



מאירים את העולם 30 שנה

מדרשת לינדנבאום
המכון למנהיגות הלכתית
ע"ש סוזי ברדפילד



מה שאלתך אסתר ותעש

לזכר אסתר כריש ז"ל

תשובות הלכתיות שנכתבו
ע"י מוסמכות המכון

© כל הזכויות שמורות למדרשת לינדנבאום, אור תורה סטון
רח' לייב יפה 51, ירושלים.

להזמנת ספרים: מדרשת לינדנבאום, אסתי 02-6710043
עיצוב עטיפה ועימוד: כנה שכטר

תוכן העניינים

שבת ומועד

- 7 _____ רחצה ועישון ביום טוב
- 13 _____ שימוש ברוד שמש בשבת
- 19 _____ הדלקת נרות שבת בבית מלון
- 25 _____ חובת נשים בשמחת הרגל

חברה ומדינה

- 37 _____ האם אישה תוכל לכהן כדיינית?

נדה וטהרה

- 67 _____ דחיית ליל הטבילה
- 73 _____ עליית נשים להר הבית
- 81 _____ טבילת רווקות לצורך קדושה

- 85 _____ על המשיבות

ראשית דבר

בלשון ראשון אמרו רבותינו (ברכות דף יז עמוד א):
אמר ליה רב לרבי חייא: נשים במאי זכיין? באקרויי בנייהו לבי
כנישתא, ובאתנויי גברייהו בירבנן, ונטרין לגברייהו עד דאתומבירבנן.
ובלשון אחרון, בספר הכריתות של רבי שמשון ב"ר יצחק מקינון
(לשון למודים שער ב, אות צג):

מצינו אשה נזכרת בכרייתא חולקת עם התנאים כדין תנא.. יצאתי
מדרך הכוונה אך לחידוש בעלמא להמציא אשה בגבול התנאים.
והוסיף על כך החיד"א בשם הגדולים (מערכת גדולים אות ר,
קונטרס אחרון אות ה'): ואולם אין כל חדש וכבר היה לעולמים
דאמרינן פ"ק דמגילה דהיו שבע נביאות. ואמרו בבתרא דף קי"ט
דבנות צלפחד חכמניות דרשניות. ומאי דאמר רבי אליעזר לאשה
חכמה ביומא דף ס"ו אין חכמה לאשה אלא בפלך והאי עובדא
איתיה בירושלמי פ"ג דסוטה היינו דרובא דרובא דנשי הכי הו
ולמיעוטא דמיעוטא אפילו לר"מ לא חיישינן. ותו דרבי אליעזר
לטעמיה דסבר כל המלמד את בתו תורה כאלו וכו'. וכמ"ש התם
בירושלמי ישרפו ד"ת ואל ימסרו לנשים. ושפיר עבד ואל האשה
אמר אין חכמה לאשה אלא בפלך.

בספר זה באים לידי ביטוי שאלות בהלכה שנשאלו נשי דידן
שקוראות שונות ולומדות, ויודעות הן ללמד את בני ישראל
השואלים, את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון.
כדרכה של תורה הדברים מונחים לפני מלכי-רבנן, בכדי שאפשר
יהיה לעסוק בכך כדרכה של תורה.

ויאמר האומר, ראה זה חדש, נשים העוסקות בדבר ה' - זו הלכה,
ואין זה חידוש שהרי מצינו שהיו נשים מיוחדות שלמדו ולימדו והורו.
החידוש הינו שהנה בבית מדרשנו יושבות הנשים לומדות
ומלמדות ולא כחידות, אלא כחבורה, ויותר מכן שמשיבות לפונים
מתוך לימודן שלהן.

ראוי דורנו, דור הגאולה, שגאולתו וקיום עם ישראל כולו, ומתוך כך העולם כולו, על כתפיו, שירומם את הנשים שנוטלות חלק שווה בעולם ובאחריות הנובעת מכך, שגם זכות התורה ולימודה יהיה חלק ממעמדה החדש של האשה.

הרב שוקי רייך

רחצה ועישון ביום טוב הרבנית עידית ברטוב

שאלה: בימות החול אני נוהג לעשן (אם כי מעט), וכך גם נהגתי תמיד בימים טובים. לאחרונה שמעתי שיש הסוברים שיש בכך איסור, והייתי רוצה לדעת מה הסיבה לאיסור?



תשובה: אכן יום טוב מהווה מעין מצב ביניים בו אנו נוהגים כשבת, אך גם מותרים במלאכות שונות כביום חול. התורה הגדירה את היתר המלאכה לצורך אוכל נפש, אך חז"ל הרחיבו את ההיתר. ידוע, שהבערת אש ביו"ט לצורך אוכל-נפש מותרת, ולשיטת בית הלל (במס' ביצה, י"ב, ע"ב), מתוך שהותרה הבערה לצורך - הותרה נמי שלא לצורך. הגמ' (כתובות, דף ז, ע"א) מביאה דיון בגדרי המלאכות המותרות ביו"ט, ומעלה את השאלה האם מותר לעשות מוגמר ביום טוב, על פי הכלל הנזכר. לכאורה, שריפת בשמים מותרת ביו"ט אף שאין זה אוכל נפש, אולם מתוך התבססות על הפסוק בשמות י"ב: "אך אשר יאכל לכל נפש", למדו, שההיתר מעבר לאוכל נפש, מסוייג רק לדבר השוה לכל נפש. זאת אומרת, שצורך ייחודי לאנשים מועטים, אסור, ומכיוון שהמוגמר אינו מהנה את כל בני האדם, ואינו רווח אצל כולם, הוא אסור ביו"ט, וכן נפסק בשו"ע (או"ח, סי' תקי"א, ס' ד'). מכאן מובן הכלל, שמידת היותם של מנהגים רווחים ומקובלים תגדיר את ההיתר או האיסור. על-מנת להתייחס לנושא העישון, אפתח בדיון קצר בעניין אחר, שיישפוך אור על השאלה הנדונה. ברצוני לדון בשאלת הרחצה ביו"ט, וממנה להקיש בנוגע לעישון.

לגבי הרחצה בשבת, הדבר נאסר מסיבות שונות, כגון: גזירת הכלנים, שמא יחממו מים בשבת (שבת, מ' ע"א), ואפילו רחצת איבר איבר (אם רוחץ את רוב הגוף) במים שחוממו מערב שבת, (שו"ע,

או"ח סי' שכ"ו, סעיף א') סחיטת השיער, טלטול המגבת (ביצה, י"ז, ע"ב), טפטוף מים מחוץ לארבע אמות, (שבת מ', ע"ב) ועוד. בימינו אוסרים רחצה במים שחוממו בדוד חשמלי, משום בישול המים הקרים הנכנסים לתוך הדוד, ורבים מתירים רחצה במים שחוממו ע"י דוד שמש. (ראה תשובתי בעניין). אולם כבר שו"ע מתיר למי שמצטער, לרחוץ בשבת, ולבקש לצורך כך מגוי לבצע עבורו איסורי שבות, ורעק"א (או"ח, סי' ש"ז, ס' ה') כתב: משמע דמצטער מותר לרחוץ אפילו [כל] גופו בחמין שהוחמו מערב שבת, וקיל יותר משאר שבותים, כיוון שהוא רק מכח גזרה. בעקבות דבריו כך נפסק בביאור הלכה. כיום מתירים רוב הפוסקים לרחוץ בשבת במים שחוממו מערב שבת (כגון שש"כ, פרק י"ד, ס'א').

לגבי יו"ט, כתב השו"ע (סימן תקי"א, ס' א') שמותר לעשות מדורה כדי להתחמם, וכן לחמם מים לצורך רחיצת פנים, ידיים ורגליים, אך לא כל הגוף, ואפילו אם אין רוחצים את כולו בבת אחת, והרמ"א הוסיף טעם מכיוון שזה נהוג אצל מפונקים ומעונגים בלבד, ואינו שווה לכל נפש. (על פי שבת מ' ע"א. כך דעת הר"ן ותוס' בביצה כ"א, ע"ב, מרדכי, החינוך, המאירי, ערוה"ש, חיי אדם) יוצא מכך שהחמם מים לצורך רחצה ביו"ט, עובר על לאו דאורייתא. לעומת זאת דעת הגאונים, סמ"ג, רי"ף ורמב"ם - שאין בזה איסור דאורייתא, אלא רק אסור משום גזרת המרחצאות. חשוב לציין שהרי"ף (ביצה י"ב, ע"א) וכן הרמב"ם (הל' יום טוב, פרק א', הט"ז), וככל הנראה אף השו"ע (או"ח, סי' תקי"א, סעיפים א'-ב') אינם מתייחסים כלל לקריטריון של "דבר השווה לכל נפש", ובנושא הרחצה כתב רמב"ם: רחיצה וסיכה הרי הן בכלל אכילה ושתייה. ומכאן הוא מתיר לחמם מים לרחיצת פניו, ידיו ורגליו, אך ברחצת כל הגוף - מקיש הרמב"ם משבת ליו"ט, ואוסר בשל הגזרה. (ואת המוגמר שאסרה הגמ', הוא אוסר משום איסור מכבה). לגבי מים שהוחמו מערב יום טוב - מתיר השו"ע לרחוץ כל גופו, ואילו הרמ"א אוסר כמו בשבת.

המשנ"ב דן בהבערת אש שלא לשם בישול, והביא את פירוש הרמב"ם להיתר - שגם כל דבר הגורם הנאת הגוף, נכלל בהגדרת

אוכל נפש, (אך הוסיף את התנאי שיהיה שווה לכל נפש). וזו הסיבה להתיר לעשות מדורה או להדליק תנור כדי להתחמם. גם רשב"א והר"ן כתבו שכל צרכי הגוף, מותרים ביו"ט אף ללא ההיתר של "מתוך שהותרה הבערה לצורך אוכל נפש, הותרה גם שלא לצורך". (וכן המג"א בסי' תק"א, סק"ג). גם הה"א שהובאה בגמ' להתיר את המוגמר, מוכיחה למעשה שהגדרת "אוכל נפש" כוללת גם הנאת הנפש, אלא ש'אוכל' ממש, מותר בהכנה גם כאשר אינו שווה לכל נפש, ואילו הנאות הגוף מותרות רק בדבר הרווח בשימוש. לכן, נראה שבימינו יש להתיר רחצה, משום היותה שווה לכל נפש, ולא שייכת לאיסטניסים ומפונקים בלבד. ופוק חזי מאי עמא דבר. עוד בעניין זה, ראה את דברי רש"י לעומת הטור, בדין עישון פירות ביו"ט. בעוד שרש"י רואה בפעולה זו, בישום לפירות והנאת נפש, מבין הטור, שמדובר בהכשרת הפירות לאכילה, כלומר - מלאכת אוכל נפש ממש.

ובנוגע לעישון - חלק מן הדיון בנושא, ניתן ללמוד גם מעניין הרחצה ביו"ט, אך ישנם צדדים נוספים בדיון, שאינם קיימים ברחצה, אלא בעישון בלבד. ההולכים בשיטת הרמב"ם, מתירים הבערה שלא לצורך אוכל נפש, כפי שנאמר בגמ' לעיל (מתוך שהותרה הבערה לצורך...), וכפי שהזכיר השו"ע בדין הדלקת נר של בטלה (או"ח סי' תקי"ד, ס' ה') על סמך הירושלמי, רמב"ם ורש"ל. אך הם מסתייגים מעישון משום החששות של כיבוי (כדין מוגמר). איסורים נוספים שנזכרו ביחס לעישון: איסור טוחן, מחיקת האותיות שעל הנייר, הדבקת הנייר כמתקן כלי והכנת מכשירי אוכל נפש שתידחה מערב יו"ט לחג עצמו. כאשר פותרים חששות אלה, מותר העישון ביו"ט לדעת רוב הפוסקים בדורות האחרונים. יתר על כן, לשיטה זו, זהו דין דרבנן, ולכן יש להכריע בו לקולא (כגון בשו"ת מנחת שלמה, חלק א' סי' מ"ד).

ואילו הפוסקים המחייבים את התנאי של שווה לכל נפש, התייחסו לעניינים שונים, שיתירו את העישון. ביחס לתענוג שכרוך בעישון, יש שהחשיבו זאת, כקריטריון לאוכל נפש (למשל רב

פעלים, חלק ד', או"ח, סי' כ"ב), אם כשיטת הרמב"ם להחשיב רחיצה וסיכה כאכילה ושתייה, בהיותן הנאת גוף ונפש, ואם בשל השאיפה ותחושת הטעם בפה (למשל - שו"ת דרכי נועם, או"ח, סי' ט', ציץ אליעזר חלק ט', סי' ל"ג). נימוק נוסף (ועיקרי) להתיר היה, היותו של העישון דבר השווה לכל נפש (בניגוד לרחצה), המקובל אצל רבים, ואינו מייחד את העשירים או האיסטניסים בלבד. (יש לציין שבעבר היה המצב שונה, ולכן אסר המג"א (בסי' תקי"ד, סק"ד) את העישון משום שאינו שווה לכל נפש) סעיף נוסף להתיר הוא שמחה ועונג יום-טוב. פוסקים אחדים אף הזכירו את ההימנעות מעישון אצל אדם הרגיל בכך, כגורם למתח ולכעס, המבטל באופן אקטיבי את שמחת יומו (למשל כתב סופר, או"ח, סי' ס"ו, יביע אומר, חלק ה' או"ח, סי' ל"ט).

אולם הטיעון המשמעותי ביותר להתיר העישון ביו"ט, הובא בחידושו של הפני יהושע (שבת, ל"ט, ע"ב), שמתבסס על התוס' שם. בסוגיית הרחצה, יוצרים התוס' הבחנה ברורה בין רחצה ובין הזעה, כאשר פעולת הרחצה מוגדרת כתענוג בלבד, ואילו ההזעה מיועדת לשמירת הבריאות, ולכן לא גזרו עליה חכמים. מכיוון שכך, מסיקים שם, שכל דבר שנעשה לשם הבריאות נחשב כשווה לכל נפש, אף אם אינו מקובל על רבים. מכיוון שהעישון נחשב כמועיל לעיכול וכמעורר תיאבון, הרי שהוא מותר, ואף שיש בכך עונג, אין זה פוגם בהיותו תורם לשמירת הבריאות, ומתוך כך גם בהיתרו. כך סברו פמ"ג (משבצות זהב, תקי"א, ס"ב), ברכי יוסף, ערוך השולחן (שם, ס' י"א), רב פעלים, חלק ב' או"ח, סי' נ"ט). אמנם נשמת אדם חלק ב-ג כלל צ"ה, מצטט את הגמ' בב"ק דף ק"ב: מוציא אני את המלוגמא שאינו שווה לכל אדם, ומשמע מכאן שגם ברפואה קיים החילוק של אינו שווה לכל נפש, אך לענ"ד אין ללמוד מפירות שביעית על מלאכת הבערה ואכמ"ל.

בנוגע לאיסור רפואה ביו"ט (ביצה, כ"ב, ע"א, מג"א סי' תקל"ב, סק"ב, פמ"ג), העיר בעל הכתב סופר (או"ח, סימן כ"ד) שהיות שיש בו ג"כ הנאה לא ניכר שהוא לרפואה בלבד, ויש בעישון שתי תועלות

מעורבות. ועוד - אין מדובר ברפואה ממש, אלא רק חיזוק הגוף ושמירת הבריאות (או"ח, סי' ס"ו), כמו כן, רפואה בעלמא שאינה נעשית ע"י סממנים לא נחשבת שבות מעליא אטו שחיקת סמנים דאורייתא (אבני נזר, או"ח סי' שצ"ד), אלא מדרבנן. ומכיוון שאיסור ריפוי ביו"ט ע"י סממנים הוא גזרה לשבות (שהרי טחינה מותרת ביו"ט), אין לגזור גזרה לגזרה. ועוד, גם אם נאסור רפוי ביו"ט משום שתרופות אינן שוות לכל נפש, אלא רק לחולים, העישון אינו שייך לכלל זה, מפני ששמירת הבריאות כן שווה לכל נפש. (ואמנם ציץ אליעזר חלק ו' סי' ל"ג סובר שאין לחלק בין סוגי הרפואות.)

מכל האמור לעיל, מובן שפשט המנהג לעשן בימים טובים, ואף פוסקים מאוחרים נרתעים מלאסור תופעה נרחבת כל-כך. יחד עם זאת, אין להתעלם מהשינוי שחל ביחס לעישון, מצד המדע והרפואה. כיום ידוע מעל לכל ספק, כי העישון מזיק ביותר למערכות שונות בגוף, וגורם למוות ממחלות קשות. אין דרך להתיר עישון בימות החול, מדין שמירת הנפש ואיסור השחתה וחבלת האדם בעצמו, אם כן מדוע להקל ביו"ט במה שאסור בחול? עם התקדמות המודעות הציבורית לסכנה שבעישון, ברור שאין מדובר בדבר השווה לכל נפש, נהפוך הוא, הרוצה לעשן, חייב (על פי חוק, ולדרישת החברה) להרחיק עצמו מחברת יתר האנשים, החפצים בשמירת בריאותם. מלבד זאת, אין זה ראוי שאדם יתמכר לצורך או הנאה גופנית, מבלי יכולת שליטה. ולכן, נראה לי שאין כל דרך להתיר עישון ביו"ט, והמעשן (בחול ובחג) עובר על כמה איסורים. גם אם נסמוך על שיטת הרמב"ם, שכל הבערה מותרת, הרי שיש בזה סיכון הגוף, שאינו מותר. פוסקים מאוחרים התייחסו לנקודה זו (אגרו"מ, אורח חיים, חלק ה', סי' ל"ד ציץ אליעזר, חלק י"ז, סי' כ"א, יביע אומר, או"ח, חלק ה' סי' ל"ט), ושיבחו את המחמירים על עצמם, אך לא אסרו את העישון בחג באופן גורף. אסיים בדברי השו"ע (חושן משפט, סי' תכ"ז, ס' י'): כל העובר... ואמר: הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך, או: איני מקפיד בכך, מכין אותו מכת מרדות, והנזהר מהם עליו תבא ברכת טוב.

שימוש בדוד-שמש בשבת

הרבנית עידית ברטוב

שאלה: בבית הורי ובקרב שכנינו (גדלתי בכני-ברק) היה ידוע שאסור להשתמש בשבת במים שחוממו בדוד-שמש. להפתעתי, שמעתי מחברים ביישוב, שאין בזה כל בעיה הלכתית, ורבים הפוסקים המתירים. מה דעתך בנושא?



תשובה: בראשית הדברים נבהיר מהי ההנחה העומדת בבסיס השאלה, וממנה נעבור לדרך ברעות החולקות. דוד-שמש הוא אביזר שימושי הנפוץ ביותר בבתי רבים במדינת ישראל, ולכך יש משמעות הלכתית, שנדון בה בהמשך.

למעשה שאלתך אינה מתייחסת לשימוש במים עצמם, אלא בתוצאת הלוואי של צריכת המים, כלומר - כניסת מים קרים למערכת, וחימום ע"י המים החמים שבתוך הדוד. מכך יוצא שאילו יכולנו למנוע כניסת מים חדשים במקום אלה שיוצאים לברז, לא היתה בעיה הלכתית.

הגמ' שבת ל"ט, ע"א אומרת: "נותנין... את הצונן בחמה בשביל שיחמו..." ולכך מספק רש"י שני טעמים להתיר: האחד - שאין דרך בישולו בכך, והשני - שחמה באור לא מיחלפי דליגזר הא אטו הא. כלומר - אין חשש שבני אדם יטעו ויסברו שמדובר בחימום ע"י אש (או חשמל). מכאן ניתן להסיק שתי מסקנות מנוגדות: מחד גיסא, דרך חימום זו, הרווחת ביותר כאמור, מוכרת לכל, ואין חשש לטעויות, לכן מותר כטעמו השני של רש"י. אולם מאידך גיסא - יתכן שחימום בדוד שמש הפך לדרך בישול נורמטיבית ומקובלת, ולכן נאסור, על פי טעמו הראשון.

מהות הבישול - נחלקו הפוסקים בפירוש המונח "דרך בישול", האם מדובר בשינוי בתהליך הבישול ובמעשה שלא כדרכו (בשונה

מדרך עשיית המלאכה במשכן), או שמא הדגש הוא על תוצאת הבישול, כלומר - התבשיל. אביא להלן סקירה של הנימוקים להקל, הרחבה בנושא ובתוכן התשובה כולה, ניתן לקרוא במאמר מורחב שכתבתי, והופיע בהוצאת מדרשת "לינדנבאום" בשנת תשס"ט. אין דרך בישול בחמה - במעשה, בתהליך או בתוצאה, ואין רגילות לעשות כן (צפנת- פענח, אגרו"מ, אג"ט, חזו"א, קובץ שיעורים). האיסור הוא על בישול באש, כפי שהיה במשכן, ולא במקור חום אחר, שבו אין שם או מציאות של בישול. (רמב"ם, המאירי, מבי"ט) חיסרון במעשה הבישול, מפני שהאדם אינו המבעיר (במקור אש טבעי, כגון הרי געש) (הליכות קטנות, אבני נזר, תוס', טל אורות). התבשיל המתקבל שונה ממבושל ע"ג האש בטעמו, במרקמו הפיזיקאלי ובמראהו. (תוס', אג"ט, צפנת פענח, גרי"ז)

בישול בתולדות חמה- המשנה בשבת ל"ח ע"ב מביאה את מחלוקת ת"ק ור' יוסי לגבי הפקעת ביצה בסודרים, ולפירוש רש"י מדובר בסודרים שהוחמו ע"י החמה. הגמרא מבארת את טיב המחלוקת: "בחמה כ"ע לא פליגי דשרי, בתולדות האור כ"ע לא פליגי דאסיר, כי פליגי בתולדות החמה, מר סבר גזרינן תולדות החמה אטו תולדות האור, ומר סבר לא גזרינן". ולפי רש"י, הסיבה לגזור היא טעות אפשרית בפירוש המציאות ע"י הרואים, שסיברו בטעות שמדובר בתולדות האור. להלכה נפסק כת"ק (רמב"ם, שו"ע, משנ"ב), כלומר - לאסור תולדות חמה. אולם, ישנם פוסקים שסברו כר' יוסי. ידיד נפש על הירושלמי (שבת, פ"ג ה"ג) פירש שהמחלוקת דלעיל דנה בסודר שהוחם באש ולא בחמה! ויתכן שזו אף שיטת הירושלמי, שתולדות האור הוא גזירת חז"ל, ואינו אסור מדאוריתא (תרומות פ"ג, ה"ה: איזהו תבשיל ברור - כל שהאור מהלך תחתיו), ומוסיף ידיד נפש שבא"י לא גזרו על תולדות חמה אטו תולדות האור. וכך מבין הר"ן, וכן רמב"ן. האג"ט ראה בזה תולדה של מלאכת מבשל ולא אב מלאכה.

רש"ל סבור שדעת הר"ף כדעת ר' יוסי להתיר, ובנוגע להיתרו של רשב"ג לגלגל ביצה על גג רותח, נימק את דעת האוסרים בחשש

שמה הרואים יטעו לחשוב שהחימום נעשה באש, ולכן כשאין חשש בפירוש המציאות - אין לגזור. בסוגיית גזרת המרחצאות פסק הרמב"ם להתיר בחמי טבריה משום שהם כתולדות החמה. על כך ביאר הר"י קאפח שהם כחמי חמה.

ובנוגע לזכוכית המכסה את הקולטים, ישנם פוסקים שסברו כי חימום המים ע"י הזכוכית המחוממת בשמש דינו כחמה ממש, ולא כתולדות חמה (רש"י - ביצה, ל"ג, ע"ב, ילקוט יוסף, רש"ז אויערבך, שבט הלוי, ר"י קאפח), אם משום שהזכוכית רק מרכזת את קרני השמש, ואינה מבשלת, אם משום שתפקיד הקולטים הוא שמירה מפני אוויר קר ואין בכוחם לחמם ממש, ואם משום שהחמה חיממה גם היא באופן ישיר את המים, וזה וזה גורם.

דעת האוסרים - מתבססת על שתי טענות עיקריות:

דרך העולם לחמם בדוד שמש, ולכן אין בזה שינוי, ומוגדר כדרך בישול (תוספת אוהל, קובץ שיעורים, אגרו"מ בנוגע לבישול במיקרוגל, שו"ת אז נדברו, שש"כ מהדורה שניה). הרצ"פ מודה שזו דרך בישולו, אך אין מוסיפים על הגזרת הראשונות.

ישנו חשש שמא יטעו (בפירוש המציאות או בפירוש ההלכה) ויבואו להשתמש במים שהוחמו ע"י חשמל. (מג"א - אף כשידוע שאין מדובר באש, אסור שמא יקלו באש, שש"כ מהדורה שניה, תוספת אוהל - משום שלא ניכר, שבט הלוי, הר"מ אליהו)

המתירים (הר-צבי, ציץ אליעזר, יביע אומר, שש"כ מהדורה ראשונה) אינם חוששים מטעות בשל השימוש הרווח והמקובל, ככל מראית עין בדבר המצוי, ובנוגע לרגילות השימוש דנו לעיל במהות הבישול בחמה, ששונה מהותית או בהגדרה מהבישול באש.

תחומים נוספים הנוגעים לדיון: האם יש בישול במים? רדב"ז, טל אורות, כלכלת שבת, שביתת שבת, ר"י קאפח, לוית חן מתירים מן התורה בישול של מים מסיבות שונות, ופוסקים רבים מקלים במים לעומת שאר משקים ומאכלים הנאכלים חיים, שיש בהם בישול.

האם יש עירווי מכלי ראשון? הדוד ומערכת הצינורות נחשבים ככלי אחד, שבו מתערבבים המים כל הזמן. בכניסת המים הקרים לדוד

(עם פתיחת הברז) מתבצעת נתינת צונן לתוך חם, שדינה תתאה גבר, אם כן יתכן שיש בישול. להלכה נחלקו הפוסקים, אם דין עירווי כדין כלי ראשון: ר"ת, רא"ש, רמב"ם, רש"י ושו"ע פסקו שעירווי מבשל, ואילו רמב"ן, רשב"א, ר"ן ורשב"ם פסקו שאינו מבשל, כירושלמי בדין כ"ר שהוסר מן האש. כאשר ישנו ערבוב שני נוזלים (ולא עירווי ע"ג מוצק), ואין במים החמים כח לבשל, יש מתירים כתוס' (פסחים, מ', ע"ב), ומשנ"ב שהטעים כי אין בנוזלים בישול כדי קליפה.

בדין נתינת צונן לתוך חם (שבת מ"א ע"א - מ"ב ע"א) נאסרה נתינת המים לאמבטי שהוא כלי ראשון, אם משום דרגת החום הגבוהה (ר"ן, רי"ף, רמב"ם ושו"ע) ואם משום כמות המים החמים המרובה (תוס', טור, רמ"א ופמ"ג). בזמן הדחת כלים נכנסים מים רבים לתוך הדוד, ולכן ניתן לומר שאין מתרחש בישול, כך דעת פני יהושע - כי איננו חפצים בבישול, והריהו דבר שאינו מתכוון, וציץ אליעזר על פי הר"י קאפח - שהמים הקרים מתחילים להתחמם כבר בקולטים, (אם כי יש המחמירים שדורשים עירווי בשפיכה אחת, כגון משנ"ב). נשאלת אם כן, השאלה האם דין הדוד ככלי ראשון? יש לציין שכניסת המים נעשית ע"י התקדמות בצינורות (קטפרס) שלא ככל עירווי היוצר רצף עם המים שבכלי, במצב כזה מוגדר הדוד ביביע אומר ושש"כ ככלי שני. ואילו למחמירים הרואים בדוד כלי ראשון - גם המים שבתוך הדוד הם חמי חמה, ולא תולדותיה. מלבד זאת, החמרת הפוסקים בנתינת צונן לחם המיועד לרחצה, נוגעת לאמבטי שהאדם חימם לצורך רחצה, אך לא במים שהתחממו מעצמם ע"י השמש. יתר על כן, אין לנו כל עניין בחימום המים הנכנסים, להיפך - חום שבו היד סולדת אינו אפשרי לשימוש. ציץ אליעזר הקל כשלא ניחא ליה שיגיעו המים ליד סולדת. ושמא יש בזה אף דין מקלקל. שיעור החימום במים נדון בגמ': "מביא אדם קיתון של מים ומניחו כנגד המדורה, לא בשביל שייחמו, אלא בשביל שתפוג צינתן" (מ', ע"ב). מכאן למדו רש"י, ר"ן, רמב"ם ורמב"ן שאף מותר לחמם כאשר יכולים המים להגיע לחום של יד סולדת, אם אינו מתכוון לכך, וכן פסק יביע אומר (אף בחימום על הפלטה), ובעניין הדוד,

אין זה פסיק רישא, כי ברוב הפעמים לא יגיעו המים לחום שיס"ב. דבר שאינו מתכוון - שאלה נוספת שעלינו לשאול - האם נקרא שם מלאכה על בישול/ חימום המים הקרים? להבנתי, מדובר בדבר שאינו מתכוון, כלומר, אנו מעוניינים במעשה מותר - שימוש במים חמים, ואילו חימום המים הקרים הוא תוצאה נלווית בלבד, ואף שזהו פסיק רישא, איננו מעוניינים בכך ולא אכפת לנו, וודאי שאיננו מכוונים לכך. כך פוסקים הר"י קאפח וילקוט יוסף. בכל אופן מדובר בפסיק רישא בגזירת רבנן, ששו"ע מתיר (שי"ד, ס"א), וכמוהו תרוה"ד, המאירי, שלט"ג, פר"ח בשם רש"י, רעק"א, משנ"ב, הר"י קאפח והר"ע יוסף. בין האוסרים - רא"ש, ר"ן, רמ"א, מג"א, הגר"א וחת"ס.

בשו"ת הר צבי וכן בילקוט יוסף מובאת קולא נוספת, שהמלאכה נעשית בגרמא, זאת אומרת, פעולה שאינה ישירה, באמצעות פעולה מתווכת וללא עשייה בידיים. לשיטת הרצ"פ פרנק, כניסת המים הקרים לדוד היא כח שני, או כח כוחו הבא בעקבות יציאת המים החמים, פעולה המסירה את המונע, לפי האור שמח זוהי תולדה דתולדה, שמופקע ממנה שם המקור הראשון. באופן דומה התיר המנחת שלמה פתיחת מקרר בשבת, אע"פ שבכך תוקדם הפעלת המנוע. ובנד"ד מדובר בתרי דרבנן, לכן יש להקל בדבר שאינו מתכוון. לדעת האוסרים, כאשר מדובר בפעולה קבועה של היתר המלווה באיסור, אף שאינו מתכוון - כמתכוון דמי, ועוד, כאשר הכל נעשה באופן רציף ומייד ע"י פעולת האדם (פתיחת הברז), לא נחשב ככח כוחו, אלא ככוחו ממש.

לסיום, ארצה להציע טעם נוסף ואחרון להתיר את השימוש במים שהוחמו בדוד השמש בשבת, מדין ביטול. אמנם אין מדובר בתערוכת של איסור והיתר, מפני שהן המים החמים והן המים הקרים מותרים, אלא שהערבוב עלול ליצור איסור. על מנת להחיל דין ביטול על המים, יש לוודא שאין מדובר בדבר שיש לו מתירין, ואינו מתבטל לעולם, ולכאורה המתבטל בשבת מותר במוצ"ש לאחרים, אך ב"י מקיש מדין ביטול לדין בישול, שאף למי שמתבטל עבורו -

ייאסר, ואכן במעשה שבת קנסו אף לאחרים (קהילות יעקב, ר' פרנק, ילקוט יוסף), מכיוון שהמציאות בימינו מראה שאדם כן חוטא ולא לו, כמסעדות, בתי עסק ובתי-חרושת הפועלים בשבת.

אם כן, מים שבושלו בשבת אסורים הן למבשל והן לאחרים, ולכן ניתנים לביטול. ועוד בעניין הביטול סבורים רוב הפוסקים שזהו איסור דרבנן, ובוודאי כשמדובר בתערובת לח בלח (חת"ס ונוד"ב). מלבד זאת, הר"י, ראבי"ה, רמב"ם ורשב"א מתירים ביטול לכתחילה בדיים של איסור דרבנן שאין לו שורש מן התורה, כגון גזרות חז"ל. היתר נוסף מביא הרשב"א כאשר מדובר בכלים גדולים מאד המכילים היתר מרובה, שנכנס לתוכם איסור קטן, מותרת לכתחילה אף בכלי בן יומו. גם הראב"ד והרמב"ם מצרפים את האיסור להיתר לשם ביטול האיסור הבא מדין קמא קמא בטיל. זאת ועוד, מכיוון שהביטול נעשה לפני היווצרות האיסור (בישול המים הקרים), מועיל הביטול כדעת ב"י, רמ"א, מנחת יצחק וילקוט יוסף.

לסיכום - ניתן לקבוע בוודאות, כי ישנם צדדים רבים יותר להקל ולהתיר שימוש בדוד שמש בשבת, שרוב הפוסקים רואים בו חשש לאיסור מדרבנן בלבד, ולכן צירוף היתרים נוספים מביא להכרעת ההיתר, וכל שכן בליל שבת, כשהמים התחממו מבעוד יום, ובמקום צורך לשם הדחת כלים, ושטיפת פניו, ידי ורגליו.

הדלקת נרות שבת בבית מלון הרבנית ענת נובוסלסקי

שאלה: אני מתכננת להתארח בשבת בבית מלון שמאפשר להדליק נרות שבת רק בלובי של המלון. אני יודעת שצריך להדליק במקום הסעודה. מה עלי לעשות במצב כזה? האם אצא ידי חובה בהדלקת נרות בלובי? אם זה משנה, אני ממוצא אשכנזי.



תשובה: לחובה להדליק נר שבת ניתנו טעמים אחדים:
א. משום כבוד שבת "שאינן סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא" (רש"י במסכת שבת דף כה עמ' ב, ד"ה "הדלקת נר בשבת חובה").
ב. משום מצוות עונג שבת (תוספות בשם רבנו תם, שבת דף כה עמ' ב, ד"ה חובה).

ג. משום שלום בית (שבת דף כג עמ' ב, ורש"י שם: "שבני ביתו מצטערין לישב בחושך"; רש"י בדף כה עמ' ב: "במקום שאין נר אין שלום, שהולך ונכשל באפלה").

אף ברמב"ם אנו מוצאים הן את הטעם של עונג שבת (הלכות שבת, פרק ה', הלכה א') והן את הטעם של כבוד שבת (שם, פרק ל', הלכה ה'). ערוך השולחן (הלכות שבת סימן רסג, ב) מסביר כי שני הטעמים מתקיימים יחדיו. במקום שאוכלים הדלקת הנר היא מטעם כבוד שבת, ובשאר החדרים היא מטעם עונג שבת - "שלא יכשל בהליכתו שם".

החובה לכבד ולענג את השבת חלה על כולם, ולכן מעיקר הדין הן אנשים והן נשים חייבים שיהיה בביתם נר שבת (רמב"ם, הלכות שבת, פרק ה', הלכה א'; שולחן ערוך, אורח חיים, סימן רסג סעיף ב), אלא שזכות הקדימה בקיום המצווה ניתנה לנשים. במדרש מבואר הטעם: "על ידי שכירתה נשמתו של אדם הראשון לפיכך ניתן לה מצוות נר שבת" (בראשית רבה, פרשה יז, סימן ח). ברמב"ם לעומת זאת מובא טעם שמקורו באופן ההתנהלות המשפחתית: "ונשים

מצוות על דבר זה יותר מן האנשים לפי שהן מצויות בבתים והן העסוקות במלאכת הבית" (הלכות שבת, פרק ה', הלכה ג'), וכן פסק השולחן ערוך (שם, סעיף ג). משמע מדבריהם כי כיוון שהאישה נחשבת אחראית על ניהול הבית אך טבעי הוא שמצווה שמטרתה 'שלום בית' תופקד בידה. אמנם, אם האישה עסוקה וקיים חשש שלא תספיק להדליק נרות לפני השקיעה, יכול האיש להדליק הנרות, כמובא במשנה ברורה (סימן רסב, ס"ק יא): "ואם הבעל רואה שמתאחרת מצווה גדולה שהוא ידליק הנרות". הדבר נכון במיוחד כאשר גם האיש שותף בניהול הבית וגם עליו מוטל לדאוג לשלום בבית.

מכיוון שהדלקת נר שבת חובה משום שלום בית, מצווה שיהיה אור בכל החדרים שצריך להשתמש בהם בליל שבת, ואפילו אור שמגיע מחוץ לחדר, כדי שלא להיכשל באפלה. וכן מצווה להדליק נרות במקום הסעודה כמו שכתבת, מפני שעל ידי קיום הסעודה לאורם מכבדים ומענגים את השבת - אף אם דלוקים אורות במקום הסעודה - שכן נרות השבת מוסיפים שמחה וכבוד בסעודה.

נחלקו הדעות בעניין ברכה על תוספת אורה, כמבואר בבית יוסף (אורח חיים, סימן רסג, סעיף ח): "מצאתי בתשובה אשכנזית (שו"ת מהרי"ל, סימן נג) ב' וג' בעלי בתים אוכלים במקום אחד, כל אחד מברך על מגורה שלו אף על פי שכבר יש אורה מרובה. אף על גב דאור זרוע גמגם בזה, מכל מקום יש נוהגים כך. ובעניותי נראה לי ליישב דכל מה דמיתוסף אורה אית ביה [= יש בו] שלום בית טפי [= יותר] ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זוויות". ובשולחן ערוך (אורח חיים, סימן רסג, סעיף ח) הובאה מחלוקת ראשונים זו עם ההכרעה: "ונכון ליהזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד". והרמ"א הכריע כדעת המהרי"ל. לכן לפי מנהג אשכנז (וחלק מיוצאות ספרד), נשים אחדות המדליקות נרות סמוך למקום הסעודה, כל אחת יכולה לברך על הנרות שלה. ולמנהג רוב יוצאות ספרד רק הראשונה מדליקה בברכה והאחרות מדליקות בלי ברכה.

כאשר בבית המלון אין אפשרות להדליק נרות סמוך למקום הסעודה, ואף אסור להדליק נרות בחדרי הלינה מחשש שרפה, אין בהדלקת הנרות בלובי המלון המואר ממילא ריבוי שמחה ואורה, ומטעם זה ניתן להסיק שאין לברך על הדלקה זו.

אך אם אפשר להשתמש באזור ההדלקה בזמן שהנרות דולקים לאחר רדת החשכה, כגון לשבת שם לאחר הסעודה ולאכול מזונות, הרי שבאופן זה הנרות דולקים לכבוד השבת ויש לברך על הדלקתם. "שעיקר מצוות הדלקת נר שבת אינה ההדלקה בלבד, אלא ההנאה להשתמש לאורה היא עיקר המצווה, אלא שההדלקה היא התחלה והכנה למצווה זו" (שו"ת הר צבי, אורח חיים א, סימן קמג).

אפשרות אחרת היא לקיים את מצוות ההדלקה של נר שבת על ידי הדלקת נורת להט חשמלית בחדר ולכוון עליה במקום על נרות שבת.

זאת לשיטת הסוברים שאור החשמל נחשב כאש ומדמים את חוט המתכת הבווער לפתילה ואת החשמל לשמן (בין הסוברים כך: הרב צבי פסח פרנק, שו"ת הר צבי, שם; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, אורח חיים, חלק ב, סימן יז). וכן נכתב ב'שמירת שבת כהלכתה' (פרק מג, סעיף ד) בשם הרבה אחרונים: "והמדליק נרות שבת ויו"ט בנורות חשמל יש לו על מי לסמוך, וגם יברך על הדלקה זו, ובלבד שידליק לכבוד שבת".

אמנם בהערה כ"ב שם נכתב בשם הרב שלמה זלמן אויערבך שאפשר לברך רק על הדלקת פנס ולא על אור החשמל הבא מתחנת כוח, כיוון שזרם החשמל אינו כשמן הנמצא בשעת ההדלקה, אלא "בכל רגע ורגע נוצר זרם חדש בתחנה שלא היה כלל בעולם מקודם". מה שאין כן בפנס המופעל על ידי סוללה אשר הזרם צבור ונמצא בתוכה.

הרב מרדכי אליהו מצדד אף הוא בשימוש בפנס, אך מטעם אחר. בהתייחסו לסוגיית הברכה על הנרות כאשר כל הנשים במלון מדליקות במקום אחד, כגון בלובי המלון, הוא מציע לבנות ספרד

להדליק בחדרן פנס המופעל על ידי סוללות ולברך עליו, ולא להדליק אור החשמל שעליו לא ניתן לברך "כי אין הדבר בידו, שהרי יכולה להיות תקלה במערכת החשמל והוא יכבה". אך הצעה זו גוררת בעקבותיה מגבלה. מכיוון שלעתים הסוללה אינה חזקה דיה ואור הפנס עלול לכבות בטרם החזרה לחדר, צריך להישאר בחדר עד שיחשיך ואז ליהנות מאור הפנס¹.

בניגוד לרב אליהו, הרב עובדיה יוסף (שם) אינו חושש באופן גורף מפני הפסקה בזרם החשמל, וטוען כי הדבר תלוי במצב המקום ובשכיחות הפסקות החשמל שבו. "ופעמים שנה השמן גם כן קורה בו איזה תקלות וכבה לפני השבת ... וכיון דהווי מיעוט דלא שכיח לא חששו חכמים, שאם כן אין לדבר סוף". ומכאן שאין הכרח להצטייד בפנס, אבל רצוי להצטייד מראש בנורת להט כי לא תמיד מצויות נורות מסוג זה בחדרי המלון. במקרה כזה רצוי להדליק את הנורה במקום שלא תפריע לשינה, או לחברה לשעון שבת כדי שתכבה בלילה ולא תפגע בעונג שבת.

נראה שפתרון זה יפה אף לבנות אשכנז, כיוון שהתועלת בהדלקת נורת להט בחדר גדולה יותר מאשר הדלקת נרות רבים במקום שאין בנרות תוספת אורה (לובי המלון). ולמרות שהן יכולות לברך במקום שכבר דולקים בו נרות, עדיף שתדלקנה במקרה כזה נורה חשמלית בחדרן. יש לשים לב כי הנורה שמדליקים לקיום המצווה תהיה

¹ <http://www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?id=3227>

מתוך דבריו של הרב אליהו משתמע כי הוא מקבל את האפשרות של הדלקת נרות בלובי המלון, שהרי לדבריו בנות אשכנז יכולות לברך על הנרות בלובי. אולם בסעיף אחר על מקום ההדלקה הוא כותב כי הנרות צריכים להיות במקום הקידוש והסעודה. וכן בסידורו 'קול אליהו' (עמוד קלט) הוא מדבר על הדלקה בבתי מלון בפירת חדר האוכל. אפשר שכיוון שיש להדלקת הנרות עדיפות על הדלקת הפנס, ראוי להשתמש בפנס רק כאשר לא ניתן לברך על נרות עקב ריבוי נרות במקום אחד. ואפשר שיש להתחשב בכך שדברים אלה סוכמו על ידי תלמידים והרב אליהו כלל לא דיבר על הדלקת נרות בלובי אלא בחדר האוכל.

הנורה שתאיר לבאי החדר את דרכם כדי שלא יכשלו באפלה, ולא עם תאורה נוספת, כפי שהסברנו לעיל לגבי תוספת אורה.

לסיכום, עומדות בפנייך שלוש אפשרויות:

הביאי איתך למלון נורת להט, הדליקי אותה בחדר וברכי. דאגי שהנורה תדלק במקום שלא יפריע לשינה או חברי אותה לשעון שבת כדי שתכבה לאחר החזרה לחדר, בתנאי שאין בחדר עלטה גמורה. אם רצונך להחמיר, הביאי איתך פנס עם סוללה מלאה, הדליקי אותו בחדר וברכי, אך זכרי להישאר בחדר עד לאחר שיחשיך ולהשתמש באורו. בנוסף, דאגי שהחדר לא יהיה בחשכה מוחלטת כשתחזרי אליו.

הדליקי נרות בלובי עם ברכה, ולאחר הסעודה, בעוד הנרות דולקים, שבי סמוך אליהם ואכלי מיני מזונות. אפשרות זו פחות מומלצת מחשש שמא הנרות יכבו בעודך בסעודה.

לקריאה נוספת:

הרב אליעזר מלמד, פניני הלכה, פרק ד - הדלקת נרות שבת.

הרב אמיר גלטר, אתר שורש:

<http://www.shoresh.org.il/spages/articles/article1011.htm>

חובת נשים בשמחה ברגל הרבנית ענת נובוסלסקי

שאלה: לפני שנה התאלמנתי לאחר 35 שנות נישואין. לקראת כל חג בעלי ז"ל היה מקפיד לקנות לי מתנה. בכל פעם שנתן לי את המתנה נהג לומר: "כתוב בגמרא: אישה - בעלה משמחה", ובאמת שמחתי מאוד. עכשיו כשאני לבדי כיצד עליי לנהוג? האם אני חייבת לשמוח בחג?

שאלה לשואלת: ברצוני לנסות לחדד את שאלתך. מבין השורות אני מבינה שקשה לך לשמוח בגלל חסרונו של בעלך וזה דבר מובן מאוד, במיוחד בתקופת החגים כשהחיסרון זועק, אך יחד עם זאת חשוב לך להמשיך לשמוח דווקא בחגים, ואינך יודעת אם בכלל וכיצד לבטא את השמחה ללא בעלך. האם הבנתי נכון?



תשובת השואלת: הבנת נכון. אני עושה מאמצים גדולים להמשיך בשגרת החיים וגם ליהנות, ואיני רוצה שהחג יהפוך ליום אבל במיוחד כשיש מצווה "ושמחת בחגך".

תשובה: אני רוצה לשבח אותך שלמרות האבל על מות בעלך חשוב לך לחיות מתוך שמחה בכלל ובחגים בפרט, ולהמשיך לחוות את הזמנים המיוחדים כמו שהיית רגילה בהיותכם יחד. יפה כתבת שיש מצווה לשמוח בחג. בתשובה נכרר האם מצווה זו חלה גם על נשים ובאיזה אופן.

הקדמה:

בכל אחד מהרגלים - פסח, שבועות וסוכות - נצטוונו בשלוש מצוות: ראייה, חגיגה ושמחה. הסביר הרמב"ם: "הראייה שנאמר: 'יראה כל זכורך', והחגיגה שנאמר: 'תחוג לה' א-להיך', והשמחה שנאמר: 'ושמחת בחגך'" (הלכות חגיגה, פרק א', הלכה א'). עוד הוסיף הרמב"ם כי אדם מקיים את מצוות הראייה בראיית פני העזרה שבמקדש והבאת קרבן עולת ראייה, ואת מצוות החגיגה הוא מקיים בהבאת קרבן שלמי חגיגה, ומשתי מצוות אלה נשים פטורות. על מצוות השמחה נרחיב להלן.

מתי חלה מצוות שמחה?

המצווה לשמוח בחג מופיעה בתורה בהקשר לחג שבועות: "וְשִׂמְחַתָּ לְפָנַי ה' א-לֹהֶיךָ אֶתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וְהַלְוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וְהַגֵּר וְהִיתוּם וְהֵאֱלַמְנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' א-לֹהֶיךָ לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם" (דברים ט"ז, י"א), ובהקשר לחג סוכות: "וְשִׂמְחַתָּ בְּחַגְגָּה אֶתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ ... וְהִיִּית אִף שְׂמִיחַ" (שם, י"ד-ט"ו). בפסח לא הוזכרה המצווה אך חז"ל דרשו את הפסוק "וזכרת כי עבד היית במצרים" הנזכר בצווי על חג שבועות ולמדו ממנו שכל הנהוג בשבועות נהוג גם בפסח ובסוכות (ספרי דברים, פרשת ראה, פיסקא קלט). על כן מצוות השמחה חלה בכל שלושת הרגלים.

האם נשים חייבות במצוות שמחה?

הציווי על השמחה בתורה

המצווה לשמוח ברגלים נמנית בין מצוות העשה בספר המצוות לרמב"ם (מצווה עשה נד) ובספר החינוך (מצווה תפח). בתקופת בית המקדש מצוות השמחה התקיימה בהבאת קרבן שלמים בנוסף

לשלמי חגיגה.² כפי שנאמר בפסוק המצווים בשמחה בחג הם: "אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה", ומכאן נראה שהנשים חייבות בה כאנשים.

מי מצווה על שמחת האישה? האישה או בעלה? - מחלוקת האמוראים אביי ורבי זירא.

מצוות השמחה היא מצוות עשה שהזמן גרמה, ונשים פטורות ממצוות אלה (משנה קידושין, פרק א', משנה ז'), אם כך כיצד נשים חייבות במצוות שמחה? בסוגיית הגמרא על חיוב נשים במצוות (קידושין, דף לד, ב) עולה הצעה ללמוד ממצוות השמחה ברגל שנשים חייבות בה ולחייב נשים בכל מצוות עשה שהזמן גרמן. האמורא אביי דוחה לימוד זה בטענה "אשה - בעלה משמחה". ופירש רש"י ש"אין חובת השמחה תלויה בה אלא על בעלה שישמחנה", ואף את הפסוק ניתן לקרוא בחיריק: ושימחת,³ כלומר, גם במצוות השמחה אין החובה על האישה עצמה אלא על בעלה.

הגמרא ממשיכה ושואלת על דברי אביי: באלמנה מאי איכא למימר [מה יש לומר], שהרי אין לה בעל ובכל זאת היא חייבת בשמחה, ככתוב: "ושמחת לפני ה' א-להיך אתה ... והאלמנה" (דברים ט"ז, י"א)? ומשיבה שמדובר באלמנה ענייה שאין חובת השמחה עליה, אלא אותו אדם שהיא נמצאת אצלו חייב לשמחה.

אולם רבי זירא חולק על אביי וסובר שאישה חייבת במצוות השמחה באופן בלתי תלוי.⁴ ואכן, מתוך המשנה הראשונה במסכת חגיגה עולה כי נשים עלו לרגל לירושלים עם תינוקותיהם על זרועותיהן לקיים את חובתן במצוות השמחה, שהרי על פי המשנה

² על פי דרשת הפסוק בדברים כ"ז, ז': "וזבחת שלמים ... ושמחת לפני ה' א-להיך" - "מה שמחה האמורה להלן שלמים אף כאן שלמים" (ספרי דברים, פרשת ראה, קלח; ירושלמי חגיגה, פרק א', הלכה ב').

³ תוספות רי"ד (שם) פירש שהאישה אינה מוזכרת בפסוק כי אם הבת. ובאופן פשוט נלמד שכיוון שהבת חייבת גם האישה חייבת, ואביי דייק מהפסוק שהשמחה נוהגת באיש ולא באישה, שאישה בעלה משמחה ואת הבת אביה משמחה.

⁴ מתוך הסוגיה במסכת ראש השנה, דף ו, ב, על השאלה "אשה מה היא בכל תאחר".

"הכל חייבין בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן". על ההגדרה של קטן נאמר במשנה: "בית הלל אומרים: כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית". על שאלת רבי זירא (חגיגה, דף ב, ב) כיצד הגיע הקטן עד לירושלים עונה אביו כי אמו החייבת במצוות שמחה הביאה אותו. זהו אותו אביו שבמסכת קידושין אמר על האישה שבעלה משמחה.

האיש מצווה על שמחת אשתו - שיטות ראשונים בהבנת אביו

יש שתרצו סתירה זו בדברי אביו והסבירו שבמסכת חגיגה כוונתו לומר שהאם מחויבת לעלות לירושלים מצד הבעל (המאירי בשם רבים, חגיגה שם), או שחובת הבעל לשדל את אשתו ולשכנעה כדי שתעלה לירושלים ותשמח עמו, אך הרשות בידה להחליט אם לעלות עמו אם לאו, כי היא אינה מחויבת בשמחה (המאור הקטן, ראש השנה, דף א, א). לדברי התוספות בשם רבנו תם כוונת אביו בדבריו "אשה - בעלה משמחה", שבעלה חייב לשמחה בשלמי שמחה שלו שתאכל עמו, והיא עצמה פטורה מלהביא קרבן של שלמי שמחה (קידושין, שם). אף הריטב"א מסיק שנשים אינן חייבות בשמחה מהתורה אלא על ידי הבעל (קידושין, שם).

האישה מצווה בשמחה - ראשונים

יש מפרשים שהאישה עצמה חייבת בהבאת שלמי החגיגה. כך כותב הרמב"ם על מצוות השמחה: "והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה, שנאמר: 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' א-להיך'. ונשים חייבות במצוה זו" (הלכות חגיגה, פרק א', הלכה א'). וכך מבאר הרמב"ם את המצווה גם בספר המצוות (עשה נד). יש שהסבירו כי כוונת הרמב"ם באומרו "ונשים חייבות במצווה זו" היא שהחובה מוטלת על האיש להביא שלמי שמחה ואשתו תאכל עמו מהקרבן, אך היא עצמה אינה חייבת להביא קרבן (לחם משנה,

הלכות חגיגה, שם).⁵

המאירי בפירושו למסכת קידושין (דף לד, ב) פסק באופן נחרץ: "אשה חייבת בשמחה, כמו שביארנו, ומה שאמר כאן אשה בעלה משמחה - לא להפקיעה מחיוב שמחה, אלא שעיקר חיובה מצד שמחת הבעל. ומכל מקום לענין פסק, אף אישה שאין לה בעל חייבת בשמחה". גם לשיטת ספר החינוך (מצווה תפח) החיוב בשמחה נאמר על כולם בשווה, והאישה חייבת מצד עצמה, אלא שעל האיש מוטל פרט נוסף מפרטי מצוות השמחה - לדאוג שכל הכלולים בחיוב ישמחו, ולכן חייב לשמחם.

פשרת הראב"ד

הראב"ד, המשיג על הרמב"ם, מציע מעין פשרה: הוא מודה בחיוב הנשים בשמחה, אך לא דווקא בקרבן. חיוב האישה בשמחה מתבטא בחיובה לאפשר לבעלה לשמח אותה כשתעלה עמו לרגל: "ונשים חייבות במצווה זו - לא בקרבן אלא בשמחה, שתשמח עם בעלה, שתעלה עמו והוא ישמח אותה" (הלכות חגיגה, שם).

פסיקת השולחן ערוך

השולחן ערוך (אורח חיים, סימן תקכט, ב) פסק כי "חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד, הוא ואשתו ובניו וכל הנלוים אליו", אך הוסיף: "כיצד משמחן?"⁶ לדעתו על ראש המשפחה לדאוג לכך שכל בני ביתו ישמחו בחג.

האישה מצווה בשמחה - אחרונים

שו"ת שאגת אריה (דיני יום טוב, סימן טו) מסיק באופן ברור

⁵ להסבר והעמקה במחלוקת אביי ורבי זירא, פסיקת הרמב"ם והסבר הלחם משנה: שו"ת דברי יציב חלק אורח חיים סימן רכט, הטוען כי הרמב"ם פסק עקרונית כאביי, אך מכיוון שהאישה חייבת להימשך אחרי בעלה היא למעשה כלולה במצוות השמחה.

⁶ להמשך השולחן ערוך נתייחס בהמשך.

שאישה חייבת במצוות שמחה ברגלים כאיש. רבי עקיבא איגר בתשובותיו (מהדורא קמא, סימן א) מחלק בין מצוות כבוד ועונג ביום טוב הנלמדת מ"עצרת תהיה לכם" וממנה נשים פטורות, לבין מצוות השמחה ביום טוב שחייב הנשים בה נתון במחלוקת.⁷ בתשובה אחרת (מהדורה תניינא, סימן קנג) הוא כותב כי הרמב"ם פסק שלא כאביי שאישה בעלה משמחה, ומוכיח מתוך הסוגיה בקידושין (דף לד, ב - לה, א) כי נשים חייבות בשמחה.

הן המשנה ברורה (שם, סעיף קטן טו) והן הברכי יוסף (אורח חיים, סימן תקכט) ציינו בשם שאגת אריה כי מצוות השמחה נוהגת גם בנשים. אף הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר (חלק ד, סימן כה) יוצא נגד הסוברים, ובהם הכסף משנה, כי הרמב"ם פסק כאביי, ומכריע שהרמב"ם פסק כרבי זירא שאישה חייבת בשמחה מהתורה.⁸

כיצד מקיימים את מצוות השמחה?

ראינו כי מהכתוב בתורה נלמד שמצוות השמחה מתקיימת באכילת בשר קרבן שלמים הבא בנוסף לשלמי החגיגה, דבר המתאפשר רק בזמן שבית המקדש קיים. האם יש דרך לקיים את מצוות השמחה ברגל לאחר חורבן בית?

ביטויי מצוות השמחה בתלמוד הבבלי והירושלמי

מדברי חז"ל אנו לומדים שחייב השמחה אינו מתבטא רק באכילת בשר השלמים. הגמרא במסכת פסחים (דף קט, ב) מביאה מדברי התנאים כי אדם חייב לשמח את בני ביתו ברגל ביין. הגמרא מוסיפה בשם רבי יהודה כי לא את כולם משמחים באופן זהה, אלא "אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן". "אנשים בראוי להם" פירושו ביין,

⁷ רבי עקיבא איגר סובר כי האישה חייבת ביום טוב רק ב"לא תעשה כל מלאכה" אך פטורה ממצוות עשה של יום טוב כדין כל מצוות עשה שהזמן גרמה, ועל כן אם שכחה להזכיר בברכת המזון "יעלה ויבוא" אינה צריכה לחזור, שהרי אינה חייבת באכילת פת שמצווים בה מצד כבוד יום טוב (פרט לליל א' של פסח שגם נשים חייבות באכילת מצה).

⁸ פוסקים נוספים הסוברים שנשים חייבות בשמחה מובאים בשו"ת יביע אומר חלק ו, אורח חיים סימן יח; שו"ת זכרון יוסף חלק אורח חיים, סימן י; שו"ת שאילות שמואל סימן יא; שו"ת שאילות יעקב סימן צו.

ומה ראוי לנשים? מסביר רב יוסף: "בבבב - בבבב צבעונין, בארץ ישראל - בבבב פשתן מגוהצין". רבי יהודה בן בתירא מחלק בין הזמן שבית המקדש היה קיים לזמן שאין בית המקדש קיים: "בזמן שבית המקדש קיים - אין שמחה אלא בכשר, שנאמר 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' א-להיך'. ועכשיו שאין בית המקדש קיים - אין שמחה אלא ביין, שנאמר 'ויין ישמח לבב אנוש'". משמע מכאן שלגבי השמחה בימינו אין מחלוקת, גברים שמחים ביין ונשים שמחות בבבבב.

בתלמוד הירושלמי (פסחים פרק י', הלכה א') מובאות שתי דעות. הדעה הראשונה היא שאדם משמח את אשתו ובניו ביין והדעה השנייה - דעת רבי יהודה - היא שהאדם משמח את הנשים בראוי להן, "כגון במסנים וצוצלין", ואת הקטנים בראוי להם, "כגון אגוזין ולוזין". מסנים הם נעלים וצוצלין התפרשו באופנים שונים. קרבן העדה מפרש כי מדובר בבבבב קטנים ואילו הפני משה מפרש "מיני צלצול יפים".

ביטוי מצוות השמחה בדברי הראשונים

לפי שיטת רש"י, שהסיק מדברי אב"י כי אישה פטורה משמחה, הפטור הוא מהקרבן, אבל בעלה משמחה בבבבב חדשים (ראש השנה דף ו, ב; קידושין דף לד, ב). אולם לדעת התוספות (קידושין, שם) השמחה ביין ובבבבב אפשרית רק לאחר חורבן בית המקדש, כאשר אי אפשר לשמוח על ידי בשר הקרבן. להבנתם חיוב השמחה בשאר דברים שאינם קרבן הוא מדרבנן.

לדעת הרמב"ם מצוות השמחה מתקיימת בקרבן שלמים, כפי שנלמד מהתורה, אבל יש גם דרכי שמחה נוספות. לאחר שהרמב"ם מנה בספר המצוות (מצווה נד) את חובת הנשים בשלמי שמחה הוא הוסיף: "... וכולל באומרו: 'ושמחת בחגך' מה שאמרו גם כן לשמוח בכל מיני שמחה, ומזה לאכול בשר ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים ולשחוק בכלי ניגון ולרקד במקדש ... זה כולו נכנס תחת אמרו: 'ושמחת בחגך'".

ובהלכות יום טוב (פרק ו', הלכות י"ז-י"ח) פסק הרמב"ם: "וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר "ושמחת בחגך" וגו'. אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא שמחת קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד? הקטנים... והנשים קונה להן בגדים ותכשיטים נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין...". באשר לבגדי הנשים מעיר ההגהות מיימוניות: "מכאן משמע שיותר טובים יהיו בגדי רגל מבגדי שבת". על בגדי השבת הציווי הוא רק שיהיו מכובסים ונקיים (רמב"ם, הלכות שבת, פרק ל', הלכה ג'), ואילו על בגדי החג להיות חדרים ונאים מבגדי החול.

בדומה לרמב"ם, גם המאירי פוסק: "חייב אדם לשמח את ביתו ברגל... ובמה משמחם? כל אחד בראוי לו: אנשים ביין ובשר, ונשים בבגדי פשתן המגוהצין ובבגדי צבעונים, וכן הכל לפי מה שראוי לו" (פסחים קט, א).

כך פסק גם השולחן ערוך: "חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד, הוא ואשתו ובניו וכל הנלוים אליו. כיצד משמחן? הקטנים נותן להם קליות ואגוזים, והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין כפי ממונו" (אורח חיים, סימן תקכט, ב).

ביטויי מצוות השמחה בדברי פוסקים אחרונים

על השולחן ערוך העיר ביאור הלכה (סימן תקכט, סעיף ב): "ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין יוצאין ידי חובת שמחה אלא ביין, שנאמר: 'יין ישמח לבב אנוש', אבל בשר אין חובה לאכול עכשיו כיון שאין לנו בשר שלמים. ומכל מקום מצוה יש גם באכילת בשר כיון שנאמר בו שמחה".

לעומתו כותב בעל התורה תמימה בהערותיו (דברים ט"ז, הערה סג) שגם כאשר אין קרבן שלמים יש חיוב לאכול בשר חולין, כיוון שהשמחה היא בבשר והשלמים הם רק אמצעי לאכילת בשר קודש. לדבריו, "אכילת בשר פועלת על התעוררות הגוף והנפש",

וכאשר הבשר אינו בשר קודש אין די בבשר לבד "אלא צריך עוד יין לתוספת התעוררות".

ביטויים נוספים למצוות השמחה

כידוע לכולנו ניתן לבטא שמחה בדרכים שונות ומגוונות, לאו דווקא על ידי אכילת בשר ושתית יין, ואף לא רק על ידי קניית בגדים או תכשיטים חדשים. ואכן, פוסקים ראשונים ואחרונים התייחסו לקיום מצוות השמחה באופנים שונים.

הרמב"ן (השגותיו לספר המצוות לרמב"ם, שורש א') דן בהוכחה שאמירת ההלל היא מן התורה ומעלה את האפשרות שאמירת הלל היא "בכלל השמחה שנצטוינו בה... כי עיקר השירה בפה". כלומר, לדעת הרמב"ן ניתן לקיים את מצוות השמחה בחג גם על ידי אמירת הלל.

לדברי שאגת אריה (סימן סה) ניתן לבטא כיום את מצוות השמחה באופנים שונים, ובלבד שיהיה האדם שמח. מסקנתו היא: "כבר נתברר בראיה ברורה דמצות עשה זו ד'ושמחת' נוהג בכל מיני שמחות, ולפי זה אפילו בזמן הזה, שבעונותינו אין לנו שלמי שמחה, נמי מצוה זו נוהגת בשאר מיני שמחות... נראה לי משום דמצוות שמחה שנצטוינו ברגל אינה שמחה פרטית אלא שמחה כללית שמחויב לשמוח ביום טוב בכל מיני שמחה שיכולת בידו לשמוח ... כל אדם ואדם מחויב לשמוח כפי יכולתו ולפי רוב עושרו, וכן אנשים בראוי להן ונשים בראוי להן". משמע מכאן שביטויי השמחה ההלכתיים שצוינו לעיל אינם בלעדיים. אין זה משנה מה אנו עושים, מה שחשוב הוא שנהיה במצב רגשי של שמחה, ועל כל איש ואישה לבחור את האמצעים המתאימים להם ביותר מבחינה רגשית וכלכלית וסייעו בהשגת השמחה לעצמם ולבני משפחתם.

הרב משה שטרנבוך מרחיב מאוד את גרדי מצוות השמחה וטוען כי במצוות השמחה ביום טוב כלולה שמחת הלב שכדי לקיימה אין צורך בעשייה מסוימת, ובנוסף יש מצווה "לעשות פעולות שיגרמו לשמח את לב האדם, והיינו במאכל ובמשתה ובכל דבר המשמחו".

ולמרות שלדעתו נשים פטורות משמחה ועל הבעל לשמח את אשתו, "הפטור" הוא רק מחובת המצווה לאכול שלמי שמחה ואכילת בשר ושתיית יין, אבל בחלק הזה של השמחה, שהוא שמחת הלב - גם נשים חייבות" (הרב משה שטרנבוך, מועדים וזמנים, סימן קיב). מכאן עולה שלשיטתו אם אישה מצליחה לשמוח בחג אף ללא שימוש באמצעי עזר גם היא מקיימת את המצווה, ואם יש לה צורך להיעזר במעשים שונים כדי לשמוח היא רשאית לבחור את המעשה המתאים לה על פי היכרותה את עצמה.

גם לשיטת הרמב"ם וההולכים בעקבותיו, הפוסקים מחד גיסא שנשים חייבות בשמחה ומאידך גיסא שעל האיש לקנות בגדים או תכשיטים לאשתו, נראה שבימינו, כאשר נשים עצמאיות ואינן תלויות באיש כבעבר, ופעמים רבות הן קונות את בגדיהן ואת תכשיטיהן בעצמן, ואף מעדיפות לעשות זאת כך, אין סיבה או צורך להשאיר זאת כחובת האיש לשמח את אשתו. אפשר לערוך קניות במשותף או להתייעץ עם הבעל, אך אין זה תנאי הכרחי שהבעל יקנה לאשתו בגד חדש. וכיוון שכיום אישה שאינה נשואה אינה תלויה בגבר אחר לפרנסתה, בין אם היא רווקה ובין אם היא אלמנה או גרושה עליה לקיים את מצוות השמחה בעצמה בכל הדרכים המוצעות ובכל מה שמשמח אותה.⁹

מחובת האיש לשמח את אשתו ואת בני ביתו יש לשמר את החובה לשמח אחרים בחג כחלק ממצוות השמחה, ככתוב: "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך" (דברים ט"ו, י"ד), וכפסק השולחן ערוך (סימן תקכט, ב): "וחייב להאכיל לגר, ליתום ולאלמנה עם שאר עניים".

סיכום: ראינו כי השאלה אם נשים מצוות על השמחה ברגל נתונה במחלוקת לאורך הדורות. תחילתה במחלוקת האמוראים אביי

⁹ למתקשים ולמתקשות לשמוח בחג, ראו במאמרו של הרב אליעזר מלמד באתר ערוץ שבע: <http://www.inn.co.il/Articles/Article.aspx/11073>

(אישה - בעלה משמחה) ורבי זירא (אישה חייבת בשמחה) והמשכה במחלוקת ראשונים בהבנת דברי אביו, החל מהסוברים שאישה פטורה לחלוטין, דרך הסוברים שאישה חייבת לאפשר לבעלה לשמחה ועד למחייבים אישה בשמחה. גם בין הפוסקים האחרונים אין תמימות דעים. קיימת מחלוקת האם הרמב"ם פסק כאביו או כרבי זירא לעניין חובתה של האישה להביא קרבן שלמי השמחה. רבים מהאחרונים הלכו בעקבות השאגת אריה ופסקו שנשים חייבות בשמחה, ובהם המשנה ברורה והחיד"א (בברכי יוסף), וכך פסק גם הרב עובדיה יוסף. ניתן אם כן לומר שכל אישה חייבת במצוות שמחה בחג ללא תלות באיש, בין אם היא נשואה בין אם לאו.

על פי חז"ל האנשים שמחים בבשר ויין והנשים שמחות בבגדים או בתכשיטים חדשים. יש פוסקים הרואים בכך מצווה מהתורה ויש הרואים בכך מצווה מדרבנן. יש גישות המרחיבות את גדר השמחה לכל שמחה הראויה והמתאימה לאדם, כולל אמירת הלל, שירה, ריקוד, טיול וכדומה. על כן על כל אישה לשמוח בסעודת חג, בבגד או בתכשיט חדש או בכל מה שמשמחה, ואין הכרח להטיל זאת דווקא על הבעל. אף ראוי להקפיד על בגדי החג יותר מאשר על בגדי השבת, ולהימנע מדברים הפוגמים בשמחת הלב.

ואת שואלת יקרה, חפשי את הדרך שבה תוכלי לשמח עצמך באופן הטוב ביותר, ותזכי לקיים את המצווה "ושמחת בחגך והיית אך שמח".

האם אשה יכולה לכהן כדיינית? הרבנית עידית ברטוב

עשיתי לי שרים ושרות. אלו משוררים זכרים, ומשוררין נקיבות...
שרה ושרות. אלו דיינים זכרים ודיינין נקיבות. (קהלת רבה פרשה ב')

בפתח דברי אביא את טענות השוללים כהונת אשה בתפקיד זה, ולאחר מכן אתייחס אליהן ואביא את הדעות החולקות. חשוב לציין שהנושא נדון ע"י הפוסקים בעבר בהקשרים שונים, וגם פוסקי דורנו נדרשו לו בעיקר במסגרת הדיון אודות נשיאת תפקידים ציבוריים ע"י נשים ובזכות הנשים לבחור ולהבחר, אך גם העיסוק בעניין ההוראה והדיינות לנשים הולך ומתרבה, עקב השינויים החברתיים והתרבותיים המתרחשים תדיר.



הטיעונים השוללים כהונת אשה בדיינות:

את אלה ניתן לחלק לשתי קבוצות. חלקם משתייכים לשיקולים הלכתיים טהורים, ואילו האחרים עוסקים ב'רוח ההלכה' וכוללים שיקולים חברתיים או פסיכולוגיסטים, המושפעים מאופי החברה שבה הם נאמרים. שני הטיעונים ההלכתיים הם: איסור שררה לנשים, ומניעה ממסירת עדות שממנו נובעת המניעה מלדון. הטיעונים החברתיים הם: שינוי המנהג הקיים בישראל, חשש לחוסר צניעות, חשש לפגיעה בשלום הבית ובתפקוד הבית, קלקול המידות הנשיות ע"י הפיכת הנשים לאגרסיביות, או לחילופין לחנפניות, וחוסר התאמה מצד תכונות הנפש הנשית וייעודה בעולם (מעין "לא יאה הירותא לנשי", מגילה י"ד, ע"ב).

איסור שררה: הפוסק הראשון המביא טיעון זה להלכה, הוא הרמב"ם (מלכים, פ"א, ה"ה): 'אין מעמידין אשה במלכות שנאמר: 'עליך מלך' ולא מלכה, וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם

אלא איש'. המקור המרכזי, שעליו ביססו נושאי כליו (כס"מ, רדב"ז, מגדל עוז) פסק זה, הוא הספרי (פר' שופטים, קנ"ז), אם כי במדרש זה כתוב: 'מלך ולא מלכה', ואינו מרחיב את האיסור לכל משימות שבישראל. המבי"ט (קריית ספר, הל' מלכים, פ"א, אזהרה שנ"ג) מעתיק את לשון הרמב"ם, וגם ערוה"ש (חו"מ סי' ז' ס"ד) אוסר כל מינוי שהוא, והוא מחדש לימוד משלו: מקרב אחיך, ולא מקרב אחיותיך. גם הר"מ אליהו ("מינוי אשה לתפקיד ציבורי" תחומין ז') בדעת מיעוט, סבור שכל מינוי של אשה אכן איסור מדאוריתא.

מקור אפשרי נוסף לדברי הרמב"ם נמצא בברכות (מ"ח, ע"א): "אם לא אמר תורה ומלכות בברכת המזון יצא, לפי שנשים אינם בתורה ומלכות". אך יש מי שדחה את הראיה (למשל אור שמח), משום שאף על פי שאשה אינה חייבת בתלמוד תורה ובמינוי מלך, אין בזה משום איסור עליה. אמנם ישנו מקור מדרשי נוסף לדברי הרמב"ם בפסיקתא זוטרתיא (סדר שופטים), ושם נאמר – "מיכן שאין ממנין אשה פרנסה על הצבור", אך זהו מקור מאוחר שאין לו רמז במשנה ובתלמודים, ולרוב הפוסקים אין זו ההלכה, לפחות בשאר שררות. ואף בעניין המלכות, טוען הרב לעווינזאן על פי ס' החינוך (עמ' 47), כי מתוך שאין על האשה מצוות "שום תשים", אין לה גם הלא תעשה של "מלך ולא מלכה".

אחת הדרכים, שבהן ניתן להסביר את דברי הרמב"ם היא היקש בין אשה לגר בדין שררה, שם נאסר כל תפקיד ציבורי, בשל הציווי 'מקרב אחיך', כפי שנכתב בקידושין ע"ו, ע"ב, (כך מסבירים למשל הרח"ד הלוי "זכות אשה לבחור ולהבחר, תחומין י', שו"ת בנין אב סי' ס"ה, והאגרו"מ יו"ד חלק ב', סימנים מ"ד, מ"ה), ואכן אלה הם דברי הרמב"ם ביחס לגר (מלכים, פ"א, ה"ד): "כל משימות שאתה משים לא יהו אלא מקרב אחיך". כלומר – השוואת המלכות לכל שררה. ואולם, גם ביחס לגר ישנם ראשונים שחילקו בין מלכות ובין שאר משימות (למשל, ריטב"א קידושין י"ד, ע"א, רי"ף סנהדרין י"ג, ע"ב, ר"ן על הרי"ף קידושין, ל"א, ע"ב, נימוק"י סנהדרין, י"ג, ע"ב, תוס' רי"ד קידושין ע"ו, ע"ב ועוד), וחלוקה מדורגת יותר קיימת

למשל אצל המאירי (בית הבחירה, יבמות ק"ב, ע"א), לפי זה, מלך חייב שיהיו אביו ואמו מישראל, דייין בדיני נפשות ובשררות, חייב שאמו תהיה מישראל. ודיין בדיני ממונות יכול להיות גר גמור מכל צדדיו. יחד עם זאת, יש מי שחולק, ומחיל דין אחד לכל המשימות כדין המלך (משנה הלכות ח"ז, סי' רנ"ד), ומכך מקיש גם לגבי נשים, שכל משימה אסורה עליהן.

על הרחבת האיסור לנשים ע"י הרמב"ם רבו התמהים, ושאלת הכס"מ (בהלכות עדות, פ"ט ה"ב) שכל התורה כולה נאמרה בלשון זכר, ולכן אין בכך ראייה לפסילת נשים, חוזרת בתשובות שונות (לדוג' שו"ת בית שערים, יו"ד סי' שס"ה, שס"ו), ובעיקר לגבי האיסור לכל משימות שבישראל, שנראה על פניו ללא מקור, ולכן יש הטוענים שזו סברת הרמב"ם עצמו (כרח"ד הלוי, אגרו"מ, בנין אב, מלכי בקודש, משפטי עוזיאל). יתרה מכך, לא נמצא ולו רמז של מחאה מצד נביאים וחכמים כלפי כהונת נשים בתפקידי הנהגה, ואף מלכות, כגון: פרנסת כמרים הנביאה (על פי תענית ט', ע"א), בנות צלפחד הדרשניות שתבעו את דינן, עתליה ושלומציון (שאף זכתה לשבחים רבים ולהוקרה מצד חכמים) ונשים מנהיגות אחרות, כגון סרח בת אשר, יעל אשת חבר ששפטת את ישראל על פי רש"י ומצודת דוד, הרבנית אסנת ברזאני שהחזיקה ישיבה ועוד. על פי הרב פינשטיין, רוב הראשונים (תוס', רש"י, רא"ש, ר"ן, רמב"ן, רשב"א, החינוך) חלקו על הרמב"ם, ואף לעניין מלכות יש סוברים שלשון הפסוק ממעטת נכרי בלבד, ולא אשה. (הרח"ד הלוי, אגרו"מ, מלכי בקודש). על אותם הדברים ברמב"ם מחדש הרא"ב דורון (בנין אב סי' ס"ה), כי לא ברורה הפרדת ההגדרות בין מינוי ובין שררה, בין הנהגה ובין סמכות.

פירוש ייחודי למינוי "מלך ולא מלכה" מציע מלכי בקודש, ולפיו אין לכך זיקה לעניין משימות. לשון הספרי: "שום תשים עליך מלך, מת - מנה אחר תחתיו, מלך ולא מלכה" מלמדת שאם מתה אשת המלך, אין חיוב למנות מלכה אחרת תחתיה, מה שאין כן במקרה שמת המלך. חיזוק לפירוש זה, הוא מוצא בחילוק הלשוני

בין מלכה ובין אשה מולכת. בעוד שאסתר וושתי נקראו מלכות מכח נישואיהן למלך, ואעפ"י שלא מלכו כלל, מציין התנ"ך את עתליה ואת בת מכיר בן מנשה כמולכות (מלכים ב' י"א, ג', דברי הימים ב' כ"ב, י"ב, דברי הימים א' ז', י"ח), מכך יוצא, שאין כל חיוב להשיא את המלך למלכה / רעייה, אך אין בכך כדי ללמד, על איסור שלטון ע"י אשה מולכת.

ביחס לאיסור המינוי של גר למלכות, חידש הנו"ב (מה"ק, חו"מ סי' א'), שאמנם אסור למנות גר למלך או לכל תפקיד של שררה, אך מותר לגר לרשת את מלכות אביו, כרחבעם בן שלמה, (אע"פ שהיתה אמו עמונית) וכן מותר לעם לקבל את מרותו (כפי שהיה עם שמעיה הנשיא ואבטליון אב בית הדין). על בסיס זה הוסיף המנחת-חינוך (מצוה תצ"ז), שאף בנשים האיסור חל רק על תחילת המינוי, כלומר- אין מעמידין אשה כמלכה, אך אם ירשה את המלוכה מותר לקבל אותה ולציית לה. לפי כלל זה, כתב הרח"ד הלוי, שאשה יכולה להבחר ע"י הציבור לשמש כדיינית, ובמקרה כזה הציבור מקבל אותה, ואף לשיטת הרמב"ם קבלתה מותרת ותקפה. פירוש ייחודי של החיד"א (ברכי"ו חו"מ סי' ז' סקי"א) אינו שולל נשים מדיינות, מכיוון שאין זה בגדר משימה כלל. יש לציין, שקיימות דעות שאינן פוסלות אשה מלדון, אך אוסרות עליה שררה ומשימה ציבורית בעלת יכולת כפיה, משום שדיין הוא כמלך, על פי רשי ביבמות ק"ב, ע"א (הר"י דברת).

גם הרב עוזיאל (משפטי עוזיאל כרך ד' חו"מ, סי' ו') סבור שאשה יכולה להתמנות לשררה ע"י בחירות, ולא בדרך של מינוי ע"י בית דין. להבנתו איסור השררה נובע מדאגה לכבוד הציבור, כמו מניעתה מקריאה בתורה, שעלולה לבייש את הגברים (ומהווה אמירה ציבורית, שאין ביניהם איש שיודע לקרוא כראוי). אף לגבי מלכות, סובר הרב עוזיאל, כי כאשר יש מצב של יורשת יחידה, צורך שעה, או בזכות מעשיה, רשאית אשה להתמנות למלכות. ויותר מכך, לדבריו נשים שייכות למלכות יותר מן הגברים, בהיותן כשרות להנשא למלך, אך אנשים הכשרים למלכות, הם רק מצאצאי בית

דוד. גם הר"ש ריסקין (נשים כמורות הוראה) ציטט את ס' הלכה פסוקה (ח"מ סי' ז', ס"ד, אות ט', הערה 99), שם הותר למועצה מקומית וכיו"ב לבחור אשה כדיינית מדין קיבלו עליהו. אף הרא"ב דורון מתיר לאשה הנהגה ואף סמכות, הניתנת באמצעות בחירות דמוקרטיות, שדינן כקבלת הקהל, ואשר נובעת מכישורים אישיים, ומצבה של האשה קל יותר מזה של הגר, בהיות האיסור כלפיה נתון במחלוקת ראשונים.

חיזוק מכיוון נוסף מבוסס על השוואה בין דין הסנהדרין לבין דין המלכות (הר"י גרשוני "דין הסנהדרין ומשפט המלוכה וההבדלים שבניהם" והר"ש ישראלי, "תוקף משפטי המלוכה בימינו" התורה והמדינה' ב'). המאמרים מציגים שני מסלולי חקיקה ושפיטה אלטרנטיביים, ולפי זה יוצא, כי מה שנאסר על בית הדין הותר למלכות, לדוג' – הריגת מורד במלכות על פי עד אחד וללא התראה. לכן דיני המלוכה מאפשרים מינוי של אשה כמינוי של גר. מלבד זאת, מינוי שכזה מהווה רשות מטעם המדינה, ולכן הכח והכפיה אינם של הממונה גופו. על פי הסבר זה, טובי העיר הם כמלכות, ולא כבית-דין, ועל כן, נתונה בידם הסמכות מלכתחילה לנהוג שלא על פי התורה, ואין בתקנותיהם עקירת דבר מן התורה.

האבני נזר (יו"ד, סי' ש"ב) סבור שאפילו בת למשפחת בית דוד לא תירש את המלכות משום שאינה שייכת במלחמות ופסולה לדון, (אם כי לפירוש הלח"מ מלכי בית דוד רשאים לדון, אך אינם מחוייבים בכך), ועם זאת, עדיין אם העם קיבלו עליהם, אין מגיעה מכך. אמנם יש מי שמסייג היתר זה (הר"מ אליהו), ומאפשר קבלת אשה רק ע"י קהילה מצומצמת, ארגון או ישוב. לדבריו, יכולים לקבל בהחלטת רוב אישה כיו"ר ההנהלה או המזכירות וכדו'. אך כשמדובר על עם שלם לא תועיל קבלה. יתר על כן, הר"מ קליין (משנה הלכות ח"ז, סי' רנ"ד) אוסר כל קבלת אשה באמצעות בחירות, משום שזו דרך המינוי המקובלת, ומשום כך זהו מינוי אסור, ואינו נכנס לגדר קיבלוה עליהו. מלבד זאת, כשמדובר בקבלתה ע"י ציבור, היא נדרשת להתקבל בכל עניין ועניין מחדש, ולא תועיל קבלה ראשונה

בלבד. ועוד לדבריו - ניתן לקבלה רק באקראי ולא בקביעות, מכיוון שיש בכך כפיה ומרות מצד האשה.

לפי דבריו, יוצא כי מעמדה הציבורי של האשה נחות מזה של הגר (בניגוד לפשט הפסוקים והגמ'), מפני שגר יכול להתקבל ע"י ראשי הקהל, וקבלה זו תחייב את כל התושבים, אע"פ שאין רוב הציבור מסכים לכך (זו שיטת כנה"ג חו"מ סי' ז' והתומים שם ביחס לקבלת שמעיה ואבטליון), אך קבלת אשה באופן אישי אפשרית רק בדיני ממונות ולא בענשים ועבירות, ואילו לתפקיד ציבורי (ואף לכיצוע החלטות הציבור בלבד), אינה תקפה משום שיש למינוי מעמד כשל ב"ד, ואף אם בעלי הדין קיבלוה, הרי שלדיינים האחרים אסור לשבת עמה בדין משום הצייווי "מדבר שקר תרחק", בדומה לכל "פסול מחמת רישעה". גם הר"י אפרתי סבור כי נשים אינן ראויות במהותן לדון, כדיין רשע.

בניגוד לסברא זו, טוען הטורי אבן (ראש השנה כ"ב, ע"א), כי ישנו הבדל מהותי בין גזלן ובין אשה, בעוד שהאשה "שם עד עליה" במקרים הדורשים עד אחד, הפסולים אינם כשרים, ואף פסולי דרבנן. כאשר התורה דורשת שני עדים, האשה אינה מעידה, משום שאין עליה שם איש, ולא משום פסול. הר"י אפרתי חולק וסבור שנשים פסולות במהותן מלדון, בשונה מפסול לדין ספציפי כקרובי משפחה או נוגעים בדבר, ולכן לא יועיל להן 'קבלוה עליהו', ואף אם יקבלוה עליהם, היא תזדקק להסכמת הכל ולא די ברוב. מלבד זאת היא תצטרך הסכמה ככל מקרה בפני עצמו. בסופו של דבר מביא הר' אפרתי את דברי כנה"ג (חו"מ סי' ז') כי קבלו עליהם אינו מועיל בשררה. מן הדברים האמורים ניתן להסיק, שלרעת הרמב"ם המינוי האסור הוא דווקא לתפקידי סמכות, שררה וכפיה, אך תפקידים ציבוריים של כבוד וחכמה, אינם כלולים באיסור (הר"י רוזן, "נשים בתפקידים ציבוריים" תחומין י"ט).

הרב עזיאל מציג שיטה החולקת על שיטת הרבנים קליין ואפרתי, וטוען שרק מינוי ע"י סנהדרין אסור, אך בבחירות דמוקרטיות מביע רוב הציבור את אמונו והסכמתו לקבלת הנבחרים כבאי כוחו, וזו

היא הקבלה המדוברת, שאף הרמב"ם לא היה מתנגד לה. גם הרח"ד הלוי (עשה לך רב, ח"ה, ע"ח- ע"ט) סובר שהכל כשרים לדון בקבלה, וקבלת גדולי הקהל מספיקה, ללא צורך שכל העומדים לדין יקבלוה עליהם. על כך ניתן להוסיף את דברי הר"ש ישראלי (עמוד הימיני סי' י"ב, פ"ה, אות ח'), הרב לעווניזאן (עמ' 51) והר"י הרצוג (תחוקה לישראל עמ' 93), כי מינויים במשטרים דמוקרטיים ניתנים לזמן קצוב, ואינם מקנים לבנים זכות ירושה של המשרה, ובכלל אין המינוי בגדר מתן זכויות אישיות לשררה על הציבור, והנבחרים הם באי כח הציבור ושלוחיו לפעול כראוי לטובת הציבור, לפיכך אין במינוי זה משום המינוי והמשימה האמורים בתורה. טיעון נוסף טען הרב לעווניזאן (עמ' 39), כי שיפוט ודיינות אינם בגדר שררה והנהגה. לסיום שיטת רוב הפוסקים, המתירים קבלת אשה לשררה משום 'קיבלוה עליהם', אזכיר את דברי הר"מ פיינשטיין (אגרו"מ יו"ד ח"ב סי' מ"ה) כי קבלת אשה למשימה בקביעות מכח קבלה, סותרת למעשה את דברי הרמב"ם האוסרים שאר שררות.

בעניין כפיית הציבור בבחירת פסולים, הביא הר"י דברת את דברי השו"ע חו"מ סי' ל"ג, סי"ח ופת"ש סק"ד המחייבים את הציבור בקבלת עדים ודיינים פסולים שנתמנו, ודעת הפוסקים, כי יש בכח הרוב לכפות את הבחירה על המיעוט המתנגד לה, מדין "אחרי רבים להטות" (ביניהם תשובות הרי"ף סי' י"ג, מרדכי ב"ב סי' תפ"א, תפ"ב, בשם ר"ת, מהרי"ק, ראבי"ה, תשובות הרשב"א סי' ס"ה, שו"ת הרא"ש כלל ו' סי' ה', ריב"ש, כלבו, שו"ע יו"ד סי' רכ"ח סל"א, חת"ס יו"ד סי' ה', בחירת נשים, הר"י לעווניזאן, עמ' 32), זאת על פי הוריות ג', ע"ב: "בכל התורה כולה קי"ל רובו ככולו". לדעת מלכי בקודש, עם קבלת העם את האשה כשופטת עליהם, יש בידיה כח לכוף ולשפוט אף בעל כרחם, ככל שופט נבחר. ויש מי שסובר שדי בקבלה ע"י ראשי הציבור, כשבעת טובי העיר, כדי לחייב את כולם.

בדומה לכך, "בדבר שסמכו בו על אמיתת הנהוג, זה נראה דאפילו עד אחד כשר" (שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' ע"ד)

ורשאים הציבור לתקן, שעדות אשה תהא מקובלת עליהם כשל איש בכל דיני ממומות (משפטי עוזיאל חו"מ סי' כ'), משמע שעדות נשים קבילה, אמינה ותקפה, וההמנעות מזימון נשים להעיד אינה נובעת מן ההלכה בלבד, אלא גם ממדיניות שיפוטית של הגנה על כבוד הנשים. גם התומים מדגיש שדין קיבלוה עליהם, עוקף את איסור הכפיה והשררה שבתפקיד, ולכן מאפשר קבלת אשה וגר כדיינים, ומבאר בנין-אב (סי' ס"ה) כי ישנו חילוק עקרוני בין דיין הפסול מצד עצמו כקרוב או פסול, ובין מי שאסור להתמנות מינוי של שררה, ולכן פסק דין של קרוב או פסול מחייב רק מכח הסכמת הנתבעים שקיבלוהו עליהם, אך פסק דין של פסול לשררה שקבלוהו עליהם, מחייב ככל פסק של דיין כשר. ומכאן שכל מינוי ושררה וסמכות שניתנו לאשה על דעת הקהל ובהסכמתו - מותרים ומחייבים. גם בעל התומים מרחיב את ההיתר, ומסתפק בבחירה וקבלה ע"י ראשי העדה בלבד, ללא צורך בהסכמת כל הקהל.

ועדיין, יש מי שמביא את האיסור לקבל כדיין אדם הפסול משום רשעה, וכן שאין לדיין לשבת עם גולן או רשע (שו"ע חו"מ סי' ז' ס"י, חו"מ, סי' ג' ס"ד, על פי שבועות ל' ע"ב, דרכי משה סי' קס"ג סק"א בשם תרוה"ד סי' רי"ד, וכן ברמ"א סי' ל"ז, סכ"ב), כדי ללמוד מכך על מינוי אשה. לכאורה ניתן לטעון כי ישנו בידול בין הנשים ובין הפסולים (שהביאו הטורי אבן ובנין אב לעיל, והאגרו"מ ביו"ד ח"ב סי' מ"ה), אעפ"כ יש מי שרוצים לכרוך אותם ביחד, ולטעון כי מינוי אשה הוא מינוי של "אינו הגון" (הרי"מ טיקוצינסקי, האשה על פי תורת ישראל).

תירוץ נוסף לקבלת גרים כשמעיה ואבטליון, הביאו הרשב"ץ (מגן אבות פ"א מ"י) והריב"א (לפרשת משפטים), שאיסור מינוי הגרים חל כל עוד יש גדולים כמותם בישראל (בתחום המסויים שבו מדובר), אך במידה ואין, לא אסרה התורה למנותם. על בסיס זה, מובאת הפסיקה (בנין אב עמ' רפ"ו) כי אף אשה גדולה ומוכשרת יותר מן הגברים, רשאית להתמנות כדיינית, שכן זהו מינוי מכח התורה שלמדה, ולא מינוי ע"י העם.

אם נסכם את הטענות כנגד פסיקת הרמב"ם, ניתן להצביע על כמה אופני חילוק על שיטתו:
 אין באיסור השררה דין מחייב (הלכה דחוויה, סברת עצמו, לא התקיים למעשה).
 האיסור חל רק במינוי עצמו ואילו קבלה ע"י העם או נציגיו עוקפת את האיסור (מקובל על רוב ככל הפוסקים).
 אין איסור למנות מינוי חסר כח כפיה (האיסור אינו במינוי אלא בשררה).
 יש בסמכות ההנהגה המדינית למנות מינויים שאסורים על הסנהדרין.
 המינוי לזמן מוגבל, אשר אינו עובר בירושה, אינו המינוי האסור עפ"י הרמב"ם.
 נשים גדולות שכשרונן עולה על זה של הגברים יכולות להתמנות.

כל הכשר לדון כשר להעיד: כלל זה מופיע במשנה (נידה מ"ט, ע"ב) ויוצר התניה בין הכשירות למסור עדות בפני בית דין ובין היכולת לשבת בדין כדיין. (גם בסנהדרין כ"ד, ע"א פסול בעדים גורר פסול בדיינים, ובמקרים מסויימים אף להיפך). יחד עם זאת ישנם חריגים, כגון סומא באחת מעיניו, הכשר להעיד אך אינו כשר לדון. הפסוקים שניתן לתלות בהם לימוד זה כתובים כולם בלשון זכר, והם: "עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוּ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דְּבָרְךָ" (דברים י"ט, ט), "וַיִּשְׁאַרוּ שְׁנֵי אַנְשִׁים בְּמַחְנֶה... " (במדבר י"א כ"ו), "וְעֵמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב... " (דברים י"ט, יז). הפסוק הראשון דן בעדים, השני בסנהדרין, והאחרון בבעלי דין. יש לציין, כי מן הבבלי אין אמירה חד משמעית, שיש בכך איסור, אלא רק במשפט בני נח (סנהדרין נ"ז, ע"ב).

מן הירושלמי ניתן להבין את התלות בין עדות ובין שיפוט בדרכים שונות, הנלמדות מן הפסוקים הראשונים שהובאו: שאין האשה דנה ולא מעידה (סנהדרין פ"ג, ה"ט), למדנו שאין האשה דנה, מעתה אין האשה מעידה. (שבועות פ"ד, ה"א), למדנו שאין האשה

מעידה, מעתה אין האשה דנה (יומא פ"ו, ה"א). יש לציין כי עצם הסתמכות הלימוד בירושלמי על הגזרה השווה מעדות, וההמנעות מאזכור של איסור שררה (ואף שדיין הוא כמלך, רש"י יבמות ק"ב, ע"א), מלמד כי אין ה"א לאסור על נשים לכהן במשימות מדין "מלך ולא מלכה", וכי הדין מבוסס על התניית הדיינות בעדות.

כלל זה שמביא הירושלמי, נלמד בגזרה שווה, אך ס' החינוך (מצווה ע"ז) מסייג שאין למדים מן הכללות. הר"י דברת ("ברור הלכה בדבר מינוי נשים לתפקידי ציבור והשתתפותן בהצבעה באסיפה בישוב השיתופי" בתוך- 'הקיבוץ בהלכה') מבאר, כי אין מקור לתלות שבין הכשר לדון והכשר להעיד, וכלל זה הוא כלל סידורי, שאינו מלמד על מקור הדין, ולכן אין בכוחו לחייב, אלא הוא מסכם את הדינים שנלמדו. גם במקום אחר, במצוות מינוי שופטים ושוטרים (מצווה תצ"א), אין ספר החינוך מביא בין יתר פסולי הדיינות את הנשים. ממקום נוסף בחינוך (מצווה קנ"ב) יש הלומדים היתר הוראה לנשים, כשהמחבר כולל באיסור שיפוט מתוך שכרות, גם "אשה חכמה הראויה להורות". בנוסף לכל זאת, יש להוסיף, שאין הלכה כירושלמי.

הנחת היסוד הנלמדת מן הפסוק האחרון היא שנשים אינן נוהגות להופיע בבתי הדין, נמנעות מלמסור עדות, ובאופן קיצוני, נשים אף אינן תובעות את שלהן בבתי דין משום שיש בכך פגיעה קשה בכבודן (גטין מ"א, ע"א, כתובות ק"ד, ע"ב, יבמות ק', ע"א, ובאופן קיצוני- ביבמות מ"ב, ע"ב- אשה בושה לבא לב"ד ולתבוע יורשים בשביל בנה, ועל כרחיה מת בנה ברעב). במציאות כזו זימון נשים לבית הדין הוא ביזיון גדול, מן הטעם של 'כל כבודה בת מלך פנימה' (שבועות ל', ע"א, רש"י כתובות נ"ח, ע"א), ויותר מכך- זהו ביזיון לבעלה. (מחלוקת בנושא מופיעה במס' כתובות ע"ד, ע"ב: הא ר"מ, דאמר: אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין, הא ר"א, דאמר: אין אדם רוצה שתתבזה אשתו בב"ד). פועל יוצא מן המציאות החברתית המתוארת, הוא האיסור המובן לנשים להעיד ולדון, בהיותן מנותקות לחלוטין מהוויות העולם, ובפרט מן ההתנהלות בבתי הדין.

ואעפ"כ מצינו מספר מקרים שבהם נשים חשובות, חכמות או בעלות מעמד חברתי ניגשו לבית הדין, תבעו את שלהן, ואף התווכחו עם הדיינים או ביזו אותם על פסק דינם (נדרים נ, ע"ב, כתובות ס"ה, ע"א-ע"ב, ס"ו, ע"ב, ק"ד, ע"ב, עירובין, כ"ה, ע"א, סנהדרין ל"א, ע"א, כתובות פ' ע"ב, פ"ה, ע"א, ב"ב ט' ע"ב, סוכה ל"א, ע"א, ירושלמי כתובות פ"ה, הי"א), וכן מצינו זימון נשים לבתי הדין (תשובת רב שריא גאון), כשהן עוסקות במשא ומתן, מקח וממכר, אך תוך הקפדה על כבודן וצניעותן. הדבר נוגע הן לפנויות והן לנשואות.

לכאורה, מכלילה המשנה (ב"ק, פ"א, מ"ג) את הנשים כחלק מן המערכת הכלכלית- המשפטית: "שום כסף ושוה כסף בפני בית דין ועל פי עדים בני חורין בני ברית והנשים בכלל הנזק והניזק והמזיק בתשלומין". אולם על פי המשתמע מן ההמשך, הקביעה אינה גורפת- "העבד והאשה פגיעתן רעה החובל בהן חייב והם שחבלו באחרים פטורין" (ב"ק, פ"ח, מ"ד), נשים נשואות לא נתבעו על נזקיהן בבתי הדין, בשל אי היותן יישות ממונית, וזאת מלבד הסיבה שלא יצאו מבתיהן (רמב"ם אישות פי"ג הי"א). עדות למימוש הלכה זו והשפעת החשש מביזוי האשה בבית הדין על פסיקת ההלכה למעשה, מופיע למשל באו"ז ח"ג, פסקי ב"ק, סימנים שמ"ח, שמ"ט, ש"נ. למשל: 'כיון דהויא אשת איש לא משביעינן לה. ואי אמר בעלה לא מה נפקנא אינתיתי לבי דינא לא מפקינן שלא תתגנה על בעלה'. לעומת זאת מציין האו"ז בהמשך דבריו, שפנויה נשבעת בבית דין. הטעם לפטור הנשואות מעדות הוא היותן נתונות תחת רשות בעליהן, ואינן מהוות יישות עצמאית, ועל כן אין לשעבדן לרשות אחרת. טעם נוסף הוא, שאין לאשה ממון או נכסים פרטיים, כפי שפסק רבנו גרשום מ"ה (מובא בתשובות וביאורי סוגיות ראבי"ה סי' אלף ל"ז) 'אילו אותה אשה שהפיקדון אצלה פנוייה היתה, חייבת לשלם שהשווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה (ב"ק טו ע"א), השתא שהיא אשת איש, אם יש לה נכסים שאין לבעלה רשות בהן חייבת לשלם'.

אלא, שקיום ההלכה כפשוטה, ולפיו נשים אינן נשבעות בבית הדין, הביא למקרים שונים של ניצול ההלכה ע"י בעלי חוב המתחמקים מתשלום, או אף שותפים לעסקים שגזלו את שותפיהם, אלה העבירו את נכסיהם לרשות נשותיהם, מתוך בטחון שהן חסינות ממתן עדות. (למשל - שו"ת הריטב"א, סי' קל"ט), אך במציאות חברתית וכלכלית, שבה הנשים שותפות לפעילות הכלכלית והעסקית, נשים נדרשו להעיד, כבר בתקופת הגאונים, בניגוד לפשט הגמרא. אך בפועל, שינויים חברתיים הכתיבו שינויים הלכתיים. נשים נתבעו לדין או נדרשו להעיד במקרים שונים.

עדות לכך מצויה באו"ז (ח"ג, פסקי בבא קמא, סי' שנ"ג), שהביא בשם רב קלונימוס, שאשה הנושאת ונותנת בנכסים עם בעלה, נשבעת בבית הדין אף בניגוד לרצון הבעל (על פי שבועות מ"ה, ע"א). וכן הדין באשתו של שומר (על פי שבועות מ"ו, ע"א) ובכופרת בפקדון (על פי שבועות ל"ו, ע"ב). לפי הסבר זה, הבזיון לבעל נגרם רק במקום שאשתו נשבעת לבדה, אך בכל דין שבו גם הבעל נדרש להשבע, אין בשבועת האשה בבית הדין משום בזיון. גם הראב"ן (מובא בתשובות הראב"ה לעיל) פסק שבזמנינו, נשים נושאות ונותנות, משמשות כאפוטרופסיות וכחנווניות, לוות ומלוות ממון, ואחרים מפקידים בידיהן פקדונות, ולכן יש להחיל עליהן את חובת העדות. (בשונה מהמציאות החברתית אותה מתאר הרמב"ם (אישות פי"ג, הי"א) כמאה שנים לפניו, ולפיה גנאי הוא לאשה לצאת מביתה, ועל בעלה מוטל למנעה מכך.

אולם כאמור, קיים חשש לזלזול בכבודן של נשים ובכבוד בעליהן (אף המשנה מסייגת את האמור לעיל, "אבל משלמין לאחר זמן. נתגרשה האשה נשתחרר העבד חייבין לשלם", כלומר - אשה שהתגרשה תזומן לבית הדין). לפיכך נפסק, שנשים צנועות שאין דרכן לצאת מביתן, ממנות שליח-מורשה שידבר בשמן, או מעידות בביתן בפני שליחי בית הדין. (רמב"ן שבועות ל', ע"א, שו"ת רשב"א ח"ו, סי' ר"י, ריטב"א שבועות ל', ע"א בשם ר"י מיגאש, רא"ה והרי"ף, שו"ת הריטב"א סי' קנ"ד) כפי שנקבע לגבי כהן גדול (ירושלמי

סנהדרין פ"ב, ה"א), מלך, או ת"ח שתורתו אומנותו (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א שם) מפאת כבודן, וכשיש צורך בשבועה, נשבעות בבי"ד (תוס' שבועות ל', ע"א, שו"ת הרשב"א לעיל, שו"ת זכרון יהודה בן הרא"ש, סי' ע"ב). בכל מקרה הדגישו הפוסקים, שאם אינה רוצה למנות שליח, אלא לבוא בעצמה, (כאשת רב הונא, בשבועות ל', ע"ב) הרשות בידה.

בסיום דבריו מביא הרשב"א את דברי הרי"ף, ולפיו "מה שכתב אנשים לאו למימרא דדוקא אנשים ולא נשים, אלא שדיבר הכתוב בהווה שאין דרכן של נשים לבא לב"ד משום כבודן דכתיב כל כבודה בת מלך פנימה". לפי הסבר זה אין מדובר כלל באיסור או בפסול, אלא פשוט בתיאור מציאות חברתית קיימת. גם מן העובדה שנשים ממנות להן שליח מורשה כדין כה"ג או מלך, או שנשלח לביתן שליח בית דין, משתמע שמניעתן מעדות אינה מהותנית להן, ואינה נובעת מחוסר אמינות, אלא מדאגה לכבודן. אמנם הריטב"א שבועות ל', ע"א מחלק בין נשים ובין מלכי בית דוד, שדנים אך אינם מעידים. לדבריו, בעוד שהמלכים אינם מעידים משום כבודם, הנשים אינן כשרות לכך, אך בהמשך דבריו הוא כותב שכאשר נשים נתבעות (ולא מעידות) הן אינן יכולות למנות מורשה שיטען במקומן, וחייבות לבוא ולטעון בעצמן, וכן כתבו המאירי (שבועות ל', ע"א) והרי"ף. בניגוד לכך נכתב בתוס' רא"ש לשבועות ל', ע"א, שהפסיקה הפוכה - כבעלת דין יכולה האשה למנות מורשה, אך כעדה היא חייבת להגיע בעצמה, מכיוון שעד מפי עד - פסול. גם החת"ס מביא חילוק זה באופן דומה. ושוב יוצא מן האמור - שעל אף הקביעה הנחרצת, נשים הופיעו בבתי הדין אם מרצונן ואם בכפייה, ועדותן נחשבה כעדות כשרה.

על פי הלימוד מן הפסוק הראשון, אשה מנועה ממסירת עדות (ולא מעמידה בפני בית דין כתובעת או כנתבעת), ולא ברור מה הסיבה לכך. באופן כללי אמינותה מוגדרת כפחותה מזו של האיש, והיא שקולה לקטן, ויש אף הכוללים נשים בקבוצת הפסולים לעדות מחמת תכונות אופי והתנהגות שליליות. שיטה זו מציינת את הנשים

כולן כעצלניות (תוס' פסחים ד', ע"ב ועירובין נ"ט, ע"א, ש"ך יו"ד, סי' קכ"ז), רגשניות, רחמניות (הר"י גרשוני, משפט מלוכה על הרמב"ם), שקרניות (ילק"ש, פר' וירא, פדר"א פי"ד), נכנעות ללחץ אם מתוך פחד ואם מתוך נאיביות, הן תמימות וקלות דעת (רמ"א סי' קכ"ז, ס"ג, הלבוש שם, ערוה"ש יו"ד סי' פ"ד, ס"פ). רשימה ארוכה של תכונותיהן קיימת בספרו של הרי"מ טיקוצ'ינסקי - "האשה על פי תורת ישראל".

לגבי איסור העדות בנשים, לשון הגמרא (שבועות ל, ע"א) מחלקת בין שלוש קבוצות שונות של אלה שאינם מעידים: נשים קרובים ופסולים. כלומר - נשים אינן שייכות לקטגוריות הפסולים או הקרובים, אלא מהוות תחום נפרד בפני עצמו, זאת אומרת שאינן פסולות מעצם מהותן כקרובים, או מצד מידותיהן השליליות, כפסולים (כגזלנים, ומפריחי יונים שהם ממבלי העולם). מכך משמע, שבעוד שכלפי הקרובים או הפסולים קיים חשש לעדות שקר או להטיית הדין, אין זה כך ביחס לאשה, שכן היא אינה חשודה כרשעית, או חסרת אמינות, אלא פטורה מן החיוב להעיד ככל מצוות עשה שהזמן גרמה (מלכי בקודש ח"ד, עמ' ק"ז), ואף כאשר אין סומכים על נאמנותן של נשים, אין זה משום תכונות כעצלנות או שקרנות, אלא בשל חוסר בקיאותן בהלכה וידיעותיהן המוגבלות. הזנחת חינוכן, הביאן להאמין בדברי הבל, והן כעמי הארצות הבורים, אולם אין זה מובנה בטבען (מלכי בקודש, ח"ב), כלומר - המציאות החברתית, הביאה להדרת הנשים אף מבתי המשפט.

ביסוס לטענה זו מצוי במשנת ראש השנה (פ"א מ"ח), המחלקת בפירוש בין הפסולים ובין הנשים. יחד עם זאת, רבים מן המפרשים מעתיקים את המינוח של פסול גם כלפי נשים, למשל רש"י, רמב"ן ורשב"א השתמשו במינוחים: פסולות, אינן כשרות או אינן ראיות להעיד ולדון. ורמב"ם כתב בהלכות עדות (פ"ט, ה"ב - ה"ג) כי נשים פסולות לעדות מן התורה, (משום שנקט הכתוב לשון זכר - שני האנשים) מה שמתמיה את הכס"מ, משום שכל התורה כולה נאמרה בלשון זכר, ובכל זאת השווה הכתוב אשה לאיש בכל הדינים שבתורה

(ולכן הביא ראיה מפס' אחר - על פי שניים עדים).

הג"מ תומך בפסול שכתב הרמב"ם, וגם השו"ע כתב בהלכות עדות (חור"מ, סי' ל"ה, סי"ד): 'אשה פסולה', ובהלכות דיינים (חור"מ סי' ז ס"ד) כתב: אשה פסולה לדון, אך בשני המקומות לא כתב מה מקור האיסור, יתר על כן, בסי' י"ז ס"ט כתב השו"ע: כל הפסולים להעיד מחמת קורבה או מחמת עבירה, פסולים לדון, ומשמע מדבריו, שנשים כלולות בקטגוריה נפרדת משל עצמן, שלא כשאר הפסולים (כפי שאכן כתב בס"ד). הסמ"ע והגר"א שם מבארים, שזה נלמד מאיסור עדות על פי הירושלמי, אך אינם מציינים לטעם האיסור. גם החת"ס (שבועות ל', ע"א) מצטט את הרי"ף בעניין אי שייכותן של נשים לעדות כמצוות עשה שהז"ג, ומדגיש שהן פטורות אך אינן פסולות. זהו כוון שלישי בהסבר אי שייכותן של נשים להעיד בבתי הדין, המדגיש את הפטור מעדות, אך אינו נוגע באיסור להעיד.

לסיכום - שני הנימוקים המונעים מנשים להעיד (במידה ואכן מדובר באיסור), נובעים למעשה משתי גישות מנוגדות, שניתן למצוא להן יסודות בדיון התלמודי, מחד גיסא בהשוואתן לפסולים להעיד כגזלן או כמשחק בקוביה, ומאידך גיסא בהשוואתן לפטורים מעדות ומדין כמלך (סנהדרין י"ח, ע"א), כהן גדול ות"ח. שני הנימוקים נובעים ממצב סוציולוגי, תרבותי וחברתי, שהיה קיים בישראל ובאומות העולם, ונראה כי הרחקת הנשים מן המערכת המשפטית היה מובן והגיוני.

מן האמור לעיל, הקושיה המשמעותית הן על איסור השררה, והן על האיסור לדון מתייחסת לכהונתה של דבורה הנביאה כשופטת בישראל, לכאורה בניגוד להלכה. בכתובים נאמר במפורש: "וְדָבֹרָה אִשָּׁה נְבִיאָה אֲשֶׁת לְפִידוֹת הִיא שֹׁפֵטָה אֶת יִשְׂרָאֵל בְּעֵת הַהִיא וְהִיא יוֹשֶׁבֶת תַּחַת תְּמָר דְּבֹרָה ... וַיַּעַלּוּ אֵלֶיהָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפָּט" (שופטים ד' פס' ד-ה). התירוצים הבאים ליישב את הקושי מצטמצמים לכמה אפשרויות, להלן אמנה אותן בקצרה:

* המינוי נעשה על פי הדיבור (במצוות ה'), על פי נבואתה היא שפטה, או שבזכות נבואתה קיבלוה, ולכן אין זה משקף מצב נורמטיבי, אלא הוראת שעה למיגדר מילתא. (תוס' נידה נ' ע"א, יבמות מ"ה ע"ב, שבועות כ"ט, ע"ב, רדב"ז הל' מלכים פ"א, ה"ה, כס"מ שם, תוס' רא"ש שבועות ל', ע"א, ב"י חו"מ סי' ז, ס"ד, ערוה"ש), על כך הקשו באר הגולה ומהר"ץ חיות (ב"ק ט"ו, ע"א) כיצד יכולה בת-קול או נבואה לבטל איסור מן התורה, הרי לא בשמים היא.

* העם קיבל על עצמו את מרותה ובמקרה ש'קיבלוה עליהם' המינוי תקף (גם אם מינוי והעמדה אסורים, קבלה מותרת). בדומה לכך, מובא התירוץ שבעלי הדין קיבלו אותה עליהם, ואז שפיטה ע"י אישה קבילה, ואף מחייבת, ככל קרוב או פסול. (סנהדרין כ"ד, ע"א, ר"ן, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, תוס' רא"ש - שבועות ל', ע"א, החינוך מצוה ע"ז, ערוה"ש), ומעיר על הדברים מלכי בקודש, שיוצא מכך, כי אין הברדל בין נביא לרועי בקר. קושיה נוספת על תירוץ זה לדיינות של דבורה מקשה הרב לעווניזאן כי לאוסרים דיינות בנשים, אין קבלה זו מועילה, מפני שהיא באיסור. מעבר לכך, אין הסבר זה מתרץ כיצד הנהיגה את העם למלחמה, הרי לפי אחד הפירושים קבלוה רק יחידים בכל דין בפני עצמו, ולא הציבור ככלול.

* דבורה שימשה כמנהיגה מדינית ואף כמלכה לענייני כבוד וציות, אך ללא הנהגה הלכתית, וללא מינוי מצד העם (רמב"ן, ר"ן, רשב"א שבועות ל', ע"א). יתכן שטיעוץ זה סותר למעשה את דברי הרמב"ם בנוגע למלכות ושררה בנשים, או שמיוסד על ההנחה כי העמדה אסורה אך קבלה מותרת.

* דבורה רק לימדה את השופטים הלכה, ולא דנה בעצמה. (רדב"ז, כס"מ הל' מלכים פ"א, ה"ה, טור חו"מ סי' ז' ס"ד, תוס' נידה, נ' ע"א, גטין פ"ח, ע"ב, שבועות כ"ט, ע"ב, יבמות מ"ה, ע"ב, תוס' רא"ש, ב"י, ברכ"י חו"מ סי' ז' ס"ק י"ב, ערוה"ש), או שנשאו ונתנו עמה

בדינים והלכות (ס' החינוך מצוה ע"ז), ומקשה מלכי בקודש, שזה מנוגד לפסוק המפורש: "ויעלו בני ישראל", משמע שכל העם ולא הדיינים בלבד, ויותר מכך - הם נענים לקריאתה לעלות למלחמה.

* נשים ראויות להיות דייניות, שהרי השווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין ודינים שבתורה, בין לרון ובין לידון (דעת התוס' בנדה נ', ע"א וכן גם בבבא-קמא ט"ו, ע"א ושבועות כ"ט ע"ב). לימוד זה בא מן הפס': "וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִּׂים לְפָנֶיהֶם" (שמות כ"א, א') ועליו דרשו: בין לאנשים ובין לנשים, לפני כל ישראל אנשים ונשים ולא לפני גויים. כיוון שהפסוק עוסק גם בדיינים, אף בזה השווה אשה לאיש (משפטי עוזיאל), זאת אומרת שהמילה 'לפניהם' באה למעט דייני עכו"ם והדיוטות בלבד (תוס' גטין פ"ח, ע"ב), ולא נשים. תוס' רא"ש (נדה מ"ט, ע"ב) כתב שאשה כשרה לדיני ממונות בלבד (אם כי מתוס' משמע שגם נפשות).

בהמשך דברי התוס' שהובאו לעיל, מובאת ההתייחסות אל הכלל שכל הכשר להעיד כשר לרון, תוך הסתייגות כי הוא נוגע לגברים בלבד, אך אינו בא למעט נשים. בהתאם לכך כתבו התוס' במגילה י"ד, ע"א שהעם עלה לדבורה למשפט, ומשום חשש ייחוד ישבה תחת התומר, גם המהרש"א שם מפרש שזכתה לשפוט את ישראל כדיינית. גם הריטב"א (קידושין, ל"ה, ע"א), הרשב"א (ב"ק ט"ו, ע"א), תוס' רא"ש (נדה מ"ט, ע"ב), ואו"ז (ח"ג פסקי ב"ק סי' צ"ג ט"ו ע"א) למדו מדבורה, שניתן לאשה לשמש כדיינית, אע"פ שמנועה מלהעיד. פירוש מקורי מופיע במלכי בקודש, ולפיו כלל זה אינו דעתם של חכמים, אלא דעת היחיד של ר"מ.

לגבי ההיתר למינוי אשה כדיינית, יש מי שסובר, שתוס' אינם רואים בדיינות מינוי של שררה, ולכן התירו. לפי פירוש זה פסיקה על פי שיקול דעתו האישית של הדיין (כמו שודא דדייני) אסורה, אך פסיקה על פי התורה, אינה שררה. (הר"י אפרתי, "חברות נשים בועד מקומי ביישוב שיתופי". בתוך 'הקיבוץ בהלכה'). אפשרות זו מובאת גם בס' החינוך סי' פ"ג ובברכ"י חו"מ סי' ז' סקי"א. גם הרב

קוק (משפט כהן, סי' קמ"ד) כתב שאין זה פשוט כי אשה פסולה לדרון מהתורה, ושכבמציאות ללא נביא, רשאי בית הדין למנות מלך בניגוד לחוקי התורה (כגון החשמונאים, שראשית מלכותם היתה רצויה), ומוסיף ש"כאשר לא יהיה מלך בישראל השופט יכלול שני הכחות, כח השופט וכח המלך".

גם בעל תפארת יעקב (חו"מ סי' ז') בתמיהתו על הטור והשו"ע שפסקו באופן נחרץ, כי אשה פסולה לדרון, חולק על דבריהם. בנוסף לכך, הלימוד מהירושלמי אינו ברור לו, שכן יש בו סתירה בין סוגיות שצוינו לעיל (בסנהדרין, שבועות ויומא), ומשמע מדבריו שאשה כשרה לדרון, או לכל הפחות, הנושא נתון במחלוקת. בסיום הדיון על דבורה הנביאה, מחלק הרב לעוויןזאן בין מקרים שונים: אשה המומחית בדיני התורה, דנה על פי הקבלה אפילו יחידה, ואם אינה מומחית - מצטרפת לשני אנשים כשרים, ודנה עמהם על פי קבלה זו. יתר על כן, בנוגע לדבורה, מציין מלכי בקודש (ח"ב עמ' 189), כי היא היתה שונה ומיוחדת מיתר השופטים שצלחה עליהם רוח ה' ושימשו רק בהנהגה מדינית וצבאית, ואילו דבורה גם התקבלה ע"י העם מלמטה וגם נבחרה ע"י ה' מלמעלה, והנהיגה הן במשפט והן בפוליטיקה, מלבד זאת, היא השופטת היחידה שאינה פועלת בתחומי שבט מסויים מול אויב מקומי, אלא מנסה לאחד את כל שבטי ישראל. (תרגום יונתן לפסוקים הוא חד משמעי: "היא דינא ית ישראל", "וסלקין לותה בני ישראל לדינא").

אעיר בנימה אישית, כי קשה לקרוא פרשנות רבגונית כל כך, שכל מטרתה היא עיקום פסוקים מפורשים בנביא, לצורך מציאת אסמכתא לפסיקה הסותרת את פשט הכתובים.

מלבד הטיעונים ההלכתיים שהובאו, קיימים כאמור נימוקים נוספים כנגד השתלבותה של האשה במרחב הציבורי, כל שכן בעמדות כח והשפעה, ויותר מכך - בתוך ההנהגה התורנית. שיקולים אלה עמדו בפני הפוסקים בעת הפולמוס הציבורי אודות זכותן של הנשים לבחור ולהבחר באופן דמוקרטי למוסדות ציבור, אולם משמש עדיין כטענה בעלת משקל בשאלות שונות הנוגעות למינוי נשים,

למשל - במועצה הדתית או במזכירות יישוב.

חוסר צניעות, יציאת נשים מד' אמותיהן אל הפרהסיה הציבורית נוגדת לכאורה את ההנחיות - הצנע לכת וכל כבודה בת מלך פנימה, מעבר לכך ישנו חשש לתערובת בין המינים (משנה הלכות, מאמרי הראי"ה), על כך משיב הרב עוזיאל (משפטי עוזיאל כרך ד, חו"מ, סי' ו'), כי בכל הליכה ברחוב או משא ומתן בין גברים ונשים מזמנים חשש כזה, ואין פוצה פה בנידון. מה עוד שבשעת העיסוק במלאכתם, אף הפרוצים לא יהרהרו בעבירה, יותר מכך - בכינוס רציני, שבו מתקיים דיון ענייני לתועלת, אין משום פריצות. על החשש בפגיעה בצניעות טוען הר"ח הירשנזון, כי גם בגדרי הפריצות ישנן הלכות קבועות, וזהו בזיון להחשיב את בני ישראל ובנותיו כשטופים בזימה. המציאות כיום מוכיחה, כי יציאת הנשים מבתיהן, ואף עבודה משותפת עם בני המין השני, (אם ככורח המציאות ואם לכתחילה), נתקלות בהסכמה או לפחות בשתיקה של אותם הפוסקים, מתוך הבנה שהשינוי החברתי הינו בלתי הפיך.

קלקול שלום הבית בחילוקי דעות, וקלקול מידות האשה לשקר וצביעות או חנופה לבעלה, חילוקי דעות בעניינים ציבוריים ההורסים את הבית, יסוד האומה (מאמרי הראי"ה "על בחירת נשים") טיעון זה הופיע ביחס להשתתפות אקטיבית של נשים כבוחרות בנציגייהן למוסדות המדינה, אך יש בו גם להוסיף לענייננו. כלפי החשש לפגיעה בשלום הבית, השיבו הרב הירשנזון והרב עוזיאל, כי אף אצל בנים ובנות הסמוכים על שולחן אביהם, קיים אותו החשש לאיבה, ולא נאסר עליהם להשתתף בבחירות או לנהוג אחרת מדעת אביהם, אהבה משפחתית יציבה לא נפגמת מחילוקי השקפות. ביחס לבחירת האשה על פי רצון בעלה סבור הרב עוזיאל, וכן דעת מלכי בקודש, כי אין בזה פסול, אלא אדרבה, מתן כבוד, הערכה ויקר לבעליהן, מה שיוסיף לשלום הבית ולא להיפך. ואף אם תשקר, ולא תודה בבחירתה האמתית, הרי שזה בגדר השינוי המותר מפני השלום. טיעון זה יוצא מתוך הנחה, שהאיש הוא בעל הדעה ובעל הסמכות בבית, ועל פיו יישק דבר. חשיבה עצמאית של אשתו עלולה

להכעיסו או לפגוע בכבודו, וזהו מצב פסול. גם על כך יש להשיב מהשתנות המציאות החברתית בימינו. בשונה מהמציאות שבזמנה הועלו הדברים לראשונה, יציאת הנשים מתפקידן הבלעדי כעקרות הבית ומגדלות הילדים אל הלימודים הגבוהים ואל שוק העבודה, הביאה בהכרח גם להכרה והערכה כלפי יכולותיהן ושיקול דעתן, וכן לעצמאות מחשבתית בקרב הנשים עצמן, אעפ"י שהתחום ההלכתי, נותר עדיין ברובו המכריע ברשות הגברים ובסמכותם.

תכונות נפשה העדינה, הרחמנית, התמימה והרגישה לא מתאימות לדון (מאמרי הראי"ה, משפטי עוזיאל ח"ג, חו"מ סי' ה'). האידיאל הוא "שהאשה הישראלית תשמור את ביתה ואת חינוך ילדי" ואל תהי' קולנית ויוצאנית, לפזר כוחה ולהרוס צניעותה, ולאבוד את חינה וטעמה ע"י ריב ומדנים פוליטיים וציבוריים", תעודת האשה היא גידול וטיפול המשפחה (שרידי אש, הרי"מ טיקוצינסקי, האשה על פי תורת ישראל), "האשה היא סמל השקט והשאננות", עבודת הציבור מוטלת על הגברים (האיש דרכו לכבוש...), קדושת המשפחה היהודית עמוקה יותר מהמשפחה המודרנית, "וזהו היסוד של אושרה וכבודה של האשה" (מאמרי הראי"ה קוק "על בחירת נשים"), בעוד שהאיש שלם בדעתו, במידותיו, בהתנהלותו ובקדושתו, נשים נוטות לדמיונות שונים, ומושפעות בקלות, הן לא הגיעו למעלת הגברים ברוח ובדעת, ואף בינתה היתרה היא רק שלב ראשוני בהתפתחות הדעת, וכשם שהיא ממהרת לבוא כך היא גם ממהרת להיעלם, חלשת עצבים, קנאה ושנאה ללא גבול, הפכפכות, רכות לב, עקשנות, כעסנית וקשה להתרצות, אכזריות יתרה ורחמנות יתרה, קלה לפיתוי, צרת עין, בעלת דמיון מפותח ובודות שקרים, פטפטנית, רודפות כבוד, יהירות, חמרניות, חשדניות, מרבות מחלוקת, עצלניות, צריך להתייחס אליה כאל תינוק, (הרב טיקוצינסקי), מלכי בקודש משיב שדווקא משום עדינותה ורגישותה, דמעתה מצויה, ויש להזהר בכבודה ולא לפגוע בה. יתר על כן, יש מי שרואה בתכונות הנפש הנשיות כח חיוני להנהגה, להשכין שלום בין כוחות מנוגדים ולהשבית מלחמות (ר"י לעוויןזאן, 'התורה והמדע' 'בחירת נשים').

נוסיף, שמלבד היתרון שיש ברגישות ובמבט ההומאני שמעבר לפסיקת הדין הקרה, התכונות הנתפסות כשליליות, הן תוצר של תרבות וחינוך במשך דורות, ולא דווקא של מבנה אישיותי מוגבל או ילדותי.

קול באשה ערווה אף בדיבור (ללא שירה), כשזה נעשה באופן קבוע וכשאשה נואמת. הדבר מכוער, לא כשר (משנה הלכות רנ"ד). גם כאן, בדומה לנושא הצניעות, יש לסייג את החשש ולהשיבו לגבולותיו המקוריים. רק שיחה בטלה שלא לצורך היא הגוררת עוון ואסורה, מלבד זאת ישראל קדושים ואינם חשודים על הפריצות. (משפטי עוזיאל כרך ד' חז"מ, סי' ו'), גם מלכי בקודש מוסיף שמעולם לא נאסרו דיבורים שיש בהם צורך, ותמיד נטלו הנשים חלק בענייני הציבור (למשל אביגיל, האשה התקועית החכמה, האשה החכמה מאבל בית מעכה ועוד) כמו כן נכתב בשם החיד"א, שאין להמנע משיבה מעורבת ואף משמיעת קול אשה שרה, כגון דבורה הנביאה, מפני שבמקום דאיכא אימתא דשכינתא אין לחוש להרהור (בני יששכר מאמרי כסלו-טבת מאמר ד' - הלל והודאה) וראיה לכך משירת מרים, משירת דבורה ומשירת הנשים לדוד ולשאול, ומהמשוררות בחצר המלוכה של דוד ושלמה (שמואל ב', י"ט, ל"ו, קהלת ב', ח').

חירות לנשים זו רוח הגויים. (משנה הלכות רנ"ד), דרישת הזכויות לנשים באה בשל מעמדן האומלל בקרב הגויים, אך בעם ישראל המצב שונה. (מאמרי הראי"ה), על פי התורה אין שוויון בין המינים, לאיש יש תכלית עצמית, והאשה נוצרה למענו, הוא השליט ואדון הבית, והיא נמשלת ונפעלת על ידו, לכן אסורה בשאיפה להשתררות עצמית, וכל תעודתה הוא לתולדות ולקיום המין, נשים אינן עדה ולא ציבור (הרי"מ טיקוצינסקי), בימינו מוזהה דרישת זכויות לנשים, ובעיקר בתחום התורני, עם פמיניזם ונטיה רפורמית, הבאה לקעקע את יסודות הדת בחברה. הרב עוזיאל רואה בשלילת זכויות הנשים שאינן אסורות על פי ההלכה, עלבון והונאה, ומוסיף (על פי חגיגה ט"ז, ע"ב), כי חז"ל התירו סמיכה לנשים כדי לעשות

להן נחת רוח.

עקירת המנהג, רוח האומה והמוסר היהודי מנוגדים לחידוש האירופאי המודרני הזה (מאמרי הראי"ה) מדובר הפיכת הקערה על פיה (משנה הלכות רנ"ד), נגד מנהג ישראל ונגד המוסר הישראלי, ולפיו בחיי הציבור, השתדלו תמיד לשמור על כבודה בת מלך פנימה, לכן, בוודאי מן הראוי למנוע ככל האפשר את השתתפות הנשים בהנהגת הקהילות וגם בבחירות. אבל יחד עם זאת, אין להפר את השלום והאחדות בקהילה (שרידי אש, ח"א, סי' קנ"ו, עמ' תפ"ו) גם בסי קל"ט סיכם שישנם צדדים לכאן ולכאן: "ולמה לי לתקוע א"ע במקום מחלוקת של האוסרים ומתירים, נניח הדבר לזמן שיבוא ויכריע". ואכן, צדק בדבריו, ופוק חזי מאי עמא דבר, כיום לא נשמע קולו של שום פוסק האוסר השתתפות נשים בבחירות, מה שעד לפני פחות ממאה שנים נחשב כ"חדש האסור מן התורה", ויותר מכך, היו שקראו לנשים להשתתף בבחירות על מנת להגדיל את כוחן של המפלגות הדתיות. על טיעונים שבח שמירת המנהג, הקשה הר"א ליכטנשטיין (האשה וחינוכה, עמ' 158), "באיזו מידה רוצים להנציח את המצב ההתחלתי הקיים בהלכה או לשנות אותו בדרכים הלכתיות לגיטימיות, בהתחשב בהתפתחויות הסטוריות". לדבריו, ניתן לבנות חברה בריאה ושלמה יותר, המתחשבת בערכי התורה ובהלכה, מתוך התייחסות למציאות המשתנה. כיום נשים אינן מאמינות באופן תמים כבעבר, לכן יש לספק לנשים תוכן רוחני וערכי בדומה לזה של הגברים, ואת ה"צאנה וראינה" הוא קורא להחליף בלימוד מס' חולין, זאת כמובן לא כתחליף לחיי המשפחה, אלא לצדם.

גם הר"ח הירשנזון (מלכי בקודש ב' קבע בעניין זה כי "אין למדין הלכה מן המצבים הקדמונים", ומזהיר מפני הרס הדת ע"י שימוש בהלכה שלא כהלכה, וסיוע לפושעים לזלזל במצוות כלא רלוונטיות ומנוגדות למוסר, הנעשות כמצוות אנשים מלומדה. ועוד, בעבר ייעוד האשה היה לביתה ולילדיה בלבד, בכל העמים, ולא ייחד את עם ישראל כסממן לקדושתו היתרה, ואין בכך משום מצווה לדורות, ערך או אידיאל. ממתי מציאות חברתית וכלכלית

היא מנהג ישראל? תורתנו הקדושה כתבה גם דיני עבדים, האם גם זהו מנהג ישראל? או שמא גם בימנו זו הוראת שעה למיגרר מילתא, לאחר כל הזילות בבתי הדין וברבנות, וטענות חוסר הצדק או האדישות למצוקות הנשים? ואף אם נניח, כי אכן זו רוח ישראל סבא, יש לחכמים כח לשנות מהתורה. (הרב קוק משפט כהן סי' קמ"ד), ו"רשאים העם לעקור נחלת המלכות לגמרי או לבחור מקרב יורשי המלכות את הרצוי להם" (משפטי עוזיאל ח"ב, יו"ד סי' מ"ב) שהרי טובי העיר בעירם הם כבי"ד הגדול, ורשאים לכפות, לענוש ולתקן, ובלבד שייפעלו לשם שמים (חו"מ סי' ב' ס"א, שו"ע ורמ"א). לסיכום הדברים ניתן לאמר, כי עיקר ההנמקה לאיסור על נשים להעיד ולדון, נובע ממוסכמות חברתיות, ובתוך כך אף הסיבות ההלכתיות הפורמליות. עצם העובדה כי עדות נשים קבילה במקרים שונים ובתחומי הלכה שונים (ראו נספח), מלמד שאין פסול באמינותה הבסיסית, וקבלת עדות נשים הכרחית לצורך קיום מערכת משפטית תקינה, השואפת לדין צודק, ושואפת להשאר רלוונטית אל מול ערכאות חלופיות. במהלך הדורות, עם השתנות הנורמות המקובלות בחברה, השתנו גם ההלכות על פי הצורך, מה שפותח פתח גם כיום, לשקול מחדש את האיסור, וככל פטור - להתירו לחפצים בכך. ואסיים בדברי המדרש: ...מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ, בין גוי ובין ישראל בין איש ובין אשה בין עבד בין שפחה הכל לפי מעשה שעושה כך רוח הקודש שורה עליו (אליהו רבה פ"י).

נספח

להלן אציין בקצרה דוגמאות למקרים שבהם נפסק לקבל עדות נשים (גם אם מחוסר ברירה אחרת), מה שמעיד על אמינותן, ומלמד כי ההמנעות מקבלת עדותן היא טכנית ופורמלית, ואינה מהותית. אע"פ שיש לחלק את המקרים המובאים לסוגים שונים ולדון בהם בהתאם לנסיבות, כגון הדיון האם בכל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי הוא כשניים, האם העדות נאמנה רק במילתא דעבידא לאגלויי, האם תיקנו חכמים רק במצב שאי אפשר אחרת, או כשהעדות איננה מכריעה להוציא דבר מחזקתו, רק בדרבנן או גם בדאורייתא, האם נאמנות היא כעדות, האם עדותן מוציאה מידי ספקות, האם עדותן מתקבלת בכל תחומי השיפוט, רק להחמיר או גם להקל, האם במסל"ת או במתכוונת להעיד, ובאילו נסיבות תיקנו חכמים לקבל עדות שלא על פי הדין.

* מן הפס' 'וספרה לה' נלמד כי הנידה סופרת לעצמה ונאמנה בכך (כתובות ע"ב, ע"א) ומכאן נלמד הכלל כי עד אחד נאמן באיסורים, והוא כולל גם אשה (תוס' גטין ב', ע"ב), אף בדאורייתא במקרה שאתחזק איסורא, אם בידה לתקנם. בין היתר אשה נאמנה על שחיטה וניקור, אף בקדשים (תוס', גיטין ב', ע"ב, פסחים ד', ע"ב, ר"ן חולין), ביעור חמץ (פסחים ד' ע"א), הפרשת חלה ומעשר (כתובות ע"ב, ע"ב) גם במקרה שאין הדבר בידה, ולא אתחזק איסורא, אשה נאמנה (בה"ל או"ח, סי' שצ"ט, תוס', רשב"א ומהרש"א גטין ב', ע"א, ש"ך יו"ד סי' קכ"ז, סק"ט). בעניין זה כתב הרמ"א כי אפילו פסולי עדות כשרים באיסורים (יו"ד סי' קכ"ז, ס"א), ועל פי הרמב"ם (עדות פ"ה ה"ג), בכל מקום שעד אחד כשר, אשה כשרה להעיד.

* הסומא בודקת עצמה ומראה לחברתה. (שו"ע, יו"ד סי' קצ"ו, ס"ז), אע"פ שניתן להראות לבעלה או למורה הוראה.

* אשה נאמנה להעיד על בנה כי הוא כשר, ובמקרים מסוימים – גם אם הבעל מכחיש (טור ושו"ע אבהע"ז סי' ד' סכ"ו – כ"ח)

* אשה נאמנת להעיד על חברתה הגרושה כי אינה מניקה את בנה התינוק, על מנת שזו תוכל להנשא. (ציץ אליעזר ח"ד, סי' כ')

* בכל מקום שבו אין הגברים רגילים להמצא, כגון עזרת נשים, חדר יולדת (תרוה"ד סי' שנ"ג, ר"ן על הרי"ף קידושין ל"א, ע"א, רמ"א חו"מ סי' ל"ה, סי"ד על פי רשב"א, רמב"ם וב"י) "דבמילי דלא רגילי האנשים למידע מהמנינן לנשים, כי אי אפשר אחרת", (ר"ן), או שזהו עיקר הדין כמו נאמנות האב להעיד על בנו שהוא בכור על אף שהוא קרובו (רא"ש כלל נ"ב, סי' ב', על פי קידושין ע"ד ע"א) אפי' לאפוקי ממונא (תרוה"ד), אמנם הרמב"ם (נזקי ממון פ"ח, הי"ג) דורש עדים כשרים (אף במקום שמצויים בו רק עבדים או נשים) בענייני חבלות ונזיקין על מנת לחייב בתשלום, וכן פסק השו"ע (חו"מ סי' ת"ח, ס"א) ורשב"א בתשובותיו (ח"ה סי' קל"ט), אך הרמ"א חילק כאמור בין הלכה לדינא ובין תקנת הקדמונים לקבל עדות של אשה אף בממונות, על פי רבנו גרשום מאור הגולה ורבנו תם. וכן פסק תרוה"ד לחלק בין עבדים ונכרים לבין נשים וקטנים, שעדותם מתקבלת. הסמ"ע (חו"מ סי' ל"ה, סי"ד) מסייג שמדובר רק בנזיקין במילתא דלא שכיחא, וש"ך (חו"מ סי' ל"ה סי"ד) על פי רש"ל (יש"ש ב"ק, פ"א סי' מ"א), מגביל את המהימנות לצורך הוצאת נכס מידי אדם, רק למקרה שיש לו עליו חזקה של עד שלוש שנים, ומעבר לכך לא מפקיעים מרשות מישהו עפ"י עדות אשה. אך ערוה"ש חולק על הסמ"ע, ואינו מחלק בין דיני ממונות ובין דיני נזיקין, ובשני המקרים מקבלים עדות אשה, כשאין עדות כשרה.

* בהתרחשות אקראית, פתאומית, ספונטנית, שבה יש ערך למידע ייחודי, או פרטים שנשים מבחינות בהם, כגון סוגי לבוש (רמ"א על פי ת"ה ואגודה, תרוה"ד, וכן נוד"ב מהד' תנינא חו"מ, סי' נ"ח)

* נשים מטבילות גיורת ומעידות על טבילתה (יבמות מ"ז, ע"ב, מס' גרים פ"א, ה"ד, משפטי עוזיאל ח"א, יו"ד סי' י"ג, מלכי בקודש ח"ד עמ' ק"ז), מטעם שאין צורך בבית דין לטבילה, אלא רק ללימוד ההלכות (תוס' יבמות מ"ה, ע"ב, מרדכי יבמות פ"ה רמז ל"ו, ב"ח יו"ד סי' רס"ח), ומכיון שידוע לכל שטבלה כאילו עומדים שם דמי (רא"ש יבמות פ"ד סי' ל"א, תוס' יבמות מ"ה, ע"ב), הגמ' מחשיבה אף טבילת נידה (בפני בלנית אשה יחידה) כתקפה לצורך גרות, מכיוון שזו טבילה של מצווה (שו"ת תשב"ץ ח"ג, סי' כ"ז). אמנם הרמב"ם (איסורי ביאה פי"ד, ה"ו) דרש שתטבול גם בפני הגברים ובעקבותיו פוסקים נוספים (המאירי יבמות מ"ה, ע"ב עמ' קפ"ט, שו"ע יו"ד, סי' רס"ח, ס"ב, מנחת יצחק ח"ד, סי' ס"ד, אגרו"מ, ח"ב יו"ד, סי' קכ"ז, יביע אומר ח"א יו"ד, סי' י"ט), ויש מי שמתיר בדיעבד (שו"ע ס"ג, מנחת יצחק).

* בקטנות, מסירות ומריבות, שלא מקובל לזמן עדים על כך (רמ"א חו"מ סי' ל"ה סי"ד, על פי מהרי"ק שורש ק"פ, בשם ר"ת, רגמ"ה, מהר"ם מריזבורג, אגודה, מהרשד"מ וכלבו קט"ז), וכן בחבלות ובנזיקין (תרוה"ד שנ"ג) ואם ישנה עדות גבר הסותרת את עדות האשה, הרי שזה פלגא ופלגא ללא עדיפות לאחד הצדדים. אם כי יש מי שמסייג מקרים אלה, כגון פת"ש סקי"א בשם כנסת ישראל, ולדבריו האשה נאמנת רק כשעדותה היא גילוי מילתא בעלמא, ולא כשאין המעשה ידוע, או כשהנאשם מכחיש לגמרי.

* אשה נאמנה לומר: "מכאן יצא נחיל זה" במקרה של גנבה (ב"ק פ"י, מ"ב, רמב"ם, הל' גזילה ואבידה פ"ו, ה"ט"ו), ועדותה קבילה בדיני ממונות כשמדובר בקנין מדרבנן (יש מסייגים רק במסל"ת).

* אשה נאמנה להעיד כי בעלה אינו מסוגל להוליד, ולתבוע כתובתה (יבמות ס"ה, ע"ב, שו"ע אבהע"ז סי' קנ"ד ס"ז, פד"ר ח"ג, עמ' 77, ערעור תשי"ח/49, וכן עמ' 83-90) ורמ"א הוסיף שמפני החצופות,

יש צורך באמתלא או אומדנא שדוברת אמת, ופת"ש סק"ט כתב שאם אינה דורשת כתובתה, נאמנת אף בימינו, אם כי יש מחמירים, שלא לכפות חיוב בכתובה, ואף שלא להוציא (שו"ת מהרשד"ם אבהע"ז ס' ק"ג).

* משיאין אשה על פי עדות אשה אחרת שמת בעלה, ואף עדות עבד מפי אשה ועבד מפי שפחה (יבמות פט"ז, מ"ז, גטין כ"ג, ע"ב), ויש מי שסובר שמדובר בנאמנות בלבד, ולא בעדות (חז"ל האמינו לעד אחד), ואף האשה נאמנת להעיד על עצמה שנתגרשה כי לא תעיז פניה בבעלה (כתובות כ"ב, ע"ב), או התאלמנה משום דייקא ומנסבא. (למשל רי"ף יבמות מ"ד, ע"ב, רעק"א שבועות, ל', ע"א), ונאמנת להביא גטה ממדינות הים ולהגיד שמת בעלה (גטין כ"ג, ע"ב ורש"י), זאת משום שיש לה מיגו, שלא לאמר כלום, ומשום מילתא דעבידא לגילויי, חזקה שאינה מקלקלת עצמה ותאסור עצמה על זה ועל זה ותפסיד כתובתה מזה ומזה ותוציא בניה ממזרים בדבר העשוי להגלות (רמב"ם גירושין פי"ב הט"ו) ומן הטעם שבעדות אשה הקלו רבנן, משום החומרא שהחמירו עליה בסופה. אשה שהעידה על אדם שמת, ובעקבות זאת התירו לעגונה להנשא לאחר, אף אם בא עד כשר להעיד שלא מת, לא יוצאת מהיתרה (שו"ע אבהע"ז סי' י"ז סל"ח).

* אשה מעידה על שכנתה אם מבצעת את המלאכות שמחוייבת כלפי בעלה, על פי מינוי בית הדין (רמב"ם אישות פכ"א, ה"י).

* שבויות המעידות זו על זו נאמנות (כתובות פ"ב, מ"ו, רמב"ם איסורי ביאה פ"י, הי"ז, שו"ע אבהע"ז סי' ז' ס"א) ואשה האומרת: נשיתי וטהורה אני, נאמנת, וכן האומרת אני טמאה וחברתי טהורה (הג' מרדכי יבמות סי' קי"ז), אפילו שפחה יכולה להעיד על כהנות שנשבו, שלא נטמאו (כתובות פ"ב, מ"ט, רמב"ם איסורי ביאה פי"ח הי"ז), זאת משום שבשבויה הקלו.

* עדות אשה ואפילו שפחה מועילה לפסול סוטה מכתובתה, ולמונעה משתיית המים (סוטה פ"ו, מ"ב). גם במקרה זה יש המחלקים בין עדות ובין נאמנות, ובמקרה זה האמינות, כי יש רגליים לדבר, קינני וסתירה (רעק"א).

* חיה נאמנת לקביעת בכורה לומר: זה יצא ראשון וזה יצא שני, וכן לייחוס – זה כהן, זה לוי, זה נתין וזה ממזר (קידושין ע"ג, ע"ב, רמב"ם איסורי ביאה פט"ו, הל"ב, שו"ע אבהע"ז סי' ד', סל"ה) אמנם נחלקו הפוסקים אם היא זו שצריכה חזקת כשרות, או הולד. וכן אם התינוק נאמנה. ובימינו בהפריה חוץ גופית, נשים מפקחות ומעידות כי העובר מיוחס לזרע האב (באהלה של תורה א' ע"א).

* מקבלים דברי אשה שראתה רצח, למניעת עגלה ערופה (רמב"ם הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ט, הי"ב), כשם שאיש פוסל עדות איש בפרשת עגלה ערופה, כך אשה פוסלת עדות אשה (סוטה פ"ט, מ"ח) – נשים בודקות ומעידות על סימני בגרות בילדות ובנערות (נדה מ"ח, ע"ב, רמב"ם אישות פ"ב, ה"כ, רמב"ן ורשב"א נדה מ"ח, ע"ב, שו"ע אבהע"ז סי' קנ"ה סט"ו), לדעת הרמב"ם תועיל עדות אשה אף לשם קביעת חזקה לחומרא, אם תעיד על בגרות בטרם גיל שתים-עשרה, ואף לקולא אם תעיד כנגד חזקת הגיל, וזוהי עדות גמורה לממון, לאיסור, למכות ולעונשין (ריב"ש סי' קפ"ב), ויש מי שסומך על נשים רק לחומרא אך לא לקולא (תשובות ריטב"א סי' קפ"ג, מהרי"ט ח"א, סי' נ"א, שו"ת תשב"ץ ח"א סי' ע"א).

* נשים נאמנות לומר: עד כאן תחום שבת (שו"ע, או"ח סי' שצ"ט סי"א).

* שלוש נשים שישנו ביחד, ובדקה אחת מהן ואמרה: טמאה אני, חברותיה טהורות. אשה שאמרה: טמאה אני וחזרה ואמרה טהורה אני, נאמנה אם נתנה אמתלא (שו"ע יו"ד סי' קפ"ה, ס"ג).

* בת מעידה על בכור בבית כהן שהמום הוטל בו שלא בכוונה (בכורות ל"ה, ע"ב, הג' מרדכי יבמות, רמז קי"ז).

* אשה מעידה על אדם, שהוא יבמה של אשה, וחולצים על פיה (יבמות ל"ט, ע"ב, רמב"ם ייבום וחליצה פ"ד, הל"א, טור וש"ע אבהע"ז סי' קנ"ז). הטעמים לכך - גילוי מילתא בעלמא, ודבר העשוי להתגלות. מיעוט הפוסקים מקבלים עדותה רק במסיח לפי תומו.

* דיין רשאי לדון באומדנא ולסמוך על דברי אשה אם הם נראים בעיניו נכונים משום שודא דדיינא (רמב"ם סנהדרין פכ"ד, ה"א, טוש"ע חו"מ סי' ט"ו, ס"ג-ס"ה, סי' ס"א ס"ט, סי' ס"ט ס"ב, סי' ק"ד ס"ה), עדות בתו של רב חיסדא נתקבלה בבית הדין ובעקבותיה התהפכה דרישת השבועה (כתובות פ"ה, ע"א).

דחיית ליל הטבילה הרבנית עידית ברטוב

שאלה: כפי שחישבתי, אצטרך לטבול השבוע בליל שבת, בזמן שבעלי בתפילה. מכיוון שאני מטופלת בכמה ילדים קטנים, קשה לי מאד להגיע למקווה בזמן שהציבור נכנס ויוצא מבית הכנסת, כאשר אין מי שישגיח על ילדי הקטנים. בנוסף לכך אני מאד סובלת מהקור, וההליכה ברגל לאחר הטבילה קשה לי. מלבד כל זאת, עצם הטבילה בליל שבת, ובעיקר בימי החורף, כשהשבת נכנסת מוקדם מכניסה אותי לעומס וללחץ בלתי נסבלים במהלך יום ששי כולו, בעת ההכנות לשבת והטיפול בילדים, כשלבך נוספות גם ההכנות לטבילה. יוצא מכך שהטבילה נעשית מתוך מתח וכעס, כשאני עייפה ומותשת. מדריכת הכלות שלימדה אותי הרגישה בפני שאסור לדחות טבילה, וכך שמעתי מכל חברותי, שכך למדו בהדרכת הכלות לפני נישואיהן, אבל במקרה כזה אני מרגישה שזה מעל לכוחותי, ואני מעדיפה לדחות אותה למוצאי שבת, לאחר שאנוח בשבת.



תשובה: את דברי ניתן לחלק לשני חלקים: בראש ובראשונה ישנם אמצעים טכניים לפתרון הבעיה, כל פתרון בהתאם ליצירתיות של בני הזוג, ולמידת ההתאמה למשפחתם. ניתן להשאיר את הילדים הקטנים אצל שמרטרף/ית למשך זמן הטבילה, או לחילופין לשלוח אותם עם אביהם לבית-הכנסת, ניתן לתאם עם הבלנית טבילה מאוחרת לאחר הסעודה, או שבעלך יישאר לתפילת ערבית בבית בזמן שתלכי לטבול, אך נראה לי שאין זו כוונתך, ולכן אכתוב את חלקה השני של התשובה. בטרם נדון בנושא העיקרי, ברצוני להעיר שההכנות לשבת בכל שבוע, אינן חובותיה של האשה בלבד ויש בזה אינטרס משותף לשני בני הזוג - להגיע לשבת בנחת ובשמחה תוך מילוי המשימות וההכנות הכרוכות בכך. קל וחומר כאשר האשה

צריכה להכין את עצמה לטבילה, מה שמוסיף על עומס המטלות. בנוסף לכך, מלבד הצד הטכני של הסיוע, ישנה תחושה של שותפות ונשיאה בעול בשניים, התורמת למוטיבציה ולהשתדלות משותפת שלא לדחות את הטבילה למרות הקשיים, אני מניחה שחלק מהתחושות שתיארת נובעות בין היתר מתסכול בתחום הזה, והוא שמפחית את הרצון או הצורך לטבול לאחר כל המאמצים. אני מציעה לראות את שיתוף הפעולה הטכני ביום ששי כהכנה נוספת וחשובה לקראת הטבילה, בהיותה מעודדת ומחזקת את הרצון בקרבה. במידה ואת מוצאת את דבריי לא רלוונטיים מסיבות שונות, נשוב לדון בטבילה עצמה וברחייתה. לשאלה זו יש להקדים כמה בירורים, והראשון בהם הוא מידת המחויבות של כל אדם להמצא במצב של טהרה.

הגמ' מציינת מספר פעמים ובהקשרים שונים מחלוקת תנאים בשאלה האם טבילה בזמנה - מצווה, או לאו מצווה. למשל שבת (דף ק"כ, ע"ב), יומא (דף ח' ע"א) ועוד. לדעת רבי מאיר אכן יש מצווה להטהר מטומאה, אך לדעת רבי יוסי אין מצווה כזו, אלא שההמנעות מהטהרה מעכבת עניינים שבקדושה, כגון אכילת תרומה וביאת מקדש. למעשה, מחלוקת זו מלווה את הפוסקים לאורך כל הדורות ללא הכרעה, אם כי מקובל על רובם שהמחלוקת המדוברת עוסקת בשאלת ההטהרות, דווקא לעניינים שבקדושה, מה שרלבנטי לזמן שבו בית המקדש קיים, שייבנה במהרה בימינו.

ובהרחבה - כאשר התורה עוסקת בטומאת הנידה, היא דנה בכך משני היבטים: כלפי דברים שבקדושה (ויקרא ט"ו) וכלפי בעלה (ויקרא י"ט - במסגרת איסורי העריות). ואכן נשים נהגו לטבול פעמיים - לטהרות ולבעליהן. המשנה כללה את מסכת נידה בתוך סדר טהרות, בין כל יתר מקרי הטומאה, אך השולחן ערוך (שנכתב כידוע מאות שנים לאחר חורבן הבית), מתייחס לתחום האיסור וההיתר בלבד, כלומר - לא מדובר בטומאה ביחס למקדש, אלא באיסור בין בני הזוג. מכאן למדו המפרשים, ששאלת טבילה בזמנה קשורה רק למצב של טומאה וטהרה, הקשור כאמור, לבית-המקדש.

ומכאן, שבימינו אין איסור לאדם להשאיר בטומאתו, כפי שאכן מקובל לגבי כל יתר הטומאות. יחד עם זאת, השארות במצב של טומאה, משאיר את האשה באיסורה על בעלה, כמובן.

כבר התוספות (נדה דף ל' ע"א) הקשו על ר"ח שפסק שטבילה בזמנה מצוה, הרי בלימנו כל הנידות מחמירות על עצמן כזבות ואינן נוהגות כדין תורה, שנידה טמאה לשבעה ימים בלבד. ואף כזבות מחמירות כולן שלא לטבול ביום, וההשלכה של תפיסה זו היא שאסרו על האשה לטבול בזמנים שאסורה ממילא על בעלה (כגון יום כיפור ותשעה באב), וכן בשבת משום גזירת חז"ל (מיחזי כמתקן כלי, חשש סחיטת השיער או טלטול המגבת), או במוצאי שבת משום הרחקת החפיפה שנעשתה בערב שבת מן הטבילה. ראש הפוסקים לאסור היה ר"ת, וכמוהו ראשונים רבים (ביניהם הרא"ש, מהרי"ל, המאירי, מרדכי, רש"ל, רמ"א), ערוך השולחן ולמעשה רוב רובם של האחרונים.

הדעה המתנגדת, מצדדת בטבילה בכל מצב כולל באבלות (הן אישית והן לאומית ב-ט' באב), וביום הכיפורים, האסורים בתשמיש, וזאת על סמך הגמ' (למשל שבת קי"א ע"א, ביצה י"ח ע"ב, תענית י"ג ע"א), ביניהם נמנים תשובות הגאונים, האור זרוע, בעל הלכות גדולות וספר התרומה. בתשובה לטענת התוספות טוענים פוסקים אלה שכל אשה הדוחה את טבילתה משום גזירת חז"ל, נחשבת כטובלת בזמנה, ואין מדובר בטבילה דחוייה. גם הטור פסק שישנה מצווה לנידה לטבול בזמנה, (ואסורה מהתורה להשאיר בטומאתה), אך לעומת זאת לא חייב בעלי קרי בטבילת עזרא (או"ח תרי"ג). הרמב"ם (הלכות שביתת עשור פ"ג ה"ג) מכריע שאין חובת היטהרות לבעלי קרי ונמנע מלדרן בכך ביחס לנידות, מה שמביא למסקנה שלא ראה בטבילה בזמנה מצווה. (אם כי בהלכות שביתת עשור פ"ג ה"ב פוסק הרמב"ם שכל חייבי טבילות טובלים ביום הכיפורים, ויש מפרשים שהוא דן בזמן שיש בו טהרה, אך לא בימינו. למשל בשו"ת דברי יציב יו"ד סי' נ"ה). השו"ע (יו"ד, סי' קצ"ז, ס"ב) סבור גם הוא שאין מצווה להטהר, אך ישנה מצוות טבילה בזמן לנידה, משום פרו ורבו

ומצוות עונה, ומכאן – שכאשר בעלה אינו בעיר אין מצווה לטבול, משום שאין בזה תועלת לבעלה. נדגיש, שאף הפוסקים, שסבורים שאין בימינו חובה לטבול בזמן, מתירים לטבול בליל שבת (ורובם מתירים אף כאשר מדובר בטבילה שנדחתה), משום עונג שבת, מצוות עונה ומצוות פריה ורביה.

במקרה שלכם, זכיתם לקיים מצוות פרו ורבו, ולכן נדון רק במחויבות בני הזוג זה כלפי זה. חיוב מצוות עונה מוטל על הבעל, וחכמים קבעו שיעור ותדירות לקיום המצווה לכל מגזר ומגזר (סקטור). מעבר לשיעור זה, דרגת החיוב פחותה, אלא אם כן אשתו מעוניינת בכך. יש מי שסובר (כגון המהרי"ל) שהמנעות מטבילה פוטרת את הבעל ממצוות עונה ואף פרו ורבו. כלומר – עיכוב הטבילה ע"י האשה מרצונה, פוטר את הבעל מקיום חובתו, ואין הדבר תלוי בו.

אגרות משה (או"ח חלק ד, סימן ע"ה) מעלה את הנושא של חיוב מצוות עונה, הגורר חיוב טבילה בזמנה, ומדגיש שפשוט ש"בזמן שקשה לאשה לקבל תשמיש היא פטורה" (על פי התוס' בכתובות כ"ב ע"ב) "דמצות וחיוב עונה שעל הבעל לאשתו וכן לשמח אשתו פשוט שהוא רק כשטובלת ורוצית בתשמיש... אבל כשהיא אינה טובלת מאיזה טעם שהוא ליכא שום חיוב על הבעל לזרזה ללכת לטבול בשביל קיום עונה ושמחת אשתו", יחד עם זאת, מוסיף האגרו"מ שישנה מחויבות מצד האשה, וכאשר היא בריאה עליה לטבול ויש עליה שעבוד לבעלה כדי לאפשר לו את קיום המצווה. הביטוי הקשה בו השתמש הרב, קיים במקומות נוספים בשיח ההלכתי למשל במס' קידושין ל' ע"ב, ובשו"ע (יו"ד סי' ר"מ ס' י"ז) בהלכות כיבוד הורים: "האשה אין בידה לעשות, שהיא משועבדת לבעלה, לפיכך היא פטורה בכבוד אב ואם בעודה נשואה".¹⁰ גם את פטור הנשים מהסבה בליל הסדר מפרשים מפרשי התלמוד כנובע משעבודה לבעלה.

¹⁰ נושא "שעבוד האשה" בזמנינו ראוי להתיחסות רחבה, והוא משיק לתחומי הלכה רבים. מחמת קוצר היריעה לא הרחבנו בזה כאן, וברצות ה' נעסוק בו בהעמקה בעתיד.

(למשל רשב"ם על פסחים ק"ח ע"א מסביר שישנה על האשה אימת בעלה וכפופה לו. והמאירי אמר שאין חירות לאשה אצל בעלה). אולם בניגוד לדברי האגרו"מ, ישנן דעות אחרות, ולפיהן רשאית האשה למחול על עונתה, ועל ידי כך גם לפטור את בעלה מן החיוב (למשל הרמב"ם - הלכות אישות, פט"ו, ה"א, מגן אברהם, אבני נזר ועוד).

גם תלמידי חכמים רשאים לצאת ללמוד תורה, אף ללא רשות נשותיהם, וסוחרים רשאים לצאת כשנשותיהם מוחלות להם (רמב"ם אישות, פי"ד, ה"ב), מקרה אחר שבו התירו באופן כולל לדחות טבילה מתוך התחשבות באשה, הוא מקרה של יולדת. בנוגע לזה, קובע שבות יעקב (חלק ג' סימן ע"ז) שיש לקבל את החומרא של המתנת ארבעים יום לזכר ושמונים יום לנקבה עד לטבילתה, "ושמעתי שנותנים טעם חדש לחומרא זו שנהגו כן לפי שראו שהדורות מתמעטין והולכין בכח גבורתם ויש לחוש אם תמהר לילך לבית הטבילה אחר לידתן אולי תחזור ותתעבר וכח אין ללידה עוד ותתעבר ותמות... לכן החמירו בדורות האחרונים כל כך ואין לזוז מדבריהם במקום שנהגו להחמיר והמיקל בזה נגד המנהג, לא יפה עשה"

אם נשוב לנושא חיוב האשה כלפי בעלה, אותו הביא הר' פיינשטיין, היו פוסקים שהזכירו בעניין זה את דין מורדת, אולם לדעתי אין זה שייך כלל לענייננו, מכיוון שכאן מדובר על אירוע חריג ולא על התנהלות קבועה. נזכיר בקצרה את הקריטריונים להגדרת המורדת שמביא הרמב"ם בהלכות אישות פרק יד הלכה ט: "ואם מרדה מתחת בעלה כדי לצערו ואמרה הרני מצערת אותו בכך מפני שעשה לי כך וכך או מפני שקללני או מפני שעשה עמי מריבה וכיוצא בדברים אלו", בהקשר זה נציין שפוסקים רבים הדגישו את חומרת עיכוב הטבילה, כאשר הדבר נועד לפגוע בבעל, לצערו או להענישו, אך אין זה עיקרו של הדיון כאן. לכן, נראה לי, שאין מניעה לדחות את הטבילה למוצאי שבת, (ואף כאשר חלק מן ההכנות ייעשה ביום ששי, והחפיפה תהיה רחוקה מן הטבילה), תוך נסיון לצמצם ככל שניתן את הפעמים שבהן תזדקקו לכך.

עליית נשים להר-הבית

הרבנית עידית ברטוב

שאלה: ביישוב בו אני מתגוררת מתארגנת קבוצת נשים לשם עליה משותפת להר הבית. העלייה תהיה בהדרגת מדרגה מוסמכת, הבקיאה במעמדם ההלכתי של האזורים השונים, וכן בהלכות הנוגעות לעולים להר. אני מרגישה צורך נפשי ורוחני חזק לעלות להר הבית, ולהתקרב למקום הקודש, וזו הזדמנות להגשים את רצוני. עד עתה בעלי לא עסק בשאלה, מפני שהעדיף שלא להכריע במקום שגרולי ישראל נחלקים בו, על אף שבשנים האחרונות יותר ויותר רבנים (המשתייכים לגוונים שונים בציבור) מתירים עליה לגברים, ויש שרואים בה חשיבות ומצווה. לגבי עליית נשים, שמעתי שישנם פוסקים המתנגדים לה, גם מקרב הרבנים המתירים עליית גברים. רציתי לשאול מהם הנימוקים לאסור, או להתיר.



תשובה: קודם כל אני מברכת אותך על רצונך להצטרף לנשים והגברים המקיימים בגופם עליה להר הבית, מקום קדשינו. לידיעתך, גם בימינו ישנן מצוות שונות שתקיימי ב"ה בעלייתך להר. (תוכלי לקרוא על כך בהרחבה בספרו של הרב ישראל אריאל: בית ה' נלך). אכן, הנושא בכללותו שנוי במחלוקת, וכפי שציינת, בפרט בנוגע לנשים. חשוב להדגיש שעבורנו מדובר במציאות חדשה ולא מוכרת, אולם מציאות של קדושה וגם טהרה היתה עבור דורות רבים בעם ישראל עניין שבשגרה, אף שנים רבות לאחר חורבן הבית. ברשותך, אחלק את תשובתי לשני חלקים: הצד ההלכתי, והצד הרעיוני - העקרוני. מובן, שהמחלוקת המחשבתית משליכה על הפסיקה למעשה, כפי שקיים בתחומים שונים. אפתח דווקא בעניין ההלכה למעשה, מכיוון שמדובר בשתי שאלות עקרוניות, שהתשובה עליהן פשוטה וברורה לדעתי. המדובר בטבילת פנויות לצורך

הטהרות ובטבילת נשואות לאחר ששימשו עם בעליהן ומוגדרות הלכתית כפולטת שכבת זרע. אתייחס לשאלה השניה, הנוגעת אלייך. טבילת נשואות - כיום איננו נכנסים לתחום העזרות, בשל היותנו טמאי מתים, אלא מקיפים מסביב, ונכנסים למחנה לווייה בלבד. מכיוון שכך, על הנשים העולות להיות טהורות מטומאת זיבה ונידה. כלפי בני זוג ששימשו, אמרה התורה (ויקרא פרק טו פסוק יח) וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אִתָּהּ שֹׁכַבְתָּ זָרַע וְרִחְצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעֶרֶב, אך אנו טובלים ונכנסים מבלי להמתין להערב שמש, מכיוון שדין טבול יום עוסק בנכנסים לעזרה, וכאמור, בימינו אין אנו נכנסים לשם עדיין. זבים וזבות- ימתינו עד הערב שמש, כלומר- ימתינו יום נוסף לאחר טבילתם. (בכל אופן איסור כניסת הטמאים למחנה לווייה, שהוא השטח שמחוץ לבית המקדש, הינו איסור לאו, ולא כרת).

לגבי פולטת ש"ו, אמרה המשנה (מקוואות, פ"ח, ה"ד): "[...] האשה ששמשה ביתה וירדה וטבלה ולא כבדה את הבית, כאילו לא טבלה[...].] זאת אומרת, שלאחר השימוש מקנחת האשה את גופה וטובלת. גם הגמ' (נידה מ"א ע"ב- מ"ב ע"א) עוסקת בכך שבעוד שהאיש יכול לטבול מיד, הרי שהזרע נשאר בגוף האשה, ולכן נשארת בטומאתה, אלא אם כן תתנקה לפני הטבילה. גם הרמב"ם (תרומות פ"ז, ה"ז) וגם השו"ע (יו"ד, קצ"ו, סי"ג) המשיכו את הוראת המשנה, וכך כתב השו"ע: האשה ששימשה מיטתה... תקנח יפה יפה אותו מקום במוך או בבגד להפליט כל הזרע, או תרחוץ במים חמין והם יפליטו כל הזרע. באותו הסימן (קצ"ו) פירט הבית יוסף ראשונים אחדים שפסקו אף הם בדרך זו, וביניהם הרא"ש, סמ"ג, התרומה ורשב"א. מסיכום הדברים משמע שניתן להסתפק באחת משתי הפעולות - קינוח בכד או הדחה במים, והמחמירים דורשים את שתיהן. (הרשב"א אף מציע חלופה נוספת - להלך ברגליה בחזקה).

אולם הרמ"א חולק על השו"ע והאחרים, וטוען שאין אנו בקיאים בזמן הזה, ולכן אין לסמוך על הרחצה, אלא להמתין שש עונות (72 שעות) עד לטבילה. ואכן, הפוסקים האשכנזים נוהגים כרמ"א.

כאן המקום לציין, שנושא תשובתנו שייך להלכות טומאה וטהרה, ועל כן ראוי להבחין בדיני נידה בין שני עניינים: תחום האישות שבין האשה ובעלה ותחום הקדושה והטהרה של האשה עצמה כלפי עניינים שבקדושה. בנוגע לחיים הזוגיים, ישנה הנחיה ברורה בתורה (ויקרא י"ח י"ט): ואל אשה בנידת טומאתה לא תקרב... כלומר, ישנה חשיבות לסייגים והרחקות. אך בענייני קדושה, תביא החומרא לידי המנעות מקיום מצוות אחרות (כגון, מורא מקדש, ראייה ותפילה, ירושת הארץ, דרישת המקדש, שמירתו ועוד). האם יעלה על הדעת, שאשה תמנע עצמה מאכילת הפסח, בשל חומרא זו של המתנת 72 שעות, ובכך תסתכן בכרת?

לכן לדעתי, במקרה של שימוש, עלייך לקנח ולהדיח במים חמים, ולאחר מכן תוכלי לטבול ולעלות למקום המקדש מיד, מבלי להמתין 72 שעות. אף אם מנהג משפחתך הוא על פי פסקי הרמ"א, אין במעשה זה נטישת המנהג המשפחתי, מכיוון שהרמ"א לא נדרש לנושא העליה להר הבית, ופסק ליהודי גלות אירופה בהקשר של אישות בלבד. דעתי זו נסמכת גם על פסקי הרבנים ישראל אריאל, הלל בן-שלמה ויהושע רייך בעניין, עבור בנות כל העדות.

אסיים בהערה חשובה בנושא: אם הנך עדיין בגיל הפוריות, וברצונך להכנס להריון, קחי בחשבון שהשטיפה עלולה לפגוע במידה מסויימת בסיכויי ההריון בחודש זה, ולכן לא מומלץ לשטוף מיד, אלא לאחר כחצי שעה.

בעניין העקרוני, ישנן גישות שונות הנובעות כאמור מהשקפתו של כל אדם וכל פוסק. האוסרים עליה להר הבית בכלל ולנשים בפרט מביעים מספר הסתייגויות וחששות שאמנה בקיצור, ואשתדל להרחיב יותר ביחס להתנגדות לעליית נשים דווקא. נימוקי השוללים את העליה מתבססים על כמה הנחות, וביניהן:

1. המורכבות ההלכתית (הלכות מסובכות), שרחוקה מאד מחיינו כיום.

2. חשש להיווצרות תקלה אצל אחרות, שלא תלמדנה את ההלכה כראוי, או אף מתן הכשר לכך.

3. הצורך בעליה רוחנית מתונה וללא קפיצות במדרגות הקדושה.
4. מרידה בסמכות חכמים, שלמדו את הנושא ונתורו בפסיקתם לאיסור.
5. הקפדה על הלכות טהרה תגרום להרחקה בין בני הזוג.

אנסה לענות על כל אחד מהתחומים המפורטים. מהצד ההלכתי, אכן מדובר בהלכות מורכבות, אך בהחלט בנות ביצוע! עובדה שבזמן שהיה בית-מקדשנו בנוי, עלו אליו גם נשים. גם כיום מודרכות הנשים העולות ע"י תלמידי חכמים, על מנת שהעליה תתבצע בטהרה ובקדושה הראויות, ומתוך מורא מקדש. הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (מומלץ לעיין בכל פרק ז') מפרט באופן מובן ומבורר את הדינים הקשורים בכך, מדבריו משמע שמצווה גדולה לעלות ולהתפלל במקום הקדוש ביותר בעולם, והנחיותיו מפרטות כיצד מקיימים זאת, אין בדבריו שמץ של התלבטות (אף על פי שישנן דעות מקלות החולקות על הרמב"ם בעניין הקדושה בעת חורבן הבית, למשל - הרדב"ז), הרמב"ם דן אף באדם הנכנס לשטח העזרות! ישנן הלכות רבות שהן מורכבות ואף מסובכות, ואין אנו נמנעים מקיומן, משום שאנו רגילים בהן, והן מהוות חלק משגרת חיינו, ידוע שישנו ציבור גדול הנמנע מלהתעסק בהלכות שמיטה מתוך פחד ורתיעה מן הקדושה או מן החידוש, ומעדיף לרכוש יכולי נכרי. (באופן אישי נראה לי, שהכשרת המטבח והבית כולו לפסח מסובכת יותר). לצערנו, שני סדרים מן המשנה אינם קיימים בעולמינו, ואין אנו חשים בחסרונם. מובן מאליו שכאשר אין רגילות, ההלכות, ואף הפשוטות שבהן נראות קשות לביצוע. וכיצד ניתן להתחמק מהלכה חשובה זו בתירוץ דל-כל-כך?

החשש ממדרון חלקלק ומתקלה ע"י מי שאינו נשמע להנחיות התורה מובן, וקיים גם בדינים נוספים, אך יחד עם זאת נוצר מצב אבסורדי, ובו דווקא האמונים על קיום מצוות חוששים לעלות, ובשל מורא המקדש מושגת תוצאה הפוכה של הזנחה, עזובה וכיעור (אשפה מושלכת, משחקי כדורגל ופיקניקים הם מראה יומיומי במקום

קודשנו). וכך - בעוד שנבואת "ונהרו אליו כל הגויים" מתקיימת בעוז, אך ללא שום הדרכה הלכתית, שומרי המצוות נעדרים (ואיני מתייחסת למוסלמים, המחללים את קדושת המקום יום יום). כאתר תיירותי - המקום שוקק בני לאומים שונים, ורבים רבים מאחינו בני ישראל, נכנסים אל הקודש ברגל גסה ובטומאה, ואין מי שיפגוש בהם ויציג בפניהם את דעת התורה. ממה אם כן חוששים? בכאב אוסיף עוד הערה נוספת, שכלפי אדם הנראה כשומר מצוות, אין חשש של הסתכנות בכרת, מפני ששוטרי הוואקף המלווים אותו, אינם מאפשרים התקרבות למחנה שכינה אף לדעה המחמירה ביותר...

גם בעניין המדרגות שבקדושה, אכן תהליכי "אינסטנט" מעולם לא החזיקו מעמד, ונדרשים זמן והכנה רוחנית לכל התקדמות אישית וכללית, נשאלת השאלה האם עליה זו היא עוד שלב בתהליך קיים, או שמא פריצת מסגרות. גם גאולת הארץ התחילה ע"י פורקי-עול, ורבים רבים סברו שרק המשיח יבוא ויעלה את כולם ארצה, שאין לעלות בחומה ושאין לזרו את הקץ, אך ידוע שאנו נדרשים לעשייה מלמטה, על מנת לעורר זכות מלמעלה, ואם אין עשייה, אין גם התעוררות והשתוקקות בקרב שומרי התורה. ביטוי נפלא לכך נמצא בספר הכוזרי (מאמר ה', אות כ"ז): ובהערת בני אדם והתעוררותם אל אהבת המקום הוא הקדוש ינחץ הענין המיוחל, שכר גדול וגמול רב, כמו שנאמר: אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד, כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו, רוצה לומר כי ירושלים אמנם תבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף עד שיחוננו אבניה ועפרה.

כיום, לאחר שהמגורים בארץ ישראל נעשו לעובדה שאינה ניתנת לערעור, אין בנמצא פוסק שיטען שאסור לעלות לא"י (ואף בקרב חסידי סאטמר אין זו הקבוצה העיקרית). וכך גם ביחס למקדש, הרי כלפי הגברים העולים להר חלה תזוזה בקרב פוסקי ההלכה, ככל שהתופעה הלכה והתרחבה, עד שכיום, ידוע לכל, שרבים המתירים והתומכים בגלוי, והעולה - יש לו רבים וטובים לסמוך עליהם. בכל תופעה ציבורית כלל-ישראלית ישנו צורך בנחשון, העם אינו עשוי

מקשה אחת או עדר שהולך כאיש אחד לכוון אחד, וישיבה פאסיבית בהמתנה לא תועיל ליצירת שינוי.

ועוד - אין בדברים האמורים משום פקפוק בסמכותם של רבנים ופוסקים, לעתים דעת תורה מושפעת ממכלול של שיקולים, שאינם ראויים לפרסום. מלבד זאת, תולדות עמנו רצופות במקרים בהם הורו הרבנים הוראות לציבור, שבדיעבד הוכחו כשגויות. עמרם - ראש הסנהדרין, שגירש את אשתו, ובתו הקטנה כפרה בהחלטתו, ואף הביאה להפיכתה, שמנה וסלתה של גלות בבל שנשארה בגלות המתוקה מתוך בחירה, ונהנתה מסעודת ביטול הגאולה של אותו הרשע - אחשוורוש, ובעת הזו - רבנים ואדמו"רים שיצאו כנגד עליה לארץ קדשנו, מהחשש לקלקולים רוחניים, ועלו עם שומעי לקחם בסערה השמימה. איני מתעלמת מהוראת רבנים בדורות קודמים להמנע בכלל מעליה למקום קדשינו, וחלילה איני מנסה להפחית מפועלם וממעלתם של ראשונים, אולם בכל דור משתנים הצרכים והתנאים ועל כך נאמר: "מקום שאבותיך ואבות אבותיך נהגו בו איסור, אתה תנהוג בו היתר? ... אף אני מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו. מכאן, לתלמיד חכם שאמר דבר הלכה, שאין מזיחין אותו" (חולין, ו-ז). לגבי עליית נשים, התרשמתי שרוב ככל האוסרים (על אף היתרם עליית גברים), נובע מהחשש של פרישה בין בני הזוג למשך שש עונות (שבעים ושתיים שעות) על מנת לצאת מדין פולטת שכבת זרע. כפי שכתבתי לעיל, ישנו פתרון הלכתי מקובל, שאינו מצריך פרישה; אך ישנו חשש מצד רבנים מסויימים להחיל אותו. תחת זאת הם מעדיפים לעסוק בחינוך ובהטפה במסווה של הלכה, וכוללים את חששם תחת השם המחייב: "שלום-בית". האם מזה אי פעם פוסק כלשהו כנגד יציאת איש עסקים לחו"ל לרגל עסקיו, או לכל צורך אחר, מחשש לשלום-בית? האם נשמע קול האוסר להשתתף במצווה הגדולה של שירות מילואים, בשל שלום-בית? אם כן, במה ייגרע חלקה של מצווה בסיסית כל-כך כמו עליה להר קדשנו בשל חשש זה?

אסיים בציטוט מדברי הרב גורן בשו"ת משיב מלחמה (חלק

ד'), המשקף את תפיסתו לגבי צורך השעה, שמלבד מעלת התפילה (האישית והציבורית) במקום המקדש, וחווית ההתרוממות הרוחנית ובקשת פני ה', הוא דן גם במצווה הכללית של תביעת הבעלות הלאומית על המקום, מימוש והחלת הריבונות ודין כיבוש (המחייב אף יציאת כלה מחופתה), "[...] חששתי שמא לא הוכשר הדור לפתיחת הר הבית בפני מתפללים יהודים וביחוד לנשים. כעת כאשר הריבונות היהודית על הר הבית נמצאת בסכנה, הר המוריה עלול להפוך לנושא של משא ומתן בינינו לבין הערבים, ולצערנו מצויים בינינו פוליטיקאים המוכנים לשאת ולתת על הריבונות שלנו על הר הבית, והם מסתמכים על האיסור כביכול של הרבנות לעלות אל הר הבית, איסור זה עלול לשמש תואנה להסגיר את קדש הקדשים של האומה לידי המוסלמים. לכן החלטתי לפרסם כעת את הספר, ממנו יווכחו כי קיימים אזורים נרחבים בהר הבית המותרים בכניסה לכל יהודי לפי כל הדעות, לאחר שיטבול במקוה טהרה. כל ויתור על ריבונות ישראל על הר הבית מהווה ויתור על נשמת האומה".

ובהמשך (עמ' 403) - "יש עלינו חובה ומצוה להכנס ולהתפלל במקום שמותר בכניסה עפ"י דין, כדי שלא יוסגר הר הבית לגויים. שאם אנו נדיר רגלינו משם, ולא נפגין נוכחות מתמדת בהר הבית, הם ישתלטו על הר הבית ויאמרו כי להם הבעלות הבלעדית על הר המוריה. והנה בעת שחרור ירושלים והר הבית במלחמת ששת הימים, התרנו לחיילים להכנס לכל מקום, גם למקום המקדש. מקל וחומר, מה אם לצורך תיקון בית קדשי קדשים, באין טהורים, הותר לטמאים להכנס לשם, כמו שמבואר במס' עירובין (קה, א) ובתוספתא כלים (ב"ק פ"א ה"ט)... הרב מסתמך אף על הרמב"ם שפסק בהלכות בית הבחירה (פרק ז' הלכה כ"ג), שבליט ברירה אף טמאים נכנסים להיכל לצורך תיקונים (שגרתיים). לכן התיר הרב גורן לחברי כנסת להגיע לסיור בתחומי הר הבית, אף ללא טבילה. כאמור, הרואה את גודל השעה והצורך, נוקט ב"קום, עשה" ואינו מצטמצם ב"שב, ואל תעשה".

יהי רצון שנזכה לבניין בית תפארתנו במהרה בימינו ממש.

טבילת רווקות לצורך קדושה הרבנית עידית ברטוב

שאלה: קראתי את התשובה העוסקת בטבילת נשים נשואות לקראת עליה להר הבית, והייתי מעוניינת להצטרף לאחת הקבוצות העולות. אינני נשואה, ושמעתי שכמה מחברותי עלו ביום חתונתן, אך לא שמעתי על מקרים נוספים שבהם עלו רווקות. האם יש באפשרותי לעלות כפנויה?



תשובה: אכן, מספר הנשים הנשואות והכלות אשר פוקדות את הר הבית גדל והולך, יחד עם זאת, ישנו מספר לא מבוטל של נשים פנויות, העולות גם הן לאחר לימוד הלכות הטהרה. בקרב הפוסקים חלוקות הדעות ביחס לטבילתן של הפנויות, וזאת מן החשש ל"מדרון החלקלק", אשר עלול להוביל בסופו של דבר גם לטבילה שאינה לצורך קדושה, אלא לשם אישות ללא נישואין. ברשותך ארחיב מעט בנושא זה, משום שהוא תורף העניין. המקור העיקרי, שעליו נסמכים האוסרים טבילת פנויות נמצא בשו"ת הריב"ש (סי' תכ"ה), ואביא להלן את תמצית דבריו:

"שאלת: לבאר לך, מה שכתוב בתורה: ואל אשה בנדת טומאתה, לא תקרב לגלות ערותה. אם נאמר על כל אשה נדה: בין באשתו, בין בפנויה? ואם כן הוא... ואיך לא תקנו: שום תקון, או שום גדר של טהרה, בפנוי? כדי שלא יכשלו בה רבים, אחר שהבא עליה ענוש כרת, והנוגע בה באצבע קטנה, חייב מלקות?

תשובה: דבר ברור הוא: שאיסור ביאת הנדה; לא באשתו בלבד, אלא: בין באשתו, בין באשת חברו, בין בפנויה... ומה שנפלאות: איך לא תקנו טבילה לפנויה, כדי שלא יכשלו בה רבים? ואין כאן מקום תמה! שהרי כיון שהפנויה אסורה, כמש"כ. אדרבה! אם היתה טובלת, היה בה מכשול: שהיו מקילין באיסורה; כיון שאין אסורה,

אלא מדרבנן... והכתוב צווח. לא תהיה קדשה מבנות ישראל. וכתב הרמב"ם ז"ל: שהיא אזהרה לה, ולהבא עליה. והרמב"ן ז"ל כתב, בפ"י התורה: שהיא אזהרה לב"ד, שלא יניחו בנות ישראל להפקיר עצמן, לישוב בעינים על הדרך, או בקובה של זונות, לזנות לכל יבא..."

מן הדברים עולה, כי הריב"ש נשאל אודות צורך ספיציפי לחייב את הפנויות בטבילה, במטרה למנוע מן הבאים עליהן חיוב כרת. השאלה משקפת מצב חברתי שבו רווחת התופעה של בעילת פנויות ללא נישואין, ועקב כך התעורר הצורך להסדיר את חומרת העונש מבחינה הלכתית. בתשובתו מאריך הריב"ש בגודל האיסור להזנות את בנות ישראל, ואוסר מכל וכל טבילה המונית, סדירה וקבועה של פנויות לצורך זה.

נשאלת השאלה האם ניתן להשתמש בתשובה זו כבואנו לעסוק בטבילה לשם טהרה וקדושה, שהרי אין זה נושא התשובה. יתר על כן, הריב"ש עצמו בסיום תשובתו, הוסיף: ...ונראה שנהגו בטבילה זו, בדורות הראשונים משום טהרות. כמו שהיו מטבילין את הקטנות. ... ועוד, דאפשר דס"ל טבילה בזמנה, מצוה. ואעפ"כ כתב הרמב"ן ז"ל: שבטלה בדורות האחרונים, משום דהויא חומרא דאתיא לידי קולא: שיבאו בה לידי מכשול, להקל באסורא דרבנן... ובזה יש לתרץ: במה שהוקש' לך.

כלומר, הריב"ש מבדיל בין נושא תשובתו, שהוא טבילה לשם זנות, ובין הטבילה שהיתה נהוגה בזמן המקדש ואף לאחריו לצורך טהרות. לדבריו נהגה הטבילה אף לאחר החורבן, אך הראשונים ביטלו אותה מן החשש האמור, שיקלו העם בביאת הפנויות שטבלו (ראי חידושי הרמב"ן למס' שבת, י"ג, ע"ב). מן האמור לעיל, נראה שאין להקיש גזרה שווה בין התשובה המפורסמת ובין השאלה בה אנו עוסקים, שכן על כך לא גזרו. וננסה לבדוק מקורות אחרים הדנים בשאלתנו.

כבר הגמרא (נידה, ל"ב, ע"א) מציינת שבנות ישראל הצעירות נהגו לטבול, ואף הקטנות הוטבלו "משום תרומת ארץ ישראל", כלומר, כדי לאפשר להן את אכילת התרומה. יתר על כן, במעמדים

שונים שהתקיימו במקדש (למשל הקרבת הפסח, עליה לרגל, תפילות אישיות וציבוריות¹¹) השתתף כל העם, כולל כמובן את הנשים והבנות. ולצורך כך, טבלו כולם אנשים כנשים ופנויות כנשואות. הרחבה בנושא תוכלי לקרוא בספרו של הרב ישראל אריאל - 'בית ה' נלך'.

האם בימינו ניתן ללמוד לעניין טבילת פנויות מן ההלכות שנהגו בזמן קיום הבית? למעשה שאלת הטבילה בימנו לצורך עליה להר הבית, אינה מעסיקה פוסקים רבים. אמנם, פוסקי הדורות האחרונים אוסרים את טבילת הפנויות באופן גורף, וכך מקובל מאז תקנת הראשונים, אלא שניתן ללמוד מטבילה אחרת המיועדת לצורך קדושה, שהמשיכה לנהוג בשנות הגלות ואף בימינו. מדובר בטבילה בערב יום הכיפורים, כחלק מן ההכנות ליום הקדוש. בטבילה זו השתתפו אף הרווקות ואף הנשואות בימי ליבון. כפי שנראה, לא חששו הפוסקים מתקלה, הן לרווקות והן לנשואות, על אף התקדים המובא במס' שבת י"ג, אודות המכשלה שבטבילת הנשואה בימי הליבון.

אמנם גם בעניין הטבילה לקראת יום הכיפורים, היו פוסקים ששללו אותה, וזאת מהחשש של חומרא שתביא לידי קולא, כדברי הריב"ש, אך פוסקים רבים, גם בני זמננו מתירים ואף מחייבים זאת כחלק מתהליך התשובה. האוסר העיקרי היה בעל שדי חמד (במערכת יום הכיפורים, סימן א אות ו), אשר מתייחס לדברי המגן אברהם (סי' תרו, ס"ק ח), שם נכתב להתיר טבילה משום תשובה אף לנערות. לדברי השדי חמד, השמיט הבאר היטב את הדברים הללו מדברי המג"א משום שחלק עליו, ויפה עשה. מלבד המגן אברהם חייבו כאמור פוסקים רבים את טבילת הפנויות בערב יום כיפור, וביניהם שו"ע הרב (או"ח סי' תרו, סי"ב), קצשו"ע לרב גאנצפריד (קל"א, ו), בן איש חי (שנה ראשונה, פר' נצבים, אות ג), מטה אפרים

¹¹ למשל הנשים הצובאות פתח אוהל מועד, תפילת חנה בשילה, תפילת שלמה בחנוכת הבית, תפילת העם בתקופת יהושפט לפני מלחמה, כינוסי תשובה ע"י עזרא ונחמיה ועוד

(סי' תרו, ס"ח), כף החיים (חלק ח' סי' תרו), משנ"ב (סי' תרו, ס"ק יז, רב פעלים, (חלק ד, סי' טז) ושו"ת בני בנים (חלק ג, סי' ה). הפוסקים מביאים שלוש סיבות לטבילה זו: מחמת קרי, משום תשובה כמתגיירים, וכדי להדמות למלאכים. מכאן שאף נשים, ילדים, נערות וזקנות טובלות. ברצוני לסיים בדברי הרב הינקין בתשובתו: ... וברשיעי לא עסקינן, וגם בלי מקווה, המבקשת להטהר כדי לחטוא תסע לים ותטבול בבגדים רפויים...

בסיכומו של דבר, מכל האמור לעיל, נראה לדעתי שאין לאסור טבילה של פנויה, שנועדה לצורך קדושה והתעלות רוחנית, ובלשון שכתב בן איש חי: "משום טהרת הנפש ונקיות לעבודה ותפלה של ימים נוראים", ואם במנהג יפה של חסידות רבו המחייבים, קל וחומר להתיר ולראות זאת בעין יפה כשמדובר בעליה להר הבית, הכוללת מצוות רבות מן התורה אף בעת חורבן מקדשנו.

על המשיבות

הרבנית עידית ברטוב

בוגרת 5 שנים במכון למנהיגות הלכתית ע"ש סוזי ברדפילד ז"ל במדרשת לנדנבאום והוסמכה בהיתר הוראה בתשע"א ע"י הרב שלמה ריסקין והרב יהושע רייך. הר' עידית כיהנה כשואלת ומשיבה עבור מסלול היתר הוראה במכון בשנת תשע"ד. הרבנית עידית הינה גם בעלת תואר ראשון ושני בספרות מאוניברסיטת בר אילן ומשרתת כסגן מפקדת מכבי אש במקום מגוריה בטלמון.



הרבנית ענת נובוסלסקי

בוגרת 5 שנים במכון למנהיגות הלכתית ע"ש סוזי ברדפילד במדרשת לנדנבאום והוסמכה בהיתר הוראה בתשע"א ע"י הרב שלמה ריסקין והרב יהושע רייך. הרבנית ענת טוענת בית דין ומגשרת, ובעלת תואר ראשון ושני בפסיכולוגיה. למדה בבית המדרש של בית מורשה והייתה שם עמיתת מחקר. מלמדת במכון צורבא מרבנן של הרב אלגאזי. ייסדה ומנהלת את "שאלינא" - בית הוראה ולימוד לנשים במודיעין ומקימת מיזם "הורות לנצח" לשיפור הליווי ההורי בשלבי בניית הבית של הילדים הבוגרים.