**אירוסין ונישואין (כט)**

**ההבחנה היסודית בין זנות באירוסין לזנות בנישואין**

אנחנו קוראים את הפסוקים הבאים העוסקים במקרי זנות שאירעו כאשר איש ואשה כבר היו בזיקת אישות ביניהם:

1. כִּי יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל וּמֵתוּ גַּם שְׁנֵיהֶם הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל:

2. כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ וּמְצָאָהּ אִישׁ בָּעִיר וְשָׁכַב עִמָּהּ: וְהוֹצֵאתֶם אֶת שְׁנֵיהֶם אֶל שַׁעַר הָעִיר הַהִוא וּסְקַלְתֶּם אֹתָם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ אֶת הַנַּעֲרָ עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא צָעֲקָה בָעִיר וְאֶת הָאִישׁ עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ:

3. וְאִם בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְהֶחֱזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּהּ לְבַדּוֹ: וְלַנַּעֲרָ לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין לַנַּעֲרָ חֵטְא מָוֶת כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וּרְצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה: כִּי בַשָּׂדֶה מְצָאָהּ צָעֲקָה הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ" (דברים כ"ב, כ"ב-כ"ז).

ניתן דעתנו להבחנות בין שני המקרים הראשונים, ותחילה לתיאור המקרה:

המקרה הראשון עוסק באיש שנמצא שוכב עם אשה בעולת בעל. נשים לב: תיאור האירוע הוא כמעט ניטראלי: "כי ימצא" – כלומר: הם נתפשו בשעת עברה. הפסוק מתחיל באיש ומסיים באשה. ומעמדה של האשה: **"בעולת בעל".** משמעות הסטאטוס היא כנראה כפולה:

א. היא בעולה ולא בתולה, פיסית.

ב. יש לה בעל. ואולי דבר הכתוב בהווה על אשה נשואה שבדרך העולם היא גם בעולה.

דינה של אשת האיש הנשואה השוכבת עם אדם זר הוא מוות: "ומתו גם שניהם". לשון זו מורה על דין מוות סתמי שחז"ל מבינים בד"כ שכוונתו לחנק, אך לפי פשוטו של מקרא אין לומר אלא שדינם צריך להיות מוות, איזשהו מוות, ועל ידי כך: "וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל".

במקרה השני אנו עוסקים בסיפור אחר, והתיאור מתרחב הרבה יותר מאשר במקרה הראשון. המכנה המשותף המצדיק את סמיכות שתי הפרשיות הוא שמדובר בזנות מרצון בזמן של זיקת אישות. אך מכאן נפרשים כמה הבדלים. מעמדה של האשה במקרה השני הוא **"בתולה מאורשה".** זהו ניגוד כפול למקרה הראשון:

א. היא גם לא בעולה;

ב. וגם מאורשה ולא נשואה. ודבר הכתוב בהווה, מאורשה היא כרגיל לא בעולה.

נשים לב לכך שהפעם הפסוק פותח בתיאור הנערה ומעמדה, ואז מסופר סיפור על איש המוצא אותה בעיר ושוכב עימה. כאן לא מדובר על מצב שבו שניהם נמצאים על ידי צד שלישי ("כִּי יִמָּצֵא"), אלא הוא מוצא אותה. מובן שלולא שעבירתם נתגלתה, אי אפשר היה להענישם, אך שינוי משמעות הלשון אומר דרשני.

גם תיאור העונש ומהותו שונים מאוד. יש להוציא את שניהם אל שער העיר, כלומר: לבצע את גזר דין המוות בפומבי, והמוות הוא סקילה, עונש שמתאפיין בביצועו על ידי קהל רב – ברשות הרבים. גם כאן התכלית דומה: "ובערת הרע מקרבך". הפסוק מוסיף הנמקה מפורטת לחומרת העונש: "את הנערה על דבר אשר לא צעקה בעיר". איזו עבירה זו לא לצעוק? נראה שיש להבין זאת על רקע הפסוקים הבאים בהם מתואר מקרה אונס, והתורה מנסחת את לשון הפטור באופן ניגודי לפסוק שכאן: "צָעֲקָה הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ". כאשר מדובר במקרה של "והחזיק בה", היינו בכפייה, הרי הנערה ניסתה להיחלץ מידי התוקף וצעקה, ולכן אין עליה אשמה כלל. במקרה שלפנינו התורה רוצה לנמק את אשמת הנערה המאורשה, ששיתפה פעולה עם האיש ששכב עמה, כלומר: "לא צעקה בעיר". ייתכן שיש כאן גם הגדרה של חזקה משפטית, וגם היא קשורה להבחנה בין מקרה הזנות מרצון למקרה האונס: אם לא נשמעה צעקה בעיר – ההנחה היא שהמעשה נעשה בהסכמה. כאמור, המקרה שלפנינו מתואר כמתרחש בעיר – והזנות היא מרצון: "וּמְצָאָהּ אִישׁ בָּעִיר וְשָׁכַב עִמָּהּ".

להלן מתואר מקרה של תפישה באונס, ושם זה קורה בשדה: "וְאִם בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְהֶחֱזִיק בָּהּ הָאִישׁ". האם אונס הוא תמיד בשדה וזנות מרצון תמיד בעיר? מובן שלא, אבל הכתוב מתאר את הדברים כפי שהם קורים בדרך כלל, ומכאן יש לגזור את ההלכה. זנות מרצון היא מעשה מתוכנן, "וּמְצָאָהּ אִישׁ בָּעִיר". אבל יותר מכך, אם היה זה אונס, הרי הנערה הייתה צועקת, וצעקותיה היו נשמעות בכל העיר. העובדה שאף אחד לא שמע, מהווה חזקה נגד טענת אונס שלה, אם תטען.

לעומת זאת, האונס מתרחש כרגיל בשדה, הרחק מעיני הרואים. האנס מנצל את השטח הנקי מעדות, מחזיק בנערה על כורחה ואונס אותה. ובמקרה זה, העובדה שצעקתה לא נשמעה אין לה שום משמעות. להיפך: התורה מניחה שהיא צעקה, אך לא היה אדם קרוב שיכול היה להושיע לה.

נשוב להסבר המקרה השני. הנערה הואשמה, אם כך, על שיתוף פעולה מרצון. והוא, האיש: "עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ". בלשון ימינו עינוי הוא תמיד גרימת סבל גופני. אך בלשון מקרא עינוי נאמר הרבה פעמים על פגיעה בתחום המיני, מאונס או מרצון. אצל חמור בן שכם כתוב: "וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ וַיְעַנֶּהָ" (בראשית ל"ד, ב'). ולבן אומר ליעקב: "אִם תְּעַנֶּה אֶת בְּנֹתַי" (בראשית ל"א, ג'), ואיננו מתכוון חלילה שיענה אותן אלא שייפגע בהן בהיבט המיני על ידי מניעת עונתן או באופן אחר. הדגש הוא כמובן: "אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ". כלומר: הוא פגע באשה שהיא אשת איש. האם זה לא נכון גם במקרה הראשון? הרי שם מדובר על אשה בעולת בעל? מדוע האשמה זו לא נזכרת במקרה של אשה נשואה?

מובן שזה נכון גם במקרה הראשון, אבל זה גם מובן מאליו. פשיטא שאשה בעולת בעל, נשואה, שקיימה יחסי מין עם אדם שלישי, הרי זו עבירה חמורה שהיא פגיעה אנושה בזיקת האישות. אבל באירוסין הרי זה חידוש גדול הזוקק הסבר. האירוסין, כפי שנוסיף ונבאר עוד להלן, הם חוזה בין האיש לאשה, או הרבה פעמים בין האיש לאבי הנערה (לכן: נערה מאורשה) שעדיין היא בבית אביה. החוזה מחייב אמנם לקיים את האישות על ידי חתונה, אך שום דבר ממשי לא משתנה בעקבותיו. האשה גרה בבית אביה, האיש בביתו – ואין ביניהם שום יחסי אישות. האם זנותה של אשה כזו עם אדם אחר היא הפרה של יחסי אישות? המוסר הטבעי איננו מחייב זאת. משום כך חייבת התורה להדגיש: "עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ" – יחסים עם נערה מאורשה הם עבירת זנות חמורה, ועונשם חמור אף יותר מזנותה של אשה נשואה, שהרי עונשם בסקילה, שהרי היא: "אשת רעהו". גם פומביות הענישה, בסקילה, מקבלת משמעות לאור הבנה זו. בעוד שהנישואין יוצרים את זיקת האישות באופן טבעי, על ידי יחסי המין, האירוסין הם חוזה חברתי, שמקבל את משמעותו מהחוק ומהחברה השומרת אותו. בהתאמה, עונש הזנות באירוסין מתבצע על ידי החברה, במעמד חברתי – בשער העיר ובסקילה, ועונש הזנות בנישואין הוא כאילו טבעי: "מות יומת".

נוסיף כעת לעיין במשמעותו של מצב האירוסין וההבדל בינו לבין הנישואין – בתורה.

**הגדרת מצב האירוסין והנישואין**

ההבחנה בין האירוסין לנישואין בולטת לעין בפסוקים העוסקים בזנות. ננסה כעת, מתוך פסוקי התורה עצמה במקומות אחרים, לאפיין את שני המצבים, ולהגדיר את ההבדל ביניהם.

בפרשת המלחמה (דברים כ', א'-ט') אנו קוראים על נאום השוטרים, ובו מופיעים שלושה פטורים מקבילים ליוצאים למלחמה:

א. מי אשר בנה בית ולא חנכו;

ב. מי אשר נטע כרם ולא חללו;

ג. מי אשר ארש אשה ולא לקחה.

לפנינו שלושה תהליכים שתכליתם נעוצה בהשלמתם, ואי השלמתם היא טרגדיה וגם פגיעה באמון בטוב החיים ובעֶרְכָּם, ולכן הם חוזרים הביתה. נשים לב, בפסוקים שלפנינו השלמת התהליך מצוינת לא על ידי פעולה הקשורה למימושו באופן של הנאה ושימוש, אלא על ידי המעשה שמסמן את התחלת שלב ההנאה והמימוש: חנוכת הבית, חילול הכרם, וממילא בהקבלה – לקיחת האשה. נראה שכמו שחנוכת הבית היא תחילת המגורים, וחילול הכרם הוא תחילת ההנאה מהפירות, כך גם לקיחת האשה היא תחילת חיי האישות, כאשר האירוסין הם מצב שבו יש רק תהליך, אבל אין עוד מימוש.

מה טיבה של לקיחה זו? הוראת הפועל 'לקח' יכולה להיות שונה בהקשרים שונים. לקיחה פיסית של חפץ כמו גם לקיחה קניינית של קרקע. ובמקרה זה, נראה שמשמעות הלקיחה היא פשוט מעבר מרשות אחת לרשות אחרת, כלומר: האיש לוקח את ארושתו מבית אביה לביתו.

בפרשת הקללות מצאנו פסוק אשר מקביל הקבלה כמעט מלאה לפסוקים מפרשת המלחמה (דברים כ"ט, כ"א):

– אשה תארש ואיש אחר ישכבנה (ישגלנה כתיב);

– בית תבנה ולא תשב בו;

– כרם תטע ולא תחללנו.

שלושת המצבים המתוארים בדברי השוטרים טרם היציאה לקרב, מתוארים גם כאן. הזיקה ברורה: בזמנים מתוקנים התורה דואגת להשלמת מהלכי החיים ולאושרם, ולכן אלה חוזרים הביתה מן המערכה, אך בזמן הקללה תתקיים הפורענות על ידי זה שזרים ייהנו מפירות התהליכים שעם ישראל יתחיל אך לא יסיים. ניתן דעתנו לשינויים הקלים שיש כאן ביחס לפרשת המלחמה:

– באשר לאיש נאמר : איש אחר ישכבנה, בעוד שם היה כתוב: ייקחנה, במקביל ל"לא לקחה".

– באשר לבית נאמר: "ולא תשב בו" בעוד שם היה כתוב "יחנכנו".

– ובכרם – הלשון דומה: "ולא תחללנו" ושם: "יחללנו".

מגמת השינויים נראית דומה. בעוד בפרשת השוטרים מתייחסת התורה לפעולות הטקסיות המבטאות את התחלת המימוש של התהליך שקדם להן: הלקיחה, החנוכה, וחילול הכרם, כאן בקללות מדובר על מעשי הפקת ההנאה הממשיים: המשכב והישיבה בבית. דומני שבכרם התורה לא שינתה פשוט כדי לשמור על המשקל השירי, ולא לסרבל את הלשון – אין מילה אחת שיכולה לבוא במקום תחללנו (כרם תטע – ולא תפיק ממנו יין...). רצתה התורה בקללות להדגיש עוד יותר את משמעות ההפסד המתמשכת, כדי להעצים את הפורענות.

לעניינו, ניתן ללמוד כי השלב השני, שלב הלקיחה הקרוי בלשוננו נישואים, מתאפיין מבחינה רשמית במעבר מרשות האב לרשות הבעל, אך התוכן הדומיננטי של הנישואין הוא חיי האישות – המשכב. לפני כן, המימד הזה היה חסר, ואם יהיו רק אירוסין, הרי איש אחר – יישכבנה, כלומר – זו משמעות מרכזית ועיקרית של חיי הנישואין במובחן מן האירוסין.

**"בנעוריה בית אביה"**

נעיין נא בפסוקים אחרים בתורה שניתן ללמוד מהם אודות הנישואים. מעניינים מאוד הפסוקים בפרשת הנדרים:

1. "וְאִשָּׁה כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה' וְאָסְרָה אִסָּר בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ: וְשָׁמַע אָבִיהָ אֶת נִדְרָהּ וֶאֱסָרָהּ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ אָבִיהָ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אִסָּר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם: וְאִם הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם וַה' יִסְלַח לָהּ כִּי הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ:

2. וְאִם הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ וּנְדָרֶיהָ עָלֶיהָ אוֹ מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ: וְשָׁמַע אִישָׁהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ וְקָמוּ נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרֶהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקֻמוּ: וְאִם בְּיוֹם שְׁמֹעַ אִישָׁהּ יָנִיא אוֹתָהּ וְהֵפֵר אֶת נִדְרָהּ אֲשֶׁר עָלֶיהָ וְאֵת מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וַה' יִסְלַח לָהּ:

3. וְנֵדֶר אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה כֹּל אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם עָלֶיהָ:

4. וְאִם בֵּית אִישָׁהּ נָדָרָה אוֹ אָסְרָה אִסָּר עַל נַפְשָׁהּ בִּשְׁבֻעָה: וְשָׁמַע אִישָׁהּ וְהֶחֱרִשׁ לָהּ לֹא הֵנִיא אֹתָהּ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אִסָּר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם: וְאִם הָפֵר יָפֵר אֹתָם אִישָׁהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל מוֹצָא שְׂפָתֶיהָ לִנְדָרֶיהָ וּלְאִסַּר נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם אִישָׁהּ הֲפֵרָם וַה' יִסְלַח לָהּ" (במדבר ל', ד'-י"ג).

ניתן לראות כי ההלכות העוסקות בנדרי אשה מתחלקות לארבע קבוצות. אין ספק לגבי הגדרת המצב בקבוצה הראשונה, השלישית והרביעית:

בראשונה – מדובר בנערה בבית אביה, ואז קיום נדריה תלוי באביה שהיא ברשותו.

בשלישית – מדובר באלמנה וגרושה שהיא עצמאית לנדור ואין רשות אחרים עליה.

ברביעית – מדובר באשה נשואה ("ואם בית אשה") הנודרת נדר בזמן נישואיה, ואזי קיום נדריה תלוי בבעלה, מפני שהיא ברשות בעלה.

אך מהו הנושא של הקבוצה השנייה בה נאמר: "וְאִם הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ וּנְדָרֶיהָ עָלֶיהָ"? הרי הרביעית היא זו שעוסקת באשה שברשות בעלה! חז"ל הבינו שמדובר באשה מאורסה אך לא נשואה. הלשון: "היו תהיה לאיש" מתארת את תחילת התהליך, כלומר: את ההתקשרות הפורמאלית באמצעות האירוסין, אך היא עדיין בבית אביה. בקבוצה הרביעית כתוב: "ואם בית אישה" משמע – היא כבר בביתו, וזה בניגוד למצב בקבוצה השנייה – אז היא עדיין בבית אביה אבל מאורסת.

לדעת חז"ל, מיוחד מצבה של הנערה המאורסה לעניין נדרים:

"נערה המאורסה אביה ובעלה מפירין נדריה הפר האב ולא הפר הבעל הפר הבעל ולא הפר האב אינו מופר ואין צריך לומר שקיים אחד מהן" (נדרים י', א').

נערה המאורשה נתונה במצב ביניים. מבחינה רשמית – היא קשורה כבר לאיש, איסורה לכל העולם, ומיועדת להינשא. אך מן הבחינה הקיומית היא עדיין חיה בבית אביה. כיצד ייפתר המצב הזה לעניין נדרים? על ידי שיתוף האחריות בין האיש לאב. שניהם, ורק שניהם יחד, יכולים להתיר את נדריה. משמע – אין להבין שלכל אחד מהם יש רשות מלאה עליה, אלא שלכל אחת יש חצי רשות, ולכן רק הסכמת שניהם להפר – תבטל את הנדר. לענייננו, ברור מכאן שההבחנה העיקרית בין מצב האירוסין למצב הנישואים קשורה דווקא באידאה של **הבית**, ולא במשכב, כפי שראינו למעלה. הדיורים המשותפים, מציאות החיים הקיומית של החיים יחד בבית אחד: "**בית אשה**", היא המבחינה את הנישואין מהאירוסין, בהם על אף קיומה של זיקה פורמאלית, האב עדיין נמצא בתמונה. בסגנון שונה מעט: אירוסין מייצרים קשר רשמי, אידיאלי, שאין לו עדיין תוכן קיומי-ריאלי. הנישואין מוסיפים את המימד הקיומי.

אמנם, לפי פשוטו של מקרא אין הכרח לפרש כך את הלשון: "הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ וּנְדָרֶיהָ עָלֶיהָ". ייתכן שכוונת התורה איננה להבחין בין אירוסין לנישואין כי אם בין נדרים הבאים איתה מבית אביה לנדרים שנדרה בבית אישהּ. "ונדריה עליה" – קרי – היא באה לנישואין עם נדרים מוקדמים, והשאלה האם לאישה יש זכות להפר אותם, ובקבוצה הרביעית מדובר בזכותו להפר נדרים שנדרה במהלך הנישואין. הרמב"ן התלבט בין שני הפירושים:

"על דעת רבותינו (נדרים עא.) יאמר, אם היו תהיה לאיש, באשה הזאת אשר אסרה איסר בבית אביה בנעוריה, ונדריה עליה, שלא שמע בהן אביה ולא הופרו ולא הוקמו, ושמע גם אישה בהן, והפר את נדרה – כי גם הוא ישתתף עם האב בהפרת הנדרים**. וטעם היו תהיה לאיש –שתהיה אליו בבית אביה ולא באה אל ביתו, והיא הארוסה שגם היא יקראנה הכתוב אשת רעהו**:

"ולא ראו רבותינו לפרש **שיפר הבעל לבדו לאשתו הנשואה הנדרים שהביאה מבית אביה אל ביתו כנגלה מן הכתוב**, שאם כן מה צורך שיחזור ויאמר (בפסוק י"א) ואם בית אישה נדרה, בקודמין הוא מפר בנדרים שבביתו לא כל שכן, והקבלה תכריע:

"והכריע לבסוף כדעת חכמים בעיקר בגלל שנראה היה לו כי דין הנדרים שנדרה תחת בעלה יילמד בקל וחומר מהנדרים שהביאה עימה מבית אביה. אך באמת לפי הפשט – שני הפירושים אפשריים, ומילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא" (רמב"ן דברים כ"ב, כ"ד).

**"וכפר בעדו ובעד ביתו"**

גם בפרשת יום הכפורים מופיע הבית כמושג המבטא את תמצית הנישואין, לפי פירושם של חז"ל. על הכהן הגדול נאמר: "וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ" (ויקרא ט"ז, ו') ופירשו חז"ל שהמכוון הוא לאשתו הנקראת ביתו, ולכן חייב הוא להיות נשוי, ואף מתקינין לו אשה אחרת שמא תמות הראשונה. בגמרא נתקשו בכך, הרי אם הוא יישא גם את האשה השנייה, יש לו שני בתים, והתורה אמרה: "ביתו" דווקא. ואם לא ייצור איתה שום זיקה, מה הועילו חכמים בתקנתם. על כן הציעו שיקדש אותה ולא יישאנה, אך גם בכך לא נמצא מזור:

"ומי סגי ליה בתקנתא? ביתו אמר רחמנא, והך לאו ביתו היא! דמקדש לה. והא כמה דלא כניס לה – לאו ביתו היא!" (יומא יג.).

גם המקודשת אך איננה נשואה, איננה נקראת **ביתו**, שכן איננה חיה עימו בביתו. המונח בית כמכוון לאשה מתייחס לא לקשר הפורמאלי אלא למצב הקיומי של חיים יחד בבית אחד. בכל אופן, למדנו גם מכאן שהנישואין והבית חד הם.

הנישואין יכולים להיות מוגדרים אם כן, לפי התורה, בשלושה אופנים שונים:

א. הלקיחה – מעבר מרשות לרשות ("ייקחנה").

ב. חיי האישות – יישכבנה/בעולת בעל.

ג. הבית – "בית אישה", המגורים המשותפים.

גם בחז"ל מצינו התייחסות לכל אחד מהאופנים הללו כבעל פוטנציאל ליצירת הנישואין, ולעתים התלבטו איזה מהם דומיננטי.

**מה חידשה התורה ביחס למצב בעולם בתחום זיקת האישות**

כותב הרמב"ם בתחילת הלכות אישות:

"קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ" (דברים כ"ב, י"ג). וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם...

"קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה, משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר "לֹא תִהְיֶה קְדֵשָׁה מִבְּנוֹת יִשְׂרָאֵל" (דברים כ"ג, י"ח), לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה" (הל' אישות א', א'-ד').

הרמב"ם חורג כאן מדרך כתיבתו הרגילה ומתאר את המצב החוקי והריאלי שהיה קיים לפני מתן תורה. מדוע הוא עושה זאת, וכיצד זה רלוונטי להלכות קידושין?

הרמב"ם מעוניין, כך אני מבין, להצביע על שני מימדים של הלכות אישות של התורה:

הראשון – זה שחידשה התורה ביחס לעולם, כפי שביארו המפרשים.

והשני – זה שבו התורה מאשררת ומקיימת את מה שהיה קיים לפני מתן תורה.

לפני מתן תורה היו שני אופנים של התקשרות בין איש לאשה כדי לקיים יחסי מין: הנישואין והזנות. בהלכה א' הרמב"ם מתאר את הנישואין הנעשים ברצון, ובהלכה ד' את הזנות הנעשית ברצון ובתשלום. מה חידשה תורה? היא אסרה יחסי מין כלשהם שלא בזיקת אישות, כלומר: כל סוג של זנות או יחסי מין מזדמנים, ואפילו פילגשות.[[1]](#footnote-2) אבל זה לא החידוש היחידי. גם את מוסד הנישואין התורה לא השאירה כפי שהוא. לפני מתן תורה איש ואשה היו מתחתנים מתוך רצון הדדי. הנישואין נעשו על ידי התחלת החיים המשותפים שכללו את שני המוטיבים שהצבענו עליהם למעלה: הכניסה לבית (מגורים משותפים) וקיום יחסי אישות. התורה חידשה שלנישואים קודמת התקשרות משפטית – קידושין/אירוסין, שרק בעקבותיה ניתן להתחיל לחיות חיי אישות. המובן הקיומי-ריאלי של הנישואין מופיע רק אחרי יצירת הקשר המשפטי האידאלי, שאין לו בינתיים ביטוי קיומי. הרמב"ם לא התכוון לומר שהסכם האירוסין הוא המצאה של התורה. הסכמים כאלה, כפי שנראה מספר בראשית וכפי שמלמדים ההיסטוריונים, היו מקובלים בתרבויות שונות (וכמו הסכם התנאים/השידוכים שהיה קיים בעם ישראל בתקופה מאוחרת). אולם, התורה חידשה שיש להסכמים האלה מעמד של קשר אישות, ואע"פ שלא היה שום ביטוי ממשי לקשר, האשה נחשבת: "אשת רעהו", כאמור במי שבא על נערה המאורשה. ההקדמה העקרונית והכרונולוגית של קשר אישות חוזי, שיש עימו התחייבות וכלולה בו בפוטנציאל אידאת הנישואין, אך עוד לא מוסד הנישואין שהוא תופעה אוניברסלית וקיומית – היא חידושה של התורה.

האמנם דברי הרמב"ם מבוססים על עובדות המופיעות בתורה? דומני שאכן כך הוא. טעות לחשוב שבעולם שלפני התורה לא הייתה למוסד הנישואין משמעות מחייבת. כאשר אברהם אבינו אומר לשרה: "אִמְרִי נָא אֲחֹתִי אָתְּ" (בראשית י"ב, י"ג) לפני כניסתם למצרים או לגרר, הוא מניח ששתי התרבויות הללו היו שומרות בקפדנות על איסור אשת איש, ולכן ברור שהם לא ייקחו את שרה מאת אברהם אם יידעו ששרה נשואה לו. אמנם, חשש אברהם שחמירא להם איסור אשת איש מאיסור רציחה, ושכדי להתגבר על איסור אשת איש ירצחו אותו וייקחו אותה. אך, לענייננו, ברור שההנחה היא שלא ייקחו אשת איש מבעלה. גם המבול שבא על: "הִשְׁחִית כָּל בָּשָׂר אֶת דַּרְכּוֹ עַל הָאָרֶץ" (בראשית ו', י"ב) המתפרש קודם לכן בפסוק: "וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ" (בראשית ו', ב') מעיד על חומרת איסור אשת איש בעיני ה', המצפה מכל בני האדם הרבה לפני מתן תורה שיחיו חיי אישות קבועים ומסודרים. כבר בגן עדן עם בריאת האשה מנוסח העיקרון הגדול: "עַל כֵּן יַעֲזָב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (בראשית ב', כ"ד). החיבור הקבוע בין איש לאשה הוא אם כך אידאל אנושי כללי.

מה חידשה אם כך התורה? נחזור לפרשת אבימלך. אחרי לוקחו את שרה מתגלה אליו ה' ואומר לו: "הִנְּךָ מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ וְהִוא בְּעֻלַת בָּעַל" (בראשית כ', ג'). אבימלך אמנם מצטדק, בטענה שלא ידע על מעמדה האמיתי של שרה, אבל איננו כופר במימד העקרוני של ההאשמה. לאמור: ברור לגמרי, גם לקב"ה וגם לאבימלך, שאם אמנם הוא זינה עם אשת איש הוא חייב מיתה. והרי תורה טרם ניתנה ולא שמענו שאבימלך קיים את כל התורה כולל פרשת כי תצא שם אמור דין הזנות?

נשים לב לדמיון המובהק בין פרשת זנות אשת איש לדברים אלה: "כִּי יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל וּמֵתוּ גַּם שְׁנֵיהֶם". ובאבימלך כתוב: "הִנְּךָ מֵת עַל הָאִשָּׁה... וְהִוא בְּעֻלַת בָּעַל". מכאן יש להסיק שאיסור הזנות עם אשה נשואה ועונש המוות הכרוך בו אינם חידוש של התורה, אלא ביטוי של מה שהיה מקובל בעולם גם לפני התורה. קשר הנישואין הוא קשר קיומי וטבעי, ובגידה בו היא חילול של הקשר הזה. אמת זו היא אמת טבעית ומוסרית ראשונית. התורה חידשה שגם קשר האירוסין, שאין בו כל ביטוי ממשי לחיי אישות משותפים, נחשב כקשר אישות לכל דבר ומטיל חובות ועונשים כבדים, בדיוק כפי שכתב הרמב"ם. במובן מסוים, דווקא היסוד המופשט של ההתחייבות שבאירוסין, המבטא את הזיקה והאחריות ההדדית של איש לאשתו, את הברית שאיננה תלויה בדבר, אפילו לא בחיים המשותפים עצמם, שמבטא את הרצון לאהבה שקודם לאהבה עצמה, דווקא היסוד הזה הוא אשר הפרתו צפויה לעונש חמור יותר, עונש הסקילה. אין זה אומר שהאירוסין עומדים בפני עצמם. תורת ישראל לא התכחשה לתנועת החיים הטבעית של הנישואין, אלא הניחה אותה ואישררה אותה בתוך מבנה חדש, שבו המהות קודמת לקיום, ההתחייבות ההדדית לממשות, וכשמגיע הקשר הפיסי של החיים המשותפים ויחסי האישות, הוא מונח כבר על גבי המצע הזה.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| \* | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* | \* |
| \* \* \* \* \* \* \*  | כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולרב תמיד גרנות, תשע"זעורך: נדב גרשון\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*בית המדרש הוירטואלי מיסודו של The Israel Koschitzky Virtual Beit Midrashהאתר בעברית: <http://vbm.etzion.org.il>האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 דוא"ל: office@etzion.org.il | \* \* \* \* \* \* \*  |

1. הראב"ד במקום חולק על הרמב"ם בשתי נקודות: ראשית – רק הזנות הממוסדת נאסרה באיסור 'קדשה', ולא כל יחסי מין שלא במסגרת חתונה. ושנית – פילגש מותרת, אף שהיא ללא נישואין, וכנראה גם ללא קידושין. [↑](#footnote-ref-2)