים כאן כבר הוצגו באופן מלא יותר בכמה ספרים ומאמרים תורניים, יהיה מי שיאמר שכל תוספת מהווה שחיקה של רמת הצניעות הרצויה. מטרידה יותר היא האפשרות שעבור אחרים, במיוחד הפחות בקיאים בתחום, המאמר יעורר מבוכה. ייתכן שעבור אלו המכירים רק כמה מתיאורי בני זמננו על עמדת היהדות כלפי המיניות, תיאורים הצבועים ורוד, המפגש עם מקורות הסותרים גישה זו יערער את שיווי המשקל האישי שלהם. זה עלול לפגוע באיכות ובהתלהבות שלהם מחיי זוגיות, או מצד אחר בהערכתם כלפי עמודי התווך של עולם ההלכה, כמו הרמב"ם והרמב"ן. פגיעה זאת עלולה להביא לערעור המחויבות להלכה בכלליותה.

\* תרגם מאנגלית: ד"ר קלמן נוימן. ערכו: הרב אליקים קרומביין והרב ש"י ליכטנשטיין. מאמר זה נכתב עבור כנס הפורום האורתודוקסי ה-17 בניו יורק, תשס"ה, ונדפס לראשונה בכתב העת **Tradition** "Of Marriage: Relationships and Relations," *Tradition* 39:2 (Summer 2005), pp. 1-34.

נישואין: על מערכת היחסים ועל יחסי האישות

בהקשר רחב ואולי עמוק יותר, השינויים שאעמוד עליהם בין עמדות חז"ל לבין ניסוחים מאוחרים יותר מעלים שאלות לגבי ההבחנה בין תקופות אל מול הרציפות של המערכת ההלכתית כולה. אם יהיו קוראים אשר לא ימצאו את סיפוקם בהצעות שלי ליישב את הקשיים האלה, עלול לנבוע מכך ערעור להשקפת עולמם. למרות ההיסוס, החלטתי להמשיך בדרכי. עשיתי כך לא למען היושר האינטלקטואלי והרוחני בלבד, אלא גם מתוך הנחה אופטימית שבשיקול הכולל, יש בכך תועלת. כאמור, רוב הקוראים מודעים זה מכבר לשאלות היסודיות, ועל כן העיון השיטתי יעשיר אותם. משא ומתן בדברי תורה ידרכן ויחזק את האמונה והמחויבות שלהם, ולא יחליש וידלל אותן. אך כבכל מקום שהשפעה רוחנית עומדת על הפרק, נותרת מידה של חשש. תקוותי ותפילתי שנותן התורה ישמור ויציל אותנו מכל טעות ופגע במסירתה.

## א. יחסי זוגיות בחיי נישואין

השאלה שהוצגה בפניי היא "אילו דגמים יש בספרות הרבנית הקלאסית ליחסים בין גברים ונשים?" לו הייתי עונה עליה בצורה מלאה הייתי מקדים לומר שככל שנוגע לחיי נישואין (שהם, כפי הנראה, מוקד הדיון הזה), המודלים המופיעים בחז"ל הנם בודדים וחלקיים. יש כמובן אנקדוטות מסקרנות ומעוררות למחשבה שייתכן שהן מעידות על המציאות החברתית. הסיפור על האישה שנתחייבה שבועה בבית דינו של רבא אך נמנעה מכך כשאשתו התערבה ואמרה לו שהיא חשודה להישבע לשקר (כתובות פה ע"א)<sup>1</sup> מעידה על נוכחות אשתו בבית הדין, ומגלה משהו על טיב היחסים ביניהם; כמו כן הסיפור על אשתו של רבי זעירא שהציעה אוכל לרבי חייה בר אשי, וכאשר זה סירב לאכול (כנראה משיקולים הלכתיים) היא ענתה "לרבי עשיתי והוא אכל, ואתה לא אכלת" (שבת קמ ע"א) מציג אסרטיביות מסוג אחר.

אפשר לדלות עדויות מגוונות, המצביעות על כיוונים שונים. אך נראה לי שאם אנו מחפשים דגמים ברורים ומחייבים, היכול הוא דל. יש, כמובן, מערכת של הלכות הקובעות את החובות והזכויות ההדדיות בין איש לאשתו, ואלה הובהרו והתלבנו במשך הדורות. אולם לגבי רבות מן השאלות העומדות בפני זוגות היום איננו מוצאים הדרכה מחייבת. אלו כוללות ספקות לגבי הדינמיקה הפנימית של מערכת היחסים – תחומים וממדים של סמכות ואחריות, תעדוף של הצרכים של כל אחד, דרכי קבלת החלטות וכדומה. כך גם לגבי שאלות הנוגעות בהקשר רחב יותר: מקום חיי הנישואין בתוך כלל החיים והפעילות; והיקפו ואופיו של היחס לאחרים – הילדים, המשפחה המורחבת, חברים ועמיתים.

אמנם יש כמה הנחיות לגבי חלק משאלות אלו, אך בדרך כלל הן מסווגות כדבר הרשות, תחום שאיננו ניטרלי מבחינה ערכית, אך גם איננו מחייב בצורה מוחלטת. על כן יש בהן מקום להעדפה אישית מתוך התחשבות במשתנים משמעותיים. אפשר לומר בקיצור שהן תלויות בהתדיינות, בהעדפות ובהכרעות של בני הזוג. כמובן, בעלי נטייה רומנטית מזועזעים מעצם המחשבה שאפשר לנהל "משא ומתן" על נושאים כאלה, אך מי שנוטה לצד הפרגמטי יהיה משוכנע שההימנעות מתכנון עלולה להיות

1 ראה משנה תורה הלכות סנהדרין פרק כד, הלכה א.

מרשם להתנגשות. רצוני הוא רק לציין שיש לגבי שאלות אלה מקום לגמישות והחלטה משותפת. האם אופייה של זוגיות מוכתב על פי מוסכמות חברתיות, נורמות בנות הזמן או עיצוב מכוון? זאת כבר שאלה אחרת.

על כן, התיאור המוכר של אישה כשרה כמי שעושה רצון בעלה<sup>2</sup> איננו מוציא מכלל אפשרות שהבעל יקבע שרצונו בהבנה ובהסכמה הדדית. גם הצעת הגמרא, שתחומי הבעל והאישה מתחלקים לתחומים כלליים מול תחומי הבית או לתחומים הנוגעים לשמים או לארץ, איננה מוציאה מכלל אפשרות רצון לחצות קווים אלה כאשר יש נתונים מתאימים. הנהוג כן איננו נכנס תחת ההגדרה של "ההולך בעצת אשתו", אשר הגמרא צופה לו תוצאות הרות אסון (בבא מציעא נט ע"א). תיאור זה והביקורת הכלולה בו אינו מתייחס לאדם שמנהל דיון רציני לצורך הכרעה משותפת, אלא למי שמציית באופן עיוור לעצת בת הזוג, מתוך סערת רגשות רומנטית (כמו מרקוס אנטוניוס במחזהו של שייקספיר 'אנטוניוס וקלאופטרה'), או פשוט מתוך כניעה להצקה מתמדת. אם אין זה המצב, אפשר לראות בהסכמה הדדית דרך הוגנת ונכונה יותר, שהרי "טובים השנים מן האחד", ויש מצבים אשר להם מתאים הציווי "שמע בקולה", בהתחשב בעובדה שעל פי המדרש אברהם היה שני לשרה בנבואה.<sup>3</sup>

קשה, על כן, ואולי אף יומרני, לדבר על מודלים מוחלטים לחיי נישואין בחז"ל. כמובן, על כל בית יהודי להיות מושתת על מרכזיותם של תורה, עבודה וגמילות חסדים, ועיצוב סגנון החיים של הבית חייב להבטיח את מסירותם של בני הבית לערכי יסוד אלה. דרישה זו אינה נוגעת רק לאלה ששואפים להיות תלמידי חכמים, אך היא נכונה לגביהם על אחת כמה וכמה. למרות עיקרון מחייב זה, הרבה מן הפרטים הנוגעים לאופיים של יחסי בני זוג – דמיון או ייחודיות, או איזון ופרופורציה ביניהם – הם בהחלט בתחום 'דבר הרשות'.

## ב. נישואין – למטרת חברות או להולדה?

זה היה התורף של ההקדמה לו הייתי מתמודד עם השאלה הרחבה בהיקף ובעומק, אפילו מתוך התייחסות לנישואין בלבד. אך מאחר שהועמדה בפניי האפשרות לדון באחד מנושאי המשנה, אנצל אופציה זו ואתמקד בנושא צר יותר, אם כי אולי גם מורכב יותר. "כיצד עלינו להתייחס למודלים אפשריים של יחסי נישואין (אהבה וחברות מול פרייה ורבייה)?" ניסוח זה מקביל לפתיחת מאמרו של הרב 'הנישואין', בספרו 'אדם וביתו':

ניתן להצביע על שתי תורות בסיסיות בדבר מוסד הנישואין. האחת מפתחת מערכת ערכים המופנית כלפי חוץ, ומוצאת את משמעותם של הנישואין מחוץ לזיווג, בעוד שהאחרת מפתחת מערכת ערכים אימננטית, ומגלה את משמעותם של הנישואין בהם ובתוכם.<sup>4</sup>

2 התיאור – שייתכן שמשמעות ממנו הנחיה – איננו מופיע בגמרא. מקורו במדרש תנא דבי אליהו ומשם למשנה תורה הלכות אישות פרק טו הלכה כ והגהות מיימוניות שם. ראה גם כריתות כח ע"א "האם קודם לאם בכל מקום, מפני שהוא ואמו חייבין בכבוד אביו". אך שם מדובר בשירות ולא בכפיפות.

3 שמות רבה א, א

4 מן הדברים משתמע שהרב מקביל את הניגוד שבין הנישואין כאמצעי אל מול היותם תכלית לעצמם, לניגוד של טובת הכלל מול טובת הפרט. אך לדעתי ההקבלה הזו מפוקפקת. הנישואין עשויים לשמש

## נישואין: על מערכת היחסים ועל יחסי האישות

(אדם וביתו: על חיי המשפחה, תל אביב תשס"ט, עמ' 55)

המאמר ממשיך לפתח את ההבחנה הזאת, בהסבירו שהפער בין העמדות השונות מתמקד בהבדל שבין הדגשת טובת הכלל או טובת היחיד – דהיינו ילודה או חברות. הרב ז"ל מעצב ומציג עמדה יהודית לגבי מוסד הנישואין ויסודותיו מתוך התבססות על התנ"ך ועל חז"ל. כפי שהיה ניתן לצפות, האידיאל שהוא מציג כוללני ומקיף. הוא מציב מודל אליפטי (בעל שני מוקדים), ולא מעגלי. יתר על כן (נקודה זו היא מרכזית ומכריעה להבנת המאמר), שתי המטרות והנגזר מהן קשורים ביניהם בצורה משמעותית.

מנקודת מבטה של ההלכה, קהילת הנישואין אינה מתממשת במלואה אלא אם כן היא חובקת שלוש דמויות. ברמה זו משחררים הנישואין את הרחף להולדה ממגמתו החייתית-טבעית והופכים אותו לכמיהה רוחנית טרגית של האדם אל מקורו או מוצאו. (שם, עמ' 50)

עמדה זו מנוגדת לא רק לצמצום תכלית הנישואין לאחד משני המוקדים, אלא גם לנטייה להתייחס לנישואין כאל שאיפה לממש שתי מטרות עצמאיות, ואולי אף מנוגדות, המחייבות איזון ביניהן בתיאוריה ובמעשה. בשונה מגישה זו, הרב רואה את הנישואין כחתומים בחותם הברית שבה נכנסו שני הצדדים, ומעוצבים מתוך התייחסות הן לברית בין האל לבין האדם בכלל והן לזו שנכרתה בין ריבונו של עולם ובין כנסת ישראל בפרט. שתי המטרות – ההולדה והחברות – ממומשות בתוך הברית ודרכה. מאמרו של הרב ז"ל מעורר מחשבה, וכדרכו הוא כתוב מתוך עומק פילוסופי, תוכנה פסיכולוגית וחזון רוחני. אך אם ננסח את המסר המרכזי שלו, המציג את הנישואין כערך בפני עצמו וכן כמכשיר, הוא מציג עמדה מסורתית ולא חדשנית. הטור פותח את חלק 'אבן העזר' העוסק בהלכות פרייה ורבייה בשבח למייסד האלוהי של חיי הנישואין בשני אופניהם:

יתברך שמו של הקב"ה שהוא חפץ בטוב בריותיו שידע שאין טוב לאדם להיות לבדו ועל כן עשה לו עזר כנגדו ועוד כי כוונת הבריאה באדם כדי לפרות ולרבות וזה אי אפשר בלא העזר ועל כן צוהו לדבק בעזר שעשה לו לכך חייב כל אדם לישא אשה כדי לפרות ולרבות.<sup>5</sup>

(טור 'אבן העזר' סימן א)

מבחינה הלכתית, ייתכן שיש חילוקי דעות בשאלה אם הנישואין הכרחיים לקיום מצוות פרו ורבו. הרא"ש הדגיש שאין הם הכרחיים. בהסבר שלו לתוכנה המורכב של ברכת האירוסין ("אשר קדשנו במצוותיו ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות לנו..."), הוא קובע שהברכה איננה מתייחסת למצווה מסוימת, וודאי לא למצוות פרייה ורבייה שניתנת לקיום בלי חופה וקידושין.<sup>6</sup> עמדה זו נתמכת במובהק על ידי הראשונים, שקבעו, על בסיס דברי הירושלמי, שבדיעבד ניתן לקיים את מצוות פרייה ורבייה תוך כדי עברה של גילוי עריות, אף על פי שבמקרה כזה אין אפשרות

אמצעי להשגת מטרות אישיות הנמצאות מעבר להם.

5 ההקדמה נעדרה ב'שלחן ערוך', הפותח מיד בהוראות מעשיות. אולם הרמ"א מוסיף בהגהה שם "וכל מי שאין לו אשה שרוי בלא ברכה, בלא תורה כו' ולא נקרא אדם. וכיון שנשא אשה עונותיו מתפקקים, שנאמר: מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה' (משלי יח, כב)".

6 פסקי הרא"ש, כתובות פרק א, סימן יב

הלכתית של נישואין כלל<sup>7</sup>. לעומתם נראה שהרמב"ם סבור אחרת. ניתן להסיק זאת מכך שכלל את מצוות פרייה ורבייה בתוך הלכות אישות (העוסקות בנישואין), והדבר משתמע גם מרשימת המצוות הכלולות בהלכות אלו:

(א) לישא אשה בכתובה וקידושין (ד) לפרות ולרבות ממנה

בלא קשר לשאלת האפשרות לקיים את מצוות פרייה ורבייה מחוץ לו, אין ספק שמוסד הנישואין לא נוצר רק כדי לספק אפיק חוקי להמשכת קיום הלאום או המין האנושי. כמובן, אין למעט בחשיבותה של מצוות פרייה ורבייה ביהדות. היא מוגדרת בקטגוריות דתיות, ולא באלו שבעיקרן חברתיות. קיומה איננו רק היענות לציוויי כקיום שאר המצוות, אלא חלק מיישום התכנית האלוהית בבריאת העולם: "לא תהו בראה, לשבת יצרה" (ישעיהו מה, יח).<sup>8</sup> על כן, התנזרות מכוונת ממנה איננה רק הימנעות מעשיית טוב, אלא שקולה כעשיית מעשה רוע: "בן עזאי אומר: כאילו שופך דמים וממעט הדמות" (יבמות סג ע"ב). כה חמור הוא שיפוטם של חכמים ביחס לנמנעים. אולם ברור שילודה איננה המטרה היחידה שלשמה נוצרו חיי נישואין. הפסוק בקהלת מייצג "ראה חיים עם אשה אשר אהבת" (ט, ט) מתוך הכוונה למימוש החיים עצמם, ולא דווקא ליצירתם של חיים חדשים. חז"ל מציינים "כל אדם שאין לו אשה – שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה" (יבמות סב ע"ב), ומדגישים את האושר האישי כשלעצמו. יתר על כן, הביקורת של רב הונא על רווקות מעבר לגיל מסוים, הגם שהיא מונעת מדאגה להרהורי עברה,<sup>9</sup> משקפת, מן הסתם, גם את הערך הניתן לנישואין כשלעצמם.

החשיבות של היחסים הזוגיים מובלטת בקביעה מוכרת, המצוטטת פעמיים בתלמוד ונקבעה גם ברמב"ם:

האוהב את אשתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו [...] עליו הכתוב אומר (איוב ה, כד), "וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא".<sup>10</sup>

השימוש במילת היחס "את" לעומת הציווי "ואהבת לרעך כמוך" (אשר כבר העיר הרמב"ן<sup>11</sup> שהוא מציין דאגה לרווחתו של הזולת, "שיאהב ברבות הטובה לחברו", אך איננו מצווה אהבה לאישיותו הייחודית) מדגישים את הצד הרגשי של מרכיב האהבה בנישואין. איך שלא נבין את המשמעות של הכיבוד המדובר – הערצה, הערכה, דאגה או שירות – ברור לחלוטין שמוסד הנישואין איננו נתפס רק כאמצעי להבטיח את המשך קיומו של המין האנושי. מבחינה לוגית, אפשר לטעון שמטרת הנישואין היא רק הולדה, ודברי הגמרא קובעים את היחס וההנהגה הנכונה עבור מי שנקלע לכך, מכוח סיבות ונסיבות כלשהן. אולם קשה לתמוך בעמדה כזאת לאור ההקדמה שהקדימה התורה ליצירת מוסד הנישואין – "לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו

7 ראה משנה יבמות ב, ו, רשב"א יבמות כב ע"ב, וריטב"א שם כב ע"א. ייתכן שדבריהם מתייחסים רק למקרה של גילוי עריות האסורות דרבנן. ראה גם מנחת חינוך מצווה א (אות ח) ומהרי"ט אלגזי הלכות בכורות ט, סה העוסקים בנושא תוך כדי התייחסות לשאלת מצווה הבאה בעברה.

8 ראה גיטין מא ע"ב, מגילה כז ע"א, ועבודה זרה יג ע"א.

9 ההתמסרות לפנטזיות כאלו נידונה בכבוד ראש, בעיקר בקביעת הגמרא ש"הרהורי עבירה קשים מעבירה" (עיין יומא כט ע"א). אמירה זו מתפרשת לרוב בהתאם לדברי רש"י על אתר, כמוסבת על הקושי שבהימנעות. ואילו הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פ"ח) מסביר שהרהורים מהווים עברה חמורה יותר, כי הם מטמאים את המרכיב הנעלה שבנפש האדם, בניגוד לגופו הפיזי.

10 סנהדרין עו ע"ב, וראה רמב"ם הלכות אישות פרק טו, הלכה יט.

11 פירוש הרמב"ן לויקרא יט, יז

נישואין: על מערכת היחסים ועל יחסי האישות

עזר כנגדו".<sup>12</sup> כפי שהרב ז"ל ציין בהקשר זה, הביטוי 'טוב' איננו מצומצם לאושר פסיכולוגי סובייקטיבי, אלא כולל יחד טוב מוסרי וקיומי. בתארו את הפסוק כ"קביעה אונטולוגית" הוא מסביר: "קיום אנושי במצב של בדידות איננו טוב. הוא לא זכה לאישור האלוקי והריהו חושף בפנינו צורה בלתי מושלמת של קיום". על כן "הנישואין אינם רק שותפות, אלא קהילה קיומית" (אדם וביתו, עמ' 35).

פנים רבות לתחושה ולחוויה של קהילה זו. עד כאן, בעקבות השאלה שהוצגה לי, צירפתי אהבה וידידות לעומת ילודה כמניע לנישואין. אך אהבה וידידות אינן זהות – הן שונות בשורשן ובתוכנן. למרות שכל אחת מהן יכולה להפיג את כאבי הברידות, כוחה ועצמתה של אהבה, הן קבלתה והן הענקתה, אינם דומים לאופייה של הידידות, נטולת העוצמה הרגשית והמכוונת לפרגמטיות. במסגרת נישואין, שתייהן כאחת מעניקות חום רגשי ומשמעות אנושית שאינן נטולות משמעות רוחנית. היהדות, על כן, מעולם לא העמידה את ההתנזרות מחיי משפחה, גם מתוך מוטיבציה דתית, כאידאל. בתיאורם של חז"ל, כאשר אהרן ומרים סברו שעליהם לזנוח את חיי הנישואין כפי שעשה משה רבנו, נאמר להם שמצבו הוא ייחודי<sup>13</sup> ואין להם להסיק ממנו על עצמם:

הא למדת שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאהלים שהוא צרכי הגוף כלם כשאר העם, לפיכך אין פורשין מנשותיהם, ומשה רבינו לא חזר לאהלו הראשון לפיכך פירש מן האשה לעולם ומן הדומה לו ונקשרה דעתו לצור העולמים ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם וקרא עור פניו ונתקדש כמלאכים.<sup>14</sup>  
(רמב"ם, הלכות יסודי התורה פרק ז, הלכה ו)

אם כן יכולים להיות יוצאים מן הכלל. "מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושגה בה כבן עזאי ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אשה אין בידו עון" (רמב"ם, הלכות אישות פרק טו, הלכה ג). אך אפילו במקרה כזה, המרב שיכול לומר הרמב"ם הוא ש"אין בידו עון". הנורמה המוערכת היא חיי נישואין, ואין שום ספק במעמד המרכזי.

## ג. היחס למיניות – בעקבות חז"ל והראשונים

אם כן, לב הנידון אינו בהערכת מוסד הנישואין, אלא ביחס למרכיב הגופני שבו. אדגים: אני זוכר בבהירות שיחה על כך עם הרב אלימלך בר שאול ז"ל, בביקורי הראשון בישראל, בקיץ תשכ"ב. במהלך הביקור שלי אצלו, נכנס אברך ושאל את הרב לגבי דברי הגמרא במסכת מגילה (יד ע"ב) המתארים את המפגש בין אביגיל ודוד "אלא מלמד שגילתה את שוקה והלך לאורה ג' פרסאות אמר לה השמע לי אמרה לו 'ולא תהיה זאת לך לפוקה'".<sup>15</sup>

מעבר לשאלת התוספות,<sup>16</sup> כיצד התנהגות כזאת מתאימה לאביגיל, האברך שאל כיצד ייתכן שמישיח ה', נעים זמירות ישראל, יכול היה להיות מושפע מהתנהגות מגרה זאת. בתגובה פתח הרב בר שאול בהרצאה בת עשרים דקות, שבה הוא הסביר

12 ראה רמב"ן על אתר. רש"י, המצטט את המדרש, מתייחס ל'טוב' קוסמי ולא דווקא אישי.  
13 ראה במדבר יב, א-ח. הרב ז"ל ציטט את אביו, שהרגיש שהמוקד של הסיפור איננו שאלת לשון הרע אלא הפקפוק בייחודיות של משה רבנו.  
14 בעניינם של אהרן ומרים בהקשר זה, ראה אבות דרבי נתן ט, ב.  
15 בירושלמי סנהדרין פרק ב הלכה ג (דף כ ע"ב) מופיעה פרשנות אחרת של הסיפור, לא פחות מפתיעה.  
16 שם, דיבור המתחיל: שגלתה.

בהתלהבות הולכת וגוברת, באופן פיוטי ממש, שמדובר בתגובה אנושית ומכובדת, שמיניות הנה חלק אינטגרלי מאישיות אשר הקב"ה מצווה ומסמיך. היא איננה צריכה להיות מזוהה עם בושה, אלא נועדה להיות ביטוי של חיוניות בריאה, שאין בה כדי לסתור את הערך המרכזי של צניעות.

לאחר צאת השואל, ציינתי לרב בר שאול שעמדתו מבטאת במדויק את התחושות המודרניות שלנו, אך שאלתי אם היא מתאימה וחופפת לסגנון הדברים שעולה מגדולי הראשונים. בתגובה קבע הרב שאמנם כן. בנקודה זו, הדיון הסתיים והרב לא יסף. אולם האם ניתן לסכם בכך את הנושא? אנו עומדים בפני תופעה ייחודית, אשר במשך ההיסטוריה היוותה נושא של פולמוס ער בתוך המחשבה הדתית: יש מי שסבור שהמיניות היא ביטוי לתאוה בלתי מרוסנת, ואילו לדעת אחרים היא שיקוף של התעלות מעין-מיסטית. כמעט אין דומה לה בעצמת ההתפרצות הרגשית, ואף על פי כן היא עטופה בכמיהה רומנטית. היא כרוכה בהתערטלות המוחקת את הגבול בין האנושי לבהמי, אך מאפשרת התחברות בין-אישית אמיצה. מצד אחד היא פעילות אנושית שאין שני לה בכוח היצירה, ומצד אחר ידוע מראש שבדרך כלל היא לא תישא פרי. קשה, על כן, לסכם בקלות נושא כזה שמעורר עמדות קוטביות וכן ניסוחי ביניים. בתוך עולם התורה שלנו, חוזר ומכה בנו הפער לכאורה בין ההתרשמות שלנו מדברי חז"ל לבין אלו של רבותינו הראשונים. כשאנו סוקרים את דברי הגמרא, אנו מופתעים הן מן הדברים הכלולים בה והן מאלו שאינם מוזכרים בה, הן בהקשרים כלליים והן בהקשרים הלכתיים. אין בה הרבה מן הבושה הנבוכה או מהסתייגות מפורשת. אין ביטויים של גועל מהנאה גופנית או רתיעה מסערה רומנטית.

הוא דהוה קאמר ואזיל כי רחמימין הוה עזיזא – אפתיא רספסירא שכיבן, השתא דלא עזיזא רחמימין – פוריא בר שיתין גרמידי לא סגי לן.

וכאשר אהבתנו הייתה עזה – שכבנו על רוחב הסיף, והיה לנו די מקום. עכשיו כשאהבתנו איננה עזה – מיטה בת שישים אמות אינה מספיקה לנו.

(סנהדרין ז ע"א)

במקום אחד הגמרא בברכות (נו ע"ב) מעלה את האפשרות ש'תשמיש' יהיה אחד משלושה דברים הנחשבים מעין עולם הבא.<sup>17</sup> גם כאשר הקביעה הזאת נדחית בהמשך, אין זה מתוך התנגדות עקרונית, אלא מתוך הערה פרוזאית שפעילות זו מחלישה את הגוף. כמה דפים לאחר מכן (שם סב ע"א) מסופר כיצד רב כהנא נכנס בחשאי לחדר המיטות של רב כדי לעמוד על הנהגותיו, משום ש"תורה היא וללמוד אני צריך", והוא ציין לאחר מכן שהיחסים היו רוויים תשוקה גועשת. במקום אחר הגמרא מסתייגת מאדם שישן בחדר עם זוג נשוי ובכך מונע מהם תענוג גופני:

כל הישן בקילעא [חדר] שאיש ואשתו שרויין בה – עליו הכתוב אומר (מיכה ב:ט) נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה.

(עירובין סג ע"ב)

יתר על כן, בהמשך הגמרא מתברר שהביקורת תקפה גם אם האישה נידה, ויש להניח שזאת משום שהפגיעה בכל אינטימיות, גם אם איננה גופנית, איננה ראויה. במסגרת אגדית יותר, יש לציין את התיאור של החיבוק לאחר המוות של אברהם ושרה:

17 מסקנת הגמרא שמדובר בשחזור מלחץ על המעיים, מקהה במקצת את הרושם של סוגיה זו.

## נישואין: על מערכת היחסים ועל יחסי האישות

רב בנאה הוה קא מציין מערתא, כי מטא למערתא דאברהם, אשכחיה לאליעזר עבד אברהם דקאי קמי בבא. א"ל: מאי קא עביר אברהם? א"ל: גאני בכנפה דשרה וקא מעיינא ליה ברישיה.

ורב בנאה היה מציין מערות קבורה. כשהגיע לקברו של אברהם, מצא שם את אליעזר עבד אברהם עומד בשער. שאל אותו (רב בנאה את אליעזר) מה עושה אברהם? אמר לו: הוא ישן בזרועותיה של שרה והיא מביטה בראשו.<sup>18</sup>

(בבא בתרא נח ע"א)

נקודה זו מובלטת בהקשר אחר שבו מוזכרים האבות והאמהות.

ולמה נתעקרו האמהות? [...] רבי עזריה משום ר' יוחנן בר פפא כדי שיהיו מתרפקות על בעליהן בנוין [...] רבי הונא ורבי אבון בשם רבי מאיר אמר כדי שיהנו בעליהן מהן שכל זמן שהאשה מקבלת עוברין היא מתכערת ומתעזבת.

(בראשית רבה (וילנא) פרשה מה, פסקה ד)

לבסוף, בנימה אידאולוגית מפורשת, כולנו מכירים את ההסבר של רבי מאיר לאיסור נידה (נידה לא ע"ב): "מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה – מפני שרגיל בה, וקץ בה, אמרה תורה: תהא טמאה שבעה ימים, כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה". הקביעה שהמצווה נועדה להעצים את האישות בחיי נישואין ולא לצמצם את היקפה, מדברת בעד עצמה.

אם נפנה להקשרים הלכתיים נתוודע למסר דומה. יחסים בלילה הקדוש ביותר בשבוע לא רק מותרים אלא ראויים, משום ש"תשמיש המטה מעונג שבת הוא" (רמב"ם, הלכות שבת פרק ל, הלכה יד). חתן פטור מקריאת שמע כמה ימים לפני החתונה, שהרי העוסק במצווה המפריעה לקיום מצווה אחרת פטור מן המצווה האחרת.<sup>19</sup> הציפיה לקראת ליל הכלולות מוגדרת כסיבה לגיטימית להיפטר מן החיוב לקרוא קריאת שמע ('טרדא דמצוה'), בעוד שאדם שאיבד את כל הונו איננו זוכה לפטור כזה, אלא נדרש להתגבר על עצבותו, שנחשבת 'טרדא דרשות', ולהתמקד בעבודת השם.<sup>20</sup>

ההלכה קובעת שאישה הרה או מיניקה יכולה (או חייבת) לעשות שימוש באמצעי מניעה (דבר שבמקרים אחרים הוא בעייתי). הקביעה הזו הולידה ספרות ענפה, אך מעולם לא הציע שום פוסק אחראי שהזוג פשוט יימנע מקיום יחסים.<sup>21</sup>

במבט ראשון, אמירה ידועה לא פחות עשויה להיחשב כמציגה עמדה פחות חיובית:

אמר רב חנן בר רב: הכל יודעין כלה למה נכנסה לחופה, אלא כל המנבל פיו ומוציא דבר נבלה מפיו, אפילו נחתם לו גזר דינו של שבעים שנה לטובה – נהפך עליו לרעה. (כתובות ח ע"ב)

18 יש לראות את התיאור במסגרת המשך הסיפור בגמרא: "א"ל, זיל אימא ליה: בנאה קאי אבכא. א"ל: ליעול, מידע ידע דיצר בהאי עלמא ליכא. [ותרגום: אמר לו, לך אמור לו שבנאה עומד בפתח. אמר לו: שייכנס, ידוע שאין יצר בעולם הבא]. הסכמתו של אברהם לכניסתו של רב בנאה, הגם שזה היה כרוך בכך שהוא ייראה בתנוחה אינטימית, מוסבר על פי הידיעה שיצר העריות איננו קיים בעולם הבא. זה בעצם מוציא את האלמנט המיני מתוך הסיפור. אף על פי כן, גמרא זו משמעותית היא.

19 תנאי זה מופיע בכמה מקומות בדברי בעלי התוספות. ראה סוכה כה ע"ב ד"ה שלוחי. אולם, כמה ראשונים סוברים שהפטור חל גם אם ניתן לקיים את שניהם, בתנאי שהוא עוסק ברצינות בעשיית המצווה הראשונה. ראה אור זרוע הלכות סוכה ח"ב רצט וש"ת מהר"ח אור זרוע קסא, קסג, קפג. הדעה השנייה אומצה על ידי הרמ"א, ראה שלחן ערוך או"ח סימן לח סעיף ח.

20 ראה ברכות יא ע"א ויוז ע"ב, וכן סוכה כה ע"א-ב. ראה גם חידושי הרשב"א ברכות יא ע"א ד"ה ובלכתך, להבחנה אפשרית בין פטור תוך כדי עשיית המצווה וזאת המוענקת עבור טרדה לקראת עשייתה.

21 ראה כתובות לט ע"א.

אולם לאור ההקשר הרחב שראינו עד כה, ניתן להניח שההתנגדות איננה לעצם הציפון המילולי של הצד הפיזי בנישואין – סוף כל סוף, הגמרא עצמה מלאה בתיאורים של הפרטים ההלכתיים של המעשה – אלא לסוג של גירוי מעורר, אם לא פורנוגרפי. ההימנעות מגסות רוח איננה צריכה להביא לרתיעה ממיניות.

היכול שליטנו מדברי חז"ל ניצב בניגוד בולט לאלו שאומצו בידי כמה מגדולי הראשונים. בהלכות דעות במשנה תורה יש פרק המוקדש לדחיית סגפנות היתר. פרק זה מעמיד במקומו את צו המשנה "וכל מעשיך יהיו לשם שמים" (אבות ב, יב) כאידאל רוחני מקיף. בהקשר זה הציג הרמב"ם כתליתה של המיניות בחיי נישואין לא את האהבה ולא את הידידות.

כשיבעול לא יבעול אלא כדי להברות גופו וכדי לקיים את הזרע, לפיכך אינו בועל כל זמן שיתאוה אלא כל עת שידע שהוא צריך להוציא שכבת זרע כמו דרך הרפואה או לקיים את הזרע.<sup>22</sup>

במורה נבוכים מבליט הרמב"ם את עמדתו, כשהוא מבסס את מעמדה של העברית כלשון הקודש על כך שמעטים המונחים המיניים בה:

מפני שזה הלשון הקודש לא הונח בו שם כלל לכלי המשגל לא מן האנשים ולא מן הנשים ולא לגוף המעשה המביא להולדה ולא לזרע ולא ליציאה, אלו הדברים כלם לא הונח להם שם ראשון כלל בלשון העברי אלא ידברו בהם בשמות מושאלים וברמיזות. (מורה הנבוכים חלק ג, פרק ח [תרגום אבן תיבון])

הרמב"ן אמנם חלק על הדברים, אך בלי להתייחס להנחת היסוד שלהם (לגבי היחס לחיי אישות).<sup>23</sup> יתר על כן, במקום אחר הוא מציג עמדה הקרובה לעמדת הרמב"ם. הוא עושה זאת, ראוי לציין, בניגוד מובהק לטעם שמצא רבי מאיר (שצוין למעלה) לאיסור קיום יחסים עם נידה:

אסר הכתוב הנדה מפני טעם שהזכרתי שלא התירה התורה המשכב רק לקיום הזרע. והנה הולד נוצר מדם האשה כולו או רובו כאשר הזכרתי כבר (לעיל יב, ב), ומדם הנדות לא יהיה נוצר כלל.

(רמב"ן על התורה, ויקרא יח, יט)

דברי הרמב"ן נאמרו לאחר אמירה פסקנית שלו: "דע כי המשגל דבר מרוחק ונמאס בתורה זולתי לקיום המין",<sup>24</sup> שלאחריהם הוא מצטט (כנראה מתוך הסכמה) ניסוח מרוכך משהו של האבן עזרא:

22 הלכות דעות פרק ג הלכה ב. נדמה שיש אי בהירות מסוימת בדברי הרמב"ם כאן, ובמידה מסוימת גם בהמשך הפרק. הוא פותח באמרו ש"צריך האדם שיכוון לבו וכל מעשיו כולם לידע את השם ברוך הוא בלבד", ניסוח שאיננו משאיר כלל מקום למוטיבים אחרים, אפילו משניים או אמצעיים, אלא אם כן נפרש את המלה "שיכוון" כהדרכה כללית בלבד. הוא ממשיך וקובע ש"כשיאכל וישתה ויבעול לא ישים בלבו לעשות דברים האלו כדי ליהנות בלבד". מניסוח זה משתמע שההנאה היא לגיטימית כמטרה, אם איננה בלעדית. אולם הוא ממשיך, ברוח הדברים שציטטתי כאן בפנים: "ישים על לבו שיאכל וישתה כדי להברות גופו ואיבריו בלבד". דו-משמעות דומה מופיעה בניסוח מוקדם יותר של הנושא בשמונה פרקים פרק ה. בנוגע להתייחסות לתועלת הרפואית בקיום יחסי אישות, ראו, בניגוד לכך, הלכות דעות פרק ד הלכה יט, שם מונה הרמב"ם באריכות את הנוק הרפואי אצל מי ש"שטוף בבעילה".

לסיכום תמציתי ומאוזן של שאלת הסגפנות לגבי הרמב"ם ראה בדברי גיסי המנוח הרב יצחק טברסקי מבוא למשנה תורה לרמב"ם (ירושלים, תשנ"א) עמ' 342-348. לגבי הנושא המסוים שלנו הוא קובע ש"יחסו של הרמב"ם לחיי המין הוא מחמיר מאוד" (עמ' 347).

23 בפירושו לשמות ל, יג.

24 שם, ויקרא יח, ו

## נישואין: על מערכת היחסים ועל יחסי האישות

אמר רבי אברהם [אבן עזרא]: כי המשגל לשלשה חלקים נחלק, האחד לפריה ורביה, והשני להקל מלחות [מלאות] הגוף, והשלישי לתאוה הנמשלת לתאות הבהמות. (שם, ויקרא יח, כ)

ייתכן שציטוט זה מציג סיווג גרידא, בלי קביעה ערכית, ובכל מקרה, הדחף החייתי שהוא מעמיד בצד ההולדה והבריאות רחוק ת"ק פרסה מעולם האהבה והידידות. אמת, עמדה מאוזנת ואף חיובית מוצאת ביטוי בשני מקורות מפורסמים, בדיונים המקיפים ביותר בנושא זה בכתבי הראשונים – סיום ספר 'בעלי הנפש' של הראב"ד (הנקרא 'שער הקדושה') וספר 'איגרת הקודש' שמחברו לא נודע, המיוחס בטעות לעתים קרובות לרמב"ן. ב'שער הקדושה' מעגן הראב"ד את הדיון בפן המיני בחיי הנישואין במסגרת רחבה יותר – בצורך לרסן הן את התשוקה והן את הדחף הביופיזי כדי להגשים את השאיפה לטהרה ולקדושה:

ועל כן צריך האדם להתחזק ולהתגבר על יצרו ולעמוד על נפשו ולהלחם בתאוותיו כדי שיהא לו מעלה בנפשו על נפש הבהמה שאין לה מעצור מכל אשר תשיג לתאותה. (בעלי הנפש, מהדורת הרב בוקוולד, בני ברק תש"ן עמ' קעא)

חשוב לציין שהערה כוללת זאת איננה מבחינה בין היצרים השונים, והמיניות נדונה כפי השאר, בטווח שבין דיכוי סגפני של היצר ונהנתנות המסגלת אותו. יתר על כן, הראב"ד איננו דוחה מכול וכול יחסים שאינם לצורך הולדה. אולם, מתוך ארבע המטרות שהוא מייחס להם, שתי הראשונות מתייחסות להולדה והאחרונה למניעת מעשים אסורים על ידי הפניית היצר לפעולות מותרות. הסיבה השלישית היא היענות לצרכיה ורצונותיה של האישה:

והשלישית [...] שהיא משתוקקת אליו והוא מכיר בה שהיא משתדלת ומרצה אותו ומתקשטת לפניו כדי שיתן דעתו עליה. (שם עמ' קעד)

גם דברים אלה רחוקים מן ההתפייטות שבדברי הרב בר שאול. בשונה מכך, 'איגרת הקודש' חדורה ברוח של התלהבות. לאחר פרק ההקדמה, המסביר את מטרת האיגרת ומגמתה, מתמודד המחבר ישירות עם שאלת הערך:

דע כי חבור (זה) [האדם אל אשתו] הוא ענין קדוש ונקי כשיהיה הדבר כפי מה שראוי ובזמן הראוי ובכוונה הנכונה. ואל יחשוב אדם כי בחבור הראוי יש גנאי וכיעור ח"ו. [אנו כת] [אנו כל] בעלי התורה מאמינים שהשם ברא את הכל כפי מה שגזרה חכמתו, ולא ברא דבר שיהיה גנאי או כיעור, שאם יאמר שהחבור הוא דבר של גנאי, הנה כלי המשגל הם כלי הגנות, והרי השי"ת בראם במאמרו דכתיב (דברים לב) הוא עשך ויכוננך [...] ואם כלי המשגל גנאי, היאך ברא השי"ת דבר שיש בו משום חסרון או גנות חלילה.<sup>25</sup>

בכל זאת, אני משוכנע ללא ספק שהמנגינה הזו, הערבה כל כך לאוזנו המודרנית, היא בהחלט דעת מיעוט ככל שמדובר בהקשר של ימי הביניים. לא קול רפה שאי אפשר להבחין בו, אך בהחלט צליל שקט מאוד. אפילו בעל הטורים, אשר ראינו את פתיחתו לאבן העזר, מביא את עמדת הרמב"ן בפירושו לספר ויקרא בלי להסתייג ממנו, וכפי

25 הנוסח על פי איגרת הקודש המיוחסת לרמב"ן נערך על ידי הרב בוקוולד (גרפס עם בעלי הנפש) בני ברק תש"ן. התיקונים בסוגריים על פי כת"י מתוך רויטל טויוטו, "איגרת הקודש נוסחה המדויק וזהות מחברה", עבודת גמר, טורו קולג', תשס"א.

הנראה מתוך הסכמה.<sup>26</sup> יתר על כן, הסקירה שלנו לא התייחסה כלל לעמדת חסידי אשכנז, השוללים כמעט כל הנאה חושנית.

ייתכן שאפשר לבחון את שאלת היחס למין על ידי מדד נוסף. היינו רוצים לחשוב שהאהבה בחיי הנישואין איננה ניתנת לכימות, אולם ניתן להניח שהתדירות המומלצת של קיום יחסים משקפת בין היתר את היחס לערכם. הנושא נדון בספרות ההלכתית בהקשר של מצוות עונה, חובת האיש לספק את הצרכים המיניים של אשתו.<sup>27</sup> בסיכומו של דבר נקבעו כמה נורמות המאפשרות מידה של גמישות תוך כדי התחשבות במשתנים הכוללים את יכולת הבעל (התלויה בעיסוקיו, בכוחותיו, במחויבויות אחרות וכדומה) ואת צרכיה של האישה, תוך כדי התחשבות בציפיות שהיו בזמן הנישואים. אולם המיקוד הנוכחי שלנו הוא בנקודה אשר בה החובה מולאה; בתחום זה, שהוא מעבר לנורמה ההלכתית, שבו שולטות הנטייה, תפיסת העולם והשאיפות.

המקור הנחשב בדרך כלל לבסיסי בנושא זה הוא הסוגיה בברכות, הדנה בחובת בעל קרי לטבול במקווה לפני לימוד תורה.<sup>28</sup> מובן שדרישה זו איננה נובעת מתוך המערכת הידועה של דיני טומאה וטהרה, שהרי אנשים שטומאתם חמורה יותר אינם נדרשים לכך.<sup>29</sup> שני טעמים נאמרו להלכה זו. הטעם הראשון הוא החובה, בכל מפגש עם דברי תורה, לשמר את החוויה של היראה שאפיינה את נתינתה בסני:

דתיא: "והודעתם לבניך ולבני בניך", וכתוב בתריה "יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב", מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע; מכאן אמרו: הזבים והמצורעים ובאין על נדות – מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות, אבל בעלי קריין אסורים.<sup>30</sup> (ברכות כב ע"א)

ייתכן שגם נימוק זה רלוונטי לנושא הכללי שלנו, אך הטעם השני מתייחס אליו ישירות: "שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים" (שם). הרמב"ם הבין שחובת הטבילה נועדה להרתיע מקיום יחסים תכופים, ועל כן דברי הגמרא מהווים בסיס לעיצוב כללית ועצה מעשית:

אין דעת חכמים נוחה למי שהוא מרבה בתשמיש המטה ויהיה מצוי אצל אשתו כתרנגול, ופגום הוא עד מאד ומעשה בורים הוא, אלא כל הממעט בתשמיש הרי זה

26 ראה פירוש הטור הארוך על התורה, ויקרא יח, פסוקים ו ו-יח. דברי הטור חסרים את הנמרצות שבדברי הרמב"ן, אך הרוח והתוכן של הדברים ברורים.

מעניין לציין שרבינו בחיי בן אשר, בפירושו לויקרא יח, ו, מביא את דעת הרמב"ן אך בניסוח חד יותר – "מכאן אתה למד שעניין המשגל אסור מדין התורה וזולתי לקיום המין בלבד". הוא דוחה עמדה זו ומצטט לאחר מכן את הראב"ד בהתייחס לארבע המטרות המתרות של יחסי אישות. אולם לכך הוא מוסיף "והחמישי הוא אסור דרך תענוג ותאוה כתאות הבהמות". לא לגמרי ברור אם ההשוואה באה להגביל את איסור התענוג לכזה שהוא מן הסוג הבהמי, או שכוונתו שכל הנאה – בהיותה בהמית מטבעה – אסורה. הקריאה השנייה נראית לי סבירה יותר.

27 ראה כתובות סא ע"ב-סב ע"ב.

28 מעמדו של בעל קרי (לענייננו מתייחס מונח זה גם למי שנהג מנהג דרך ארץ עם אשתו) לגבי תפילה, קריאת שמע וברכת המזון, נדון בברכות כ ע"ב וכב ע"א. במקום אחר התקנה מיוחסת לעזרא הסופר, ראה בבא קמא פב ע"ב. העובדה ההיסטורית איננה מופיעה בסוגיה בברכות – יש להניח שזאת משום שהיא איננה רלוונטית לדיון ההלכתי.

29 ראה ברכות כו ע"א.

30 הדגשה על ממד של חיל ורעדה בסני שיש לקיים כאשר משחזרים את המעמד מופיע גם במקומות אחרים. ראה למשל אבות דרבי נתן א, א; ו, ב, יומא ד ע"ב ורמב"ם הלכות חגיגה פרק ג, הלכה ו. כמוכן, יש לאזן אותה בתחושה של שמחה ושל זכות. נושא חשוב זה הוא מעבר לגבולות הדיון הנוכחי.

## נישואין: על מערכת היחסים ועל יחסי האישות

משובח, והוא שלא יבטל עונה [אלא] מדעת אשתו, ולא תקנו בראשונה לבעלי קריין שלא יקראו בתורה עד שיטבלו אלא כדי למעט בתשמיש המטה.

(הלכות איסורי ביאה פרק כא, הלכה יא)

אך ניתן לפקפק הן בפרשנותו של הרמב"ם והן בהיסק שלו. במישור אחד, הגמרא איננה מעמידה את הרצון לצמצם את חיי האישות כבסיסה העיקרי של התקנה. היא רק קובעת שתנאים אחדים סברו שניתן להסתפק בתהליך טהרה מצומצם יותר (שפיכת כמות די קטנה של מים על גופו של בעל הקרי), אולם תלמידיהם חלקו אם יש לפרסם הוראה זו – אלה שסברו שאין לעשות כן, סברו כך בשל החשש מעיסוק יתר במיניות. במישור אחר, הגמרא מספרת שחובת טבילה לבעל קרי בוטלה לאחר מכן. זאת על פי דעתו של תנא מאוחר יותר:

תניא, רבי יהודה בן בתירא היה אומר: אין דברי תורה מקבלין טומאה. מעשה בתלמיד אחד שהיה מגמגם למעלה מרבי יהודה בן בתירא. אמר ליה: בני, פתח פיך ויאירו דבריך; שאין דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר "הלא כה דברי כאש נאם ה'" מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה.<sup>31</sup>

(ברכות כב ע"א)

ביטול טבילה עזרא מעלה שתי שאלות. ראשית כול, לאור העיקרון שחכמים יכולים לבטל דברי קודמיהם רק אם הם גדולים מהם בחכמה ובמניין,<sup>32</sup> מניין נובעת סמכותם של רבי יהודה בן בתירא ובני דורו לבטל את תקנת עזרא? נוסף על כך, מה היה הטעם של ביטול התקנה? אמנם הקביעה שהתורה איננה יכולה לקבל טומאה מנטרלת את הנימוק שהטבילה הכרחית כדי לשחזר את מעמד הר סיני, אולם מה לגבי ההשפעה של תקנת עזרא על ההתנהגות המינית? האם הרצון "שלא יהיו מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים" נותר במקומו, או האם שיקול זה אף הוא נתבטל? בנוגע לשאלת הסמכות, התוספות מציעים שני הסברים שיכלו לאפשר את ביטול התקנה.<sup>33</sup> האחד מערער על עצם התקנה, "דלמא סבר דלא תיקן עזרא דבר זה", והשני מניח שעזרא התנה מראש שיהיה אפשר לבטל את התקנה. הרמב"ם מציע אפשרות שלישית:

וכבר בטלה גם תקנה זו של תפלה לפי שלא פשטה בכל ישראל ולא היה כח בציבור לעמוד בה.

(הלכות תפלה פרק ד, הלכה ה)

דברים אלה מיישמים את הכללים שמנסה הרמב"ם במקום אחר (בעקבות סוגיות במסכת עבודה זרה) לביטול תקנות שמראש לא פשטו בציבור, במיוחד אם יש בהן קושי רב.<sup>34</sup> אם נקבל את הסבר הרמב"ם, אין סיבה להניח שהנימוק המקורי נדחה. בעצם, לא היה צורך בביטול התקנה באופן פורמלי על ידי בית דין מאוחר, אלא רק בקביעת עובדה סוציולוגית.

המאירי מציג אפשרות נוספת להסביר את ביטול התקנה:

31 הראשונים נחלקו אם ביטול התקנה הוגבל ללימוד תורה בלבד או שכלל גם תפילה.

32 ראה עבודה זרה לו ע"א ורמב"ם הלכות ממרים פרק ב.

33 תוספות, בבא קמא פב ע"ב ד"ה אתא

34 ראה הלכות ממרים פרק ב הלכה ז-ח שם משתמע שבמקרים מסוימים אין צורך בתהליך פורמלי אלא שהתקנה מתבטלת מאליה, מכיוון שלא הייתה תקפה מלכתחילה.

## הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

יש מפרשים הטעם שלא נאמר אין בית דין יכול לבטל [דברי חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין], אלא במה שנתקן מחמת גדר אבל מה שנתקן ממקראות והם רואים לפרשם בדרך אחרת רשאים.<sup>35</sup>

(בית הבחירה, ברכות כב ע"א ד"ה טבילה)

לאור הבחנה זאת, הוא מסביר שהיה ניתן לבטל את הדרשה היוצרת השוואה למעמד הר סיני, ובעקבות זאת את התקנה המבוססת עליה. העובדה שהמאירי איננו מתייחס לטעם הנוגע ליחסים מעלה את האפשרות שטעם זה נדחה או שהוא סבר (שלא כמו הרמב"ם) שמלכתחילה שיקול זה לא עמד בבסיס תקנת עזרא (ולכל היותר, היווה שיקול טקטי שבעצמו נתון בוויכוח לגבי מתן פרסום לביטול האיסור).  
אולי יש לייחס חשיבות יתר לשיקול נוסף. ראינו כבר שהרמב"ם סבור שכל הממעיט בתשמיש הרי זה משובח, אך הגמרא (גם אם היא סבורה שהתקנה נועדה לצמצם קיום יחסי אישות) מתייחסת רק לתלמידי חכמים. ניתן להבין את המיקוד הזה בקלות דווקא על פי גישתו של הרמב"ם. ריסון היצר, גם אם הוא רצוי עבור כולם, נדרש במיוחד עבור אליטה רוחנית שעומדת בפני רף גבוה יותר. הרמב"ם מציג גישה כזאת בכמה הקשרים, במיוחד ב'הלכות דעות' שב'משנה תורה', כאשר לאחר ארבעה פרקים העוסקים בפיתוח האישיות של כל אדם, הוא משרטט קו ברור ומבחין בפתח הפרק החמישי:

כשם שהחכם ניכר בחכמתו וברעותיו והוא מובדל בהם משאר העם, כך צריך שיהיה ניכר במעשיו במאכלו ובמשקו ובבעילתו ובעשיית צרכיו וברבורו ובהילוכו ובמלבושו ובכלכלו דבריו ובמשאו ובמתנו.<sup>36</sup>

(הלכות דעות פרק ה, הלכה א)

לאחר כמה הלכות הוא מיישם את הגישה הזאת לגבי מיניות:

אע"פ שאשתו של אדם מותרת לו תמיד, ראוי לו לתלמיד חכם שינהיג עצמו בקדושה ולא יהא מצוי אצל אשתו כתרנגול אלא מלילי שבת ללילי שבת אם יש בו כח.  
(שם הלכה ד)

אם כן, זאת יכולה להיות הסיבה שהגמרא מציינת דווקא תלמידי חכמים. אולם ייתכן שיש לכך הסבר אחר הקשור לחיוב עונה אצל תלמידי חכמים.

הדירוג של חיוב עונה, התלוי בעיקר בעיסוקו של האיש, פותח ב"העונה האמורה בתורה, הטיילין – בכל יום". כשהגמרא שואלת "מאי טיילין?" היא מציגה כמה עמדות:

אמר רבא: בני פירקי. א"ל אביי, מאן דכתיב בהו: "שוא לכם משכימי קום מאחרי שבת אוכלי לחם העצבים כן יתן לידידו שנא", ואמר רב יצחק: אלו נשותיהן של ת"ח שמנדרות שינה מעיניהם בעוה"ז ובאות לחיי העוה"ב, ואת אמרת: בני פירקי! אלא אמר אביי: כדרב, דאמר רב: כגון רב שמואל בר שילת, דאכיל מדידה ושתי מדידה, וגני בטולא דאפדניה, ולא חליף פריסתקא דמלכא אבביה. כי אתא רבין אמר: כגון מפנקי דמערבא.

תרגום: מי הם טיילין? רבא אמר בני פירקי (תלמידים ההולכים לשנות פרקם). אמר לו אביי: מי הם שעליהם נאמר "שוא לכם משכימי קום מאחרי שבת אוכלי לחם העצבים כן יתן לידידו שנא" ועל זה אמר רב יצחק: אלו נשותיהן של ת"ח שמנדרות שינה מעיניהם בעוה"ז ובאות לחיי העוה"ב (זאת אומרת שתלמידי חכמים אינם מצויים בערב

35 מצד שני, יתכן שהריסון הוא רצוי אך הערך של תלמוד תורה גובר.  
36 כירוע, התפיסה האליטיסטית של הרמב"ם מובלטת יותר במורה נבוכים.

## נישואין: על מערכת היחסים ועל יחסי האישות

בביתם] ואתה אומר [שטיילין] הם בני פירקי [שעליהם נאמר שעונה שלהם כל יום]?  
אלא אמר אביי: יש לפרש זאת כמו רב, שאמר רב שהכוונה הוא כמו רב שמואל בן  
שילת שאוכל משלו ושותה משלו וישן בצל ביתו ואין שלוחו של מלך עובר על פתחו.  
כאשר בא רבין הוא אמר שטיילין הם המפונקים של ארץ ישראל.

(כתובות סב ע"א)

דעת רבין – שטיילין הם בעצם נהנתנים רגועים ומפונקים ועל כן עונתם בכל יום – איננה מפתיעה. עמדותיהם של אביי ורבא – כן. רש"י מסביר ש"בני פירקי" הם "תלמידים שהרב מצוי להם בעירן ושונים פרקם ולנים בביתם". ניתן לראותם כשווי ערך לאברכי כולל של ימינו. אף על פי כן רבא אינו נרתע מהרעיון שדווקא הם יהיו מחויבים בקיום יחסי אישות מדי לילה. אביי איננו חולק על כך מסיבות פילוסופיות או עקרוניות. הוא איננו מדבר על השחתה רוחנית או תאוות יתר. הוא פשוט סבור (כפי שרש"י מסביר) שהלחצים של לימוד תורה והצורך לשהות בבית המדרש עד השעות הקטנות אינם מאפשרים אינטימיות גופנית מדי לילה. ניתן גם לפרש, כמו שהציעו תלמידי רבנו יונה,<sup>37</sup> שהמאמצים המושקעים בלימוד אינטנסיבי מחלישים לא פחות מהמאמצים של פועל פשוט. יתר על כן, רב שמואל בן שילת, שאביי הזכיר אותו כדוגמה למי שעונתו בכל יום, היה מלמד תינוקות, וגם לגביו אין אנו רואים סתירה בין עיסוקו הרוחני לקיום מצוות עונה מדי לילה.

המשמעות ברורה למדי; וכמו כן המשא ומתן שבגמרא מבהיר מדוע בדיון על אודות בעלי קרי, ייחדו דווקא תלמידי חכמים בנימוק התקנה. אפשר לראות זאת בדומה לדעתו של אביי, הסבור שמצוות עונה לתלמיד חכם תלויה גם באילוץ הזמן של לומדי תורה. על פי הבנה זו, התקנה המחייבת טבילה לאחר קיום יחסים איננה מבטאת הסתייגות מהנאות הגוף או רתיעה עקרונית מהחוויה המינית בהיותה שזורה מן הגופני, הנפשי והרוחני. הדיון עוסק בשאלת הקצאת משאבים ובצורך לאזן זמן, תשומת לב ואנרגיה. זאת הרי שאלה שעולה בהקשר של כל פעילות שעלולה לגרוע מתשומת הלב ומן היכולת לעסוק בתלמוד תורה. על כן, הבעיה מתייחדת אצל תלמיד חכם לעומת יהודי פשוט. שמירת האיזון הנכון בין עיסוקים בעולם החול, הגם שהם מותרים לחלוטין, ובין שאיפות רוחניות, היא אתגר ערכי מרכזי כשלעצמו. העיסוק המיותר בזמני מהווה בסיס לביקורת "מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה".<sup>38</sup> אך ביקורת כזאת שונה בהחלט מדחייה של הפעילות המינית כפסולה כשלעצמה. ראוי לציין מקבילה בירושלמי שמציגה עמדה שונה:

אמר רבי יעקב בר אבון כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא שלא יהו ישראל  
כתרנגולין הללו משמש מיטתו ועולה ויורד ואוכל.

(ירושלמי ברכות ו ע"ג)

בשונה מן הזלזול במיניות שהסיק הרמב"ם מדברי הבבלי,<sup>39</sup> ההסבר הזה לתקנת הטבילה נובע דווקא מתוך הכרה בערכה הייחודי. בלזו העניין עומדת ההבחנה העקרונית בין מיניות בהמית לאנושית. עבור התרנגול, ההזדווגות מהווה, לכל היותר,

37 דבריהם מובאים בשיטה מקובצת על אתר.

38 בביצה טו ע"ב הביקורת מופנית למי שעוזבים שיעור כדי ליהנות מסעודת יום טוב, ואף בשבת י ע"א כאשר רבא מתבטא בשלילה על חברו המקדיש זמן רב מדי לתפילה, המרוכזת בבקשה לצרכים חומריים.

39 ניתן אולי לפרש את הבבלי בהתאם לירושלמי; אולם לא מצאתי דעה כזאת אצל רבותינו הראשונים.

אירוע פיזיולוגי חולף, שככל שניתן להבחין אין לו משמעות בהמשך הזמן. הוא אירוע שניתן להגדירו כאקראי. עבור איש ואישה, הניחנים ביכולת להסתכל "על מה שהיה ועל מה שיהיה" (כדברי המלט), אשר נקראים להעניק משמעות אף לפעילות ארוטית, אותה החוויה ממוקמת בהקשר של מערכת יחסים קיומית. הוספת הממד הדתי לתוכה מעשירה אותה במשמעות רוחנית הן לאנשים כפרטים והן לחיבור ביניהם. לפי דברי הירושלמי, הטבילה לבעל קרי נתקנה כדי להדגיש את חשיבותם של יחסי אישות ולמקד את תשומת לבנו באופיים ובהשלכותיהם. האיסורים החלים בלא טבילה נועדו להבטיח שקיום יחסים לא ייעשה כמעשה אקראי. הם מעוררים מודעות, הגואלת את המיניות מן הבהמי לאנושי, ובכך מוסיפה לה ממד אצילי. שאיפה זו איננה מוגבלת לאלוהים של למדנים. רבי יעקב בן אבון מצפה מכלל הציבור "שלא יהו ישראל כתרנגולין". שאלת תדירות היחסים עמדה בפני האור זרוע<sup>40</sup>, ובעצם העמידה בפניו קושי. מצד אחד הוא מצטט את דברי הגמרא לגבי בעל קרי, שאותם פירש כמו הרמב"ם, כי התקנה נועדה למעט את כמות היחסים, וכן את ההמלצה שעונת תלמידי חכמים "מליל שבת עד ליל שבת". מצד אחר הוא מתקשה בסיפור המופיע במסכת כתובות, המוביל לכאורה למסקנה הפוכה.

מיהו היא עובדא דמייתי בסמוך אתיא לי קצת בגמגום דמסיק התם יהודה ברי' דרבי חייא חתני' דר' ינאי הוה אויל ויתיב בבי רב וכל בי שמישי הוה אתא לביתי' וכי הוה אתי הוה קא חזי קמי' עמודא דנורא יומא חדא משכתי' שמעתי' כיון דלא חזי ההוא סימנא אמר להו כפו מטתו שאלמלי יהודה קיים לא ביטל עונתו. הוי כשגגה שיצאה מלפני השליט ונח נפשי' משמע דמעליותא היא שהי' תדיר אצל אשתו.

ולמרות זאת, הסיפור שהגמרא מביאה בסמוך לכך נראה לי לא ברור. שהרי הגמרא מסיקה שיהודה בנו של רבי חייא וחתנו של רבי ינאי ישב בבית רב והיה הולך לביתו כל "בי שמישי" וראה עמוד אש. יום אחד היה עסוק בלימודיו ולא ראו את הסימן. אמרו להפוך את המיטה (לאות אבל), שהרי אם יהודה היה קיים, לא היה מבטל את עונתו. הייתה זאת "כשגגה שיצאה מלפני השליט" והוא מת. ניתן להסיק מהסיפור שהייתה מעלה בכך שהוא היה אצל אשתו תדיר.

(אור זרוע הלכות נידה סימן שס)

הקושי של האור זרוע עם הסיפור נובע מכך שהוא הבין ש"בי שמישי" הוא כל ערב. זאת לעומת רש"י, אשר במקום אחר<sup>41</sup> מפרש "כל בי שימישי" כפעם בשבוע.

## ד. קושי לימודי, קושי קיומי ופתרונות אפשריים

אולם בעקבות הדברים שראינו עד עכשיו, גם לנו יש קושי, והוא קושי כפול – לימודי וקיומי.

מבחינה לימודית – תורה היא וללמוד אנו צריכים – עלינו לשאול את עצמנו שאלה פשוטה וישירה. לאור העדויות שליקטנו מחז"ל, ובמיוחד מן הרכיב ההלכתי, עלינו לשאול כיצד ומדוע סטו הרמב"ם, הרמב"ן וראשונים אחרים כל כך מעמדת חז"ל? לגבי היצר – מושג כללי אך מוסבר ברש"י כמתייחס ליצר תשמיש – חז"ל

40 פוסק אשכנזי בן המאה הי"ג.

41 כתובות קג ע"א ד"ה בי.

נישואין: על מערכת היחסים ועל יחסי האישות

רואים בו אחד מתוך שלושה שלגביהם צריך שתהיה "שמאל דוחה וימין מקרבת" (סוטה מז ע"א). לעתים אפשר להתרשם שהראשונים הפכו את היחס הזה.

ברור שיש פיתוי בפתרונות היסטוריציסטיים פשטניים – כמו לייחס את עמדות הראשונים להשפעה של גישות הסופיות המוסלמית או הסכולסטיקה הנוצרית לגבי העולם הזה בכלל או המיניות בפרט. אך בבואנו לדון בדברי ענקי רוח אנו מנסים להימנע מפיתויים אלה. אמת, גדולי תורה שבאו לאחר חז"ל, בין ראשונים ובין אחרונים, עשויים להגיב למפגש עם תרבות כללית אשר קודמיהם לא נחשפו אליה, ומפגש זה עשוי להשפיע עליהם. לאחר בחינה ביקורתית של תכנים אלה, הם יכולים להכיל את מה שנראה להם מתאים למסורת ולדחות מה שאיננו מתאים. תוך כדי תהליך זה, ובאופן לגיטימי, הם הרחיבו את האופקים של השקפת עולמם והעלו רעיונות ופירושים שטרם נחשפו. אין ספק לגבי התהודה של אריסטו בדברי הרמב"ם או של קירקגור לגבי הרב ז"ל.

אולם במקרה שלנו, מדובר לכאורה בסתירה ממשית ולא בתוספת. על כן, גם אם נייחס משקל מסוים לשיקול ההיסטורי, זה לא יספיק. נצטרך למצוא פתרון בכיוונים אחרים.

נראה שההסבר המבטיח ביותר הוא כי הראשונים ברובם סברו שמקורות אחרים בחז"ל מכריעים מול המקורות שצוטטו עד עכשיו. נציין למשל את דברי אשתו של רבי אליעזר על אודות בעלה, המופיעים בגמרא (נדרים כ ע"א) ומצוטטים בספר 'בעלי הנפש': "כשהוא מספר מגלה טפח ומכסה טפח, ודומה עליו כמי שכפאו שד". לפי כמה מן הפירושים שהראב"ד העלה, הביטוי "כמי שכפאו שד" מציין רתיעה המתבטאת בחיפזון: "דומה כמי שהבעיתו שד ונבעת והניח את המעשה, כל כך היה מקצר את התשמיש" (בעלי הנפש עמ' קעו).<sup>42</sup> אך ישנם פירושים אחרים – חלק מהם אף מציעים שהדבר נועד להגביר את ההנאה, ולא לצמצם אותה.<sup>43</sup>

ובכל אופן נבוכים אנו עדיין נוכח היחס החיובי המתבטא בהלכות. לפעמים דוחים את הטענה שההלכה משקפת גישה חיובית למיניות, בסברה שהיא איננה קובעת יחס עקרוני חיובי אלא מחייבת היענות לצורך. כך, למשל, עידוד קיום יחסים בשבת מושרש לדעה זו לא בעידוד עקרוני אלא במילוי חובה של זוגיות. טיעון זה מוזר. קשה להניח שההלכה הייתה מעודדת פעולה שהיא "דבר מרוחק ונמאס בתורה זולתי לקיום המין" רק כדי לספק את חולשתה של האישה – וזאת דווקא בשבת.

על כן, למרות שההצעה שלי – שהראשונים העדיפו מקורות בחז"ל המשקפים הסתייגות ממיניות על אלו המבטאים גישה אחרת – נראית לי סבירה ואפשרית, הקושי עדיין קיים במידה רבה. במידה שאנו מצליחים לתאם בין עמדותיהם של חז"ל לאלו של הראשונים, אנו מקלים על הבעיה הראשונה שהעלינו, אך מחדדים בעיה שנייה – הקושי שלנו. לי נדמה שאין הרבה ספק לגבי הגישה של עולם התורה בן זמננו, על כל המחנות והפלגים. אנו מאמצים את העמדה העקרונית של הרב בר שאול.

אנו עומדים על ערכה של אהבה רומנטית, כולל הביטוי הגופני שלה. איננו נרתעים מההנאה החושנית הקשורה בה – וזאת בלי רגשות אשמה או הסתייגויות. כמוכן,

42 בהמשך דבריו הראב"ד מציע פירוש אחר, לפיו מתוארת כאן הקפדה על לבישת בגד בשעת קיום יחסים – זאת למראות העובדה שרוב הונא ראה בהקפדה כזאת עילה לגירושו. ראה כתובות מח ע"א ושלחן ערוך אבן העזר סימן עו, סעיף יג ונושאי כלים שם.

43 ראה דברי הריטב"א שצוטטו בשיטה מקובצת נדרים כ ע"ב.

אנו מדגישים את הצורך בהתקדשות – זאת כחלק מן קידוש החיים הגופניים בכלל. בשום פנים ואופן איננו מצטרפים לבלייק, לורנס ובני בריתם האידאולוגיים, בהערצת התאוה החושנית כשלעצמה. אנו דוחים, מטעמים הלכתיים ומוסריים – שאף להם תוקף הלכתי מסוים, את הרעיון של קיום יחסים מחוץ לנישואין כבן-חלוף, וולגרי, חסר מחויבות בין-אישית, שפעמים אף מנצל את הזולת ונעדר אישור חוקי או חברתי. יתר על כן, גם במסגרת הנישואין אנו מסתייגים מן ההפיכה של החוויה הארוטית לחצי-מיסטית כביכול, הגובלת בטרנס-צנדנטי, שאותה פוגשים בחוגים מסוימים. מבחינה מושגית וכן מבחינה היסטורית, יש בקישורים אלה משום סטייה מן מיהדות ונטייה לאלילות. אולם לגבי יחסנו לתופעת החוויה של חיי האישות, הן האינסטינקטים שלנו והן היחס שלנו הם חיוביים, בלא היסוס. אמנם לא רבים מכירים את התוכן או הרטוריקה של דברי השל"ה (או אפילו לא מרגישים עמם בנוח):

ענין הזיווג כשהוא בקרושה ובטהרה הוא קדוש במאוד, מעורר למעלה, מתקדש למטה מעט – מקדשין אותו מלמעלה הרבה, ומקיים "קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם". כי כל זיווג הוא מעין זיווג אדם וחיה הנעשה בצלמו ובדמותו יתברך. (הרב ישעיה הלוי הורוביץ, שני לוחות הברית, שער האותיות אות ק, שפר)

אך אנו בהחלט קשובים לעמדתו הבסיסית. יחס זה בולט במובהק בקטע מ'אורות הקודש' לרב קוק, שכותרתו 'הנטייה המינית לעתיד':

הנטייה המינית הולכת היא וזרמת אל העתיד, אל שכלול החיים, שיביא הזמן, את חיי העולם הבא בעולם הזה. ומתוך שהחיים העתידיים הנם מלאים הוד ונועם מלא, על כן גדולה היא שאיפת החפץ ועז הרצון של נטית עולמים זאת, והקדושה המגמתית רק עליה היא משרה את אורה, והנפש הטהורה מנהגת את נטייה זו למגמתה.<sup>44</sup> (אורות הקודש ג, עמ' רצט, [שמונה קבצים, כרך א, עמ' קכו-קכז])

יש להניח שהקטע משקף אווירה כללית של 'חיוב העולם', אך ההדגשה שלו לגבי תחום זה היא ראוייה לציון לענייננו.

קוראי דברים אלה אולי מכירים יותר את ניסוחיו של הרב ז"ל, הצבועים פחות בצבע ורוד אך חדים יותר, מקיפים יותר, ומפורשים יותר. אלו מופיעים במיוחד בפרק על 'גאולת יחסי האישות' בספר 'אדם וביתו' שיצא לאחר פטירתו. המסה מבחינה בצורה ברורה בין בושא ובין הביישנות הגלומה בערך הצניעות; הרב שוזר את הבנת המיניות עם מושג הקהילה; הוא מאמץ הבחנות דקות כפרשנות של ביטויים בפרשת בראשית לגבי המין האנושי מול בעלי החיים. הוא מסיים בהכרזה מצלצלת:

אחדות הבשר היא מטפורה המורה על אחדות מוחלטת, על הקהילה של חברים לנפש אשר נוצרה בלחצם של היצרים.

(אדם וביתו, עמ' 102)

הנושא כבר הופיע בדברים שהתפרסמו בימי חייו של הרב, כמו לקראת סוף המסה 'ובקשתם משם', במסגרת דיון בהעלאת הגוף:

הן הפילוסופיה היונית והן הנצרות לא תפסו את הבחינה המיטפיסטית-מוסרית בהזדווגות המינית, רק בהלכה יש לפעולה זו יסוד מוצק בחיים הדתיים – מצות פרו

44 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות הקודש ג, עמ' רצט, [שמונה קבצים, כרך א, עמ' קכו-קכז].

## נישואין: על מערכת היחסים ועל יחסי האישות

ורבו היא מצוה ראשונה שבתורה. חיי נישואין הם חיים טהורים ומבורכים. חיי של הרווק אף על פי שלא חטא מעולם נוגדים את תפיסת ההלכה. כל מי שאינו נושא אשה שרוי בלי שמחה בלי ברכה ובלי תורה.<sup>45</sup>

(“ובקשתם משם” בתוך איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל”ט, עמ’ 213)

יתר על כן, על אף השוני במינוחים ובטיעונים (ותוך כדי מוגבלות בנכונות לדון בנושא בכלל), יש לי רושם שהמצב איננו שונה משמעותית בעולם החרדי. דוגמה לכך ניתן לראות בספר ‘מצוות הבית’ של הרב יוסף אפשטיין, הנותן ביטוי אותנטי לגישת ישיבות המוסר. הוא מתחיל את הפרק שכותרתו ‘מילי דצניעותא’<sup>46</sup> עם פסקה מהשל”ה המספר בשבח “חיבור קטן הכמות ורב האיכות” – דהיינו איגרת הקודש, ממשיך בקטע שציינתי מן האיגרת עצמה וממשיך עם ציטוט מתשובות ‘מור וקציעה’ של הרב יעקב עמדין. שם כתוב:

[...] חכמים אמיתיים העומדים בסוד ה' יודעים שהוא פועל חשוב טוב ומועיל גם לנפש אין ערוך אליו בכל מעשה בשר ודם כשיופעל בכונה טהורה ומחשבה זכה נקיה, קרוש יאמר לו ודאי ואין בו דופי פחיתות כל עיקר ולא גנאי. אדרבה הרבה יקר וגדולה נעשה לו לאדם השותף עם קונו ומתדמה לו במעשה בראשית כמו שנאמר “נעשה אדם” [...] (אורח חיים סימן רמ)

הסיום מתייחס בבירור לצד ההולדה שבמיניות, אך ברור גם שהקטע כולו מתייחס באהדה ליחסים כשלעצמם: הם טובים ומועילים גם לגוף. אותה רוח שוררת בספרו של פרופ' יהודה לוי ‘איש אשה ומשפחה’<sup>47</sup> שקיבל הסכמות חמות מן הרב זלמן נחמיה גולדברג ומן הרב יהושע נויבירט, ושזורים בו מאגרותיו של ה'סטייפלר' (הרב יעקב ישראל קנייבסקי). למרות שהספר מוצג כאנטיתזה לעולם המודרני (וכותרתו המשנית: ‘מודרנה מול מסורת’) לגבי הנושא שלנו הכיוון העיקרי שלו מתאים להשקפה בת זמננו.

אם נניח שעובדות אלה נכונות – לגבי סביבתי הרוחנית אני יכול להעיד על כך בצורה ברורה – אנו שואלים את עצמנו כיצד ולמה אנו חורגים מעמדותיהם של כמה מגדולינו, שמפיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים, והאם החריגה הזאת לגיטימית? האם אנו עבדים לרוח הזמן, נסחפים בזרמים חברתיים-היסטוריים? האם אנו תופרים את עמדתנו כדי להתאימה לנוחיות ולסיפוק תאוה מינית? האם במקרה זה אימצנו בלבוש של תקינות תרבותית עמדה פשטנית ביחס ל'חיוב העולם' כדי להביא לסיפוק רצונותינו?

עד כמה שאני מסוגל למודעות עצמית כנה, אני בטוח שאפשר וצריך להשיב על שאלות אלה בשלילה. הגישה החיובית שלנו למיניות, כאשר היא חוויה מקדשת, נגאלת וגואלת, איננה נובעת מתאוות בשרים אלא נסמכת על תובנות רוחניות עמוקות – על הכרתנו ש'וירא אֱלֹהִים את כל אשר עשה והנה טוב מאד' מצד אחד, ועל השאיפה שלנו לחיבור בין-אישי משמעותי מצד אחר. עבורנו אין זה אמצעי להנאה אינטנסיבית מקבילה או התענגות בצוותא. המיניות הנה מרכיב בסיסי במערכת יחסים מקיפה – בו בזמן, גם מרכיב יסודי במערכת היחסים וגם אמצעי לעיצוב של הטוטליות

45 הקטע עוסק בהרחבה בפרייה ורבייה, אך העמדה הכללית של הרב ברורה.  
46 הרב יוסף דב אפשטיין, מצוות הבית חלק שני, ניו יורק תשכ"ו, עמ' 247-248.  
47 ראה יהודה לוי איש אשה ומשפחה, בית אל תשס"א, ובמיוחד עמ' 51-62.

שלה. זאת הבנתנו ל"ודבק באשתו והיו לבשר אחד" – בחלקו גופני מצד אחד, אך מצד אחר וביתר שאת – קיומי.

באשר לביסוס הלגיטימיות של היחס שלנו בהקשר של סמכות המסורת, אפשר לציין כמה יסודות גורמים. במישור אחד, אנו נתמכים (גם אם בתת-הכרה) בשכנוע פנימי שאנו מצדדים בעמדת חז"ל והם מצדדים בעמדתנו. במישור אחר השאלה פוחתת מתוך ידיעה שגם אם (במקרה הגרוע) אנו מתעלמים מהמתחייב מהשקפת עולמם של כמה מרבתינו הראשונים, איננו פועלים נגד פסיקת ההלכה שלהם. ובנושאים השקפתיים ההיסמכות על דעות מיעוט היא אופציה לגיטימית יותר מאשר לגבי נושאים הלכתיים מוגדרים.

אך אולי הדבר המשמעותי ביותר הוא ההסתמכות שלנו על רבותינו אנו. אנו חשים שגדולי התורה של דורנו – "השופט שבימך" – לענייננו, הרב ז"ל, אך לא הוא בלבד – בדקו את העניין ואת העדויות ואימצו עמדה חיובית. אנו, כלומדי תורה מן השורה מזדהים עם עמדתם והולכים בדרכם. מה הבסיס לעמדתם? אפשר להעלות השערות אם הם סברו שמוצדק לאמץ גישת מיעוט, כשזו משתלבת עם השכנוע העמוק שלהם בנכונותה, או שהם סברו שהנושא שייך לעולם ההשקפה ואיננו כפוף בהכרח לתהליכים הרגילים של פסק הלכה, או שמא השפיע גורם אחר שאותו אנו יכולים רק לשער (למשל האקלים החיובי העולה ממקורות קבליים). אך העובדה שהסמכות של רבותינו יכולה לעצב ולקיים את העמדה שלנו עומדת מעבר לכל ספק.

בכל זאת נשאר כאן חסר. גם כשאנו מקבלים את עמדת הרב ז"ל, אפשר להודות שהיינו רוצים שהוא יעשה עבורנו מה שנאלצנו לעשות כאן: לכדוק את רובדי המסורת ולמצוא הצדקה להכרעתו ומחויבותו. אמנם, הצורך בעימות כזה נסוג משמעותית אם מייחסים את איגרת הקודש לרמב"ן. זה יכול לשנות את המערך של גדולי ההוגים מבין רבותינו הראשונים ולהעמיד את עמדת הרמב"ם כמבודדת יחסית. אולם, זו הנחה רחוקה. גם אילו לא היו כל אותן ראיות השוללות את הייחוס,<sup>48</sup> הציטוטים מפירושו לויקרא שהבאתי הם עדות מספקת להכריע כך. ניתן להניח שהרב ז"ל הכיר זאת. אשר לרמב"ם, הרב התייחס לדבריו ואף ניסה לגייס אותם לשורתיו. בהערה לפסקה שציינתי מ'ובקשתם משם' הוא מוסיף:

לאמיתו של דבר גם הרמב"ם על אף נטיותיו האסקטיות, שבאו לידי ביטוי בייחוד ב"מורה" כשתיאר שמה התנגשות יצרי הגוף עם כמיהת הרוח לאלוהים, תפס עמדה חיובית לגבי החיבור המיני. הוא גינה את הבולמוס המיני וההתגררות המינית. רבנו [הרמב"ם] תובע מאת האדם העלאת החיים המיניים וקידושם על ידי הטבעת מגמה הלכתית עליהם.

(ובקשתם משם, עמ' 213-214, הערה 20)

הרב ממשיך להציב רשימה משולשת להסביר את מטרות המיניות: בריאות הגוף, קיום הזרע כאקט סוציאלי דתי, והמשכת שלשלת הקבלה ההיסטורית-רוחנית. אך יש להודות שהניסיון רחוק מלהיות משכנע, הציטוטים הם סלקטיביים וגובלים במגמתיות. מבחינה זאת, הפער קיים.

48 ראה בהקדמת הרב ח"ד שעוועל לאגרת במהדורתו בתוך: כתבי הרמב"ן כרך ב, ירושלים שטו-שיט [ולאחרונה טויוטו, בעבודה שצוינה לעיל, הוסיפה ראיות נוספות שמחבר הספר הוא רבי אברהם גיקיטיליה – המתרגם].

נישואין: על מערכת היחסים ועל יחסי האישות

ניתן כמובן להשיב שהפער שציינתי לגבי הרמב"ם איננו צפון ביחסו למיניות כשלעצמה. יש לבחון אותה בהקשר הרחב של סגפנות ובריחה מן העולם הזה. בהקשר זה, קיימים מחנות שונים בעלי כיוונים שונים ודגשים שונים הן בתוך עולם התורה והן במחשבה הדתית הכללית (שהרי הנושא שלנו הוא נושא אוניברסלי). אימוץ פרשנות זאת של הקושי היה יכול להרחיב את המאגר של הוגים ובעלי מחשבה שעליהם היינו יכולים לסמוך את עמדתנו בנו.

קביעה זו נכונה בלא ספק, אך היא איננה בהכרח נותנת מזור. במבט מסוים היא מחמירה את הקשיים שלנו ולא פותרת אותם, שהרי היא מעמידה אותנו – ישירות, בחרות ולאורך כל החזית – אל מול שאלת היחס לעולם החולין ואל הקינה של וורדסורת' "העולם מדי אתנו, מאוחר ומוקדם". השאלה אם תיאור זה נכון, במיוחד עבור מי שמאמץ את המודרניות, היא שאלה שעלינו לשאול. שהרי יש לברר אם בנוכחותנו בעולם מבחינה פרגמטית ואידאולוגית כאחד, איננו (כדברי וורדסורת' בהמשך) "מכלים את כוחותינו".

חשבון נפש בנושא כללי זה הנו חובה דתית לפרט ולכלל. אך לגבי הנושא המסוים הנדון, אנו נאמנים לאינטואיציות הרוחניות שלנו. כמו השל"ה, איננו יכולים לאמץ עמדה שחלק כל כך מרכזי של המציאות הגופנית והנפשית איננו אלא מלכודת. כמו מחבר 'איגרת הקודש' איננו יכולים לנקוט גישה שלפיה פן בולט של טבע האדם איננו חלק מן ה'טוב מאוד' של הבריאה הראשונה. על כן, משוכנעים על ידי התחושות הרוחניות שלנו ומלאי אמונה שקיבלנו מרבותינו, אנו בוחרים בהיטהרות ולא בהימנעות. בשטח רגיש זה, אנו שואפים לחיים מלאי חיוניות ולא מנוטרלים – חיים נאצלים ומאצילים ולא רק שעברו תהליך חיטוי וניקיון. אנו נקראים לקדש – על ידי שילוב המיניות בתוך חיים שלמים של קדושה, המאופיינים בחוויות רצוא ושוב של הגשמה והימנעות על פי הצו האלוקי, ועל ידי מזיגת תוכן אנושי ורוחני לתוך מערכת היחסים. אין זו הדרך הקלה, אך יהי רצון שתהיה בנו חכמה ומחויבות כדי שהיא תהיה הדרך הטובה.