

זוגיות על-פי ההלכה ללא חופה וקידושין

צבי זוהר

מבוא

רווקה ירושלמית דתייה בת 25 מספרת: "הרוב המוחלט של החברים והחברות שלי (הדתיים) שנמצאים בקשר זוגי, מבליים לילות אחד אצל השנייה ולהפך. הבחור מחזיק דירה עם שותפים, הבחורה מחזיקה דירה עם שותפים, אבל בעצם הם גרים ביחד. עד לאן הם הולכים ומה הם עושים, אין לי מושג, כי כאמור, זה לא נושא שמדברים עליו". והיא מוסיפה: "אין עם מי להתייעץ, כי הנושא הוא רגיש וחצי חשאי"¹.

אבל, מדוע אין עם מי להתייעץ? הלוא לשם כך קיימים רבנים, כדי להיוועץ עמם בכל נושא הלכתי! מתברר, שלפנות אל רב בשאלה כיצד לנהוג ביחסים שבינו לבינה שלא במסגרת הנישואין, זה כמו לפנות אליהם בנושא איבר מן החי: מבחינת הרבנים, אין על מה לדבר. הרב שלמה אבינר נחשב לאחד מראשי המדברים בעניינים אלו בקרב הציבור הדתי-הלאומי; כך הוא כותב, לא על קיום יחסי אישות מלאים, אלא על חיבוק ונישוק בין בחור ובחורה לא-נשואים: "מפורש בשולחן ערוך שהדבר אסור באיסור מוחלט. לדעת הרמב"ם האיסור הוא מן התורה, ולדעת הרמב"ן הוא איסור מדרבנן.

פרופ' צבי זוהר
מרצה באוניברסיטת
בר-אילן ונאמן
הקתדרה ע"ש צ'נסי
סטילמן ליצירה
ההלכתית והערכית
של חכמי ישראל
בארצות האסלאם.
עומד בראש מרכז
רפפורט לחקר
ההתבוללות ועמית
מחקר בכיר במכון
שלום הרטמן

1 הרבנים מצוטטים על-ידי יוסי גרייבר במאמרו 'בינו לבינה, בין הלכה למעשה', דעות, 20 (אדר ב' תשס"ה). מאמר זה היה זרז בעבורי לפרסום הדברים המובאים כאן.

אבל, לגבי עצם תוקפו של חיוב שמירת התורה, אין בעבורנו הבדל אם האיסור הוא מן התורה או מדרבנן.² במילים אחרות: הכול אסור.

ושמא יש תקווה שהרבנים יתוודעו למצוקתם של צעירים וצעירות אלה, וימצאו בעבורם פתרון הלכתי? לא ולא! ובלשון אחד הרבנים: ”אני מבין היטב את הצורך הנפשי במימוש הזוגיות בגילים המבוגרים. אני יכול להגיב באמפתיה, בהבנה לקושי, אבל לעולם לא יהיה שינוי או הגמשה בהלכה.”³

קביעה אחרונה זו, שלפיה ”לעולם לא יהיה שינוי או הגמשה בהלכה”, ודאי שאינה משקפת את דעת כל חכמי ישראל לדורותיהם. הרב חיים דוד הלוי זצ”ל, למשל, רבה הראשי של תל-אביב-יפו ומגדולי פוסקי ההלכה בישראל במאה העשרים (נפטר בתשנ”ח 1998) כתב כי ”אין גמישות כגמישותה של תורה” והדגיש כי שבחה הגדול של ההלכה היא יכולתה להתחדש על מנת להתמודד כראוי עם תמורות המציאות החברתית וההיסטורית.⁴ מכאן שאם היה צורך לחדש הלכה בבית-המדרש על מנת למצוא פתרון לזוגות הללו, אפשר שמן הראוי היה לעשות כך.

ואולם, אין צורך בכך.

אין צורך כלל ביצירת חלופה הלכתית שאיננה מצויה במקורות. מגדולי הראשונים והאחרונים פסקו שקיימת בהלכה מסגרת של חיי זוגיות בהיתר, בלי חופה וקידושין. אמנם מכך שקיימת מסגרת מעין זו לא משתמע שראוי לכל אדם לממשה: אין כאן מצווה, אלא פעילות מותרת. אבל למען האמת, גם אין חובה דתית להינשא; וודאי שלא היינו ממליצים לכל אדם בכל מצב להתחתן.

כיוצא בכך: אם יש היתר לחיי זוגיות בלי חופה וקידושין, מה נובע מכך באשר לאיכות הרצויה של מערכת היחסים האנושית שבין הגבר והאישה השותפים לזוגיות זו? לא נובע מכך דבר. האיכות הרצויה של מערכת יחסים בינאישית אינה נובעת מחלק אבן העזר של השולחן ערוך, אלא ממקורות אחרים. כך הדבר גם בנוגע לאיכות מערכת היחסים הבינאישית של זוגות נשואים.⁵

בשנת 1995 ראה אור מילון ההווה: מילון שימושי לעברית התקנית, בעריכת שושנה בהט ומרדכי מישור.⁶ תכלית המילון להציג את השפה העברית כפי שהיא מובנת בישראל של ימינו. בעמ’ 549 מופיעות שתי הגדרות למונח ”פילגש”. האחת, המאופיינת כמשמעות המילה בימי קדם: ’אישה החיה דרך קבע עם גבר בלי להיות

2 הרב שלמה אבינר, גן נעול: פרקי צניעות, בית-אל תשס”ג, עמ’ 248. מצוטט על-ידי יוסי גרייבר, שם.

3 דברי הרב הובאו במקורם בכתבה של תמר רותם, ’למה, למען השם, הן לא מתחתנות?’ הארץ, 21.5.2004.

4 הרב חיים דוד הלוי, ’על גמישותה של ההלכה’, שנה בשנה, תשמ”ט. והשוו, הנ”ל, שו”ת עשה לך רב, ז, סימן נד.

5 אין ספק שהציפיות המקובלות היום בנוגע לאיכות הזוגיות הן הרבה יותר גבוהות מן הציפיות שהיו לקדמונינו, שנישאו בלא היכרות מוקדמת ונכנסו לתבנית זוגית סמכותית למדי שלא שמה דגש על שותפות רגשית ואינטלקטואלית.

6 שושנה בהט ומרדכי מישור, מילון ההווה – מילון שימושי לעברית התקנית, ירושלים 1995.

נשואה לו'. והשנייה, המאופיינת כמשמעות העממית של המילה בימינו: 'מאהבת'. משמעות עממית זו אינה מצויה במקורות ההלכה כלל. אבל יש מקורות הלכתיים לא מעטים הדנים בפילגש במשמעותה הראשונה המקורית, וכך יש להבין את משמעות המונח בכל הציטוטים המובאים להלן.

השאלה הניצבת בפנינו היא: האם על-פי ההלכה יש היתר לזוגיות המתקיימת על-פי המובן המקורי של המונח, היינו, גבר ואישה החיים יחד באופן יציב, בלא חופה וקידושין? ברצוני להציג להלן כמה מקורות מן הספרות ההלכתית הקובעים שאכן יש היתר שכזה.

עמדות הלכתיות בתקופת הראשונים

שאלה זו על אודות דין פילגש הפנה רבינו יונה, מגדולי בעלי המוסר בספרד במאה ה-13, למחזונו⁷ רבינו משה בן נחמן. וכך השיב לו הרמב"ם⁸:

איש אלהים, קדוש, הוא הרב החסיד, רבי יונה. שלומך ושלום תורתך, יגדל לעד, ויסגא לנצח. הגיעני מצותך, בענין: הפילגש. להודיעך בה דעתי, על דרך אמת, לא כנושא ונותן.⁹ לא ידעתי, במה יסתפקו בה? דודאי מותרת היא.

הרמב"ן מפרט שהיתר זה מתייחס למצב שבו בנייהזוג מקיימים את הלכות 'טהרת המשפחה', והם שומרים על בלעדיות היחסים ביניהם בדומה לזוג נשוי.¹⁰ אבל, כותב הרמב"ן, אנלוגיה זאת שבין שני סוגי הזוגיות אינה מלאה. שכן תוקף הקשר ההלכתי שבין איש ואישה שנישאו בחופה וקידושין הוא הרבה יותר חזק מתוקף הקשר ההלכתי שבין איש ואישה החיים במצב האחר. לדעתו, מי שחפץ בחיי זוגיות פתוחות בפניו שתי אפשרויות:

כל שבא לישא אשה, שתהיה אסורה לכל אדם, וקנויה לו: לירשה, וליטמא לה; אמרה תורה: יקדש, ויכניס לחופה, ויברך ברכת חתנים בעשרה ... הא אילו רצה שתהיה לו פלגש, שלא תהא קנויה לו, ולא אסורה על אחרים, ולא קדש כלל, הרשות בידו.

7 הבת של רבינו יונה נישאה לבן של הרמב"ן.
 8 תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רפד; תשובה זו מובאת במלואה גם בספר אבודרהם, חלק 'ברכת אירוסין ונישואין', ומכאן יש להניח שהאבודרהם הזדהה עם עמדה זאת.
 9 כלומר, ביקשת תשובה ישירה ועניינית, בלי התפלפלות.
 10 כידוע, במקורות ההלכה בלעדיות זו אינה סימטרית: בחברות יהודיות פוליגמיות, מותר היה לגבר לחיות חיי אישות עם יותר מאישה אחת, בעוד שהאישה היתה חייבת לשמור אמונים לאישה בלבד. גם במציאות היהודית מונוגמיית החומרה ההלכתית כלפי הפרת המונוגמיה על-ידי האישה חמורה לאין-שיעור מהפרתה על-ידי האיש. בכך לא נאמר דבר, כמובן, על אודות משקלן המוסרי של התנהגויות אלה.

”אשת איש” אסורה לכל אדם מלבד בעלה, בסנקציה של דיני נפשות וכתר; בעלה יורש את נכסיה לאחר פטירתה, ומחויב לשבת עליה שבעה ולדאוג לקבורתה כמו לנפטרים שארי בשרו ממש. ”פילגש” אינה אסורה על אחרים בסנקציה של כרת, ולאחר פטירתה אין כן-זוגה יורש את ממונה ואינו מחויב לשבת עליה שבעה.¹¹ לפי הרמב”ן, זוגיות שבה האישה מוגדרת כ”אשת איש” וזוגיות שבה היא מוגדרת כ”פילגש” הן שתי חלופות תקינות ומותרות על-פי ההלכה.

דעת הרמב”ן רחוקה מלהיות דעת יחיד. בין הראשונים המחזיקים בדעה שזוג החי ביחד על-פי הלכת ”פילגש” עושה זאת בהיתר מבחינת ההלכה, ניתן למצוא את הראב”ד, הר”ן, והרא”ש.¹² הראב”ד סבר שהרמב”ם אוסר למי שאיננו מלך לחיות בזוגיות של ”פילגש”,¹³ ביקר עמדה זו נחרצות וקבע: ”המייחדת עצמה לאיש אחד אין בה לא מלקות ולא איסור לאו והיא הפלגש”.¹⁴ הר”ן פסק שאם בני-זוג נפרדו לאחר שחיו יחדיו בלא חופה וקידושין, על האישה להמתין שלושה חודשים לפני שהיא נכנסת למערכת זוגיות חדשה – כשם שאישה שנתגרשה חייבת בתקופה זו של ”שלושת חודשי הבחנה”.¹⁵ הוא כותב:

צריכה להמתין ג' חדשים. דכיון שהיתה מוחזקת בפלגשו [=של הגבר שעמו חיה] לא מיקריא ”מזנה” שהרי הפלגש המיוחדת לאיש אחד אינה נקראת מזנה שהרי מותרת היא ... כיון שהיא עומדת עמו בהיתר ומגדלת את בנו ונוהג בה מנהג פלגש לא מקריא מזנה.¹⁶

כלומר, חיים משותפים של איש ואישה על-פי הסדר ”פילגש” אינם יחסי ’זנות’ אלא מותרים בהחלט. במקרה הנדון האישה אף ילדה לאיש בן ואין שום פגם במעמדו של בן זה מבחינת ההלכה.¹⁷ יוצא, שגבר יכול לקיים מצוות ”פרו ורבו” בלא שחווה מימיו חופה וקידושין, בכך שילידי צאצאים מבת-הזוג שהוא חי עמה בהיתר, בלי לקדשה.

על עובדה הלכתית זו התבססה תשובת רבינו אשר בן יחיאל (הרא”ש) לשאלה למדנית ידועה: מדוע אין מברכים בשעת הקידושין ברכה כגון ”אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לקדש את האישה”? וכך הוא כותב:

- 11 בהתאמה, נישואים מסתיימים רק בפטירת אחד מבני-הזוג או בגט שיש עמו כתובה, ואילו ”פילגש” אינה זקוקה לגט ואינה מוגנת על-ידי כתובה.
- 12 עליהם יש להוסיף גם את הריטב”א, כפי שהעיד החיד”א: ”מצאתי בשיטה מקובצת למס’ גיטין כ”י שכתב משם הריטב”א גבי מ”ש שם פ”ק אקרא דותונה עליו פלגשו וז”ל: ואע”ג דחויגן דרוד גזר על הפניה מותר לו לבא על פלגשו מאחר דרמיה פורת’ לאשת איש שהרי היא מיוחד’ לו אבל אם בא איש אחד דעלמא על פלגש חבירו לא מחייב מיתה משום דלאו אשת איש גמורה היא דהא לא מקדשא להווא גברא שהיא עומדת תחתיו”. (שו”ת חיים שאל, חלק א, סימן צ”ד ה’ א’ רי”ן).
- 13 כך הבינו את עמדת הרמב”ם רוב חכמי ההלכה, אך לא כולם. על כך להלן.
- 14 השגות הראב”ד על משנה תורה, הלכות אישות א, ד.
- 15 מטרת ההמתנה לוודא שאינה בהיריון מאישה הראשון.
- 16 שו”ת הר”ן, סימן סח.
- 17 ראו למשל, שו”ת מהרשד”ם, חלק אבן העזר, סימן רלג.

וּנ"ל [=ונראה לי/ונראה לומר] כי ברכה זו [=על הקידושין] אינה ברכה לעשיית המצוה. כי פריה ורביה היינו קיום המצוה. ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחויב לקדש אשה ... כיון שאפשר לקיים מצות פריה ורביה בלא קידושין.¹⁸

מכיוון שיש דרך תקנית ומותרת לקיים מצוות פרו ורבו שלא באמצעות חופה וקידושין, יוצא שחופה וקידושין אינם תנאי הכרחי למימוש המצווה, ולכן לא תיקנו חז"ל ברכה על כך.¹⁹

נראה שהרמב"ם אינו שייך לקבוצת החכמים התומכים בהיתר זה.²⁰ בפרק הראשון של הלכות אישות הרמב"ם מבחין בין מין במסגרת הנישואין לבין מין מזדמן. לפני מתן תורה הותר מין במסגרת הנישואין שהיו הסכמה הדדית גרידא בין איש ואישה להינשא, והדבר לא הצריך טקס כלשהו. ואולם, התורה שינתה את נורמות הנישואין:

כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר (דברים כב) 'כי יקח איש אשה ובא אליה'. וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם.²¹

מובן שלדעת הראשונים שצוטטו לעיל, ניסוח זה אינו סותר את עמדתם. גם לדעתם אי-אפשר לשאת אישה בלא קידושין. אולם, מי שאינו רוצה להיכנס למערכת של חיי נישואין רשאי לבחור הסדר תקין אחר לחיי זוגיות, הסדר הפילגש.

בהמשך דבריו מתייחס הרמב"ם למין מזדמן תמורת שכר וכותב שלפני מתן תורה לא היה בכך שום איסור; אבל התורה אסרה זאת:

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה. משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר (דברים כג) 'לא תהיה קדשה מבנות ישראל'. לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה.²²

הרמב"ם מתייחס כאן לשתי אפשרויות קיצוניות: יחסי אישות במסגרת נישואין, או – בעילת קדשה. אך ישנן עוד שתי שאינן מובאות כאן: האחת, קיום יחסי מין מזדמנים, בהסכמת שני הצדדים, שלא לשם נישואין ושלא תמורת כסף. השנייה: קיום יחסי מין במסגרת של זוגיות קבועה ויציבה, היינו, "פילגש".

הדעה הרווחת בין הפוסקים היא, שבמשפט האחרון בפסקה שצוטטה בסמוך מרחיב הרמב"ם את איסור "קדשה" לכל מין מזדמן גם אם הוא נעשה בלא תמורה כספית. לדעתם, הרמב"ם לא התכוון, לא כאן ולא בהלכות אישות בכלל לקבוע שהסדר

18 רא"ש, כתובות, פרק א, סימן יב.
 19 עמדה זו של הרא"ש מקובלת גם על פוסקים נוספים. ראו למשל דברי הרב שלמה קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה, חלק אבן העזר, סימן קט.
 20 אם כי הרמב"ן סבר שאף הרמב"ם אינו אוסר את הפילגש. ראו להלן.
 21 משנה תורה, הלכות אישות א, א-ב.
 22 שם, הלכה ד.

"פילגש" כרוך באיסור "קדשה". להלן ציטטות משלושה פוסקים חשובים, בני המאה הט"ז, הקובעים שכך יש לפרש את הרמב"ם. הרדב"ז כותב:

אני אומר שמה שכתב הרב [=הרמב"ם] בהלכות אישות לא מיירי [=אינו עוסק] באדם שמייחד לו אשה בכיתו אלא במי שבוועל אשה דרך זנות ודרך מקרה ומניחה והולך ואעפ"י שאינה מופקרת לכל מכל מקום קדשה היא לדעת הרב ז"ל. אבל במי שמייחד לו אשה דהיינו פלגש לא איירי הכא אלא בהלכות מלכים ואין בה לא לאו ולא מלקות ולא איסור תורה.²³

כיוצא בכך כתב הרב דוד הכהן:

מה שאמר הרב [=הרמב"ם] שלא תבעל אשה בלא כתובה וקידושין היינו כשאינו מייחדה לו.²⁴

וכך גם הדגיש הרב שמואל די מדינה, מהרשד"ם:

ולדעת הרמב"ם ז"ל נמי איתימא איסורא [=דרבנן] איכא בפנויה; לאו [=דאורייתא] ליכא אלא שבא עליה לשם זנות. אבל אם יחדה [=בהסדר פילגש] ליכא לאו בודאי. כן נר' מלשונו שכתב "כל הבוועל אשה לשם זנות בלא קדושין לוקה", מדקאמר "לשם זנות" כו' ולא קאמר "כל הבוועל אשה בלא קידושין" כו' משמע בהדיא דכשיחדה שלא לשם זנות דליכא לאו. ולכולי עלמא לא חל עליה שם זונה אלא אם הפקירה עצמה לכל.²⁵

יוצא שלדעת חכמים אלה²⁶ ישנה הסכמה כללית, הן של הרמב"ם והן של שאר הפוסקים, שהסדר פילגש מותר על-פי התורה. מחלוקתם מצטמצמת לשאלה, האם נאסרה הפילגש על ההדיוט, מדרבנן. לדעתם, הרמב"ם סבור שיש איסור כזה, ושאר הפוסקים סבורים שאין. ואולם לא כולם סבורים שהרמב"ם אסר פילגש להדיוט. וכך כתב הרמב"ן:

דברי הרמב"ם ז"ל, אינם לאסור פלגש להדיוט, ולהתירה למלך. אלא כך אמר: וכל הבוועל אשה לשם זנות, בלא קידושין, לוקה מפני שבעל קדשה. ו"לשם זנות" היינו: שפגע בה, ובעלה, ולא יחדה לעצמו לשום פלגשות, דהיינו

23 שו"ת רדב"ז, חלק ד, סימן רכה. הרדב"ז מוכיח את טענתו שאין הפילגש אסורה מדאורייתא לדעת הרמב"ם, בכותבו: "שאם היתה אסורה מן התורה לא היתה מותרת למלך. אבל איסורא דרבנן איכא [=לגבי הדיוט]. ולגבי מלך או נשיא לא גזרו, דאינה בושה מלטבול. אבל גבי הדיוט גזרו, כיון שהיא בושה מלטבול". כאן מתייחס רדב"ז לקביעת הרמב"ם ברוב הנוסחאות של הלכות מלכים, לפיה מותרת הפילגש למלך בלבד, ולא לאדם פשוט. הוא מסביר שלדעת הרמב"ם איסור פילגש להדיוט אינו מעיקר הדין, אלא מפני החשש שתהיה בושה מלטבול ולפיכך יעברו שניהם על איסור כרת. עמדה זו של הרמב"ם היא גם עמדת הרדב"ז האוסר פילגש מסיבות אלו.

24 שו"ת הרד"ך, סימן ט, ד"ה 'ח ועוד'.

25 שו"ת מהרשד"ם, חלק אבן העזר, סימן רלג ד"ה 'סימן זה'.

26 וכך סבורים גם הרב משה לימא (פולין, המאה ה-16), מחבר החלקת מחוקק, והרב שמואל פייביש (פולין ואשכנז, אמצע המאה ה-17), מחבר בית שמואל. דבריהם מצוטטים להלן. הרב פייביש מציין שכך גם דעתו של הרב יוסף מטרנאי בחידושו לתלמוד, ראש מסכת קידושין.

קדשה. ולא אמר הר"ם ז"ל: כל הבוועל בלא קדושין, לוקה. וכן בהלכות מלכים, כשהזכיר פלגשים במלך, לא הזכיר כלל שהוא היתר מיוחד לו.²⁷

יתר על כן, הרמב"ן סבר שעצם הרעיון שחזו"ל גזרו איסור על הסדר פילגש, הוא מופרך:

שמא תאמר מן התורה היא מותרת, ומדבריהם הוא דגזור. וכי באיזה מקום הוזכרה גזירה זו בתלמוד? ואיזה ב"ד, נמנו עליה? ובאיזה זמן, נשנית משנה זו?²⁸

גם אם נסכים שאכן אסר הרמב"ם פילגש להדיוט, לא זו העמדה שרווחה הלכה למעשה בספרד בתקופת הראשונים. הרב אהרון בן מנחם בן זרח, תלמידם של הרב יהודה בן הרא"ש והרב יהושע אבן שועיב, כותב בחיבורו ההלכתי צדה לדרך כי פילגש מותרת להדיוט: "כל הבוועל בלא קדושין לשם זנות, אסור. אבל ליחדה לעצמו בלא קדושין, מותר. וזו היא פלגש הכתובה בנביאים".²⁹ הוא מצטט את תשובת הרמב"ן לרבינו יונה, וממשיך: "ולפי שרבו הלוקחים פילגשים בארץ הזאת ומקדשים אותם, כתבתי זה להודיעם ולגלות טעותם". טעותם היא בכך שהם מקדשים נשים אלו, בעוד שחזו"ל אמרו ש'כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה'.³⁰ מכאן יוצא, שמי שמקדש אישה חייב לברך שבע ברכות נישואין ולכתוב לה כתובה. המעדיפים הסדר חלופי ייטיבו אפוא לעשות אם יחיו יחד בלא קידושין "כאשר מצאנו מנהג הקדמונים, ראשי עם וקצינים".

ומהי עמדתו של הרב יעקב בר אשר, בעל הטורים? בטור אבן העזר תחילת הלכות קידושין (סימן כו) הוא כותב:

אין האשה נחשבת אשת איש אלא על ידי קדושין שנתקדשה כראוי אבל אם בא עליה אדם בלא קידושין לשם זנות לוקה משום לא תהיה קדשה והיא זונה האמורה בתורה ואפילו לא בא עליה לשם זנות אלא לשם אישות בינו לבינה אינה נחשבת כאשתו אפי' אם יחדה אלא אדרבא כופין אותו להוציאה מביתו.

וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל בתשובה: פנויה המשרתת בבית ראובן ויצא קלא דלא פסיק שמתייחד עמה לא מיבעיא שבני משפחתה יכולין למחות בידו שהוא פגם להם שתהיה פלגשו אלא בית דין כופין אותו להוציאה מביתו שדבר ידוע שהיא בושה לטבול ונמצא שבוועל נדה.

בחלק הראשון של דבריו פוסק בעל הטורים בניגוד לדעה המסיקה מן הכלל "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות" – שכל בעילה בהסכמה גוררת קידושין. לדבריו,

27 תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רפ. הרדב"ז (לעיל, הערה 23) משער שנוסח הלכות מלכים שהיה בידי הרמב"ן היה שונה מן הנוסח שלפנינו, ולא כלל את המילים "אבל הדיוט אסור בפלגש".

28 שם.

29 צדה לדרך, ווארשא תר"מ, מאמר שלישי, כלל ראשון, פרק שני (=עמ' 136).

30 ראו כלה א, א.

לא זו בלבד שיחסי מין מזדמנים אין בהם לחולל קידושין, אלא אפילו יחסי אישות קבועים אינם יוצרים קידושין. בחלק השני של דבריו הוא כותב, שכאשר זוג חי ביחד באופן קבוע בית־הדין כופין אותם להיפרד. קביעתו זו מתבססת על תשובה של אביו הרא"ש,³¹ שנימק את מעשה בית־הדין בכך ש"דבר ידוע שהיא בושה לטבול ונמצא שבוכל נדה".

האם בדבריו אלו התכוון רבינו יעקב בן הרא"ש לאסור באופן חד־משמעי זוגיות שלא במסגרת קידושין? על כך נחלקו נושאי הכלים. הרב יואל סירקיש (הב"ח), אשר כשלעצמו סבר שהפילגש מותרת,³² סבר ששדעת רבינו יעקב (וכן אביו הרא"ש) היא, ד"אף על פי דמיוחדת היא לו ואין בה משום בועל נדה דאינה בושה מלטבול, אפילו הכי היא נחשבת אצלו כזונה אם לא היה דרך קידושין ונשואין".³³ ואולם המהרש"ל ותלמידו, הרב יהושע ולק כ"ץ (הסמ"ע), חלקו נמרצות על פרשנות זו. הרב שלמה לוריא כתב: "לא אוסר הרא"ש אלא משום איסור נדה. הא, היכא דלא בושה לטבול, כגון שידוע בפרסום שנתרצית לפלגש, אין כאן זנות כלל".³⁴ כהוכחה לכך שאין הרא"ש אוסר פילגש, מצטט הרש"ל את דברי הרא"ש שהובאו לעיל לפיהם מותר לקיים פריה ורביה עם פילגש. הרב כ"ץ מאריך בנייתוח העניין ומסכם שכך יש להבין את עמדת הטור:

דהתחיל וכתב שאין נחשבת אשתו גמורה כי אם על ידי קידושין. ובלאו הכי [=כשאין קידושין] פעמים לוקין על זה, והיינו, בבא עליה לשם זנות. פעמים, כופין אותו להוציאה, דהיינו, בבא עליה בהסתר אף אם נתייחדה לו. וגם [אם] בא עליה לשם אישות [=נישואין] אלא שהוא בינו לבינה ולא יודעים מזה כל חי (כגון שהיא ממשפחה בזויה ומחשב לו להרפה ליקח אותה לאשה וגם אינו רוצה לגלות שהוא זנאי) דאז ודאי בושה מלטבול. אבל כשהיא מיוחדת לו בפרהסיא [=בלא הסתרת הקשר שביניהם] — בזה לא מיירי [=אינו דן] כאן, דאינו שכיח.³⁵

מדברים אלה עולה שהטור קובע שההלכה אוסרת מין מזדמן. כמו כן, הרא"ש (ובעקבותיו בנו) פסק שיש למנוע הסדר חשאי של יחסי אישות קבועים במצב שבו אין האישה טובלת (כגון כאשר הגבר מנצל מישהי בת מעמד חברתי נמוך אך מסתיר את הקשר עמה משום שבעיניו אין זה קשר ראוי). אולם, כאשר קיים הסדר לא חשאי ולא משפיל של יחסי זוגיות קבועים שבמסגרתם מתקיימת טבילה למטרות 'טהרת המשפחה', הרב יעקב בן אשר לא אסר זאת, ואביו הרא"ש התיר הסדר זה.

31 שו"ת הרא"ש, כלל לב, סימן יג.

32 נראה שהב"ח עצמו סבר שפילגש מותרת, שכן הוא כותב בנוגע למי שקידש על תנאי ולאחר שנים התברר שהקידושין לא חלו: "לא נקראו בעילותיו (משך כל השנים עד כה) בעילות זנות, שהרי היא אשתו ומיוחדת לו כל ימיו והויא למפרע כפלגש, דשריא". ראו, בית חדש על אבן העזר סימן קנז, סמוך לטוף ד"ה 'כתב רב שרירא גאון'.

33 בית חדש על טור אבן העזר כו ד"ה 'ומה שכתב הרא"ש'.

34 דבריו מובאים על־ידי תלמידו בפרישה על טור אבן העזר, כו, אות ה.

35 פרישה על טור אבן העזר, שם.

עמדת חכמי המאה הט"ז

הארכת בהבהרת דברי הטור לא רק לגופו של עניין אלא גם משום שהרב יוסף קארו אינו מחדש דבר בעניין זה, אלא מצטט את לשון הטור. וכך הוא כותב:

אין האשה נחשבת אשת איש אלא על ידי קדושין שנתקדשה כראוי, אבל אם בא עליה דרך זנות, שלא לשם קדושין, אינו כלום.³⁶ ואפילו בא עליה לשם אישות בינו לבינה, אינה נחשבת כאשתו, ואפילו אם ייחדה לו, אלא אדרבא כופין אותו להוציאה מביתו.³⁷

כמו בטור, גם בשולחן ערוך כאן השאלה הנדונה היא, האם יחסי אישות שלא במסגרת קידושין הופכים את האישה ל'אשת איש'. הרב קארו שולל את העמדה ההלכתית שלפיה העיקרון "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות" חל על כל יחסי מין שנעשו בהסכמה, וקובע שרק הליך תקני של קידושין יש בכוחו לשנות את הסטטוס של פנויה ל'אשת איש'.³⁸ לא זו בלבד שיחסי מין מזדמנים אינם יוצרים קידושין, אלא גם אם זוג קיים יחסי מין "לשם אישות" בחשאי, היינו תוך הסתרת מערכת היחסים שביניהם, ואפילו אם נתכוונו לשם אישות והאישה ייחדה לגבר זה בלבד, אין בכך כדי ליצור סטטוס של "אשת איש". השולחן ערוך אף מוסיף וקובע שאם לאחר שהאישה ייחדה לאיש יתברר שהיא מתגוררת בביתו באופן קבוע, אין בכך כדי להופכה ל"אשת איש" אלא אדרבא כופין אותו להוציאה מביתו". הוא איננו מפרש מדוע כופין אותו להוציאה מביתו, אולם היות שכל דבריו הם ציטוט מהטור, ברור שצדק הרמ"א כאשר העיר על אתר: "דבוראי בושה היא מלטבול ובה עליה בנדתה". הרמ"א קובע שהרב קארו לא נקט עמדה ביחס ל'פילגש', ולפיכך מוסיף הרמ"א:

אבל אם מייחד אליו אשה וטובלת אליו, יש אומרים שמותר והיא פלגש האמורה בתורה ... ויש אומרים שאסור ולוקין על זה משום 'לא תהיה קדשה'...

הרמ"א סבור שהרמב"ם, הרא"ש והטור אווזים בדעה השנייה, אולם נושאי הכלים העיקריים על השולחן ערוך חולקים עליו באופן הרמשימעי. החלקת מחוקק כותב שלדעת הרמב"ם יש אמנם איסור בפילגש להדיוט אבל אין על כך מלקות, ואילו לדעת הרא"ש והטור אין כלל איסור בפילגש.³⁹ הבית שמואל כותב שלפי כל הדעות אין לוקין על פילגש, וכלל לא ברור שיש דעה כלשהי האוסרת פילגש. לדעתו, הרא"ש מתיר פילגש, והטור אינו אוסר זאת, הרמב"ם אינו מחייב מלקות לזוג שחי בהסדר של פילגש וישנה מחלוקת אם בכלל הוא אוסר את ההסדר הזה.⁴⁰ כבר ראינו לעיל את עמדת המהרש"ל, ועל כך יש להוסיף את עמדת הרב דוד הכהן (רד"ך) הכותב: "מי

36 ראו לשים לב שהמחבר משנה כאן מנוסח הטור ואין הוא גורס שיש מלקות ביחסי אישות מזדמנים. זאת מפני שלדעתו גם הרמב"ם סובר שאיסור מלקות הוא אך ורק ב'קדשה' ממש, היינו במי שעיסוקה בכך. ראו, כסף משנה, סוף פרק שני של הלכות נערה בתולה.

37 שולחן ערוך, אבן העזר כו, א.

38 וכך פרש הגר"א על אתר, ס"ק א.

39 חלקת מחוקק על שולחן ערוך, אבן העזר סימן כו, אות (ב).

40 בית שמואל, שם, אות ב.

שרוצה ליחד לו אשה שתהיה מיוחדת לו ולא לאוסרה, שזו היא הנקראת פלגש, אין כאן בעילת זנות ומותרת היא לו.”⁴¹ הרב בנימין זאב בן מתתיהו, כאשר הובא לידיעתו על בני-זוג החיים יחד בלא נישואין, כתב שהם עוברים על איסור כרת כי האישה בושה לטבול וזאת בניגוד לבסיס ההלכתי המאפשר את היתר הפילגש, שהרי ”פלגש מותרת להדיוט היינו משום דטובלת.”⁴² יוצא, שהרב בנימין זאב סבר שאם פילגש טובלת כהלכה, היא מותרת להדיוט מעיקר הדין.

סיכום ביניים מלמד שדעה מרכזית ורווחת בקרב פוסקי ההלכה הראשונים ובני המאה ה-16 היתה, שלא זאת בלבד שהסדר ’פילגש’ אינו אסור מן התורה, הוא אינו אסור כלל; הרמב”ם גורס, לכל היותר, שפילגש אסורה מדרבנן בלבד. פרשנות חלק גדול מנושאי הכלים היא, שהן הטור והן השולחן ערוך אינם פוסקים כרמב”ם, ואין הם אוסרים הסדר של פילגש כאשר היחסים בין בני-הזוג מתקיימים בלא ניצול ותוך שמירה על טבילת נידה.⁴³ חכמים בולטים בני המאה ה-17 שותפים לעמדה זו.

בין הלכה למדיניות ציבורית

חכמי ההלכה הכירו בכך שלפי דעות רבות הסדר פילגש הוא הסדר מותר, ושלפי דעות אחרות איננו אסור אלא מדרבנן. אולם אצל חכמים רבים היה פער בין מה שידעו לבין המדיניות הציבורית הפומבית שנקטו. מופת לכך הוא הרמב”ן, שסבר (כפי שראינו) שעל-פי כל חכמי ההלכה ובכלל זה הרמב”ם פילגש ”ודאי מותרת היא”, ועם כל זאת סיים את תשובתו לרבינו יונה במילים: ”ואתה רבינו, ה’ יחיך, במקומך תזהירם מן הפלגש, שאם ידעו ההיתר, יזנו ויפרצו ויבואו עליהן בנדותן.”⁴⁴ כלומר, יש להסתיר מידע הלכתי מן הציבור, משום שאי-אפשר לסמוך עליו. המסקנה העיקרית של הציבור בשומעו על היתר פילגש תהיה שאין מניעה הלכתית לזוגיות מחוץ למסגרת הנישואין – והוא ירשה לעצמו לממש זאת תוך התעלמות מאיסורי תורה חמורים. לכן, לטובת הציבור עצמו, עדיף להשאירו בבורותו.

41 שו”ת הרד”ך, סימן ט ד”ה ’ח: ועוד’.

42 שו”ת בנימין זאב, סימן קיב.

43 והשוו גם דברי הרב יחזקאל לנדא על אודות קשרי אישות בין פנוי לפנויה (שו”ת נודע ביהודה מהדורה תנינא – אבן העזר, סימן קלב ד”ה ’גם אין’): ”מלכך שאין הלכה בזה כהרמב”ם ז”ל – שיש בכך איסור ’קדשה’ דרוב הראשונים חולקים עליו בזה אף גם יש בזה גירסות בדברי הרמב”ם ולפי הגירסא שהיה להרמב”ן בדברי הרמב”ם אינו איסור כי אם כשבוועל לשם זנות אבל אם רוצה לכונסה הוי כמיהר לו”.

44 תשובות הרשב”א המיוחסות לרמב”ן, סימן רפד.

ניסיון קודם בהסתרת מידע הלכתי בתחום המיני

אין זה המקרה היחיד שבו דגלו חכמי הלכה במדיניות של הסתרת מידע מעם הארץ.⁴⁵ ברצוני להזכיר בהקשר זה ניסיון אחר, שנמשך מאות שנים, להגביל את הפעילות המינית המותרת על-פי דין תורה. המעיין בפרק השלישי של המשנה במסכת ברכות נוכח שהנחת היסוד של המשנה היא שמי שקיים יחסי אישות מגוע מתורה ומתפילה עד שיטבול במקווה טהרה. אמנם הבבלי כותב שחובת טבילה לבעלי קרי אינה דאורייתא אלא נתקנה על-ידי עזרא הסופר, אולם ספק אם הציבור הרחב סבר כך. מן המסופר בירושלמי עולה שחובת הטבילה לאחר יחסי אישות נחשבה על-ידי הציבור כולו, על כל רבדיו, לחובה חמורה ביותר עד שהיו מקפידים עליה יותר משהקפידו על עבירות שחמורות פיי-כמה על-פי דין. גם פשוטי העם לא היו מקיימים יחסי אישות בלא לוודא מראש שיוכלו לטבול מיד לאחר מכן. חז"ל ראו בתקנה זו סייג המצמצם באופן מוצלח את העיסוק בפעילות מינית מזדמנת או אסורה. יתר על כן, הדעה שרווחה אז על-פי האתוס המיני שהיה מקובל באותה תקופה היתה, שגם בשעה שאישה טהורה לבעלה כדאי לצמצם את הפעילות המינית. לפי התלמוד הירושלמי זו היתה מטרת התקנה: "אמר רבי יעקב בר אבון כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא שלא יהו ישראל כתרנגולין הללו, משמש מיטתו ועולה ויורד ואוכל".⁴⁶ ואולם, התקנה "הצליחה יותר מדי". בגלל הטרחה והקושי שבטבילה זאת, היתה הימנעות גורפת מחיי אישות. מסופר בירושלמי שנשות הגליל נמנעו מלקיים יחסי אישות עם בעליהן כי לא רצו לטבול אחר כך בקור המקפיא של המקוואות. היו שביקשו לבטל משום כך את חובת הטבילה אולם רבי יהושע בן לוי התנגד, בטענה שהתועלת של התקנה במניעת מין אסור גוברת על מחירה במניעת מין מותר:

ביומוי [=בימין] רבי יהושע בן לוי ביקשו לעקור את הטבילה הזאת מפני נשי הגליל שהיו נעקרות מפני הצינה. אמר להן רבי יהושע בן לוי דבר שהוא גורר את ישראל מן העביר' אתם מבקשי' לעקור אותו? מהו גודר ישראל מן העבירה? מעשה בשומר כרמים אחד שבא להיזקק עם אשת איש עד שהן מתקינין להן מקום איכן הן טובלין עברו העוברין והשבין ובטלה העבירה.⁴⁷

יוצא אפוא בבירור, שמי שהיו מוכנים לעבור על איסור אשת איש נמנעו מכך בגלל הקפדתם על חובת הטבילה שלאחר מכן. על התועלת שיוחסה לטבילה זו במניעת עברה ניתן ללמוד גם ממעשה אחר המובא בבבלי:

45 ראו למשל נדרים כ, ע"א; בבא קמא צט, ע"ב ותוספות על אתר ד"ה 'מנעך'; שו"ת הריב"ש סימן שפח ("במקום דאיכא עמי הארץ, ומקילים הרבה באסורי שבת, וראוי להחמיר להם יותר מדאי"); תשב"ץ, חלק ב, סימן פט ("קצת מהאחרונים מחמירים בזה שלא לפרסם בפני עם הארץ קולא זו ויבואו לזלזל בבדיקת הריאה"); שו"ת מהרי"ל, סימן לה ("אנו מחמירים בכמה דוכתין משום קלים ועמי הארץ"). וראו להלן, הערה 68.

46 ירושלמי, ברכות, ג, ד.

47 ירושלמי, שם.

אמר רבי חנינא: גדר גדול גדרו בה [= בכך שחייבו טבילה לאחר יחסי מין],
 דתניא: מעשה באחד שתבע אשה לדבר עבירה. אמרה לו: ריקא! יש לך
 ארבעים סאה שאתה טובל בהן? מיד פירש.⁴⁸

עם הזמן חל שינוי ביחס כלפי טבילה זו והיא נתפסה לא כחובה גורפת אלא רק כתנאי
 לעיסוק בדברים שבקדושה. יתר על כן: מתי-מעט מהחכמים שמרו בסוד מסורת
 שלפיה אין צורך כלל בטבילה במקווה לאחר יחסי אישות, ודי בכך שאדם ישפוך על
 עצמו תשעה קבין (כמה ליטרים) של מים. מידע זה הועבר בסודי-סודות מרב לתלמידו
 המובהק: ”נחום איש גם זו לחשה לרבי עקיבא, ורבי עקיבא לחשה לכן עזאי“.⁴⁹ אולם
 בן עזאי שבר את המוסכמה: ”בן עזאי יצא ושנאה לתלמידיו בשוק“. מה ראה בן עזאי
 לעשות כן? ”משום בטול תורה ומשום בטול פריה ורביה“. כלומר: בגלל הקושי שבחובת
 הטבילה נוצר מצב שמי שקיים יחסי מין נמנע אחר כך מלעסוק בתורה, ולהפך, מי
 שרצה לעסוק בתורה נמנע מלקיים יחסי אישות אף בהיתר ועקב כך התמעטו הלילות.
 על-פי תפיסת בן עזאי, עלות ההקפדה על טבילה זו גברה על התועלת שבה. כמו כן,
 הלכה ופשטה גישתו (הבבליית?) של רבי יהודה בן בתירא שלפיה אין כלל בעיה לעסוק
 בתורה בלא טבילה כי ”דברי תורה אינם מקבלים טומאה“.⁵⁰ התלמוד הבבלי מספר כי
 זעירי הגיע מארץ ישראל ומסר ”בטלוח לטבילותא“, ורב נחמן בר יצחק מסר שהכול
 נוהגים כרבי יהודה בן בתירא בעניין [חוסר הצורך בטבילת קרי].⁵¹

שימוש הלכתי בעת החדשה במידע ה'נסתר' על אודות פילגש

המעמד של דין פילגש בעת החדשה דומה למעמדה של הלכת 'תשעה קבין' בימי נחום
 איש גמזו. יודעי ספר מודעים לאלטרנטיבה זו לקידושין ולנישואין, אך הם משוכנעים
 שיש בהסתרת המידע כדי לגדור את ישראל מן העברה. עם זאת, ומכיוון שהדבר מותר
 כשלעצמו, מקצת חכמי ישראל עשו שימוש בידע אוטורי זה כאשר נדרשו למצבים
 שבהם נדרשה הכרעה הלכתית של "הרע במיעוטו". הנה כמה דוגמאות:

1. שאלה שהופנתה בראשית המאה ה-20 לרב דוד צבי הופמן, מחשובי הפוסקים
 האורתודוקסיים בגרמניה:

אשה אחת רוצה להנשא מיד אחר קבלת הגט, ואינה רוצה להמתין צ' יום
 בשום אופן, ואם לא יסדרו לה קידושין תשב עם בעלה ע"י ציפילעהע [נישואין
 אזרחיים] בלא קידושין, כי לא אכפת לבעל ולאשה בקידושין כלל. [האם יש
 להתיר לסדר לה קידושין כדי לאפרשא מאיסורא שלא תשב עם הבעל בלא
 קידושין?

הרב הופמן השיב שאין הוא רואה סיבה להיבהל מאיזומה של האישה שהיא תחיה עם
 בעלה בלי קידושין:

48 ברכות כב, ע"א.

49 שם, שם.

50 שם, שם.

51 שם, שם. וראו דברי ר"י הזקן, מגדולי בעלי התוספות, בברכות כב, ב ד"ה 'ולית הלכתא כוותיה'.

הנה אף שאין מגלין דבר זה אלא לצנועין, לא ידענא אם יש בזה איסורא רבה כל כך שיושב עם אשה בציפילעהע בלא קידושין, דלכאורה יש לדמות דבר זה ליושב עם פלגש. ואף שאין אני מתיר פלגש מפני כמה טעמים שאין צריך לפרשם, מכל מקום הרי הזינן דבשאיילת יעבץ ח"ב סי' ט"ו מתיר פלגש.⁵² אם כן, איך נתיר לעבור על תקנת חכמים כדי לאפרושי מדבר שאפשר שאינו איסור כלל?

ניכרת כאן ההתייחסות לדין פילגש כמידע נסתר שיש לגלותו רק ל'צנועין'. אנו רואים גם שלדעת הרב הופמן אין תקנת חכמים שאוסרת פילגש: אם היתה תקנה כזאת, מדוע היא נדחית מפני תקנת חכמים אחרת שהצריכה תשעים ימי הבחנה לאחר גירושין? מתברר שכאשר הרב הופמן מזהיר ש'אפשר' שכלל אין איסור בהסדר פילגש, דעתו נוטה לאפשרות זו. קביעתו שההימנעות מלהתיר פילגש לכול היא מטעמים "שאיין צריך לפרשם" מכוננת לא לטעמים הלכתיים-המשפטיים אלא לשיקולי מדיניות, לגדור מן העברה.

2. הרב רפאל בירדוגו, מגדולי חכמי מרוקו במאה ה-18, חיפש הסדר הלכתי שעל-פיו יוכל יהודי שנאלץ להתאסלם לקיים חיי זוגיות תקינים עם בת-זוג יהודייה. הוא חקר חלופות שונות ומצא שהפתרון העדיף והנכון הוא שהם יחיו יחדיו בהסדר 'פילגש'. עינו במקורות השונים הביאו למסקנה כי:

ודאי דאין איסור כלל בפלגש כשמיחד אותה ... נראה שיש לעשות מעשה כדעת רבותינו הגדולים הראב"ד והרמב"ן ז"ל ... שסברת הראב"ד והרמב"ן חזקה היא סברת רוב הפוסקים האחרונים ... וכ"ש שהסברא האחרונה [=האוסרת פילגש] לא מציינו מפורש במקור שממנו חוצבה ולא שבקינן הודאי ונתפוס הספק.⁵³

3. הרב אליהו חזן, רבה של אלכסנדריה בשנים 1888-1908, חיפש הסדר הלכתי ראוי לגברים שנפרדו מנשותיהם אבל על-פי חוקי מדינותיהם לא יכלו להתגרש ועל כן לא יכלו לשאת אישה אחרת. הוא עיין באופן מעמיק בדעות השונות על אודות 'פילגש', וסיכם:

לדעת הסוברים דאיכא איסורא דרבנן משום שבושות מלטבול, וגזרינן שמא יבא עליה בנדתה — כל זה הוא כשמיחדה לו בסתר ואינו חפץ לגלות הדבר מיראתו או מבושתו מבני אדם ועל כן לא תלך להמקוה לטבול. ואולם כאשר מיחדה בפומבי ובגלוי וברשות בית דין, אין כאן יראה ואין כאן בושה. ואדרבה, היא מחויבת ללכת לטבול, כיון שידוע שהיא פלגשו, ואם לא תלך להמקוה מערערים אחריה שהיא משמשתו נדה. ובפרט שהבית דין באשר יתירו את הדבר יזהירו אותה על טהרתה ועל כל יתר הדברים שראוי להתנות ביניהם.⁵⁴

52 על עמדת הרב יעקב עמון, בעל השאיילת יעבץ, ראו להלן.

53 הרב רפאל בירדוגו, שו"ת משפטים ישרים, חלק ב, סימן קע.

54 הרב אליהו חזן, שו"ת תעלומות לב, חלק ג, סימן לב.

כלומר: הפוסקים שאסרו את הפילגש מחשש שהיתר יוביל לאיסור כרת, לא כתבו זאת אלא על אודות יחסי זוגיות המתקיימים במחתרת. אולם, בניסבות שבהן ברור לכול שבני-הזוג מקיימים ביניהם קשר זוגי מוסדר – גם פוסקים אלה יודו שהדבר מותר. הרב חזן מדגיש שבעבר התנגד לעמדתו של הרב עמדהן שדגל בהיתר פומבי של הסדר ‘פילגש’ מפני שסבר שגם אם היתר זה יביא תועלת לפרט זה או אחר, הנזק הציבורי של היתר זה גובר על החיוב שבו, וראוי לאסור את הפילגש כדי לעשות סייג לתורה. ואולם, ממשיך הרב חזן:

זה כתבתי באותו פרק, יען עדיין לא ראיתי היטב את מכות הארצות ההן [=שם שוררת מתירנות מינית]. אך ... בכואי פה העירה [=אלכסנדריה], ועיני ראו כל התלאה וכמה הזקים וחבלות אשר השתיקה יפה [להן], ראה ראיתי שרוח הקודש הופיעה בבית מדרשו של הרב יעב”ץ ז”ל, וכל מה שכתב בענין זה כנים ואמיתיים אין בהם נפתל ועקש.⁵⁵

בימים עברו מניעת הזוגיות על-פי דין פילגש היתה עשויה להוות סייג לתורה, ואילצה את החפצים ביחסי אישות לפנות לחלופה של נישואין. ואולם בדורות האחרונים [=הדברים נכתבו בסוף המאה ה-19] כאשר בהשפעת התרבות המערבית רווחות בעולם (גם בערים הגדולות בארצות האסלאם) נורמות אחרות – שהן בלי ספק שליליות מכל בחינה הלכתית – הסתרת ההיתר ההלכתי של ‘פילגש’ אין בה סייג לתורה. אדרבה, היתר זה מהווה חלופה מעולה למצב הקיים, חלופה שלא רק שאין בה איסור הלכתי אלא היא אף מתקנת את המצב. הראשון שעמד על היפוך זה במצב העניינים החברתי, והטיף לאימוץ מודל הפילגש כדרך הלכתית ראויה, היה הרב יעקב עמדהן. הרב חזן מודה, בדיעבד, שאין להסתייג מתוכנותיו של הרב עמדהן – להפך, יש לראותן כביטוי להשראה דתית נעלה.

עמדתו החד-משמעית של הרב עמדהן

הרב יעקב עמדהן, מגדולי חכמי גרמניה במאה ה-18, ייחד תשובה ארוכה לנושא ‘פילגש’, תשובה שהיא כתב הגנה הלכתי חיובי ביותר על מסגרת זוגית זו. הוא הציג וניתח את כל המקורות ההלכתיים על אודות ‘פילגש’, והעלה שהרוב המכריע של הדעות קובע שהסדר פילגש מותר על-פי ההלכה, ואילו המיעוט שסבור אחרת חשוף לקושיות גדולות שאין עליהן מענה משכנע. לאחר מכן, הוא דן בפער שבין הנתונים ההלכתיים שלפיהם מותרת זוגיות בהסדר פילגש, לבין המוסכמה הרווחת בחברה היהודית שלפיה יש רק זוגיות אחת מותרת (נישואין), וכותב:

מה שנמנעו במדינות הללו מפלגש – מעצמם ומאליהם נמנעו, בחשבם שיש בו איסור. ומנהג בטעות אינו מנהג ומתירין אותו בפניהם אם נהגו מחמת שהיו סבורים שהוא אסור. ובאמת הוא מותר. ולסייג לא קבלוהו מעולם (אע”פ שנטה לדעת זו מאן דמחמיר בה אעפ”כ לא נתקבלה בהסכמה כלל) רק מחסרון ידיעה

בלבד עשו כן, או שהמורה לאסור אף הוא טעה. ואמנם האיסור אין בו משום סייג, כמו שכתבתי לעיל. אדרבה, ההפך הוא סייג לתורה [=הדגשה של]. אי משום להרחיק מן העברה ההפקר והזנות, ולמעט בזמה דנשג"ז והוצאת שז"ל ... לכן לדעתי הוא דבר מצוה רבה לפרסם ההיתר.⁵⁶

בקטע זה מעלה הרב עמדה כמה שיקולים.

ראשית, הוא מבחין בין הממד ההלכתי כשהוא לעצמו, לבין תודעת הציבור על אודות ההלכה. הדעה שרווחה בקרב בני החברה היהודית בזמנו היתה שהסדר פילגש אסור מבחינה הלכתית, ולפיכך גם לא יושם. לכן, היה אפשר לכאורה לטעון, שהיה אשר היה מעמדו של הסדר זה בעבר הרחוק, ההימנעות ממנו נעשתה 'מנהג', וההלכה מחייבת שמירת מנהגים. אולם טענה זאת אינה נכונה, משום שאם ציבור אימץ 'מנהג' מסוים בשל טעות, אזי, אין זה מנהג מחייב על-פי ההלכה.

שנית, הרב עמדה סבור שמעיקר הדין יש היתר לזוגיות של 'פילגש', ושגם אם יטען מאן דהוא שבנסיבות מסוימות היו חכמים שאסרו זוגיות מעין זאת בגזרה משום 'סייג לתורה', הרי שמעולם לא נתקבלה החלטה הלכתית מוסכמת ומוחלטת נגד היתר זה. ומי שיטען שהיתה תקנה כללית מעין זאת טוען טענה חסרת בסיס עוברת.

שלישית, לא זו בלבד שמעולם לא התקבלה גזרה הקובעת שפילגש אסורה משיקולי 'סייג', אלא, כל מי שבאמת מעוניין לעשות סייג לתורה צריך דווקא לתמוך בכל עוזו בפרסום היתר הפילגש ולעודד את מימושו. זאת מפני שהיתה אשר היתה המציאות בעבר, הרי שבהווה מדיניות הסתרת המידע על אודות היתר פילגש אינה מועילה. יהודים ויהודיות אינם מתנזרים מפעילות מינית ואינם "נכנעים" למצג (השווא!) של חכמי ההלכה שלפיו מותר לקיים חיי זוגיות רק במסגרת של נישואין. במציאות הקיימת מתבצעת פעילות מינית ענפה הכוללת קיום יחסי מין בין גברים יהודים ונשים יהודיות שלא תחת הסדר ההלכתי כלשהו (=הפקר), יחסי מין תמורת שכר בין גברים יהודיים ונשים יהודיות (=זנות), יחסי מין של גברים יהודים עם נשים לא-יהודיות (=נשג"ז)⁵⁷ וסיפוק מיני עצמי על-ידי גברים יהודיים (=שז"ל).⁵⁸

מדברי הרב עמדה משמע כי הסבורים שחשיפה ציבורית של היתר פילגש תוביל יהודים ויהודיות לזנוח את האופציה היחידה הקיימת לחיים זוגיים (=נישואין על-ידי חופה וקידושין) לטובת אופציה מחייבת פחות (=פילגש), או שהם תמימים, או שהם חיים בהכחשה של מציאות החיים הממשית של יהודים ויהודיות לא-נישואים. יהודיים ויהודיות לא-נישואים אינם מתנזרים ממין לפני הנישואין, אלא עוסקים בפעילות

56 שו"ת שאילת יעבץ, חלק ב, סימן טו.

57 על-פי דין תורה יש איסור נישואין בין יהודים ולא-יהודים, אולם אין איסור מובהק של קיום יחסי מין עם לא-יהודים ללא נישואין. חז"ל החליטו להטיל איסורים רבי-עוצמה על קשרים מעין אלו, על-ידי כך שקבעו שאישה לא-יהודייה אסורה לגבר יהודי כי היא תיחשב (מזמנם ואילך) כ'נדה' 'שפחה' 'גויה' ו'זונה' – ראשי תיבות נשג"ז.

58 פליטת זרע שלא במסגרת יחסי מין מותרים מכונה בספרות ההלכתית הוצאת 'שכבת זרע לבטלה' (=שז"ל). מעשה זה נחשב לאיסור כבד בספרות ההלכתית הקלסית, ולאיסור יסודי ביותר במסורת הקבלית.

מינית באופנים שכל פוסקי ההלכה ללא יוצא מן הכלל אסרו אותם. במצב דברים שכזה, סבור הרב עמדן, צריך כל בר־דעת להפוך למטיף נלהב למען פרסום היתר הפילגש, שכן, כאשר ייודע לזוגות שכאלה על אפשרות הלכתית זו, יעדיפו רבים מהם לבחור בחלופה זו על כל המתחייב ממנה ויימנעו עקב כך משלל ההתנהגויות האסורות שנקלעו אליהן עד עתה מחוסר בררה.

ובימינו?

הרב עמדן כתב את דבריו במאה ה־18. האם הם רלוונטיים לימינו? כדי לענות על שאלה זאת, יש לענות תחילה על כמה שאלות־משנה:

(1) מה קורה בימינו בקרב הציבור?

(2) מה היינו רוצים שיקרה?

מה קורה בימינו בקרב הציבור?

עיקר דבריי במאמר זה מכוונים לציבור ה'דת־הלאומי'. אף־על־פי־כן, מי שמתעניין במדיניות הלכתית ובחלופות הלכתיות אינו יכול להתעלם מן המצב בעם ישראל בכללו.

עובדה ידועה היא שרוב העם היהודי אינו מתעניין כלל בסוגיות הכרוכות בהלכות גידה. מאידך, הוא כן מתעניין בסוגיות הנוגעות למוסר המיני. לפיכך, השאלה אם למסורת הדתית יש עמדה בנושא המוסר המיני העשויה להיות רלוונטית לרווק או לרווקה, היא שאלה משמעותית שהתשובה עליה תורמת – יחד עם תשובות לשאלות רבות אחרות – לעיצוב דימויה של המסורת כרלוונטית או כלא־רלוונטית לחיי הציבור היהודי הרחב. ולענייננו: אם עמדת המסורת היא שכל פעילות מינית אסורה על רווקים ורווקות, הרי שהשקפותיה לא רלוונטיות בעבור הרוב המכריע של יהודים ויהודיות שאינם נשואים. ואולם, אם יש מדרג ערכי במסגרת המסורת, מדרג זה עשוי להיות בעל משקל גם לאלו שאינם דתיים אבל מחפשים מצפן מוסרי בעולם של מתירנות.

ומה באשר לציבור החרדי? העמדה הרשמית של מנהיגי העולם החרדי היא שאין כלל מקום לקשר בין רווקים ורווקות, ולפיכך גם אין מקום לפעילות חברתית משותפת, שהרי כל הסבור שפעילות חברתית מעורבת אפשרית בלי קשר גופני כלשהו משלה את עצמו. על־פי תמונת העולם הרשמית של היהדות החרדית תופעה זו של קיום יחסי אישות שלא במסגרת הנישואין אינה קיימת אצלם. כולם נישאים באמצעות שידוך, עד לשידוך אין כלל פעילות מינית, וכך הדבר (למשל) גם בנוגע לרווקים ורווקות גרושים/גרושות. אלא שידועי דבר טוענים שיש פער בין תמונת עולם רשמית זו לבין מה שמתרחש למעשה. תופעת הסיפוק המיני העצמי בקרב רווקים היא אתגר דתי בעל משקל רב בעבור כל חברה מתנזרת, ועל כך מעידה ספרות המוסר הנרחבת שהוקדשה – ומקדשת – לעניין זה. יתר על כן, כבר במשנה מצויה דעה המאפשרת (לכאורה) פתח מילוט למי שיצרו גובר עליו "אמר רבי אלעא הזקן: אם רואה אדם שיצרו מתגבר

עליו – ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורין ויתעטף שחורין, ויעשה מה שלבו חפץ, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא".⁵⁹ אין זה סוד כי בהיעדר אפשרות למימוש מיני בהיתר מחליטים צעירים חרדיים – אם על דעת עצמם ואם בעקבות התייעצות עם רבנים – למצוא 'פורקן' אצל לא-יהודיות, מה גם שבכך הם עוברים עברה קלה בלבד (=מדרבנן)⁶⁰ לעומת קיום קשר גופני עם יהודייה שלא טבלה (=איסור כרת דאורייתא). כמו כן, ישנם צעירים (וצעירות) חרדים המקיימים אורח חיים מפוצל: בתוך החברה החרדית הם מתנזרים ופרושים, אולם לעתים מזומנות הם 'הוצים את הקווים' לחברה ישראלית-החילונית ומבלים כמקובל שם.⁶¹ האם מוסר כפול זה אינו גובה מחיר כבד? האם מן הבחינה ההלכתית מצב עניינים זה רצוי יותר מהסדר של זוגיות יציבה שאין בו איסור?

נעבור עתה לציבור הדתי-הלאומי. בעשורים האחרונים מתחוללים תהליכים רבי-עניין בחברה זו, ונוצרו מגוון זרמים ומגמות בקרב ציבור זה – וצאצאיו. ראשית, אומר משהו על אלה המכונים דת"שים – דתיים-לשעבר. כוונתי לצעירים ולצעירות בשנות העשרים והשלושים לחייהם, שגדלו בחברה ובחינוך הדתי-הלאומי וחדלו להקפיד על מצוות שבין אדם למקום – בלא שהתנתקו חברתית ממשפחותיהם ומחבריהם הדתיים. הסיבות להתפתחותה של קבוצה זו הן מורכבות, ואינני מתכוון לנסות לנתח אותן כאן. מכל מקום, בשיחות עם מי שעברו תהליך מעין זה עלתה לא אחת קביעתם כי במסגרת השירות הצבאי או הלימודים באוניברסיטה התברר להם שאין כל אפשרות להשתלב בקשרים חברתיים במציאות הישראלית הכללית תוך הקפדה מלאה על ריחוק מבני המין השני. ומכיוון ש'חצו' קו זה חשו שיצאו מן המחנה והתרחקו גם משמירת מצוות אחרות. מבחינת הקטגוריות ההלכתיות הקלסיות, הם אינם 'מומרים להכעיס' אלא 'לתיאבון'. אם כך, לו ידעו על חלופות פנים-הלכתיות (כגון הסדר פילגש), האם ברור שהיו 'שבקי היתרא ואכלי איסורא' (=עוזבים את המותר ובוחרים באסור)?

זרם אחר בציבור הדתי-הלאומי הוא הזרם החרד"לי – החרדי-הלאומי. חוגים אלה התעצמו בעשורים האחרונים, בין השאר הודות לאיכות ולתכנים של החינוך בישיבות התיכוניות, בישיבות ההסדר, ובישיבות הציוניות-החרד"ליות (ובכללן ישיבת "מרכז הרב" ובנותיה) שם לא כולם משרתים בצבא. תכנים דומים מועברים גם באולפנות לבנות ובבתי-המדרש לנשים. האתוס המיני המוצג בזרם זה דומה לאתוס החרדי במובן זה שנאסרה כליל כל קרבה גופנית בין רווקים ורווקות, שלא במסגרת נישואין, בהבדל מהותי אחד: בציבור החרד"לי כמעט כולם מסכימים שעל בני-זוג להיפגש ולהכיר זה

59 חגיגה טז, ע"א. ראו תוספות על אתר ד"ה 'זיעשה'. והשוו מקבילות בקידושין מ, ע"א ומועד קטן יז, ע"א. אמנם עמדת התוספות שנויה במחלוקת גדולה עם גדולי החכמים כרבנו חננאל (על אתר במקורות הנזכרים) ועם הרי"ף (במועד קטן על אתר) והריטב"א (על ראש השנה טז, ב), וגדולי הפוסקים (רמב"ם, טור, שולחן ערוך) לא פסקו כתוספות. אבל אפשר שמי שלבו חפץ מעדיף להסתמך על התוספות הנ"ל.

60 נשג"ז – וראו לעיל, הערה 56.

61 לתיעוד התנהגות מעין זו ראו, עיתון הארץ, מוסף מיוחד "בחצי הלילה", 22.4.2005, עמ' 34-36. כמו כן ראו את ספרה של שרית ברזילי, לפרוץ מאה שערים: מסע אל עולמם של היוצאים לשאלה, תל-אביב 2004.

את זה בטרם נישואין, גם אם יהיה צורך בפגישות רבות, ולהינשא מתוך רצון הדדי ואהבה. הרי שלציבור הזה נוסף אתגר חדש על כל האתגרים הניצבים בפני החברה החרדית עצמה: האם ניתן ליצור ולקיים אהבה בין בני-זוג, בלי מימוש גופני כלשהו? ואם הדבר אפשרי – לכמה זמן הוא אפשרי? האידאל המוצהר בחוגים אלה הוא אפוא היכרויות קצרות וממוקדות, שיובילו תוך מפגשים ספורים לנישואין – או לניתוק. מכיוון שהיצר המיני מתעצם (כידוע) כבר בגיל העשרה, המהלך ה'נכון' על-פי השקפה זו הוא, נישואין בגיל מוקדם. ואכן, מתקבל הרושם שבשנים האחרונות הולכת ומתרחבת תופעה של נישואי צעירים וצעירות במגזר החרדי-הלאומי בשלהי שנות התיכון (לבנות) או בזמן השירות הצבאי/הלימודים בהסדר (לבנים). האם זה אומר שעד לנישואין אין הם נחשפים למצוקות הקיימות גם בחברה החרדית?

ומה באשר לצעירים ולצעירות אשר קיבלו חינוך חרדי"לי אך לא מצאו בן-זוג בחלון הזמין של סוף גיל העשרה וראשית שנות העשרים? כותבת צורית דורון: "הבנות הללו, בעיקר בנות שצמחו באולפנות, הפנימו שאם הגיעו לגיל מבוגר בלא חתן, הן אמורות לוותר על חלק שלם מחייהן, הכוונה לחיי הגוף, ולהישאר נבולות וכבויות עד שארית ימיהן או עד שיבוא הגואל, אם יבוא".⁶² מבחינה קיומית, יש כאן סוג חדש של 'עִגוּן'. האם ראוי להסתיר מידע הלכתי העשוי להיות משמעותי ביותר ל'עגונות' אלה?

בתווך, בין שתי החברות הדת"ל"שית והחרד"לית, מצויה החברה הדתית-הלאומית ה'רגילה'. בחברה זו מתכוונים לכתחילה להתחתן בגילאי העשרים. יתר על כן, הרווקים והרווקות בחברה זו מצפים למצוא בן-זוג שלא באמצעות שידוכים ו'שירותי היכרויות', אלא במפגש חברתי 'טבעי'. גם הוריהם היו כמותם, אלא שאז היו נורמות החברה הדתית-הלאומית אחרות, וקשר גופני 'מתוך', ללא מגע מיני מלא, היה מקובל – בדומה למה שהיה מקובל אז גם בחברה החילונית ההגונה. כיום, עקב התמורות בחינוך הדתית-הלאומי שמסריו בעניין זה הפכו יותר ויותר חד-משמעיים (הכול אסור בהחלט) נתונים צעירים וצעירות אלו בדיסוננס גובר – ההולך ומתעצם ככל שנוקף הזמן וטרם נישאו. ומה גם שבינתיים הפכו הסטנדרטים בחברה הלא-דתית להרבה יותר פתוחים מאשר בדור ההורים. מה אם כן מתרחש בפועל בקרב החברה הדתית-הלאומית, בפרט בקרב אלה שכבר עברו את אמצע שנות העשרים ועדיין לא מצאו בן-זוג לנישואין?

לכך הוקדש המאמר של יוסי גרייבר, שהוזכר בראשית דבריי לעיל. בחברה הדתית-הלאומית קורה הרבה מאוד – אך הרבנים ממשיכים לטעון שהכול אסור. לפיכך, כותב גרייבר: "תחת מעטה השתיקה, ומבלי לחלוק עם איש את החוויה, רבים מהם [=מזן הרווקים והרווקות הדתיים] בוחרים שלא לחכות".⁶³ אלא שמכיוון שהכול נעשה בהסתר, הוא נעשה בלי 'מפת דרכים' הלכתית, מתוך רגשות אשמה, ומתוך תחושה של התרחקות ממחויבות דתית רצינית. יתר על כן, גרייבר, שלא לומר הרבנים שהוא

62 מצוטטת על-ידי יוסי גרייבר במאמרו הנ"ל בדעת, 20. שם, עמ' 9.

מצטט, מתנסח באופן שמשמע ממנו שרגשות האשמה מוצדקים. כך למשל כתב גרייבר כי "למרות שהן עוברות על איסור ברור של קיום יחסי מין לפני החתונה, חלק מן הרווקות מבקשות את הדרך לשמור על הלכות נדה". כפי שראינו לעיל, אין זה ברור כלל ועיקר שיש כאן איסור, אולם מה הפלא שגרייבר מניח כך כאשר נאמר לו על-ידי רב מוסמך (שם) כי "היתר קיום יחסי מין לפני הנישואין הוא בלתי אפשרי מבחינה הלכתית"? [ההרגשה שלי].

מה היינו רוצים שיקרה בציבור הדתי?

עצם קיומו של פער כה גדול בין מה שהרבנים קובעים כאידאל התורני בתחום חיי האישות לבין מה שהציבור נוהג, היה צריך לעורר את הרבנים לחפש חלופות פנים-הלכתיות, ולהימנע מהסתרת מידע מן הציבור. מבחינה זאת, די במה שנכתב לעיל כדי לבסס טיעון בעד 'גילוי נאות' על אודות דין פילגש. ואולם, אינני רוצה לעצור בנקודה זו. ברצוני להעלות שאלות בנוגע למהות האידאל התורני. היינו: מהי תבנית החיים הראויה על-פי תורתנו לצעירים ולצעירות של ימינו? כדי לעמוד על עומקה של השאלה, נתחיל מן העבר.

חז"ל ראו ביצר המיני כוח כה רב-עוצמה עד שגם לאיש ולאשה נשואים קשה מאוד להתגבר על מימוש באופנים אסורים. לשם כך קבעו סייגים הלכתיים רבים שנועדו להבטיח שבני-זוג נשואים לא יתפתו לממש את מיניותם אלא זה עם זה, ובנסיבות המותרות בלבד. כאשר הנסיבות אינן מאפשרות זאת – כגון בזמן הנידה – סברו חז"ל שבני-הזוג יוכלו להתאפק: אחרי הכול זהו איפוק זמני והרי "פתם בסלם". ואולם, בתלמוד מסופר על אמוראים גדולים שכאשר היו במסעות ארוכים השתדלו לסדר לעצמם חיי זוגיות ולו ליום או לימים ספורים כאשר הגיעו למקום שהיתה בו קהילה יהודית, משום שהכירו בכך שהימנעות ארוכה מיחסים מיניים אינה רצויה ואינה סבירה, אף לתלמיד חכם דגול.⁶⁴

באשר לרווקים ולרווקות סברו חז"ל, שאין כל אפשרות להיות בלי בן-זוג לאורך זמן, ולהימנע מפעילות מינית אסורה. פתרונם לכך היה, נישואין בגיל צעיר. רב חסדא הסביר שיתרוננו על חבריו מקורו בעובדה שהתחתן כבר בגיל שש-עשרה; ועם כל זאת עדיף היה לו התחתן בגיל ארבע-עשרה.⁶⁵ רבי ישמעאל אמר שה' נותן זמן לגבר להינשא עד גיל עשרים; לאחר מכן אומר עליו הקב"ה: "תיפח רוחו של גבר זה!".⁶⁶ הרב יוסף קארו כתב בשולחן ערוך:

64 ראו למשל יומא יח, ע"ב: "רב כי מקלע לדרשיש מכריז: מאן הוא ליומא. רב נחמן כד מקלע לשכנציב מכריז: מאן הוא ליומא". [=כאשר רב היה מגיע לקהילת דרשיש היה מכריז: מי מוכנה להיות אתי ליום אחד? כאשר רב נחמן היה מגיע לקהילת שכנציב, היה מכריז: מי מוכנה להיות אתי ליום אחד?]. מהגידים אלו במסכת יומא מצטייר מצב עניינים שכנראה היה תקין מבחינה הלכתית בעיני גדולי האמוראים – אבל דומני שאינו עולה בקנה אחד עם תפיסתנו כיום לגבי הזוגיות הראויה, ואף לא עם ערכי התורה כפי שאנו מבינים אותם כיום.

65 קידושין כט, ע"ב - ל, ע"א.

66 קידושין כט, ע"ב.

מצוה על כל אדם שישא אשה בן שמונה-עשרה. והמקדים לישא בן שלוש-עשרה, מצוה ... בשום ענין לא יעבור מ[גיל] עשרים שנה בלא אשה. ומי שעברו עליו עשרים שנה ואינו רוצה לישא, בית דין כופין אותו לישא.⁶⁷

האם אנחנו, בני הציבור הדתי-הלאומי, כאן ועכשיו, רואים אידאל דתי בכך שנער יתחתן בגיל 13, או לכל היותר בגיל 18? האם אנחנו רוצים לכוף צעירים בני עשרים להינשא? אינני מכיר אדם מן הציבור שלנו ששייב בחיוב על שאלות אלו. מכאן מתחייבת שאלה אחרת: כיצד אנו מסבירים לעצמנו את חוסר נכונותנו לקבל את עמדת המקורות שהובאו לעיל בשבח הנישואין המוקדמים? לכך יש לנו כמה תשובות כבדות משקל וראויות.

האחת: אנחנו מייחסים חשיבות גדולה מאוד לכך שנישואין יתקיימו בין שני אנשים בוגרים מבחינה רגשית ואישיותית. לדעתנו ולמיטב הכרתנו, בגרות זו אינה חופפת כלל לגיל הבגרות לעניין המחויבות במצוות על-פי ההלכה. ברור לכולנו שגם אם ילדה בת 12 וילד בן 13 הגיעו לבגרות מינית, עדיין אין הם בוגרים מן הבחינות הרלוונטיות לזוגיות ולנישואין.

השנייה: איננו רואים בנישואין פתרון לצורך בפורקן מסודר ליצר המין, ואף לא אמצעי למילוי חובת מצוות פרו ורבו. אם רווק או רווקה יאמרו לנו שהם מתחננים למרות חוסר התאמה אישית וחוסר אהבה, ומטרתם היא לפתור מצוקה מינית או כדי לממש מצוות פרו ורבו, רבים מאתנו יזדעזעו. אין זה ראוי בעינינו לקיים יחסי מין ולהביא ילדים לעולם בלי תשתית של אהבה לבן-הזוג ושלא מתוך ראיית הנישואין כאמצעי למימוש אינטימיות רגשית זוגית. האם יהודים ויהודיות סברו כך גם בדורות הקודמים? כנראה שלא. האם הערכים של מימוש אינטימיות ושל אהבה פחותים בחשיבותם הדתית מן הצורך להתגונן מאיומי היצר? ברור לי שרוב הגברים והנשים בציבור "שלנו" ישיבו בשלילה. היינו, ערך ההתגוננות מאיומי היצר אינו נתפס כחשוב יותר מערך השתתת הנישואין על אהבה ואינטימיות זוגית. ואלו אפשריים, לדעתנו, דווקא בין בני-זוג בעלי אישיות בוגרת, שיש ביניהם אהבה והתאמה אישית זו לזו וזה לזו. יתר על כן: אנו סבורים שזוגיות המושתתת על אהבה ואינטימיות רגשית היא היא הזוגיות הראויה מבחינה דתית — ותפיסה זאת עולה בקנה אחד עם סברתנו שהמונוגמיה, ולא הפוליגמיה, היא הראויה מבחינה דתית.

מן האמור לעיל עולות שתי מסקנות. משום שאישיות בוגרת מושגת לדעתנו רק אי-שם בשנות העשרים, אנו סבורים שעדיף לא להינשא לפני כן. ומשום שהתאמה אישית נראית לנו תנאי לנישואין ראויים, אנו סבורים ככלל שעדיף לדחות את הנישואין עד למציאת בן-הזוג המתאים. לקראת סוף שנות העשרים אפשר ומי שטרם נישאו יגמישו במידת-מה את הגדרותיהם וציפיותיהם לגבי בן-זוג המיוחל, אבל רק במידת-מה. הכלל 'טב למיטב טן דו מלמיטב ארמלו' (בתרגום חופשי: טוב לחיות בזוגיות [אפילו גרועה] מלהישאר לבד) והכלל 'אשה בכל דהוא ניהא לה' (אישה מעדיפה בעל כלשהו

[על פני העדר נישואין] אינם משקפים את השקפתן של מרבית הרווקות בציבור הדתי-הלאומי כיום. עובדה היא, ששיעור הרווקות בשנות העשרים המאוחרות ובשנות השלושים לחייהן בקרב ציבור זה גבוה היום מאי-פעם.

סיכום ביניים: הציבור הדתי-הלאומי של 'שביל הזהב' (הלא-חרד"לי) רואה ערך אנושי ודתי בכך שנערים ונערות לא יינשאו בגילאי העשרה, ובכך שלא יינשאו בלי שיחושו התאמה אישית ואהבה.

לצד שיקולים אלה יש להוסיף נתונים נוספים. האחד: עקב שיפורים בתזונה ובתברואה, גיל הבגרות המינית נמצא בירידה בעשרות השנים האחרונות. והשני: החשיפה התרבותית למין ולמסרים מיניים הולכת ומתגברת עם השנים.

לפיכך, רווקים ורווקות המזדהים עם ערכי התורה חשופים כיום יותר מרווקים ומרווקות בעבר להשלכות הקשות של אימוץ אותן עמדות דתיות האוסרות מימוש זוגי כלשהו שלא במסגרת הנישואין.

האם המשך הצגתה של ההלכה כשוללת כל קשר זוגי עד הנישואין הוא הנכון מבחינה דתית?⁶⁸ ואולי אחראי יותר וראוי יותר מבחינה חינוכית, דתית והלכתית, ליידע את ציבור הרווקים והרווקות למגוון הדעות והחלופות השונות הקיימות במסורת ההלכתית בעניין זה?⁶⁹

68 העלמת מידע בנוגע לאופציות הלכתיות חלופיות היא גישה מקובלת אצל מי שמבקשים למנוע כל דיון בשיקולי מדיניות הלכתית. אם קיימת אפשרות אחת בלבד אין מקום לדון בשיקולים שהביאו להעדפת אפשרות זו. לעומת זאת, אם קיימות כמה אפשרויות הרי שצריך לנמק מדוע עדיפה האחת על פני האחרת. העמדת המורשת ההלכתית כאילו אין בה אלא אופציה אחת מובילה להשטחת הדיון ההלכתי והדתי אך יש המוכנים לשלם מחיר זה ובלבד שהדעה הנכונה בעיניהם תתקבל כמחייבת. נראה שככל שהנושא 'חס' יותר מבחינה ציבורית, כך גובר הפיתוי להעלים מידע על אודות חלופות הלכתיות. אציין שתי דוגמאות מן ההווה. האחת: פסיקתם של רבנים מן הציננות הדתית כאילו יש חובה הלכתית חר-משמעית לסרב פקודה לפיניו יישובים יהודיים ביהודה שומרון וחבל עזה, כאילו אין לסוגיה זו פנים לכאן ולכאן בהלכה. פסיקות מעין אלו נפוצו בחודשים שלפני ההתנתקות מחבל עזה. השנייה: פסיקת רבנים כי גיור בר-תוקף מותנה בכך שבשעת הגיור יתכוון המתגייר לקיים תורה ומצוות לאחר הגיור, ולכן אי-אפשר לגייר אדם המתכוון להיות יהודי חילוני או מסורתי. עיון בספרות ההלכתית מגלה כי רבים מאוד מגדולי הראשונים והאחרונים לא חשבו כך (ראו, צבי זוהר ואבי שגיא, גיור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה, ירושלים תשנ"ה). באופן כללי אפשר לומר, מעבר לדוגמאות ספציפיות אלה, שככל שמידע נשמר כידע אוטורי, כך גוברת העוצמה של המחזיקים בו.

69 מאמר זה נועד להעלות את הסוגיה לדיון. אין הוא מהווה תחליף לדיון מסוג אחר. כלומר, כשם שבקביעה שחופה וקידושין הם מסגרת ראויה לחיי זוגיות על-פי התורה לא אמרנו דבר באשר למאפייני היחסים הבינאישיים האמורים לשרור בין בני-הזוג הנשואים, כך גם בקביעה שמסגרת 'פילגש' היא מסגרת מותרת לחיי זוגיות על-פי התורה לא נאמר דבר באשר למאפייני היחסים הבינאישיים האמורים לשרור בין בני-הזוג החיים יחד במסגרת זו בימינו. להבנת, מאפייני היחסים הבינאישיים האמורים לשרור בין בני-זוג ראוי שיהיו שווים בכל אחת מן המסגרות המותרות על-פי התורה.

אחריתה מי ישורנה?

הרב יהודה הרצל הנקין

אפתח ראשית בעמדתי בעניין היתר פילגש: היום ניתן להתיר פילגש רק באופן פרטי ובדיעבד. בדיעבד פירושו שבני-הזוג עומדים לקיים יחסים ללא חופה וקידושין, וכל שכן אם הם כבר חיים חיי אישות מחוץ לנישואין. מטרת ההיתר היא להביאם לשמור על איסור נידה, שעונשו כרת,¹ והשאלה אם התקשרותם היא בגדר פילגשות או זנות היא משנית. ברם, מי שחוטא בעניין אחד עלול לחטוא גם בעניין הקרוב אליו, באומרו ממילא אני בעל-חטא. לכן יש להסביר לבני-הזוג שלדעת פוסקים רבים יש אפשרות לחיות יחד בלי לחטוא עוד, לא באיסור נידה ולא בזנות.

אולם ליעץ לרווקים לכתחילה לקיים חיי אישות דרך פילגשות, אין זו דרך סלולה.² והדורש היתר פילגש בפרהסיא מכשיל את הרבים.

מאמרו של פרופ' צבי זוהר, 'זוגיות על-פי ההלכה ללא חופה וקידושין', אינו בגדר הצעה הלכתית בלבד אלא מרשם לשינוי מרחיק לכת בתא המשפחתי. הוא מעלה את מצוקתם של רווקים ורווקות שומרי תורה ומצוות – מי יותר ומי פחות – שאינם

הרב יהודה הרצל
הנקין כותב בענייני
הלכה. חיבר את
ארבעה חלקי שו"ת
בני בנים

1 בעניין עונש כרת בזמן הזה ומדוע אינו מיושם, ראו שו"ת בני בנים, חלק ב, מאמר ה.
2 בשו"ת הריב"ש (שצח) דייק מלשון הראב"ד בהלכות אישות א, ד, "המייחדת עצמה לאיש אחד אין בה לא מלקות ולא איסור לאו" – כלומר, איסור לא תעשה אין בה, אבל איסור עשה יש בה, שבטלה מצוות עשה של לקיחת אישה על-ידי קדושין דווקא, ולפי שיטת הרמב"ם שמנה מצווה זו בספר המצוות, וראו להלן, הערה 13. והרבה אחרונים הלכו בדרך זו המונעת היתר לפילגש.

מוצאים בן־זוג או בת־זוג למטרת נישואים. לאלפי ואולי אף רבבות צעירים אלה אין פורקן לדחף המיני במסגרת ההלכה, והמכשלה רבה מאוד. לכן הוא מציע, כפתרון לבעיה, מימוש ההיתר ההלכתי, שכבר קיים לפי דבריו ושרק צריכים לפרסמו, של קיום יחסים עם רווקה שתהיה לרווק בגדר פילגש. לפי הפירוש הרגיל, פילגש היא אישה המיוחדת לגבר מסוים והמקיימת יחסי אישות אתו בלבד אבל ללא קידושין וללא כתובה. מאחר שהקשרים ביניהם אינם מעוגנים באמצעות קידושין, היפרדותם אינה מצריכה גט. ואכן שאלת היתר הפילגש נדונה מזמן לזמן לאורך הדורות.³

סוגים של פילגש

בימי התנ"ך שימשה הפילגשות כווריאציה של הפוליגמיה: האיש האמיד הוסיף פילגש(ים) על אשתו או נשיו. לפעמים חיו יחד נשים ופילגשים במשפחה מורחבת, והדוגמה הקלסית לכך היא יעקב וארבע נשיו ופילגשיו. אמנם פילגש בגבעה נראית כיוצאת מכלל זה, כי לא כתוב שהיתה שם גם אישה, אך אין לדעת בכירור מה היו הנסיבות באותו מקרה. שאר כל הפילגשים הנזכרות בתנ"ך, ככל הידוע, באו בנוסף על אשתו או נשיו של הבעל.

לבד מן השאלה אם יש היתר לכך לפי חרם דרבנו גרשום,⁴ ברור לכול שבחברה המודרנית אין לצפות שאשת איש תסכים לדור בכפיפה אחת עם הפילגש של בעלה. ישנם גברים המחזיקים פילגש (=מאהבת) בנפרד, בלא ידיעת נשותיהם, אבל הדבר נדיר ומוגבל לבעלי אמצעים. לרוב קיימות פילגשים מסוג אחר: רווקה המקיימת יחסי אישות בלעדיים עם רווק (ואם בהיתר או באיסור, הוא הנושא העומד כאן על הפרק). לכאורה אין זה משנה אם הרווק והרווקה דרים ביחד או בנפרד, יחסייהם גלויים לעין־כול או נסתרים⁵ – מכל מקום, כיוון שהיא מקיימת יחסי אישות אתו ורק אתו, דינה כפילגש. לדעת פוסקים רבים היחסים ביניהם אינם בגדר זנות או עברה מן התורה, ובתנאי שהיא טובלת לנידתה.

3 בשנת תרצ"ד פרצה סערה בעולם התורה סביב שאלות אלה, בעקבות הצעתו של הרב י' טולידנו ז"ל מתורכיה להמיר נישואין בפילגשות כדי לפתור את בעיית העגנות, וראה בספרו שו"ת הים הגדול, סימן עה. רבים מחו, וראו דברי סבי ז"ל בכתבי הגרי"א הענקין, כרך א: פרושי איברא, ניו יורק 1980, סימן ד, ושם בלב איברא, עמ' 18-19, ובכרך ב: תשובות איברא, ירושלים 1989, עמ' קח, קיא, קיט, קכב.

4 ראו אוצר הפוסקים סימן א, ס"ק סג, אות ד. ובשאלת יעב"ץ קרא תיגר על עצם החרם בימיו.

5 אלא שככל שהקשר ביניהם מוסתר יותר, יותר יש לחוש שתתבייש לטבול, וכלהלן בדעת הרא"ש.

סכנה למשפחה?

בין שני הסוגים הללו של פילגשים ישנו הבדל מהותי. הפילגש בתנ"ך לא החליפה את האישה הנשואה ולא תפסה את מקומה, וכך גם היום כאשר יש לבעל מאהבת, היינו פילגש, אין טשטוש בין זהות האישה לזהות הפילגש. לא כן הדבר ביחסי פילגשות בין רווק לרווקה: כאן הפילגש מהווה תחליף לאישה בעבור הרווק. כיצד ישפיע הדבר על מוסד הנישואין בכלל, בהווה ובעתיד? ייתכן שאפשר לשער זאת ממה שקורה בארצות הסקנדינביות שם זוגות רבים אינם טורחים להתחתן, ומגדלים ילדים, אם בכלל, בלי להינשא; וייתכן שאין מקום כלל להשוואה בינם לבין החברה הדתית-הלאומית שלנו, אולם השאלה עצמה ראויה שתישאל.

זוהר מכחיש את קיום הבעיה ואף גורס שרבי יעקב עמדן, מגדולי הפוסקים במאה ה-18 ומחבר שו"ת שאילת יעב"ץ ועוד ספרים, סבר שאין ממה לחשוש. הנה לשון המאמר:

מדברי הרב עמדן משמע כי הסבורים שחשיפה ציבורית של היתר פילגש תוביל יהודים ויהודיות לזנוח את האופציה היחידה הקיימת לחיים זוגיים [=נישואין על-ידי חופה וקידושין] לטובת אופציה מחייבת פחות [=פילגש], או שהם תמימים, או שהם חיים בהכחשה של מציאות החיים הממשית של יהודים ויהודיות לא-נשואים.

אמנם זוהר לא ציין היכן בשאילת יעב"ץ משמע לו כל זה, אך אולי דייק מן השלילה, מכך שר' יעקב עמדן לא חשש מהתפתחויות שליליות. ברם, שתי ההצעות אינן זהות, ולכן אי-אפשר ללמוד מאחת לחברתה. שלא כזוהר, הרב עמדן תמך בהסדר פילגש בין לרווקים ובין לגברים נשואים. כן כתב בשאילת יעב"ץ (דפוס לבוב), חלק ב, דף ט:

בפילגש יש בה לפעמים משום מצוה, לקיים מצות פרו ורבו אם אינו מוצא אשה שתנשא לו, או שיש לו ואינה בת בנים ואינו יכול לגרשה ... הוא סייג לתורה, אי משום להרחיק מן העבירה וההפקר וזימה דנשג"ז [=נדה שפחה גויה זונה] והוצאת זרע לבטלה מן הבלתי נשואים, וגם הנשואים בזמן שאין נשותיהם מצויות להם ... בימים רבים של זיבה ונדה ולידה ... וגם תלמידי חכמים צריכים לכך [=לפילגש] ביותר, שכל הגדול מחברו יצרו גדול.

מדברים אלה עולה שהשאילת יעב"ץ המליץ בחום שרווק ונשוי כאחד ייקחו פילגש, ושפילו תלמיד חכם עשוי להיזקק לה. בכך פוחד מאוד החשש שרווק יעדיף לזנוח כליל את מסלול הנישואין למען חיים עם פילגש, מאחר שיוכל לחיות עם פילגש גם לאחר הרווקות. זוהר לעומת זאת דן רק ברווקים. ואם הפילגש תותר לרווקים בלבד, כדאי מאוד לתת את הדעת לאפשרות שמוסד הנישואין יינזק.

למה באמת שתק זוהר בעניין פילגש לגבר נשוי, בניגוד לרב עמדן שהרחיב עליו את היריעה? נדמה אף שזוהר הצניע את הנושא במתכוון: לא רק שלא דן בו בעצמו, אלא אף השמיט כל אזכור שלו כשציטט משאילת יעב"ץ. אולי בגלל סלידתו וסלידת

הציבור בימינו מן הפילגשות הקלסית, כלומר לקיחת פילגש נוסף על האישה שקודשה כחוק; לכן בחר להגביל את הצעתו לרווקים כדי לא להסתבך. ואין פסול בשיקול זה.

רק שאם אכן זה כך זוהר סותר את עצמו. הוא מסתייג מהסתרת מידע הלכתי מן הציבור, בייחוד מהסתרת היתר הפילגש מידיעת הרווקים. כיצד, לפי זה, תוצדק הסתרת מידע הלכתי זה מגברים נשואים, שגם להם יש צורך בפילגשים בגלל ריבוי הימים שנשותיהם טמאות נידה ולידה וכו', כפי שהטעים הרב עמדתו? לכאורה, התירוץ המתבקש הוא שלטובת הציבור ובהתחשב בדעת הקהל ושאר אילוצים, מותר וראוי להסתיר מידע שכזה. אך זוהי בדיוק עמדת המתנגדים לפרסום היתר הפילגש אפילו לרווקים, עמדה שזוהר שולל מכול וכול.

הרקע ההיסטורי

בעסקנו בר' יעקב עמדתו ראוי לשים לב למצב ששרר בימיו. בתשובתו בעניין פילגש הוא מזכיר את שבתאי צבי ואת הכתות שפעלו בהשראתו אחרי מותו, בזה הלשון:

לדעתי היא מצוה רבה לפרסם ההיתר [של פילגש]. בייחוד בדורנו זה שהכנעני אז בארץ שאהב את הזימה ובפרטות אחר שנתערבו בישראל המופקרים כת ש"צ שר"י [=שבתאי צבי, שם רשעים ירקב] שר הנואפים, הרוצים שיכלו הנשמות עם הגופות למען הביא משיח לפי טומאו ... מלבד שאר כתות דבהפקרא ניהא להו [=שנוח להם בהפקרות] ...

הכוונה היא לכתות כמו זו שייסד יעקב פרנק הנודע לשמצה, שדימה להביא את המשיח דווקא על-ידי ניאוף וגילוי עריות רבתי. מול כתות אלה שמשכו לכיוון הפקרות מינית, סבר הרב עמדתו שמצווה להתיר את הפילגש כאלטרנטיבה, כדי "שיניחו את האיסור ויאכלו את המותר".

חשוב להעיר שפסיקתו של הרב יעקב עמדתו בעניין פילגש כמעט ולא השפיעה על הקהילות היהודיות. תשובתו לא שינתה דבר, ולא הוא ולא שום רב או מורה בקהילה אשכנזית כלשהי התירו פילגשים על סמך הוראתו.

ואף-על-פי-כן הסתמן כאן מפנה. קודם תשובתו של הרב עמדתו היה אפשר לטעון, לא רק שהפילגשות מעולם לא נאסרה רשמית וכטענת הרמב"ן,⁶ אלא גם שהמנהג לאסור אותה הונהג בטעות ואינו מחייב – וכך אכן טען בשאלת יעב"ץ. ברם אחרי שנתפרסם ספרו ובפרט תשובתו זו בכל העולם ורבים הודו לו להלכה, ואף-על-פי-כן חלפו מאתיים וחמישים שנה מאז ולא הונהג היתר בפילגש למעשה, אין לטעון עוד שהוא מנהג טעות ושעדיין אוסרים אותה מתוך בורות ומחוסר ידיעה שהיא בעצם מותרת, כי הרי הדבר מפורסם שבשאלת יעב"ץ הוכיח שהפילגשות מותרת. אלא

6 שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רפד. ואילו הרמ"ה כתב שהיא גזרת חז"ל.

היא מסוג "דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור" (פסחים ג, א), כלומר שאסרו במודע את מה שידעו שהוא מותר, כדי לעשות גדר וסייג שלא יחטאו. מנהג כזה אסור להתירו, כפי שנפסק בשולחן ערוך, יורה דעה, סימן ריד. ואכן יש תקדים לאסור פילגש משום גדר וסייג.⁷

מעמד האישה

יש לדון בפילגשות גם, ואולי בעיקר, מנקודת ראותן של הנשים. אין לך אישה החשופה לניצול מיני כמו הפילגש שאין לה תנאי כתובה ואין האיש מחויב לרפא אותה או לפדותה, או כל שאר ההתחייבויות שבעל חייב לאשתו הנשואה לו כדת משה וישראל. האיש יכול לעזוב אותה בכל עת ולהוציאה מביתו בלי שום אחריות כלפיה. נכון שגם היא יכולה לעזוב אותו בכל עת שתרצה, אבל אם להיות כנים: בסוג כזה של יחסים, מי מנצל את מי, בדרך כלל? כרגיל, האיש הוא זה שנמצא בעמדת הכוח, והוא זה שכעבור זמן יוציא את פילגשו ויביא אחרת במקומה.

ודאי וודאי שאין לראות בחידוש הפילגשות צעד פרוגרסיבי וחיוזק מעמד האישה בחברה. ההפך הוא הנכון. לדעת הרמ"ה⁸ חז"ל גזרו איסור על פילגש "כדי שלא יהיו בנות ישראל הפקר" – היינו, בהיותן נכנסות ויוצאות בקלות בלי כתובה ובלי גט, נראה כאילו אין להן ערך וחשיבות. ויש לזה ריח של זנות, לדעתי, גם אם הדבר מותר מן התורה. כבר בימי חז"ל נחשבה הפילגשות לפחיתות כבוד לאישה ולקלון שיש להסתירו, כמו שאמרו במדרש רבה (ויקרא א, יג ובעוד מקומות), "משל למלך שהיה לו אשה ופילגש, כשהוא הולך אצל אשתו הולך בפרהסיא, וכשהוא הולך אצל פילגשו הולך במטמונים". והרא"ש ועוד רבים חששו שמחמת בושתה להיוודע כפילגש – בושה שראו כמובנת מאליה – לא תטבול לנידתה,⁹ והובאה דעה זו ברמ"א באבן העזר כו, א.

7 על סייג כזה המליץ הרמב"ן (שם): "ואתה רבינו ה' יחיך, במקומך תזהירם [את העם] מן הפילגש, שאם ידעו את ההיתר יזנו ויפרצו ויבואו עליהן בנדותן", והעתיקוהו הרדב"ז והים של שלמה ואחרים. ויש לשים לב שהמליץ לרבנו יונה לאסור "במקומך", אבל בשאר מקומות לא דיבר בהכרח, והכול לפי המקום והזמן. וראו בספר נישואין שלא כדת משה וישראל של הרב א"ג אלינסון ז"ל (בפרק ד) שביקש להוכיח מהלשון "רבינו" שלא סביר שהרמב"ן יכתוב כן לרבנו יונה וכן מתוכן הדברים, שהסייג אינו מהרמב"ן אלא הוא תוספת ממעתיק או מתלמיד. ברם, בנוסח תשובת הרמב"ן שהעתיק האבודרהם (בפרק 'ברכת אירוסין') הלשון הוא "ואתה במקומך תזהירם" בלי המילים "רבינו ה' יחיך" וכן מסתבר, ולכן אין לפקפק שהסייג עצמו הוא מן הרמב"ן. אמנם לדברינו מתחילה לא נכתבו הדברים כהוראה לכל העולם. ומכל מקום, הסייג נתקבל בגלל ההיגיון שבו.

8 ר' מאיר הלוי אבולעפיא, גדול רבני ספרד במחצית הראשונה של המאה ה-13, בספרו יד רמ"ה (סנהדרין כא, א).

9 נראה שלא חששו לזה בימי התנ"ך ובבית שני, משום: א) גם בתולות טבלו משום טהרות, ולכן הטבילה לא העידה על כלום; ב) ריבוי מקוואות קטנות ופרטיות אפשר טבילה כסתר לעומת בתי הטבילה הקהילתיים שהיו לעיני נשות המקום; ג) בימי התנ"ך טרם נתפסה הפילגשות כסטיגמה.

בין זנות לפילגשות

בדרך ליישום הצעה כמו הצעתו של זוהר ישנן גם בעיות אופרטיביות שיש לפתור. עיקר ההבחנה בין יחסי זנות אסורים לבין יחסים מותרים עם פילגש הוא במשך הקשר בין בני-הזוג. אך לא מצאנו שיעור לדבר. כמה זמן נדרש כדי להפוך זנות לפילגשות?¹⁰ מי יקבע מהו השיעור הנדרש, ומי יאכוף אותו? ניתן בהחלט לחזות פריחה של זנות במסווה של פילגשות סדרתית – פילגש חדשה כל שנה או כל חודש ואפילו פחות. אמנם זנות אינה חסרה גם היום, וייתכן שתופעות לוואי שכאלה הן מחיר סביר בעבור התיקון לרבים שלדעת זוהר יבוא לעולם בעקבות הצעתו. מכל מקום, מודעות רבה לבעיות חברתיות מורכבות אין כאן.

דעות הפוסקים

זוהר צודק בנקודה מרכזית בדיון ההלכתי שבמאמרו: כידוע, רבים מגדולי הפוסקים ומפרשי השולחן ערוך הסכימו שפילגש מותרת. ברם, הדיון לוקה בחסר מכמה בחינות: א) הצגתו את דעות הראשונים היא חרד-צדדית, חלקית, ומטעה. ב) כמעט ואין התייחסות לפוסקי המאה האחרונה, שלא לדבר על פוסקים בני-זמננו. ג) אין התייחסות לתפקידו של המנהג בקביעת ההלכה.

נתמקד בקצרה בראשונים. בראש המתירים את הפילגש מביא זוהר את הרמב"ן. בתשובה שהשיב לרבנו יונה קובע הרמב"ן נמרצות שהפילגשות מותרת:

איש אלקים קדוש הוא הרב החסיד ר' יונה, שלומך ושלום תורתך יגדל לעד ויסגא לנצח. הגיעני מצותך בעניין הפילגש. להודיעך בה דעתי על דרך אמת לא כנושא ונותן, לא ידעתי במה יסתפקו בו, דודאי מותרת היא.¹¹

10 בתנ"ך משמע שלקחו פילגשים לזמן בלתי מוגבל כמו שלקחו נשים. וראו מורה נבוכים, חלק ג, פרק מט: "ולא תמצא דרך היתר לתשמיש אלא ביחוד אשה ונשיאתה בפרהסיא, כי אילו הסתפקנו בכך ביחוד בלבד היו רוב בני אדם מביא קדשה לביתו זמן מסוים שהסכימו עליו ביניהם ויאמר היא אשתו, לפיכך נתנו הקידושין בעשיית דבר מה יהיה בו ייחודה לו והוא האירוסין, ושיפורסם הדבר והוא הנישואין". ופירוש "בייחוד בלבד" היינו פילגש, וכלשונו בהלכות מלכים שמלך לוקח פילגשים "בייחוד בלבד". מכאן שהרמב"ם הגדיר את הזנות כהסכם מוגבל בזמן ולעומת פילגשות (ונישואים) שאינה מוגבלת בזמן. ומבאר שחששו שהאיש יכניס קדשה לביתו לזמן קצוב בטענה הכובת שהיא לוקחה לו כפילגש, ולכן אסרו את הפילגש והצריכו חופה וקידושין.

11 זוהר, ליד הערה 8.

וכן רבים מגדולי הראשונים התיירו את הפילגש: ראב"ד¹², רא"ש¹³, ריטב"א¹⁴, טור¹⁵, אבודרהם¹⁶ ור"ן¹⁷, וכן הוא בספר ארחות חיים¹⁸. כל אלה לא קיבלו את עמדת הרמב"ם בהלכות מלכים ד, ד שלמלך מותר אבל הדיוט אסור בפילגש¹⁹.

ואולם ראשונים אחרים הסכימו עם הרמב"ם, ביניהם אותו רבנו יונה "איש אלוקים, קדוש" שהרמב"ן היה קרובו וגם מחותנו. בספרו שערי תשובה הפליג רבנו יונה לאסור פילגש, כמעט כמו שהרמב"ן הפליג להתירה:

"אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ ומלאה הארץ זימה" (ויקרא יט, כט). פרשו רבותינו כי בא הכתוב הזה להזהיר שלא ימסור אדם בתו פנויה לביאה שלא לשם קידושין ... ולא הותרו פילגשים בלא כתובה ובלא קידושין אלא למלך, שאימתו מוטלת על הבריות ... והנה ראית גודל עונש המיחד לו פנויה לזנות ...²⁰

משמע שלדעת רבנו יונה כל ביאת פנויה שאינה לשם קידושין אסורה מן התורה, שלכן פירט קידושין דווקא, ולא רק "אישות" שיכולה להתפרש גם כפילגשות, והשווה לרמב"ם בספר המצוות, לא תעשה שנה. מלבד הרמב"ם ורבנו יונה, גם הרמ"ה הנ"ל

- 12 הלכות אישות א, ד.
- 13 ראו שו"ת הרא"ש כלל לג (א) ו-לה (י) ופסקיו בכתובות, פרק א, (יב). לדעת הרא"ש שהדיוט מותר בפילגש אין מצווה מן התורה לשאת אישה, מאחר ויכול לקיים פריה ורביה על-ידי פילגש. אך לדעת הרמב"ם שהדיוט אסור בפילגש, ההוכחה היא להפך: כיוון שאין דרך לקיים פריה ורביה בהיתר אלא על-ידי נישואין ציוותה התורה לקדש אישה, והיא מצוות עשה ריג בספר המצוות. אך לפי זה איסור פילגש הוא מן התורה, וקשה החילוק בין מלך להדיוט. ברם גם ברבנו יונה משמע שהדיוט אסור בפילגש מן התורה וצריך עיון. וראו להלן, הערה 24, ובערוך השולחן, אבן העזר כו. וראו בספר תורת המלך.
- 14 הובא בברכי יוסף, אבן העזר, סימן כו (א).
- 15 טור אבן העזר, סימן כו.
- 16 בחלק 'ברכת אירוסין' מביא את תשובת הרמב"ן.
- 17 ראו שו"ת הר"ן, סימן סח.
- 18 חלק שני, הלכות ביאות אסורות כה.
- 19 בנוסח הרמב"ם בהלכות מלכים שהיה לפני הרמב"ן כנראה חסרו המילים "אבל ההדיוט אסור בפילגש". ברם, אין ספק שכן היא דעת הרמב"ם לאסור פילגש, ושהיה לרמב"ן נוסח שגוי: כל כתבי-היד גורסים מילים אלה בהלכות מלכים, וכן הביאו בסמ"ג ובספר עץ חיים בשם הרמב"ם, וכן מביאור בדעת הרמב"ם עצמו במורה נבוכים שהבאתי לעיל, בהערה 10, שפילגש אסורה. ואין לקחת טעות מוכחת זו ולתת לה משקל-יתר כאילו יש שתי אסכולות בהבנת הרמב"ם כפי שזוהר סבור במאמרו.
- 20 שערי תשובה, חלק ג, צד-צה. החשש שמא היא בושה לטבול שייך שם לביאת פנויה דרך מקרה, ולא לפילגש שנאסרה גם בלי זה.

וסמ"ג²¹ ורי"ד²² וספר עץ חיים²³ ורשב"א²⁴ והמאירי²⁵ וריב"ש²⁶ אסרו פילגש, ומשקלם אינו נופל ממשקל המתירים.²⁷ אך זוהר הביא רק את המתירים, והתעלם מכל השאר.

הערה לסיום

מילים ספורות על אופי מאמרו של זוהר. תחילתו בביקורת על רבנים, שהפכה לנורמה בחוגים מסוימים ושום כותב הקשוב לקוראיו לא יוותר עליה. וסופו בשאלות טרוריות שאפשר להתחבא מאחוריהן:

האם המשך הצגתה של ההלכה כשוללת כל קשר זוגי עד הנישואין הוא הנכון מבחינה דתית? ואולי אחראי יותר וראוי יותר מבחינה חינוכית, דתית והלכתית, ליידע את ציבור הרווקים והרווקות על מגוון הדעות והחלופות השונות הקיימות במסורת ההלכתית בעניין זה?

באמירותיו אלה זוהר מתנער מהצורך להשיב לשאלה החשובה: ליידע – אבל מה? את מי? כיצד? איך מיידעים רווקים ורווקות בני 25 מבלי ליידע בני ובנות 20, ואם תרצו (וגם אם לא תרצו) – בני ובנות 15? רק כאשר תגובש הצעה מעשית שלא תקלקל יותר משתועיל, יהיה מקום לדון בה.

במילים אחרות: יש חוסר אחריות בהגשת הצעה שכזאת ללא עבודת מטה וללא הכנת תרחישים כיצד עשוי עולמנו התורני, המוסרי והחברתי להיראות בעקבות יישומה – אם אכן ניתן ליישמה.²⁸ והזורק חומר גולמי אל תוך האש יקבל את עגל הזהב.

- 21 ספר מצוות גדול, לא תעשה רכב, הביא הדעה בשם הרמב"ם.
 22 ראו סנהדרין גדולה, בעריכת מכוון הרי פישל, כרך ה (בסוף הספר), עמוד קכט, בשם דינא דחיי.
 23 בכרך ג, הלכות מלך ומלחמותיו, פרק א, הביא הדעה בשם הרמב"ם.
 24 שו"ת הרשב"א, חלק ד, סימן שיד: "אני לא באתי להתיר להראות פנים שיהא מותר לישא בת ישראל לפילגש ... שהרי משניתנה תורה נתחדשה הלכה ואסרה הפילגש, והיא אשה המזומנת לו בלא חופה וקידושין". משמע שלדעת הרשב"א הפילגש אסורה מן התורה, וראו לעיל, הערה 13. והשוו לשו"ת הרשב"א, חלק ה, סימן רמב ושו"ת הרדב"ז, חלק ד, סימן רכה. אם כי אפשר ליישב את החילוק ביניהם.
 25 סנהדרין כא, א.
 26 שו"ת הריב"ש, סימן שצח.
 27 לדעת רש"י בסוף פרשת חיי שרה אין לפילגש כתובה, אבל יש בה קידושין והיא אסורה לזרים בלי גט כשאר נשים, וכן דעת הגר"א ואחרים. לכן רש"י מצטרף למעשה לראשונים האוסרים פילגש אף כי לא מן הטעמים שלהם, שהרי לפי ההגדרה שלהם אין לה לא קידושין ולא כתובה.
 28 במאמר תגובה זה לא דנתי בשיקולים מטה-הלכתיים חשובים כמו "רוח ההלכה", "נבל ברשות התורה" וכו' לעומת "עת לעשות לה" (כמו שסיים הרב יעקב עמון את תשובתו).

פילגשות אינה "חברות"

הרב שמואל אריאל

הפער בין עמדתו של פרופ' צבי זוהר לבין העמדה התורנית המקובלת, אינו מתמצה רק בפרשנות זו או אחרת למקורות ההלכתיים, אלא נובע לעניות דעתי משורשים עמוקים ויסודיים, שעליהם נצביע בסוף המאמר. אף-על-פי-כן, איננו יכולים כמוכן לפטור את עצמנו מדיון ענייני במקורות המובאים בדבריו, ובכך נפתח.

מאמרו של זוהר כולל אמנם מקורות רבים, אך התמונה שהוא מציג עדיין חסרה. לאורך המאמר תוקף זוהר את הגישה שמנסה, לטענתו, "להעלים מן הציבור מידע הלכתי", אך צר לי לומר, שהמאמר עצמו לוקה בעניין זה ומציג לעתים תמונה חלקית. הדבר בא לידי ביטוי בפרטים שונים, שארחיב בהם להלן, אך קודם לכן שתי נקודות כלליות:

ראשית, המאמר מציג בהרחבה את הפוסקים שמפסקיהם עולה היתר לקיומו של מעמד הפילגשות, אך כמעט ואינו מביא מדברי הפוסקים האוסרים זאת. הצגה חלקית זו ייתכן שנובעת מתפיסתו של המחבר את דרך פסיקת ההלכה, המופיעה בתחילת המאמר. הכותב מתאר את מצוקתם הקשה של הרווקים הדתיים, ומתוך כך הוא קורא לשינוי בהלכה!¹ תפיסתו של הכותב היא שדי בכך שנמצא בפוסקים דעות המתירות את הפילגשות, וכבר מצאנו במסגרת ההלכה היתר לזוגיות ללא נישואין. ואם תופסים

1 זוהר מוסיף טענה מפליגה עוד יותר – לדעתו אין כלל צורך בשינוי או בהגמשה בהלכה, משום שישנן כבר בעולם ההלכה דעות המתירות פילגשות. אך זוהי טענה מוזרה מאוד – הרי הפסיקה המקובלת כיום אינה כמותן דעות, אלא כדעות האוסרות את הפילגשות, וממילא פסיקה כדעות המתירות משמעה שינוי בהלכה המקובלת.

כך את הדברים, הרי שאין צורך לפרוש את כל יריעת הסוגיה ומרחב הדעות הנוטות לכאן ולכאן, אלא די בהצגת צד אחד בלבד. אך כמובן, לא כך היא דרכו של בירור הלכתי אמיתי – אי־אפשר לפסוק הלכה מתוך תמונה חלקית, אלא יש ללמוד את כל הסוגיה על כל צדדיה ורק מתוך כך אפשר להגיע להכרעה. אכן מצוקתם של הרווקים והרווקות הדתיים היא מצוקה קשה, ואכן בעולם ההלכה ישנם מצבים שבהם השיקול של ”צורך גדול” ו”שעת הדחק” מהווה גורם בפסיקה; אך שיקול דעת מעין זה יכול להיעשות רק לאחר ראיית התמונה השלמה, ביושר ובלי משוא פנים.²

חיסרון משמעותי נוסף – המאמר מתחיל את סקירתו בדברי הראשונים, ואינו עוסק כלל במקורות התנ”כיים ובדברי חז”ל, שהם התשתית לדיני הראשונים בסוגיה זו. מתוך כך, זוהר מפרש את המושג ”פילגש” על־פי הבנתו – מושג הקרוב למושג ה”חברות” והחיים המשותפים הקיים כיום, לצערנו, בחברה החילונית הסובבת אותנו. כפי שיבואר להלן, עיון במקורות התנ”ך ובמקורות חז”ל מעלה משמעותו של מושג זה היא אחרת לגמרי, ולפיכך, גם אותם פוסקים שזוהר מצטט, שהתירו ”פילגש”, לא התכוונו כלל וכלל למושג שאליו הוא מתכוון.

נבחר תחילה נקודה בסיסית, שאינה במסגרת הדיון שלנו. דעת הפוסקים, ובכללם המצוטטים אצל זוהר, היא שיש איסור תורה ביחסי אישות אקראיים עם רווקה, גם אם טבלה במקווה.³ הדיון שלפנינו הוא במצב שאינו אקראי, אלא כאשר קיימת מסגרת קבועה של יחסים בין שני בני־הזוג, והאישה מיוחדת לבן־זוגה בלבד. השאלה המתעוררת היא האם גם במצב זה חל האיסור, או שמא הדבר יהיה מותר מדין ”פילגש”. לפיכך עלינו להתמקד בבירור מושג ה”פילגש” בהלכה.

הפילגש בתנ”ך

סוגיית הפילגש מיוחדת בכך שהראשונים העוסקים בה מרבים להביא ראיות מפסוקי התנ”ך, דבר שאינו מצוי בסוגיות הלכתיות רגילות. הסיבה לכך היא שהדיון בחז”ל בהלכת פילגש הוא מועט, ולא מתוארת כלל פילגשות כתופעה קיימת. מוסד

2 לא נוכל כמובן להיכנס כאן לדיון בכללי הפסיקה, אך ברור שגם במקום צורך ושעת הדחק אין סומכים על כל דעה שהועלתה במשך הדורות, אלא רק על דעה שיש לה בסיס של ממש מבחינת הראיות ומבחינת מספר הפוסקים הסוברים כך. וממילא, לשם כך יש לברר תחילה את הסוגיה ולשקול את מעמדה ההלכתי של כל דעה.

3 איסור זה נלמד מכמה מקורות, ולא נוכל להאריך כאן בדעות השונות לגבי פרשנותו המדויקת של כל מקור: א. אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ ומלאה הארץ זמה (ויקרא יט, כט). ב. לא תהיה קרשה מבנות ישראל (דברים כג, יח). ג. עצם מצוות קידושין, שמשמעה שאין לקיים חיי אישות ללא קידושין (על כך עיינו עוד להלן). על דרך הפשט אפשר להביא לכך ראיות נוספות, כגון בראשית לד, ז: כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה. נכון אמנם כי ישנם פוסקים (כגון תרומת הדשן) הסבורים שאין בחיי אישות עם רווקה איסור דאורייתא, אך רוב מוחלט של הפוסקים סוברים שהדבר אסור מן התורה. אנו לא נעסוק בשאלה זו, אלא נתמקד בסוגיה שהעלה זוהר – האם יש היתר למסגרת זוגית קבועה בין רווקים.

הפילגשות מצוי בפועל רק בתנ"ך. לפיכך, כדי להתחיל לברר את משמעות המושג "פילגש", נפנה גם אנו, כמוהם, לתנ"ך. מתוך העיון בפשטי הכתובים עולות שתי נקודות בסיסיות:

א. "פילגש" – מצב קבוע ולא עראי

המניע שמתוכו עולים בדורנו קולות המבקשים להתיר את הפילגשות, הוא הרצון לאפשר מצב של זוגיות וחיי אישות באופן זמני, בלי המחויבות המלאה של נישואין, שהם ברית קבועה לאורך ימים. זו הבעיה שמתאר זוהר – אנשים שטרם מצאו את בן-הזוג שעמו הם מוכנים להיכנס למערכת מחייבת של נישואין, מעוניינים בתקופת הביניים, עד שימצאו, לקיים זוגיות במסגרת שאינה מחייבת, והפילגשות נתפסת כמסגרת מתאימה לכך. אולם כשמתבוננים במעמד הפילגשות בתנ"ך, אין בו כלל ממד של זמניות. הפילגשים חיות בקביעות עם בעליהן, ואין כל הבדל מבחינה זו בין פילגש לבין אישה נשואה. כך למשל הגר וקטורה מכונות "פילגשים"⁴, גם בלהה מכונה "פילגש"⁵, אף שחיו עם אברהם ויעקב תקופות ממושכות מאוד וילדו להם ילדים.⁶ כך בכל התיאורים של פילגש במקרא, התיאור הוא של קביעות גמורה, ובשום מקום אין רמז שמצבה של הפילגש הוא זמני.

נביא כמה דוגמאות מובהקות לדבר:

לאחר שאבשלום בא אל פילגשי דוד אביו, נאמר: **"וַיִּקַּח הַמֶּלֶךְ אֶת עֶשֶׂר נָשִׁים פִּלְגָשִׁים ... וַיִּתְּנֵם בֵּית מִשְׁמֶרֶת וַיְכַלְכֵּם וְאֵלֵיהֶם לֹא בָא, וַתְּהִינָה צָרָרוֹת עַד יוֹם מָתָן אֱלֻמָּנוֹת חַיֹּת".**⁷ אם מלכתחילה הגדרת מעמדן כ"פילגשים" נועדה ליצור זוגיות זמנית ולאפשר ניתוק של הקשר בכל עת, מדוע לא יכלו הפילגשים האלה לנתק עתה את הקשר עם דוד ולמצוא להן איש אחר? ברור מכאן שהפילגשות היא מצב קבוע לגמרי, "עד יום מותן", בדיוק כמו נישואין.⁸

לאחר מות שאול, כאשר אבנר בא אל פילגשו, גוער בו איש בושתי: **"מִדּוּעַ בָּאתָ אֶל פִּילְגָשׁ אֲבִי".**⁹ דהיינו – אפילו לאחר מות אישה, הפילגש קשורה אליו ונחשבת כאלמנתו.¹⁰

4 בראשית כה, ו.

5 בראשית לה, כב.

6 אמנם הגר נשלחה מבית אברהם לבסוף, אך גם אישה נשואה יכולה כמובן להתגרש.

7 שמואל ב, כ, ג.

8 המפרשים מסבירים שמצב זה של "אלמנות חיות" נוצר בעקבות האיסור לשאת את פילגשו של המלך (ראו ברמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים ב, א-ב), שאם לא כן, היו יכולות להתגרש ולהינשא לאחרים, כמו אישה נשואה. ואם כן, לכאורה דווקא לגבי מלך הפילגשות היא מצב קבוע. אך דין זה עצמו מוכיח שמהותה של הפילגשות אינה הזמנית. שהרי אם פילגשו של המלך אסורה לאחרים וקשורה בו לעולם, על כורחנו הגדרתה מלכתחילה כ"פילגש" ולא כאישה נשואה לא נועדה ליצור זוגיות זמנית, אלא להגדיר את מעמדה של האישה, וכדלהלן.

9 שמואל ב, ג, ז.

10 עיינו למשל ברד"ק שם, הכותב: "כיון שהיתה מיוחדת לו, הרי היא נחשבת אלמנתו".

במעשה פילגש בגבעה מתואר שהפילגש ברחה מבעלה לזמן ארוך – ארבעה חודשים ויש מפרשים האומרים שנה וארבעה חודשים.¹¹ למרות פרידה ממושכת זו, הקשר ביניהם לא נחשב כמנותק, ועדיין האישה מכונה "אִשָּׁה" של הפילגש¹² ואביה מכונה "חַתָּנוּ".¹³ ברור אם כן, שקשר הפילגשות נחשב קבוע לגמרי, ולא קשר זמני ועראי המתבטל ברגע שהאישה יצאה מביתו של האישה ושבה לבית אביה.

ב. "פילגש" – אישה במעמד נמוך

עוד עולה מן העיון בפסוקי התנ"ך, שהפילגש היא אישה שמעמדה נמוך לעומת אישה נשואה:

בכמה מקרים מדובר בשפחה – הגר ובלהה, הן שפחות שהופכות לנשים, והן מכוונות "פילגש", כדלעיל.

בפרשת פילגש בגבעה, האישה מכונה "אדוניה" של הפילגש,¹⁴ ביטוי שאין לו מקבילה בתיאור היחסים שבין אישה לאשתו, אלא בין אדון לעבד או לשפחה.¹⁵

כמו כן אנו מוצאים שכאשר דוד יוצא מביתו לברוח מפני אבשלום, הוא משאיר דווקא את הפילגשים לשמור את הבית.¹⁶ אין אלה נשים ממעמד גבוה שילכו אתו בכל אשר ילך, אלא נשים-משרתות, שנותרות מאחור.

גם במקרים שאין הפילגש שפחה ממש, נראה שלקחת הפילגש נעשתה באופן חד-צדדי, מתוך מרות ולא מתוך רצון הדדי. כך למשל, כל הנערות שאחשוורוש לקח (מלבד זו שהפכה למלכה) נעשו פילגשים.¹⁷ על-פי זה מובן מדוע אנו מוצאים את תופעת הפילגשות בעיקר אצל מלכים¹⁸ – אדם רגיל אינו יכול לקחת אישה באופן חד-צדדי, אלא רק מתוך רצון שלה ושל משפחתה; המלך לעומת זאת יכול היה לדרוש מאישה שתינשא לו מבלי לצפות להסכמתה, ולקבוע לה מעמד נחות יותר בביתו, מעמד של פילגש ולא של אישה נשואה.

קשר זה בין פילגשות לשפחות, מופיע במפורש בכמה מקורות בחז"ל, כגון בבראשית רבה נב, ה:

11 שופטים יט, ב, ועיינו במפרשים שם.

12 שם, פסוק ג.

13 שם, פסוק ד.

14 שופטים יט, כו. וכמוכן כל יחסו של האישה לפילגשו בפרשה זו הוא כיחס אל שפחה.

15 עיינו למשל בשמות כא, ג-ד – אישה ביחס לאשתו נקרא "בעל", ואילו אישה ביחס לשפחתו נקרא "אדון". ביטוי של "אדנות" בין אישה לאישה קיים בתהלים מה, יב; אך גם שם הביטוי בא לבטא מרות של האישה כלפי האישה, עיינו שם.

16 שמואל ב טו, טז.

17 אסתר ב, יד.

18 עיינו להלן, שלאחת השיטות זהו גדר הלכתי, שהפילגש מותרת למלך בלבד. אולם לשאר השיטות אין בעניין זה הבלל הלכתי בין מלך להדיוט, ולפיכך יש להסביר את התופעה בהסבר מציאותי.

...למלך שהיה לו אשה ופילגש – כשהוא הולך אצל אשתו הוא הולך בפרהסיא,

וכשהוא הולך אצל שפחתו הולך במטמוניות ...

היינו, "פילגש" הוא מושג מקביל ל"שפחה". וכך רואים גם בפרקי דר' אליעזר:¹⁹

...בנותיו של אדם מפלגש נקראו שפחות ...

כלומר, לא רק הפילגש עצמה היא שפחה, אלא גם הילדים הנולדים ממנה נחשבים עבדים ושפחות ולא בני חורין.²⁰

לסיכום – מפשטי הכתובים בתנ"ך עולה שההבדל בין "אישה" לבין "פילגש" אינו בקביעות של הקשר – בשתייהן הקשר אינו זמני, אלא קבוע לגמרי; אלא ההבדל הוא במעמדה של הפילגש, שהוא נחות לעומת אישה נשואה. להלן נראה, כיצד תובנה זו מסייעת לנו לברר את הסוגיה לאשורה בדברי חז"ל ובראשונים.

הפילגש במקורות חז"ל – האם היא בקידושין?

הנחת היסוד העומדת בבסיס דבריו של זוהר היא שקשר הפילגשות מבוסס על הסכמה בלבד בין בני־הזוג, ללא קידושין. הנחה זו אכן מקובלת על הפוסקים המובאים במאמרו, אך אין היא פשוטה ומוסכמת כלל.

שיטת הירושלמי

בירושלמי (כתובות ה, ב) נאמר:

ואי זו היא אשה ואי זו היא פילגש?

ר' מאיר אומר: אשה יש לה כתובתה, פילגש אין לה כתובה.

רבי יודה אומר: אחת זו ואחת זו יש לה כתובה; אשה יש לה כתובה ותנאי כתובה, פילגש יש לה כתובה ואין לה תנאי כתובה.²¹

19 פרק לה.

20 ועיין גם ברמב"ם, הלכות מלכים ד, ד, ההקבלה בין "פילגש" ל"אמה". כך גם בהמשך דבריו שם, הרמב"ם אומר שהפילגשים יכולות לשמש גם כמשרתות בבית המלך. ובמפרשים ישנם עוד ביטויים רבים למעמדה הנחות של הפילגש לעומת אישה נשואה, הברל שמשפיע גם על מעמד ילדיה. ראו למשל ברמב"ן לבראשית כה, ו; ברמב"ן לשמות כא, ט; ברד"ק לשופטים יא, א; ועוד.

21 כך בנוסח הרפוסים. נוסח כתב־יד לידן הוא שונה וקשה להבנה, אך גם על־פיו, הדיון על ההבדל בין אישה נשואה לפילגש מתמקד רק בזכויות הממוניות ולא בקידושין, ומכאן שבעניין הקידושין אין ביניהן הבדל. ועיינו בספרו של הרב אליקים גצל אלינסון, נישואין שלא כדת משה וישראל, תל־אביב 1975, עמ' 43 ואילך, שמציע פירוש לנוסח כתב־היד, שלפיו אין ראייה מן הירושלמי שפילגש היא בקידושין; אך פירושו דחוק לעניות דעתי. כמו כן דהוקים פירושו של הרב אלינסון למקורות דלהלן, המורים בפשטות על כך שפילגש היא בקידושין. עוד יש להוסיף, שבפירושו הרד"ק (שחי עוד קודם לכתובת כתב־יד לידן) לשמואל ב ה, יג, מצוטטים דברי הירושלמי כנוסח הרפוסים (אך עיינו שם בדברי הרד"ק, שלא ראה מחלוקת בין הירושלמי לבבלי).

לפי שתי הדעות ההבדל בין אישה נשואה לבין פילגש מתבטא ביחסי הממון שבין הבעל לאישה – לפילגש אין כלל כתובה, או שאין לה את תנאי הכתובה.²² בכך מתמצה כל ההבדל, והירושלמי אינו מזכיר שום הבדל ביניהן במעמד האיסורי – באופן יצירת הקשר, ובדינים החלים על האשה מכוח נישואיה. וממילא ברור, שלדעתו גם פילגש מתקדשת בקידושין, ונחשבת כאשת איש לכל דבר.²³ וכך עולה מדברי הירושלמי ביבמות ב, ד:

רבי זריקן בשם רבי חנינה: אשת חמיו אסורה מפני מראית העין. אי תימר תורה, הרי דוד שנשא רצפה בת איה, שנאמר ”ואתנה לך את בית אדוניך ואת נשי אדוניך בחקיך”.

כלומר, שאול היה חמיו של דוד, שהרי דוד נשא את מיכל בת שאול; ובכל זאת, לאחר מות שאול, דוד נשא את רצפה בת איה, פילגשו של שאול.²⁴ ומכאן מוכיח רבי חנינה שאשת חמיו של אדם (לאחר שהתאלמנה או התגרשה) אינה אסורה לו מן התורה, שהרי בזמן דוד המלך היה הדבר מותר. כלומר, הירושלמי מתייחס אל הפילגש כאל אשת איש – פילגשו של אדם אסורה לקרוביו בדיוק כמו אשתו. הדין הפשוט הוא, שאיש ואישה שקיימו חיי אישות בלי קידושין, אין הדבר יוצר קרבה ואיסורי עריות בין האיש לקרובות האישה ולהפך.²⁵ מכיוון שהירושלמי מניח בפשטות שקשר הפילגשות יוצר איסורי עריות, הרי שסבר שפילגש מקבלת קידושין מבעלה, ודינה כאשת איש לכל דבר.²⁶

תפיסת הירושלמי את מעמד הפילגש תואמת את עיוננו במקורות המקראיים. כפי שראינו, קשר הפילגשות בתנ”ך הוא קשר קבוע לעולם, אלא שמעמדה של הפילגש נחות לעומת מעמדה של אישה נשואה. והדבר תואם את דברי הירושלמי – פילגש יש בה קידושין, הקשר הוא קבוע ומחייב לגמרי, אך מעמדה נחות יותר, ואין לה את מלוא הזכויות הממוניות שיש לאישה נשואה.

סיוע לתפיסה זו יש גם ממקורות נוספים בחז”ל:

בספרי נאמר:

22 “כתובה” היא ההתחייבות של האיש לשלם לאישה סכום מסוים לאחר פקיעת הנישואין במות האיש או בגירושו, ואילו “תנאי כתובה” הם שאר ההתחייבויות הממוניות שבין איש לאשתו.

23 לכאורה קשה ליישב את דברי הירושלמי עם פשט הכתובים שהרי לדעות רבות כתובה היא דין מדרבנן, ואם כן מה היה ההבדל בין אישה נשואה לבין פילגש בזמן התורה, קודם תקנת הכתובה? ואולם ברור שגם מן התורה יש לאישה “תנאי כתובה” – זכויות ממוניות מסוימות, כגון שאר וכסות, וממילא בזה היה ההבדל בין אישה נשואה לבין פילגש בזמן התורה. ואף קודם מתן תורה ודאי היו לנשים זכויות מסוימות, והפילגשים לא זכו בזכויות אלה.

24 נישואין אלה אינם מפורשים בכתוב אלא מדרשת חז”ל.

25 ראו למשל במשנה יבמות יא, א; שם יג, ד; וכך פוסק בשו”ת הרא”ש לב, א, שפילגש ללא קידושין אינה נאסרת לקרובי האיש.

26 וכך נראה בירושלמי גם בסנהדרין ב, ג – שם לומד הירושלמי מן המעשה של פילגשי דוד שנאסרו לעולם, ש”אין נושאין לא אלמנתו ולא גרושתו של מלך”.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: מוצל היה ראובן מאותו החטא, ולא נזקק לאותו מעשה.²⁷ איפשר מי שעתיד לעמוד בראש שבטים בהר עיבל ואומר "ארור שוכב עם אשת אביו", נזקק לאותו מעשה?²⁸

היינו, הספרי סבור שהחטא של שכיבה עם פילגש אביו, כמוהו כחטא של שכיבה עם אשת אביו, ולפיכך סובר רשב"ג שלא ייתכן שראובן נכשל בחטא זה. ניתן לדחוק ולומר שאין כאן הקבלה מלאה, אלא הפילגש רק דומה לאשת אביו. אולם לפי תפיסת הירושלמי, שפילגש היא בקידושין, הדברים הם כפשוטם – הפילגש מקודשת לבעלה, ונאסרת לקרוביו כאשת איש לכל דבר. מאמר זה, בניסוחים שונים, מופיע עוד במדרשים רבים, ומכאן שתפיסה זו על מהות הפילגשות היא תפיסה רווחת.

בבראשית רבה²⁹ נאמר:

זה [=אחיתופל] התיר גילוי עריות ... שנאמר באחיתופל "בוא אל פילגשי אביך" ...

היינו, שכיבה עם פילגש אביו היא בגדר גילוי עריות. ובילקוט שמעוני³⁰ אף נאמר שאחיתופל זמם שאבשלום יתחייב על מעשה זה מיתת בית-דין. דברים אלה עולים בקנה אחד עם תפיסת הירושלמי שפילגש היא בקידושין, ונחשבת כאשת איש גמורה.³¹

שיטת הבל

הבבלי (סנהדרין כא, ע"א), אוחז בפשטות בגישה אחרת מגישת הירושלמי:

מאי נשים ומאי פלגשים? – אמר רב יהודה אמר רב: נשים – בכתובה ובקידושין, פלגשים – בלא כתובה ובלא קידושין.

לפי גרסה זו, המקובלת על רוב הראשונים, ההבדל בין אישה נשואה לפילגש איננו רק במישור הממוני, אלא גם במישור האיסורי – פילגש היא ללא קידושין, ואין היא נחשבת כאשת איש גמורה. אולם ראוי לציין ששיטת הבל אינה כה חד-משמעית:

ראשית, ישנן עדויות על גרסה אחרת שלפיה אין מחלוקת בין התלמודים וגם הבבלי סובר שפילגש היא בקידושין ורק בלי כתובה. כך היתה גרסתו של רש"י,³² הכותב: "נשים בכתובה, פלגשים בלא כתובה, כדאמרינן בסנהדרין, בנשים ופילגשים דודו". רש"י מצטט את דברי הבבלי בסנהדרין, ולפי גרסתו, ההבדל בין נשים לפילגשים הוא רק היעדר הכתובה, ולא היעדר הקידושין. גרסה זו, או אף גרסה האומרת במפורש:

27 שלא שכב בפועל עם בלהה פילגש אביו.

28 דברים, פיסקא שמו, ד"ה 'דבר אחר'.

29 בראשית רבה (וילנא), פרשה לב, א.

30 שמואל ב, רמז קנא.

31 עיין בשו"ת היכל יצחק של הרב הרצוג, אבן העזר, ב, סימן ל, אות מג, שעמד על הקשר שבין מדרש זה לשיטת הירושלמי.

32 בראשית כה, ו.

”פילגשים – קידושין בלא כתובה”, נזכרת גם בדברי הראב”ד,³³ הר”ן,³⁴ הריב”ש,³⁵ מהרי”ט³⁶ והרדב”ז.³⁷ מקצת מן הפוסקים הללו מאמצים גרסה זו, אחרים נשארים בספק, ואחרים דוחים אותה בטענה שהגרסה השנייה היא גרסת רוב הספרים; אך בכל אופן, דבריהם מעידים על קיומה של גרסה זו.

ועוד, גם בין הראשונים שגרסו בגמרא בסנהדרין ”בלא כתובה ובלא קידושין”, יש הסוברים שאין זו העמדה היחידה בתלמוד הבבלי. בסוגיה בסנהדרין אכן הובאה רק הדעה שפילגש היא בלי קידושין, אך במקומות אחרים מופיעה גם עמדה אחרת. הגמרא ביומא סו, ע”ב, מספרת שתלמידי ר’ אליעזר שאלו אותו, ”פלוגי מהו לעולם הבא”, והשאלה נותרת ללא מענה. התוספות והריטב”א³⁸ מביאים את פירושו של רבינו חננאל לשאלה זו:

פירש רבינו חננאל ז”ל, כי על אבשלום שבא על פלגשי אביו שאלוהו – מי סבירא ליה הא דאמר רב פלגשים בלא חופה ובלא קדושין, וליכא אלא איסור הבא על מפותת אביו, או אם היא בקידושין, ואיכא משום אשת אב ואשת איש.³⁹

על-פי ביאור זה עולה שגם בבבלי מופיעה האפשרות שפילגש היא בקידושין, ובגמרא ביומא אין הכרעה בדבר. עוד יש להוסיף שהבבלי בשבת נה, ע”ב מביא גם הוא את המדרש שהובא לעיל:

תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: מוצל אותו צדיק [=ראובן] מאותו עון, ולא בא מעשה זה לידו. אפשר עתיד זרעו לעמוד על הר עיבל ולומר ”ארור שכב עם אשת אביו”, ויבא חטא זה לידו?

כאמור, מדרש זה מורה בפשטותו שפילגש היא בקידושין, שהרי הוא משווה את הדבר לאיסור אשת אב.

הפילגש בדברי הפוסקים

הצגת הבעיה, והפתרונות האפשריים

הפוסקים שדנו בסוגיה זו עמדו לפני בעיה ייחודית: בתנ”ך אכן מופיע לא פעם המושג ”פילגש”, ובפשטות נראה שמותר לקחת פילגשים; ואילו בדברי חז”ל אין מוצאים

33 בהשגותיו להלכות אישות א, ד.

34 שו”ת הר”ן, סימן סח.

35 שו”ת הריב”ש, סימן שצה.

36 שו”ת מהרי”ט, חלק ב, יורה דעה, סימן מז.

37 שו”ת רדב”ז, חלק ד, סימן רכה.

38 ד”ה ’פלוגי’.

39 דהיינו – השאלה היא האם יש לסבור כדעתו של רב, שפילגש היא בלי קידושין, ואז אבשלום לא עבר על גילוי עריות (ראו במשנה יבמות יא, א), או שמא פילגש היא בקידושין, ואז אבשלום עבר

שום עדות לקיומה של פילגשות⁴⁰ ואף דיונים על מעמד זה כמעט שאינם בנמצא. המימרות הבודדות שהבאנו מדברי חז"ל הן כל ההתייחסות ההלכתית ל"פילגש", ניגוד בולט לכל ענייני הקידושין והנישואין, ואפילו דין אמה עברייה,⁴¹ שנדונו בהרחבה בתלמודים.⁴² יתרה מזו – במקורות שונים בדברי חז"ל נראה בפשטות שהפילגשות אסורה. בכמה מקומות דנה הגמרא במקרים של נישואין שבהם הקידושין עלולים להתבטל מסיבות שונות, כגון קידושין שעשויים לפקוע במיאון⁴³ או קידושין שיש בהם תנאי.⁴⁴ אף שמדובר במקרים אלה במסגרת של זוגיות קבועה, שהרי כעת בני־הזוג רואים את עצמם כזוג נשוי לכל דבר, בכל זאת הגמרא מכנה מצב זה "בעילת זנות", ו"חופה דאיסורא". כלומר, גם מצב שבו בני־הזוג חיים יחד בקביעות ומיוחדים זו לזה, הוא בגדר זנות ואיסור, כל עוד אין הזוגיות מעוגנת בקידושין. רק כאשר יש קידושין, חיי האישות מותרים.

הסתירה לכאורה בין היחס במקרא לפילגשות ובין העולה מדברי חז"ל בעניין זה, נפתרה על־ידי הפוסקים בארבעה כיוונים שונים. נסקור אותם תחילה בקצרה, ואחר כך נפרט כל אחת מן הגישות.

א. השיטה האחת סוברת שפילגש היא בקידושין. ממילא, אין סתירה בין פסוקי התנ"ך שבהם רואים שהפילגשות מותרת, ובין דברי חז"ל שעולה מהם שחיי אישות ללא קידושין אסורים.

כפי שראינו, לשיטה זו יש סיוע ממקורות מפורשים בדברי חז"ל, בירושלמי ובמדרשים, ואף יש לה הד בבבלי. עוד יש לשים לב שדווקא המקורות הקדומים יותר, דברי התנאים בירושלמי ובספרי, הם כשיטה זו, ואילו השיטה שפילגש אינה בקידושין היא מימרה אמוראית (מובאת בבבלי סנהדרין בשם רב). לפי שיטה זו גם מובן מאוד מדוע אין אנו מוצאים כלל בתקופת חז"ל את הפילגשות – אין שום סיבה שאישה תסכים למצב כזה שבו היא מחויבת לבעלה במלוא המחויבות של קידושין, אך אינה זוכה בזכויות הממוניות הנובעות מנישואין גמורים. רק בתקופת המלוכה התאפשר

40 על גילוי עריות, שבא על אשת אביו ואשת איש, ואין לו חלק לעולם הבא. השאלית יעבץ (חלק ב, סימן טו) סובר שאכן התקיימה פילגשות בזמן חז"ל – הוא מפרש את דברי הגמרא ביומא יח, ע"ב, "יחודי הוה מיחדי להו", שהמדובר הוא בייחוד ללא קידושין, פילגשות. אולם הדבר מנוגד לפשטות ההקשר בגמרא ולפרשנות כל הראשונים, לפיה מדובר שם בנישואין גמורים, אלא שהיה בהם ייחוד בלבד ללא חיי אישות.

41 אף שדין זה כבר לא נהג בפועל, שפסק להתקיים משבטל היובל (עיין ברמב"ם הלכות עבדים א, י).
42 ראוי לשים לב, שגם הדיונים שכבר קיימים בעניין הפילגש מופיעים בדרך כלל בהקשר אגדי ולא בהקשר הלכתי – הדין ביומא הוא דיון אגדי גמור, וגם הגמרא בסנהדרין היא בהקשר של ביאור הפוסקים העוסקים כדוד המלך, ואינה סוגייה הלכתית המעלה את השאלה מצד עצמה. ומכאן שהגמרא לא ראתה בזה הלכה למעשה, אלא "למסבר קראי" (להבנת הכתובים) בלבד.

43 יבמות קז, ע"א (מדובר שם בקטנה יתומה, שאין לה אב שיקדש אותה. בית הלל אינם רואים פסול בנישואין אלה, משום שיש בה קידושין מרובנן, אך הגמרא קובעת שבלי קידושין אלו היתה זו ביאת זנות).

44 כתובות עב, ע"ב – עג, ע"א.

מצב כזה, היות שהמלך יכול היה לקחת לו אישה בלי להעניק לה את מלוא זכויותיה.⁴⁵ ואולם בתקופת חז”ל, כאמור, הפילגשות נעלמה לחלוטין.

ואולם, מול דעה זו עומדת הגרסה המקובלת ברברי הבבלי בסנהדרין, שלפיה פילגש היא בלא קידושין.

ב. שיטה שנייה סוברת שפילגש היא בלא קידושין, אולם היא מותרת רק למלך, וזו הסיבה שמלכי ישראל בזמן התנ”ך נשאו פילגשים.⁴⁶

גם לפי שיטה זו ברור מדוע תופעה זו לא התקיימה בזמן חז”ל, שכן המלוכה פסקה והפילגש אסורה לסתם אדם. אולם בשיטה זו יש לברר מהו מקור האיסור ומהותו, ומדוע יש הבדל בין מלך לשאר בני־אדם.

ג. השיטה השלישית סוברת שפילגש היא בלא קידושין, ובזמן התנ”ך היתה מותרת לכל אדם, אולם אחר כך נאסרה מדרבנן.

ד. שיטה רביעית סוברת שפילגש היא בלא קידושין, והיא אכן מותרת, לפחות באופן עקרוני. את קביעת הגמרא שחיי אישות בלא קידושין הם בגדר ”בעילת זנות”, פותרת שיטה זו בפיצול לשני מסלולים – זוג שמתכוון להינשא בחופה וקידושין, צריך לעשות זאת כדת וכדין; אך זוג שמלכתחילה מתכוון לזוגיות במסגרת של פילגשות בלבד, אין בכך פסול. מכיוון שבמקרים שהגמרא דנה בהם מדובר בזוגות שהתכוונו לנישואין מלאים, אם יפקעו הקידושין תהיה זו ביאת זנות, שהרי הם התכוונו לנישואין ולא לפילגשות.

שיטה זו מסבירה היטב את פסוקי התנ”ך, אך ברברי חז”ל יש בה דוחק – אם אכן אין חובה לקדש לפני חיי זוגיות, ואפשר לבחור במסגרת של פילגשות, מדוע אדם שבחר במסגרת של נישואין ומשום מה קידושיו בטלו, ביאתו מוגדרת כזנות ואיסור? מדוע לא ייחשבו נישואין אלה כדיעבד כ”פילגשות” מותרת?

לבד מקושי זה יש גם צורך להסביר לפי שיטה זו, מדוע לא התקיימה הפילגשות בזמן חז”ל? אם פילגשות בלא קידושין מותרת, מדוע היא לא נהגה בזמנם?

נעבור עתה אל הפוסקים האוחזים בכל שיטה, ונרון בדבריהם.

45 וכן גם היה שייך מצב כזה של נישואין בלתי שוויוניים כל עוד נהג דין אמה עבריייה. אך כאמור לעיל בהערה 41, דין זה לא נהג בפועל בזמן חז”ל.

46 רוב הפילגשים שלאחר מתן תורה היו אצל מלכים. מעט מאוד אנשים שאינם מלכים לקחו להם פילגשים במקרא (כגון במעשה פילגש בגבעה), ומקרים אלה יש לפרש לפי שיטה זו כמעשה שנעשה באיסור (עיינו בשו”ת ר” אברהם בן הרמב”ם, סימן כא), או שמדובר באמה עבריייה, שאמנם אינה ”פילגש” ממש לדעה זו, משום שהיא מקודשת, אך מבחינת מהותה היא כפילגש, שאלו נישואין בלתי שוויוניים (עיינו ברמב”ם הלכות מלכים ד, ד, ובכסף משנה, הלכות אישות א, ד). אפשרות מעניינת נוספת מופיעה באוצר המדרשים ליהודה דוד אייזנשטיין, ירושלים 1969, עמ’ עב, ולפיה הפילגשים שבתנ”ך היו ”אשת יפת תואר”, ורק בכגון זה הותרה לקיחת אישה ללא כתובה וקידושין.

שיטה א' – פילגש היא בקידושין

כפי שהזכרנו לעיל, מגרסת רש"י לגמרא בסנהדרין, משמע שפילגש יש בה קידושין. וכך עולה גם מדבריו בפירושו לדברים כג, יח – שם מפרש רש"י את האיסור "לא תהיה קדשה", כאיסור כל ביאה שאין בה קידושין. גם האיסור על יהודי לשאת שפחה כנענית או על יהודייה להינשא לעבד כנעני, נובע לדעת רש"י לא מחמת עצם מעמדם האישי של העבד והשפחה, אלא משום "שכל בעילותיו בעילות זנות, שאין קדושין תופסין לו בה". היינו, גם חיי זוגיות קבועים לגמרי, אם אין בהם קידושין תקפים, הרי הם בעילות זנות האסורות מן התורה.

כך נראה גם בדברי רב נטרונאי גאון.⁴⁷ רב נטרונאי דן באדם שמתייחד עם שפחתו וטוען ששחרר אותה ועשאה פילגש – האם יש להאמין לו שעשה זאת באופן הראוי, או שעליו להוכיח שאכן שחרר אותה כדין וקידש אותה. דהיינו, רב נטרונאי נוקט בפשטות ש"פילגש" היא בקידושין,⁴⁸ ואם אדם טוען שלקח לו פילגש, הרי טענתו היא שקידש אותה כדת משה וישראל.

בשיטה זו הולך גם הריב"ש.⁴⁹ הריב"ש מביא את האפשרויות השונות, ומצדד בכך שהפילגש היא בקידושין – הוא מביא ראיות רבות לכך ואומר שעל הדעה המנוגדת יש "קושיות עצומות". וכך מכריע הגר"א⁵⁰ – הוא מביא את מקורות חז"ל שראינו לעיל שמהם משתמע שהפילגש היא בקידושין, ודוחה את הטענות המנוגדות. הראב"ד⁵¹ והמהרי"ט⁵² מעלים גם הם אפשרות זו – הם מביאים את הגרסה שפילגש היא בקידושין, ואינם מכריעים בין שתי הגרסאות.⁵³

היוצא לפי שיטה זו הוא שוודאי שאין שום היתר לחיי זוגיות ללא קידושין, שהרי אפילו פילגש היא בקידושין.

שיטה ב' – פילגש היא בלא קידושין, אך אסורה להדיוט

ראש העומדים בשיטה זו הוא הרמב"ם, הכותב:⁵⁴

וכן לוקח [=המלך] מכל גבול ישראל נשים ופילגשים. נשים – בכתובה וקדושין, ופילגשים – בלא כתובה ובלא קידושין, אלא ביחוד בלבד קונה

47 תשובות רב נטרונאי גאון, מהדורת ברודי, ירושלים תשנ"ד, יורה דעה, סימן רסב.
 48 ישאל השואל – אם אכן אותו אדם שחרר את השפחה וקידש אותה כדת משה וישראל, מדוע היא מוגדרת כ"פילגש" ולא כאישה נשואה? התשובה ברורה לאור דברינו לעיל בניתוח הכתובים – אכן מבחינת האיסור זו אשת איש גמורה, אך מבחינה חברתית זוהי אישה במעמד נמוך יותר, ולפיכך היא מוגדרת כ"פילגש".
 49 שו"ת הריב"ש, סימנים שצה, שצח.
 50 ביאור הגר"א לשולחן ערוך, אבן העזר כו, ז.
 51 לעיל, הערה 33.
 52 לעיל, הערה 36.
 53 עיין להלן בשיטת הראב"ד.
 54 הלכות מלכים ד, ד.

אותה ומותרת לו. אבל ההדיוט אסור בפילגש, אלא באמה העבריה בלבד אחר ייעוד...⁵⁵

מהו מקור האיסור להדיוט לקחת פילגש? – בזה יש דעות רבות. זוהר מתעלם מרבים ממפרשי הרמב”ם, ומביא רק את הדעות שלפיהן איסור זה הוא מדרבנן, ומשום החשש שמא הפילגש לא תטבול במקווה.⁵⁶ דעות אלה דחוקות מאוד ברמב”ם, שלא הזכיר כלל חשש זה. כאשר הרמב”ם מביא דין מדרבנן הוא בדרך כלל מציין במפורש שזהו דין מדברי סופרים, ואף מביא את טעמו; ואילו כאן האיסור מופיע בסתם, כדבר פשוט.⁵⁷ נראה ברור שהרמב”ם מתבסס כאן על דבריו בהלכות אישות, שם הגדיר את המצוות השייכות לקידושין ולחיי אישות, וכדלהלן.

יש הסוברים בדעת הרמב”ם שאיסור ההדיוט בפילגש נובע מאיסור “לא תהיה קדשה”.⁵⁸ בכמה מקומות בדברי הרמב”ם נראה שאכן איסור זה כולל כל ביאה שאינה במסגרת קידושין. כך הוא מגדיר את המצוה בספר המצוות:⁵⁹ “האזהרה שהוזהרנו מלבעול בלא כתובה וקדושין”. וכך גם במניין המצוות שבהקדמה להלכות אישות: “שלא תבעל אשה בלא כתובה וקידושין”. אולם בהלכות אחרות⁶⁰ יש מקום לפרש שאיסור “לא תהיה קדשה” מדבר דווקא בחיי אישות דרך הפקר, ולפי זה אין הלאו חל בפילגש המיוחדת לאדם אחד בקביעות. והמפרשים התחבטו הרבה בכירור דעת הרמב”ם בהגדרת לאו זה.⁶¹

- 55 זוהר מזכיר שגרסת הרמב”ן ברמב”ם היתה שונה, ולא היה לפניו המשפט האוסר פילגש להדיוט. אכן כך נראה בדברי הרמב”ן (שו”ת הרשב”א המיוחסות לרמב”ן, סימן רפד), אולם גרסה זו קשה מאוד מכמה טעמים: א. בכל כתבי-ידי שבידינו מופיע משפט זה (עיין במשנה תורה מהדורת פרנקל, ילקוט שינויי נוסחאות להלכה זו), וכך מעיד הרדב”ז (שו”ת רדב”ז, חלק ד, סימן רכה) שהיתה הגרסה גם בכתב-יד קדום שהוגה מספרו של הרמב”ם עצמו. ב. לפי גרסת הרמב”ן, שאין בעניין הפילגש הבדל בין מלך להדיוט, אין להבין מדוע הרמב”ם דן בפילגש ומגדיר את מעמדה בהלכות מלכים, ולא במקום הטבעי – בהלכות אישות. בעוד שלגרסתנו, שהפילגש מותרת למלך בלבד, הדבר מובן. ג. כפי שנראה להלן, כך סבר גם ר’ אברהם בן הרמב”ם, שממשיך את שיטת אביו.
- 56 הוא אף מפליג ומסכם באופן החלטי: “אף הרמב”ם גורס, לכל היותר, שפילגש אסורה מדרבנן בלבד” – תוך התעלמות מכל המפרשים המסבירים בדעת הרמב”ם שהאיסור הוא מן התורה.
- 57 עוד יש לציין שחשש זה שהאישה לא תטבול, מופיע לראשונה רק לאחר הרמב”ם, בתשובת הרמב”ן. יתרה מזו – הרמב”ם הרי מציג בספרו את ההלכה בשלמותה, ובכלל זה ההלכות שאינן נוהגות בזמן הזה, ובוודאי כך הוא בהלכות מלכים. חשש זה שהפילגש תתבייש לטבול היה שייך רק לאחר שפסקו לנהוג דיני טומאה וטהרה, שאז הכול יודעים אישה למה טובלת – לשם חיי אישות. אך בזמן שנהגה טהרה בישראל, הרי גם רווקה היתה טובלת כדי שתוכל לעסוק בטהרות, ולא היתה לפילגש שום סיבה להתבייש בטבילתה, שהרי איש לא יוכל לדעת שטבילתה נועדה לחיי אישות. מכיוון שהרמב”ם הביא דין זה כדיון פשוט הנוהג בכל זמן, לא מסתבר כלל לומר שטעמו הוא משום חשש הבושה.
- 58 כך הבין בדעתו הראב”ד (בהשגותיו להלכות אישות א, ד), וחלק על כך; וכך פירשו בדעת הרמב”ם הרשב”א (שו”ת הרשב”א, חלק ד, סימן שיד), הכסף משנה (הלכות מלכים ד, ד), הרמ”א (אבן העזר כו, א) והאבני נזר (אבן העזר נו, ג).
- 59 מצוות לא תעשה שנה, בתרגום הרב קאפח.
- 60 הלכות אישות א, ד; הלכות נערה בתולה ב, יז.
- 61 הפוסקים שפירשו שהלאו אינו חל במצב של אישה המיוחדת לאיש אחד, מובאים להלן בסמוך.

אולם גם אם נאמר שפילגש אינה כלולה בלאו של "לא תהיה קדשה", נראה ברור שלדעת הרמב"ם יש בה איסור מן התורה, והוא ביטול מצוות עשה של קידושין. בכמה מקומות⁶² מגדיר הרמב"ם מצווה זו: "לבעול בקידושין", דהיינו שחיי אישות מותרים רק על-ידי קידושין. להמחשה, אפשר לדמות מצווה זו למצוות שחיטה – כשם שמצוות שחיטה משמעה שאכילת בשר מותרת רק אם הבהמה נשחטה תחילה, כך גם מצוות קידושין משמעה שחיי אישות מותרים רק אם נעשו קידושין תחילה.⁶³ פרשנות זו של הרמב"ם למצוות קידושין עולה בכירור מדבריו במורה הנבוכים, כאשר הוא מסביר את טעמן של מצוות אלה:

לא נמצא אופן להתיר את המשגל, אלא בייחוד אשה ונשיאתה בפומבי. מפני שאילו היו מסתפקים בייחוד בלבד, היו רוב האנשים מביאים קדשה אל ביתם לזמן-מה מתוך הסכמה ביניהם, והוא היה אומר שזאת אשתו. לכן עלינו לערוך ברית ומעשה מסוים אשר בו הוא מייחד אותה לעצמו והוא הארוסין,⁶⁴ ושייתן פומבי לדבר, והוא הנשואין...⁶⁵

כלומר, מן התורה אין היתר לשום אופן של חיי אישות ללא קידושין. רק למלך הותר איסור זה, כפי שכותב הרמב"ם בהלכות מלכים.⁶⁶ וכך אומרים כמה מפרשים,⁶⁷ שגם אם אין בפילגש בלא קידושין איסור לאו של "לא תהיה קדשה", עדיין יש בה איסור עשה מן התורה.

62 מניין המצוות הכללי בתחילת המשנה תורה, וכן בספר המצוות, מצוות עשה ריג.
63 כך לדעת הרמב"ם; והרמב"ן פירש מצווה זו בדרך אחרת, כאמור לעיל, שרק מי שרוצה במסגרת של נישואין מלאים חייב לקדש תחילה. במניין המצוות שבהקדמה להלכות אישות, וכן בהלכות אישות א, א, הרמב"ם מגדיר שהמצווה היא לקדש לפני נישואין, ואינו כותב במפורש שיש לקדש לפני ביאה. מתוך כך טוען זוהר, שגם לדעת הרמב"ם חובת הקידושין מן התורה היא רק כאשר הזוג מעוניין במסגרת של נישואין מלאים, ואם מעוניין במסגרת של פילגשות אינו חייב לקדש תחילה. אך לשונותיו של הרמב"ם במקורות שהבאנו בפנים הן ברורות – החובה היא לקדש לפני ביאה, ואין אפשרות לחיי אישות ללא קידושין. נראה ליישב את הקושי בלשון הרמב"ם בהלכות אישות באופן פשוט – לשון "נישואין" משמעה כל חיי זוגיות קבועים, וגם מסגרת של פילגשות היא בכלל ביטוי זה. עיין למשל בדברי הימים ב יא, כא: "כִּי נָשִׂים שְׂמוּנָה עֲשָׂה נָשָׂא וּפִלְגָשִׁים שָׂשִׂים". וכן גם בפוסקים נוקטים לא פעם לגבי פילגש לשון של "נישואין" (עיין למשל בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רפד). וממילא, כשהרמב"ם מגדיר שאין היתר ל"נישואין" ללא קידושין תחילה, הוא שולל בכך גם פילגשות ללא קידושין, שגם היא אסורה באיסור עשה (ביאה אקראית, שאינה בגדר "נישואין", אסורה ממילא לדעת הרמב"ם, מן הלאו של "לא תהיה קדשה").

64 כידוע, המילה "אירוסין" בלשון חז"ל והפוסקים מציינת את הקידושין.
65 חלק ג, פרק מט, בתרגומו של מיכאל שורץ.

66 לכאורה יש לשאול על דעת הרמב"ם – אם חיי זוגיות ללא קידושין אסורים מן התורה, כיצד ייתכן שהמלך מותר בפילגש ללא קידושין? – התירוץ המסתבר לקושיה זו, הוא הסברו של רבינו יונה (שערי תשובה, שער ג, אות צד), ש"ייחוד המלך על הפילגש כעין אישות". הוא מנמק זאת בנימוק הפרקטי, שאימתו של המלך מוטלת על הבריות. אך באבני נזר (אבן העזר נו, ג) מוסיף לכך נימוק הלכתי, שהרי פילגשו של המלך אסורה לעולם לאחרים (עיין בהלכות מלכים ב, א-ב), וממילא גם ללא קידושין הקשר שלהם הוא מוחלט ומחייב כמו קשר הקידושין. אכן מן התורה אין היתר לחיי זוגיות בלי מחויבות מלאה, אך מחויבות זו יכולה להיווצר באחת משתי הדרכים: על-ידי קידושין, או מצד דין המלך.

67 שו"ת הריב"ש, סימן שצה; מגיד משנה להלכות אישות א, ד. וכך סבר כנראה גם בעל ספר החינוך – כשהוא עוסק בלאו של "לא תהיה קדשה" (מצוה תקע) הוא מביא מחלוקת, אך מדבריו בעשה של קידושין (מצוה תקנב) נראה שכל ביאה מצריכה קידושין תחילה.

אי־הבנת הנקודה הזאת מביאה את זוהר לטעות בהבנת דבריהם של פוסקים רבים. כמו שכבר כתבנו, המפרשים נחלקו בדעת הרמב”ם אם האיסור של ”לא תהיה קדשה“ חל גם על פילגש. כל פוסק הכותב שבפילגש אין איסור לאו ואינה בגדר ”קדשה“, מוגדר על־ידי זוהר כסובר שבפילגש אין איסור דאורייתא. ולא היא – גם אם אין בפילגש איסור לאו, עדיין ייתכן בהחלט שיש בה איסור עשה דאורייתא.

כך למשל בדעת החלקת מחוקק. זוהר מביא את דבריו באבן העזר כו, ב – שלדעת הרמב”ם בפילגש אין מלקות, ומתוך כך הוא מונה אותו בין הסוכרים שהסדר פילגש מותר על־פי התורה.⁶⁸ אך בס”ק הקודם מביא החלקת מחוקק במפורש את דעת המגיד משנה, שבפילגש יש איסור עשה. בס”ק ב’ מתייחס החלקת מחוקק לדברי הרמ”א, שפילגש היא בכלל ”קדשה“ וחייבים עליה מלקות, וכנגד זה הוא טוען שלדעת הרמב”ם פילגש אינה בכלל לאו זה ואין לוקים עליה;⁶⁹ אך עדיין היא אסורה באיסור עשה דאורייתא. וכך גם בדברי המהרשד”ם,⁷⁰ הבית שמואל והר”י מטראני, האומרים שפילגש אינה בכלל ”קדשה“ ואין בה לאו ומלקות, וזוהר מסיק מתוך כך שזה איסור דרבנן בלבד. מסקנה זו אינה הכרחית כלל. אדרבה – הלשון ”אין בה איסור לאו“ וכדומה, ולא ”אין בה איסור דאורייתא“, מורה בפשטות שיש בזה איסור דאורייתא, אלא שאינו איסור לאו.

בשיטתו של הרמב”ם הלכו ראשונים נוספים: ר’ אברהם בנו של הרמב”ם,⁷¹ רבינו יונה,⁷² הרשב”א⁷³ והמאירי⁷⁴ – כולם כותבים שפילגש אסורה להדיוט ומותרת למלך בלבד, ומקצתם כותבים במפורש שאיסור הפילגש הוא מן התורה.

שיטה ג’ – פילגש היא בלא קידושין, אך אסורה מדרבנן

כך סובר היר רמ”ה,⁷⁵ אפשרות כזאת מופיעה גם בשו”ת בנימין זאב,⁷⁶ ויש שכתבו כך גם בדעת פוסקים נוספים, כמו הרמב”ם⁷⁷ והראב”ד.⁷⁸

- 68 ראו במאמרו, הערה 26.
 69 כידוע, חיוב מלקות קיים רק בלאו, ולא בעשה.
 70 בסמוך להערה 25 שם – השוו בין הציטוט עצמו ובין הפרשנות שמוסיף זוהר בסוגריים, שאינה הכרחית כלל.
 71 שו”ת רבי אברהם בן הרמב”ם, סימן כא.
 72 שערי תשובה, שער ג, אות צד.
 73 שו”ת הרשב”א, חלק ד, סימן שיד. וראו עוד בחלק ה, סימן רמב, שם הוא אומר שניתן לחיות עם פילגש, אך שם מדובר במפורש על מצב של קידושין, רק ללא כתובה.
 74 סנהדרין כא, ע”א, ד”ה ’כבר’.
 75 שם, ד”ה ’מאי’.
 76 סימן קיב.
 77 כך כותבים בדעתו הרד”ך (שו”ת הרד”ך, סימן ט, אות ח) והרדב”ז (שו”ת רדב”ז, חלק ד, סימן רכה). אך כאמור לעיל, המפרשים נחלקו בדעת הרמב”ם בעניין זה, והבאנו ראיות לכך שלדעתו האיסור הוא מדאורייתא.
 78 כך כותבים בדעתו הריב”ש (שו”ת הריב”ש, סימן שצח) והחלקת מחוקק (אבן העזר כו, ס”ק א). ועיינו בדעתו להלן.

כאן יש להעיר: זוהר מציין כמה דעות הסוברות שהפילגש אסורה מדרבנן, אך הנימוק היחיד שהוא מביא לאיסור זה הוא החשש שמא האישה לא תטבול. נימוק זה מחליש את חומרת האיסור, שכן לפיו הפילגשות אינה אסורה מצד עצמה, אלא מחשש חיצוני בלבד, וחשש זה ניתן אולי לפותרו. כך למשל טוען זוהר, מתוך תפיסתו זו, שכאשר חיי הזוגיות ידועים לכול, אין חשש שמא האישה לא תטבול, וממילא אין עוד איסור.⁷⁹ ואולם רוב הפוסקים שהגדירו את האיסור כדרבנן, לא נימקו את האיסור בחשש חיצוני זה של היעדר הטבילה, אלא סברו שחכמים אסרו את הפילגשות מצד עצמה, משום שראו בה פגם מהותי.

כך היא למשל לשונו של הירמ"ה:

ורבנן הוא דגזור, כדי שלא יהיו בנות ישראל הפקר.

וכן בשו"ת בנימין זאב, מגדיר המחבר חיי אישות כאלה כ"בעילת זנות", ואומר שחכמים תיקנו שהזוגיות תהיה דווקא בקידושין. רק כטעם נוסף הוא מביא את החשש שמא האישה לא תטבול.⁸⁰ ברור שלפי תפיסה זו, אין היתר לפילגשות בשום אופן. גם אם נפתור את בעיית הטבילה, עדיין הפילגשות אסורה מצד עצמה.

שיטה ד' – פילגש מותרת באופן עקרוני

נדון עתה בדברי הפוסקים, הסוברים שפילגש מותרת, לפחות באופן עקרוני. בין הראשונים המחזיקים בשיטה זו אפשר למצוא את הרמב"ן,⁸¹ אבודרהם,⁸² הר"ן,⁸³ הרא"ש⁸⁴ ובעל צדה לדרך,⁸⁵ שדבריהם הובאו במאמרו של זוהר,⁸⁶ ועליהם יש להוסיף את הכלבו.⁸⁷ באחרונים הובאה דעה זו בכמה מן הפוסקים, וכדלהלן.

ברם, יש לשים לב לשתי נקודות משמעותיות:

ראשית, כפי שמציין זוהר עצמו, רוב הפוסקים הללו לא התירו את הפילגשות הלכה למעשה. הרמב"ן,⁸⁸ האבודרהם והרא"ש שוללים זאת למעשה, משום החשש שהאישה לא תטבול. רבים מן הפוסקים שהזכירו אפשרות שהפילגש מותרת, לא עסקו בעצם השאלה אם יש להתיר את הפילגשות, אלא דנו בשאלות נלוות לשאלה זו,⁸⁹ ואין בהם אמירה ישירה להתיר את הפילגשות הלכה למעשה.

- 79 עיינו עוד להלן בדבר טענה זו.
 80 ראו עוד להלן על שיטתו. וכך גם בדברי הרד"ך והחלקת מחוקק, עיינו בלשונם.
 81 שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רפד.
 82 ספר אבודרהם, ברכת אירוסין ונישואין.
 83 שו"ת הר"ן, סימן סח.
 84 שו"ת הרא"ש, כלל לב, סימן יג.
 85 צדה לדרך לר' מנחם בן אהרן, מאמר שלישי, כלל ראשון, פרק שני.
 86 פוסקים נוספים מובאים במאמרו של זוהר כשייכים לקבוצה זו, אך שלא בצדק – ראו להלן.
 87 סימן עה.
 88 כך בנוסח תשובת הרמב"ן שבידינו. אך הרב אלינסון בפרק רביעי בספרו (לעיל, הערה 21) מפקפק באונטיות של המשפט מן התשובה, השולל את הפילגשות למעשה.
 89 ראו בשו"ת הר"ן (סימן סח), בשו"ת מלמד להועיל (חלק ג – אבן העזר וחושן משפט, סימן טו) ובנודע ביהודה (תניינא, אבן העזר קלב) – כולם לא נשאלו את עצם השאלה אם מותר לקחת

האם אי פעם נהגה הפילגשות ללא קידושין הלכה למעשה בעם ישראל?⁹⁰ – זוהר מביא ראיה אחת למצב כזה. הוא טוען שהפילגשות נהגה הלכה למעשה בספרד בתקופת הראשונים, על סמך דברי בעל צדה לדרך המעיד שהרבה אנשים לוקחים פילגשים. אך בעדות זו נאמר במפורש שאותם אנשים מקדשים את הפילגשים; כלומר, התופעה שזוהר מבקש להתיר, פילגשות ללא קידושין, לא נהגה בפועל. בעל צדה לדרך עצמו אכן תמה על כך, וסובר שהפילגשות ללא קידושין מותרת, אך בדבריו יש עדות דווקא לכך שהמנהג המקובל היה לקיים זוגיות בקידושין בלבד.⁹¹

נקודה נוספת – בדברי הפוסקים הללו הסוברים שהפילגש מותרת, נאמר במפורש שההיתר הוא דווקא במצב של זוגיות קבועה, כאשר האישה "מיוחדת" לאיש, ואם לא כן הרי זו ביאת זנות האסורה מן התורה. גם זוהר מציין בפתחת דבריו שכל הדיון הוא רק במצב של קשר קבוע ויציב. אין הוא מגדיר את הקביעות הזאת אך מתוך דבריו ברור שהוא בא להכשיר את המצב המכונה כיום "חברות", שבו איש ואישה מקיימים חיי זוגיות למשך תקופה מסוימת, כאשר מלכתחילה מסגרת זו נתפסת כתקופת ביניים שאינה מחייבת, ולא קשר לאורך ימים כמו בנישואין. אולם נראה ברור שהפוסקים שהתירו את הפילגשות כלל לא התכוונו למסגרת מעין זו. ההבנה הפשוטה בדברי הפוסקים היא, שה"יחוד" שמדובר בו הוא כעין ייחוד אישה לבעלה, קשר שמגמתו להתקיים לאורך ימים שלא במגמה להיפרד בזמן כלשהו.⁹² לעניות דעתי כך היא הקריאה הברורה של דברי הפוסקים, שהרי זוהי משמעותו המקורית של המושג "פילגש". כפי שראינו מעיון בפסוקי התנ"ך – הפילגש חיה עם בעלה לאורך כל ימיהם, ואין במסגרת זוגית זו שום רמז לזמניות. ממילא, את דברי הפוסקים המתירים "פילגש" יש לקרוא על-פי המשמעות הזו – כאשר הם מתירים את ה"פילגש" הם מתכוונים למשמעותו המקורית של המושג, זוגיות קבועה לחלוטין. אין לקרוא את דברי הפוסקים על-פי מובנו של המושג בלשון ימינו, שבה המילה "פילגש" קיבלה משמעות של עראיות.

לשון אחרת – הראיה העיקרית שמביאים פוסקים אלו להתיר את הפילגשות היא מן הכתובים בתנ"ך, שם מסופר שמלכי ישראל הכשרים נשאו פילגשים. כפי שהראינו לעיל, ברור בפשטי הכתובים שפילגשות היא מצב של קביעות גמורה לאורך ימים, בדיוק כמו חיי נישואין. וממילא, כאשר הפוסקים מסתמכים על כך ומתירים את הפילגשות, זוהי המסגרת שאותה הם מתירים. כל הרוצה להתיר מסגרת אחרת, עליו

פילגש, אלא דנים בשאלות הנלוות לכך, כגון האם אישה שהיתה פילגש צריכה להמתין ג' חודשים קודם שתינשא, או האם מי שחי עם פילגש נפסל לעדות. לגבי תשובתו של הנודע ביהודה, יש להוסיף שכל הדיון שם הוא רק אם יש בזה איסור דאורייתא, ואדרבה, מלשונו משמע שמדובר בן הדבר אסור.

90 כמוכּוּן, בימי התנ"ך נהגה הפילגשות; אך כאמור לעיל, לדעות רבות זו היתה פילגשות בקידושין, או שנהגה אצל מלכים בלבד. כמו כן, עדויות על מקרים בודדים של פילגשות אין בהן ראיה, שהרי ייתכן שהיו אלו מעשים של איסור.

91 המשפט הנוסף שזוהר מצטט מדבריו, "כאשר מצאנו מנהג הקדמונים, ראשי עם וקצינים", אינו מתכוון למנהג בתקופת הראשונים, אלא למנהג בתקופת התנ"ך.

92 כמוכּוּן, גם בנישואין גמורים ישנה אפשרות של גירושין, אך מלכתחילה הנישואין הם על דעת שיחיו יחד לעולם, ולא במחשבה של זמניות.

חובת הראיה, שהרי בתנ"ך, ומתוך כך בדברי הפוסקים, לא מצאנו שום היתר לזוגיות ארעית, אלא רק לזוגיות קבועה.

כך רואים בלשונות הפוסקים המתירים, כגון בלשונו של הרמב"ן, שמדבר על דוד המלך וגדולי ישראל שנשא פילגשים. כלומר, הוא מתייחס לזוגיות זו כאל זוגיות גמורה, מקבילה לנישואין, רק בלי קידושין. וכן בעל צדה לדרך מכנה את הפילגש "אישה נשואה". הב"ח⁹³ אף כותב במפורש, כאשר הוא מתייחס לקידושין על תנאי: "שהרי היא אשתו ומיוחדת לו כל ימיו, והוא למפרע כפילגש, דשריא"⁹⁴.

כאלה הן גם המציאויות המתוארות בפוסקים הדנים בסוגיה זו. המקרים המתוארים הם של זוגיות קבועה וממושכת: יש מן הפוסקים שמציינים ילדים שנולדים מן הפילגש⁹⁵; יש שהעלו את הדיון על פילגש במסגרת דיון על מעמדם ההלכתי של נישואין אזרחיים⁹⁶; יש שדנו בה במקרה של אדם שביקש לישא אישה, אך היה מנוע מלעשות זאת בחופה וקידושין⁹⁷; כלומר, מצבים של ייחוד גמור לאורך ימים, ולא של זוגיות זמנית.⁹⁸

לכאורה ניתן לטעון שקשר ה"חברות" הוא קשר במגמה של קביעות, שכן אם הקשר יעלה יפה הוא יהפוך לקשר נישואין, ורק אם לא יצלה יפרקו את הקשר. ואולם, אפשרות כזאת של קשר שתחילתו בפילגשות וסופו בנישואין נאסרת במפורש על-ידי אותם פוסקים המתירים את הפילגשות. כך היא למשל לשונו של הרמב"ן:

... מפני שהקידושין והחופה מצות עשה. וכל שבא לישא אשה, שתהיה אסורה לכל אדם, וקנויה לו לירשה וליטמא לה, אמרה תורה: יקדש, ויכניס לחופה, ויברך ברכת חתנים בעשרה. ואם הקדים לבא על ארוסתו בבית חמיו, לוקה מכת מרדות. ואם אחר שהכניסה בביתו הקדים ובא עליה בלא ברכה, אסורה לו

93 בית חדש על טור אבן העזר קנז, סמוך לסוף ד"ה 'כתב רב שרירא גאון' (סוף אות ג במהדרת הטור השלם).

94 ועיינו עוד בכל הקטע, שהיתר זה של הפילגשות לא היה פשוט לב"ח, וכמה פעמים הוא נוקט שזוגיות בלי קידושין היא בגדר בעילת זנות.

95 עיינו למשל בדברי הרמב"ן והר"ן המצוינים לעיל, הערות 81, 83.

96 עיינו בשו"ת בנימין זאב, סימן קיב, מלמד להועיל (לעיל, הערה 89), שו"ת היכל יצחק, אבן העזר ב, סימן ל.

97 עיינו שו"ת משפטיים ישרים, חלק ב, סימן קע; שו"ת תעלומות לב, חלק ג, סימן לב.

98 בחלק מן המקרים המתוארים בפוסקים אכן נפסק הקשר בין בני-הזוג, אך כאמור לעיל בהערה 92, גם קשר נישואין יכול להיפסק. מלכתחילה הקשר היה יציב וקבוע לגמרי, שלא על דעת להיפסק. נוסף עוד ראיות מדברי הפוסקים:

א. אם ניתן להגדיר מסגרת של פילגשות לזמן קצר, הרי שהיה צריך להגדיר מהו פרק הזמן שנחשב ל"ייחוד" המותר, ואיזה קשר נחשב לארעי ולביאת זנות. איש מן הפוסקים לא נזקק להגדיר את משך הזמן של ה"ייחוד" שנחשב כפילגשות מותרת, ומתוך כך נראה ש"ייחוד" זה משמעו כפשוטו, ייחוד לעולם.

ב. הרא"ש מגדיר את הפילגש כזוגיות ללא קידושין. אף-על-פי-כן, בתשובה אחרת (כלל לה, סימן י) הוא עוסק במקרה של זוגיות בקידושין בלי כתובה, ומכנה גם מציאות זו "פילגש". הדבר מורה שהגדרתה של הפילגשות והנקודה העיקרית המבדילה בינה לבין נישואין גמורים, אינה הזמניות לעומת הקביעות (המתבטאת בקידושין), אלא זכויותיה של האישה במסגרת הזוגיות (המתבטאת בכתובה).

כנדה ... הא אילו רצה שתהיה לו פילגש, שלא תהא קנויה לו, ולא אסורה על אחרים, ולא קדש כלל, הרשות בידו.

דהיינו – לדעת הרמב"ן אכן ישנם שני מסלולים מותרים, של נישואין ושל פילגשות, ולכל אחד מעמד הלכתי שונה; אך מי שמבקשים להינשא, מצוות עשה מן התורה שיעשו זאת בחופה ובקידושין, ואם הקדימו וקיימו חיי אישות לפני השלמת כל פרטי הקידושין והחופה הרי הם עוברים על איסור. אי-אפשר להגדיר מצב של "פילגשות עד לחופה ונישואין לאחריה".

דברי הרמב"ן הללו גם מחזקים את דברינו שהפילגשות היא מצב של קביעות לעולם. מדבריו עולה שמי שבחורים במסלול של פילגשות, אין כוונתם להפוך זאת בזמן כלשהו לנישואין, אלא לחיות כך כל ימיהם.

ראיה נוספת – הרמב"ן מונה כאן רשימה של הבדלים בין נישואין לפילגשות, בתחומים האיסוריים והממוניים, ואין הוא מציין ברשימה את ההבדל של קביעות מול זמניות. מכאן שבנקודה זו אין הבדל בין נישואין לבין פילגשות, שניהם מסלולים מקבילים לגמרי, ובשניהם הכוונה היא לקשר לאורך ימים.

רק בדברי השאלת יעבץ⁹⁹ מצוין מצב של פילגשות זמנית: "מיוחדת אליו לזמן קצוב". אך זוהי דעת יחיד מול העולה מדברי שאר הפוסקים.

שאלנו לעיל, לפי הדעה המתירה את הפילגשות, מדוע בפועל נעלמה תופעה זו בזמן חז"ל. לאור דברינו עתה הדבר מובן מאוד. "פילגשות" משמעה קשר זוגיות לאורך ימים, בדיוק כמו נישואין, וההבדל הוא רק שאין קיימות בה (לדעה זו) המחויבויות האיסוריות והממוניות שבין בני-הזוג – קידושין וכתובה. וממילא, אין סיבה שבני-זוג יבחרו במסלול כזה – אם הם רוצים לחיות ביחד לאורך ימים הם יקבעו את הזוגיות שלהם בחופה וקידושין, ובכך יתחייבו ככל המחויבויות ההדדיות. אישה לא תסכים לחיות עם גבר כל ימיה כאישה נשואה, מבלי שתזכה בכל הזכויות של אישה נשואה. כפי שהסברנו לעיל, רק בתקופת התנ"ך והמלוכה היתה אפשרית מציאות שכזאת. ולכן בזמן חז"ל פסקה הפילגשות. גם היום, אם נציע מסלול כזה של זוגיות, שבו עצם הקשר הוא קבוע כמו נישואין ורק אין כלולות בו זכויות וחובות הדדיות, לא תהיה לאיש סיבה לבחור בכך. הסיבה היחידה שאנשים מעלים את הרעיון הזה היא רק משום שרצונם בקשר ארעי שאינו מחייב; אך, כמו שהראינו, לא זו משמעותה של הפילגשות, אפילו לדעות המתירות אותה. ולכן נעלמה הפילגשות – משום שאין בה יתרון על פני נישואין גמורים.

וכך אומר הפרישה¹⁰⁰ הוא מסביר שהטור לא התייחס למצב של פילגשות, משום ש"אינו שכיח, דודאי כיוצא בה לוקחה לו לאשה בקידושין" – אין סיבה שאדם ייקח לו אישה כפילגש, במקום לקדשה כרת משה וישראל. ברור שדברים אלה מבוססים על

99 שו"ת שאלת יעבץ, חלק ב, סימן טו.
100 אבן העזר, כו, סוף ס"ק ה.

ההנחה שהפילגשות היא מצב קבוע, בדיוק כמו הנישואין, ומתוך כך, הרוצה לשאת אישה ולחיות עמה לאורך ימים אין סיבה שלא יקדש אותה תחילה.

לסיכום – זוהר משתמש במושג ההלכתי של "פילגש", אך הוא מוציא אותו מהקשרו המקורי. במקורות המתירים קשר כזה מדובר על מסלול אלטרנטיבי לנישואין – קשר זוגי קבוע לגמרי, רק שאינו מעוגן בקידושין ואינו כרוך בזכויות ממוניות. זוהר, לעומת זאת, רוצה להעביר מושג זה אל מציאות זמננו, ולזהות אותו עם ה"חברות", שעניינה הוא התנסויות זוגיות מתחלפות, נטולות מחויבות ארוכת טווח, עד שמאחת מהן יצמחו, אולי, נישואין. צורת זוגיות שכזאת לא מצאנו בעם ישראל מעולם, ולא עליה דיברו הפוסקים.

בירור בדעת כמה פוסקים

בטרם נסיים את הבירור ההלכתי נתייחס בקצרה לעוד כמה פוסקים שזוהר מונה אותם, שלא בצדק, בין המתירים את הפילגשות:

הראב"ד – זוהר מצטט את תחילת דברי הראב"ד¹⁰¹ שבהם הוא קובע שאין בפילגש איסור לאו, ומתוך כך הוא מסיק שהראב"ד מתיר את הפילגש. אך כאמור לעיל, גם אם אין בפילגש איסור לאו, עדיין ייתכן בהחלט שהיא אסורה. אפשרות כזאת מופיעה במפורש בהמשך דברי הראב"ד:

... ויש ספרים שכתוב בהם "פילגשים – קדושין בלא כתובה". מכל מקום אין איסור לאו אלא במזמנת עצמה לכל אדם ...

היינו, הראב"ד מביא גם את הגרסה שפילגש היא בקידושין – גרסה שלפיה אין היתר לזוגיות ללא קידושין – ואינו מכריע בין הגרסאות. הוא רק שולל את האפשרות שיש בכך איסור לאו של "לא תהיה קדשה", משום שאיסור זה חל לדעתו רק בחיי הפקר ולא באישה המיוחדת לאדם אחד.

הטור – דעתו של הטור אינה ברורה. הוא פותח את דבריו בסוגיה זו בעניין של ביאת זנות והלאו של "לא תהיה קדשה", ומכאן משמע שהפילגשות אסורה מצד עצמה, אך מסיים בציטוט תשובת אביו הרא"ש שבה נאסרת הפילגשות רק מחשש שהאישה לא תטבול. מתוך כך נחלקו המפרשים בדעתו. אך דברי המפרשים עצמם ברורים לגמרי. זוהר טוען שהמהרש"ל "חלק נמרצות" על ההכנה שהטור אסר את הפילגשות והגדירה כבעילת זנות. אך המעיין בדברי המהרש"ל¹⁰² יראה שההפך הוא הנכון – המהרש"ל סבר שהטור אכן אסר את הפילגשות מצד עצמה, גם כאשר אין חשש להיעדר טבילה, ומתוך כך הוא אומר שהטור לא הלך בדרכו של אביו הרא"ש.

השולחן ערוך כותב:¹⁰³

101 בהשגותיו להלכות אישות א, ד.
102 מובאים בפרישה המצוין לעיל בהערה 100, ובהרחבה בספרו ים של שלמה, יבמות, פרק ב, סימן יא.
103 אבן העזר כו, א.

... ואפילו בא עליה לשם אישות בינו לבינה, אינה נחשבת כאשתו, ואפילו אם ייחדה לו, אלא אדרבא כופין אותו להוציאה מביתו.

זוהר טוען שכיוון שדברי השולחן ערוך הם ציטוט מדברי הטור, יש לפרש את דעתו כדעת הטור – שאין איסור בפילגשות מצד עצמה, אלא צריך להוציא את הפילגש רק משום החשש שמא לא תטבול.

ברם, כפי שהבאנו לעיל, דעת הטור עצמו אינה ברורה, וכמה מן המפרשים הסבירו שדעתו לאסור את הפילגשות מצד עצמה, כביאת זנות.

יתרה מזו – אכן דברי השולחן ערוך לקוחים מדברי הטור, אך הציטוט הוא מקוטע במתכוון. השולחן ערוך משמיט את הנימוק המופיע בטור (בשם הרא"ש) לכפייה זו להוציאה מביתו – משום החשש שמא האישה לא תטבול. ממילא, הקורא את השולחן ערוך כשלעצמו מתרשם בבירור שהפילגשות אסורה מצד עצמה, ולא רק מחשש להיעדר הטבילה. לא ייתכן לומר שהשולחן ערוך התכוון להכריע כאן כדעת הרא"ש שבעיקרון יש היתר לפילגש, בשעה שכל מה שכתוב בדבריו הוא רק איסור הפילגש, בלי כל הסתייגות!¹⁰⁴

עוד יש להוסיף שר' יוסף קארו עצמו, בספרו כסף משנה, כותב שלדעת הרמב"ם הפילגש אסורה מן התורה.¹⁰⁵ ואף נראה מדבריו שזוהי הדעה העיקרית, שכן הוא דוחה את הטענות שטוען הרמב"ן כנגד הרמב"ם.¹⁰⁶

מדוע אם כן ר' יוסף קארו אינו דן במחלוקת זו בבית יוסף, ומדוע אינו מבהיר במפורש בשולחן ערוך אם הפילגשות אסורה מצד עצמה או משום חשש היעדר הטבילה בלבד? – הדבר מתבאר מסיום דבריו בכסף משנה,¹⁰⁷ שם רואים שהוא לא ייחס למחלוקת זו משמעות גדולה, כיוון שלמעשה גם הרמב"ן אוסר את הפילגשות. אמנם יש הברל משמעותי בין השיטות בשאלת המקור לאיסור זה, אך לדידו של ר' יוסף קארו, שמגמתו היא להכריע את ההלכה למעשה, הברל זה הוא זניח – סוף סוף המסקנה המעשית היא אחת: "כופין אותו להוציאה מביתו".

נקודה זו חושפת קושי נוסף בדבריו של זוהר. זוהר טוען שאותם פוסקים שאסרו את הפילגשות רק מחשש שמא האישה לא תטבול, יסכימו להתיר אותה בפועל אם הזוגיות

104 א. הרמ"א אמנם הוסיף על דברי השולחן ערוך את הנימוק של חשש הטבילה, אך אין זה בהכרח פירוש לדברי השולחן ערוך. לא פעם משתמש הרמ"א בלשונו של השולחן ערוך כבסיס ומשלב בתוכה הוספות משלו, בין כשמגמתו לחלוק על דבריו, ובין כשמגמתו להציג את מגוון השיטות בסוגיה.

ב. זוהר מדייק בלשון השולחן ערוך, שלא הזכיר שיש עונש מלקות בחיי אישות מזדמנים. אך במקומות רבים משמיט השולחן ערוך את עניין המלקות, משום שהוא עוסק רק בדינים הנהגים בזמן הוזה. עיינו למשל בשולחן ערוך, אורח חיים תמג, א; אורח חיים תצה, א; יורה דעה סז, א – בכל המקומות הללו הטור מזכיר את המלקות, והשולחן ערוך משמיט זאת.

105 כסף משנה להלכות מלכים ד, ד. לעומת זאת, ראו דבריו בהלכות נערה בתולה ב, יז, שם הוא נוטה לומר שאין היא בכלל הלאו של "לא תהיה קדשה". אך עדיין ייתכן שיש בה עשה דאורייתא, וכדלעיל.

106 כסף משנה להלכות אישות א, ד.

107 שם.

תהיה ידועה לכול ולא בחשאי. אכן ישנם פוסקים שסברו כך,¹⁰⁸ אך אין זה מוסכם על הכול, ולפחות בעל השולחן ערוך לא סבר כך – הוא לא ראה כל הבדל למעשה בין דעת הרמב"ם לדעת הרמב"ן והרא"ש, ולפי דעתו, הלכה למעשה כולם מסכימים שהפילגשות אסורה, ללא חילוק בין המצבים השונים.¹⁰⁹

מוזר ביותר, שזוהר מונה בין המתירים את שו"ת בנימין זאב (סימן קי"ב). הוא מצטט מדבריו ציטוט קצר שבו מופיע הנימוק של היעדר הטבילה; אך הוא משמיט את כל שאר הנימוקים המובאים שם, האוסרים את הפילגשות מצד עצמה – מדאורייתא משום "לא תהיה קדשה", או לפחות מדרבנן משום איסור ביאת זנות וחובה לקדש. בעל שו"ת בנימין זאב אכן מעלה גם את האפשרות שהפילגש מותרת בעיקרון, אך בכל אופן הוא אוסר את הדבר, וביטוייו הם יוצאי דופן בחריפותם:

... באיש אחד שהחזיק אשה בלא חופה וקדושין אלא ברשות שופט הארץ [=בנישואין אזרחיים]. ומאחר ששכח תורת בוראו, בודאי רשע מיקרי וראוי לנידוי ... ואם מתו בלא תשובה אין להם כפרה ... שעברה על דת משה וישראל ועל תקנת חכמינו ז"ל ... משומד לאותה עבירה הוא, ואנו חייבין להפרישו ... דיוודין לגהינם ונידונין בה לדורי דורות ... ולכל הפחות יש עליו עונש מלקות והוא כאחת מן המתות ...¹¹⁰ אכל [=על כל] בעילה ובעילה עובר משום בעילת זנות ... אפילו מיתה בידי שמים חייב ...

כיצד אפשר להביא תשובה זו בין הדעות המתירות את הפילגשות?!

סיכום הדין ההלכתי

ניסינו לעיל להציג את הסוגיה על כל צדדיה ואת הדעות העיקריות העולות מהמקורות השונים. נסכם זאת בקצרה:

הדעה הראשונה המופיעה בפוסקים סוברת שפילגש נצרכת לקידושין. הראינו ששיטה זו מתיישבת יפה בפשטי הכתובים בתנ"ך, ויש לה מקורות חזקים בדברי חז"ל – דברי התנאים בירושלמי, ומדרשים נוספים. לפי דעה זו, מן התורה אין היתר לשום אופן של זוגיות ללא קידושין.

דעה שנייה סוברת שפילגש היא בלא קידושין, אולם היא מותרת רק למלך ואסורה להדיוט, ואיסור זה הוא מן התורה.

108 עיינו בדברי המהרש"ל המצינים לעיל, הערה 102; שו"ת תעלומות לב, המצוין לעיל, הערה 97.
109 וכך מפורש בדברי שו"ת בנימין זאב המובאים להלן – שם מדובר בנישואין אזרחיים, דהיינו שהקשר ידוע ומפורסם לכול, ואף-על-פי-כן הוא אוסר את הדבר גם לדעת הרמב"ן והרא"ש.

110 דהיינו, עונש מלקות הוא כעין עונש מיתה.

דעה שלישית סוברת שמן התורה פילגש ללא קידושין מותרת לכל אדם, אולם חכמים אסרו את הדבר – לא רק מחשש שמא האישה לא תטבול, אלא משום שהפילגשות עצמה היא צורת זוגיות בלתי ראויה.

הדעה הרביעית אכן סוברת שפילגש ללא קידושין מותרת באופן עקרוני, אולם רבים מבעלי דעה זו לא התירו את הדבר למעשה. יתרה מזו – ההיתר הוא רק למצב של ייחוד גמור שבו בנייהוג בוחרים במסלול הפילגשות כדרך חיים לכל ימיהם, ולא במצב של זוגיות זמנית וארעית, ואפילו לא כשלב לקראת נישואין.

רק דעה אחת בפוסקים, דעת השאילת יעבץ, מתירה את הפילגשות גם כאשר אין מגמתה לייחוד קבוע, אלא לקשר זמני בלבד.

ממילא, הפסיקה האוסרת חיי אישות במסגרת של ”חברות” וכדומה, אינה מבוססת על ”העלמת מידע הלכתי”, אלא נובעת מן הניתוח הישר והאובייקטיבי של המקורות. לאחר הביורר שעשינו, עומדת בפנינו דעת השאילת יעבץ, ולעומתה כל העולה מן הכתובים, מדברי חז”ל ומדברי הראשונים. ברור אם כן מה צריכה להיות הפסיקה בשאלה זו – אין שום היתר לחיי אישות במסגרת זמנית כזו או אחרת.¹¹¹

ההשלכות החברתיות והרוחניות של היתר הפילגש

אף שמבחינה הלכתית הדברים ברורים כדלעיל, נתבונן מעט גם בצד החברתי ובצד הרוחני של הבעיה, צדדים שגם בהם עוסק מאמרו של זוהר. התבוננות זו חושפת את הרבדים העמוקים יותר שעומדים בתשתית העניין. לצורך הדיון נצא מנקודת הנחה שנקבל את הצעתו של זוהר, ונתיר זוגיות וחיי אישות במסגרת של ”חברות”. מה תהיה משמעות הדבר מבחינה חברתית? האם יביא היתר זה מזור לציבורים השונים שציינו זוהר בדבריו? – סבורני שהתשובה החד־משמעית היא, לא. ”פתרון” זה לא יפתור את הבעיות, ואף ייצור בעיות חדשות.

נפתח תחילה בציבור החרדי. זוהר מתאר מציאות שבה אנשים המוגדרים ”חרדים” אינם עומדים בניסיון ומקיימים חיי אישות באופנים שונים של איסור, והוא מציע לכך את הפתרון של פילגשות. אולם אפילו לפי ההגדרה המקלה ביותר, פילגשות משמעה ייחוד של האישה לאיש למשך תקופה מסוימת. וכי יעלה על הדעת שזוג רווקים חרדים יקיימו זוגיות קבועה בפומבי?¹¹² ללא נישואין? אותם גברים שנכשלים בחטא עושים זאת עם נשים חילוניות, וממילא הדבר אינו יכול להיעשות במסגרת של זוגיות קבועה אלא רק באופן מזדמן, האסור לכל הדעות. ברור אם כן שלציבור זה לא יועיל כלל הרעיון של פילגשות.

111 עיינו לעיל, הערה 2 – לאור דיוננו עולה שכנגד דעת השאילת יעבץ עומדים גם פשטות הראיות מן המקורות, וגם מספר רב מאוד של פוסקים, לשיטותיהם השונות. וממילא אין כלל מקום לסמוך עליה, אפילו בשעת הדחק.

112 תנאי זה של פומביות מציב זוהר בעצמו, כדי למנוע את החשש לבושה ולהיעדר טבילה.

לגבי הציבור הדתי-לאומי – זוהר מציג את הבעיה הקשה של רווקים ורווקות שאינם מצליחים למצוא בן-זוג עד גיל מבוגר. כפי שהוא מסביר, הדבר נובע מכך שאנו מצפים לקשר עמוק בחיי הזוגיות ומחפשים בכך-הזוג רמה גבוהה של התאמה אישית. ועד למציאת בן-הזוג המיוחל נמצאים הרווקים והרווקות במצוקה קשה, המתעצמת מחמת העובדה שאנו חשופים לתרבות המתירנית שסביבנו. לפתרון מצוקה זו מציע זוהר את הפילגשות.

אולם גם כאן, הפתרון רחוק מלפתור את הבעיה. כפי שחזרנו ואמרנו, חיי אישות מזדמנים אסורים לכל הדעות. אפילו אם נקבל את דעת היחיד המתירה את הפילגשות גם בקשר זמני בין בני-הזוג, עדיין הדבר מותנה בכך שבני-הזוג "מיוחדים" זה לזה – שהם חיים במסגרת זוגית מלאה ומחויבים לגמרי למסגרת זו לפרק זמן משמעותי.¹¹³ כפי שכותב זוהר, בני דורנו אינם מוכנים להיכנס למערכת זוגית בלי שתהיה ביניהם התאמה אישית מרבית. ממילא, אם אכן בני-הזוג מוכנים להיכנס למערכת מחייבת זו של "ייחוד לפילגש", הרי שהם מוצאים בכך-הזוג את התכונות המתאימות, ואם כן, מדוע שלא יינשאו כדת משה וישראל? נראה אם כן שה"פתרון" שזוהר מציע ינוצל בעיקר כדי לאפשר חיי אישות וסיפוק היצר גם כשאין קשר רגשי עמוק והתאמה אישית מלאה – בדיוק הפוך מן האידאלים שבשם הוא מדבר.¹¹⁴

וכך אכן מוצגת הפילגשות באותו מקור יחידי שעליו זוהר יכול להסתמך – השאלת יעבץ. הפילגשות מתוארת שם כמסגרת שמגמתה היא סיפוק היצר או הולדה, ולא קשר רגשי עמוק. מי שחשים קשר אמיתי יבחרו בנישואין ולא בפילגשות. השאלת יעבץ אף אומר שהפילגשות יכולה להיות תמורת שכר. אם תאומץ גישתו של זוהר, מה באמת ימנע הידרדרות לתופעה אפשרית זו של "שכירת אישה לזמן קצוב"?

יתרה מזו – אם תתקבל הצעתו של זוהר, מה ימנע את האפשרות שאדם נשוי ייקח לו פילגש, נוסף על אשתו? וכך אכן כותב השאלת יעבץ, שהפילגש מותרת גם לאדם נשוי, שאין זה בכלל חרם דרבנו גרשום. האם זוהי הזוגיות שאנו שואפים אליה?¹¹⁵

113 עיינו בדברי השאלת יעבץ, ובפרט בסוף התשובה, התנאים שהוא מציע להיתרו.

114 בהקשר זה ראוי להעיר – זוהר כותב שהציבור הדתי ה"לא חרד" לי דוחה את גיל הנישואין לעומת הציבור הדתי-התורני, משום שציבור זה רואה ערך אנושי ודתי בקיומם של התאמה אישית ואהבה בין בני-הזוג, ולשם כך הוא מחכה עד לבגרות המלאה, ואחר כך כמובן עד למציאת בן-הזוג המתאים. אך הוא עצמו כותב קודם לכן שגם בציבור הדתי-התורני הגישה השלטת היא שאין להינשא בלי רצון הרדי ואהבה. ודאי שגם בציבור זה תפיסת הזוגיות היא של שותפות הן במישור השכלי והן במישור הרגשי, ובני-הזוג מחפשים התאמה אישית ביניהם קודם שהם מחליטים להתחתן. את הסיבות להבדל בגיל הנישואין יש לחפש כנראה בהבדלים אחרים שבין הציבורים, כגון מידת החשיבות שמייחסים לפיתוח הקריירה לעומת בניית משפחה, מידת הנכונות להסתפק במועט מבחינה כלכלית, ועוד. במילים אחרות, דחיית הנישואין בציבור ה"לא חרד" לי אינה נובעת בהכרח מערכים רוחניים נעלים כמו חיפוש אהבה עמוקה יותר, אלא דווקא מערכים חומריים, שאינם בהכרח פסולים, אך אל נא נעשה להם אידאליזציה גבוהה.

אין ככוונתי חלילה להאשים את הרווקים המבוגרים – איני עוסק כאן ברווקים המתקשים למצוא את זיווגם, אלא בסיבות שגורמות לדחות מלכתחילה את גיל הנישואין. וגם בזה יש כמובן סיבות פרטיות המשתנות מאדם לאדם, אך כאשר דנים בהבדל החברתי בין ציבורים שונים, על כוונתנו אנו נאלצים להכליל הכללות ולחפש סיבות חברתיות ותרבותיות כלליות הגורמות להבדל.

115 מלבד עצם הבעייתיות שבמצב זה, יש לשים לב שבכך גם נחמיר את בעיית מסורבות הגט. אם נתיר

ולבסוף, איני חושב שהציבור החילוני יתרשם מן העובדה שההלכה תציב לו "מצפן מוסרי" כפי שזוהר סבור. רוב הציבור הזה, לצערנו, אינו מתעניין כלל בעמדתה של ההלכה בשום נושא, ובוודאי לא בתחום של חיי אישות, שנפרץ כל כך בדורותינו. ומי שכבר יתעניין יפרש את השינוי שזוהר מבקש לעשות באופן אחד בלבד – הנה, גם ההלכה "נכנעה למציאות" והיא מתירה חיי אישות לפני הנישואין. דקויות כגון ההבחנה בין "ייחוד" של האישה לאיש לבין פריצות גמורה, לא יצליחו כלל "לעבור מסך" ולהגיע אל הציבור החילוני. לכל היותר יתפרש הדבר כאילו "הערמה" של הציבור הדתי, ולא כ"מצפן מוסרי" בעל משמעות ערכית.

מעבר לכך, מקריאת מאמרו של זוהר מתקבל רושם ברור שאין כאן רק חיפוש היתר לקיומה של מסגרת זוגית יציבה ומשמעותית בין איש אחד לאישה אחת אלא יש בדברים גם קבלה של דרך חיים מתירנית, גם בין מי שאינם בני-זוג קבועים:

כך, למשל, זוהר מתאר את תופעת הדתיים לשעבר (הדתל"שים), שאחד הגורמים לה נובע לדבריו מן התחושה "שאינן כל אפשרות להשתלב בקשרים חברתיים במציאות הישראלית הכללית, תוך הקפדה מלאה על ריחוק מבני המין השני". אך הרי המסלול של פילגשות משמעו מסגרת של זוגיות קבועה ובלעדית בין שני בני-הזוג, ומה עניין "קשרים חברתיים" לכאן? וכי אם רווק ורווקה יקבעו ביניהם מסגרת של פילגשות, הדבר יתיר להם להשתלב ב"קשרים חברתיים" הכוללים קרבה גופנית עם כל שאר חבריהם וחברותיהם?

עוד כותב זוהר שבעבר היה מקובל בציבור הדתי "קשר גופני מתון", ואילו כיום הדבר נאסר בהחלט. איסור זה, כמובן, איננו חידוש של השנים האחרונות, הוא מופיע במפורש בראשונים ובאחרונים; אך הרי אין שום קשר בין שאלה זו לבין סוגיית הפילגשות – גם אם נתיר פילגשות בין איש לאישה המיוחדת לו, אין בכך שום היתר למגע גופני עם אחרים ואחרות, ואיסור זה מוסכם לכל הדעות. כלומר, המאמר אינו מסתפק בהצגת השיטה ההלכתית המתירה את הפילגשות, אלא נותן לגיטימציה גם לדברים שאין שום דעה הלכתית המתירה אותם.

והדבר נובע מנקודה יסודית – הרושם העולה מן המאמר הוא, שההלכה אינה מהווה הנחיה מוסרית ורוחנית אלא היא מערכת של כללים טכניים בלבד. וכך כותב זוהר בתחילת מאמרו: "האיכות הרצויה של מערכת יחסים בינאישית אינה נובעת מחלק אבן העזר של השולחן ערוך, אלא ממקורות אחרים". אכן, ודאי שהלכות רבות באבן העזר לא נועדו להדריך את בני-הזוג בחיי היומיום. זוג אינו אמור לשקול ולמדוד את כמות המזון שהאישה זכאית לה, או את מלאכות הבית שהיא חייבת לבעלה.¹¹⁶ הלכות אלה הן משפטיות, ונועדו רק למקרים של סכסוך בין בני הזוג. אך הלכות רבות אינן גדרים משפטיים בלבד, אלא מבטאות עקרונות מוסריים ורוחניים, שלאורם צריכים

את הפילגשות יוכל גבר דתי הנמצא בהליך גירושין לבנות לעצמו, בהיתר, מערכת זוגית חדשה עם פילגש, ולמשוך לנצח את תהליך הגירושין מאשתו.
116 וכך גם בנוגע לחיי האישות – עיינו בעניין זה במאמרי, 'קרושה בחיי האישות', צוהר, כ (טבת תשס"ה), עמ' 73-74.

להתנהל חיינו, ובכלל זה גם הקשר הזוגי. הדעות השונות בהלכה זו של הפילגש, יש בהן ודאי אמירה מוסרית, והן מציבות דגם לצורת הזוגיות הראויה על-פי התורה. גם לפי הדעה המתירה מסגרת של פילגשות, יש בהלכה זו אמירה מוסרית ורוחנית ברורה – חיי זוגיות צריכים להתקיים רק בתוך מסגרת קבועה של ייחוד בין בני-הזוג ואין לגיטימציה לחיי הפקר ומתירנות. המאמר של זוהר מציג את ההלכות הללו כמערכת טכנית, ואילו את המהות הפנימית של היחס לזוגיות יש לשאוב "ממקורות אחרים" – ממערכת הערכים המערבית-החילונית.¹¹⁷

וכאן אנו מגיעים אל שורש הדברים. יצר המין על כל גילוייו הפך כדורות האחרונים לעגל הזהב המודרני שסביבו רוקדים הספרות, האמנות, התקשורת, האופנה, וחלק גדול מתרבות הפנאי. אי-אפשר לפתוח עיתון, להאזין לרדיו, לצפות בטלוויזיה, ואפילו לצאת לרחוב, מבלי להיתקל בגילויים מיניים גלויים ובוטים. תרבות זו מוחקת את האינטימיות ואת הנאמנות שבקשר הזוגי. באופן פומבי וכלי כל בושה נשמעים קולות הנותנים לגיטימציה גמורה לחיי הפקר העומדים על המשיכה הגופנית בלבד, ללא מראית עין אפילו של שאיפה לקרבה נפשית. גם מי שנאמנים באופן בסיסי לבני-זוגם ונמנעים מחיי אישות עם אחרים, אינם מעלים על דעתם להימנע מביטויים אחרים של מיניות מחוץ לקשר הזוגי, כגון הופעה ברחוב בלבוש חושפני, או התכוננות יצרית באישה המופיעה כך. מתירנות זו מנוגדת במידה רבה לערכים חיוביים שהתרבות המערבית עצמה העלתה על נס, כמו כבוד האישה, והשאיפה לקשר עמוק ומשמעותי בחיי הזוגיות.

מציאות זו מעמידה את האדם הדתי בפני הכרעה – האם הוא נטמע בתרבות השלטת, או מבקר אותה ובורר מתוכה רק את הערכים החיוביים הראויים להשתלב בעולמו הרוחני והמוסרי. שמירת ההלכה בתחום הזה קשה הרבה יותר משמירת שבת וכשרות, לא רק משום הדחף המיני הקיים בכל אדם, אלא גם משום שהיא יוצרת פער ברור בין שומר ההלכה ובין החברה הכללית. כפי שכותב זוהר, אפילו קשרים חברתיים גרידא בצייבור הכללי יש בהם מידה רבה של מגע גופני בעל אופי מיני. מתוך כך, האדם הדתי חש לא פעם כאברהם העברי, שכל העולם כולו מהעבר האחד והוא מהעבר האחר.

וכאן מופיעות בציבור הדתי שתי תגובות:

יש החווים את מצוות התורה כהרעה רוחנית מהותית שלאורה הם בוחנים את ערכי התרבות הכללית ובוררים מתוכם את הטוב והראוי. כלפי המתירנות הזאת, המשחיתה את הפרט ואת החברה, הם חשים סלידה וכאב ואינם מוכנים לאמץ אותה. אכן גם אצלם קיים יצר המין, וגם להם התמודדויות קשות ולעתים אולי נפילות ברמה זו או אחרת; אך לבם ושכלם מורים להם שהכוח המשמעותי הזה צריך לבוא לידי ביטוי

117 כדאי לשים לב גם לניסוחים שונים במאמר שיש בהם אימוץ הפרספקטיבה החילונית. כך למשל נכתב שהסטנדרטים בחברה הלא-דתית כיום הם "הרבה יותר פתוחים" מאשר בעבר – ניסוח לא-שיפוטי שאף משתמעת ממנו נימה חיובית, לעומת ביטויים אחרים שהיה אפשר להשתמש בהם כמו "מתירניים" או "פרוצים". לעומת זאת, כשמדובר בעמדות התורה וההלכה מופיעים לעתים במאמר ניסוחים מנוכרים. למשל בעניין איסור הוצאת זרע לבטלה (הערה 57), נכתב ש"מעשה זה נחשב לאיסור כבוד בספרות ההלכתית הקלסית".

באופן אחר לגמרי – בעדינות, בטהרה, בקדושה, באינטימיות, בשמירה של הברית שבין איש לאשתו ובין שניהם לבין בוראם.

ויש התופסים את ההלכה רק כקליפה חיצונית הכובלת אותם, ומפנימים אל תוכם את התפיסה התרבותית הכללית על כרעיה ועל קרבה, ללא בירור והבחנה. אצל אלו חלים כרסומים בהלכות השונות הקשורות לתחום הזה של היחסים בין המינים – באופן הלבוש, בצריכת תרבות ותקשורת ללא סייג, בשחייה מעורבת, באי־הקפדה על "שמירת נגיעה", עד לחיי אישות ללא חופה וקידושין.

זוהי הבחירה העומדת בפנינו – נאמנות לעבודת ה', גם במקום שהיא מצריכה היבדלות מן התרבות השלטת, או היסחפות אחר תרבות זו. אכן, העמידה בפיתויים במציאות כשלנו היא קשה, ולא פעם האדם נדרש למידה לא מעטה של מסירות נפש למען אמונתו; אך שכרו הרבה מאוד, לא רק כלפי שמים, אלא גם בעולמנו זה – הזוגיות שיבנה אדם שכזה תהיה טהורה ועדינה, ללא פלישה של גירויים חיצוניים, וללא סיגים ומשקעים מ"חברויות" שקדמו לנישואין.

"תזהירם מן הפילגש"

מיכל טיקוצ'נסקי ורחל שפרכר פרנקל

הפילגשות היא מודל הלכתי שעולה מפעם לפעם כשנדמה שאפשר לפתור באמצעותו בעיה חדשה. באמצעות מודל זה ניסו למשל לפתור את שאלת היחס לנישואים אזרחיים, כך מוצע לפטור יהודים רבים מאיסורי אשת איש ולהציל את ילדיהם מממזרות. במקומות מסוימים נעשה בו אף שימוש למפרע כדי להימנע מייבום.

ועל כל אלה מוצע חדשות לבקרים הפתרון האולטימטיבי לסרבנות גט – במקום קידושין ונישואין כדת משה וישראל יעבור העם כולו ליחסי אישות על-פי דגם הפילגש, וייפטר מעולם של גיטין על-פי ההלכה!¹

גם לפרופ' צבי זוהר נדמה במאמרו שמצא את נוסחת הקסם שתפתור את בעיותיהן של שורה ארוכה ומגוונת של אוכלוסיות: רווקים, רווקות, חרד"לים צעירים, חרדים, דתל"שים, תיכוניםטים בכלל ואף חילונים שמתעניינים. עיקר טענתו היא שניתן להקל על מצוקתם של ציבורים אלה באמצעות הפילגשות שהיא דגם הלכתי מקובל ולגיטימי לגמרי, המוסתר מן הציבור רק ממניעים של מדיניות חברתית.

עו"ד מיכל
טיקוצ'נסקי עומדת
בראש בית המדרש
לנשים בבית
מורשה. בעלת תואר
שני במשפטים
ובוגרת מת"ן
רחל שפרכר
פרנקל היא יועצת
הלכה בנשמת
ור"מית במדרשת
לינדנבאום.
בוגרת מת"ן

1 תגובתנו היא להצעת הכותב כפי שהיא מופנה לציבור שומרי התורה והמצוות. שאלת המעמד האישי הרצוי לציבור החילוני ווקקת דיון מעמיק בפני עצמו.

א

ובכן, נכון הוא שהפילגשות התקיימה במידה זו או אחרת לאורך הדורות. ואף-על-פי-כן, מעמדה ההלכתי נותר שנוי במחלוקת² וחלק ניכר מאזכוריה הרבים אינם הלכה למעשה.³

בין כך ובין כך הפילגשות רחוקה מלהיות מעוררת או מקובלת בשוויון נפש (גם אמה עבריייה ואשת יפת תואר הם אופני קיום הלכתיים ועדיין איננו מטיפים לאימוצם ברבים). גם הפוסקים שהכירו בפילגשות, ראו בה מודל שלילי ומציאות מגונה ועל כן היא שימשה פתרון הלכתי במקרים קיצוניים וכקרב הצלה ליחידים:

הגדרת האישה כפילגש פתרה בעיות הלכתיות כמו שחרור נערה מנישואין ללא גט,⁴ שחרור עגונה מן האנוסים,⁵ וטיהור ילד מכתם ה"שתוקי".⁶ במקרה קיצוני עוד יותר אף אפשרה החזרת גרושה שנישאה לאחר, כפילגש.⁷

2 העניין נתון במחלוקת מתקופת הראשונים ועד לימינו. במאמרו של צבי זוהר אמנם הוזכרה העובדה ששיטת הרמב"ם נחשבת לחולקת, אך זה נעשה באופן מינורי. למען האמת, לצד הרמב"ם שזוהה כמי ששולל את הפילגשות עומדים רש"י, הרשב"א, הר"ף ואף הרא"ש, שלרוב השיטות הבין הפילגשות דורשת קידושין. הרשב"א כותב (שו"ת הרשב"א, חלק ד, סימן שיד) שהפילגשות נאסרה, וכדבריו: "הנה אני לא באתי להתיר, להראות פנים שיהא מותר לישא בת ישראל לפילגש, כ"ש על אשתו הכשרה, הנשואה לו בקידושין. שהרי משנתנה תורה, נתחדשה הלכה, ואסרה הפילגש והיא אישה המזומנת לו בלא כתובה וקידושין". בדעה זו אחזו רבים אחרים. לדוגמה, שו"ת הריב"ש, סימן שצה, מציין "אבל לעולם אם ירצה, חייב ליקח בקידושין, כל הנשים, שייקה, ואפילו הן ק". והוא מקיים בכל אחת, מצות עשה; ומברך ברכת אירוסין וכל שיבוא על אחת מהן בלא קידושין, עבר על מצות עשה. ואם יחדה לפילגש, כ"ש שעבר על מצווה זו: שהרי לוקח אישה בלא קידושין. ועוד, דלרבי אליעזר דאמר (יבמות נט:): פנוי הבא על הפנויה, עשאה זונה, ואסורה לכהן: ודאי אפי' המיוחדת, היא זונה לדבריו; כיון שביאתה, שלא לשום אישות. וס"ל כההיא ברייתא, דמייתנין בפ' הנשרפין (עו): אל תחלל את בתך להזנות; בחלולין שבנות הכותב מדבר: במוסר את בתו שלא לשם אישות. וכן, היא שמסרה עצמה, שלא לשם אישות. אלמא: כל ביאה שלא לשם אישות, היא זונה". וכן בשו"ת מהר"ם פדובה, סימן יט מדובר באדם שהיתה לו בעבר פילגש. הפילגש נישאה לאחר ונתגרשה ממנו. ועתה השואל מבקש להחזירה להיות פילגשו כדי שתלד לו צאצא מאחר ששהה עם אשתו עשר שנים ולא ילדה לו. המהר"ם ממליץ לקחתה כאישה ולא כפילגש, וכדבריו "מוטב יאכל בשר תמותה שחוטתה ואל יאכל בשר תמותת נבילה". וכך מבין הב"ח את דברי הרא"ש, טור אבן העזר, סימן כו ועיינו שם. מעבר לכך, גם בפסיקת האחרונים המעיין יבחין מיד שהשאלת יעב"ץ אינו חוות הכול. שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן כג ד"ה 'הנה למש"כ', "תוסף גם איסור פילגש, ובכלל בפילגש דהתיירא נחלקו גדולי עולם והחמיר בזה הריב"ש, והיא פירצה גדולה בקדושת האישות ובפרט בימינו אלה שתמלא הארץ זמה". וכן ראו הרב עוזיאל, שו"ת פסקי עוזיאל, סימן עה, ועוד.

3 חלק ניכר מהשימושים של הפילגש בספרות ההלכה אינם אלא כלי לניתוח רעיוני של מערכת היחסים בין האישה לאישה. ועיינו למשל, שו"ת אבקת רוכל, סימן פא, ד"ה 'נדוע בשערים', "יאמרו במקום שאין שם קידושין כלל דאינה אצלו אלא כפילגש דכיוון דחיתון אין כאן תנאים אין כאן". לא מדובר כאן בפילגש ממש אלא במודל הפילגש כאמצעי לבירור זכויות האשה לעומת זכויות הגבר במצבים מסוימים. ועיינו גם להלן, הערה 5, שם רואים כיצד הריב"ש משתמש ב"פילגשות" כמודל להגדרת מערכת חיובים מחד גיסא, אך שולל שימוש מכוון בדפוס זה מאידך גיסא. וכן שו"ת מהרש"ך, חלק ב, סימן קה, ועוד כך בהרבה מקומות.

4 שו"ת בנימין זאב, סימן קי, ובדומה גם שו"ת קול מבשר, חלק א, סימן כב.
5 שו"ת הריב"ש, סימן ו: "אל הוותיק רבי בנימין עמאר, ישמרהו אלוקים. שאלה: אישה אחת באה ממירוקה, מאותן האנוסות לעבודת ככבים, ובנה בחקה ונאמר לה: מה סיבך ומה טיבו של בן זה?

הרמב”ן עצמו⁸ שראה בפילגשות אפשרות קיימת שלא גזרו עליה בשום אופן, חשש שיישומה הלכה למעשה יוביל לזנות ולפריצות.

מגמתו של הרמב”ן שלא להפיץ את הרעיון שלפילגשות יש עיגון הלכתי⁹ נבעה מחששות אמיתיים ועמוקים, ומתוך ראייה רחבה של הציבוריות החברתית היהודית. מה שזוהר מכנה ”הסתרת מידע מן הציבור” הוא בעצם הפעלת השיקולים ההלכתיים והאיזונים הנדרשים בבוא הפוסק לברר כיצד יש להורות לציבור לנהוג.

מדברי הרמב”ן עולה ההכרה שהשכנה הקרובה וידידתה הטובה של הפילגשות היא הפריצות (די בהצצה למאמרו של זוהר כדי להבין עד היכן אפשר למתוח את גבולות הפילגשות). פילגשות היא הרבה יותר ממדרון חלקלק. היא פונה בדיוק אל חתך האוכלוסייה שיקשה עליו לשמר את גבולותיה.

הרמב”ן אכן הכיר בקיומה של הפילגשות מאז ומעולם, ודווקא הוא, שאינו רואה בה איסור או בעיה הלכתית, קורא לשומר נפשו לרחוק ממנה.

ואמרה שאנוס אחד מארץ ארגון תבעה לינשא לו קודם הגזרה כדת משה ויהודית ולא עלתה בידו. ולאחר הגזרה בכמו שבוע אחד, בא (אנוס אחד) לעבודת ככבים אוהבו של אותו אנוס החפץ בה, ודבר על לבה להינשא אליו, והיא נתפייסה ונגמר הווג ביניהם. אלא שלא קרשה בעדים ולא נשאת לו בעשרה, אלא על-ידי עובדי ככבים בחוקות דתם ובכהני במותם. וישבה בביתו עמו כאשתו לכל דבר בחזקת אישות, והיו יודעים זה אנוסים רבים. וישב עמה כמשלש חדשים, ונתעברה ממנו וזה פריה; והלך האישה ההוא מעבר לים, ולא יסף שוב אליה עוד. הריב”ש משתמש בפילגשות כדי לפטור את האישה מעגינותה – דפוס זה ממשש אותו להגדרת טיב יחסיה עם בעלה הראשון. הריב”ש גם מעיד במפורש על שיקולי הפסיקה שלו בעניין שהזכרנו וכך הוא מציין: “...ועוד, דליכא למנטק כל חומרי הסברות לעגן את זו...”. לעומת זאת, באותו שו”ת בסימן שצה בדיון עקרוני בשאלת הפילגשות שולל הריב”ש את האפשרות להיתר הלכתי לחיי פילגשות, ובתשובתו שם ישנם שיקולים הפוכים. מדובר שם בבעל שלמרות שבועתו שלא לקחת אישה על אשתו או פילגש וכו’ חי עם אלמנה פרוצה. הריב”ש רואה זאת כחומרה וקובע באופן נחרץ שהפילגשות נאסרה בבית-דינו של דוד המלך. למקרה דומה עיינו שו”ת מהרש”ך, חלק ב, סימן קה; שו”ת דרכי נועם, חלק אבן העזר, סימן מו; שו”ת צדקה ומשפט, חלק אבן העזר, סימן מד.

שו”ת הרשב”א, חלק ד, סימן שיד. הפסק ניתן רק לאחר שהרשב”א הביע את שאט נפשו מעצם רעיון הפילגשות – השווה אותה לזנות, וראה בה חטא ומעשה שלא ייעשה. “תחילת כל דבר, צריך אני לומר, שהרבר אסור ומכוער. הוא אסור, מפני שעובר בלאו: דלא תהיה קדשה. ומשום אל תחלל את בתך להזנותה; ויש בו איסורא דאורייתא. ומכוער, משום דקודם מתן תורה, אדם פוגע אשה בשוק, ואם נתרצו שניהם בוועלה ומקיימה לו לאשה, או נותן לה שכרה והולך לו. כיון שנתנה תורה, נתחדשה הלכה. שהרוצה לישא אשה יעשה בה מעשה לקדש אותה בכסף, שיכתוב לה כתובה...”. ובהמשך בנוגע לוולד: “ואם אביו ואמו עשו שלא כהוגן, ובעלו בלא כתובה ובלא קידושין, המלקות והתשובה יכפרו עליהם”.

שו”ת משפטים ישרים, חלק ב, סימן קע. התשובה עוסקת ביהודי מומר שביקש לשוב ולחיות עם גרושתו שנתקדשה בינתיים לאיש אחר ונתגרשה גם ממנו. מדובר באיסור המחזיר גרושתו אחר שנישאה לאחר. כנגד זה עמדה אברת נפש מישראל שכן מבחינת המוסלמים יכול היה לשאת רק מוסלמית ולא יהודייה, חוץ מאשתו הראשונה שעליה לא הקפידו. ר’ רפאל בירדוגו התיר לו להשיבה אליו בתורת פילגש, וזאת, מפני שעת הדחק: “אך להיות שנידון זה שבא לפנינו ננעלו בעדו שערי אורה ועולם חשך בעדו שמיום שיגרש זאת האישה נשאר מטולטל בטלטולי דגברא ונשאר נע ונד לא מצא מנוח לכף רגלו וקרוב שיהא נכשל בנשג”ז ... ונמצא נאבדת נפש אחת מישראל ... ולזאת צידדנו צדדים אולי תעלה ארוכה לנפש אחת מישראל ולו יהיה בדרך צר ודחוק כמלוא נקב מחט סדיקית”.

תשובות הרשב”א המיוחסות לרמב”ן, סימן רפד.

הנחה שהמשפט המסיים את תשובת הרמב”ן הוא חלק אינטגרלי מן התשובה.

ב

מה שנראה כהצבעה על דרך הלכתית כבושה שנותר רק להציעה לרבים, הוא למעשה ניסיון לחזור ולהמליץ על שיטת היחיד של היעב"ץ – שאכן תמך באופן נלהב בהרחבת הפילגשות. בסוף דבריו תולה היעב"ץ את הפסק בהסכמת גדולי הדור, ברם, למעשה הוא נותר בכדידות כמעט מזהרת.

נדגיש שחלק מהותי מן הפסק של היעב"ץ הוא שמירה קפדנית על גדרי הפילגשות. ספק אם זו התמונה שהצטיירה בדעתו של כותב המאמר. דברי היעב"ץ מובאים כאן כלשונם – יראה הקורא וישפוט:

מכל מקום איני רוצה שיסמוך אדם על-ידי בזה כי אם ע"פ הסכמת גדולי הדור. ואם ייטבו דברי אלה בעיניהם.

...עוד אני מעיד במי שרוצה לסמוך על הוראתי זאת על כל פנים לא יעשה כזאת עד שיימלך ברב ומורה צדק לעדתו. שיסדר לו ההיתר ע"פ יחוד גמור בטוח ממכשול דהיינו לייחד לה חדר בביתו ולהזהירה מייחוד כל שאר אדם. ושבאם תמצא שעברה ולא נזהרה. ישלחנה מיד מביתו. וכן יצוונה שתטבול בזמנה ויודיענה שאין בזה בושה כלל. ולבאר לה גם כן שהבנים שתלד ממנו כשרים כשאר מיוחסים שבישראל כשתשמור בריתה ותהא נאמנת לאיש הזה. מה שאין כן אם תזנה עליו. אזי בניה בני זנונים וחייבים עליה משום קדשה על כל ביאה וביאה בין איש זה בין אחרים. ובאופן זה אם ישמעו ויעשו ככל האמור אזי אין אחריות מכשול עוון כלשהו בדבר זה ולמצוה יחשב להרים המכשלות את הרשעים.

...והכל הולך אחר כוונת הלב. בלבד שיכוין אדם דעתו לשמים. רחמנא לבא בעי.¹⁰

ג

לצערנו לא הגיעה לידינו תגובתן של הנשים בנות דורו של היעב"ץ, ואף שחכמי ישראל שקדו היטב על תקנתן, נתמקדו אנו בהשמעת הקול הזה. מבחינת מעמד האישה מחזירה הפילגשות את האישה לימים שלפני מתן תורה ולפני תקנות חז"ל הרבות שנועדו להגן עליה, בלי כתובה ובלי זכויות והגנה משפטית. נכון הוא שהכותב אינו

10 שו"ת שאילת יעב"ץ, חלק ב, סימן טו. ההדגשות שלנו. מתברר שכבר נמצאו קופצים על הרעיון. לפני זמן-מה יכלו חדי העין להבחין במודעה באחד ממדורי השידוכים, בזה הלשון: "גבר דתי, רווק, בעל תשובה בשנות השלושים מירושלים, בחור מרשים, גובה 1.80, מבוסס, מעוניין בקשר דיסקרטי תחילה, על-פי ההלכה אך ללא קידושין, מבוסס על שאילת היעב"ץ חלק ב שאלה טו, עם בחורה/אישה נאה דתיה או מסורתית, תמיכה כלכלית מובטחת (ע"פ ההלכה) מתחייב לשמח". (תודה לרב שוקי רייך על ההפניה).

מציע את הפילגשות במקום התא המשפחתי המסורתי, אלא כשלב ביניים, המתאים – בשימוש נרחב – לתקופות מסוימות בחיים. אך בטרם נהפוך את בנותינו לפילגשים, הבה נבדוק, היסטורית, מי נאלצו להסתפק במעמד מבזה זה, וגם כיום, מי ייהנה ממנו, ומי ישלם את המחיר.

סקירה של ספרות השו"ת מציירת תמונה מעניינת ואופיינית לדמותה של הפילגש. בתפקיד הפילגש שיחקו משרתות,¹¹ שפחות,¹² גויות,¹³ אנוסות,¹⁴ אלמנות, פרוצות¹⁵ ויתומות.¹⁶ הגברים שהחזיקו פילגשים היו, לעומת זאת, גברים נשואים (בחלק מן המקרים חשוכי ילדים)¹⁷ שעקב חרם רגמ"ה נמנעו מלשאת אישה שנייה), פסולי חיתון,¹⁸ או לעתים, בעלי הון וחסרי מצפון.¹⁹

גם בהסברים המוצעים למקור המילה "פילגש" נשמע הד מעמדה הבזוי: "פילגש – נוטריקון פלג אישה",²⁰ "ובעלי הלשון דורשין פילגש מילה הפוכה ומורכבת: פי שגל עומדת לפרקים למשגל ולשמש את הבית ופעמים למשכב".²¹ אף הרא"ש שצוטט במאמר²² משקף את היחס המקובל לפילגש: "לא מיביעא שבני משפחתה יכולין למחות בידו שהוא פגם להם שתהיה פילגשו...".

שום אב מסור לא הועיד את בתו להיות פילגשו של מאן דהוא. מי שחרד לעתידה של בתו דאג להשיאה כדת משה וישראל. כך הבטיח את זכויותיה לבגדים, למזון ולפרנסתה בכלל, ויודא שלא תהא קלה בעיני בעלה להוציאה.

T

זוהר מבקש לפתור באמצעות הפילגשות מצוקות רבות.²³ מהצעתו זו עולות כמה מגמות:

- 11 תשובת הרא"ש המובאת בטור אבן העזר סימן כו: "וכן כתב ארוני אבי הרא"ש בענין פנויה המשרתת בבית ראובן ...", וכן שו"ת הר"ן, סימן סח, ושו"ת הרדב"ז, חלק ג, סימן תמג.
- 12 שו"ת רדב"ז, חלק ד, סימן קמט.
- 13 שו"ת מהר"י בי רב, סימן לט.
- 14 שו"ת הריב"ש, סימן ו.
- 15 שם, סימן שצה: "...ועתה, ראובן הנזכר רוח זנונים התעהו. ותדבק נפשו באלמנה אחת, אשר בעודנה תחת בעלה, זינתה עם אחרים: נמצאת וגם נתפשה. ויעשו בה הקהל משפט נאופות. ויחרה אליו, להיות חשוקתו בלי קידושין ובלי כתובה. וזה בפרסום. מפתו תאכל, ומכוסו תשתה, ובחיקו תשכב. עד שנודע לחצר, ויתנוהו במשמר, מפני הקנס הכתוב בשטר".
- 16 עיינו שו"ת מים עמוקים, חלק ב, סימן סז.
- 17 עיינו לעיל, הערה 2, וכן שו"ת תורת אמת, סימן סד.
- 18 שו"ת בנין ציון, סימן ו.
- 19 לסקירה נרחבת ראו ספרו של א' גרוסמן, חסידות ומורדות, ירושלים תשס"ג, עמ' 229-256.
- 20 הסבר לשוני זה מובא בשו"ת שאילת יעב"ץ, חלק ב, סימן טו עצמו: "משא"כ בפילגש (שאינה אלא פלג אישה, כנוטריקון שלה)".
- 21 השגות הראב"ד, הלכות אישות א, א.
- 22 עיינו לעיל, במקורות שצוינו בהערה 11.
- 23 שלל המקרים המוצגים בתחילת מאמרו כוללים (א) רווקים ורווקות אשר בגיל מבוגר טרם מצאו את

האחת, נתינת מענה למצוקות מיניות מבלי שייווצר קשר עמוק בין הצדדים, בגיל מבוגר או בגיל צעיר מאוד. השנייה, מתן פתרון הלכתי ועזרה בהפחתת האיסור למי שכבר נמצאים במערכת יחסים יציבה. השלישית, פתרון תופעות חברתיות בעייתיות כמו הקדמת גיל הנישואין, תופעת החילון ואפילו את ייסורי המצפון.

באשר למגמה הראשונה, חייבים להצביע כאן על מוקש מרכזי:

הפילגשות היא הסדר של קביעות ביחסי אישות בין גבר ואישה. לדברי כל חכמי ישראל הפילגש מיוחדת לאדם אחד, ואסורה על אחרים – הדבר נזכר בכל מקום בצמור לאבחנתה של הפילגשות מן הזנות. כמו כן, רוב הפוסקים סבורים שההסדר צריך להיות גלוי לעין-כול וידוע לציבור. שאם לא כן בושה היא מלטבול.²⁴

בתרגום ללשון ימינו, התיאור הזה מתאים רק לחברויות ארוכות טווח, מונגמיות, שהן יציבות וידועות מספיק כדי לשמור על בלעדיות ועל 'טהרת המשפחה'.

ברקע דבריו של הכותב מצויה קריאה להכיר במציאות הקיימת ולבוא לקראתה – ובכן, זו איננה המציאות! השנים הארוכות של חיפוש בן-הזוג וה'דייטים', ימי התיכון חסרי המנוח, הרתיים הנחשפים לחילוניות והחיים הכפולים של חרדים – אינם זמנים של יציבות זוגית ומונוגמיה! (אנחנו רוצות להאמין שהכותב אינו מציע לכל אדם להחזיק לו מאהבת/להרגעת צרכיו המיניים בזמן שהוא מחפש ובונה את עתידו במקום אחר) ועל כן אין כמעט מצב שהפילגשות יכולה להיות לו פתרון ראוי.

וגם אם היתה – ידוע לכול מי הנפגעות העיקריות של פעילות מינית בוסרית ומוקדמת (מן המאמר עולה התפיסה המתמיהה שבשביל נישואין צריך את כל מרכיבי הבשלות הנפשית הבוגרת ואילו בעבור יחסי אישות מלאים די בהתעוררות הבשלות המינית),²⁵

בני-זוגם אך מנהלים מערכות יחסים הכוללות ככל הנראה יחסי אישות. הבעיה ההלכתית העולה כאן לדעת זוהר היא בעיית בעילת נידה, שהינה איסור כרת. התרת הפילגשות תאפשר את טבילתן של אלו, ובכך נגאל את ה"זוגות" הללו מאיסורי כרת. (ב) צעירים חרדים שמוצאים את פורקנם אצל גויות וכך ניצלים מאיסורי כרת. כאן, הפילגשות תאפשר להם לחיות עם יהודיות בלא להתחייב בכרת. (ג) צעירים חרדים המבלים בחברה החילונית כמקובל שם ושבים לביתם כאילו לא אירע דבר – בעייתם היא בעיית ה"מוסר הכפול" כפי שזוהר מכנה זאת. כאן שוב תבוא הפילגשות ותגאל אותם מייסורים ומחיבוטי נפש. (ד) דתלש"ים שסיבת היותם כאלה היא חוסר עמידתם בניסיון ואשר בעקבות כישלונם בעברות אלו פרקו כל עול. זוהר סבור שעל אלו נוכל לשמור "בתוך המסגרת" אם נאפשר פתיחות מסוימת בתחום הזה. (ה) תופעת הקדמת גיל הנישואין בחוגים החרד"לים עקב מצוקה מינית. (ו) חרד"ליות שלא נישאו בחלון הזמן של גיל העשרים, ה"עגונות", תמצאנה פורקן להינזרותן ממין. (ז) קיימת מצוקה נוספת והיא מצוקת בני העשרה שהגיעו לבשלות מינית אך טרם הגיעו לכלל הבשלות הראויה לנישואין. מודל הפילגשות יכול לתת להם מענה זמני עד שיכשרו לנישואין ולבניית בית.

24 הביטוי ההלכתי "בושה מלטבול" מייצג מחד גיסא את הביטחון שיתאפשר לה להקפיד על טהרת המשפחה, ומאידך גיסא, הוא ראייה לפומביות היחסים וליציבות היחסית המבחינה בין פילגשות לזנות.

25 ועל אלו נאמר על הראשונות קא בכינן... וראו תיאור מרתק על המחיר הנפשי של המתירנות המינית אצל מתבגר (זכר וחילוני ובעברו) במאמרו של גיל מנוסי, 'הבוקר שאחרי', ארץ אחרת, 4 (איייר-סיוון תשס"א), עמ' 40-46. וכן בספרות של השנים האחרונות, כגון ספרה של Wendy Shalit, *A Return to Modesty: Discovering the lost virtue*, New-York 1999

מי ניוזק מכך שגברים, בשעה שאינם מושפעים גם מן השיקול המיני והשעון הביולוגי שלהם אינו מתקתק, דוחים עוד יותר את גיל הנישואים? מי הצד המבוזה כשגברים נשואים²⁶ מקיימים מערכות תקינות-הלכתית אך חד-צדדיות בעליל, ועוד כהנה וכהנה פגיעות חמורות בחברה היהודית בכלל ובנשים שבה על אחת כמה וכמה?

המגמה השנייה בהצעתו של זוהר מתייחסת לרווקים ורווקות שכבר מקיימים זוגיות אקסקלוסיבית וארוכת טווח (עליה אין מנוס מלשאלו בלשון הכותרת הסרקסטית של המאמר המצוטט ”למה, למען השם, הן לא מתחתנות?“)²⁷. אם הם, כאנשים פרטיים, מעוניינים להוריד את רמת האיסור שהם מעורבים בו ולהישמר מאיסורי כרת, מובן שעדיף שילמדו הלכות נידה וישמרו אותן. אם לצורך כך יבקשו בני-הזוג ייעוץ מרב, לדעתנו יש להיענות בחיוב לבקשתם ולענות על שאלותיהם ההלכתיות.²⁸ כדאי להעיר כאן שמבנה המשפחה המסורתית מאפשר ומעודד שמירת הלכות מורכבות אלה. היכולת לעמוד בהן בזוגיות פחות מחייבת, לאורך ימים, איננה מובנת מאליה.²⁹

אנחנו מבקשות לחזור ולהדגיש שלא הטבילה היא המכשירה את יחסי האישות במקרים אלה, אלא קיומו של קשר גלוי ויציב המאפשר שמירה על טהרת המשפחה. רק במצב דברים שכזה יש לפנינו קשר שניתן לדמותו לפילגשות – עליה נסב דיוננו.

בין ייעוץ הלכתי פרטי ונדיר לבין עידוד ופרסום מוסד הפילגשות עומד עולם ומלואו!

באשר לסוגיות האחרות, נכון הוא שצעירים שנכשלו בעברות הנוגעות לתחום המיני נוטים יותר להיות רשעים בעיני עצמם. אנו מסכימות שישנם רבים הסובלים מרגשות אשמה קשים עקב ”כישלונות“ שונים ומגוונים – משז”ל ועד ביאת פנויה. ייתכן שניתן לפעול לשנות את תחושותיו הקשות של מי שנכשל, באמצעות חינוך מתאים וגיבוש הזהות היהודית ברוח ”ישראל – אף-על-פי שחטא“. אם מי ששכח לברך

26 נראה שהכותב מעדיף לראות את הפילגשות רק בקרב רווקים אך משנפתחו האפשרויות מי ערב לו ששם תיעצר התופעה?

27 תמר רותם, הארץ, 21.5.04.

28 החובה להפריש אדם מאיסור גוברת כאן על סנטימנטים ממשפחת ”הלעיטהו לרשע וימות“, מה גם שכללות הכול אופצייית הפילגשות קיימת – הדבר מגונה ומכוער אבל אינו בגדר ”רשע“. נקודה משמעותית נוספת היא מה שמקובל לכתוב גזרת הריב”ש על טבילת פנויות. מלשון הריב”ש נראה שהוא מתאר מציאות, ולא גזרה או תקנת חכמים. שו”ת הריב”ש, סימן תכה: ”ומה שנפלא: איך לא תיקנו טבילה לפנויה כדי שלא יכשלו בה רבים? ואין כאן מקום תימה! שהרי כיון שהפנויה אסורה כמש”כ אדרבא! אם היתה טובלת, היה בה מכשול: שהיו מקילים באיסורה כיון שאין איסורה אלא מדרבנן ... ונראה שנהגו בטבילה זו, בדורות הראשונים, משום טהרות. כמו שהיו מטבילין את הקטנות ... ואעפ”כ כתב הרמב”ן ז”ל: שביטולה בדורות האחרונים, משום דהוי חומרא דאתיא לידי קולא: שיבואו בה לידי מכשול להקל באיסורא דרבנן“. לנקודה זו השלכות לגבי טבילת פנויות מסיבות אחרות – בערב ראש השנה ובערב יום הכיפורים, ולצורך עלייה להר הבית. (לעניין טבילת פנויות בערב יום הכיפורים עיינו שו”ת בני בנים, חלק ג, סימן ה).

29 ידוע לנו על יותר ממקרה אחד של רווקות שתוך חיבוטי נפש החליטו על יחסי אישות אחרי טבילה כדין, ובחורש שלאחר מכן לא טרחו לחזור למקווה. לעומת זאת ישנם זוגות רבים שבמהלך ההיכרות לא נשמרו, והחל מהחתונה קיבלו על עצמם לקיים טהרת המשפחה.

ברכת המזון או מי שחילל שבת כי לא עמד בניסיון יכול להרגיש חלק מן החברה ולשאת זהות דתית – למה מצד האמת, יחוש אחרת מי שנכשל ב”עברות מין”?

הפער הגדל בין גיל הבשלות המינית לגיל הבגרות והעצמאות הכלכלית הוא בעיה אמיתית שיש להתמודד עמה. גם נישואי בוסר אינם תופעה רצויה. תופעות אלה, כמו הרווקות המאוחרת עצמה, הן בעיות חברתיות ואין מנוס מלומר בגלוי: לא לכל בעיה חברתית יש פתרון הלכתי.

ה

מנינו כאן בעיות הלכתיות ומכשולים רבים בדרך ליישום ההצעה. מבעדן ומעבר להן נשקפת החרדה לפגיעה בחוסנה של המשפחה היהודית.³⁰ הרב עוזיאלי³¹ מנתח ”זוגיות על-פי ההלכה ללא חופה וקידושין“:

...הרי לך מפורש ומבורר בלי כל ספק שאין הדירה הגלויה לכל שהם דרים כאיש ואשתו מהוה אישות בישראל אלא הקידושין כדינה של תורה מהווים את האישות...

דבר זה הוא פרצה גדולה לא רק בחיי המשפחה והאישות בישראל אלא גם בכל התורה שכולה היא חטיבה אחת ערוכה בכל ושמורה, וכל פגיעה בחלק ממנה, גורם הרס לכולה, והעדר ההכרה במקדש עמו ישראל על-ידי חופה בקידושין, עושה את בית ישראל לחולין וממנו נמשכת החילוניות בכל דרכי פינות החיים.³²

30 אף המשפט הישראלי מכיל ”קריאות עידוד” רבות למוסד הנישואין דווקא. הוא פוטר נשים נשואות מחובת השירות הצבאי (סעיף 39 ל’חוק שירות בטחון (נוסח משולב) תשמ”ו – 1986), פטור כזה מסמן את הנישואין והקמת המשפחה כיעד חשוב, ועיינו בדברי הכנסת בדיונים על הצעת החוק, גם ’חוק הלוואות לדיור תשנ”ב – 1992’ מקנה זכאות לסכומי הלוואה גבוהים במיוחד לזוגות נשואים דווקא. כמו כן ’חוק אימוץ ילדים תשמ”א – 1981’ קובע בסעיף 3 שאין אימוץ אלא על-ידי איש ואשתו, כלומר, אימוץ ילדים מוגבל לבני-זוג נשואים בלבד. (בכל אלה ישנה התעלמות מכוונת מאופציות ה”ידועה בציבור”, שהמחוקק הכיר בה במקומות אחרים, כמו למשל ב’חוק משפחות חד הוריות, תשנ”ב – 1992’). ישנן עוד דוגמאות רבות המעידות על תפיסת המחוקק את המשפחה ואת קשר הנישואין כדבר שיש לעודדו.

31 שו”ת פסקי עוזיאלי בשאלות הזמן, סימן עה.

32 התייחסויות למערכות יחסים המבקשות להפקיע את הקידושין אנו מוצאים בדברי חכמים גם בהקשרים פחות מאיימים. הם ביקשו למשל להכניס תנאי בכתובה הקובע כי אם האישה תיפול לפני יבם הקידושין יוכרוזו למפרע כפילגשות. על כך עיינו שולחן ערוך, אבן העזר קנו. הובא גם בשו”ת שבות יעקב, חלק א, סימן קכו, ועיינו בשאלת יעבץ, חלק ב, סימן יד שהתנגד לכך. ובשו”ת מלמד להועיל, חלק ג, אבן העזר וחושן משפט, סימן כב (ד”ה ’תקנה כזאת’) הוא מעיר: ”תקנה כזאת לדעתי היא קלקלה שאין למעלה הימנה ... שמבקשין תחבולות לפרוק עולן של מצות ולבטל תורת גיטין וחוקיו של אברהם אבינו ע”ה ... ועוד דאנן חזינן שבכל שנה ושנה כמה וכמה קידושין מתבטלות ע”י הערכאות, ואנן ניקום ונתקן דבר שע”ז כמה וכמה אנשים מישראל יבעלו בעילות זנות באיסור פילגש...”.

למעשה, בדבריו של זוהר – לו יובנו במלוא היקפם – מוותר הכותב על אתוס הצניעות בעם ישראל. נדמה שהמאמר, בפנייתו לרבים, אינו מציע פתרון הלכתי לבעיה מסוימת, אלא מקדם אג'נדה כללית, ליברלית, השואפת ליתר פתיחות מינית ומתירנות (זו המכונה בלשון ההלכתית – פריצות). יהדות כזאת, כמו שזוהר מציון, תהיה אף לחילונים, יותר אטרקטיבית ורלוונטית. היא רק לא תהיה – יהודית.

תשובה למגיבים

צבי זוהר

אני מודה לשני המשיבים ולשתי המשיבות שטרחו לעיין במאמרי ולהגיב עליו. אני שותף להרגשתם שהסוגיה העומדת על הפרק ראויה להתייחסות רצינית ומעמיקה. למען האמת, כוונתי בכתיבת המאמר היתה לעורר את הציבור הדתי להתייחסות רצינית שכזאת. אני מקווה שדברי התגובה של המשיבים, כמו גם התעוררות הקוראים למחשבה על השאלות הללו, אכן יובילו לדיון רציני ושקול בנושא זה.

אפתח ואומר שמשפט הסיום בתגובתן של רחל שפרכר ומיכל טיקוצ'ינסקי תמוה בעיניי. כתבתי מאמר שדן במצוקות ממשיות של יהודים ויהודיות שאינם רוצים להתנתק מן התורה אלא להמשיך ולנהל את חייהם במסגרתה. ציטטתי וניתחתי בו עשרות מקורות תורניים, והעליתי שאלה באשר ליחס עלות/תועלת לתורה ולעם ישראל שבחשיפת מידע תורני מסוים לעומת הסתרתו. והן אומרות, בסוף תגובתן, שדבר אחד ברור: זוהי 'יהדות לא יהודית'. אבל מה אעשה ואני סבור שחיפוש פתרונות במסגרת ההלכה למצוקות של יהודים הוא לב־לבה של היהדות?

הרב הנקין כותב שאני "דורש היתר פילגש בפרהסיה ונמכשיל את הרבים". אני לא דרשתי דבר. את מאמרי סיימתי בסימן שאלה, ולא בסימן קריאה. מה שהצעתי היה להעלות את הנושא לדיון תוך גילוי נאות של מכלול המקורות ומכלול השיקולים. הרב כותב עוד שמאמרי הוא "מרשם לשינוי מרחיק לכת בתא המשפחתי". לא כתבתי במאמרי מרשם כלשהו, ואף אומר שהתא המשפחתי מאוד ראוי בעיני, אני חי בתא משפחתי ומאושר בחלקי.

אם כך, אם אני נשוי ושבע רצון בחלקי, מדוע נדרשתי לנושא מפלג ו"מזעזע" זה? ראשית, האושר האישי שלי איננו צריך לסמא את עיניי למצוקותיהם ולמצבם הקיומי של אנשים אחרים שאינם נשואים. בקרב הציבור הדתי-הלאומי וגם בקרב ציבורים אחרים הצריכים לעניין את חכמי ההלכה ישנה מציאות אנושית מורכבת ובעייתית שלא ראוי להבליע אותה, להתכחש לה או למזער את השלכותיה. ישנם רווקים ורווקות רבים החפצים מאוד באושר שבזוגיות, אך מסיבות שונות (שעל מקצתן עמדתי במאמרי) אינם עומדים על סף מימוש חיי נישואין. הם אינם רשעים או פושעים, אלא יהודים יקרים החפצים לחיות במסגרת ההלכה. הם אינם 'שבקי היתרא ואכלי איסורא'. האומנם אין זה ראוי לחשוב על פתרון של 'היתרא' במסגרת ההלכה, בעבור ציבור זה?

ושנית, נראה שלא הייתי מקדיש מזמני לכתיבת המאמר אלמלא העובדה שבכתבות שציטטתי במאמרי, הובאו דבריהם של רבנים שקבעו חד וחלק שאין שום בסיס בהלכה לפתרון מצוקתם של רווקים ורווקות אלה. קביעה זאת קוממה אותי. במאמרי ביקשתי להראות שהטענה כי במסגרת ההלכה אין שום חלופה לזוגיות מותרת מלבד חופה וקידושין, פשוט איננה נכונה.

נכון הוא שחלופה זאת איננה מקובלת בימינו כתקנית. אבל תירוצים של "פאס נישט" (ובתרגום חופשי: זה לא מקובל ועל כן זה פסול) מעולם לא הרשימו אותי. אם יש עמדה המצויה במקורות, האם זה ברור ומובן מאליה שאין היא יכולה בשום פנים ואופן להיות רלוונטית? הלא זוהי הסיבה שחז"ל לא העלימו דעות שהסנהדרין הכריעה נגדם: "למה מוכידין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין? שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו"¹. מה גם שההיתר לחיי זוגיות במתכונת שהעליתי במאמרי איננו דעת יחיד, אלא דעת רבים מגדולי חכמי ההלכה. וכפי שכתב הרב הנקין במאמרו: "זוהר צודק בנקודה מרכזית בדיון ההלכתי שבמאמרו: כידוע, רבים מגדולי הפוסקים ומפרשי השולחן ערוך הסכימו שפילגש מותרת".

יש מחלוקת בין חכמי ההלכה בנושא זה. מחלוקת זו התקיימה בתקופת הראשונים, לא הוכרעה בשולחן ערוך, ונמשכת גם בתקופת האחרונים. מכאן שמי שנוהג כדעה האוסרת, יש לו על מה שיסמוך. אם נכון הדבר ש"המחמיר תבוא עליו ברכה" אזי אפשר שמי שנוהג כדעה האוסרת גם יזכה לברכה. אבל, זה כמו זה: מי שנוהג כדעה המתירה, גם לו יש על מה שיסמוך. אפשר לומר לבני-זוג הנוהגים על-פי דעת המתירים שהם חורגים מן ההתנהגות המקובלת, אך אין יסוד לומר להם שהם נוהגים בניגוד להלכה וכן, ואין יסוד לשלילת הלגיטימיות של רב הפוסק כדעת המתירים, בטענה שהוא פוסק בניגוד להלכה.

מקריאת דברי המגיבים התרשמתי (אולי שלא בצדק) שהם חוששים לעתיד מוסד הנישואין. הם חוששים שאם יתגלה לציבור שומר המצוות שיש חלופה הלכתית

1 משנה עדיות א, ה. גם דבריו של רבי יהודה במשנה שלאחר מכן אינם רלוונטיים לכאן, שהרי שום סנהדרין לא הכריעה נגד היתר פילגש.

המאפשרת חיים של זוגיות שלא במסגרת הנישואין, כולם יעדיפו חלופה זאת. נזכרתי בהקשר זה בדברי הרא"ש, שלפיהם אם יתברר שיש דרך הלכתית המאפשרת לאישה לקבל גט מבעלה בניגוד לרצונו, הדבר יערער לגמרי את מוסד הנישואין: "אם תוכל האשה להפקיע את עצמה מתחת בעלה, באמרה: לא בעינא ליה [=אינני חפצה בו], לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה, ויתנו עיניהם באחר וימרדו בבעליהן; על כן טוב להרחיק הכפייה".² דא עקא שבמשך כחמש-מאות שנה (מימי רבנן סבוראי ועד לזמנו של רבנו תם), יכלו נשים יהודיות לקבל גט על כורחו של הבעל – ומוסד הנישואין בישראל לא התערער. דומני שכך גם בימינו מוסד הנישואין לא יתערער בשל גילוי מידע על עוד מסגרת מותרת לקיום חיי זוגיות.

אבל הבה ונקבל לצורך הדיון את ההנחה שהציבור אכן איננו מעוניין באמת בנישואין, ובני-זוג דתיים-לאומיים מתחתנים מפני שלדעתם אין להם שום אפשרות אחרת לקיים חיי זוגיות תקינים. ונניח שאפשר להמשיך ולהעלים מהם מידע על אפשרויות אחרות. האם נכון לחייב את הציבור לבחור בדרך שבעצם אינה רצויה לו, כאשר ההלכה מציעה אלטרנטיבה? שלא כמוני, רחל שפרכר ומיכל טיקוצ'ינסקי, וכן הרב שמואל אריאל, סבורים שאכן כך צריך להיות. אין זו זכותו אלא חובתו של הרב להעלים מידע הלכתי מן הציבור אם הוא משוכנע שמידע זה מנוגד ל'רוח התורה'.

מדברי המשיבים עלתה טענה שלפיה גם אם התורה מתירה זוגיות ללא חופה וקידושין, הרי שבכך התירה התורה זוגיות הנוגדת את 'רוח התורה'. הרב שמואל אריאל מבהיר בתגובתו שתפיסת הזוגיות על-פי רוח התורה היא כדלקמן: ראשית, "בני-הזוג מחפשים התאמה אישית ביניהם קודם שהם מחליטים להתחתן". שנית, "חיי זוגיות צריכים להתקיים רק מתוך מסגרת קבועה של ייחוד בין בני-הזוג". ושלישית, "תפיסת הזוגיות היא של שותפות הן במישור השכלי והן במישור הרגשי".³ במילים אחרות: 'רוח התורה' תומכת דווקא בתפיסת הזוגיות הנחשבת כיום כתקנית בקרב הציבור הדתי-הלאומי.

ואולם, מהתבוננות היסטורית עולה שלא תמיד דגלה 'רוח התורה' בתפיסה זו של זוגיות. משך מאות (וכנראה אלפי) שנים פעל עם ישראל על-פי תפיסה אחרת מאוד של 'רוח התורה'. הנישואין בישראל בדורות עברו לא נקבעו על-ידי בני-הזוג עצמם, אלא על-ידי הוריהם. בני-הזוג נישאו בגיל צעיר מאוד, בלא שהכירו זה את זה (ואם נפגשו, היתה זו פגישה פורמלית גרידא שכלל לא אפשרה היכרות עמוקה). לא הם קבעו את תנאי הכתובה והנדוניה אלא הוריהם, וכך גם (במקרים רבים) סדרי מגוריהם ופרנסתם בשנים הראשונות לנישואיהם. ודאי שלא קדמה אהבה לנישואיהם, ואף לא התאמה רגשית ואישית. הם גם לא ציפו שכך יהיה. האם במהלך נישואיהם התפתחה אהבה עמוקה? אולי. קיומה של אהבה בוודאי לא נחשב אצלם תנאי להמשך הנישואין, והיעדרה לא נחשב סיבה לפירוק הקשר.⁴ מכל מקום, אפשר להניח שבני-הזוג לא

2 שו"ת הרא"ש, כלל מג, סימן ת.

3 כל הציטוטים כאן הם מדברי הרב שמואל אריאל.

4 ראו על כך את דבריו המעוגנים היטב של יעקב כ"ץ בספרו מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ח, פרק ארבעה-עשר: המשפחה (עמ' 163-175).

ניהלו ביניהם שיחות רעיוניות מעמיקות שכן האישה היתה חסרת השכלה ובדרך כלל לא ידעה קרוא וכתוב.

יוצא, שהציבור הדתי-הלאומי מזדהה עם אידאל נישואין ששונה מאוד מן האידאל של אבות-אבותיו. כיצד התרחש השינוי הזה? תפיסת הנישואין כמימוש של זוגיות מונוגמית רומנטית נעלה, היא התפיסה שרווחה בחוגים נאורים באירופה של המאה התשע-עשרה והמאה העשרים. מסתבר, שתפיסה זאת קלחלה לתוך עולמה של היהדות הנאמנת לתורה ונתקבלה בתוכה כתואמת את רוח התורה.

אין זו הפעם הראשונה שתפיסה על אודות הנישואין שנחשבה כמוסרית ונעלה בחברה הסובבת נקלטה בקרב החברה היהודית כתפיסה ראויה על-פי התורה. כך למשל קרה באירופה של ימי-הביניים בנוגע למונוגמיה. הפוליאגמיה היתה מקובלת על החברה השבטית הגרמנית באירופה. אולם למן המאה הי"א ניהלה הכנסייה פעילות נמרצת שהביאה להנהגת נישואים מונוגמיים כרפוס היחיד המקובל בחברה הלא-יהודית.⁵ על רקע זה יש לראות את חרם דרבנו גרשום.⁶ לעומת זאת, יהודים שחיו בסביבה שבה הוסיפה הפוליאגמיה להיחשב מוסרית וראויה, המשיכו בתפיסה זאת עד ימינו. כך היה כידוע בקרב יהדות תימן, שהיתה בלי ספק נאמנה לתורת ישראל ולרוחה.

גם בתחומים אחרים מושפעת תפיסתנו על אודות מה שראוי מבחינה ערכית, מגישות מוסריות שנתקבלו קודם לכן בעולם התרבותי הלא-יהודי. ביטול העבדות למשל לא היה רעיון שפשט בעולם בזכותם של יהודים. אף הקמת בתי-ספר לבנות לא הופיעה במקורה כרעיון יהודי.⁷ אך הרי לא נאמר בשל כך שהעבדות היא דבר טוב מבחינה מוסרית, או שאנחנו מצווים להעדיף בורות אצל בנותינו.

כוונתי אפוא לערער על התפיסה שהשתמעה מדברי המגיבים, כאילו נדרשת הכרעה דתית חדה בין נאמנות לערכי התורה לבין היטמעות בערכי העולם הלא-יהודי. אין ספק שיש הרבה מאוד גישות וערכים מאוד לא ראויים המקובלים על עמים ותרבויות לא-יהודיים. אבל אצל אותם עמים ותרבויות יש גם גישות וערכים ראויים מאוד שמותר ואולי אף רצוי לאמץ אותם אף שלא אנחנו המצאנו אותם, ובלבד שהדבר ניתן מבחינה הלכתית.

כפי שלימד אותנו הרמב"ן שטבע את המושג 'נבל ברשות התורה', מסגרת הלכתית מותרת אינה מונעת התנהגות פסולה בתוך גבולותיה.⁸ אני מסכים עם דברי המשיבים שהמסגרת ההלכתית המכונה 'פילגש' נוצלה לא אחת בעבר למימוש התנהגות פסולה מבחינה מוסרית. אבל אני מזכיר לכולנו שהמסגרת ההלכתית המכונה 'חופה וקידושין'

5 ראו על כך מחקריו של פרופ' הרב אלימלך ויסטרייך.

6 ראו: אלימלך ויסטרייך, תמורות במעמד האישה במשפט העברי, ירושלים תשס"ב, ובפרט בעמ' 69.

7 אדרבה, על שרה שנירר, שיזמה את הקמת רשת 'בית-יעקב', איימו רבנים בחרם!

8 אזכיר את פירוש הרמב"ן לפסוק 'קרושים תהיו'.

נוצלה לא אחת בעבר, ואף מנוצלת לא אחת בהווה, למימוש קשר זוגי פסול ולניצולה של האישה, שאף הם אסורים מבחינה מוסרית.⁹

השאלה שביקשתי להעמיד לדיון היא זאת: האם המסגרת ההלכתית המכונה 'פילגש' יכולה להיות מנוצלת לטובה, בנסיבות זמננו, בעבור לפחות חלק מן הציבור הדתי?

הרב הנקין כותב ש"יש חוסר אחריות בהגשת הצעה שכזאת ללא עבודת מטה וללא הכנת תרחישים כיצד עשוי עולמנו התורני, המוסרי והחברתי להיראות בעקבות יישומה". ובכן, לא הגשתי הצעה קונקרטית כלשהי, וממילא, לא ניסיתי כלל לפרט למי ובאלו נסיבות ראוי להמליץ על אימוץ הסדר פילגש. אני בהחלט בעד קיום דיונים בהשלכות ובתרחישים שונים. אחת המטרות המרכזיות של מאמרי היתה בדיוק זאת: להעלות את הסוגיה לדיון ציבורי. בדיון הציבורי הזה צריכים להשתתף כל מי שעתיד היהדות ועתיד היהודים יקר להם, וכל מי שמבקש את טובת הציבור. ודאי שחכמי הדור הם נרבך חשוב בקרב הרוצים בטובת הציבור. אם חכמי הדור טרם ערכו את עבודת המטה שצריכה להיעשות כדי להתמודד עם אתגרי השעה בנושא זה, לא עלי יש להלין. אדרבה ואדרבה, אני מקווה מאוד שחכמי הדור אכן יעשו זאת בהקדם. אני אף מקווה שהם יטפלו בשורה ארוכה של סוגיות כבדות משקל נוספות, שטרם זכו לפתרון הלכתי מועיל.

בינתיים, עד שיגיעו חכמי ישראל לקונצנזוס כלשהו בנושא הזוגיות (אם יגיעו לכך), יש לתת את הדעת להבדל העצום שבין שיקולי המדיניות הציבורית הרחבה שהרבנים אמורים להתחשב בהם, לבין הפרספקטיבה הפרטית מאוד של איש ואישה רווקים, השוקלים חלופות התנהגות שונות.

כדי להמחיש הבדל עצום זה, אסתייע בדברים שכתב הרב ישראל יעקב אלגאזי, מבכירי חכמי ישראל באמצע המאה השמונה-עשרה, שעד לפטירתו בשנת 1756 היה ה'ראשון לצייון' ואף עמד בראש ישיבת המקובלים "בית אל". בפרשנותו לפרק "אשת חיל" שבמשלי,¹⁰ הוא מסביר את כוונת הפסוק "עוז והדר לבושה, ותשחק ליום אחרון":

הנרצה באומרו "עוז והדר לבושה" – שהיתה לובשת תפילין וטלית שנקרא "עז והדר". ומעיד עליה הכתוב לאמר "ותשחק ליום אחרון" – דשכרה איתה ליום אחרון, בעולם הבא. דאף על גאו דאינה מצווה ועושה, מכל מקום יש לה שכר, ד"גדול המצווה" אמרו – מכלל, דמי שאינו מצווה ועושה נמי נוטל שכר.

מי היו הרבנים שהתירו לאשת-חיל זו לנהוג כך? הרב אלגאזי מסביר שאדרבה, המדיניות של הרבנים היתה שלא להתיר לנשים להתעטף בטלית ולהתעטר בתפילין,

9 כך סירוב של הבעל לתת גט לאשתו התובעת גירושין הוא ניצול לרעה של המסגרת ההלכתית של חופה וקידושין.

10 פרשנות זו מובאת בשמו באריכות על-ידי בנו, יום טוב אלגאזי (שהיה אף הוא 'ראשון לצייון' ונפטר בשנת 1802), בחיבורו יום טוב דרבנן, ירושלים תר"ג, דף פו, ב ואילך. ככוונתי לפרסם בעתיד באמר על פרשנותו.

ואשת־החיל ידעה זאת היטב. היא אף ידעה שהרבנים אינם מרשים לנשים לברך על מצוות שאינן חייבות בהן.¹¹ ובכן, מה היה הבסיס להתנהגותה של אשת־החיל? משיב הרב אלגאזי:

אף חכמתה עמדה לה, שלא באת לשאול לחכמים אם תהיה מנחת או לא. אלא, היא מעצמה "פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה" – שהיתה עושה מצוות עשה שהזמן גרמן שלא נצטווה בהן, מעצמה. ומפיה היתה חיה. ונוסף גם הוא: "ותורת חסד על לשונה", כלומר: תורת חסד דברכות קיימא גם כן על לשונה. ולא על ידי הוראתם וההדגשות של הציטטות מהתנ"ך – שלין.

כרב הראשי של ירושלים, ידע הרב ישראל יעקב אלגאזי היטב שייכתנו מצבים שבהם מתקיים ניגוד בין שיקולי המדיניות ההלכתית של רבנים לבין שיקוליו של היחיד לגבי ההתנהגות הדתית הנכונה בעבורו באופן אישי. הרבנים החליטו למנוע מנשים להתעטף בציצית ולהניח תפילין, כמו שהחליטו למנוע אותן מלברך על קיום מצוות שאינן חייבות בהן. אשת־החיל יודעת מה תהיה תשובת הרבנים אם תבקש מהם לפסוק לה בשאלות אלו. אבל היא גם יודעת שאם לא תשאל, אלא תניח תפילין ותתעטף בטלית ואף תברך על מצוות אלו עובר לעשייתן, התנהגותה תיחשב לראויה בעיני ה' ("שכרה איתה ליום אחרון, בעולם הבא"). ולכן היא נוהגת כפי שהיא נוהגת. ניכר שהערכתו החיובית של הרב אלגאזי נתונה לעמדה דתית זו.

דבריו אלה של הרב אלגאזי מכוונים לכל אדם המבקש לנווט את דרך חייו בנאמנות לתורה, והמודע לפער שבין האפשרויות המצויות בהלכה לבין הנטייה לשמרנות הטבעה באופן מבני בכל מערכת ממסדית.

לסיום, נפנה את המבט מן הפרט אל הכלל, ונזכיר את הדברים שכתב הרב חיים דוד הלוי זצ"ל לפני פחות מעשרים שנה:

טועה מאוד כל החושב שההלכה היא קפואה ואין לסטות ממנה ימין ושמאל. אלא אדרבא, אין גמישות כגמישות של ההלכה ... ורק בזכות גמישותה של ההלכה יכול היה עם ישראל, בכח חידושים רבים ומועילים שחידשו חכמי ישראל לדורותיהם, 'ללכת' בדרך התורה והמצוות אלפי שנים.¹²

במאמרי ביקשתי להעלות לדיון נושאים שהשתיקה אינה יפה להם. ביקשתי להצביע על מקורות הלכתיים המצויים בכתביהם של גדולי ישראל – שהסתרה אינה יפה להם. אני מקווה מאוד שמכאן ואילך לא ישובו הדברים להיעלם, ולא ישובו הדוברים להיאלם. והעיקר, שנדע כולנו להבחין בין מחויבות לה' ולתורתו ובין מחויבות לשמרנות.

11 כ'ראשון לציון', ידע הרב אלגאזי היטב כי מדיניות הפסיקה הספרדית הקלסית היא לאסור על נשים לברך על מצוות שאינן חייבות בהן – איסור שהרב עובדיה יוסף מטיף לו במסגרת מדיניותו 'להחזיר עטרה ליושנה'.

12 הרב חיים דוד הלוי, 'על גמישותה של ההלכה', שנה בשנה (תשמ"ט), עמ' 182-186.