

סימן י"ג

כשרות או פסלות אשה לדון (ה ע"ב)**פתיחה**

דיון בענין כשרותה של אשה לדון מופיע בכמה מקומות בש"ס ובפוסקים. אחת הסוגיות המרכזיות ממנה מביאים הפוסקים ראייה היא סוגיית הגמ' בפ"ק דגיטין (ה ע"ב) שתוצע להלן. במאמר שלפנינו נדון אפוא, בשאלה, האם יש להביא ראייה מסוגייתנו. נרחיב ככל שניתן במקורות נוספים לכשרות או פסלות אשה לדון, ובראשם בפרשת דבורה הנביאה ששפטה את ישראל. נבחן בעז"ה גם את השאלה האם יש רשות לציבור לקבל עליהם אשה שתדון אותם.

ופותחים בגדול תחילה: סוגיית הגמ' בגיטין ה ע"ב.

א. הצעת סוגיית הגמרא בגיטין

הגמ' דנה בשאלה בפני כמה אנשים צריך שליח הבא ממדינת הים למסור את הגט (ולומר בפני נכתב ובפני נחתם).

שתי דעות הובאו בגמרא: יש מי שסובר, שיכול השליח למסור בפני שני אנשים (רבי יוחנן) ויש מי שסובר, כי יש צורך בשלשה אנשים (רבי חנינא).

במסקנתה, מסבירה הגמ', כי כולם סוברים שאמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם', משמשת כקיום שטרות. קיום שטרות היא פעולה המצריכה בית דין דהיינו שלשה אנשים, וכולם מסכימים כי השליח עצמו יכול להצטרף לשניים אחרים ויחד לשמש כבית דין לקיום השטר¹. המחלוקת בין שתי הדעות היא אך רק בענין חשש למקרה מסוים, כמבואר בגמ':

אלא, הכא בהא קמיפלגי, דמר סבר: כיון דאשה כשירה להביא את הגט, זמנין דמייתא ליה איתתא וסמכי עלה; ואידך? אשה מידע ידעי ולא סמכי עלה.

ופירש רש"י:

כיון דאשה כשירה כו' – אי מכשרת בשנים, זמנין דמייתא ליה אשה, וסמכינן עלה לאכשורי נמי בשנים, ואשה לא חזיא לאצטרופי בהדייהו לתלתא.

¹ בהתאם לכלל הנקוט בידינו 'בדרבנן שליח נעשה עד'.

כלומר, אשה אינה יכולה לדון וכיון שאשה כשרה להביא את הגט ולומר 'בפני נכתב ובפני נחתם', חושש רבי חנינא שלא יצרפו אדם שלישי וממילא לא יהיה קיום לגט. לעומתו רבי יוחנן אינו חושש כיון שכולם יודעים שאשה פסולה לדון וממילא במקרה שאשה תביא את הגט ידאגו שמסירת הגט ואמירת בפ"נ ובפ"נ תתבצע לפני שלשה. ולפי דרכנו למדנו, שכולי עלמא מודים, שאשה פסולה לדון.

ב. קשיי הפשט בסוגיא ודברי הראשונים

אף על פי שבהשקפה ראשונה סוגייתנו מכריעה לומר שאשה פסולה לדון, עיון נוסף יגלה שהדברים אינם פשוטים כלל ועיקר. שתי הערות יש להעיר על סוגייתנו:

א. מפני מה מעלה הגמ' רק את החשש שאשה תביא את הגט, הרי ישנו חשש נוסף שמא קרובים יביאו את הגט והרי הקרובים אינם יכולים להצטרף לדון.

ב. מפשטות הגמ' נראה, כי המחלוקת בין רבי חנינא לרבי יוחנן היא: האם ידוע לאנשים שאשה פסולה לדון. לרבי חנינא יש לחוש שמא יבואו לסמוך עליה, ולרבי יוחנן כולם יודעים שאשה פסולה, ולא יבואו לסמוך עליה. לר' חנינא קשה: אם הדבר הוא כה פשוט שאשה פסולה לדון, מי יבוא לטעות בדבר. הערה זו מתחזקת מכח ההערה הראשונה, שהרי עדיף היה להעמיד בקרוב, שם יש חשש שלא יבררו ויבואו לסמוך עליו, מה שאין כן באשה שניכרת ואין מקום לטעות בדבר היותה אשה.

ביחס לשאלה הראשונה נאמרו שני תירוצים בראשונים:

א. **הרשב"א** (בחידושו כאן, וכן בשו"ת המיוחסות סי' קיב) כתב, שקרובים כשרים לשמש כדיני קיום ומעתה אין חשש שיביאו קרובים את הגט, שהרי הם כשרים לדון בקיום השטר. מעבר לראיה לחידושו זה מסוגייתנו, מוסיף הרשב"א ראייה מדברי הגמ' בכתובות (קט ע"ב), שם מובא, כי הדיינים יכולים לחתום על קיום שטר בהסתמך על עדי הקיום מבלי לקרוא את השטר. טוען הרשב"א, כי מן העובדה, שאין הדיינים צריכים לקרוא כלל את השטר, אנו למדים שאין הדיינים צריכים לחשוש שמא הם עצמם קרובים ללווה או למלווה.

ב. **הר"ן** בחידושו וכן **רבנו קרשקש** בחידושו (המיוחסים בטעות לריטב"א) תירצו, כי הגמ' היתה יכולה לומר גם: 'זימנין דמייתי לה קרוב', אלא מכיון שאשה נשנתה

בפירוש במשנה², העדיפה הגמ' להדגים את החשש להגעת שליח הפסול לדון ב'אשה' ולא בקרובים.

ניתן להוסיף תירוץ שלישי:

ג. ייתכן שבאשה לא היה ברור שהיא פסולה לדון³, משא"כ קרוב כולי עלמא ידעי שהוא פסול ומדרך הדיינים לבדוק כל שליח אם הוא קרוב. (כמובן שיישוב זה מתרץ גם את ההערה השניה, שהרי הוא חולק על הנחת היסוד שבה).

כמובן שהדוחק בכל התירוצים גדול. דברי הרשב"א קשים, שהרי לא מצאנו בתלמוד במפורש הלכה מחודשת זו, שקרובים כשרים לשמש כדייני קיום. את ראייתו של הרשב"א מהסוגיא בכתובות ניתן ליישב כפי שכתבו ראשונים אחרים⁴, לשיטתם מה שנאמר בגמ' שם, שהדיינים המקיימים אינם צריכים לקרוא את השטר, הכוונה לפרטי ההלוואה, אולם אין ספק כי הם צריכים לדעת מי הם הלווה והמלווה.

גם תירוצם של הר"ן ורבינו קרשקש קשה, שהרי הגמ' באה לבאר את החשש הגורם להצריך שלושה דיינים בשעת מסירת הגט, וחשש זה מצוי גם בקרובים. לשם ביסוסו של החשש ראוי היה שהגמ' תרחיב ותפרט את כל החששות. בייחוד שמצויה יותר טעות בהלכות קרובים הפסולים לעדות⁵ מאשר טעות בעצם פסולה של האשה.

ג. גירסת רבנו חננאל ומשמעותה

אמנם קיימת גירסה אחרת בסוגייתנו, היא גירסת רבנו חננאל. וכך היא לשון הגמ' לפי גירסה זו:

אלא הכא בהא קמיפלגי: מר סבר כיון שאשה עצמה מביאה גיטה [ובלבד שתהא צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ], זימנין דמייתא לה איהי וסמכינן עלה. ואידך, אשה מידע ידיע ולא סמכי עלה.

בסגנון דומה מובאת הגירסה גם בהלכות הרי"ף ובחידושי הרשב"א⁶.

² כוונתם למשניות בפרק שני, שם שנינו: "הכל כשרין להביא את הגט חוץ מחש"ו ונכרי... אף הנשים שאינן נאמנות לומר מת בעלה נאמנות להביא את גיטה... חמותה... האשה עצמה מביאה את גיטה ובלבד שהיא צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ".

³ אולי ההסבר המציאותי לכך הוא שעצם העובדה שנשים לא דנו אין בה כדי להוכיח על פסלותה, שהרי אפשר שמחמת שאינן יודעות את ההלכה אינן דנות. לעומת זאת הלכת פסול הקרובים היתה ידועה לכל.

⁴ הר"ן והריטב"א בסוגיא בכתובות (קט ע"א-ע"ב), הריב"ש (סי' שפב), וכך גם נפסק בשו"ע (חומ"מ סי' מו סע"כ).

⁵ כך הם מעשים שבכל יום, שמי שאינם בקיאים מחתימים עדים קרובים על הכתובה וכדו'.

⁶ גם מדברי התוס' ד"ה "הכי גריס" נראה שהיתה גירסה כזו.

מגירסה זו עולה, כי החשש הוא רק במקרה שהאשה המתגרשת תביא את גיטה. בפשטות אין חשש מהבאת הגט בידי נשים אחרות. ניתן היה להציע כי לגירסה זו, אשה כשרה לדון, ורק האשה עצמה פסולה לדון כיון שהיא בעלת דבר.

כדי להבין את המחלוקת בין רבי יוחנן ורבי חנינא לפי גירסה זו, יש להקדים את הדיון המופיע בסוף פרק שני (כד ע"א), לגבי המקרה של 'אשה עצמה המביאה גיטה'.

הגמ' דנה כיצד אשה יכולה להיות שליח הולכה לעצמה, ולמסקנה, מציעה הגמ' שלוש אפשרויות:

- א. האשה תמנה שליח לקבלה והוא שיקבל ממנה את הגט.
- ב. מדובר שהבעל אמר לאשתו למנות שליח הולכה אחר והיא תקבל את הגט ממנו.
- ג. מדובר שהבעל אמר לאשתו להיות שליח הולכה ולומר בפני ב"ד בפ"נ ובפ"נ ובית-הדין ימנה שליח אחר להולכה.

מעתה, ניתן לבאר את סוגייתנו כך: רבי חנינא המצריך שלשה בשעת מסירת הגט ואמירת בפ"נ ובפ"נ, סבר כי חששו חכמים שמא האשה עצמה תביא את הגט ותמסור אותו לשליח קבלה שהיא תמנה קודם לכן. רק במקרה זה (שהוא האוקימתא הראשונה) יש לחוש, כי בית-הדין לא ידע ששליחת ההולכה היא האשה המתגרשת ויבוא לסמוך עליה במנין שלושת הדיינים. רבי יוחנן לעומת זאת סובר, כי חשש זה רחוק ומסתבר כי ברור יהיה לבית-הדין מי היא האשה המתגרשת ולכן לא יסמכו עליה.

שני קשיים יש בפירושו לפי הגירסה הזו:

- א. חשש זה שבית-הדין לא יבין שמדובר באשה עצמה הוא רק לפי אפשרות א' שהציעה הגמ' באשה המביאה גיטה. אפשרות זו כמבואר בסוגייה שם תלויה במחלוקת האם אשה יכולה לעשות שליח לקבל גיטה מיד בעלה.
- ב. הגמ' בדף ה ע"א אומרת, כי אשה עצמה שמביאה גיטה הוא: 'מילתא דלא שכיחא'. ולכן קשה לפרש כי בשל מקרה נדיר יצריכו חכמים שלשה אנשים בכל קבלת גט.

ביחס לקושי הראשון ניתן לפרש, כי גם באפשרויות ב' וג' המובאות בסוגייה שם, ייתכן שלא יודע לבית-הדין כי השליחה של הגט היא המתגרשת עצמה, כיון שרק מינוי המשך השליחות נעשה בפניהם.

את הקושי השני מתרץ הר"ן בפירושו לר"ף. לדרכו, החשש הוא לא רק באשה המביאה גיטה, אלא בכל הקרובים. המקרה של אשה המביאה גיטה הוא לשיטתו דוגמה בלבד.

בכל מקרה, נראה כי מגירסה זו, לה שותפים כאמור רבנו חננאל הר"ף והרשב"א, עולה שאשה (שאינה בעלת הדבר) כשרה להצטרף לבית דין. במילים אחרות אשה כשרה לדון.

להלן נציע את מקורותיה הנוספים של סוגיית כשרות האשה לדון, ולאחר מכן נבחן מחדש את הראיה מסוגיתנו.

ד. הסוגיא בשבועות ודברי התוס' שם ובנדה

המשנה בריש פרק רביעי במסכת שבועות קובעת:

שבועת העדות נוהגת באנשים ולא בנשים.

הגמרא על אתר (ל ע"א), דנה מהו מקור הדין:

מנהני מילי – דת"ר 'וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים' (דברים יט, יז) – בעדים הכתוב מדבר⁷.

התוס' שם (כט ע"א, ד"ה "שבועת") לומדים מפסול האשה לעדות את פסולה לדיינות, שהרי כך שנינו בנדה (מט ע"ב):

כל הכשר לדון כשר להעיד.

תוס' מקשים על מסקנתם, מדבורה הנביאה, עליה נאמר ששפטה את ישראל. ומתרצים שני תירוצים:

והא דכתיב "היא שִׁפְטָה אֶת יִשְׂרָאֵל" (שופטים ד, ד) – איכא למימר, שהיתה מלמדת להם הדינים. אי נמי, לפי שהיתה נביאה היו מקבלים אותה עליהם.

בתוס' מקביל הנמצא במסכת נדה (נ ע"א, ד"ה "כל הכשר"), מציעים התוס' שתי אפשרויות נוספות לביאור הסתירה בין הכלל 'כל הכשר לדון כשר להעיד', ובין המקרה של דבורה הנביאה.

ויש לומר דהכי קאמר: כל איש הכשר לדון כשר להעיד. אי נמי... דבורה היתה דנה ע"פ הדיבור.

בתירוצם הראשון, תוס' מכשירים למעשה אשה לדון, ומפרשים את מה שנאמר 'כל הכשר לדון כשר להעיד' על גברים בלבד, שרק בהם שייכת עדות. עליהם בלבד אמרו שכל הכשר לדון כשר להעיד. בתירוצם השני מציעים התוס' שדבורה לא היתה דנה אלא על פי הדיבור.

⁷ נעיר בקצרה שפשוטו של מקרא נראה כסותר לימוד זה, שהרי כך הוא לשון הפסוקים (דברים יט, טז-יט): "כִּי יָקוּם עַד חֹמֶס בְּאִישׁ לְעֵנֹת בּוֹ סָרָה: וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לְפָנָי ה' לְפָנָי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַיָּמִים הֵהָם: וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הַיָּטִב וְהֵנָּה עַד שֶׁקָר הָעֵד שֶׁקָר עָנָה בְּאָחִיו: נְעִשְׂתֶם לוֹ כְּאִשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבְעֶרְתָּ הָרַע מִקִּרְבְּךָ". ואין כאן המקום להאריך בביאור הדרשה.

ניתן לבאר את תירוצם השני בשתי דרכים:

דרך א': היתה הוראת שעה על-פי הדיבור, שדבורה יכולה לדון, אע"פ שבדרך כלל אשה פסולה לדון. לדרך זו יש לעיין מה גדרה של הוראת שעה והאם היא מוגבלת לארוע חד פעמי, או שמא היא יכולה להיות תקפה לפרק זמן ארוך. [עיין הערה⁸]

⁸ ענין 'הוראת שעה' נתבאר בדברי הרמב"ם (פ"ט מהל' יסודי התורה ה"ג), וזו לשונו הבהירה שם: וכן אם יאמר לנו הנביא שנודע לנו שהוא נביא לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה, או על מצות הרבה, בין קלות בין חמורות לפי שעה – מצוה לשמוע לו, וכן למדנו מחכמים ראשונים מפי השמועה, בכל אם יאמר לך הנביא "עבור על דברי תורה", כאלוהו בהר הכרמל – שמע לו, חוץ מעבודת כוכבים, והוא שיהיה הדבר לפי שעה, כגון אליהו בהר הכרמל שהקריב עולה בחוץ, וירושלים נבחרת לכך, והמקריב בחוץ חייב כרת, ומפני שהוא נביא מצוה לשמוע לו, וגם בזה נאמר "אֱלֹהֵי תִשְׁמָעוּן" (דברים יח, טו), ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו: "היאך נעקור מה שכתוב בתורה" פֶּן תַעֲלֶה עֲלֵהיךָ כָּל מְקוֹם" (דברים יב, יג)? היה אומר: "לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם, חייב כרת, כמו שצוה משה, אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל". ועל הדרך הזאת, אם צוו כל הנביאים לעבור לפי שעה – מצוה לשמוע להם, ואם אמרו שהדבר נעקר לעולם – מיתתו בחנק, שהתורה אמרה "לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד עוֹלָם" (דברים כט, כח).

ומכלל דבריו לא למדנו מהי הגדרת המושג 'לפי שעה'. מחד, מעשהו של אליהו המובא כדוגמא, הוא מעשה חד פעמי. מאידך, בסוף ההלכה נאמר כי נביא שמיתתו בחנק הוא זה האומר שדבר מן התורה נעקר לעולם.

נפנה אפוא, לכמה מקרים שפירשו בהם רבותינו הראשונים שהם מכלל הוראת שעה, ונלמד סתום מן המפורש:

מעשה דרחב ויהושע:

בגמ' מגילה (יד ע"א) איתא, שיהושע נשא את רחב הזונה ויצאו מהם שמונה נביאים. ונראה שלמדו כן מן הפסוק ביהושע (ו, כה):

וְאֵת רַחַב הַזּוֹנָה וְאֵת בֵּית אֲבִיהָ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר לָהּ הִחְיֶיהָ יְהוֹשֻׁעַ וַתֵּשֶׁב בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל עַד הַיּוֹם הַזֶּה פִּי הַחֲבִיאָה אֵת הַמִּלְאָכִים אֲשֶׁר שָׁלַח יְהוֹשֻׁעַ לְרַגֵּל אֶת יְרִיחוֹ:

בפשטות, הלימוד הוא מן הלשון "הִחְיֶיהָ יְהוֹשֻׁעַ", ומסתבר שפירשו לשון "הִחְיֶיהָ", כפי שנאמר במלחמת מדין: "וְכָל הַטָּף בְּנֵשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ מִשֵּׁפֶט זָכָר הִחְיֶיהֶם לָכֵם" (במדבר לא, יח). ופשטות הכוונה שם "הִחְיֶיהֶם לָכֵם" – היינו לנשים. ובאמת שנראה כי דבר זה שנוי במחלוקת תנאים שהרי כך שנינו ביבמות (ס ע"א) ובקידושין (עח ע"א):

תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: גיורת פחותה מבת שלש שנים ויום אחד - כשרה לכהונה, שנאמר: וכל הטף בנשים... החיו לכם, והלא פינחס היה עמהם. ורבנן? החיו לכם - לעבדים ולשפחות.

ובאמת, שאין ראייה כי רבנן חולקים על עיקר פירושו של רבי שמעון וייתכן לפרש כי רק פנחס שהיה עמהן יכול היה לקיים רק לשפחות והם יכלו להחיות ממנו.

וכבר הקשו התוס' שם היאך נשא יהושע את רחב שהיתה משבעת עממין שאסור להתחתן בהם גם אחרי גירות (כך היא שיטת התוס' וכדברי רבא ביבמות עו ע"א, דלא כהרמב"ם פי"ב מהל' איסורי ביאה הכ"ב). ותירצו ב' תירוצים:

רחב לא היתה משבעת עממין, אלא מאומה אחרת ורק גרה שם (מגילה שם, ד"ה "דאיגירא").

היתר רחב היה על פי הדיבור (סוטה לה ע"ב, ד"ה "לרבות").

ונראה משם, שגם מעשה יחיד המתמשך לאורך שנים הוא בגדר הוראת שעה אלא שאין הכרח משם כי אפשר לתרץ כתירוצי הראשון.

שמשון ונשותיו:

בשמשון, שנשא מבנות פלישתים, ומפשטות המקראות נראה שנשאן בגיוותן שהרי כך נאמר שם (שופטים יד, ג):

וַיֹּאמֶר לוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ הֲאִין בְּבָנוֹת אֲחֵיךָ וַיִּכְּל עַמִּי אִשָּׁה פִּי אֲתָה הוֹלֵךְ לְקַחַת אִשָּׁה מִפְּלִשְׁתִּים הֲעֲרָלִים וַיֹּאמֶר שְׁמִשׁוֹן אֶל אָבִיו אֲתָה קַח לִי פִּי הִיא יִשְׁכָּה בְּעֵינַי:

דרך ב': האיסור על אשה לדון הוא רק כשהיא דנה ומכריעה על פי דעתה, משא"כ אם היא מכריעה על פי נבואה – אין איסור בדבר. לדרך זו יש לברר, האם אין בהכרעה על פי הדיבור איסור "לא בשמים הוא" (דברים ל, יב). [עיין הערה⁹]

וכך נראה גם מהמשך הפרשה, בחגיגת הנישואין אצל הפלישתים ובאשה הנותרת בבית אביה. ואמנם המקרא עצמו מעיד שמאת ה' יצא הדבר (על כל פנים במעשה התמנית וכך נראה מדברי הגמרא בסוטה ט ע"ב – "תחילת קלקולו בעזה"), ככתוב (שם, פס' ד):

וְאָבִיו וְאִמּוֹ לֹא יָדְעוּ כִּי מֵה' הָיָא כִּי תֵאַנְהוּ הוּא מְבַקֵּשׁ מִפְּלִשְׁתִּים וְכַעַתָּה הָיָא פְּלִשְׁתִּים מְשָׁלִים בְּיִשְׂרָאֵל:

וכתב ר"י אברבנאל (ואע"פ שבהמשך דבריו שינה כיוון, נראה כי תחילת דבריו מכוונים לדרכנו): מצאנו פעמים רבות בסיפורי הנביאים, שהיו עושים פעמים דברים אשר לא כדת, כדי שיצא מהם עבודת האל יתברך. כענין אליהו בהר הכרמל, שעבר על דת להקריב בבמה, והיה להוראת שעה. וכן ראוי שנאמר בענין שמשון.

ובאמת, שכך מיושב לשון הכתוב "כִּי מֵה' הָיָא כִּי תֵאַנְהוּ הוּא מְבַקֵּשׁ מִפְּלִשְׁתִּים", ויש בפסוק משמעות כפולה: שמשון מבקש תואנה מפלישתים, וגם ה' מבקש תואנה להפרע מהם על רשעתם. אלא שראיה גמורה אין כאן, שהרי הרמב"ם בפרק יג מהלכות איסורי ביאה ביאר, שמשון גייר את הנשים לפני שבה עליהם, וכן פירשו גם מפרשי הפשט רד"ק (בפירושו לפרק יג פסוק ד) ורלב"ג. עכ"פ, לשיטת ר"י אברבנאל, לא רק מעשה יחיד, אלא גם נישואין לתקופת מה, יכולים להכנס בגדר 'הוראת שעה'.

עתידין ממזרים ליטהר:

בגמ' בקידושין (עב ע"ב) מצינו מחלוקת בין רבי יוסי לרבי מאיר:

ת"ר: ממזירי ונתיני - טהורים לעתיד לבא, דברי ר' יוסי, ר' מאיר אומר: אין טהורים; אמר לו רבי יוסי, והלא כבר נאמר: "וְיִזְבְּחֶנּוּ עֲלֵיכֶם מִיַּם טְהוֹרִים וּטְהַרְתֶּם" (יחזקאל לו, כה) ! אמר לו רבי מאיר: כשהוא אומר מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם - ולא מן הממזרות; אמר לו רבי יוסי: כשהוא אומר 'אטהר אתכם', הרי אומר: אף מן הממזרות.

והקשו הראשונים: איך יוכלו ממזרים לבוא בקהל כנגד ציווי התורה? ותירץ הרשב"א (ד"ה "ממזרי"):

ויש לומר, דהוראת שעה תהא לאותן שהיו בדור קודם ביאת אליהו, שאלהו בא ומטהרן. אבל אותם שיהיו בימי המשיח, אף הם יהיו פסולים, דמצות "לא יבא" נוהגת היא לעולם, אף בימי של משיח.

ומדברי הרשב"א מוכח, שהוראת שעה יכולה ליצור מציאות של מעבר קבוע על ההלכה לגבי אותו אדם. מכאן עולה, שגם הכשרת דבורה הנביאה כדינת לכל ימי חייה יכול להיות מוגדר כ'הוראת שעה'.

ועדיין יש לחלק בין טהרת הממזרים, לענין דבורה ששפטה את ישראל. משמעות הוראת השעה על טהרת הממזרים אינה התרת האיסור של "לא יבא", אלא היא ביטול שם ממזר מאותו האדם, וכאילו נעשה בריה חדשה. מכאן ואילך, כל חייו הם בגדר של 'כשר', והוראת השעה פעלה רק בזמן אחד קצר.

למסקנה ניתן לומר כי מצאנו מקורות בדברי הראשונים לכך שהוראת שעה אינה חייבת להיות מוגבלת בזמן דווקא, אפשר לתחום את הוראת השעה גם באנשים. אם ההוראה חלה על מספר מוגדר של אנשים אפילו אם היא לתקופה ארוכה עדיין היא יכולה להיות מוגדרת כ'הוראת שעה'.

⁹ הרמב"ם בפרק ט' מהלכות יסודי התורה (ה"ד) כתב:

וכן אם עקר דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה, או שאמר בדין מדיני תורה שה' צוה לו שהדין כך הוא, והלכה כדברי פלוני – הרי זה נביא השקר ויחנק, אע"פ שעשה אות, שהרי בא להכחיש התורה שאמרה "לא בשמים הוא", אבל לפי שעה שומעין לו בכל.

נמצא, שלשיטת הרמב"ם, אין הנביא יכול לומר, שמשמים אמרו לו שהדין כך וכך. ובפשטות, הוא הדין גם בדבורה הנביאה.

ובאמת, שיש לחלק ולומר, שדבורה לא לימדה הלכות על פי הנבואה. דבורה היתה מכריעה בכוח הנבואה מי מן הצדדים משקר ומיהו דובר אמת. במילים אחרות נבואה יכולה לברר מציאות, אך אינה יכולה לברר הלכה. והעירו כבר האחרונים שמצאנו בסוגיא במכות (כג ע"ב), שלוש מקומות שנשתמשו בבת קול, ושנים מהם היו נפק"מ לדינא:

אמר רבי אלעזר, בשלושה מקומות הופיע רוח הקודש: בבית דינו של שם, ובבית דינו של שמואל הרמתי, ובבית דינו של שלמה. בבית דינו של שם, דכתיב: "וַיִּכְרַח הַיְהוָה וַיֵּאמֶר צְדָקָה מִיָּנִי" (בראשית לח, כו) – מנא ידע? דלמא כי היכי דאזל איהו לגבה, אזל נמי אינש אחרינא

נסכם אפוא את פרקנו בלשון קצרה:

מן הכלל הכתוב במשנה בנדה (מט ע"ב) 'כל הכשר לדון כשר להעיד', ומדברי הגמ' בשבועות (ל ע"א) הפוסלת אשה להעיד מגזירת הכתוב "אנשים – ולא נשים", אנו למדים שאשה פסולה לדון. בעלי התוס' הקשו מדבורה בה נאמר בפרוש שהיתה שופטת את ישראל, ותירצו בארבע דרכים:

דרך א': אשה כשרה לדון כמו שמצינו בדבורה והמשנה בנדה מדברת באנשים.

דרך ב': אשה פסולה לדון ודבורה רק היתה מלמדת אותם את הדינים.

דרך ג': אשה פסולה לדון ודבורה דנה על פי הדיבור וביארנו בשתי דרכים: א' היתה הוראת שעה שהכשירתה לדון. ב' לא מדעתה דנה דבורה אלא על פי הנבואה וביארנו שבירור המציאות היה על פי הדיבור.

דרך ד': אשה פסולה לדון ובדבורה קיבלו עליהם משום שכינה.

דרך נוספת נמצאת בענין:

דרך ה': בדברי הרשב"א בחידושו לשבועות (ל ע"א, ד"ה "ולא בנשים"):

וא"ת: והא כתיב "היא שפטה את ישראל"? יש לומר, דלא שופטת ממש אלא מנהגת כשופטים ששפטו את ישראל.

כלומר "שפטה את ישראל" היינו מנהיגה את ישראל כחלק מן השופטים.

ה. פירוש פסוקי דבורה לפי כל הפירושים

אליבא דכל הדרכים והשיטות, מוטלת עלינו החובה לבאר את הפסוקים העוסקים בדבורה הנביאה השופטת. שני פסוקים בתחילת פרק ד' של ספר שופטים עוסקים בסוגייתנו, פסוקים שפרטיהם והכפילות שבהם אומרים דרשונו:

(ד) ודבורה אשה נביאה אשת לפידות היא שפטה את ישראל בעת ההיא:

(ה) והיא יושבת תחת תמר דבורה בין הרמה ובין בית אל בהר אפרים ויעלו אליה בני ישראל למשפט:

לגבה! יצאת בת קול ואמרה: ממני יצאו כבושים. בבית דינו של שמואל, דכתיב: "הנני ענו כי נגד ה' ונגד משיחו את שור מי לקחתי... ויאמרו לא עשקתנו ולא נצותנו... ויאמר... עד ה'... ועד משיחו... פי לא מצאתם בנדי מאומה ויאמר עד" (שמואל ב' יב, ג-ה) – "ויאמר? ויאמרו מיבעי ליה! יצאת בת קול ואמרה: אני עד בדבר זה. בבית דינו של שלמה, דכתיב: "ויצען המלך ויאמר תנו לה את הילוד החי והמת לא תמיתהו, היא אמו" (מלכים א' ג, כז) – מנא ידע? דלמא איערומא מיערמא! יצאת בת קול ואמרה: "היא אמו".

בשלושת המקרים בת הקול גילתה את המציאות. בשניים מהם – במעשה יהודה ובמשפט שלמה – היתה גם השלכה הלכתית לבירור המציאות על פי הבת קול.

לפי דרך א', שדבורה היתה כשרה לדון, שני הפסוקים עוסקים בעובדה שדבורה שפטה את ישראל. אפשר שפסוק ד' עניינו ההנהגה (שהרי שופט עניינו גם מנהיג, כמו שמצאנו אצל שמשון ויפתח ש'שפטו את ישראל', ורחוק לומר שהיו דינים), ופסוק ה' עניינו המשפט שהיתה דבורה עושה בין איש ובין רעהו.

דרך ב', הטוענת כי דבורה היתה מלמדת להם את הדינים, נראית אפשרית בפסוק ד', שם הביטוי "שִׁפְטָה" יכול להתפרש כ'מנהיגה'. מנהיגות זו אפשר והיה בה גם משום לימוד הלכות ודינים. בפסוק ה', לעומת זאת, נראה הפירוש דחוק, שהרי נאמר בפירושו: "וַיַּעַל אֵלָיָהּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפָּט".

אמנם, התבוננות נוספת בפסוק ה' מלמדת כי אפשר שדווקא דרך זו הנראית דחוקה בהשקפה ראשונה, קולעת לפשוטו של מקרא.

הביטוי "וַיַּעַל אֵלָיָהּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפָּט" נטבע לפי מטבע הלשון של פרשת בית-הדין הגדול בספר דברים. באותה פרשה אנו קוראים (דברים יז, ח):

כִּי יִפְלֹא מִמֶּךָ דְבַר לְמִשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דֵּין לְדֵין וּבֵין נֶגַע לְנֶגַע דְּבַר רִיבֹת בְּשַׁעֲרֶיךָ וְקָמַת וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱ-לֹהֶיךָ בּוֹ.

שם עולים אל המקום כאשר יפלא דבר למשפט, וכאן עולים בני ישראל למשפט. וכשם ששם "לְמִשְׁפָּט" פירושו 'להלכה' היאך לנהוג, כך גם כאן 'עלו בני ישראל' אל דבורה לשמוע את דבר ה' – זו הלכה.

מעתה, יכולים אנו לחזור ולפרש כי פסוק ד' מדבר בהנהגת העם. בהקשר של הנהגת העם העובדה כי דבורה היתה נביאה, מוסיפה את אישורו של הקב"ה להחלטותיה של המנהיגה ובשל כך נאמר בו: "וּדְבֹרָה אִשָּׁה נְבִיאָה". פסוק ה' עוסק בתפקיד אחר של דבורה: תפקיד המנהיגה הרוחנית המלמדת לעם את ההלכות והדינים. בהקשר זה נבואתה של דבורה לא רלוונטית שהרי 'לא בשמים היא', בשל כך חוזר הכתוב ומתאר את מקום ישיבתה של דבורה תחת תומר. הישיבה תחת תומר הוא מנהגם של זקני ישראל המלמדים תורה, שהרי כך מצאנו באילים שהיו להם "שְׁתֵּי עֵצִים עֵינֹת מִים וְשִׁבְעִים תְּמָרִים" (שמות טו, כז), ובמכילתא שהובאה ברש"י שם: שבעים תמרים – כנגד שבעים זקנים.

דרך ג', המפרשת כי דבורה דנה על פי הדיבור¹⁰, מחברת למעשה את פסוקים ד' וה'. עובדת היות דבורה נביאה מוזכרת בתחילה כיון שבנבואה נאמר לה שהיא יכולה לדון, או שבנבואה נתברר לה מי הצודק בין הנידונים.

¹⁰ ייתכן שזהו משמעות שמה 'דבורה' שעל פי הדיבור נתמנתה.

לפי דרך זו, "שִׁפְטָה אֶת יִשְׂרָאֵל" עניינו: דנה בין איש לרעהו. פסוק ה' הוא למעשה פירוט של פסוק ד'. התיאור של מקום ישיבתה ועליית בני ישראל אליה למשפט מבאר את אופי משפטה של דבורה, שלא זזה ממקומה. ייתכן ויש בכך ביקורת מרומזת על כך שלא כיתתה רגליה בין שבטי ישראל. ייתכן גם כי חכמים שביקרו אותה על גאוותה ראו גם בפסוק זה חיזוק לשיטתם¹¹. אולי גם מיעוט המשתתפים במלחמה¹², בא בעקבות מנהיגות שלא יצאה ממקומה למרחבי נחלות השבטים. המילים החותמות את פסוק ד' – "בַּעַת הַהִיא" – יכולים לרמוז גם כי מדובר היה ב'הוראת שעה' זמנית בלבד.

דרך ד', הסוברת כי ישראל קיבלו את דבורה עליהם משום שכינה, זוקקת עדיין בירור. יש לדון האם היתה כאן קבלה ציבורית שאיפשרה לדבורה לכפות את דינה על הסרבנים, או שמא היתה קבלה יומיומית של המתדיינים לפניה.

אם נפרש כי מדובר על קבלה פרטית של כל מתדיין, ייתכן והפסוקים מתפרשים יפה.

פסוק ד' מתאר את הסיבה בשלה הסכימו ישראל למשפטה – "וּדְבוּרָה אִשָּׁה נְבִיאָה... היא שִׁפְטָה אֶת יִשְׂרָאֵל" – הנבואה גרמה לקבלת המשפט. פסוק ה' מתאר את דרך המשפט: לא היה עולה על דעתה של דבורה להסתובב בערי ישראל ולדונם שהרי היא פסולה לדון. היא ירדה תחת התומר, והם שבחרו מדעתם לעלות אליה למשפט.

דרך ה', היא דרכו של הרשב"א הטוענת כי "שִׁפְטָה" היינו 'מנהיגה', תפרש גם את 'עליית בני ישראל למשפט' כעלייה לצורך שמיעת הוראות הנהגת העם. ייתכן וזוהי משמעות המילים: "וַיַּעַל אֵלֶיהָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". לא יחידים עלו, אלא העם בא לבקש ממנה שתנהיגהו.

1. מקור האיסור על האשה לדון

ראינו אפוא, כי לרוב הדרכים שהבאנו לעיל, וכך סוברים גם רוב הראשונים, אשה פסולה לדון. כך גם נפסק בשולחן ערוך (ח"מ סי' ז סע"ד).

והנה, עצם מקור הדין שאסור לאשה לדון, לא נתפרש בתלמוד הבבלי, וישנם בפשטות שני מקורות לדין זה:

מקור א' – דברי הירושלמי בשבועות

הירושלמי במסכת שבועות (פ"ד ה"א) לומד גזירה שוה בין עדים לדיינים:

¹¹ כך למדנו במגילה (יד ע"ב): "אמר רב נחמן: לא יאה יהירותא לנשי. תרתי נשי יהירן הויין, וסניין שמייחו, חדא שמה זיבורתא (דבורה), וחדא שמה כרכושא (חולדה). זיבורתא - כתיב בה "וַתִּשְׁלַח וַתִּקְרָא לְבָרְקָה" (שופטים ד, ו), ואילו איהי לא אזלה לגביה". רגילותה של דבורה לשבת במקומה, היא שהביאה אותה בסופו של דבר לקרוא אל ברק לעלות אליה.

¹² כפי שמתואר באריכות בשירה.

"וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים" (דברים יט, יז) – למה נאמר "שְׁנֵי"? מופנה להקיש ולדון הימינו גזירה שוה: נאמר כאן "שְׁנֵי", נאמר להלן "וַיִּשְׁאָרוּ שְׁנֵי אֲנָשִׁים בַּמִּתְּנָה" (במדבר יא, כו) – מה להלן אנשים ולא נשים ולא קטנים, אף כאן אנשים ולא נשים ולא קטנים. הרי למדנו שאין האשה דנה, מעתה אין האשה מעידה.

פשטות לשון הירושלמי מלמדת כי פסול נשים לדון, נלמד ממה שנאמר בפרשת שבעים הזקנים: "וַיִּשְׁאָרוּ שְׁנֵי אֲנָשִׁים בַּמִּתְּנָה". הגזירה שווה של "שְׁנֵי-שְׁנֵי", מלמדת כי מה שנאמר "וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים" בא למעט נשים. כבר האריכו ראשונים ואחרונים¹³ בביאורו של הירושלמי, וקצרה יריעתנו מלדון בדבריהם. נסתפק איפוא, בידיעה כי ישנו לימוד דאורייתא ברור, שנשים פסולות לדון מן המיעוט: 'אנשים' ולא נשים.

מקור ב' – שיטת הרמב"ם בהלכות מלכים בענין 'שום תשים עליך מלך'.

הרמבם בפרק א' מהלכות מלכים (ה"ה) כתב וז"ל:

אין מעמידין אשה במלכות, שנאמר: "עֲלֶיךָ מֶלֶךְ" (דברים יז, טו) – ולא מלכה, וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש.

בפשטות, מקור דברי הרמב"ם מהספרי (פר' שופטים, פסקא קנז), שם שנינו:

"שום תשים": מת – מנה אחר תחתינו. "מֶלֶךְ" – ולא מלכה... "שום תשים עליך מֶלֶךְ", מצות עשה. "לא תוכל לתת עליך איש נְכָרִי" – מצות לא תעשה. "איש נְכָרִי" – מיכן אמרו: האיש ממנים פרנס על הציבור, ואין ממנים האשה פרנסת על הציבור¹⁴.

מסתבר, כי מלשון "מֶלֶךְ" כשלעצמו לא ניתן למעט מלכה, שהרי ברוב המקומות מדבר הכתוב בלשון זכר ומכוון לזכרים ונקבות כאחד. אפשר שעיקר הלימוד הוא מן המילים: "לא תוכל לתת עליך איש נְכָרִי". תיבת "איש" מיותרת, ניתן היה לומר 'לא תוכל לתת עליך נכרי'. מכאן, שאשה אינה שייכת בפרשת מינויים וממילא רק גבר נכרי הוצרך להתמעט.

במדרש תנאים לספר דברים שנינו:

דבר אחר: "שום תשים עליך מֶלֶךְ" – ולא מלכה. מלמד, שאין מעידין אשה במלכות, וכן כל משימות שבישראל, אין ממנים בהן אלא איש.

¹³ להרחבה, עיין תוספות במסכת נדה (נ ע"א, ד"ה "כל הכשר"), מהרש"א ומהר"ם שם. ועיין עוד בתומים (סי' ז סע"ד) ובחכמת בצלאל לנדה שם.

¹⁴ לא בכל גירסות הספרי מצויה הגירסה שלפנינו. הגירסה הנוספת היא 'איש נכרי מכאן אמרו אין ממנים פרנס על הציבור עד שתהא אמו מישראל'.

גם כאן ייתכן, כי הלימוד המונע מאשה כל משימות שבישראל, אינו יכול להילמד רק מהמילים "שום תשים". דווקא המשך הפסוק: "לא תוכל לתת עליך איש נכרי" הוא מקורו של הדין. המילים "לתת עליך" כוללות בפשטות כל נתינה מעל, ולא דווקא מינוי מלך¹⁵. נראה, שכך גם למדה הגמ' במסכת קידושין (עו ע"ב) את פסול הגרים לכל השררות שבישראל. וכך הוא לשון הגמ' שם:

"שום תשים עליך מלך... מקרב אחיך" – כל משימות שאתה משים לא יהיה אלא מקרב אחיך.

גם כאן ניתן לומר, כי עיקר הלימוד הוא מהסיפא "לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא". לכאורה מספיק היה מה שנאמר "איש נכרי", ומה טעם להמשיך ולומר "אשר לא אחיך"? לדרכנו, "אשר לא אחיך" חוזר אל מה שנאמר לעיל "מקרב אחיך", וממעט גרים.

נמצא, שלמדנו בפירוש, כי כל נתינה של מי שאינו "מקרב אחיך" עלינו, אינה אפשרית. נדמה, כי לפי דרכנו, תליית האיסור בלשון "שום תשים" (המופיע בגמ' ובמדרש תנאים לדברים), בא רק לאחר שנתבאר שיש איסור לאו לתת עלינו איש נכרי, וכל נתינה במשמע. משנתבאר לחכמים הלאו, חזרו ופירשו שגם העשה של "שום תשים... מקרב אחיך" אינו מדבר רק במלך, אלא בכל משימות שבישראל.

סוף דבר, למדנו מדברי הרמב"ם, שיש איסור למנות אישה לכל שררה בישראל, וממילא לא ניתן למנות אישה לדיינות, שהיא שררה מעצם טבעה.

החולקים על הרמב"ם

מקור דברי הרמב"ם המצויים בספרי לא נתקבלו אצל כל הראשונים, ויש שחלקו עליהם. בפשטת, דברי הירושלמי שחיפש מקור לפסלות אשה לדון חולק על הספרי¹⁶. אין ספק, כי תירוץ התוס' המציע שאשה כשרה לדון, חולק להדיא על דברי הרמב"ם. גם תירוץ התוס' שקיבלו אותה עליהם, אם נפרשו כקבלת הציבור, אינו יכול להתאים לשיטת הרמב"ם, שהרי זה גופא האיסור: "למנות ולקבל עליהם אשה", כלשונו. עוד ציינו האחרונים¹⁷ לדברי ספר החינוך שפירש (מצוה תצז) איסור "מלך ולא מלכה", ולא פירש שהאיסור קיים גם בשאר מינויים¹⁸.

¹⁵ אילו היה רוצה הכתוב לאסור רק 'מלך' היה עליו לומר "לא תוכל לתת עליך מלך נכרי". לשיטתנו, אין מחלוקת בין הספרי למדרש התנאים בלימוד האיסור למנות אשה למשימות שבישראל.

¹⁶ או שהיתה להם גירסה אחרת בספרי כפי שהערנו כבר לעיל. גם אם נאמר שגרסו בספרי איסור לאשה על כל משימות אין הכרח לומר שהירושלמי חולק על הספרי. ייתכן שהלימוד של הירושלמי הוא ללמד על פסול הגוף באישה משא"כ לרמב"ם האיסור הוא רק למנות לשררה. ונפק"מ במקרה שעברה ודנה.

¹⁷ אגרות משה יו"ד, ח"ב, סי' מד-מה, עיי"ש באורך.

¹⁸ ושם פירש דין הירושה, וציין שלא רק במלכות הוא כך אלא בכל המינויים. ובאמת שהחינוך עצמו הזכיר במצווה עז שאשה כשרה לדון.

לכאורה, כל החולקים על הרמב"ם חייבים להסכים לדרשת הירושלמי, או שייאלצו להסכים, שאשה כשרה לדון.

החילוק והנפק"מ בין שיטת הירושלמי לשיטת הרמב"ם

החילוק הברור בין הירושלמי לרמב"ם הוא, שלדעת הירושלמי אשה פסולה בפסול הגוף, ואילו לרמב"ם האיסור הוא על הממנים, שלא למנותה. ייתכן שהנפקא מינה תהיה במקרה שרצו למנותה אע"פ שהיא פסולה. לדעת הרמב"ם יש בכך איסור של "שום תַּשִּׁים", ואילו להירושלמי תועיל קבלה. ייתכן גם ובתפקיד של דיינות שאין בו שררה כגון 'קידוש החודש' או 'קבלת גרים', לשיטת הרמב"ם יהיה מותר¹⁹ להעמיד אשה בבית דין שכזה ולהירושלמי אסור.

ז. יישוב גירסת רבנו חננאל בגיטין

נחזור עתה לדברינו מתחילת המאמר. הגמ' במסכת גיטין המנמקת את הצורך בשלשה דיינים למסירת גט הבא ממדינת הים, גרסו רבנו חננאל ושאר ראשונים כך:

כיון שאשה עצמה מביאה גיטה [ובלבד שתהא צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ], זימנין דמייתא לה איהי וסמכינן עליה.

והקשינו, כי מגירסתם משמע, שסתם אשה כשירה להצטרף לשלשה לדון ורק האשה המתגרשת אינה יכולה להצטרף מדין בעל דבר. אילו כל הנשים היו פסולות לדון, לא היה צורך לנמק את הצורך בשלשה דיינים בחשש שהמתגרשת עצמה תביא את הגט. ניתן היה לנמק את הצורך בשלשה בחשש ששאר נשים תבאנה את הגט.

נדמה כי אפשר ליישב, שרבנו חננאל, הר"ף ועוד ראשונים יסברו כשיטת הרמב"ם, שפסול אשה לדון נובע מדין "מלך ולא מלכה, וכן כל משימות שבישראל אין ממנין אלא איש".

הפסול לשיטת הרמב"ם אינו פסול הגוף אלא איסור מינוי שררה. שררה עניינה היכולת לקבוע עבור אנשים שכפופים לאדם. בשל כך, כל דיון בבית-הדין שיש בו אפשרות לכפות אדם לעשות שלא כרצונו האשה אינה כשרה לו.

מעתה אפשר ליישב את גירסת רבנו חננאל כך:

שונה הוא קיום שטרות מכל דין. כל דין יש בו משום שררה על הנידונים, מה שאין כן קיום שטרות. קיום שטרות הוא פעולה של בירור עדים וכתבי יד ולא החלטה שיפוטית הכופה את פלוני או אלמוני לשלם. בשל כך, ייתכן ואשה יכולה להיות

¹⁹ ראו "פ"שכבר דנו פוסקים בדבר, לא נאריך כאן ונסתפק בידיעה שדיונים התקיימו בהקשרים אלו.

כשרה לקיום שטרות, שהרי אין בזה שררה. לשיטת הירושלמי, שפסול אשה הוא פסול הגוף, גם לקיום שטרות אינה יכולה להצטרף, וזה כגרסת הגמ' שלפנינו. זכינו עתה לקולת שיטתו של הרמב"ם, אשה יכולה להשתתף בדיון שאין בו משום שררה.

לעומת זאת ישנה חומרה לשיטת הרמב"ם והיא, העובדה שלא ניתן לקבל אשה כדיינת גם בהסכמת הציבור. זוהי הרי כוונת האיסור: "לא תוכל לְתַתְּ עֲלֶיךָ"²⁰. יש להסתפק, האם קבלה פרטית ככל הפסולים, מועילה, או שמא גם בקבלה פרטית יש משום שררה על המקבל הזה.

²⁰ ועיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד, ח"ב סי' מה), שכתב דהיכא דאפשר, יש להחמיר כשיטת הרמב"ם.