

אישות ותלמוד תורה – ניווט המתח¹ הרב דב לינור

ובפרק קמא דגיטין אשכחן דשלח רבי אביתר בני אדם העולין משם לכאן הן קיימו בעצמן: 'ויתנו (את) הילד בזונה והילדה מכרו ביין'. פירוש שצריכין בניו ובנותיו להתמשכן בעבור מזונותיהן, משמע שאין עושים יפה שהולכים ללמוד חוץ למקומן.

(תוס' קדושין (כט: ד"ה הא לו)

ואנשי חיל הם אבירי הלב בשלימות הבטחון כולו לעשות מצות תמיד ולהגות בתורה יום ולילה, אף שבביתו אין לחם ושמלה, ובניו ובני ביתו יצעקו לו: "הבה לנו מחיה להחינו ולפרנסנו!" ואינו משגיח עליהם כלל, ולקולם לא יחת... והוא כי בטלו כל

אהבותיו נגד אהבת ה' ותורתו ומצותיו.

(ביאור הגר"א – משלי כג:ל)

מאמר זה יעסוק בשאלה משמעותית המתיחסת לשתי אהבותיו ומשיכותיו של האדם—אחת, ביתו ומשפחתו, והשנייה, בית מדרשו ותורתו. בסקירת הסוגיות נעסוק בערכים שונים הבאים לידי ביטוי בהתנגשות בין שתי משיכות אלה, והמסקנות הנלמדות מכך.

א. אישות ותלמוד תורה – מחלוקת רב ורבי יוחנן

המשנה בכתובות (פ"ה מ"ו) פוסקת:

התלמידים יוצאין לתלמוד תורה שלא ברשות שלשים יום, הפועלים—שבת אחת.

הגמרא על המקום (דף סא:–סב.) מציעה שאלה המתבקשת מלשון המשנה:

ברשות כמה? כמה דבעי.

הגמרא מתחילה בנקיטת עמדה שברשות האישה, הבעל יכול לצאת כמה זמן שהוא רוצה. לכאורה, עמדה זו סבירה, אבל הגמרא לא מסתפקת בכך, אלא שואלת: אורחא דמילתא כמה? כפי שנראה מתשובת הגמרא (להלן), השאלה איננה מה היה נהוג בפועל, אלא מה הנהוג הנכון, המוסרי. וכן מפרש רש"י: "אורחא דמילתא—דרך ארץ שלא ישא עליו חטא, ואפילו הוא יכול לפתותה שתתן לו רשות." לפי רש"י, המשנה נוקטת את ההלכה—את שורת הדין. אבל מי שבא לחיות את חייו כפי הדרישה המוסרית והדתית המלאה, שורת הדין אינה מספקת. אדם השומר

¹ מאמר זה הינו עיבוד שיעור הפתיחה להלכות נידה ואישות שניתן בחורף ה'תשס"ז. אני מודה להר' זאב פרבר על עזרתו בעריכת המאמר.

את ההלכה בצורה קפדנית ומדוייקת, אבל לא מספק את חובתו לאשתו ולמשפחתו², וכן לא רגיש מספיק לתחושתה של האישה—לא רק שזהו חיסרון מוסרי, אלא האיש חוטא ממש. לכן, לפי רש"י השאלה אינה שאלה של הלכה, אלא שאלה של מוסר וערכים דתיים, ובתשובת הגמרא מצינו מחלוקת בין רב ור' יוחנן:

אמר רב: "חדש כאן וחדש בבית, שנאמר: 'לכל דבר המחלוקת הבאה והיוצאת חדש בחדש לכל חדשי השנה' (דברי הימים א כז, ב)."
ור' יוחנן אמר: "חדש כאן ושנים בביתו, שנאמר: 'חדש יהיו בלבנון שנים חדשים בביתו' (מלכים א ה, כח)."
 ורב נמי, מאי טעמא לא אמר מההיא? שאני בנין בית המקדש, דאפשר על ידי אחרים.
 ורבי יוחנן, מאי טעמא לא אמר מההיא? שאני התם, דאית ליה הרווחה.

במרכז הסוגיה עומד המתח בין תלמוד תורה שהוא כידוע "כנגד כולם", לערך הדתי לדאוג לטובת אשתו, ולספק את צרכיה הרגשים והמעשים. מחלוקת זו יכולה להתפרש כמחלוקת במסגרת רחבה יותר. קיים מתח בין אחריות האדם כלפי עצמו, פיתוחו הרוחני מצד אחד, לאחריותו כלפי אחרים מצד שני. רב מדגיש שתלמוד תורה דומה לעבודת המלך שאינה יכולה להעשות על ידי אחרים. לדעתו, האדם אינו רשאי להתפשר עם חובתו לתלמוד תורה מעבר לנקודה מסוימת. לכן הלומד תורה צריך להיות חדש בבית וחדש בבית המדרש—כשווין באחריותו. לעומתו, רבי יוחנן מדגיש שלאדם ישנה אחריות רחבה כלפי אחרים. לדעתו, עבודת בית המקדש דומה לתלמוד תורה, שהעובד לבד נהנה משניהם. לאור האינטרס עצמי-דתי שיש בהבנת תלמוד תורה שלו, רבי יוחנן גם דוחה הדמיון לעבודת המלך, שיש לה אינטרס גם למשפחתו כרווח כספי, וגם פוסק שצרכים לכפל זמנו בבית שצרכי משפחתו דורשים התחייבותו יותר גדולה.
 וכך מסביר רש"י את ההבדל בין העבודה בעבור ביתו לעבודה בעבור עצמו:

שאני התם דאית ליה הרווחה—שהיו נהנים מבית המלך ואיכא רווח ביתא,
 לפיכך מקבלת עליה שהיא בבית המלך [חדש] אחד משני חדשים, שכיון שיש לו שכר יש לה מזונות מרווחים ותכשיטין, אבל תלמוד תורה מצוה דלילה הוא.

לסיכום, המחלוקת בין רב ורבי יוחנן מתפרשת כמחלוקת עקרונית בין אחריות האדם כלפי עצמו למחויבותו כלפי אחרים—העיומות של "אם אין אני לי מי לי, וכשאני לעצמי מה אני." נכון, שבדרך כלל ש"חייך וחיי חבריך—חייך קודמים," אבל כאן הרי ישנו חיוב ספיציפי וקונקרטי כלפי אשתו, ולכן אפשר שבמקרה זה חיובו לאחרים קודם.

מצד שני, אפשר שהמחלוקת בין רב ורבי יוחנן מתמקדת בתלמוד תורה, נשואין, והחיוב המוסרי, לא הלכתי, לאדם כלפי אשתו. למשל, מהו הערך של קיום/חיוב תלמוד תורה למי שכבר יצא ידי² למרות שהמשנה דנה בענין עונה, ולא בחיוב הבעל למשפחה כולה, מתשובת ר' יוחנן "שאני התם דאית ליה רווחא," והסברו של רש"י שם, נראה שמדובר כאן בחיוב הבעל לכל צרכי אשתו וכלפי המשפחה כולה.

חובתו המינימלית (ק"ש שחרית וערבית)?³ וכן, איזה משקל יש לחיוב מוסרי/דתי שאינו חיוב הלכתי? ובפרט, איזה משקל יש לחיוב מוסרי/דתי של הבעל כלפי אשתו ומשפחתו? יתכן שאין לדעת איזה ערך שוקל יותר. השאלה היא מאיזה צד מתחילים—הבעל או האישה? המוציא מחבירו עליו הראיה, אבל מי המוציא ומי המוחזק? האם ההנחה הבסיסית-הראשונית היא שיש לבעל חיוב ללמוד תורה בצורה האופטמלית ואשתו באה לדרוש ממנו להיות בבית, או ההנחה הבסיסית היא שיש לו חיוב להיות בבית והוא בא להפטר ממנו ללכת ללמוד תורה? כעת נעניין ברא"ש והרמ"ה, ונראה כיצד הם פירשו את המחלוקת בין רב ורבי יוחנן. המתח בין חיוביו שלו וחובותיו כלפי אחרים, כפי שהסברנו, באים על ידי ביטוי במקורות אלו. ביחס ל"פסק" הסוגיא, כתב הרא"ש (כתובות ה:כ"ט):

וכתב הר' מאיר הלוי ז"ל דמסתברא כרבי יוחנן דגמר מבנין בית המקדש. ולי נראה כיון דלית כאן אלא אורחא דמילתא והיא קא יהי רשות, עבדינן להקל כרב.

מה הפירוש בדברי הרמ"ה "דגמר מבנין בית המקדש"? למה הראיה ממקדש יותר משמעותית מהראיה מעבודת המלך? כנראה, שכוונת הרמ"ה היא שאם בעבודת המקדש צריך הבעל להיות בבית יותר מחצי הזמן, כך גם ההולך לתלמוד תורה—דינו כך. אבל זוהי בדיוק שיטת רבי יוחנן, עליה חולק רב—אם כן מה חידש הרמ"ה?! אין מנוס מלומר, שכוונת הרמ"ה היא ששיטת רבי יוחנן יותר מקובלת עליו משיטת רב. הראייה מעבודת המקדש יותר משכנעת מהדחייה ש"אפשר על ידי אחרים". אבל מדוע הנימוק "עבודת המקדש" יותר משכנע? הלא מבחינת הבעל, תלמוד תורתו אינו אפשרי על ידי אחרים! אך הגישה שלנו היא מנקודת הראות של הבעל, ולא מנקודת ראות של האישה, ומבחינתה, עזיבת הבעל—לא משנה למסרת איזה הישגים, בנין המקדש או תלמוד תורה—פוגע בה באותה מידה. לפיכך הרמ"ה פוסק כר' יוחנן—שמבחינה עקרונית הוא מתחיל מנקודת הראות של האישה.

הרא"ש אינו מסכים לשיטת הרמ"ה ומשיב שני דברים:

1. "דלית כאן אלא אורחא דמילתא"—דהיינו, שמדובר בענין מוסרי, ולא הלכתי טהור.
2. ולכן, "עבדינן להקל כרב"—שאפשר להקל ביחס לחיוב הלא-הלכתי הזה, ולהתיר לאיש להשקיע יותר בתלמוד תורתו.

ההנחות האלו אינן פשוטות. אמנם, מדובר בענין מוסרי, אבל מי אמר שזהו אינו חיוב משמעותי? ברור, לפחות, שלפי שיטת רש"י יש "נשיאות חטא" במי שלא שומר על כך בדקדוק הדרוש. לגבי הסענה השנייה—שיש להקל כרב—קשה להבין איזה מין קולא היא זאת. נכון שזו קולא לבעל שרוצה להיות פטור מן הבית ולהשקיע את עצמו בתלמודו, אבל היא חומרא כלפי אשתו, שמחמיר עליה ביחס לצרכי הבית ומכביד את דיכויה.

אלא, כמו שהרמ"ה ראה את הדברים מנקודת ראות של האישה, באותה מידה הרא"ש ראה אותם מנקודת ראות של הבעל. לבעל יש קיום/חיוב תלמוד תורה שאי אפשר לעשות על ידי אחרים, וזה מנצח את חיובו המוסרי כלפי אשתו וביתו. לא מפני שברור שהאיש יותר חשוב, אלא

³ שאלה זאת שייכת לסוגית חיוב תלמוד תורה כנגד שאר מצוות שאפשר ושאין אפשר לעשותן ע"י אחרים. ע' שבת יא., ירושלמי ברכות א:ב, מאירי שבת ט, רמב"ם הל' תפילה ו:ח, והל' אישות ט:ב, ובנו"כ סס, ובפרט בשולחן ערוך הרב, הל' תלמוד תורה, קונטרס אחרון, פרק ג', אות א', ועיין בהמשך.

היות שאינו ברור להיפך (החיוב לאשתו הוא "רק" חיוב מוסרי), המוציא מחבירו עליו הראייה, ויש להקל כרב.

ראינו עד כה שמחלוקת רב ורבי יוחנן, וכן מחלוקת הרא"ש והרמ"ה, תלויה בנקודת המוצא— נקודת הראות של הבעל או נקודת ראות של האישה. לעומת זאת, מהמשך הסוגיא יוצא אפשרות אחרת— שרב ורבי יוחנן לא חולקים בקריטריונים של עימות המתח אלא בהערכת העובדות. הגמרא ממשיכה במחלוקת אחרת של רב ורבי יוחנן, שלפי פשט הדברים אינה שייכת לסוגייתנו:

אמר רב: "אנחה שוברת חצי גופו של אדם, שנאמר: 'ואתה בן אדם האנח בשברון מתנים ובמרירות תאנח' (יחזקאל כא, יא)."
ורבי יוחנן אמר: "אף כל גופו של אדם, שנאמר: 'והיה כי יאמרו אליך על מה אתה נאנח, ואמרת אל שמועה כי באה ונמס כל לב ורפו כל ידים וכהתה כל רוח וכל ברכים תלכנה מים' (יחזקאל כא, יב)."

ברמה הפשוטה, סוגיא זו הובאת דרך גררא, ואינה שייכת לסוגיא הקודמת. ובכל זה, דומני שאפשר לראות במחלוקת הזאת, בין רב ורבי יוחנן, קשר למחלוקתם הראשונה. מחלוקתם היא ביחס לאנחה המרמזת לאנחת האישה שאותה הבעל עוזב כדי ללמוד תורה.

רבי יוחנן מאמין שאנחה, שפירושו בהקשר שלנו דיכאון, שוברת את כל גופו של האדם. זאת אומרת, עזיבת האישה לעתים קרובות הורסת את חייה לגמרי. אם כן, כמובן שאי אפשר לתת לבעל את האופציה לצאת ללמוד תורה ליותר מדי זמן, שאנו חייבים להיות מוסריים כלפי האישה. מצד שני, רב מאמין שהאנחה רק שוברת את חצי גופו של האדם. זאת אומרת שעזיבת האישה בתדירות ודאי שהיא קשה, אבל היא לא הורסת את חייה לחלוטין. ומכוון שלימוד התורה דבר חשוב והכרחי, אנו מתפשרים עם האישה חצי-חצי. כך אנו לא לוחצים עליה יותר מדי, או ליתר דיוק, יותר ממה שאפשר לה לסבול.

לכן, מחלוקת רב ורבי יוחנן ביחס ל"אורחא דמילתא מאי" היא תוצאה מהבנתם את כובד הקושי שסובלת האישה בהעדרות הבעל.

אבל, אפשר להסביר את הדברים דווקא בכיוון הפוך. לא שמחלוקתם מתחילה במחלוקת של כמה קשה לאישה היעדרות הבעל, אלא שנקודת המחלוקת היא איך לאזן את הערכים המנוגדים. ומחלוקתם ביחס להבנת המציאות היא תוצאה ממחלוקת זו. רב המשווה מבחינה מעשית את חיוב הבעל לתלמוד תורה עם חיובו כלפי אשתו, כשבא לשקול את דיכאון האישה, רואה את מעשה הבעל כחצי-נורא. רבי יוחנן, שמעדיף את חובת הבעל לאשתו, כשבא לשקול את המשמעות של העדרות הבעל, רואה אותה כדבר נורא ועצום.

לסיכום-ביניים, ראינו שתי גישות בהבנת מחלוקת רב ורבי יוחנן ביחס ל"אורחא דמילתא כמה":

- (1) מחלוקת מאיזה מבט מתחילים—מנקודת ראות של הבעל או של האישה? מחיוב אדם לעצמו או מחיובו לאחרים?
- (2) מחלוקת בעובדות—מה הן ההשלכות המעשיות של העדרות הבעל מהבית?

כעת נעבור ונראה גישה שלישית להבנת המחלוקת רב ורבי יוחנן. לגישה זו, המחלוקת הנה מחלוקת בערכים—מה המשקל של החיוב המוסרי/דתי של בעל כלפי אשתו לעומת החשיבות של תלמוד תורה?

ב. אישות ותלמוד תורה—שיטת חכמים והסיפור של רב רחומי

כעת נעיין בסוגית ההמשך (סב): שמתחילה בפסק ומסיימת במעשים של בעלים, תלמידי חכמים, שעזבו את ביתם כדי לתלמוד תורה:

אמר רב אדא בר אהבה אמר רב: "זו דברי רבי אליעזר [שהתלמידים יוצאים שלשים יום שלא ברשות], אבל חכמים אומרים: 'התלמידים יוצאין לתלמוד תורה ב' וג' שנים שלא ברשות'."

אמר רבא: סמכו רבנן אדרב אדא בר אהבה ועבדי עובדא בנפשיהו. כי הא דרב רחומי הוה שכיח קמיה דרבא במחוזא, הוה רגיל דהוה אתי לביתיה כל מעלי יומא דכיפורי. יומא חד משכתיא שמעתא, הוה מסכיא דביתהו 'השתא אתי' 'השתא אתי'. לא אתא. חלש דעתה, אחית דמעטא מעינה, הוה יתיב באיגרא, אפחית איגרא מתותיה ונח נפשיה.

בסוגיא זו אנו רואים שיש גם את שיטתם של רב אדא בר אהבה בשם רב ושיטת רבא, שפוסקים כשיטת חכמים, ואומרים שמותר לתלמידים לצאת אפילו לכמה שנים בלא רשות. במחלוקתו עם ר' יוחנן, רב, לכל הפחות, מנווט את המתח, אבל רב אדא בר אהבה בשמו של רב מביא את שיטת חכמים הפוסקים בזכות לימוד התורה בהתעלמות מוחלטת מהחיוב המוסרי/דתי כלפי האישה. רבא מספר ש"רבנן" פסקו כחכמים, והוכחה שכך נהגו, הגמרא מביאה את המעשה ברב רחומי שנהג למעשה כך.

אחרי פסיקת רב אדא בר אהבה בשם רב וכן דברי רבא האם מבחינה מעשית אפשר להתעלם משיטת רב ורבי יוחנן? ראוי לשים לב שמחלוקת רבי אליעזר וחכמים היא מחלוקת הלכתית, ולכן היא אינה שייכת, בעיקרון, למחלוקת רב ורבי יוחנן. לשיטתם של רב ורבי יוחנן, אפילו אם מבחינה הלכתית יש לבעל רשות לעזוב את ביתו ב' וג' שנים בלי רשות אשתו, עדיין יש לשאול "אורחא דמילתא כמה?" ישנו חיוב של נימוס ודרך ארץ למרות שהאישה נתנה רשותה, אז קל וחומר שחיוב זה הוא במקומו כשהאישה לא נתנה רשות.

העובדא שדברי רב אדא בר אהבה בשם רב, אותו רב שהובא לעיל שאדם צריך לחלק את זמנו בשווה בין הבית לתלמוד תורה, מדגישה שיש שני סוגי חיובים. הראשון מתיחס לחיוב הלכתי, והשני מתיחס לחיוב מוסרי-ערכי.

לכן, ה"רבנן" ש"עבדי עובדא בנפשיהו" עשו לפי שורת הדין, אבל בכל זאת יש לשאול, האם הם עשו כהוגן? כשנעיין בסיפור של רב רחומי ובשאר הסיפורים הדומים שבאים לאחר מכן בגמרא, יתברר שכמה מהם נסתיימו, או שכמעט נסתיימו, באסון.⁴ לצורכינו, נתמקד בסיפור של רב רחומי. הסיפור מספר על תלמיד חכם שסמך על פסיקת רב אדא בר אהבה, וסופו היה למות. יש לשאול: מה הסיפור בא ללמד? מצד אחד הסיפור מביא ראייה לרבא ורב אדא בר אהבה

⁴ לדיון יפה בסיפורים אלו, ראה שולמית ולה, "נשים ונשיות בסיפורי התלמוד", ספריית הליל בן-חיים, פרק ד, "עזיבת הבית לצורך תלמוד תורה".

שמותר לפי הלכה לצאת מהבית יותר מחדש אחד. ובאמת, לפי שיטת החכמים, היה מותר לרב רחומי להשאר במחוזא לכמה שנים רצופות, בלי לחזור כל ערב יום כפור. אבל אם נוהג כזה הוגן, למה רב רחומי מת בסוף הסיפור?

כנראה שהסיפור נמצא פה כדי להדגיש את הבעייתיות בגישה שמתייחס רק לפסק ההלכתי של הדברים—שההלכה כחכמים—ומתעלם מהמחלוקת של רב רב יוחנן, מהשאלה של "אורחא דמילתא כמה?" בלי להתווכח על עצם העובדא שכך נהגו רבנן, הסיפור מראה לנו את הקושי שנגרם לאישה בגלל הנהוג הזה.

אמת היא, שמבחינה הלכתית אפשר לנהוג כפי הדין ולא כפי הנימוס. אבל מי שנוהג רק לפי הדין, הקב"ה מתייחס אליו במידת הדין ומדקדק עמו כחוט השערה, ואפילו איחור קטן על הנהוג אצלו אולי גורם מיתה. וכך כותב הרא"ש בשם הרמ"ה:

והרמ"ה פסק כרב אדא בר אהבה מדקאמר סמכי רבנן אדרב אדא בר אהבה וקא עבדי עובדא בנפשייהו ואע"ג⁵ דהלכתא הכי לא מיבעי לעגוני לנפשייהו כולי האי דמתוך שדמעתה מצויה אונאתה קרובה ודמייא להא דאמר' לעיל דאורחא דמילתא בכמה דאע"ג דיהבא ליה רשותא עצה טובה קמ"ל שלא יעגנה אע"פ שהוא ברשות. (רא"ש מסכת כתובות ה:כ"ט)

יש לציין שהרמ"ה, בדומה לשיטתו לעיל, דואג לרגישות האישה ולחיוב המוסרי של הבעל מעבר לחיובו ההלכתי.

אפשר להוסיף שהסיפור מרמז לדיון של "אנחה" ששובברת את גופו של אדם. הרי במצב שהבעל עוזב לזמן מרובה החיים של האישה הם במתח מתמיד, ומצבה הרגשי כל כך עדין, שהתסכול שהיא מרגישה כאשר בעלה שכח לחזור הביתה הופך את המצב קשה שבעתיים, וגורם סבל מרובה לאישה. במלים אחרות, אפילו אם בדרך כלל "אנחה שוברת חצי גופו של אדם", במצב כל כך עדין, במי שלא שם לב ל"אורחא דמילתא" בכלל, אז "אנחה שוברת כל גופו של אדם". הפתרון שהסיפור מציע, הוא שבמקום לתת לאנחתה של האישה לשבור את גופה, הקב"ה גורם לשבור את גופו של רב רחומי, בנפילת הגג של הבית מדרש מתחתיו.

הסיפור בגמרא בא ללמד על הבעייתיות בהסתמכות על שיטת חכמים והתעלמות מהחיוב המוסרי. וכפי שרש"י לעיל הדגיש את החיוב המוסרי והדתי שקיים מעל לחיוב ההלכתי, כך הוא מדגיש את הבעייתיות בסיפורים המופיעים בגמרא. בפירוש רש"י לאמרו של רבא כתב (סב:):

בנפשייהו—והוא בא להם ליטול מהם נפשות שנענשים ומתים.

רש"י סובר שהמעשה של עזיבת האישה הינו כל כך אכזרי ובלתי-מוסרי, שעשייתו מהווה סכנת נפשות ממש. זאת אומרת, התלמיד חכם שעוזב ביתו פותח לעצמו אפשרות של נקמה ועונש מהקב"ה. והכל בגלל אנחת אשתו, ששובברת את כל גופה.

לעומת רש"י, כשהתוספות רואה את הסתירה בין המשנה והסוגיא הראשונה מצד אחד, והתנהגות הרבנים בסיפורים מצד שני, הוא מתרץ את הסתירה לא בביקורת על הרבנים אלא

בהרמונוציה בין שתי הסוגיות:

⁵ לפי גירסת הב"ח.

אלא אורחא דמילתא כמה—פי' בקונטרס שלא ישא עליו חטא ואפי' הוא יכול לפתותה.

ואם תאמר: והיאך יצא רבי עקיבא וכל הנהו דלקמן?
 ויש לומר דהתם בלא פתוי היו שמחות שהיו בעליהן הולכין ללמוד תורה, ולהיות תלמידי חכמים, ואדרבה, אדעתא דהכי נשאו שילכו ללמוד תורה.
 (תוס' סב. ד"ה 'אלא אורחא דמילתא כמה')

לפי התוספות, על אף שרב ורבי יוחנן חלקו כשהאישה נתנה רשות, בכל זאת, לא כל הסכמות ניתנות במידה שווה. כידוע, אפשר לשכנע את בן או בת הזוג להסכים למשהו שבאמת הוא או היא לא רוצים לעשות. ולכן, במקרה כזה חייב אדם להתנהג כפי הנורמות המוסריות—ה"אורחא דמילתא"—ולא כפי הרשות שבאה רק על ידי פיתוי. ובמילים של הרא"ש (ה:כ"ט): "שלא ישאל ממנה דבר של צער, דשמא אף על פי שנתנת לו רשות על ידי פיוסו או על ידי שמתביישה ממנו לבה מצטערת." לעומת זה, אם הרשות ניתנת משום שהאישה והבעל הם תמימי דעות בדבר, אז אינו מדובר ברשות אלא בעסק משותף, וכשהמצב כך, מותר ונכון לו לעזוב את הבית ללמוד תורה. למעשה, אף רש"י מוכרח להודות שיש מקרים שהאישה מסכימה לגמרי בעזיבת הבעל את הבית לצורך תלמוד תורה. שהרי שורת הסיפורים בגמרא מסתיימים בסיפור המפורסם על רבי עקיבא שהלך ביוזמת אשתו ללמוד תורה כ"ד שנים, והכריז לתלמידיו ש"שלי ושלכם שלה הוא". האם רש"י יאמר שרבי עקיבא עשה שלא כהוגן? הרי אין שום צליל של ביקורת בסיפור הזה, וברור שהסיפור הוא כולו שבח על ר' עקיבא ורחל אשתו.

אלא מחלוקת רש"י ותוס' היא בזאת—איך מבדילים בין מקרה של פיתוי בלי רצון אמיתי למקרה של הסכמה, שותפות ורצון אמיתי? תוס' יותר אופטימי ויותר מוכן להגדיר מקרה צפיציפי של רצון האישה. רש"י, לעומתו, יותר סקפטי, וחושש תמיד שיש בכל מקרה מידה של פיתוי ואי-רצון, ושצריך לדאוג לחיוב המוסרי והנימוסי שבדבר. אמנם קיימים מקרים כמו של רחל אשת ר' עקיבא—מקרה שבו האישה היא היוזמת ומסכימה במלא רצונה—אבל מקרים כאלה נדירים ביותר, וצריך זהירות רבה לפני שאומרים לאדם שאין לו לדאוג ל"אורחא דמילתא".

נמצאנו למדים שרש"י ותוס' חולקים בהערכת המצבים המסובכים הנ"ל בהם האישה אומרת שרצונה שהבעל יעזוב ביתו ללמוד תורה. האם זה באמת רצונה, האם פיה ולבה שווים? כנראה מה שעומד מאחורי מחלוקת רש"י והתוספות הוא בדומה למה שפירשנו במחלוקת רב ורבי יוחנן ביחס ל"אנחה שוברת חצי/כל גופו של אדם". המחלוקת בהערכת המציאות עצמה יכולה להיות מושפע מאחת משתי השאלות האלו:

איך שוקלים תלמוד תורה לעומת דיכאון האישה?

והאם מתחילים מנקודת ראות של הבעל או זו של האישה?

במידה שמעריכים יותר תלמוד תורה של הבעל, דואגים לצרכיו יותר, אנו מוכנים לראות את הסכמת האישה כמקרה של רצון של ממש. לעומת זאת, במידה שאנו דואגים יותר לטובת האישה, נהיה מוכנים לחשוש שהבעת הסכמתה אינו משקף את רצונה האמיתי.

ג. הערך של תלמוד תורה כנגד שאר החיובים

אפשר שהדיון בערך תלמוד תורה לעומת צרכי אשתו, קשור ביחס למי מדובר. הרא"ש בשם הראב"ד מתרץ את הסתירה בין שתי הסוגיות כך:

והני רבנן דנפקי טובא כתב הראב"ד ז"ל לפי שהיתה תורתן אומנתן ולא חשו לאורחא דמילתא.
(רא"ש מסכת כתובות ה:כ"ט)

כלומר, מי שתורתו אומנתו, תלמוד תורה שלו דוחה כל ערך אחר. ולו מותר להתעלם מהחויב המוסרי כלפי אשתו. שיטת הראב"ד לקוחה, כנראה, מהסוגיא בשבת (יא). הפוסקת שאלו שלומדים תורה פטורים מתפילה:

דתניא: חברים שהיו עוסקין בתורה—מפסיקין לקריאת שמע, ואין מפסיקין לתפלה.
אמר רבי יוחנן: לא שנו אלא כגון רבי שמעון בן יוחי וחביריו, שתורתן אומנותן. אבל כגון אנו—מפסיקין לקריאת שמע ולתפלה.

למרות פשטות הברייתא, ר' יוחנן סובר שלא כל אדם העוסק בתלמוד תורה רשאי לבטל תפילה, אלא רק אלו שתורתן אומנתן. בכך ר' יוחנן דומה לשיטתו אצלנו, שתלמוד תורה לא תמיד מנצח, ויש דברים—תפילה, חיוב הבעל לאשתו, וכדו'—שבעבורם צריכים לוותר על תלמוד תורה המלאה. ורק מי שתורתו אומנתו מותר לוותר על חיובו לאחרים.
יותר מזה, ר' יוחנן מדגיש שהקטגוריה הזאת של "תורתו אומנתו" מצומצמת מאד, ואפילו האמוראים, כולל ר' יוחנן עצמו, אינו נחשב לאלו שתורתן אומנתן. ולכן, היה מקום לומר שלר' יוחנן הקטגוריה הזאת של "תורתו אומנתו" היא פחות או יותר פיקטיבית, ואינה שייכת לשום אדם בזמן הזה. ובכל זאת, לפי הראב"ד⁶ הקטגוריה היא נשארית הלכתית, ומי שבאמת תורתו אומנתו פטור מתפילה, ולכן ק"ו שייפטר מהחויבים של "אורחא דמילתא".
אפשר לראות סימוכים לשיטת הראב"ד, מהגמ' בעירובין, שמשבחת את אלו שעוזבים ביתם וילדיהם לצורך תלמוד תורה, ובפשטות מדובר—בניגוד לשיטת תוס'—שנהגו ככה בלא רשות נשותיהם:

'שחרות כעורב'—במי אתה מוצאן? במי שמשכים ומעריב עליהן לבית המדרש.
רבה אמר: "במי שמשחיר פניו עליהן כעורב."
רבה אמר: "במי שמשכים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב."
כי הא דרב אדא בר מתנא הוה קאזיל לבי רב,
אמרה ליה דביתהו: "ינוקי דידך מאי אעביד להו?"
אמר לה: "מי שלימו קורמי באגמא?!" (בבלי עירובין כא:–כב.)

⁶ הגמרא מונה את הדרישות המתבקשות מן התלמיד חכם כדי לרשת את התורה. המאמר וכן לפי הרמב"ם, הל' תפילה וזח'; בניגוד לפסק השר"ע, אור"ח ק"ו:ב'

הראשון דורש התמדה. רבה דורש חיי עוני בשביל הלומד. רבא דורש אכזריות על בניו, והגמרא מביאה אמורא, רב אדא בר מתנא, שחי את הדרישה הזאת. כדאי לזכור שזה אותו רבא שפוסק בסוגיא בכתובות שמותר לעזוב את המשפחה לזמן ממושך, בלא רשות. וכדאי להעיר שגירסת רבינו חננאל בסוגיא, האיש שעזב את המשפחה, אינו רב אדא בר מתנא אלא רב אדא בר אהבה, האמורא שהביא את שיטת החכמים בפעם הראשונה, ושרבא פסק כמותו! אנו מוצאים שלאמוראים אלו האידאל הוא שתלמוד תורה עומד כנגד כולם ומתיר למי שתורתו אומנתו לעזוב את ביתו ואת משפחתו בעבור תורתו.

דברי הראב"ד הובאו ברמ"א, אבל בצורה אחרת:

ואם נותנת לו רשות, ת"ח יכול לילך בכל מה שתתן לו רשות [טור בשם הראב"ד]. (רמ"א, אבן העזר, ס' ע"ו סע' ה')

והרי תלמיד חכם אינו בהכרח מי שתורתו אומנתו. ולראייה, כשהשו"ע פוסק את הדין שמי שתורתו אומנתו פטור מתפילה הוא כותב שהדין אינו שייך לנו, שאין אף אחד ממנו שתורתו אומנתו:

מי שתורתו אומנתו, כגון רשב"י וחביריו, מפסיק לק"ש, ולא לתפלה; אבל אנו, מפסיקים בין לק"ש בין לתפלה. (שולחן ערוך אורח חיים קוב: ב)

אם כן, איך פסק הרמ"א שברשות מותר ואין צריך לדאוג לאורחא דמילתא? על זה עונה הבית שמואל:

בטור בשם הראב"ד כ' ת"ח שתורתו אומנתו לא חשו לאורחא דמילתא משמע כגון אנן צריכין לחוש מיהו הרב רמ"א סבר למה דקי"ל אפי' בלא רשות יוצאים ב' וג' שנים משום הכי אם נתנה לו רשות יכול לילך כל מה שתתן לו רשות. (בית שמואל אבן העזר סימן עו ס"ק יא)

כלומר, כדי שתלמוד תורה יבטל חיוב הלכתי—חיוב תפילה—צריך להגיע למדרגה של מי שתורתו אומנתו. אבל כדי לבטל את החיוב המוסרי של "אורחא דמילתא", חיוב נחות כשיש לו איזשהו רשות מאשתו⁷, לזה מספיק להיות תלמיד חכם רגיל. משקל לימוד תורה של כל תלמיד חכם הוא יותר מהחיוב המוסרי של בעל כלפי אשתו.

אנחנו מוצאים במשך הדורות שבעולם התורה הביעו את הגישה שתלמוד תורה כנגד כולם—ובודאי כשמדובר בתלמידי חכמים. וכשהיא עומדת מול ערכים אחרים, היא תמיד מנצחת⁸. הדגם⁷ אפשר שכוונת הב"ש—וכוונת הרמ"א—היא שהיות שהיא נתנה רשות ושמדובר בתלמיד חכם—אנחנו מגדירים את רשותה כרצונה המלאה. אם זה הוא פירוש הדברים, אז זה מעין שיטת תוס', אבל מדברי הרמ"א ומדברי הב"ש לא נראה ככה.

⁸ מאמר מעניין על איך הגישה הזאת התבטא בתוך המאה התשע עשרה הוא:

"Marriage and Torah Study Among the *Lomdim* in Lithuania in the Nineteenth Century," Immanuel Etkes, in *The Jewish Family*, ed. David Kramer (Oxford University Press: New York: 1989)

היותר קיצוני בעניין הזה הוא הגר"א מווילנא. וכך כותב ר' יהודה ליב ור' אברהם בני הגר"א על אביהם⁹:

הן בהיותו בן י"ג שנה ויום א' קבל תוקף חסידותו ופרישותו... מאז לא הסתכל עד יום מותו בד' אמותיו חוצה, שלא להנות מעולם הזה רצה. אכל לחם צר צנומה שרויה במים שיעור ב' זיתים, יאכל אותן ערב ובקר, ולא טעמן בחכו רק בלען שלימות...⁹

במה מסר נפשו להרחיק מחברת ביתו ובנותיו, רק יראת ה' טהורה... עד שמיימו לא שאל את בניו ובנותיו בעסק פרנסתם ומהות מצבם. מימיו לא כתב אליהם איגרות לשאול בשלומם. ואם בא א' מבניו לגבולו, גם כי הגדיל השמחה, כי לא ראו אותו שנה או שנתיים, אפס לא שאל אותו על עסקי שלום בניו וביתו וענין פרנסתו, וכאשר נח מדרכו שיעור שעה אחת, מהור ימהרנו שוב לקבוע סדר לימודו...⁹

אחי הרב הגדול... שלמה זלמן ז"ל, בהיותו בן חמש שנים או כבן שש היה רך ויחיד לאביו, ואבי אהבו שעשועיו בכל עת, כי הכיר בו מדת טובו וצדקתו. פעם אחת נפל למשכב, טרם שב לאיתנו הסכים מר אבא הגאון ז"ל בדעתו לנסוע אל מקום אשר הכין להתבודד... הבוקר אור ויסע אל המקום ההוא להתבודד כפעם בפעם... עד ששכב ביתו ובניו יותר מחודש ימים. פעם אחת הלך לבית הרחיצה. גלוי וידוע שאסור להרהר שם בדברי תורה, התחיל לעיין בענייניו ונזכר כי בדרך זו הלך מביתו יותר מחודש ימים, ובנו חביבו מתהלך בתומו נעשב ממנו מושכב על ערש דוי, ונכמרו רחמיו וצוה לאסור רכבו לשוב לביתו לפקוד שלומו לדעת מה יעשה לו...⁹

כשנשים לב אל כל המעשים אשר עשאים... תראה שכלם באו בתכלית החריצות והשלימות. אם במה שעבר עליו בהסתכנותו במלחמתו עם כחות גופו, ואם בכובד העבודה שקיים וקבל על עצמו כל ימיו שלא לישן יותר מב' שעות במעת לעת, ומימיו לא ישן יותר מחצי שעה רצופה... וגם תחבלותיו נגד היצר מה שהיה לבו חפץ גזר עליה אומר שאינו טובה אמיתית, והתרחק ממנה, ויט שכמו לסבול הצער של רעבון והדחק של קיצור שינה... רוב פקחותו והשתדלותו בעבודת ה' היא שעמדה לו נגד כל מעיק לו, והיא שהסיר כל דאגה וכל עצב לעבוד את ה' בשמחה ובטוב לב כל הימים.⁹

הדברים האלו מדברים על עצמם. הגר"א, הוא האידיאל של תורתו אומנתו, הוא העמיד כל רגע של לימוד תורתו מעל לכל דבר אחר. הגר"א לא ראה שזוהי דרך חיים ששייכת רק לו, אלא כדרך שכל תלמיד חכם צריך לשאוף אליה. וכך כותב בפירושו למשלי:

⁹ הקדמת בני הגר"א לביאור הגר"א על השלחן ערוך.

ואנשי חיל הם אבירי הלב בשלימות הבטחון כולו לעשות מצות תמיד ולהגות בתורה יום ולילה, אף שבביתו אין לחם ושמלה, ובניו ובני ביתו יצעקו לו: "הבה לנו מחיה להחיינו ולפרנסנו!" ואינו משגיח עליהם כלל, ולקולם לא יחת כמו שאמרו שחורותו כעורב במי אתה מוצאן כו' במי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב... והוא כי בטלו כל אהבותיו נגד אהבת ה' ותורתו ומצותיו.
(ביאור הגר"א – משלי כג:ל)

המקור שבו הגר"א משתמש הוא דווקא הגמרא בעירובין שציטטנו לעיל. לפיכך אפשר לראות בגר"א דוגמא למופת בפתרון המתח— בחירת הערך של תלמוד תורה והמשך רוחני של רב אדא בר אהבא ורב אדא בר מתנא באופן מוחלט.¹⁰ בכל זאת, בסופו של הדבר, הגר"א צמצם את דבריו לאלו שהוגים "בתורה יום ולילה", לאלו שתורתן אומנתן ולא לכל תלמיד חכם. ולכן אנו מוצאים שבביאור הגר"א על שולחן ערוך¹¹ הוא חולק על הרמ"א שהרחיב את ההיתר לכל תלמיד חכם ומביא דווקא את שיטת הראב"ד להלכה, שמותר רק למי שתורתו אומנתו לעזוב את הבית לזמן שאינו מוקצב. לאנשים כאלו, ליחידי סגולה, ייתכן שזו היא ההכרעה הנכונה. אלו שתורתן אומנתן הם בבחינת כהן גדול, שאינו יוצא מהמקדש לשום דבר של העולם הזה, אפילו כשמת אביו ואמו. אבל, כשמדובר בתלמיד חכם רגיל, באלו שהם בבחינת כהן רגיל, העובד במקדש אבל גם יוצא ממנו לפרקים, האם ההכרעה הזאת צודקת? האם מותר לתלמיד חכם רגיל לוותר על החיוב לביתו כדי ללמוד תורה? לשיטת הרמ"א—כן, אבל היא עומדת בניגוד לשיטת הראב"ד והגר"א.¹² לסיכום, ביחס למתח בין תפילה לת"ת, ראינו שבסוגיא במסכת שבת ר' יוחנן מצמצם את הכח של לימוד תורה לפטור אדם מחיוביו. בנוסף, ראינו שבסוגיא בעירובין רבא (וגם רב אדא בר אהבה, לפי נוסחאת הר"ח) מדגיש את החיוב ללמוד תורה ולוותר על החיוב לביתו. אם כן, אולי כל המחלוקת בין האמוראים תלויה בחשיבות שנותנים לתלמוד תורה כנגד שאר החיובים של האדם. לדעתי, אכן זה כך, אך זהו רק חלק אחד של המטבע. החלק השני הוא לא ביחס לתלמוד תורה אלא ביחס לאישות—איזה חשיבות נותנים לאישות ולנוכחות הבעל בתוך הבית.

ד. הערך של האישות בכלל ובבבל וארץ ישראל

אפשר לראות שרב, רבא ורבי יוחנן לא חולקים—או לא רק חולקים—ביחס לתלמוד תורה, אלא ביחס לאישות. ובזה, הם לא רק מייצגים את דעתם הפרטיות, אבל בעצם, הם מייצגים את השקפת מקום המגורים שלהם, בבל וארץ ישראל. נעיין בכמה סוגיות כדי להבהיר זאת. בבבלי קידושין (כט:): איתא:

¹⁰ באמת יש הבדל אחד עצום, והוא שלהגר"א היה תמיכה כספית מלאה מהציבור בוולנא, לפחות בבגרותו.

¹¹ אבן העזר ע"ו: ס"ק ד.

¹² אפשר, כמובן, לפסוק עקרוני כהראב"ד, ובכל זאת להגדיר הרבה תלמידי חכמים כ"תורתן אומנתן." כמובן, השאלה בהגדרת הקטגוריה של "תורתן אומנתן" דומה לשאלה של הגדרת הקטגוריה של הנשים שנותנים רשות בלב מלא.

ת"ר: ללמוד תורה ולישא אישה—ילמוד תורה ואחר כך ישא אישה, ואם אי אפשר לו בלא אישה—ישא אישה ואחר כך ילמוד תורה. אמר רב יהודה אמר שמואל: "הלכה: נושא אישה ואחר כך ילמוד תורה." ר' יוחנן אמר: "ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה!?" ולא פליגי: הא לן, והא להו.

אנחנו רואים פה מחלוקת בסיסית בין בבל וארץ ישראל שמיצגיה הם שמואל ורבי יוחנן. בבבל נושאים אישה ואחר כך לומדים, ובארץ ישראל הפוך. לפום ריהטא, היינו יכולים להגיד שזה מראה לנו את גודל מסירותם של בני ארץ ישראל ללמוד תורה, או שהחששות לתאוות והרהורים היו יותר חזקות בבבל. אבל, באמת, הנושא פה אחר לגמרי. כדי להבין זאת היטב, נעיין ברש"י במקום:

הא לן הא להו—בני בבל היו הולכין וגורסין משניות התנאים בארץ ישראל, ומתוך שלומדים חוץ למקומם אין צרכי הבית מוטלים עליו. להו—לבני ארץ ישראל הלומדים במקומם, אם נושא אישה יהו צרכי הבית מוטלין עליו ויבטלוהו.

לפי רש"י, בני בבל היו יוצאים מבתם ללמוד תורה בארץ ישראל, ולא היו דואגים על נשותיהם העגונות ובניהם הרעבים, אלא היו לומדים בשקט ושלווה¹³. מצד שני, בני ארץ ישראל היו גרים בבית עם משפחותיהם, ולוקחים על עצמם את האחריות לפרנס אותם, והיה על צואריהם "ריחיים", היה קשה להם ללמוד. האם מדובר כאן רק במנהגים שונים, או האם זה מלמד על גישות שונות לאישות? בבבלי גיטין (ו), אפשר לראות את תגובת בני ארץ ישראל על נוהג זה:

הא איהו (ר' אביתר) דשלח ליה לרב יהודה: "בני אדם העולין משם לכאן הן קיימו בעצמן: ויתנו (את) הילד בזונה והילדה מכרו ביין וישתו" (יואל ד:ג).

ברור שיש פה תוכחה גלויה של בני ארץ ישראל על התנהגותם של אחיהם בבבל. אפשר לראות את זה באופן הפשוט ביותר בפרוש התוספות לסוגיא בקדושין (כט:):

פירוש שצריכין בניו ובנותיו להתמשכן בעבור מזונותיהן, משמע שאין עושים יפה שהולכים ללמוד חוץ למקומן.

רש"י מסביר קצת אחרת:

ויתנו (את) הילד כו'—שהיו משתהין בארץ ישראל ומניחין נשותיהן עגונות

¹³ תוספות על המקום (ד"ה הא לן) מקשה על פירושו של רש"י: "וקשה לרבינו תם, דמשמע דקאמר שמואל דנושא אישה תחלה כדי להיות בלא הרהור, ומוקי לה למילתיה בבני בבל, אם כן אכתי איכא הרהור, כיון שהולכים ללמוד חוץ למקומן!" אפשר לטעון שרש"י מבין את ההרהור לא כהרהור מינית, אבל כדאגה על העתיד שלו, שנפטר בנשואין מטעם פת בסלו.

ובטלים מפריה ורביה, שנקל בעיניהם ילדים וילדות.

למה רש"י פרש את המאמר על הילדים כמתחס לביטול פריה ורביה ולא כהרעבת ילדיו? כנראה היה מאד קשה לרש"י להאמין שבני בבל באמת עזבו את ילדיהן, והיה יותר פשוט להאמין שהם עזבו את הבית לפני שנולד להם ילדים. אבל גם לרש"י וגם לתוס', יש כאן ביקורת על הנוהג של בני בבל העוזבים את נשותיהם, ובטלים מפריה ורביה (רש"י ו/או מרעיבים את ילדיהם (תוס'). ענין הביקורת עולה גם מהתוספות בקדושין (כט: ד"ה הא לן):

הא לן והא להו—פי' בקונטרס... וקשה לר"ת... ועוד קשה, אחר שנשא אישה, היאך יצא חוץ למקומו ללמוד? והלא הוא צריך לחזור אחר מזונות אשתו ובניו!

ובפרק קמא דגיטין אשכחן... על כן נראה לרבינו תם איפכא, דר' יוחנן, דאמר "ריחים בצוארו ויעסוק בתורה"—לבני בבל דיבר, שאינו יכול להניח אשתו ולך וילמוד תורה, ועוד שהם עניים. ושמואל, דאמר "נושא אישה תחלה"—לבני ארץ ישראל אמה, שיכולים ללמוד במקומם, וגם הם עשירים, וטוב לו שישא אישה וילמוד תורה בטהרה.

רבינו תם מפרש את הסוגיא בצורה הפוכה מהפשט הפשוט. הוא הרגיש שהוא חייב לפרש כך מכיוון שפירוש הפשוט של הסוגיא הינו קבלת הנוהג הבבלי כנוהג ליגיטימי. הוא מעדיף להבין את מאמרו של רבי יוחנן כפסק הלכה נגד עזיבת המשפחה, ומאמרו של שמואל כעידוד לחיים משפחתיים. לדידו חיים משפחתיים עושים את תקופת הלימוד של התלמיד חכם יותר שמחים וטהורים.

ראינו שבעירובין, בדרשות על הפסוק "שחורות כעורב", שהמצב בבבל (רבא ורב אדא בר מתנה) הוא בדיוק כמו שמתואר בסוגיות בקדושין וגיטין, שעזבו את נשותיהם וילדיהם, וכנראה זאת היתה המציאות ואפילו האידיאל, של החכמים הבבליים. ועל הנוהג הזה קבלו ביקורת מבני א"י.

היה, אולי, מקום להסביר שכל הסיבה שבני א"י נהגו אחרת יוצא מתוך פסיקה שונה של בני בבל ביחס לתלמוד תורה. הם פסקו בדומה לשיטת רבי יוחנן בשבת (יא.) שראינו לעיל, שתלמוד תורה אינו פוטר אדם מחיובים אחרים.

אבל באמת אינו נראה כך. הביקורת של רב אביתר מתיחסת לדאגה לטובת האישה והילדים. וכשנחקור את השקפותיהם של בני בבל ובני ארץ ישראל על אישות, יתברר שהדגש על החשיבות של אישות שונה לגמרי. כבר ראינו למעלה שבני בבל מדגישים את שמירת הגברים מהרהור עבירה. לדוגמא, בבבלי קידושין (כט:–ל), ההמשך הישיר לגמרא שציטטנו למעלה) איתא:

משתבח ליה רב חסדא לרב הונא בדרב המנונא דאדם גדול הוא, אמר ליה: "כשיבא לידך הביאהו לידי." כי אתא, חזייה דלא פריס סודרא,

אמר ליה: "מאי טעמא לא פריסת סודרא?"
 אמר ליה: "דלא נסיבנא."
 אהדרינהו לאפיה מיניה,
 אמר ליה: "חזי, דלא חזית להו לאפי עד דנסבת."
 רב הונא לטעמיה, דאמר: "בן עשרים שנה ולא נשא אישה— כל ימיו
 בעבירה."
 בעבירה סלקא דעתך? אלא אימא: כל ימיו בהרהור עבירה.
אמר רבא, וכן תנא דבי ר' ישמעאל: "עד כ' שנה, יושב הקב"ה ומצפה לאדם
 מתי ישא אישה,
 כיון שהגיע כ' ולא נשא, אומר: תיפח עצמותיו."
אמר רב חסדא: "האי דעדיפנא מחבראי— דנסיבנא בשיתסר,
 ואי הוה נסיבנא בארביסר, הוה אמינא לשטן גירא בעיניך."

אפשר לראות פה שני דברים מנוגדים. קודם כל, אנו רואים את חשיבותו של מוסד האישות, עד שרב הונא לא מוכן אפילו לדבר עם תלמיד חכם שאינו נשוי. מצד שני, הגמרא מסבירה שהסיבה לחשיבותו של האישות נמצאת בעובדא שמי שאין לו אישה טמוע בתוך תאוות. הטענה של הגמרא היא שנסואין מצילים את האיש מהרהורי עבירה, וככל שאדם מתחתן יותר צעיר יותר טוב לו, כפי שרב חסדא אומר בפירושו. רב חסדא אפילו מאמין שנסואין בגיל מאוד צעיר יצילו את האדם מהרהורי עבירה לעולם. אפשר לראות את זה ברור מפירושו רש"י על המקום:

הוה אמינא ליה לשטן גירא בעיניך— כלומר, הייתי מתגרה בו, ושטן הוא יצר הרע, ולא אירא שיחטיאני.

רב חסדא טוען שהסיבה היחידה שיש ליצר הרע שלו שליטה כל שהוא עליו, הודות לאיחור נסואיו; בן שש עשרה, ולא בן ארבע עשרה.
 אפשר לראות את חשיבות הנסואין בעיני חכמי בבל גם בסוגיא של פרו ורבו (בבלי יבמות סא:):

מתני'. לא יבטל אדם מפריה ורביה— אלא א"כ יש לו בנים. ב"ש אומרים: שני זכרים, וב"ה אומרים: זכר ונקבה, שנאמר: 'זכר ונקבה בראם' (בראשית ה:ב).

גמ'. הא יש לו בנים— מפריה ורביה בטיל, מאישה לא בטיל. מסייעא ליה לרב נחמן אמר שמואל, דאמר: "אע"פ שיש לו לאדם כמה בנים, אסור לעמוד בלא אישה, שנאמר: 'לא טוב היות האדם לבדו' (בראשית ב:ח)."

הגמרא מדייקת פה שישנו חיוב להיות נשוי, וזאת מחוץ למסגרת פריה ורביה. שמואל אפילו טוען שאסור להיות בלי אישה. אפשר היה להבין ששמואל מעריך את האישות כדבר משמעותי כשלעצמו ("לא טוב היות האדם לבדו"), אבל יותר נראה ששמואל הולך לפי שיטתו שהבאנו

לעיל, שתלמיד חכם צעיר אמור להתחתן לפני שהוא יוצא ללמוד כדי למנוע מעצמו הרהורי עבירה. ולכן, אפילו מישהו שפטור מפריה ורביה יכול לחטוא בהרהורי עבירה וחייב לשמור על עצמו בדרך היחידה שיש. וכן הבין הרמב"ם את שיטת שמואל:

וכן מצות חכמים היא שלא ישב אדם בלא אישה שלא יבא לידי הרהור...
(רמב"ם הלכות אישות, ט"ו:ט"ז)

מקור אחד מפתיע ביותר ביחס למשמעות האישות נמצא בבבלי יומא (יח:):

רב כי מקלע לדרשיש מכריז: מאן הויה ליומא.
רב נחמן כד מקלע לשכנציב מכריז: מאן הויה ליומא.

רש"י מפרש:

כי מיקלע לדרשיש—שם היה רגיל לילך.
מאן הויה ליומא—יש אישה שתנשא לי ליומא, שאתעכב כאן, ותצא לאחר
מכאן?

כנראה מפירוש רש"י, לא רק שריבוי נשים היה מותר, אבל החכמים עצמם נהגו לשאת נשים מרובות, ואפילו נשואים ארעיים¹⁴. כל זה אפשר להסביר על רקע היחס של חכמי בבל לאישות. כמו שהסברנו לעיל, עיקר החשיבות לאישות לפי חכמי בבל היה בהצלת הגבר מהרהורי עבירה. כשרב ורב נחמן היו מחוץ לעירם, ודאגו על האפשרות שיכשלו בהרהורים, החליטו לשאת נשים לתקופת ביקורם בעיה. אחרת היא יחסם של בני ארץ ישראל לאישות. בבראשית רבה (וילנא, פרשה יז) כתוב:

'לא טוב' (בראשית ב:יח):

תני רבי יעקב:

"כל שאין לו אישה שרוי בלא טובה, בלא עזר, בלא שמחה, בלא ברכה, בלא כפרה.

בלא טובה—לא טוב היות האדם לבדו;

בלא עזר—'אעשה לו עזר כנגדו';

בלא שמחה—שנאמר: 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד:כו)

בלא כפרה—'וכפר בעדו ובעד ביתו' (ויקרא טז:ו),

בלא ברכה—'להניח ברכה אל ביתך' (יחזקאל מד:ל)."

רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי אמר:

"אף בלא שלום—שנאמר: 'ואתה שלום וביתך שלום' (א שמואל כה:ו)."

רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר:

¹⁴ אפילו לפי ההסבר שהגמ' נותנת לסיפור, הדאגה להרהורים ולחשיבות של נישואין כפתרון עדיין עומדים במ - כז.

”אף בלא חיים, שנאמר: ‘ראה חיים עם האשה אשר אהבת’ (קהלת ט:ט).“

רבי חייא בר גמדת אמר:

”אף אינו אדם שלם, שנאמר: ‘ויברך אותם ויקרא את שמם אדם’

(בראשית ה:ב)—שניהם כאחד קרויים אדם.“

ויש אומרים:

”אף ממעט את הדמות, שנאמר: ‘כי בצלם אלהים עשה את האדם’ (בראשית

ט:ו), מה כתיב אחריו? ‘ואתם פרו ורבו’.“

ודומה לזה בבבלי יבמות (סב):

אמר רבי תנחום אמר רבי חנילאי:

”כל אדם שאין לו אישה—שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה;

בלא שמחה—דכתיב: ‘ושמחת אתה וביתך’;

בלא ברכה—דכתיב: ‘להניח ברכה אל ביתך’;

בלא טובה—דכתיב: ‘לא טוב היות האדם לבדו’.“

במערבא אמרי: ”בלא תורה, בלא חומה.“

בלא תורה—דכתיב: ‘האם אין עזרתי בי ותושיה נדחה ממני’ (איוב ו:יג).

בלא חומה—דכתיב: ‘נקבה תסובב גבר’ (ירמיה לא:כא).

רבא בר עולא אמר:

בלא שלום, דכתיב: ‘וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא’.

(איוב ה:כד)

חוץ מרבא בר עולא, כל אחד מהאומראים בבראשית רבה והגמרא הם אמוראים ארץ ישראלים. ברור מהביטויים החזקים ביותר על חשיבות האישה והאישות שהערך של אישות בעיני חכמי ארץ ישראל אינו רק להציל את הגבר מהרהורי עבירה. אלא שהאישה היא טובה וברכה והיא אפילו חלק אינטגרלי מהגדרתו כאדם.

מצד שני, עלינו להודות שהסוגיא הבבלית המקבילה (יבמות סב) מסבכת את התמונה במקצת. למרות שרבי תנחום בר חנילאי הינו אמורא ארץ ישראל, הסתם מבין את מאמרו כמייצג דעת בבלי, ומצטט מימרא אחרת להציג את העמדה בישראלית, והמימרא הזאת מבינה את הטובה של האישות כעזרה ללימוד תורה, וחומה להגן עליו מהרהורים ואיסורים, מה שעד עכשיו ראינו כמייצג הסתכלות בבליית דווקא. בכל אופן, ברור מבראשית רבה שזה לא הדרך שחכמי ארץ ישראל מציגים את עצמם. בכל אופן, חשוב להעיר שאפילו כשהבבלי כותב במילים יפות על האישות, הם עושים את זה בשימוש במאמר של אמורא ישראלי.

אפשר לראות ברוח המקור הזה ניגוד מוחלט לרוח מקור הבבלי הבא (יבמות סג–סג):

רב הוה מיפטר מרבי חייא, אמר ליה: ”רחמנא ליצלך ממידי דקשה

ממותא.“

ומי איכא מידי דקשה ממותא? נפק דק ואשכח: ‘ומוצא אני מר ממות את

האשה וגו' (קהלת ז:כו).
 רב הוה קא מצערא ליה דביתהו,
 כי אמר לה עבידי לי טלופחי—עבדא ליה חימצי, חימצי—עבדא ליה
 טלופחי.
 כי גדל חייא בריה, אפיך לה.
 אמר ליה: איעליא לך אמך!
 אמר ליה: אנא הוא דקא אפיכנא לה.
 אמר ליה: "היינו דקא אמרי אינשי: 'דנפיק מינך טעמא מלפך',
 את לא תעביד הכי, שנאמר: 'למדו לשונם דבר שקר העוה וגו' (ירמיה ט:ד)."

רבי חייא הוה קא מצערא ליה דביתהו, כי הוה משכח מידי, צייר ליה בסודריה
 ומייתי ניהלה.

אמר ליה רב: "והא קא מצערא ליה למר!"
אמר ליה: "דיינו שמגדלות בנינו, ומצילות אותנו מן החטא."

מקרי ליה רב יהודה לרב יצחק בריה: "ומוצא אני מר ממות את האשה."
 אמר ליה: "כגון מאן?" "כגון אמך."
והא מתני ליה רב יהודה לרב יצחק בריה: "אין אדם מוצא קורת רוח אלא
מאשתו ראשונה, שנאמר: 'יהי מקורך ברוך ושמח מאשת נעורייך' (משלי
ה:יח)?"
 ואמר ליה: "כגון מאן?" "כגון אמך!"
 מתקיף תקיפא, ועבורי מיעברא במלה.

היכי דמי אישה רעה?
אמר אביי: "מקשטא ליה תכא ומקשטא ליה פומא."
רבא אמר: "מקשטא ליה תכא ומהדרא ליה גבא."
אמר רבי חמא בר חנינא: "כיון שנשא אדם אישה—עונותיו מתפקקין,
שנאמר: 'מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה' (משלי יח:כב)."
 במערבא כי נסיב אינש איתתא, אמרי ליה הכי: "מצא או מוצא?"
 מצא—דכתיב: 'מצא אשה מצא טוב',
 מוצא—דכתיב: 'ומוצא אני מר ממות את האשה'.

יש לנו רשימה של אמוראים שרבו עם נשותיהם, ואפילו ראו את האישות כמר ממוות. חוץ
 מרבי חייא, כולם בני בבל. ואפילו ביחס לרבי חייא, למרות שהוא תנא וגר בארץ ישראל, הסיפור
 מובא רק במקור בבלי. מעניין גם שהאופציה של "מצא" רק מובא כפתגם ישראלי.
 מיותר להעיר שמה שמובא פה הוא ההפך של רומנטיות ושל שותפות בין איש לאשתו. אין
 מקור דומה לזה בתלמוד ירושלמי או המדרש ארץ ישראלי הקדום.
 להדגיש את הנקודה שהטוב באישות בעיני חכמי בבל היה בשמירתם מהרהורים וסיפוק

התאווה המיני שמנקה מחשבותיו של הגבר, יש להביא הסיפור של אותו רב שאשתו היה מצער לו בסוגייתו. בבבלי ברכות (סב.) איתא:

רב כהנא על, גנא תותיה פורייה דרב. שמעיה דשח ושחק ועשה צרכיו.
אמר ליה: "דמי פומיה דאבא כדלא שריף תבשילא!"
אמר לו: "כהנא, הכא את? פוק, דלאו ארח ארעא."
אמר לו: "תורה היא וללמוד אני צריך."

רואים פה שלמרות הבעיות שהיו בינו ובינה, היה להם חיים מיניים תקינים ביותר—דבר העומד במרכז הנשואין לאמוראי בבל.

מאד מסתבר שמחלוקת רב ורבי יוחנן בנויה על הבנות שונות של אישות. אם עיקר הערך של האישות הוא להציל הגבר מהרהורי עבירה, מאד מסתבר שלא נדגיש כל כך את חיוביו כלפי אשתו ובניו כשהם עומדים נגד רצונו ללמוד תורה. לעומת זאת, אם אישות נותן לו חיים ועושה אותו לאדם שלם, הרי יש ערך רב לו ולאשתו¹⁵ בהיותו נוכח עם אשתו. ולכן קשה להתיר לו לעזוב את אשתו, אפילו לצורך גדול של תלמוד תורה. זאת היא שיטת רבי יוחנן לעומת שיטת רב.

ה. איסור ריבוי נשים, טקסי נישואין וניסוח כתובות בארץ ישראל

אחד מההבדלים הבולטים בין ארץ ישראל ובבל הוא הנושא של ריבוי נשים. בארץ ישראל הסתכלו על ריבוי נשים כפגיעה באישה, אפילו כבגידה, במובן מסויים, כשבבבל ראו אותו כדבר רגיל. בבבלי יבמות (סה.), בהקשר של בעיות לידה, איתא:

הוא אמר מינה, והיא אמרה מיניה? אמר רבי אמי: "דברים שבינו לבניה—
נאמנת."

וטעמא מאי? היא קיימא לה ביורה כחץ, הוא לא קים ליה ביורה כחץ.
אמר איהו: 'איזיל אינסיב איתתא ואיבדוק נפשאי?'
אמר רבי אמי: "אף בזו—יוציא ויתן כתובה,
שאני אומר: כל הנושא אישה על אשתו—יוציא ויתן כתובה."
רבא אמר: "נושא אדם כמה נשים על אשתו; והוא, דאית ליה למיזיינהי."

לרבי אמי ורבא יש תגובות שונות לחלוטין להצעת הבעל שהוא יבדוק את כשרונותיו המיניים על ידי מישהי אחרת. רבי אמי, אמורא ארץ ישראל, טוען שלקחת אישה שנייה מוגדרת כפגיעה באשתו הראשונה, והיא יכולה לתבוע ממנו גירושין וכתובה. רבא אומר להפך, שאין בעיא עקרונית בלקיחת אישה שנייה אם לאיש יכולת כספית לפרנס שתי נשים. והרי ידוע שבבבל נהגו כרב, והתירו ריבוי נשים, ובארץ ישראל נהגו כרבי אמי, ולא נשאו יותר מאישה אחת¹⁶.

חשוב להדגיש שבתרבות האוסרת ריבוי נשים משמעות האישות שונה לגמרי מתרבות המתירה ריבוי נשים. אם יחסי האישות צריכים להיות רק בעל אחד ואישה אחת, אז מדובר במודל שמוביל

¹⁵ ברור שהמדרש בבראשית רבה כולה מנקודת ראות של הגבר. אבל מהסוגיא אצלנו בכתובות משתקפת נקודת הראות של האישה.

¹⁶ ראה, למשל, ריבוי נשים בישראל: מקורות חדשים מגניזת קהיר, מאת מרדכי עקיבא פרידמן.

לרעיון של שותפות, האישה נחשבת כסוביקט מלא בעסק. לעומת זאת, אם יש אפשרות של אישות של בעל עם הרבה נשים, אז מודל כזה מוביל לרעיון של אי-שוויון ואי שותפות, מודל עם הבעל במרכז ועם האישה בפיריפריה.

עוד מקום שאפשר לראות הבדל בהדגש באישות הוא בספר החילוקים בין בני מזרח ומערב (סימן כה):

אנשי מזרח אין רואין טבעת קידושין, ובני ארץ ישראל רואין טבעת קידושין גמורין.

ומפרש הרב ראובן מרגליות בהערה:

המובן הפשוט ביותר הוא, שבני ארץ ישראל היו מקדשין בטבעת ובני בבל לא נהגו לקדש בטבעת... יש לפרש שמתוך שהורגלו בני ארץ ישראל לקדש בטבעת, נחשב להם נתינת טבעת מהחתן לכלה לקידושין גמורין, אף על פי שלא פירש שנותן לה לשם קידושין אבל לבני בבל, שלא היו רגילים לקדש בטבעת, אין נתינת טבעת נחשבת לקידושין.

המנהג לקדש בטבעת דווקא—אינו עתיק ביותר. במשנה ובתלמוד אין אנו מוצאים זכר לטבעת קידושין, ומכמה עובדות אנו לומדים שקידשו בכל מיני חפצים שונים משונים, ובלבד שיהא בדבר שמקדשים בו פרוטה או שוה פרוטה. המנהג הזה הוא איפא יציר תקופת הגאונים ונובע כנראה מתוך זה, שבני ארץ ישראל נהגו על פי רוב, שהאישה עצמה מקבלת קידושיה ולא היו רגילים לקדש את האישה על ידי אביה, כפי שנהגו לרוב בבבל, כי גיל הנשואין היה גבוה בארץ ישראל מאשר בבבל, ומתוך כך נהגו לתת לה תכשיט, והמצוי ביותר: טבעת. [ואפשר שיש כאן השפעה חיצונית שלמדו מהרומים, דנהגו לארס בטבעת – הערת הרר"מ]. אבל בבבל שלרוב קיבל האב קידושי בתו לא נקבע שם המנהג לקדש בטבעת.

תכשיטים בכלל, וטבעות בפרט, הם חפצים רומנטים, שנתינתם לאישה מהווה מעשה רומנטי והצהרת אהבה. מההערה של רב מרגליות, אנו רואים לא רק שבני ארץ ישראל קדשו בטבעת ובני בבל לא, אבל שבני בבל קדשו על ידי אבי הכלה כשהיא היתה עדיין נערה, אבל בארץ ישראל קדשו את האישה עצמה, כשהיא כבר בוגרת. אפשר לראות בזה יחס אחרת לגמרי מבחינת מקומה של אישה בנשואיה, ויחס הבעל לאישה המיועדת לו כרעיה.

ההבדלים האלו נמצאים אפילו בדברים הלכתיים יותר, כניסוח כתובות. לדוגמא, בכתובות ישראליות, יש שימוש במינוח "שנא", שהוא יותר מניסוח טכני. בירושלמי כתובות (פ"ה ה"ח, ל ע"ב) איתא:

אמר רבי יוסה: "אילין דכתבין 'אין שנא' 'אין שנאת'—תניי ממון ותניין

קיים.”

ובקשר להלכה הזאת יש את הסיפור הבא (כתובות ז:ו):

...מעשה באחד [שאינו בעלה] שראו אותו נותן את פיו על פיה שלה,
אתא עובדא קומי רבי יוסי, אמר: ”[תיסב פלג] 17 פרין 18:”
והויין קריביה עררין ואמרין: ”אין שוטה [= אמ סוטה] היא—תיפוק בלא
פרן,
ואין לית שוטה היא—תיסב פרן שלים.”
אמר לון רבי מנא: ”אייתון פרנא ניקריניה.”
אייתון פרנה ואשכחון כתוב בגווה: ”אין הדא פלנית תס[נ]י להדין פלוני
בעלה,
ולא תיצבי בשון[ת]פותיה—תהוי נסבה פלגות פרן.”
אמר רבי אבון: ”מכיון שקיבלה עליה שיתן את פיו על פיה של[ה]—
כמאן דשנאת, ולית לה אלא פלגות פרן.”

ועל זה כתב המאירי (כתובות, פרק ששי, המשנה הששית, דף 270):

והם¹⁹ כתבו על זה שחדשו הגאונים הוא מפני שהיו רגילים לכתוב בכתבותיהם
שאם תשנאהו תטול כתבתה ותצא, ולא יהא רשאי לדונה במורדת, ומאחר
שנתפשט המנהג—קבעוהו לעשותו אף בזמן שלא נכתב כאלו נכתב, כשאר
תנאי כתובה...

מכל זה אפשר לראות עד כמה היה נפוץ בארץ ישראל לכתוב תנאי על השנאה, ואיך האישות
צריכה להיות מבוססת על תשתית של אהבה. זאת אומרת, בארץ ישראל היה תנאי כתובה
לכשהאישה לא תרצה עוד בבעלה, היא יכולה לתבוע גט וליטול חצי כתובתה. ולפי המאירי,
התנאי היה מובן, ולא היה צורך אפילו לכתוב אותו כבר בתקופת הגאונים.

דבר שני שאפשר לראות מניסוח הכתובה הוא ההדדיות בניהם. כבר במימרא של רבי יוסי אנו
רואים שהוא סובר שהם חייבים להתגרש אם הוא שונא אותה או אם היא שונאת אותו. ההדדיות
הזאת מתחזקת משימוש במונח ”שותפות” שאנו רואים בכתובה המצוטטת בירושלמי. דוגמא
לכתובה כזאת היא הכתובה מהעיר צור, שנכתב בה’ כסלו תשפ”ד לאלף הרביעי²⁰:
ואתנן ביניהון על עסק שנתא ורחמתא וחיאי ומיתותא:
אן הדן נתן[ן] חתנא ישנא להדא[ן] רחל אינתתיה ולא ירצה בשותפתה שנאת
מגן—

¹⁷ כך הוא בהלכות ירושלמי של הרמב”ם, ומוכרח להיות על פי ההקשר, ועיין בהערת ליברמן על המקום, אות צ’.

¹⁸ מילה נרדפת לכתובה.

¹⁹ לפי אברהם סופר ושאל ליברמן מדובר על ”רבותיהם של רבותיו”.

²⁰ מובא ב מ.ע. פריידמן *Jewish Marriage in Palestine*, כרך ב #2, וכרך א דף 329.

יהווי משלם לה כל מה ד[כתיב בהדן שטר] פרנא מן שלם.
ואן הדה רחל כלתא תשנא להדן נתן בעלה, ולא תרצי בש[ותפתיה—
תהוי מאבד]ה מאוחר מהרה, ותיסוב מה דאעלת.
ולא תהוה נפקא אלא על פי בית [דינא].

בכתובה זו, שזמנה סוף תקופת הגאונים, אנחנו רואים את הדברים החשובים לזוג: לא רק חיים ומוות, אבל גם אהבה ושנאה, והיחסים ביניהם הינם מוגדרים כשותפות. ההדדיות הזאת גם נמצאת בכתובה שנכתב בטבריה, ביום חמישי, י"ב סיון, תשצ"ה לאלף הרביעי (פרידמן חלק ב #19):

אנא יצחק במ' אברהם נ"נ אמרית מן דעתי ומן רעותי ומן צביוני נפשי],
ואנא לא אניס ולא כעיס ולא רעיץ ולא עציב ולא כפוץ ולא משדל [ולא רוי
חמר,
אלא בלב של]ם ובדיעה שלמא צבית למכנוש לה[דא] קירא נאעמה פניתה
ברת [מרי משה חזנא,
ואנא א]הוי זאיין ומפרנס ומלבש ומוקר ומיק[ר] יתה,
כ[ה]לכת גובריין יהודאין [דזאינין ומפרנסין ומ]לבשין ומוקרין ומיקרין ית נשיהון
בקושטא.
וכן הי[א] ש[מ]עת וקבלת [על נפשה דתהוי פלח]ה ומשמשה ומוקרא מיקרא
ית בעלה,
כהלכת נשייה כ[ש]ירתה בנתה[ון] דישראל
דפלחן ומ[ש]משן ומוקרן ומיקרן ית בעליהון בטהרה ובדכוי.
ורצ[ת] והוות לה לא[נתו ולאמהון דבנין הי]ך די צ[ב]א [ו]בעא, כדת משה
ויהודאי.

בולט בכתובה הזאת הוא הכבוד שהחתן מראה לכלתו. פעמיים הוא מבטיח שהוא יכבד אותה. אבל בנוסף אפשר לראות את ההדדיות, שהכלה מקבלת על עצמה לכבד אותו. דבר אחד בולט בכתובה והוא מאמרה, שהוא בעצם תגובה לחתן, שהיא מוכנה להיות אשתו ואם ילדיו "כמו שהוא רצה".

אפשר להבין את התגובה הזאת לא רק כסגנון, אבל כמיצג טקס ריאלי שהאישה דיברה בפה וקיבלה על עצמה את החיובים האלו. דוגמא שממחישה זאת טוב יותר הוא כתובה לימודית²¹ משנת 1081/2 למניינים, (פרידמן חלק ב מספר 4)²²:

פ' בן פ' אמר לה למרת פ' בת ר' פ' בתולתא:
הוי לי לאנתו כדת משה נביא וישראל בחירא,
ואנא אפלח ואיזון ואיסובר ואפרנס ואכלכל ומיקר יתך,
כהלכת גוברין יהודאין דזנין <ומלבשין> ומוקרין ית נשיהון בקושטא...

²¹ הכתובה הזאת בעצם שבלונא, כנראה בשביל סופרים לצטט ממנה.

²² ראה גם מספר 16 לניסוח דומה.

וכן ענת פ' בתולתא כלתא ואמרת וקבילת עליה
 שתהא פלחא ומשמשא ומוקרא ומיקרא ית ר' פ' החתן
 כנימוסי נשיא דבנתהון דישראל דפלחן ומוקרן ומיקרן ית בעליהון בנקיו
 ובדכיו.

השימוש במינוח "וכן ענת... ואמרת" גורם לנו לחשוב שזה מה שקרה בטקס הנישואין.
 ביחס לכל הנושא הזה, מרדכי פריידמן בספרו *Jewish Marriage in Palestine*, בחלק
 א כותב (דף 19):

Mutuality of the contract.—Most Palestinian-style *ketubbot* contain a number of elements which appear to convey to the document the form of a mutual contract between two parties. The wife's status seems, almost, to be approaching equality with the husband's. This contrasts sharply with the Babylonian *ketubba* which essentially may be characterized as a testimony of unilateral obligations undertaken by the husband to the wife. Granted, there probably were few fundamental differences between Babylonia and Eretz Israel, if any, as to the actual legal status of a married woman. We are speaking, rather, of the style and form of the *ketubba*.

Most conspicuous in the Palestinian tradition is the provision which entitled both parties to initiate divorce proceedings. The very term for marriage in that stipulation is שותפות "partnership."

וגם בחלק א, דפים 181-186:

In formulating the bride's acceptance of the proposal, no *ketubbot* contain a direct quote of her words. But some specifically indicate that, in agreeing to marry the groom, she did speak; and her acceptance was not by silent consent... More significant than these occasional phrases is the regular inclusion, in the Palestinian marriage deeds, of an explicit statement of obligations undertaken by the bride, to serve and respect her husband... The wife's undertakings aptly depict the reciprocity of the marital arrangements and the active role played by the bride in contracting the "partnership"... One can hardly imagine that these stipulations ever rendered the *qiddushin* conditional in the technical sense, so that the marriage would be considered automatically null and void were these marital obligations not fulfilled. Rather, they could be seen as state-

ments of the fundamental nature of these obligations and an assertion that a marriage could not properly exist—and should probably be terminated by divorce—in their absence.

כתובה שיש בו ענין רומנטי במיוחד היא מעיר צור, נכתב בכ"ד סיון (פריידמן, חלק ב #20):

...ואמר: מדעתי ומרעותי ומטבותי ומצביוני נפשי,
 ד[ל]א אנ[יס] ודל[א] כעיס ודלא כפיף ודלא... רווי חמר אלא בהון מלא
 ובממלל חלי
 ל[מכ]נוש ית הדא מבא[רכה כלתא בתו]לה ברת מ נתן סט בן ישועה... חברתי
 ואשת בריתי²³,
 [ו]עלי למוק[רה]... ול[פ]רנסה ולעמוד בסיפוקה כהלכת גוברין כשירין
 ...[יהודאין]
 ומיקרין ומפ[רנסין]... ית נשיהון בטרה ובקדושה...

פעם נוספת אנו רואים את הדגש על רצון הבעל, כמה הוא באמת רוצה לשאת את האישה הזאת. אבל מה שמרשים ביותר בכתובה הזאת הוא השימוש בפסוק ממלאכי שמדבר על האישה כחברה ואשת ברית.

האם אינו אפשרי שהמחלוקת רבא ור' יוחנן, מחלוקת אמורא בבלי ואמורא ארץ ישראל, תלויה בתפיסות שונות של אישות? אם נדגיש ונעריך את החשיבות בנוכחות הבעל בתוך ביתו, דבר התלוי במידה רבה בחשיבות שיש באישות לאהבה ולמודל של "ויקרא את שם אדם" היוצא מתוך "וידבק באשתו". ובמקביל, השאלה האם מסתבר להתחיל מנקודת ראות של האישה או שרק מסתבר להתחיל מנקודת ראות של הבעל, לכאורה תלויה במידה לא קטנה בשאלת מעמד האישה באישות—האם יש מושג של הדדיות או אין? האם היא שותפה או לא?

1. סיכום

בסופו של דבר, ניווט המתח בין אישות לתלמוד תורה תלוי גם בהערכת הכח של תלמוד תורה לפטור אדם (אדם רגיל / תלמיד חכם / מי שתורתו אומנתו) מחיוביו האחרים וגם בהערכת המשמעות שנותנים לאישות ולנוכחות האיש עם אשתו. אנו, בזמננו, מחזקים את ההבנה של אישות כשותפות, וזה מחדד עלינו את העמות. ולכן, במסגרת האישות, המתח הזה בין חיוב אדם לעצמו ולתורתו וחיוב אדם כלפי בן או בת זוגו וכלפי משפחתו עומדת בעינה. ככל שמדובר בסידור שבא מתוך הסכם כל הצדדים, בעסק של שותפות ממש, העימות נפתר מאיליו. אבל, ברוב המקרים, העימות קיים, וחובתינו לשים לב תמיד לשתי הדרישות גם יחד, ולהתמודד עם חובתינו ההלכתיים, הדתיים והמוסריים לאורך ימינו.

²³ מלאכי ב:יד