

פטור נשים ממצוות 'פרו ורבו'

אסתר פישר¹

פתיחה

בדברים שיובאו להלן אני מבקשת לבחון את מקום ההולדה בעולמה הדתי של האישה, על פי מקורות חז"ל. נשים רבות מדברות על חוויית הלידה כעל חוויה דתית, כעל קרבת אלוקים וכדו'. מעניין לבחון את החוויה הזאת למול השאלה הימשפטית 'ה'קרה' – האם נשים חייבות או פטורות ממצוות פרייה ורבייה? שכן ההכרעה בשאלה זו קובעת בעצם האם מעשה זה בחייה של אישה הוא חלק מעולמה הדתי המחויב של האישה או לא.

בהצגת הדברים אבקש להשיג שתי מטרות: האחת והחשובה שבהן היא דיון בנושא המצוין בכותרת ואשר אותו הצגתי בפתיחה. והשנייה - ברצוני להתעכב עליה, ולו במעט, היא השאלה המתודולוגית הנשאלת לא אחת לאחרונה: האם ישנה, קריאה פמיניסטית-מגדרית של מקורות חז"ליים, ואם כן, מהי? לשאלה זו אנסה לחזור בסיכום הדברים באמצעות התיחסות לנושא שלנו.

נפתח את עיוננו בדברי ברייתא ידועה מהבבלי, מסכת **יבמות**, העוסקת בחשיבותה של מצוות פרייה ורבייה בתפיסה החז"לית. הברייתא כוללת לקט מדרשים על הפסוקים **בבראשית ט**, שהם דברי האל לנוח לאחר המבול: "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוהים עשה את האדם. ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה".

בתלמוד הבבלי, מסכת **יבמות** (סג ע"ב) מופיעה הברייתא שלפנינו:

תניא, רבי אליעזר אומר: כל מי שאין עוסק בפרייה ורבייה - כאילו שופך דמים, שנאמר (בראשית ט): שופך דם האדם באדם דמו ישפך, וכתוב בתריה: ואתם פרו ורבו.

רבי יעקב אומר: כאילו ממעט הדמות

שנאמר (בראשית ט): כי בצלם אלהים עשה את האדם, וכתוב בתריה: ואתם פרו וגו'.

בן עזאי אומר: כאילו שופך דמים וממעט הדמות, שנאמר: ואתם פרו ורבו.

אמרו לו לבן עזאי: יש נאה דורש ונאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, ואתה נאה דורש ואין נאה מקיים!

אמר להן בן עזאי: ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה? אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים.

¹ הדברים שיובאו בזה הינם גיבוש והעמקה לדברים שנלמדו במסגרת בית-מדרש 'ניגון נשים' שבמדרשת אורנים. תודתי לכל הנשים החכמות שתרמו מדבריהן ומראייתן לדיון בסוגיה זו, ובמיוחד לחברתי ד"ר ענת ישראלי שהארותיה והערותיה משקעות במאמר זה.

בריייתא זו מציגה באופן נחרץ את החשיבות המיוחסת למצוות פרייה ורבייה – הימנעות ממנה משולה לשפיכות דמים. על חומרתו של איסור זה אין צורך להוסיף מילה. במקור זה ישנה חריגה מהשיח ההלכתי הרגיל בין חכמים לתוך ה'שטח הפרטי' – ר' אליעזר מבקר את בן עזאי על הפער בין הוראותיו בבית המדרש לבין הכרעותיו בחייו הפרטיים – שהרי מכאן עולה שכן עזאי לא היה נשוי². הקדמה זו חשובה להבנת ההקשר הערכי שבעיסוק בסוגיה: אם יש לחייב את האישה במצוות פרייה ורבייה³, או שניתן לפתור אותה ממנה. זו אינה עוד מצווה 'סתמית', ובשל כך גם הדיון לגבי רמת חיוב הנשים בה מקבלת משנה חשיבות. אפשר להקביל במידה רבה את ייחודה של מצווה זו למצווה מרכזית ומשמעותית אחרת, שגם לגביה מתקיימת השאלה העקרונית אם לחייב את הנשים או אם לפטור אותן ממנה, והיא – מצוות תלמוד תורה.

נתחיל בהעמדת השורה ההלכתית התחתונה: להלכה הוכרע שנשים **פטורות** ממצוות פרייה ורבייה. בכל דיון בדבר פטור נשים ממצווה זו או אחרת אפשר להצביע על שתי מגמות עיקריות בהנמקת הפטור. האחת הרואה בפטור סימן של נחיתות, שהיא תוצאה (או גורם) של היררכיות חברתיות. גישה זו תראה בפטור ממצווה 'הדרה' של נשים מזירות דתיות חשובות. מתוך כך גם תיגזר ציפיה להשוות את חיובי הנשים לאלו של הגברים כדי לתקן את ההיררכיה. במקרה שלנו גישה זו תבקש לגלות מחדש את העמדה החז"לית הסוברת שנשים **חייבות** במצוות פרייה ורבייה.

לעומת זאת, ישנה גישה שאינה רואה בפטור ממצוות נחיתות, אלא 'שונות' המצביעה על ייעוד ועל מהות נבדלים של נשים ושל גברים. גישה כזו (שרוב הפרשנות המסורתית נוקטת בה) אינה מבקשת 'לתקן' את המצב על ידי חיוב של נשים, אלא מאדירה דווקא את מצב הפטור. בין הנוקטים גישה זו ישנם המרחיקים אף מעבר וגורסים שפטור מעיד על **עליונות** לעומת ה'נחותים' הזקוקים לחיוב. (כדוגמה לגישה זו נזכיר את ההסבר שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן בשל דרגתן הרוחנית הגבוהה...⁴). ושוב לענייננו – גישה זו תראה בעמדה החז"לית (ובהכרעה ההלכתית שבאה בעקבותיה) הפוטר נשים ממצוות פרייה ורבייה – עמדה הנובעת מהתחשבות באישה ודורשת טובתה. מבחינה זו, דיוננו במצוות פרייה ורבייה יכול להוות דוגמא אחת מני רבות לעיסוק הכללי בפטור נשים ממצוות. עם זאת, שאלת חיובן של נשים בפרייה ורבייה אינה דומה לשום דיון במצווה אחרת מסיבה ברורה: מקומה המרכזי של האישה בתהליך ההולדה מעצים, במבט ראשון, את הציפיה לשותפות מלאה של נשים בתחום זה, אולי יותר מאשר בתחומים אחרים.

לאור דברים אלה אני מבקשת לעיין במקור החז"לי לפטור זה ולבחון דרכו את השאלות האלה:

- מהו הרציונל העומד מאחורי פטור לנשים בתחום שהוא אולי המהותי ביותר לזהותן כנשים?
- האם יש ברובד החז"לי קול אחר הסובר אחרת? ואם כן, מהן הנמקותיו, ומדוע הוא נדחה להלכה?⁵

² בדבריו מובע מתח המעסיק מאוד את העולם החז"לי, והוא המתח שבין הקמת משפחה לבין לימוד תורה. בעניין זה ראו: בויארין, דניאל, הבשר שברוח, עמ' 139 – 170.

³ בעניין זה ראו בהרחבה בספרו החדש של עדיאל שרמר 'זכר ונקבה בראש' – הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ג.

⁴ כך בדברי הרש"ר הירש בפירושו לויקרא כ"ג מ"ג. ראו שם.

⁵ שתי הערות מתודולוגיות: א. מתודת העיון תהיה של הצפת כל האפשרויות הפרשניות הסבירות. ב. לא ניכנס לשאלת השתלשלות ההלכה לדורותיה ונעסוק רק ברובד החז"לי.

המשנה: יבמות פרק ו, משנה ו

המשנה העוסקת במצוות פרייה ורבייה מופיעה בפרק שישי במסכת יבמות. המיקום במסכת הזאת נובע, ככל הנראה, ממהותה של מצוות ייבום הרלוונטית כאשר נפטר איש ללא צאצאים.

לא יבטל אדם מפריה ורביה, אלא אם כן יש לו בנים.

בית שמאי אומרים: שני זכרים,

ובית הלל אומרים: זכר ונקבה, שנאמר (בראשית ה): זכר ונקבה בראם.

נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה - אינו רשאי ליבטל.

גירשה - מותרת לינשא לאחר,

ורשאי השני לשהות עמה עשר שנים.

(ואם הפילה, מונה משעה שהפילה).

האיש מצווה על פריה ורביה, אבל לא האשה.

רבי יוחנן בן ברוקה אומר: על שניהם הוא אומר (בראשית א): ויברך אותם אלהים

ויאמר להם [אלהים] פרו ורבו.

משנה זו מורכבת ממשפט יסוד ומהרחבה פרשנית עליו. המשפט הפותח קובע "לא יבטל אדם מפרייה ורבייה". בהמשך מפתחת המשנה שלוש שאלות פרשניות העולות מפתיחה זו:

• מתי כן יכול אדם להיבטל? (השיעור של קיום מצוות פרייה ורבייה).

• מתי חלה על אדם הוראת "לא יבטל"?

• לבסוף בוחנת המשנה את שאלת חיובם של אנשים ושל נשים במצווה זו (כלומר,

מפרשת את ההגדרה 'אדם' שהופיעה בקביעת היסוד).

כך שמבנה המשנה משקף קשר טבעי בין שתי הגדרות: מי אינו רשאי להיבטל ממצווה זו, ומיהם המצווים בה.

המשנה בנויה כך שכל ההלכות שבתחילת המשנה מובילות לסיכום של תנא קמא – שרק האיש מצווה בפרייה ורבייה, שכן אין סימטריה בהוראותיה של המשנה: קיימת ההוראה שהאיש אינו רשאי ליבטל, גם לאחר עשר שנות עקרות, אך אין אותה הוראה לגבי האישה.

יש להעיר עוד על נוסח משנה זו - מה משמעות הצו "אינו רשאי לביטל"? מהי ההוראה המעשית של המשנה לאדם שמצבו תואר כאן? המשנה אינה מפרטת זאת, וניתן להציע כמה אפשרויות:

א. האיש יגרש את אשתו ויקח אחרת

ב. יקח אישה נוספת

ג. 'לא יבטל' - מניסיונות לקיים מצוות פרייה ורבייה, כלומר ימשיך לנסות על ידי

קיום יחסי מין עם אשתו⁶.

ההשוואה לפסקה המקבילה בתוספתא תחיד, אולי, את עמדת המשנה:

נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה - אינו רשאי ליבטל,

אלא יוציא ויתן כתובה שמא לא זכה ליבנות ממנה,

ואע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר, שנא' מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען.

לפי דרכנו למדנו שאין ישיבת חוצה לארץ עולה מן המנין⁷.

בניגוד למשנה – התוספתא מפרטת למה כוונתה ב"אינו רשאי ליבטל" – הכוונה היא ש'יוציא ויתן כתובה'. השאלה היא מפני מה אין התוספתא מעלה את נישואי הבעל לאישה נוספת כאלטרנטיבה, דבר שהיה מקובל מאוד עדיין בימים שדברים אלה מתנסחים בהם (מה גם שהראיה המובאת כאן מאברהם היא בדיוק דוגמה לכך!!)?

⁶ רש"י מפרש: "אלא או גרשה או ישא אחרת עמה", וכך גם פירוש הרמב"ם למשנה.

⁷ תוספתא מסכת יבמות (ליברמן), פרק ח הלכה ה

אפשר לטעון שאולי כוונת התוספתא לרמוז שגם האישה צריכה להינשא שוב, כדי לקיים מצוות פרייה ורבייה(!), ולכן מוצגת רק האפשרות של גירושין המאפשרים לשני בני הזוג להינשא שוב. אם זוהי אמנם פרשנות הולמת, הרי שבתוספתא עולה גישה שאינה מבחינה בין גברים לנשים מבחינת החיוב בפרייה ורבייה.

המשך הברייתא ביחידה זו בתוספתא מחזקת השערה זו:

לא יבטל אדם מפרייה ורבייה אלא אם כן יש לו בנים (בני בנים הרי הן כבנים).

מת אחד מהן או שנעשה אחד מהן סריס - אין רשיי לבטל.

האיש אין רשאי לישוב בלא אשה ואשה אינה רשאה לישוב בלא איש⁸.

האיש אין רשיי לשתות עיקרין שלא יוליד, והאשה אין רשאה לשתות עיקרין שלא תלד;

האיש אין רשיי לישא עקרה וזקינה, אילונית וקטנה, ושאין ראויה לילד;

האשה אינה רשאה להנשא אפי' לסריס.

וכן בהמשך:

גרשה - תלך ותנשא לאחר⁹, שמא לא זכת ליבנות ממנה.

ועד כמה מותרת להנשא? עד שלשה. יתר על כן, לא תנשא אלא למי שיש לו אשה ובנים.

הא אם נשאת למי שאין לו אשה ובנים, תצא שלא בכתובה מפני שנסואיה נשואי טעות.¹⁰

ייתכן לראות בתוספתא זו אלטרנטיבה תנאית לעמדת המשנה – שכן עולה ממנה, אולי, שהאישה **כן מצווה בפרייה ורבייה!**¹¹ ראייה לכך עשויה להוות העובדה שבתוספתא נעדרת מקבילה למשנתנו, המציגה דעה מפורשת הפוטר את האישה מפרייה ורבייה.

ההצעה הזו, לפיה ייתכן לראות בתוספתא עדות לתפיסה תנאית המחייבת נשים בפרייה ורבייה¹² מבהירה את ייחודה של המשנה. המשנה מציגה זו מול זו שתי עמדות תנאיות: זו של תנא קמא וזו של ר' יוחנן בן ברוקא¹³ (תנא דור רביעי). הדעה האחת, של ריב"ב, מנומקת, שעה שדעתו של תנא קמא אינה מנומקת.

ישנה אפשרות לראות במבנה זה של המשנה מעין הבעה של אמביוולנטיות של העורך: מצד אחד, הדעה האנונימית הפותחת, המייצגת בדרך כלל את דעת הרוב, היא זו הפוטרת נשים ממצוות פרייה ורבייה. מצד שני, דעת ריב"ב, המוצגת כבעלת יתרון של הנמקה (של פשט המקראות!¹⁴), משקפת את עמדתו של העורך או את לבטיו.

⁸ כך הגרסה בכת"י וינה. אך בכת"י ערפורט של התוספתא מובא נוסח אחר: 'האיש אינו רשאי לישוב בלא אישה, והאשה רשאי לישוב בלא איש. האיש אינו רשאי לישא עקרה וזקינה ואילונית וקטנה ושאינה ראויה לוולד. האשה רשאה שתנשא אפילו לסריס. שהאיש אינו רשאי לשתות כוס עקרין שלא ילד, האשה רשאה לשתות כוס עיקרין שלא תלד.' כבר קבע ליברמן שכת"י ערפורט מייצג, לעתים, גרסה המושפעת מהכרעות הבבלי. העיר והרחיב על כך זוסמן במאמרו 'ירושלמי כתב יד אשכנזי וספר ירושלמי' תרביץ סה (תשנ"ו). וכן תואר לאחרונה בהרחבה במאמרו של עדיאל שרמר 'למסורת נוסח התוספתא: עיון ראשוני בעקבות שאול ליברמן', שהופיע בכתב העת האלקטרוני של אוניברסיטת בר אילן www.biu.ac.il/JS/JSIJ/heb/jsij1.html.

⁹ לעומת המשנה: "גרשה – מתרת לנשא לאחר".

¹⁰ תוספתא מסכת יבמות (ליברמן), פרק ח, הלכה ו.

¹¹ בספרות הארצישראלית המאוחרת יותר – בראשית רבה (ח' כ"ח) והתלמוד הירושלמי (ז ע"ד) – ייתכן שהפסיקה הייתה דווקא כדעה המחייבת, דהיינו כר' יוחנן בן ברוקא! פיצול מעניין זה בין בבל לארץ ישראל דורש עיון נוסף, ולא כאן המקום להרחיב בכך.

¹² לא כאן המקום להיכנס לשאלה המורכבת של הכרונולוגיה של המשנה ושל התוספתא, אך ניסיון להכריע בקדימות המקורות יכול להאיר אור חשוב על עיוננו זה. בעניין זה ראו: פרידמן, שמא, 'מקבילות המשנה והתוספתא', דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות ג: א, ירושלים תשנ"ד.

¹³ להלן - ריב"ב.

¹⁴ הפסוק המקראי - בראשית א כ"ח: "ויברך אותם אלהים לאמר 'פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ'".

הסוגיה התלמודית ביבמות ס"ה ע"ב

היעדרה של הנמקה ושל מקור לדעת תנא קמא עולה כבר בתחילתה של הסוגיה התלמודית על המשנה:

מנא הני מילי? (מנין דברים אלו?)

אמר ר' אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון, אמר קרא (בראשית א):

"ומלאו את הארץ וכבשוה" - איש דרכו לכבש, ואין אשה דרכה לכבש.

אדרבה, וכבשוה תרתי משמע! (שניים משמעו)

אמר רב נחמן בר יצחק: וכבשה כתיב.

רב יוסף אמר, מהכא (בראשית לה): אני אל שדי פרה ורבה, ולא קאמר פרו ורבו.¹⁵

הסוגיה מבקשת להשלים את הפער שנוצר במשנה בין דעתו המנומקת של ר' יוחנן בן ברוקא לזו החסרה של תנא קמא. מהדיון הקצר בסוגיה עולה בבירור שעמדת ת"ק אינה מתאימה לפשט הפסוק: יש צורך בשני מתרצים כדי להביא אסמכתא לעמדה זו, שעה שהדעה החולקת, זו של ריב"ב, הסתדרה עם הפסוק ללא קושי.

מהלך זה מחדד את השאלה: מה הרקע לדעת התנא הפוטר נשים ממצווה זו?

אחד המפתחות לשאלה זו טמון במשפט: "איש דרכו לכבש, אישה אין דרכה לכבש".

הפרשנות המסורתית הולכת בשני כיוונים אפשריים בהסבר קביעה זו:

רש"י¹⁶ מפרש: - "דרכו לכבש - את הארץ במלחמה... וכיון דלא קרינן בה 'וכבשוה' לא קרינן בה 'פרו ורבו'".

לכאורה, על פי פירוש רש"י, הלימוד הוא על ידי היקש - לימוד מסמיכות העניינים בפסוק המקראי באופן טכני, ללא הנמקה מהותית לפטור. עצם ההופעה של שני הצויים זה לצד זה - ההוראה לפרות ולרבות וההוראה לכבש את הארץ - היא המלמדת שהמצווה על האחרון היא המצווה על הראשון. אך, למעשה, גם על פי ההיקש של רש"י אפשר להבין אמירה מהותנית מובלעת - האיש הוא האקטיבי בכל תחומי הכיבוש, ולכן גם בזה.

לעומת זאת, ר' עובדיה מברטנורא מפרש: "האיש שדרכו לכבש את האשה הוא מצווה על פריה ורבייה". לפי הבנת ברטנורא, הפטור הוא שיקוף של הבדל מהותי-אנושי, שניתן להבין באחת משתי דרכים (ואולי בשתייהן גם יחד):

• פיזיולוגי - אי אפשר לצוות על האישה מעשה שבו היא פסיבית.¹⁷

• התנהגותי - בנורמות החברתיות המקובלות דאז, האיש הוא היוזם והאקטיבי

בחיזור, ולכן רק אותו רלוונטי לצוות בעניין זה.

בפתיחה זו, במיוחד על פי פירושו של ברטנורא, יצרה הסוגיה טעם ומקור לדברי ת"ק. לפיה, ישנה זיקה בין היטבע האנושי לבין העובדה שהחיוב על פרייה ורבייה חל רק על הגבר. השאלות העולות בעקבות זאת, אליהן נחזור בסוף דברינו, הן: האם הנחות אלו מוחלטות, או תלויות תקופה? האם אלו הנחות שמהוות חיסרון לנשים, או שמא יתרון?

נדלג כרגע על חלקה השני של הסוגיה, שלכאורה אינו קשור לנושא, ונשוב אליו עוד מעט.

בחלק השלישי של הסוגיה ישנו דיון בשאלה - ההלכה על פי מי נוהגת - כר' יוחנן או כתנא קמא?¹⁸

¹⁵ תלמוד בבלי, יבמות סה ע"ב

¹⁶ קדושין לה ע"א, ד"ה "דרכו לכבשו".

¹⁷ הביטוי 'קרקע עולם' מבטא יפה את התפיסה החז"לית על מקומה של האישה במעשה האישות.

בהמשך הדיון התלמודי מובאים כמה סיפורים על נשים, שבעזרתם מבקשים לברר האם ההלכה היא שנשים פטורות או חייבות.

סיפור א':

עובדא הוה קמיה **דרבי יוחנן** בכנישתא דקיסרי, (מעשה, שבא לפני ר' יוחנן בבית כנסת של קיסרין)
ואמר: יוציא ויתן כתובה;
ואי ס"ד לא מפקדה, כתובה מאי עבידתה? (ואם עולה על דעתך לומר שאינה מצווה, כתובה למה מקבלת?)
דלמא בבאה **מחמת טענה**; (שמא בבאה מחמת טענה)

סיפור זה מתעד מקרה שמובא לפני ר' יוחנן, שבו הוא פסק שהאישה רשאית להתגרש ולקבל כתובתה. לא ברור מהו המקרה המדובר, ומדוע הפסק היה כפי שהיה. סיפור נוסף המובא מיד אחריו מבהיר חלק מהפרטים החסרים:

סיפור ב':

כי ההיא דאתאי לקמיה **דר' אמי**, (אותה אישה שבאה לפני ר' אמי)
אמרה ליה: הב לי כתובה,
אמר לה: זיל, לא מיפקדת, (אמר לה: לכי, אינך מצווה)
אמרה ליה: מסיבו דילה מאי תיהוי עלה דהך אתתא? (אמרה לו: בזקנותה שלה, מה יהא עליה על אישה זו?)
אמר: כי הא ודאי כפינן (אמר: במקרה כזה – ודאי אנו כופים).

סיפור זה מתעד מקרה שבו באה אישה לפני ר' **אמי** בדרישה לגט עקב העדר ילודה. תגובתו הראשונה של ר' אמי היא "לא מיפקדת", כלומר, מכיוון שאינך מצווה במצוות פרייה ורבייה אין לך זכות לתבוע גט. אך בעקבות טענתה של האישה משנה ר' אמי את פסיקתו ופוסק לה כתובתה. טענה זו של האישה היא פירוט של טיעון 'מחמת טענה' שבסיפור הקודם. סיפור דומה מובא בהמשך:

סיפור ג':

ההיא דאתאי לקמיה **דרב נחמן**, (ההיא שבאה לפני רב נחמן)
אמר לה: לא מיפקדת, (אמר לה: אינך מצווה)
אמרה ליה: לא בעיא הך אתתא חוטרא לידה ומרה לקבורה? (אמרה לו: לא צריכה אותה אישה מקל לידה ומעדר לקבורה?)
אמר: כי הא ודאי כפינן (אמר: במקרה זה ודאי כופין).

מה משמעות ה'טענות' המושמעות כאן בידי הנשים תובעות הגט, ומדוע נכנעים הדיינים בפניהן? – נראה שיש בדברים אלה הכרה בכך שישנה מוטיבציה לאמהות, שאינה באה בהכרח מתוך הצו האלוקי, אלא מחוצה לו. נשים אלה מבטאות את הצורך בצאצאים. האם יש לראות בטענות הנשים הללו אך ורק צורך בפתרון 'טכני' של סעד לעת זיקנה וקבורה, או האם האמירה מהותית יותר? שמא זהו ה'אינסטיקנט' האמהי המדובר כל כך – הטענה שלנשים ישנם כמיהה ורצון טבעיים לצאצאים, ורצון זה מוכר פה על ידי הדיינים כטענה ברת תוקף לפחות כמו ציווי דתי?! הפסיקה

¹⁸ ישנה מחלוקת אמוראית בנושא, ולא ברור מי מהאמוראים אמר מה. הקטע משאיר אותנו, הלומדים, מבולבלים יותר מאשר לפני שהתחלנו לעסוק בה. לכן אעדיף לוותר על דיון מעמיק בה במסגרת מצומצמת זו.

הניתנת כאן על ידי החכמים, שנשים אלה תקבלנה את כתובתן, אינה נובעת מתפיסתו של ריב"ב המחייבת נשים בהעמדת צאצאים כציווי דתי, אלא מתוך ההכרה בצורך של נשים אלה הנובע מבפנים. על ידי שזירתם של סיפורים אלו בסוגיה מיוצגת אמירה מורכבת לגבי חיובן או אי-חיובן של נשים בפרייה ורבייה: מצד אחד, החכמים בסיפורים אלו פסקו כמו ת"ק שבמשנה,, אך מצד שני, הם ביטאו רגישות גדולה לצורכיהן הנפשיים והפיזיים של נשים אלו עד כדי היפוך פסק הדין לטובתן.

בסיום הסוגיה מסופר עוד ספור על אישה שבאה בתביעה לאחד מגדולי הדור.

סיפור ד':

יהודה וחזקיה תאומים היו, אחד נגמרה צורתו לסוף תשעה, ואחד נגמרה צורתו לתחלת שבעה;

יהודית דביתהו דר' חייא הוה לה צער לידה, (יהודית, אשתו של ר' חייא, היה לה צער לידה).

שנאי מנא ואתיא לקמיה דר' חייא, אמרה: אתתא מפקדא אפריה ורביה? (שינתה את בגדיה ובאה לפני ר' חייא. אמרה: אישה מצווה על פרייה ורבייה?)
אמר לה: לא.

אזלא אשתיא סמא דעקרתא, (הלכה ושתתה סם של עקרות)
לסוף איגלאי מילתא, (לבסוף התגלה הדבר)

אמר לה: איכו ילדת לי חדא כרסא אחריתא; (אמר לה: הלואי והיית יולדת לי עוד בטן אחת)

דאמר מר: יהודה וחזקיה אחי, פזי וטוי אחוותא.

סיפור זה מתעד את קשיי הלידה האיומים של יהודית אשת ר' חייא. כאשר זו באה לפני בעלה, מחופשת לבלי הכר, ושומעת מבעלה שנשים פטורות מפרייה ורבייה, היא מבינה מכך שבאפשרותה לשתות סם עקרות ולהימנע מהיריון. כאשר הדבר נודע לבעלה, ר' חייא, הוא מביע אמנם צער, אך אינו מבקר אותה הלכתית על מעשיה.

לא נרחיב את הדיון בסיפור זה, אך נעמוד על הקישור שהסוגיה יוצרת בין פטור האישה לבין אפשרות מניעת ההריון המועלית על ידי הסיפור. ניתן לראות בשיבוצו של הסיפור בסוגייתנו אמירה של עורך הסוגיה בדבר טעם הפטור – רק היא מאפשרת לאישה במצוקה פתרון של מניעת היריון. נחזור לחלקה השני של הסוגיה שפסחנו עליה לפני כן:

בחלק זה מופיעות מימרות נוספות בשם ר' אילעא משום ר' אליעזר ברבי שמעון, שהיה החכם בעל הדרשה שפתחה את סוגייתנו – "יש דרכו לכבוש אישה אין דרכה לכבוש".

ואמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע.

רבי אבא אומר: חובה, שנאמר (משלי ט): אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך.

וא"ר אילעא משום רבי אלעזר בר' שמעון:

מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום, שנאמר (בראשית ט): אביך צוה וגוי' כה תאמרו ליוסף אנא שא נא וגוי'.

ר' נתן אומר: **מצוה**, שנאמר (שמואל א טז): ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני וגו'.

דבי רבי ישמעאל תנא: גדול השלום, שאף הקדוש ברוך הוא שינה בו, דמעיקרא כתיב (בראשית יח): ואדוני זקן, ולבסוף כתיב: ואני זקנת.

במבט ראשון, יש כאן נספח לסוגיה שאינו קשור באופן ענייני לנושא העיקרי שבה. בשאלת פשרן של עריכות מסוג זה בתלמוד ישנן דעות שונות: יש המסתפקים בתירוץ ה'טכני' של מימרות בשם אותו חכם, שנלמדו והועברו כמקשה אחת, ולכן צורפו למימרה הראשונה, הרלוונטית לסוגיה הנידונה. אך יש אשר אינם מסתפקים בהסבר 'טכני' זה, אלא רואים בשיקול העריכתי גם מגמה רעיונית. בעיוננו נלך בדרך השנייה. אף על פי שבמבט הראשון נראה שאין למימרות הללו קשר ישיר לסוגייתנו, עיון שני בתוכן עשוי לחשוף הקשרים רעיוניים סמויים: מימרה א: "כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע - כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע".

מימרה ב: "מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום." המכנה הרעיוני המשותף לשתי המימרות הללו הוא שלא תמיד צריך לומר בקול את ה'אמת'. לעתים חשובים יותר השלום והרגישות האנושית מאשר חשיפת אמתות. אם אנחנו מבקשים לטעון שיש למימרות אלו משמעות בהקשר שבתוכו הן מובאות, השאלה המתבקשת היא: מהי ה'אמת' שמוטב שלא לאומרה במקרה זה? **אפשרות אחת** היא שזו דעת ריב"ב (שראינו שהייתה אולי עמדה תנאית רווחת, לפחות על פי התוספתא). ישנה כאן רמיזה שזוהי אמנם האמת, אך מוטב לא לאומרה – מדוע? שתי אפשרויות להסביר זאת משקפות שתי מתודות קריאה:

- א. קריאה 'פוזיטיבית' – את החיוב של נשים במצוות פרייה ורבייה יש להשתיק כדי לאפשר חופש בחירה לנשים בעניין זה (כולל אפשרות למניעת היריון).
- ב. קריאה 'חתרנית' – את החיוב של נשים יש להשתיק, מכיוון שהדבר ייתן להן כוח, למשל ביזמה לפירוק הנישואין, כפי שראינו בתוספתא.

אפשרות שנייה, הפוכה, היא שהאמת שיש להשתיק היא דעת ת"ק. לפי קריאה זו – תפקיד המימרות האלה הוא להבליע אמירה חתרנית של עורך הסוגיה **כנגד** המגמה של המשנה (!!), שככל הנראה מבקשת להכריע כדעת ת"ק. הסיבות למגמה זו יכולות להיות מעין אלו שפירטנו לעיל: הרצון לחייב נשים בפרייה ורבייה יכול להתפרש באופן פוזיטיבי (לטובת נשים) או באופן חתרני (לגזול מהן את חופש הבחירה בתחום זה).

אפשרות שלישית, שונה לגמרי¹⁹, היא להבין את המימרות כמביעות עמדה כללית האומרת: אל תדרוש מאדם דבר שאינו יוכל לעמוד בו ממילא. לפי זה, יש בדברי ר' אלעזר **הנמקה למגמה החז"לית של פטור נשים** – מכיוון שאין לנשים יכולת להיות אקטיביות בתחום הזה, לא יהיה זה הוגן לחייב אותן בזה. לפי קריאה זו, קטע זה בא **לחזק** את הנאמר במשפט 'איש דרכו לכבוש, אישה אין דרכה לכבוש'²⁰.

¹⁹ כפי שמציעה יהודית האופטמן במאמרה: Maternal Dissent: Women and Procreation in the Mishna, Tikkun 6 (1991) p. 81-95

²⁰ יש לציין שבתוך הקטע נוכחת גם דעה חולקת: ר' אבא סובר שחובה לומר דבר שאינו נשמע – כלומר הסוגיה מציגה מתח מסוים סביב עניין זה.

סיכום

אנסה לסכם את ההנמקות השונות לפטור נשים ממצוות פרייה ורבייה, שאת רובן ניסיתי להראות כמופיעות בתוך הסוגיה (אם כהנמקות גלויות ואם כסמויות). אמשיך כאן במיון שהצגתי לעיל של שני סוגים עיקריים: חלקם פוזיטיביים (כלומר, לטובת האישה) וחלקם מציגים עמדה בעייתית כלפי נשים וכלפי מעמדן האישי.

נתחיל מהסוג השני:

א. הסבר זה יניח שפטור מעיד על נחיתות,²¹ ויראה בפטור זה הדרה של נשים ממצווה מרכזית, שאחת מהשלכותיה היא מתן בלעדיות לגבר ביכולת לתבוע גט על רקע של עקרות.

ב. דעת הת"ק והמדרש המוצע לאישושה משקפים ומחזקים את חלוקת התפקידים המסורתית - האישה כמחוזרת, פסיבית; האיש כמחזר, לוקח יזמה, אקטיבי.²²

לעומת זאת, ישנן אפשרויות הנמקה הרואות בפטור זה מגמה שהיא לטובת הנשים. למגמה זו קראנו 'הקריאה הפוזיטיבית':

א. ההכרה שאישה אינה זקוקה לציווי חיצוני שיגרום לה להביא ילדים לעולם, שעה שהגבר צריך זאת. הולדה אצל נשים נובעת מציווי אוטונומי לעומת הציווי ההטרונומי הנחוץ לגבר.

ב. ההכרה שהיריון ולידה כרוכים בסבל פיזי ונפשי (ובעולם העתיק אפילו במוות) וכתוצאה מכך הכרה בחוסר המוסריות לצוות נשים על זה (כיוון זה עולה מתוך הסיפור על יהודית אשת ר' חייא).

ברצוני להדגיש שהמשותף לשני ההסברים האלה הוא ההכרה שהעובדה שלידה אינה מצווה דתית מאפשרת בחירה. האימהות אינה מוגדרת כחלק מעולמה הדתי של האישה, ומתוך כך גם איננה כל מהות! הנמקה זו מתקשרת באופן מובהק לדיון המתקיים זה שנים רבות בתוך השיח הפמיניסטי: עד כמה המרכיב האימהי הוא חלק מהותי בזהות הנשית. גישות שונות קיימות בשאלה זו, החל מהפמיניזם הרדיקלי הרואה באימהות דרך לשעבוד ולדיכוי האישה ועד לפוסט-פמיניזם הרואה באימהות את אחד הביטויים האולטימטיביים לנשיות²³. על דבר אחד ישנה הסכמה – זכות הבחירה, שהיא חלק מרכזי בחייה, צריכה להיות בידי האישה. אבקש לציין שיש בניתוק בין האמהות לבין חובותיה הדתיות של האישה אמירה בדבר חופש הבחירה הנשי בתחום זה. יש כאן הרחקה בין המושגים 'ציווי' ו'לידה' - אולי מתוך תפיסה שאלה מושגים שאינם עולים יפה זה עם זה בהקשר הנשי.

²¹ מעין הכלל 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה' – בבלי, קדושין לא ע"א.

²² אבקש להוסיף שניתן לשער גם קיומה של הנמקה שלא ראינו בסוגיה והיא שיש בקביעה שנשים אינן חייבות במצוות פרייה ורבייה ניסיון להתמודד עם חרדה עתיקת יומין של גברים נוכח יכולת ההולדה של נשים. מכתבים רבים מהעת העתיקה עולה עד כמה תופעה ביולוגית זו, שלא הייתה מפוענחת כל צרכה, עוררה השתאות שנמהלה לא אחת בפחד ובחרדה מפני הכוח והעצמה שיש בתכונה נשית זו. העמדת הילודה מחוץ לעולמה הדתי של האישה יש בה אולי דרך לרסן כוח זה ולהתמודד עמו.

²³ ראו בעניין זה: ואן הולט, סילביה, חיים ששוים פחות, עם עובד, תל אביב 1990, עמ' 170 – 190. וכן: פרידמן, אריאלה, באה מאהבה – אינטימיות וכוח בזהות הנשית, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1996, עמ' 125-133.

התלמוד וקריאה מגדרית – מה ביניהם?

כפי שצינתי בפתחה, ברצוני לנצל את העיון שהובא כאן לבחינת שאלה העולה לאחורונה לא אחת והיא שאלת הקריאה המגדרית של מקורות חז"ליים – האם היא קיימת ומה טיבה? ברצוני לציין שביסודה של קריאה פמיניסטית עומדת ההנחה שספרות חז"ל יסודה בתרבות פטריארכלית, שאותה יש לחשוף ועליה יש להצביע. אך מכאן ואילך המגמות הן מגוונות: יש שהנחת יסוד זו תוביל אוטומטית לקריאה ביקורתית, החושפת שנאת נשים וקיפוחן, מתוך טענה שזו התוצאה ההכרחית של כל תרבות פטריארכלית. אך ישנה אפשרות מתודית נוספת, הטוענת שגם לאחר ההכרה ביסוד הפטריארכלי, ניתן למצוא קולות המגלים רגישות לנשים ולצורכיהן המיוחדים, קולות שלעתים נמצאים מעל לפני השטח ולפעמים מיוצגים כקולות חתרניים, המסתתרים בין השורות ומחכים לגילויים²⁴. מתודה זו מבקשת, אם תרצו, להצמיד מיקרופון לקולות המושקקים על ידי הצפה של דרכי קריאה חדשות ומגוונות, מבלי להיכנע אוטומטית לשום מתודת קריאה – לא לקריאה ביקורתית ולא לקריאה אפולוגטית.

מניתוח סוגייתנו עולה, שהתמונה החד-צדדית המוצגת ברובד ההלכתי של הספרות היהודית, לפיה נשים פטורות מפרייה ורבייה, אינה כה מוחלטת. עיון ברובד החז"לי חושף תמונה מורכבת ורבת רבדים. אילו מקולות אלו הם קולות המייצגים 'אינטרס' נשי ואילו הם קולות מדכאים? לשאלה זו תשובות רבות ואף הפוכות, שאותן ניסיתי לפרוש ולהדגים. אך עצם ריבוי האפשרויות הפרשניות מנקודות הסתכלות שונות²⁵, הוא תוצאה של קריאה מגדרית, מעין 'פתיחת העין השנייה', כדברי לאה שקדיאל:

... זו תרומתו של הפמיניזם היהודי לתיקון הכולל: כאילו היינו עד כה שתומי עין אחת, היא העין הנשית, מתבוננים בעולם ובתורה ובהלכה דרך העין האחת בלבד, היא העין הגברית, מתעקשים על הבלעדיות והכוליות של המבט המצומצם הזה. והנה אכלנו מפרי עץ הדעת החדשה הזו ונפקחה גם עינינו השנייה. ראשית אנו רואים עכשיו 'צלע' שלמה של המציאות שנסתרה מאתנו עד כה: העולם מתרחב כמעט פי שתיים. שנית, במקום הראיה השטוחה הקודמת, אנו מתברכים עתה בראיית עומק, מימד חדש של המציאות שאת קיומו לא יכולנו כלל לשער. חלק מאיתנו סבורים כי חטא נורא יש כאן, ונאחזים בכל כוחותיהם ב'גן עדן' אבוד של תמימות נושנה. אחרים רואים באומץ את הפוטנציאל הרוחני האדיר המשתחרר. לטובת כולנו, נשים וגם גברים.²⁶

קריאה מעין זו המתוארת על ידי שקדיאל ואשר מעין זו ניסיתי להדגים בדברי כאן, מהווה, כך אני מקווה ומאמינה, ביטוי לתפיסה הגלומה באמרה "הפוך בה והפוך בה דכולה בה".

²⁴ ראו בווארין, הבשר שברח – שיח המיניות בתלמוד, תל אביב 1999. עמ' 23 – 32.
²⁵ מובן שהתנאי לפרשנות 'נדיבה' מעין זו הוא שכל פרשנות צריכה לעמוד במבחן הטקסטואלי וההיסטורי המתאים לאותו טקסט.
²⁶ שקדיאל, לאה, 'לפקוח את העין השנייה', דעות 2