

פרופ' יעקב בלידשטיין

כיבוד אב ואם בהלכה ובהגדה

ראשי פרקים

- א. מגמות ומשמעויות בכיבוד אב ואם
- ב. המישור הדתי: מוצא האדם
- ג. כיבוד הורים והמוסר: הכרת הטוב והצדק
- ד. כיבוד הורים וסמכות חברתית ודתית
- ה. כיבוד הורים למעשה
- ו. עדיפויות ומתחים
- ז. אב ואם, בן ובת
- ח. ההורה כגורם בכיבוד אב ואם



א. מגמות ומשמעויות בכיבוד אב ואם

קשה להעריך את חשיבותו של כיבוד אב ואם – יחס הבן והבת כלפי ההורה – ביהדות. מצד אחד, הנושא אינו זוכה לתשומת לב רחבה ומפורטת בתנ"ך ובתלמוד. מדובר בו בצרור פסוקים בתורה ובדפים ספורים של התלמוד. אין להגזים אפוא בהבלטת אחריות זו במכלול הרוחני והחברתי של היהדות. מאידך גיסא, טיבו ואופיו של הנאמר אודות כיבוד אב ואם מקנים לנושא חשיבות ערכית ומעשית גדולה לאין שיעור ממה שמשתמע מהבחינה הכמותית.

כיבוד אב ואם הוא הנורמה החברתית היחידה שנצטוו עליה ישראל בעשרת הדיברות, והיא המגשרת בדיברות בין הצווים הדתיים לחברתיים בזכות שיוכה לשני עולמות אלו כאחד. יחסי אבות ובנים משמשים נושא מרכזי בתולדות עם ישראל החל בתקופת האבות, ובתוכחות הנביאים משמש כבוד ההורה דימוי לכבוד הראוי לה'. בספרות החכמה מתבטאים הדברים במישור החברתי. כך במיוחד מתאר ספר משלי מציאות שבה יש לכבוד ההורה משקל רב וטבעי.

אף האגדה אינה מרבה לעסוק ביחסי בנים והורים, אך הדברים שנאמרו בנושא יורדים עד לשיתין, הן בשל תוכנם והן בשל סגנונם, וזאת גם בקשר למאורעות ביוגרפיים בחיי חכמים ואנשים אחרים. וכן הדבר לגבי ההלכה: מצד אחד – היא

דברים שאין להם שיעור
מכון צומ"ת, אלון שבות תשס"ה

אינה מרבה לעסוק בנושא, אך מצד שני – היא מקנה משקל סגולי למשנתה בנדון.

מה משמעות כיבוד אב ואם במסורת היהודית? מדוע הודגשה נורמה זו? מדוע נתבע הבן למלא אחריות זו? מובן מאליו, כי הטלת אחריות על הדור הצעיר עבור הוריהם ממלאת תפקיד חברתי יסודי – הבטחת הקיום הפיסי של ההורה המזדקן. אולם מסתבר, כי היהדות אינה מדגישה בעיקר פונקציה אינסטרומנטאלית זו, אלא רואה בכיבוד אב ואם דפוס בעל משמעות ערכית עבור חיי האדם והחברה שבו הוא חי.

ב. המישור הדתי: מוצא האדם

חז"ל קובעים כי יחס הבן להורה הוא בבואה נאמנה ליחסו כלפי בוראו ולמעמדו הרוחני בכלל. וכל כך למה? כי "שלושה שותפין הן באדם – הקדוש-ברוך-הוא ואביו ואמו. בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו, אמר הקב"ה: מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכיבדוני"¹.

שומה על האדם לחוש את נבראותו, היותו יצור; ותחושת נבראות זו תתבטא בכיבוד בוראיו. תחושה זו ודאי מופשטת היא וקשה, שכן לא חווה אדם את טרום-קיומו. אני חש את עצמי קיים מאז ומתמיד, כביכול מכורח המציאות. אך נדרש שנשחרר את עצמנו מצרות רוח אגוצנטרית זו, שנדע כי אכן לא היינו מאז ומעולם וכי נוצרנו. עמידה על סוד המוצא והתלות הקיומית היא צעד לקראת הכרה במציאות שבה נוכח האל: "דעו כי ה' הוא אלוהים, הוא עשנו ולא (ולו) אנחנו..."².

ההלכה דבקה, אם כן, בהגדרה ביולוגית לאבהות ולאמהות. כיוון שכיבוד אב מתחייב מתוך הקשר הביולוגי, אין בכוח של פעולה לגאלית-מוסרית (אימוץ) ליצור אבהות, ואין בכוחם של אב או בן לנתק את הקשר הביולוגי. אבהות הלכתית אינה עובדה רצונית: הבן אינו בוחר בהוריו. זוהי מקבילה נוספת למעמד האדם כיצור הבורא: "על כורחך אתה נוצר ועל כורחך אתה נולד... ועל

1. קידושין ל ע"ב ומקבילות.

2. תהילים ק, ג. הכתיב והקרי משלימים זה את זה.

כורחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש-ברוך-הוא³. היות האדם ילוד היא עובדה קיומית, בדיוק כמו היותו יצור. כאן כמו כאן, נפגש האדם עם העובדה כי קיומו בא לו מבחוץ⁴.

תחושת הנולדות עשויה אפוא להביאנו לתפיסת כיבוד ההורה כמעשה מוסרי וכביטוי להכרת הטוב, ואמנם הרעיון פותח בהגות הפילוסופית והמוסרית גם בכיוון זה. אך דומה, כי הדגש בחז"ל אינו מוסרי בלבד אלא דתי, כי הוא מפגיש את האדם עם יסודות הווייתו ועם יסוד ההוויה כולה, עם האלטרנטיבות האדירות: אי-קיום / קיום, עם עובדת המוצא. דמותו של ההורה ממחישה עובדה זו, וזאת על אף הפרדוקס שבדבר, שהרי ההורה הוא בן אדם כמותו, ואף הוא עצמו יצור. זאת ועוד; תפקידו הקיומי של ההורה הוא כולו בעבר. מצד אחד, המחשה זו מקרבת את מומנט המוצא, שכן האדם אינו חייב לחפשו במרחקים המטאפיסיים; מצד שני, דווקא ההעזה שביצירת רצף בין ההורה האנושי והאל היא המקשה, כאילו עדיין נדרש אף מאדם שהגיע לתחושת תלותו הקיומית באלוהים ליישם תחושה זו כלפי יצור כמותו, עלי אדמות. אולם דווקא ביישום זה מצוי מבחן גדול לממשות הכרתו וכנותה.

מכאן, שמעמדו של ההורה נעלה ביותר. האל-נוכח בו מבחינה סמלית, וההורה ממלא כלפי בנו תפקיד אלוהי. לא נאמר כי המכבד את ההורה כאילו כיבד את האל בלבד, אלא נאמר כי האל-הושכן בכך במשפחה ('כאילו דרתי ביניהם') והתכבד שם. למעשה, ההורה הופך דמות אלוהית – נומינוזית במקצת, ומובן כי מעמד סגולי זה ישתקף בהתייחסות היומיומית. הפוגע בכבוד ההורה אינו נכשל במצוות הבורא בלבד, הוא פוגע בכך בבורא עצמו. ואכן, ר' יוסף, בשומעו את אמו מתקרבת (עיוור היה), אמר "אקום מפני השכינה שבאה" (קידושין לא ע"ב). ייתכן, כי רב יוסף חש במידותיה התרומיות-אלוהיות של אמו, ומעניין כי דימה את אמו לשכינה הנוכחת-מלטפת דווקא; אך גם נראה, כי דימוי שותפות ההורה והאלוהים תרם את שלו. ואם אמנם מעמיק דימוי זה את הקשר שבין הבן וההורה, מובן כי הוא אף ירחיב את היקף האחריות ויעמיק את רגשי האשמה של הבן הנכשל במילויה. ביטוי קיצוני לכך בדברי ר' יוחנן (המובאים בתלמוד

3. משנה אבות סוף פרק ד.

4. מ' הכהן, קובץ תורה שבעל פה ג (תשכ"א), 84-64; והשווה הערה 60 להלן.

מיד אחרי דברי רב יוסף): "אשרי מי שלא חמאן (= ראה אותם)", וכפירוש רש"י: "שאי אפשר לקיים כבודם ככל הצורך"⁵.

אולם הדמיון הורה-בורא הוא דו-סטרי. לא פחות משנתפס ההורה כבורא, נתפס הבורא כהורה, ודימוי זה הוא השולט במקרא: ה' הוא אב; אב שנעלב כשבניו שוללים ממנו את הכבוד הראוי לו, כאב שהוליד אומה זו ודאג לכל צרכיה. "הלה" תגמלו זאת עם נבל ולא חכם, הלא הוא אביך קנך, הוא עשך ויכוננך... צור ילדך תשי, ותשכח אל מחוללך. וירא ה' וינאץ מכעס בניו ובנותיו... דור תהפוכות המה, בנים לא אמן במ" (דברים לב). העונש שיבוא על האומה אינו אלא זכותו הטבעית של אב הניצב מול בנים כפויי טובה ומתמרדים. כיבוד ההורה נחשב אפוא מעשה אוניברסאלי וטבעי, מעשה הטבוע עמוק בתרבות האנושית ואינו ניתן לערעור. לכן, יכול ה' לפנות בזעם מובן מאליו לבניו הבוגדניים. אך ה' גם מרחם על אומתו וסולח לה, ורחמים אלה – אף הם רחמי אב⁶.

ג. כיבוד הורים והמוסר: הכרת הטוב והצדק

היהדות רואה בכיבוד ההורה ביטוי למוסריות של הכרת טובה והדדיות. המסרב לכבד את הוריו נחשב כפוי טובה, אדם המשולל מידה מוסרית יסודית. האדם חב להוריו בכך שהביאהו לעולם והעניקו לו קיום; הם גידלו אותו והעניקו לו מנכסיהם החומריים, הנפשיים והתרבותיים. אין חז"ל נרתעים אפוא מלהגיד כי כיבוד ההורה הוא 'פריעת חוב'⁷.

הבן המכבד את אביו ממלא אחרי נורמה מוסרית אוניברסאלית; לא במעשה חסידות עסקינן, אלא במעשה של צדק אלמנטרי: הצדק מחייב שאדם יגמול טוב תחת טוב. המזניח את ההורה ושולל ממנו כבוד, בועט בכלל אנושי-מוסרי פשוט: "כנגד מי אתה עומד וצוהב? כנגד אביך? שמע כמה עמל עמל בך וכמה יגיעה יגע בך!"⁸. אולם כאן שומעים אנחנו כי הבן אינו פוגע בנורמה מוסרית

5. קידושין לא ע"ב. וראה על יד הערה 25 להלן.

6. תהלים קג, יג.

7. משנה בבא מציעא ב, יא; ירוש' פאה פ"א ה"א (טו ע"ד); בירוש' קידושין פ"א ה"ז (סא ע"ב): כפריעת חוב, בכ"ף הדמיון.

8. ספרי דברים לב, ו.

אובייקטיבית בלבד אלא באדם שטרם והשקיע בו, וכי הוא משלם שנהא תחת אהבה.

הוגי ימי-הביניים הרחיבו-העמיקו נושא זה מכמה בחינות: כיבוד אב ואם נחשב אצלם, בדרך כלל, מצווה 'שכלית', בשל היותו ביטוי להכרת הטוב, מידה שנחשבה אף היא שכלית. אופייני הדבר, שהם מדגישים את הטוב שהביא ההורה לבנו על-ידי טיפוחו וחינוכו, לעומת הטוב שבהולדה. כאן גרמה ההכרה במניעים האגוצנטריים של המעשה המיני: "וצריך אדם לנהוג כבוד באביו ובאמו יותר על שלימדהו מוסר מעל שהמציאהו לעולם הזה, כי (אז)... לא נתכוונו אלא להנאתן...".⁹

מעבר לגישה השלילית שנקטו חכמים מסוימים בימי הביניים ביחס לנושא המין, ייתכן כי הזכרת ההטבה שבגידול ובחינוך מעוררת סנטימנטים חיוביים המפעילים את האדם, מה שאין כן רעיון ההולדה המופשט. ההלכה, לעומת זאת, תשתמש למטרותיה המשפטיות בזיקה הראשונית-ביולוגית שבין הבן ההורה, ותתבסס על המומנט הקיומי יותר מאשר על המומנט המוסרי. ההנמקה המוסרית מזמינה שאלות ביקורתיות יסודיות, ואף מתנה את כבוד ההורה בהערכה חיובית של פעילותו כהורה. לפעמים עלה הטיעון, כי ההורה הטורח בילדו מופעל על-ידי מערכת אינסטינקטיבית, ולכן אין זה מן הדין לראות במעשים אלה מעשים חופשיים הראויים להכרה מבחינה מוסרית. אולם גם בעל 'חובות הלבבות', שהעלה טיעון זה, אינו מסיק ממנו מסקנה למעשה, ואף הוא מניח שהבן חייב, מבחינה מוסרית, לגמול טובה להוריו¹⁰. מסתבר, כי מעבר לשאלה בנוגע להגדרה הכללית של מעשה הראוי להיחשב מעשה טוב, ידעו אף חכמים אלה מניסיונם כי ההורה חופשי להזניח את ילדו או לדאוג לו, וכי הוא בוחר למלא אחרי אחריותו. בצורה דומה, לא הועלתה ההצעה כי הבן רשאי בכל מקרה לבדוק באיזה מידה אמנם טיפלו בו הוריו בנאמנות; מותר היה להניח

9. ר' ישראל אלנקאווה (ספרד, מאה י"ד), **מנורת המאור**, פרק ט (מהד ה' ענעלאו, חלק ד', ע' 18).

10. **חובות הלבבות**, שער ג, הקדמה. במאה ה"ח מתפלמס ר' אברהם דנציג עם טיעון זה (בצירוף הטענה כי הולדת הבן מקורה בתאוות ההורים בלבד) בספרו **חיי אדם**, סז, ב, ונראה כי הדבר שייך לפולמוס עם החסידות; השווה מ' וילנסקי, **חסידים ומתנגדים**, א, 275-276.

(והנחה אחרונה זו דווקא חיזקה את הממד האינסטינקטיבי בנושא!) כי הם לא הזניחו אותו.

אף במישור המוסרי מצביע היחס בן-הורה על ספירה שמעבר לממד האינדיבידואלי. המסרב להכיר בחובתו כלפי הוריו עלול לפקפק במערכת ההדדיות האנושית כולה, שכן זו בנויה על ההכרה בתקפות הנורמה של הצדק. ומבחינה דתית, עלול אותו אדם לכפור בחובותיו כלפי בוראו, שאף בהן יש מן המוסריות האוניברסאלית המחייבת הכרה בגומל טוב.

ייתכן, כי דווקא ההורה מתאים ביותר לגלם את החובה המוסרית היסודית כלפי העמית; נזכור כי יחס האבהות הוא ביולוגי, והוא עניין נתון, ואף תביעת המוסר עליו מבוססת על ההכרה בעמית בשל עצם קיומו, ולא בשל תכונותיו או חביבותו¹¹.

ד. כיבוד הורים וסמכות חברתית ודתית

רבים ההוגים המקשרים בין כיבוד ההורה מכאן, לבין ההכנעה כלפי סמכות חברתית או דתית מכאן. החכם הסיני קונפוציוס טען כי "אלה המתנהגים כיאות כלפי הוריהם... אינם בדרך כלל מתנגדים לממונים עליהם. ובכלל לא קרה שאנשים אלה יפתחו במרד". מכאן, כי חינוך לכיבוד ההורה יבסס את היציבות – ואולי אף את הצייתנות – החברתית והדתית. לכן, אופייני הדבר כי תנועות הטוענות לסמכות רוחנית חדשה מערערות על סמכות ההורה ועל זיקת הבן למשפחה: התופעה נמצאת בנצרות, באיסלאם, בקראות, בחסידות ואף בציונות. אמנם אף חז"ל יעדיפו את כבוד הרב על זה של ההורה, אך העדפה זו מצומצמת למקרים של התנגשות אובייקטיבית בלבד. היא לא נועדה אפוא לערער את סמכות ההורה או את מעמדו למעשה, אף שהיא מורה כי תורתו של החכם היא בעלת ערכיות עליונה, הוראה שלקחה המעשי בצדה¹². להלן נראה כיצד מנווטת ההלכה בין האחריות להורה לבין האחריות לערכים אחרים; אך כבר נקדים

11. ספר החינוך, מצוה לג בהרחבה.

12. משנה בבא מציעא, שם; ספרי לדברים ו, ז ("לבניך – אלו תלמידך"); מגילה טז ע"ב ("גדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אב ואם").

ונאמר כי מתח זה עשוי לערער את תפקידו של כיבוד ההורה כגורם פשטני ליציבות חברתית.

מכל מקום, אין המקרא או חז"ל מדגישים את תפקידו הסוציולוגי של כיבוד ההורים, כמבסס את סמכות החברה או האמונה. כיבוד הורים הוא ציווי במישור האישי. אמנם, התפקיד החברתי של הציווי מובלע בין השורות: בארגון האומה ל'בתי אבות', בתפקיד החינוכי המוטל על ההורה ('ושננתם לבניך'), "שאל אביך ויגדך", בדברי ירמיהו המציין את בני רכב הנאמנים למצוות אביהם, ביוסף המחושל – לפי התיאור במדרש – לעמוד איתן מול פיתויי אשת פוטיפר על-ידי "דמות דיוקנו של אביו" שהופיעה לפני עיניו (ולא בזכות ההכרה המוסרית-דתית), ועוד. ייתכן גם כי שכר כיבוד אב ואם, "למען יאריכון ימיך על האדמה אשר ה' אלוהיך נותן לך", רומז ליציבות חברתית-מדינית, דוגמת דברי חז"ל שכללו כיבוד אב ואם בין הדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה¹³.

אין ספק אפוא כי האב והאם מסמלים ואף מייצגים את הנאמנות לערכים מקודשים ולדרכי המסורת, אך אין הצו לכבד את ההורה מנומק או מתפרש על-ידי המשמעות החברתית הרחבה של המעשה.

ההגות היהודית בימי-הביניים העריכה מאוד תפקיד סוציולוגי-דתי זה, ואף נימקה את המצווה בכך. הרמב"ם, שכבר ב'מילות ההגיון' כלל את הנהלת המשפחה כתת-סעיף של מדעי המדינה, מדגיש את תפקידם הקריטי של המשפחה ושל כיבוד ההורים בבניין חברה יציבה; עונש המיתה החמור המוטל על המזלזל בהורה מוסבר על-ידו כמכשיר להגנת הציבור מפני כוחות הרסניים ואנטי-חברתיים¹⁴.

בעוד שהרמב"ם מדגיש את הפונקציה החברתית-כלכלית של כיבוד ההורה, מזהים הוגים אחרים את ההורה עם המסורת הדתית במובהק. כאן מתבטאת ההכרה כי היהדות מתבססת על אמונה בקבלת אבות, והיא המעבירה ליחיד את המסגרת והצורה של חייו הדתיים-לאומיים. הנכונות להישאר בתוך כנסת ישראל ולדבוק במסורתה מצריכה בהכרח הזדהות עם מנחילי המורשת ואמון

13. דברים ו, ז; שם לב, ז; ירמיהו לה, ו-יד; בראשית רבה פז, ז; שמות כ, יב; משנה פאה א, א.
14. מילות ההגיון (מהד' י' אפרת), עמ' 63; מורה הנבוכים ג, מא; וכן ראה ביד החזקה, הלכות מעילה ח, ח.

באבות האומה. אדם המיקל בכבוד הוריו עלול לפקפק במסורת שהם מנחילה, המבוססת באופן כללי על כוחם המחייב של מעשים היסטוריים. סיכום נאות לגישה זו נמצא אצל ר' יוסף אלבו (המכליל זאת לגבי דתות המערב כולן): "ואין דרך לצאת מן השטות הזו אלא בהיותם נכנעים אל האבות ומקבלים המוסר מהם... ולזה היה... מן ההכרח... שייכנעו הבנים בכל דור ודור אל האבות ויקבלו דברי מוסרם עליהם. ובעבור זה בא הדיבור החמישי... להזהיר על הקבלה, רוצה לומר שיימשך האדם לקבלת האבות, שזה עיקר כולל לכל הדתות, שלא יצוייר מציאותם אם לא יהיה אדם נשמע לקבלת האבות וחכמי הדת"¹⁵.

ישנן נימות מנימות שונות בקטע זה, אך באופן כללי טוען ר' יוסף אלבו (ואחרים) כי הנחלת דת (או תרבות) מחייבת מוקדים סמכותיים. אב-טיפוס למוסדות מחנכים הוא ההורה, המהווה חולייה בשרשרת אבות ומקבלים-מוסרים. זלזול בהורה או אי-הכרה בסמכותו גוררים זלזול בתרבות שעמה הוא מזוהה. תופעה זו ידועה היטב בארצות מהגרים או בתקופות שבהן מתערער אמונם של הבריות במסורת המקובלת. הדינמיקה של זלזול (וייתכן כי הזדהות ההורה עם המסורת הנדחית היא גורם להקלה בו) פוגעת הן בהורה, הן בתרבותו.

ה. כיבוד הורים למעשה

ההגדרות למהות 'כיבוד' ו'מורא' הורים, ידועות הן: "מורא" – לא עומד במקומו ולא יושב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו. 'כיבוד' – מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא". הוראות מעשיות אלה אינן באות להוציא מתפיסה מופנמת של כיבוד ומורא – והרי מושגים-מונחים אלה מצביעים על תחושה נפשית לא פחות מאשר על דפוסי עשייה (וראה להלן). כן אין הוראות אלה אלא דוגמות היונקות ממושג כללי וממחישות אותו¹⁶.

'מורא' מתבטא בשמירת הפער שבין מעמד ההורה ומעמד הבן. הכוונה היא למנוע את השוויון בין השניים, ולא את הזלזול בלבד (מעניין, כי רש"י מדגיש בפירושו לתלמוד שהמדובר במעמד החברתי שמחוץ לחיי הבית, אך חכמים

15. ספר העיקרים, ג, כן. וכן ראה בפירושי רלב"ג ואברבנל לשמות כ, יב.

16. קידושין לא ע"ב; פירוש המשנה לרמב"ם לקידושין א, ז.

אחרים חלקו עליו בזה¹⁷). כיבוד, לעומת זאת מתבטא בשירות האישי שמעניק הבן, באופן פיזי, להורה – הדאגה לצרכיו והמעורבות האישית. למעשה דומות עבודות אלה (שחייב בהן אף תלמיד לרבו) לשירות האישי שחייב עבד לאדונו ואף עולות עליו, שהרי שירות המשפיל עבד לא ישפיל בן. יש בו משום מילוי צרכים, כמובן, אך מרובה בו המשמעות הסמלית – באמצעותו מצהיר הבן על כפיפותו להורה וגם על רצונו לדאוג לצרכיו ולנוחיותו.

האם חייב הבן לפרנס את הוריו, או שמא מוגבל כיבוד אב ואם לטיפול האישי בלבד, להוציא את האחריות הכלכלית? מן המקורות התנאיים אמנם עולה הרושם כי הבן מתבקש לקבל על עצמו אחריות זו. רבי שמעון בר יוחאי מרחיק לכת: על היהודי ל'כבד את ה' מהונך', ממה שיש לו, אך "כבד את אביך ואת אמך – בין שיש לך בין שאין לך... אפילו את מסובב על הפתחים"¹⁸! ספרות המוסר של ימה"ב חוזרת ומאמצת עמדה כוללנית זו, תוך התעלמות-מה מהדיון התלמודי; שכן חכמי התלמוד דנים בשאלה, ומסקנות חלוקות עולות משני התלמודים: מסקנת הבבלי היא לפטור את הבן, בעוד שהירושלמי מחייב אותו. מסופר שם¹⁹ על "אדם אחד שבא ונשק לרגלי ר' יונתן. אמר לו ר' ינאי: איזה טובה הוא חייב לך? ענה לו ר' יונתן: הוא בא פעם אחת וקבל על בנו שאינו מפרנסו, ואמרתי לו לכנס את בית הכנסת ולבזותו. אמר ר' ינאי: ולמה לא כפית את הבן (לפרנס את אביו)? ענה לו ר' יונתן: וכי כופים על כך? אמר לו ר' ינאי: וכי אינך יודע דבר זה?". ואמנם, אף הבבלי מסכים כי אכן יידרש מהבן להקריב מהונו למען ההורה כתוצאת-לוואי של הטיפול האישי בצרכיו; אך האחריות הכלכלית גופא תישאר בתחום הסעד הכלכלי לנזקקים²⁰. כיבוד אב ואם אינו קטגוריה כלכלית. למעשה, שאלת התלמודים היא סתמית וכללית: האם הבן חייב – לדוגמה – כחלק מ'מלביש', בקניית המלבוש? שאלה זו אינה מבחינה במצב הכלכלי של ההורה, אם הוא עני או אמיד. מתקבל הרושם כי תשובה

17. רש"י, קידושין שם, ד"ה לא עומד: "במקום המיוחד לאביו לעמוד שם בסוד זקנים עם חבריו בעצה". אך השווה טור יר"ד רמ.

18. ירוש' קידושין, שם; ברייתא קידושין לב ע"א; מכילתות דר"י ודרשב"י לשמות כ, יב. לפי מכדרשב"י, עמ' 46, קיים יוסף מצות כיבוד אב בזה שכלכל את אביו במצרים.

19. ירוש' שם. הקטע במקורו בארמית. 'כנס את בית הכנסת' = צור כנישתא עליה, וכפירוש קרבן העדה.

20. קידושין לב ע"א.

שלילית לשאלה כזאת אינה בהכרח פוטרת כל בן מדאגה חומרית להוריו. ואמנם, לא חסרות הוכחות כי חכמי התלמוד ראו בבן כתובת מתאימה לאחריות כלכלית לפרנסת הורה נזקק, ולא חשוב כרגע אם נימקו זאת משום כיבוד אב ואם או משום חובת עזרה (מדין צדקה) לעניים בני המשפחה.

חכמי ימי-הביניים התייחסו ישירות לבעיה זו, ותבעו שהבן יפרנס את ההורה הנזקק (במידת יכולתו). פתח בכך ר' אחאי בעל השאלות (מאה הח'), שגרס כי 'היכא דרויח בן ולאב לית ליה – לא תיבעי לך כיון דאמוד למיתן ליה צדקה בעלמא חיובי מחייב'. בכך הקביל הגאון את חובת הבן להורה לחובת ההורה לבן לפי ההלכה התלמודית. אולם שאלת מקורה המשפטי של חובה זו (האם היא מדין צדקה או מדין כיבוד אב ואם) נתנה אף היא את סימניה, במיוחד לגבי שיעור התמיכה ואכיפתה²¹. תשובה אופיינית בנדון כתב ר' שלמה בן אדרת (ספרד; מאה י"ד)²²:

שאלת: בראובן שנתרעם מחנוך בנו בבית דין שיתן לו מזונותיו. והבן טוען שיש לו בנים שצריך לזונם ועוד שיש לאביו חובות (=שיוכל לגבותם) בכדי מזונותיו. והאב טוען שהם מסופקים, וימות ברעב עד שלא יוציאם, והתרה בחנוך בנו ולא השגיח, וכעס על הבן ונדהו שלא יתפלל בעשרה ולא יזמן (=ברכת הזימון) בג', ועל שפם יעטה עד שיתן לו מזונותיו. הודיעני, אם יש לבית הדין לכופו ליתן לו מזונות או לא?.

תשובה: לפום מסקנא דגמרא בקידושין, שורת הדין – אין הבן חייב לזון את אביו משלו, אלא משל האב... ומכל מקום, ראוי הוא הבן לבזותו ולתפוס עליו התפילה בבית הכנסת לזון את האב משלו, דגרסינן בירושלמי ר' ינאי ור' יונתן... (ראה לעיל). אלמא אפילו למאן דאמר אין כופין, סוגרין עליו בבית הכנסת ומבזין אותו, אבל לנדותו כמו שעשה ראובן זה אינו כדין... שאין לך כפיה גדולה מזו. וכל שכן אם יש לאב חובות ורוצה הבן לקנות ממנו או שימצא האב מי שיקנה ממנו, שאין הבן

21. שאלות דרב אחאי גאון, נו (סוף). והשווה ר"ף קידושין שם ('בתורת צדקה'); רמב"ם, הל' ממרים ו, ג (בלי איזכור חובת צדקה); ר"ת ור"י, תוספות קידושין שם ד"ה אורו; ספר ראב"ה, חלק ד, עמ' 239-243.

22. שו"ת הרשב"א, חלק ד, סימן נו. שאלות דומות נמצאות אף בספרות השו"ת האשכנזית.

חייב לזונו משלו. ומסתברא שאם הבן אמיד, כופין אותו לזונו משלו מדין צדקה...

בתשובה קצרה זו מצליח רשב"א לסכם מערכת של נורמות שונות (מהסרת האחריות מעל הבן, דרך הפעלת לחצים חברתיים, ועד לכפיית תשלומים בבית דין), המדורגות לפי המצב שבו נמצא ההורה ומידת האחריות של הבן. רשב"א אף רומז לדיין השואל שעליו לבדוק את כנות הבן (הצעתו: שהבן יקנה את שטרי החוב מאביו). מן הצד השני הוא מעיר כי אין לחייב בן לפרנס הורה שברשותו נכסים המספיקים לצרכיו. למעשה, מעמיד הרשב"א את הדיין המקומי על היקף הפתרונות ההלכתיים בנושא, אך הוא מחייב את הדיין להחליט בעצמו – לפי הערכתו את המצב העובדתי בשטח – אם וכיצד להפעיל נשק זה.

ניתן לסכם, כי ההלכה רגישה מאוד לצרכים החומריים של ההורה, ואף תחייב את הבן לדאוג לצרכים אלה בצורה זו או אחרת. מאידך גיסא, נקודת הכובד של המדיניות ההלכתית נמצאת ביחס ובמגע האישי שבין הבן וההורה. מכל האמור מתברר, אגב, כי 'כיבוד אב ואם' לא נועד לקטנים בלבד. אדרבא, הוא מכוון בעיקרו לאדם המבוגר, המסוגל לדאוג לצורכי הוריו ולהושיט להם סיוע של ממש, בתחום האישי במיוחד, אך גם במישור הכלכלי.

נוסף על הקביעות כי יש לשרת את ההורה וכי יש לשמור לו מעמד מיוחד, שומעים אנו גם כי אין לצער הורה בכלל (בלשון הכוללנית של הברייתא: "בזמן שאדם מצער את אביו ואת אמו..."²³), וכי יש להישמע לו בכל. גישה זו מקבילה לדימוי הורה - אלוהים שעמדנו עליו לעיל. היא מתבטאת בדרך כלל בסיפורים המעלים על נס את מסירותו של הבן או את הבלגתו ההירואית. גם אם קשה לקבוע את מעמד הנורמטיבית המקורי של הדברים – במיוחד בתחום שבו הקו המבדיל בין הלכה ואגדה הוא דק במיוחד – ברור כי סיפורים וניסוחים אלה השפיעו השפעה רבה על עיצוב מוסר-המשפחה היהודית:

צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד באשקלון, ודמא בן נתינא שמו. פעם אחת ביקשו חכמים פרקמטיא בשישים ריבוא שכר, והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו, ולא ציערו...

23. קידושין לא ע"א.

פעם אחת היה לבוש סירקון של זהב והיה יושב בין גדולי רומי ובאתה אמו וקרעתו ממנו וטפחה לו על ראשו וירקה לו בפניו, ולא הכלימה...²⁴ נפל קורדקסין (=הסנדל שבו הרביצה בבנה) שלה מידה, והושיט לה כדי שלא תצטער²⁵.

מסופר על ר' טרפון כי שם את כפות ידיו מתחת לרגלי אמו כשירדה ממיטתה, ועל ר' ישמעאל שנצטווה מפי חכמים להניח לאמו לשתות מן המים שרחץ בהם את רגליו. בתגובה למקרים אלה העיר ר' זירא, שנתייתם מהוריו, כי תמיד חשב 'הלוואי היו לי אבא ואמא', כי היה מכבדם ויורש גן-עדן בשכרו, אך כיוון ששמע שני סיפורים אלה – אמר: ברוך רחמנא שאין לי לא אב ולא אם; לא יכולתי לעשות כר' טרפון, ולא יכולתי לקבל מה שקיבל ר' ישמעאל. לא בכדי העירו חכמי התלמוד, כי מצַנַת כיבוד אב ואם היא הקשה שבמצוות, ומסתבר שכוונתם להיקף מצווה זו מחד, ולמצב העדין שבו נמצא הבן מכבד מאידך. (אולם מעניין, כי הערות אלה הושמעו בעיקר על-ידי חכמים שנתייתמו בגיל צעיר, ולא חוו את המצווה, הן על תביעותיה הן על סיפוקיה)²⁶.

קו הירואי זה נמשך בספרות הדרוש והמוסר. הסיפורים והניסוחים התלמודיים חוזרים ונשנים, כמובן, ומתווספים עליהם ניסוחים המאששים תפיסה זו: "עיקר כיבוד אב ואם לעשות להם נחת רוח, והמצערם בדברים – גדול עווננו מנשוא"; "חייב הבן לקיים כל דברי אביו ואמו"; "אביו של אדם כמלכו"; "הבן צריך להשתדל עבור אביו ואמו ולא להוב אותם יותר מעצמו ומנפשו... כל מה שיש לו צריך להיות אצלו כאין, לעשות רצון אביו ואמו"²⁷. הדברים הם חד-צדדיים וטוטאליים. ואם כי אופייני סגנון זה לספרות ההטפתית, משקף הנאמר כאן גם את המעמד הסגולי שקנתה לה מצַנַת כיבוד אב. להלן נראה, כיצד השלימה ההלכה בין דרישת מצַנַת כיבוד אב לבין תביעות ערכיות אחרות, וזאת תוך צמצום ההיקף של מצַנַת כיבוד ההורה.

24. קידושין לא ע"א.

25. ירוש' קידושין, שם.

26. ירוש' קידושין שם; קידושין לא ע"ב. החכמים הכירו באופי המוזר של בקשת אמו של ר' ישמעאל, ולכן אמרו לו שעליו לקבלה, כי 'רצונה הוא כיבודה'.

27. אגרת התשובה לר' יונה גירונדי, סעיף קב; ספר חרדים לר' אלעזר אזכרי, פרק ה, התחלה; פרקי רבי אליעזר, פרק לט, זוהר כי תצא.

התורה מצווה על כיבוד ההורה ומוראו, ולא על אהבתו, וכן הדבר אצל חז"ל. אולם אין להסיק מכך שהיהדות מטיפה אך ורק להתנהגות מסוימת ותו לא; אין הדבר כן. עלינו לנתק את שאלת ההפנמה והמצב הנפשי המתלווה למעשה הכיבוד משאלת האהבה. שהרי 'כיבוד' פירושו תחושה נפשית, הערכה פנימית, לא פחות מדפוסי-עשייה; וברור כי העשייה וההפנמה יונקים אורגאנית זו מזו. סביר להניח, בדרך כלל, כי התנהגות משקפת התייחסות, וכי אין המדובר בדפוסי עשייה המנוכרים מן התחושה הנפשית. אדרבא; הן 'כיבוד' והן 'מורא' הם מונחים הצומחים מקרקעית הנפש והאישיות ודורשים מעשים המבטאים את האמת הנפשית. סימנים להפנמה זו נמצא אצל חז"ל: החשיבות המיוחדת לדיבור כביטוי מובהק להתייחסות הנפשית, והדגשת הצורך להתמודד עם מצבים שונים בצורה כנה ומקורית:

יש שהוא מאכיל את אביו פטומות (=עופות מפותמים) ויורש גיהנום,
ויש שהוא כודנו לריחיים ויורש גן-עדן.

כיצד הוא מאכיל את אביו פטומות ויורש גיהנום? חד בר נש הוה מייכל לאבוי תרנגולין פטימן. חד זמן אמר ליה אבוי: 'ברי, אילין מנן לך?' אמר לו: 'סבא, סבא, אכול ואדיש (=ושתוק), דכלבייא אכלין ומדשין'. נמצא מאכיל את אביו פטומות ויורש גיהנום.

כיצד כודנו בריחיים ויורש גן-עדן? חד בר נש הוה טחין בריתייא, אתא מצוותא (=גיוס) לטחונייא. אמר לו: 'אבא, עול וטחון תחתיי (ותישאר בבית). אין מטא מבזייה (=אם באים לידי בזיונות) – טב לי אנא ולא את; אין מטת מילקי (=לידי מלקות) – טב לי אנא ולא את'. ונמצא כודנו לריחיים ויורש גן-עדן²⁸.

מגמת שני הסיפורים לטעון כי אין למדוד כיבוד בדבקות למעשים קפואים ומקובלים (אף שאין כאן ניסיון לערער על התקפות הכללית של ההגדרות הסטנדרטיות של כיבוד ומורא). במקרה הראשון גילה הדיבור הגס והמעליב, כי הדאגה החומרית להורה היא חסרת כל ממד אנושי ואף מסייעת להשפלת

28. ירוש' שם.

ההורה הסמוך על שולחן בנו העשיר²⁹; ומכאן שיש לנתק את האפשרות לכבד הורה ממגבלות והגדרות כלכליות בכלל. במקרה השני גילה הבן, כי הגמישות וההתאמה למציאות הן מרכיבים הכרחיים בכיבוד. גם הדיבור המכובד והמחבב, גם הנכונות והתושייה למצוא ביטויים מוצלחים לכיבוד, מעידים על הכבוד הנפשי הנרחש להורה – והם בלתי-אפשריים לבן שמעשיו קצובים מראש. ההגדרות הידועות לכיבוד ישמשו אפוא חינוך והדגמה לקראת החיים, כשהבן יגלה את הדרך הנכונה, בהקשר שבו הוא נמצא, לפי המושרש בנפשו. כמו כן, אין לנצל את ההגדרות הפורמאליות שבתלמוד עצמו.

אביי הורה לתלמידו שלא להתייחס ברצינות לויתורי אביו, כיוון שידע כי ההורה אכן ייפגע מכך. בן עשיר המרשה לאביו לעבוד עבודה בזויה אינו נפטר מדיני שמים, אף אם ההורה "מוחל" על כבודו – כך כתב בעל ספר חסידים³⁰.

כפי שניתן לצפות, ספרות המוסר מדגישה בהרחבה את ההפנמה שבמצנת הכיבוד. ר' ישראל אלנקאווה מצרף מרכיבים הידועים לנו מכבר, בצורה דרמטית וחיה. הוא מתאר את הבן המעיר לאביו המשכים בבוקר, ש'עדיין לא זרחה השמש – כל כך השכמת לאכול', או את הבן הקונה בגד לאביו אך מסרב לגלות לאביו את פרטי העניין; 'מה אתה חושש? אני קניתי אותו ואני פרעתי המעות, מה לך לשאול?'. בעל ספר מנורת המאור אף מכיר את הבן המספק להורה את הכול, אך בפנימיות לבו מהרהר 'מתי ימות זקן זה?' הבן האידיאלי שמח בהוריו, רוצה לתת להם משלו, ומקבל אותם לביתו ברגשי סיפוק וחיבה³¹.

דמות שנייה המדגימה את השאיפה להפנמה הוא ר' אלעזר אזקרי³², הפותח את תיאור המצוות ב'ספר חרדים' בפרק המוקדש ל'מצוות התלויות בלב', ומורא וכיבוד ההורים מוצאים מקום מרכזי במסגרת זאת.

מעשי כבוד, לדידו, אינם אלא ביטויים לתחושות מופנמות, ואלה הן העיקר. נשמעת כאן חכמת חיים מרובה והתנגדות להפיכת דפוס חי למעשה קפוא

29. חז"ל מרבים להדגיש היבטים שונים של תרבות הדיבור כמרכיבים חיוניים בכיבוד הורים, וכן את הרוח שבה נעשים המעשים.

30. קידושין לא ע"ב; ספר חסידים (מהד' ר' מרגליות, ירושלים, תש"ך), עמ' שעה-ו, ס' תקעג.

31. שם, ע' 15-16.

32. מאה ט"ז, ארץ-ישראל. המובאות מספר חרדים פרק א' (מצוות עשה מן התורה), סעיף לה.

וסטרילי, ואולי גם אזהרה מפני פירוש מלאכותי של ההלכה. מורא פירושו כי "מפני ציווי ה' ידמו (ההורים) בעיניו כמלך ומלכה, ויפחד מאוד מלעבור על רצונם... ומחמת יראתו לא יישב ולא יעמוד במקום המיוחד לאחד מהם... ואף כיבוד הוא בלב... אם הכיבוד בדברים ובמעשה בלבד ולא בלב, הרי משווה אותם שהם נבזים ומאוסים בעיניו... (ו)רק מכבד אותם בפה מפני שהשם יתברך ציווה...³³ אלא... ידמה בלבו שהם גדולים ונכבדי ארץ, שזהו עיקר כבודם ומתוך כך יכבדם בדיבור ובמעשה... עיקר מצוות כיבוד בלב". ר' אלעזר יודע, כפי שלומד כל אדם מבוגר, כי ייחוד ההורה אינו אובייקטיבי אלא בא לו מצוה ה'. אך אסור שמעשיו של אדם ישקפו ישירות את תודעת הנורמה; על הנורמה להיתרגם לשפת ההפנמה, ורק ממנה יונקת העשייה.

אולם מובן מאליו, כי השילוב של הפנמה ועשייה מייצג אידיאל ומטרה. כמו בכל דפוס הלכתי אחר, ישאף היהודי לממש את האידיאל (לשלב כוונה ועשייה) אך לא יוותר על קיום היבטים מסוימים של המצווה אף לפני שהצליח ליישם אותה בשלמותה. נושא זה עולה במיוחד בכל מצווה הדורשת עשייה מתוך הפנמה או כוונה, ובדרך כלל – ומה עוד כאשר מדובר באחריות חברתית – נוטים אנו שלא לוותר על העשייה אלא לעודד את ההפנמה. לפיכך, אין הבן פטור מלכבד את ההורה למעשה, אף כשנעדרת תחושת הכבוד המופנם. ושמא למצב זה מתכוון הרמב"ם, המציע לבן המבליג על ספיגת עלבונות והפסדים מצד הוריו, ש"יקבל גזירת הכתוב וישתוק... ישתוק ויירא ויפחד ממלך מלכי המלכים שציווהו בכך"³⁴. המניע להבלגה זו הוא דתי-כללי, ואינו נעוץ בכבוד שרוחש הבן להורה.

ראינו אפוא כי כבוד ההורה הוא דפוס מופנם ומעשי כאחד. אולם אין הפנמה זאת מתאפיינת במקרא ובחז"ל כאהבת ההורה; את ההורה יש לאהוב כפי שאוהבים כל אדם: "ואהבת לרעך כמוך". מכבדים הורה כהורה, אוהבים אותו ככל אדם, ויש לעמוד על הבגרות הנפשית המתבטאת באיזון זה³⁵. וכן מטעים הרמב"ם (ודבריו אלה, שנאמרו אגב דיון ביחס לגר, עולים בקנה אחד עם דברים שהובאו זה עתה לעיל): "על האב והאם נצטוונו בכיבוד ומורא, ועל הנביאים

33. השווה ליד הערה 34 להלן.

34. הל' ממרים ו, ז.

35. וראה כבר השגות רמב"ן לספר המצוות לרמב"ם, לא תעשה שיה-שיט.

לשמוע להם, ואפשר שיכבד אדם ויירא וישמע ממי שאינו אוהבו, ועל הגרים ציוונו באהבה רבה המסורה ללב...³⁶.

אף המדרש מאשר כי אהבת הבן להורה היא תופעה טבעית ורצויה, אך אינה חלק מהמערכת הנורמטיבית הכלולה בכיבוד אב ואם: "עד שלא לקח אדם אשה, אהבתו הולכת אחר הוריו. לקח אשה, אהבתו הולכת אחר אשתו, שנאמר: 'על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו'. וכי יעזוב איש את אביו ואת אמו ממצנת כיבוד? אלא שאהבת נפשו דובקת אחרי אשתו..."³⁷. האהבה הנפשית אינה חלק מכיבוד ההורה, וטיבה של אהבה זו והתנודות הפוקדות אותה אינן פוגעות באחריות כלפי ההורה. למעשה, הגדרת כיבוד ההורה המוציאה את האהבה מן הכלל מעמידה את האחריות כלפי ההורה על בסיס אחר לגמרי, בסיס יציב יותר.

אך יש לציין, כי סיכום זה אינו מייצג את דעת חכמי ישראל כולם. כבר רש"י מניח כי כיבוד ההורה כולל אהבה מיוחדת של הבן כלפיו³⁸. ור' אלעזר אזקרי, המרבה להדגיש את ההפנמה שבמצנת כיבוד, מוסיף בעקבות ספר הזוהר כי הפנמה זו כוללת "שיאהב אותם אהבה עזה"; דבריו אלה הובאו בהרחבה בספר "חיי אדם", ספר שנתפשט הרבה בקהילות ישראל באירופה³⁹. ר' אלעזר רואה בדרישת האהבה פרט נוסף בחוב המוסרי של הבן להורה, שכן נהנה הבן בקטנותו מאהבת ההורים אליו. מכאן, שאהבה זו אינה מנותקת מן העשייה למען ההורה; אדרבא, היא המאפיינת את העשייה: "שיאהב אותם כדרך שהיו הם אוהבים אותו ולא יהיו עליו לטורח ולמשא כבד...". ושמה יש לציין כסימן לדגש זה לפסוקים בהם מביע מלאכי את תקוותו ליום הגאולה: "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם...".

36. תשובות הרמב"ם, מהד' י' בלאו, ב, סי' תמח, ע' 728.

37. פרקי רבי אליעזר, פרק לא (מהד' ר' דוד לוריא, עג ע"א).

38. רש"י קידושין לב ע"א, ד"ה פודין.

39. ספר חרדים, שם, לז-לח; חיי אדם סז, א.

ו. עדיפויות ומתחים

ההלכה היא מערכת היררכית של ערכים ומעשים המתמודדים זה עם זה על העדיפות (האגדה פטורה, בדרך כלל, מלהעמיד את ערכיה במבחן זה). בזה משקפת ההלכה את החיים עצמם, שהם רוויי קונפליקטים וצווי הכרעה. שהרי רוב בעיות המוסר אינן מבטאות את ההתנגשות שבין טוב ורע, אלא את הצורך להכריע בין ערכים או מעשים הטוענים שניהם (ובצדק!) כי טובים הם. התמודדות הלכתית זו תקבע, לפעמים, לא את מקומה של מצווה זו לעומת מצוות אחרות בלבד, אלא אף את פרצוף המצווה והגדרתה. כאן נצביע על שני תחומים שבהם ניכרות התמודדויות יסודיות לגבי משמעותה והיקפה של מצנת כיבוד אב ואם (למעשה, כבר עמדנו על כך בדיון על שאלת פרנסת ההורה ובסיפורים אודות המסירות חסרת ההגבלה של דמויות מסוימות). הראשון הוא המתח האפשרי בין האחריות להורה ומצוות אחרות בתורה; השני הוא שאלת היקף סמכותו של ההורה, שאלה שביטויה הקלאסי: זכותו של בן להתחתן בניגוד לרצון ההורה.

מנוי וגמור שאין הבן רשאי לכבד את אביו תוך עבירה על מצוות התורה: הנאמנות לה', המחייבת בן והורה כאחד, מוציאה מכלל אפשרות כיבוד מסוג זה, ואין זה חשוב אם העבירה מתבצעת בין אדם למקום או בין אדם לחברו⁴⁰. דוגמה מאלפת לכך נמצאת בתשובה שהשיב ר' אשר בן יחיאל (סוף מאה י"ג)⁴¹:

...על האב שציווה לבנו שלא ידבר עם יהודי אחד ולא ימחול לו מה שעשה עד זמן קצוב. והבן חפץ להתפייס עמו אלא שחושש לצוואת אביו.

דע, שאסור לשנוא לשום יהודי, אם לא שיראהו עובר עבירה. והאב שציווה לשנוא לו – לאו כל כמיניה לצוותו לעבור על דברי תורה... ועוד, לא היה האב בזה הדבר עושה מעשה עמך ואינו צריך לכבדו⁴².

כיבוד אב ואם חייב לעמוד במבחן הביקורת הדתית-מצפונית.

40. יבמות ו, א. וראה משנה כריתות ו, ט; קידושין לב ע"א.

41. שו"ת הרא"ש טו, ה.

42. ראה יבמות כב ע"א-ע"ב.

בעיה שלא נפתרה בצורה כה קלה היא היחס בין כיבוד הורה לקיום מצווה אחרת:

אלעזר בן מתיא אומר: אבא אומר השקיני מים, ומצווה לעשות – מניח אני כיבוד אבא ועושה את המצווה, שאני ואבא חייבים במצווה. איסי בן יהודה אומר: אם אפשר למצווה ליעשות על ידי אחרים – תיעשה על-ידי אחרים, וילך הוא בכיבוד אביו. אמר רב מתנה: הלכה כאיסי בן יהודה⁴³.

אלעזר בן מתיא סבור כי כל מצווה עדיפה על מצוות כיבוד אב ואם, בעוד שאיסי בן יהודה מבחין בין מצוות ומצבים. היוצא מדברי איסי, כי אמנם אין לבטל מצווה כדי לכבד הורה, אך אם המצווה תתקיים על-ידי אדם אחר (או, אולי, היא ניתנת לדחייה) – יש להעדיף כיבוד ההורה. גישה זו תעדיף, למעשה, מצוות מעשיות דוגמת שופר ולולב (שאדם מקיים אותן לעצמו) על מצוות המבטאות אחריות ציבורית או חברתית שניתן ליישמן על-ידי אחרים. דיון זה מתנהל, מכל מקום, הרחק מדימוי כיבוד ההורה לכיבוד האל; כיבוד ההורה אינו נורמה עליונה.

ברור שאין בכוחו של משא ומתן קצר זה להקיף את שלל הבעיות (למשל: האם כל מקרה של כיבוד אב דומה למשנהו? האם יש להגדיר 'מצווה' הגדרה מרחיבה או הגדרה מצמצמת?); דיון בשאלות אלה נמשך עד ימינו, כשחכמי ההלכה נתבקשו לדון, לדוגמה, ברצונו של בן לנדוד מהוריו למטרת לימוד תורה או עלייה לארץ, בניגוד לרצונם. הנטייה, בדרך כלל, היא להעדיף את רצון הבן לקיים את המצווה לעומת התביעה שימשיך לכבד את הוריו במקומם. כאן מדובר בשלילת כיבוד הורה בשני מישורים: מילוי צרכיו ומילוי רצונו. לפי המדרש כבר התנסה בכך ראשון האבות, אברהם אבינו; אולם ההיתר שהעניק לו המדרש (ושמא יש כאן הד למעמדו של אברהם כראשון הגרים) כולל איסור(!) לצאצאיו: "לפי שהיה אברהם מפחד ואומר: אצא (=מארצי ללכת לארץ כנען) ויהיו מחללים בי שם שמיים ואומרים, הניח אביו בזקנותו והלך. אמר לו הקב"ה: לך, אני פוטרך מכיבוד אב ואם, ואיני פוטר אחר מכיבוד אב ואם"⁴⁴. עלינו להוסיף, מכל מקום, שחכמי ההלכה שנשאלו שאלות כאלה בדקו את

43. קידושין לב ע"א.

44. בראשית רבה לט, ז (מהד' תיאודור-אלבק, א, ע' 369).

מניעי הבן ואף הבחינו בין צרכים שונים של ההורה. חכם שגילה, לדוגמה, כי בן נדר לעלות לארץ ללמוד תורה רק כדי להתחמק מן האחריות לטפל באמו הזקנה, ציווה על הבן לבטל את נדרו ולהישאר ליד אמו⁴⁵.

עד כאן עסקנו במתח שעשוי להתעורר בין כיבוד הורים לבין קיום מצווה מן המצוות, אך לא נשאלה השאלה העקרונית: מה הם גבולות הסמכות שהוענקה להורה? (או, בלשון הנאמנה יותר למחשבת ההלכה: אילו גבולות ישנן לאחריות הבן?). שאלה זו הועלתה בספרות הקלאסית סביב הדיון בזכותו של בן לשאת את בחירת-לבו, אף אם זו שנואה על ההורה. עלי להבהיר מיד שאין כוונתי כאן לשאלת הנוהג העממי (זוהי שאלת הסוציולוג), ואף לא לשימוש העממי במושגים בעלי משקל נורמטיבי-ערכי. כוונתי כאן לעמדה הנקטת על-ידי חכמי ההלכה הניגשים ללבן את הבעיה. יש לציין, כי הסיכום ההלכתי הוא הרבה יותר צנוע וזהיר מהנוהג העממי ששלט בזמנם ובמקומותיהם של בעלי ההלכה עצמם.

פרשת החיתון טומנת בחובה מתחים ממתחים שונים ביחסים שבין ההורה והבן, ואין הסיפור מסתיים תמיד עם החתונה, כידוע (ההלכה תתייחס, לדוגמה, גם למתחים המתעוררים בין בני הזוג וההורים משני הצדדים). כבר מבשר המקרא: "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב, כד). מכאן, שאין המשפחה נוצרת אלא תוך פרידה מן ההורים. אולם חכמי ישראל לא ראו בפסוק זה עילה לעודד הזנחת ההורה או התנכרות כלפיו, כדברי המדרש: "וכי יעזוב איש את אביו ואת אמו ממצות כיבוד? אלא שאהבת נפשו דובקת אחרי אשתו"⁴⁶.

אנו נעסוק, כאמור, בבעיית החיתון בלבד. אם לראות בדעת ר' משה איסרליס (רמ"א) דעה מסכמת (ואין כאן דעה נגדית של ר' יוסף קארו) – אין הבן צריך לציית להורה המתנגד לנשואיו: "אם האב מוחה בבן לישא איזו אשה שיחפון בה הבן, אין צריך לשמוע אל האב"⁴⁷. אך לפני שניגש להציע את הבסיס הרעיוני-הלכתי לעמדה זו, מן הראוי לציין כי היא אינה מוסכמת על הכל. יצאו עוררים על נימוקיה ההלכתיים, וטענו נגדה באופן כללי כי אין להגביל זכות

45. ר' רפאל מנדולה, שו"ת מים חיים (אמשטרדם, 1737), סי' מח.

46. פרקי רבי אליעזר, פרק לא (מהד' ר' דוד לוריא, עג ע"א).

47. שולחן ערוך יורה דעה רמ, כה.

ההורה לחוות דעה בעניין מכריע בחיי הבן (כל עוד שאין בכך פגיעה במצווה), וכי מאז ומתמיד הוענקה לאב זכות מיוחדת בענייני נשואי ילדיו. מעל לכל, נאמר כי אין הבן רשאי לצער את הוריו, וברור כי הנישואין נגד רצונם מכאיבים וגורמים להם צער. כמו כן יש לציין את העובדה, שהרבה קהילות בישראל תיקנו תקנות האוסרות (ואף מפקיעות) קידושין שנעשו בלי הסכמת ההורה או פיקוח ציבורי כלשהו. אמנם, מסתבר כי מטרות ציבוריות או חברתיות נרחבות עמדו מאחורי תקנות אלה; ומבחינה עיונית הן מהוות נורמות חדשות שאינן מסתמכות על הצו האלוהי לכבד את ההורה.

אחרי הכול, אכן נתגבשה הדעה המנוסחת בדברי הרמ"א שצוטטו לעיל (ויש לציין שרוב המשיבים משווים כאן גבר ואישה). איזו דינמיקה הלכתית הביאה למסקנה זו? ניתן לעמוד על שני מוטיבים עיקריים:

א. כבר בעלי התוספות התייחסו להגדרת היקף סמכות ההורה וטיבה, והוסקה המסקנה כי חובת הבן גלומה בעיקר בברייתת "איזהו מורא ואיזהו כבוד", וזאת מכוונת למילוי צרכיו הלגיטימיים של ההורה, להוציא צרכים בלתי-סבירים. בקטגוריה אחרונה זו ייכללו רצון ההורה לשלוט על הבן והרצון למנוע את הצער הנגרם לו כשאין דעתו מתקבלת על בנו.

ב. החיתון נתפס אף הוא כמצווה, ואם כן רשאי הבן לקיימה אף בניגוד לרצון ההורה. הנוקטים גישה זו אף מוסיפים כי רק המתחתן עצמו מסוגל לדעת עם מי יעלה הזיווג יפה (ולכן אין לקבל טענת ההורה כי הוא ידאג שבנו יקיים מצווה זו על הצד הטוב ביותר), ולפעמים מגיעים לניסוח רומנטי יותר⁴⁸.

שני מוטיבים אלה עובדו על ידי ר' יוסף קולון⁴⁹, ומדבריו בנידון שאב רמ"א. מעניין לצטט תשובה (שנתפרסמה באחרונה מתוך כתב-יד) שבה מוצאים אנו פיתוח של עקרונות אלה⁵⁰:

48. תוספות ב"מ לב ע"א; ר"ת אצל ריטב"א יבמות ו ע"א; רמב"ן יבמות, שם; שו"ת (הרשב"א) המיוחסות לרמב"ם, סימן רעב.

49. איטליא, מאה ט"ו. שו"ת מהרי"ק (ורשה, 1884) קסד, ג.

50. התשובה לר' אליהו קפשלי (מאה ט"ז, כרתים), נדפסה מתוך כתב-יד על-ידי ח"ה בן-ששון אצל מ' דורמן (עורך), מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית (ספר זיכרון לגדליהו אלון), 283-287. השמטתי את המשא ומתן במקורות התלמוד.

מעשה היה בראובן שחשקה נפשו בנערה עד שרצה לקחת אותה לו לאשה. ויעקב אבי ראובן לא חפץ בנערה, וציווה עליו שלא ישאנה... יורה המורה, אם ראובן חייב מדינא לשמוע לקול יעקב אביו ולא ישאנה משום מצות כיבוד ומורא?

...לעניות דעתי אין נראה... דשייך בכי האי גוונא (=במקרה כזה) מצוות כבוד או מורא. ואין לבן להניחה מפני דברי אביו, שקרוב הדבר שהאב הלז כמצווה את בנו לעבור על דברי תורה... שאינו ראוי לו לאדם לישא אשה שאינה ערבה עליו... ואם באנו לידי מידה זו לומר שחייב הבן לשמוע לקול אביו ולקול אמו שינשא במקום שאין לבו חפץ, נמצא על ידי כן המשטמה והמריבה מתרבים בתוך ביתו של אדם אשר לא כדת תורתנו הקדושה. וכל שכן במקום זה, שזה אוהב את זאת. ואית לן למקרא עילויה 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה'. ואם ישא אחרת שאין חשק בה נמצאו כל ימיו מכאובים וכעס עניינו...

ועוד יש לחלק דלא חייבת התורה את הבן במצות כבוד ומורא אלא בדברים הנוגעים בחיי אבותיו דווקא ובכלכלתם. וכדתיא 'איזהו מורא ואיזהו כבוד'... ואם כן באלו וכיוצא באלו, שהדבר נוגע לאבות בעצם ובראשונה בעניין חייהם וסיפוקם, יש לנו לומר שחייבה התורה את הבן לעשותם לאבותיו... אבל בדבר שאינו נוגע לאבות בעצם חייהם ובסיפוקם יש לומר שלא חייבה התורה את הבן לשמוע לאבותיו. ואם כן, בנישואי הבנים, דלא שייך בהו חיות האבות או סיפוקם, אין הבן מחוייב מדין מורא וכבוד לשמוע לקולם...

זה הוא הנראה לי לפי שורת הדין. ומכל מקום, לפני משורת הדין – אין לו לבן לעשות קטנה או גדולה מבלי רצון אבותיו ומרשותם. וראוי לו לבן לכוף את יצרו בכל האפשר לו לקיים רצון אבותיו... ואם רואה שאי אפשר לו, אז כטוב וכישר בעניין נשואיו יעשה...

שני המוטיבים שתוארו זה עתה אינם בעלי מגמה אחידה. מגמת מוטיב א' להגדיר את זכויותיו וסמכויותיו של ההורה בצורה עקרונית ולתחום תחומים לכיבוד שחייב הבן להורה. מתגבשת עמדה הקובעת, כי הבן אחראי לצרכי ההורה, אך אין ההורה רשאי לתבוע שהבן ימלא את רצונו מעבר לתחום זה. מובן, כי הגדרת "צרכים" מחייבת דיון בכל מקרה, והרי צרכים נפשיים אינם

נופלים מצרכים פיזיים⁵¹, אך בכל זאת מסתמן קו ברור. קיים עתה קנה מידה הלכתי הבודק ופוסל מגמות שבספרות המוסר והאגדה, מגמות שייחסו לרצון ההורה תוקף אבסולוטי לעומת מאוויי הבן.

מוטיב ב', מאידך גיסא, מתבסס על התכונה המצוותית של פעולת הבן, ומצדיק את דחיית רצון ההורה בתוכן הערכי של המעשה. רצונו של הבן לפיתוח עצמי אינו, כשלעצמו, ערך; הוא מותנה בשילובו במסכת ערכית מוסכמת. כאן חובה על הבן לבדוק ולהצדיק את מעשיו הוא, ורק הצדקה ערכית מפקיעה את זכות ההורה לעמוד על רצונו.

ז. אב ואם, בן ובת

בלי ספק שם הקורא לב לשימוש החוזר במונח "בן" ממין זכר. כוונתי בכך לא הייתה להוציא את הבת, אלא להיפטר מהשימוש במילה "ילד", שאף הוא ממין זכר ומעורר אסוציאציות של ילדות. אם ניזכר בתכנים שבהם מתממש כיבוד אב ואם, ניוכח למעשה שמדובר במודל שעיקרו היחסים בין מבוגרים; בעזרה שמסוגלים מבוגרים להושיט ובפגיעות שעליהם להרחיק. מכל מקום, ישמש מטבע לשוני זה עילה לסקירת תפקידי המין בנושא שלנו.

בשאלת מעמדם היחסי של האב והאם, ניתן הטון על-ידי התורה עצמה, המקפידה לצרף את השניים כל אימת שמדובר בנושא: "כבד את אביך ואת אמך..."; "איש אמו ואביו תיראו..."; "כי יהיה לאיש בן סורר ומורה איננו שמע בקול אביו ובקול אמו... ותפשו בו אביו ואמו והוציאו אותו... ואמרו... בננו זה..."; ארור מקלה אביו ואמו...⁵² (מעניין, כי נציגי היהדות ההלניסטית נטו לטשטש שוויון זה). התנאים עמדו על סגנון מקראי מיוחד זה, והסיקו מכאן על שוויונם העקרוני של אב ואם בסוגייתנו. אולם ממעמד האישה כלפי בעלה נגרר כי במקרה של התנגשות יש להעדיף את צורכי האב: "האב קודם לאם בכל מקום. יכול שכבוד האב עודף על כבוד האם? תלמוד לומר: "איש אביו ואמו תיראו" – מלמד ששניהם שקולים; אבל אמרו חכמים: האב קודם לאם בכל

51. ראה, לדוגמה, ר' שלמה לוריא, **ים של שלמה** קידושין, א, עב.

52. שמות כ, יב; ויקרא יט, ג; דברים כא, יח; שם, כז, טז.

מקום מפני שהוא ואמו חייבים בכבוד אביו⁵³. אולם כשגורם זה נעדר (באם גרושה, לדוגמה), אין עדיפות להורה אחד על השני: "הטל להן מים בספל וקעקע להן כתרנגולין" (כבוד שניהם שווה עליך – רש"י)⁵⁴.

העובדה החשובה הנלמדת מהלכה מיוחדת זו היא כי עדיפות האב מתבטאת רק בעת התנגשות (ואז, כמובן, נעוצה ההעדפה ביחסי הזוג בינם לבין עצמם ולא בזיקתם לבן); **תוכן הכבוד וערכו, לעומת זאת, שווים הם באם ובאב.**

ר' יהודה הנשיא הסביר כי התורה הקדימה את האב בכיבוד ("כבד את אביך ואת אמך") ואת האם במורא ("איש אמו ואביו תיראו") כדי לאזן את הנטייה הטבעית ולהביא לשוויון ביחסי הבן להוריו:

גלוי לפני מי שאמר והיה העולם שאדם מכבד את אמו יותר מאביו, לפי שהיא משדלתו בדברים, לפיכך הקדים את האב לאם בכיבוד. וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאדם מתיירא מאביו יותר מאמו, לפי שהוא מלמדו תורה, לפיכך הקדים האם לאב במורא – מקום שחסר, השלים.

כלומר, דווקא חוסר עקביות זה בסגנון המקרא בא ללמדנו כי 'שניהם שקולים זה בזה'. נשמע כאן בבירור, וכמעט בהפגנתיות פולמוסית, שאין לראות את כיבוד ההורה באספקלריה פטריארכלית⁵⁵. אמנם, יש לציין כי דומה שההדגמות בנושא כיבוד ההורה מתאימות יותר לאב, וישנם מחברים הערים אף לכך. מחבר 'מדרש עשרת הדברות' כותב: "כיצד אדם חייב לכבדם... וכיצד חייב אדם לירא אותם? לא ישב במקומם ולא ידבר בפניהם..." ובנמקו את המצווה מן הצד המוסרי מדגיש מחבר זה דווקא את ההיבט האימהי: "אמר הקב"ה: הבטן שנוולדת בו כבדהו, שדיים שינקת מהם פרנסם"⁵⁶.

53. משנה כריתות ו, ט. יש להעיר כי אמו קודמת לאביו לפדיונה מן השבי, כשם שאישה קודמת בדרך כלל לאיש בעניין זה (הוריות יג ע"א). מכאן אפשרות להכללות רחבות יותר, בהתחשב בפרטי המצב.

54. קידושין לא ע"א.

55. מכילתא לשמות כ, יב. בנוסף לרבי יהודה הנשיא, עומדים אף ר' ישמעאל ור' יהודה בן בתירה על שוויון ההורים (שם).

56. מדרש עשרת הדברות, אצל א. ילינק, בית המדרש א, א, עמ' 76.

ועכשיו לשאלת אחריות הבן והבת. אף כאן, שווה אחריות הבת מבחינה עקרונית לאחריות הבן. מצנת כיבוד אב ואם היא מצנת עשה שלא הזמן גרמה, ונשים חייבות בה אפוא לא פחות מגברים. אולם אף כאן מתערערת קביעה עקרונית זו במקצת; היא תופסת לפני נישואי הבת, אך בהיכנסה לברית נישואין הולך ומצטמצם חופש פעולתה. מבחינה מעשית, כמובן, מגבילים הנישואין והאחריות הבאה בעקבותיהם גם את חופש הבעל; אך התלמוד קובע כי שעבוד האשה לבעלה (ובעלי התוספות מזכירים כאן את מגורי האשה שנקבעו לפי רצון הבעל וישקפו, מסתמא, קירבה למשפחתו ולא למשפחתה) מגביל אותה במיוחד בקיום מצווה זו. מובן, שוב, כי כל עוד כבוד ההורה אינו מתנגש עם הנאמנות לבעל, אין חובת האשה שונה מחובת האיש בנדון. וכן מובן, שהאשה נפטרה כאן מלכבד הורה בסיפוק צרכיו, אולם לא חל כל שינוי בצורת היחסים ביניהם, או בנושאים המתבטאים במסגרת "מורא"⁵⁷.

בסיכום, דומני שמגמת ההלכה היא להשוות אב ואם, ובן ובת. אין להגזים בחשיבותן של אותן הבחנות שאכן נתגלו. הבחנות אלה מצטמצמות למקרים של התנגשויות מסוגים שונים, התנגשויות שנרצה למונעם בלאו הכי. מבחינה עקרונית, ואף למעשה, ממשיכה ההלכה את הקו השוויוני שבמקרא.

ח. ההורה כגורם בכיבוד אב ואם

כיבוד אב ואם מחייב את המכבד, כלומר את הבן. מובן, שההלכה מטילה חובות גם על ההורה. בעיקרו של דבר נדרש מההורה להכניס את הבן לקהל ישראל ולהכינו לחיים הארציים והרוחניים כאחד: "האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות. ויש אומרים אף להשיטו במים"⁵⁸. אולם אין חובת הבן מותנית בנאמנות של ההורה לאחריותו הוא⁵⁹. חכמי ההלכה כמעט שאינם מוכנים להתחשב בלחצים (פסיכולוגיים ואחרים) המקשים לפעמים על הבן את מילוי אחריותו. בזה שווה כיבוד אב ואם לכל מצווה אחרת.

57. משנה קידושין א, ז, ופירוש המשנה לרמב"ם, שם; קידושין ב ורש"י ותוספות שם.

58. קידושין כט ע"א.

59. אינני מתייחס כאן למצב הקיצוני של 'אב רשע', שלפי כמה מחכמי ימי הביניים (בעקבות התלמוד) פוטר את הבן מהיבטים מסוימים של כיבוד. גם חכמים השייכים למחנה זה סבורים, מכל מקום, כי גם אם פטור הבן מלכבד את אביו, אינו רשאי לבזותו או לזלזל בו.

עם זאת, מודעת ההלכה לתפקיד המכריע שעשוי הורה למלא בדינמיקה של כיבוד וזלזול, והיא אף תנחה את ההורה בנושא זה, כפי שנראה. במספר מקרים אף קיימת נכונות להתמודד עם הקשיים האובייקטיביים המונעים מן הבן לכבד את ההורה כראוי.

אפשר לפתוח את הדיון בתופעות אלה בדברי הרמב"ם (הל' ממרים ו, ח-ט):

אף על פי שבכך נצטוינו (=לכבד את ההורה בכל מקרה), אסור לאדם להכביד עולו על בניו ולדקדק בכבודו עמהם, שלא יביאם לידי מכשול, אלא ימחול ויתעלם, שהאב שמחל על כבודו – כבודו מחול.

והמכה בנו גדול – מנדין אותו, שהרי הוא עובר על "ולפני עור לא תתן מכשול".

דברים אלה מבוססים על מספר קביעות תלמודיות⁶⁰: (1) כי אב רשאי למחול על כבודו; (2) כי יש להחרים אב המכה את בנו המבוגר, כיוון שהתנהגות האב תקומם את הבן ותגרום שיבעט בהורה. ואולם הרמב"ם מכליל, בהלכה ח', מעבר להכאת 'בנו הגדול', ותובע מהאב להכיר כללית כי התנהגותו היא הגוררת לפעמים את הכיבוד או את הזלזול, וכי עליו להתאים את עצמו לאחריות זו. בעל ספר חסידים מביא את הדברים בצורה מפורשת יותר: "האם והאב בכלל 'תיראו' – שלא יכעיסו את הבן כל כך שלא יוכל להתאפק עד שימרוד בהם"⁶¹. כאן נתפס הכיבוד בתהליך דו-סטרי. אולם אף זיקה כפולה זו אינה מבטלת את אחריותו של הבן. אב המכה בנו הגדול עובר על "ולפני עור לא תתן מכשול", ז"א על הבאת אדם תמים לידי חטא; מכאן, כי בעיטת הבן עדיין נחשבת לו עוון. מכל מקום, רואים אנו כי נכונות ההורה למחול על כבודו ולוותר על המגיע לו נהפכת בדברי הרמב"ם ממאורע למדיניות, ונעשית מרשות לדבר רצוי ומומלץ. אף ספר חסידים יודע כי מחילת ההורה היא חיונית, אך הוא מסביר את הדבר מתוך ההכרה בהיקף המופלג של חובת הכיבוד, היקף שימנע חיי משפחה נורמליים⁶². סביר להניח כי בכל מקרה, המודעות ליוזמת ההורה המוותר

60. מועד קטן יז ע"א; קידושין לב ע"א.

61. ספר חסידים, מהד' מרגליות, עמ' שעב, סימן תקסה.

62. שם, עמ' קנג, סימן קנב.

(והכוונה למחילה המתבטאת ביחס ההורה לבן ולא בהכרח בהצהרה מילולית!) שומרת על תחושת מעמדו המיוחד.

ההורה הוא גורם דומיננטי אף במקרים מסוג אחר. הרמב"ם פוסק כי "מי שנטרפה עליו דעתו של אביו או של אמו – משתדל לנהוג עמהם כפי שעתם עד שירוחם עליהן. ואם אי-אפשר לו לעמוד מפני שנשתטו ביותר – יניחם וילך לו, ויצווה אחרים להנהיגם כראוי להם". כאן קיים גורם אובייקטיבי לקשיים המאלצים את הבן להעביר את הטיפול בהורה לידיים אחרות; אופייני הדבר, כי תחושותיו הסובייקטיביות של הבן מוכרות רק בהקשר של מצב אובייקטיבי. הרמב"ם קובע כי הבן רשאי להפסיק לטפל בהורה באופן אישי ואף להינתק ממנו, אך בתנאי שהוא דואג לכך שההורה אינו עוזב ומוזנח. אולם הראב"ד סבור כי ביטוי זה לאחירות הבן עלול להיהפך בלתי-יעיל: "אין זו הוראה נכונה. אם הוא ילך ויניח לו, למי יצווה לשומרו?" מסתבר, שהראב"ד סבור כי הינתקות מוחלטת עלולה להפקיר את ההורה ללא כל טיפול אחראי⁶³. בדרך כלל מדגישה ספרות המוסר והאגדה את האחריות המוגברת להורה המזדקן והחולה.

ההכרה במצב מידרדר מוזכרת, במקרה הקיצוני ביותר, בדברי ספר חסידים⁶⁴: "הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד" – 'אחים' בגימטריא 'בנים'. רוצה לאמר, שני אחים או אב ובניו כשהם בקטטות ובכעס... מוטב שלא יהיו ביחד מפני שמצער. ואל תאמר דווקא מפני שהאב מצטער... אלא אפילו הבן מצטער על-ידי האב, מוטב שייפרדו כיוון שאין יכולים לסבול יחד". כאן קיים מצב שבו אין הבן מכבד את ההורה אלא מתקוטט עמו, ואין לצפות שמצב זה ישתנה. מוטב אפוא שהבן וההורה ייפרדו. מובן, כי בכך נמנעת המשך ההידרדרות ופגיעות נוספות בהורה; מעניין, כי המחבר מדגיש שגם הבן זכאי להתגונן בפני הורה הפוגע בו. יחסי בנים-הורים הרי הם יחסי אחווה בחזונו של בעל ספר חסידים, ואם אין אחווה זו קיימת – רצוי גם לבטל את ישיבתם המשותפת המכאיבה.

* * *

63. הל' ממרים ו, י.

64. ספר חסידים, עמ' רנז, סימן שמג.

רב המתח בפרק אחרון זה. כאן ניסינו לראות כיצד קובעים חכמי ישראל סולם עדיפות – משימה המניחה מראש תביעות שונות ומנוגדות. בלשון פשוטה: כאן עסקנו בהתנגשות בין אחריות הבן להורה לאחריותו לעצמו. אולם אסור לנו לתפוס התלבטויות אלה כעיקר סוגייתנו, כאילו כיבוד אב ואם אינו אלא עול של חובות הנסבלות במקרה הטוב, והנזרקות במקרה הגרוע. אמנם ברור כי באחריות עסקינן, אך באחריות היונקת מן הרבדים העמוקים של הווייתנו והמעשירה את קיומנו. מפגש של כבוד ומורא עם אב ואם (שלא להוציא היבטים אחרים של היחס להורה) הוא מרכיב חיוני בשיעור קומתנו האנושי, ולא בכדי משמש הדימוי אב-בן בקודש הקדשים של התודעה האנושית והיהודית.