הרב משה ליכטנשטיין

## בפיך ובלבבך – שירת נשים ללא קרוב הדעת\*

שאלת ההשתתפות באירועים שיש בהם שירת נשים, בעיה המוכרת משכבר הימים בעולם ההלכה, שבה ועלתה במלוא חריפותה בעולם המודרני, עם השינויים התרבותיים שהתרחשו במעמד האשה ובמקומה בחברה. לאור זאת, היא מחייבת התייחסות הלכתית, הן בתוך החברה הדתית פנימה, שאף היא עברה ועוברת שינויים משמעותיים בנידון, הן למי שנקלע לאירועים שהציבור הכללי מכתיב את תכניהם ואת סגנונם.[[1]](#footnote-1)

בטרם נידרש לגופה של שאלת "קול באשה ערווה", מן הראוי לפתוח בדברי מבוא בענין הסוגיות העוסקות בכך ויחסי הגומלין שביניהן. בדיונים העוסקים בשירת נשים, מוזכרות לרוב הסוגיות הבאות: א-ב. סוגיית קול באשה ערווה בשתי הופעותיה (ברכות כ"ד., קידושין ע.) ג. הסוגיא בשלהי סוטה (מ"ח.) האוסרת שירה משותפת של גברים ונשים.

ברם, חשוב להדגיש שהסוגיות הללו עוסקות בעניינים שונים לגמרי ואין עניינה של הסוגיא בסוטה דומה כלל לזו שבברכות או קידושין. לא קרב זה אל זה. הסוגיא בברכות עוסקת בשמיעת קול אשה (אליה נזדקק בהמשך), אך לא כן הדבר לגבי הסוגיא בסוטה. בנוגע לגמרא בסוטה, יש להבהיר הבהר היטב שהיא אינה עוסקת כלל ועיקר בשירת נשים כשלעצמה אלא בעצם הזמר ומקומו בהוייתנו. עניינה איננו הזמר הנשי אלא הזמר באשר הוא. וזאת למודעי, חז"ל לא ראו את הזמר כתופעה מובנת מאליה אלא בחנו את משמעותו הערכית ולא תמיד סמכו את ידם עליו. לא נטעה אם נאמר שמידה לא מבוטלת של חשדנות קיימת בהתיחסותם של חז"ל (וראשונים מסויימים, כדוגמת הרמב"ם) לענין הזמר. מובן שאין הם שוללים את המוזיקה בכל מקום, בכל זמן ובכל צורה ואין הם באים לצאת בצורה גורפת כנגד תופעה שיועדה לה תפקיד מרכזי בעבודת ד' בכלל, ובעבודת המקדש בפרט. עם זאת, הם חשו שהזמר בהקשרים רבים הינו בעייתי ולכך התיחסו כשבדקו את לגיטימיות הענין. גורמים שונים יכולים להביא לשלילת הזמר: א. קלות הראש וההוללות הנלוית לזמר ב. העצב הנדרש בעקבות החורבן ג. הצורך באיפוק בחיי האדם באשר הוא ועוד כיוצא באלו.

הסוגיא בסוטה, והסוגיא מקבילה לה בגיטין ז., עוסקות ביחס הראוי לזמר ולא בזהות המזמר. הקשר הדברים במסכת סוטה הוא המשנה המפרטת את השינויים שחז"ל הנהיגו בעקבות החרבן: "משבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות שנא' בשיר לא ישתו יין". האיסור נובע מצער החורבן ונסמך על פסוק ממגילת איכה. אין היא אוסרת כל זמר באשר הוא אלא אך ורק זמר שיש בו משום שמחה הפוגמת את צער החורבן. לכן, המשנה מגבילה את האיסור לשיר של בית המשתאות שיש בו משום הוללות ושמחה שאינן ראויות במציאות של עצב ואבדן, ובעקבות זאת, הדברים נפסקו ברמב"ם בהל' תעניות (פ"ה הי"ד) בהקשר דיני האבלות על החרבן: "וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהן ואסור לשמען מפני החורבן.

בהמשך הסוגיא, מובאות מימרות נוספות העוסקת בזמר:

אמר רב הונא זמרא דנגדי ודבקרי שרי דגרדאי אסיר...אמר רב יוסף זמרי גברי ועני נשי פריצותא זמרי נשי ועני גברי כאש בנעורת למאי נפקא מינה לבטולי הא מקמי הא אמר ר' יוחנן כל השותה בארבעה מיני זמר מביא חמש פורעניות לעולם שנאמר "הוי משכימי בבקר שכר ירדפו מאחרי בנשף יין ידליקם והיה כנור ונבל תוף וחליל ויין משתיהם ואת פועל ה' לא יביטו"

בין אם הסוגיא ממשיכה להתמקד בזמר הנאסר בעקבות החורבן ובין אם היא באה לשלול את הזמר המתואר בו מכל וכל ולהציגו כגורם המביא את החורבן, ברי שענינה בזמר שיש בו מן ההוללות והפריצות. הדבר מפורש בדברי ר' יוחנן המצטט פסוקים שענינן שירת מסבאות (ולא שירת נשים) אך נכון לגבי כלל הסוגיא, בין אם מדובר בהוללות המלווה באלכהול ובין אם לאו. אף הפיסקה בגמרא העוסקת בזהות המזמרים ורואה בשירה מעורבת את הדבר הקשה והחמור ביותר, ענינה הוא שירה של הוללות ופריצות והנחתה היא ששירה מעורבת מגבירה את קלות הראש והמתירנות הקיימת בסיטואציה האמורה. אין היא עוסקת בשירת נשים כשלעצמה ואין היא באה לאסור שירת אשה מדין "קול באשה ערוה" אלא להוסיף פירוט והרחבה ביחס למצבי ההוללות וקלות הראש בהן היא עוסקת. ישנה קלות ראש רבה יותר בשירה מעורבת חסרת רסן מאשר בשירה לא מעורבת בנסיבות דומות, וזוהי קביעת הסוגיא ששירה כזו חמורה יותר. כאמור, אין זה בגלל בעיית קול אשה כשלעצמה אלא מפאת הגברת ההוללות. לכן, היא דנה אף בשירת בעלי מלאכה ואוסרת את "זמרא דגרדאי", למרות שאין בה נשים.

העולה בבירור מתוך הבבלי, מפורש בירושלמי (סוטה פ"ט הי"ב): "אמר רב חסדא בראשונה היתה אימת סנהדרין עליהן ולא היו אומר' דברי נבלה בשיר אבל עכשיו שאין אימת סנהדרין עליהן הן אומרי' דברי נבלה בשיר". הבעיה היא תוכן השירים ולא זהות המזמרים או המזמרות.

הוא הדין והוא הטעם בסוגיא המקבילה בגיטין:

שלחו ליה למר עוקבא זמרא מנא לן דאסיר שרטט וכתב להו אל תשמח ישראל אל גיל בעמים ולישלח להו מהכא בשיר לא ישתו יין ימר שכר לשותיו אי מההוא ה"א ה"מ זמרא דמנא אבל דפומא שרי קמ"ל

גם כאן, הגמרא אינה באה לאסור את קול האשה ואין היא עוסקת בשירת נשים כלל אלא בעצם תופעת הזמר וביטויי שמחה פסולים ועל כן עלה בדעתה לאסור מוסיקה של כלי נגינה ולהתיר שירה בפה. אף למסקנה, איסור המוסיקה המנוגנת נשארת על כנה מפני שענין הסוגיא הוא איסור המוסיקה כתופעה חברתית. היקף האיסור ופרטיו המדוייקים אינם מענייננו כאן, אך מאליו מובן שלא מדובר בכל זמר או שיר אלא רק באלו שיש בהם ריבוי שמחה הפוגע בחיים הרוחניים. שורש האיסור, כפי העולה מהפסוקים המובאים בסוגיא, הם השמחה והגיל ולא הקולות המוסיקליים הנלוים, שאינן אלא הכשר עבירה. לאור זאת, רש"י הסביר את הגמרא כעוסקת בשירה של בתי המשתאות ומפאת ההוללות וקלות הראש ובעלי התוס' מסכימים עמו שהאיסור הוא רק ביחס לריבוי שמחה קיצוני (וריקני). היטיב לסכם זאת המאירי "כל מיני זמר העשויין לשמחת הוללות ושלא לכוין בהם לשבח הבורא יתברך או לצד מצוה אלא דרך קלות ראש ותענוג במיני מאכל ומשתה אסור לשמעו ולהשתעשע בו בין שנעשה הזמר בכלי בין שירה על פה"[[2]](#footnote-2).

סיכומו של דבר, עוד בטרם נבוא לדון בשירת נשים כתופעה בפני עצמה, חשוב לעמוד על כך שישנן שתי סוגיות שאינן עוסקות בשירת נשים אלא באות לאסור זמר של הוללות וקלות ראש ואין עניינן שירת נשים כשלעצמה. ממילא, לא ניתן לדייק מהסוגיא בסוטה דבר בענין גדרי קול אשה כי היא באה לקבוע את גדרי הפריצות בלבד.

הפרדה זו שבין הסוגיות עולה בבירור מתוך פסק הרי"ף (ברכות כ"א: באלפס) המביא את הסוגיות האמורות שבסוטה וגיטין בהקשר של הגמרא בברכות (ל"א.) האוסרת על האדם למלא פיו שחוק בעולם הזה ולא במסגרת פסקיו בענייני קריאת שמע או קריבה לעריות. וכן עולה מתוך דברי הרמב"ם בנידון, הן במשנה תורה והן בתשובותיו[[3]](#footnote-3).

בהקשר זה, יש להדגיש שהתורה וחז"ל ראו בליצנות וקלות ראש אם כל חטא שיש לאסרן מכל וכל, בכל חברה ובכל תנאי, בין אם בחברה מעורבת ובין בחברה נפרדת. מתן הפרקן ליצרים, אבדן הרסון העצמי והעמדת התאוות והיצרים במוקד עומדים בסתירה גמורה למערכת הערכים התורנית והם אנטי-תיזה גמורה לתכלית התורה. למותר לציין, שאין כל היתר רוחני וערכי או כל טעם לחפש היתרים וקולות עבור אירועים שיש בהם הוללות וסכלות. ספרות הלכתית ומוסרית עניפה עוסקת בכך, אך אין כאן מקומה ולא באנו אלא להעיר על הצורך להפריד בין הדיונים.

ב

מעתה, הבה ונפנה לדון בגמרות הדנות בענין קול אשה כאיסור בפני עצמו. ראש וראשון בנידון זה היא הסוגיא בברכות (כ"ד.), והכי איתא התם:

אמר רבי יצחק טפח באשה ערוה למאי אילימא לאסתכולי בה והא אמר רב ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף אלא באשתו ולקריאת שמע אמר רב חסדא שוק באשה ערוה שנאמר גלי שוק עברי נהרות וכתיב תגל ערותך וגם תראה חרפתך אמר שמואל קול באשה ערוה שנאמר כי קולך ערב ומראך נאוה אמר רב ששת שער באשה ערוה שנאמר שערך כעדר העזים

כידוע, נחלקו ראשונים אם הסוגיא מיירי לענין קריאת שמע בלבד או שדין קול אשה יוצר איסור עצמאי לשמוע קול זמרת נשים, אף שלא בשעת תפילה[[4]](#footnote-4). ואכן, מהקשר הסוגיא בברכות היה נראה, לפום ריהטא, לצמצם את הדין ולהגבילו לק"ש בלבד. יתר מכן, הא דאסרינן אף קול אשתו בעת קריאת שמע, כמבואר בסוגיא התם, מעיד בהכרח על כך ששורש האיסור הוא מדיני קריאת שמע ולא מאיסורי הנאה מערווה שהרי אשתו מותרת לו מדין ערווה ואין לאסור את שמיעת קולה אלא מפאת דיני קריאת שמע.

ברם, דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ומן הסוגיא בריש עשרה יוחסין (קידושין ע.) המביאה את המושג של קול באשה ערווה לגבי שאלת שלום בעלמא, יחד עם הקביעה ש"אין משתמשים באשה כלל" הנאמר לגבי הרחקות שבין איש לאשה באופן כללי, מוכח שקיים איסור שמיעת קול אשה אף שלא בהקשר של קריאת שמע. וז"ל הסוגיא שם:

בפירוש אמר שמואל אין משתמשים באשה כלל בין גדולה בין קטנה נשדר ליה מר שלמא לילתא א"ל הכי אמר שמואל קול באשה ערוה

לאור זאת, הרמב"ם שילב את דין קול אשה במסגרת דיני קריבה לעריות ופסקם בהל' איסורי ביאה (פכ"א ה"א-ב'), ובעקבותיו המחבר קבע את מקומם באבן העזר סי' כ"א ופסק כלשון הרמב"ם ש"אסור לשמוע קול ערוה או לראות שערה...ואלו הדברים אסורים גם בחייבי לאוין". וכך נקוט בידי הפוסקים שאיסור קול באשה ערוה אינו מיוחד לק"ש אלא הוי איסור כללי.

ברם, ממקום שבאת להחמיר (דהיינו הסוגיא דעשרה יוחסין) נמצאת מיקל. דהנה, יש לעיין מהו הקול הנאסר מכוח דין זה. הלא לא יעלה על הדעת שאסור לשמוע קול אשה אף בשיחה בעלמא ושהדבור היום-יומי הרגיל בין גבר לאשה אסור. בעל כרחין, מימרתו של שמואל שקול באשה ערוה אינה ניתנת להבנה כפשוטה והיא נדרשת מיניה וביה לצמצמה לסוג מסויים של קול, שדוקא אותו יש לאסור. עם זאת, הסוגיא לא פירטה או סייגה את המימרא אלא השאירה זאת לסברתנו. לפום ריהטא, ניתן להציע שזמר נאסר ודיבור שרי וזאת מתוך הנחה שהמושג "קול באשה ערווה" מציין שירת נשים ולא דיבורם, ועל כן נאסר זמרא דנשי לחלוטין ואילו דיבורא הוי היתר גמור. ואכן, מצינו ראשונים שכתבו כן בסוגיא בברכות בענין קריאת שמע.

ואולם, הסוגיא בקידושין עומדת כחומה בצורה כנגד הנסיון להגדיר קול אשה כזמר לענין האיסור הכללי, שהרי עולה מתוכה בבירור ששאילת שלום בדבור בעלמא נאסרה מדין קול אשה ולאו דוקא זמר[[5]](#footnote-5). וכבר עמד על כך אדוננו הרשב"א בחידושיו לברכות ומתוך כך כתב שהסוגיא לא אסרה אלא דיבור שיש בו קירוב הדעת – שהרי לא ייתכן לאסור כל דיבור ולא ניתן לצמצם את האיסור לשירה לאור הגמרא בקידושין – ודבריו מוכרחים. ומעין זה כתב המאירי שם.

העולה מכל הנ"ל הם שתי מסקנות: א. מימרתו של שמואל בענין קול אשה אינה מיוחדת לזמר אלא כוללת כל קול אשה שיש בה קירוב הדעת ב. קול דלית ביה קירוב הדעת לא נאסר. מעתה, נראה דיש לדון ששמיעת שירת נשים ללא קירוב הדעת מותרת שהרי אין איסור מיוחד ונפרד על הזמר הנשי באשר הוא אלא יש איסור כללי ורחב יותר של קול אשה – כדמוכח מהגמרא בקידושין – ולגביו קבע הרשב"א שלא נאסר אלא קול שיש בו קירוב הדעת. אכן, לו היה איסור קול אשה מיוחד לזמר, היה מקום לבעל דין לטעון שהאיסור הוא מוחלט ושלא ניתן לסייגו או לצמצמו. ואולם, היות ואין האיסור מוגבל לזמר אלא נאמר אף בנוגע לדיבור, אזי בעל כרחנו עלינו לצמצמו, כפי שעשה הרשב"א, והחילוק הנאמר ביחס לדיבור תקף גם כלפי זמר, שהרי מעולם לא נאסר זמר בפני עצמו אלא כל הקולות נכללו במימרא היחידה של שמואל שקול באשה ערווה. לכן, מאי דקיימא לן באופן כללי לגבי קול אשה וגדריו, נכון אף לגבי זמר דבני חדא בקתא נינהו.

אמור מעתה, שירה שיש בה משום קירוב הדעת בין איש לאשה או שיש בה להבליט את החושניות הנשית כלפי השומע או ליצור גירוי מיני כלפיו נאסר בשמיעה, אך זמר שאין בו משום קירוב הדעת או הדברים הללו לא נאסר.

עוד נראה שיש להסיק כרשב"א ולקבל את חילוקו מפאת היותו עולה בקנה אחד עם טעם האיסור ומקורו. דהנה, הסוגיא לא הביאה שום מקור האוסר שמיעת קול אשה – בזמר או בדיבור – באשר הוא אלא הביאה כתוב המלמד שקול ערב הוא כלי ביטוי למערכת היחסים הנרקמת בין דוד לרעיה, שיש בו מקירוב הדעת ולהט האהבה, וזאת מתוך הנחה שקירבה מעין זו אסורה לזר. במלים אחרות, שורש האיסור העומד בבסיס הסוגיא אינו איסור "קול אשה" אלא האיסור הכללי של קריבה לעריות. הבאת הפסוק משיר השירים "השמיעיני את קולך כי קולך ערב ומראך נוה" רק נועדה להוכיח שהשמעת הקול יוצר קירבה לערווה. היות ושמיעת קול ערב הראוי להביא לידי מצב של אינטימיות או הרהור הוא הנלמד מן הפסוק והוא התואם את ההקשר של קריבה לעריות, לית לן מקור לאסור קול שאין בו קירוב הדעת, לא בדיבור ולא בזמר.

יתר מכן, טענתנו שרק קול אשה שיש בו קירוב הדעת נאסר עולה בבירור מן ההשוואה שבין קול באשה ערוה לטפח באשה ערוה. כבר הסוגיא בברכות הסמיכה קול באשה ערווה לטפח באשה ערווה וראתה אותם כדומים ועל כן יש להקיש מאחד לשני. אמנם, אמת היא שהסוגיא בברכות עוסקת בדין ערווה לגבי קריאת שמע, ולא ניתן בהכרח להקיש משם לנידון דידן דמקום יש לבעל דין לחלוק ולטעון דשאני קריאת שמע מלא תקרבו, אך הרמב"ם לא חילק ביניהם וכללם כאחת בהל' איסורי ביאה. וכך כתב:

כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה, שנאמר לבלתי עשות מחקות התועבות וגו' ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה. העושה דבר מחוקות אלו הרי הוא חשוד על העריות, ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור, ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות, והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור.

(הל' איסורי ביאה פכ"א ה"א-ב)

העולה מדברי הרמב"ם הוא שההסתכלות בגוף האשה, שמיעת קול אשה או ראיית שערה אינן איסורים נפרדים בפני עצמם אלא כולן ביטויים נוספים ומרחיקי לכת יותר של איסור "לא תקרבו לגלות ערוה" שאינו מוגבל למגע פיזי. כמו כן, דבריו ברורים שאיסור קריבה דאורייתא נאמר רק "דרך תאוה" כאשר "נהנה בקרוב בשר" ושמכת המרדות לעובר על האיסור ניתן רק למתכוין לכך ("ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות")[[6]](#footnote-6). יתר מכן, שמיעת קול אשה או ראיית השער הם איסורים פחות חמורים מהסתכלות בגופה ("**ואפילו** לשמוע קול הערווה או לראות שערה"). לכן, אם ההסתכלות בגופה נאסרה רק כשמתכוין ליהנות ובדרך תאוה, אזי פשיטא שגם שמיעת קולה נאסר רק בתנאים הללו[[7]](#footnote-7).

מן הראוי להוסיף שנראה שלא רק כוונה להנאה או קירוב הדעת כלול בהגדרת קול אשה אלא כל זמר המבליט את הנשיות ומרשים את השומע מפאת יופיה וערבותה כלול בכך.

לכן, שיטת הרשב"א שיש לחלק בין דיבור שיש בו קירוב הדעת לדיבור סתמי עולה אף מתוך דברי הרמב"ם שלא נאמרו איסורי קריבה אלא כשיש הנאה בכך ואין לאסור שמיעת זמר במקום שאין הנאה[[8]](#footnote-8).

והנה, שלא כרמב"ם, הראבי"ה (ברכות, סי' ע"ו[[9]](#footnote-9)) ביסס את הערווה שבקול האשה בהרהור הנגרם על ידי הקול ולא כסוג של קריבה לעריות, וזאת מפני שהקול אין בו ממש:

ואומר אני דטעמא דאע"ג דאין הקול נראה לעין מיהו הרהור איכא. וכל הדברים [שהזכרנו למעלה] לערוה דווקא בדבר שאין רגילות להגלות, אבל בתולה הרגילה בגילוי שער לא חיישינן, דליכא הרהור, וכן בקולה [לרגיל בו]

ברם, כמו הרמב"ם, אף הוא מגביל את תחולת קול אשה ואין הוא רואה בקול האשה באשר היא ערווה. כשם שהרמב"ם אסר רק קול שנהנים ממנו וכשם שהרשב"א אסר רק קול שיש בו קירוב הדעת, כן מגביל הראבי"ה את האיסור לקול שאינו רגיל המביא לידי הרהור, ואילו קול שאינו מביא לידי הרהור אינו כלול בקול באשה ערווה[[10]](#footnote-10).

סיכומו של דבר, הרמב"ם, הרשב"א והראבי"ה – בכירי הראשונים שעסקו בסוגיא זו – כולהו סבירא להו שאין כל הקולות פסולים ויש להבחין בין קול שיש בו הנאה, קירוב הדעת וחשש הרהור לבין קול שאין בו קריבה או הרהור.

ג

דברינו עד עתה נסובו על פרשנות הסוגיות ומקורות היסוד, כפי העולה מן הרמב"ם, הרשב"א והראבי"ה והם נראים כמבוססים להיתר במקום שאינו מתכוין ליהנות ושאין בהם משום קירוב הדעת. ואולם, לו הדברים הללו לא היו משאירים שום רושם בפסיקה המאוחרת מני השו"ע ואילך והענין היה נפסק לאיסורא באופן גורף, היה קיים קושי גדול מאד לסמוך עליהם למעשה כנגד מסורת פסיקה אחידה של מאות בשנים והן היו ונשארות בגדר למדנות עיונית שלא ניתן היה לסמוך עליה למעשה אלא בשעת הדחק גדולה. ברם, אם שאלה זו לא הוכרעה באופן חד-משמעי – בין אם מפני שהיא לא נידונה דיה ובין אם מפני שיש בה דעות חלוקות בפוסקים – אזי אף האידנא יש לסמוך על העולה בבירור מתוך דברי רבותינו הראשונים.

איסור שמיעת קול אשה נפסק בשלחן ערוך (אבן העזר סי' כ"א) יחד עם שאר דיני קריבה לעריות. לשון המחבר אינו מבחין בין דיבור לזמר ואין בדבריו עמדה מפורשת האם האיסור הוא רק כשמתכוין ליהנות או ששמיעת קול אשה נאסרה באופן מוחלט. עם זאת, נושאי כלי השולחן ערוך הבחינו בין זמר לבין דיבור (עיין בית שמואל סי' כ"א:ד', מגן אברהם סי' ע"ה:ו ומשנ"ב סי' ע"ה:י"ז), ולדידם יש מקום לטעון שכל זמר אסור ולצמצם את דברי הרשב"א לדיבור בלבד.

ברם, שאלת היקף האיסור נידונה מפורשות באחרונים ומצאה לה בית בדיונו של ה"שדי חמד" בענין (מערכת הקו"ף כלל מ"ב - ח"ה, עמ' 282, במהד' בני ברק הנפוצה). תמצית דבריו היא שיש מחלוקת אחרונים בענין שירה כשאין כוונה ליהנות – דעת רוב הפוסקים היא לאסור ואילו "הרב דברי חפץ" התיר "כל שאינו קול של שירי עגבים ואינו מתכוין ליהנות מקולה...לית לן בה כל דלא מכוין ליהנות מקולה". ויש להוסיף שהמעיין בדבריו של ה"דברי חפץ"[[11]](#footnote-11), כהמלצת ה"שדי חמד", יראה שמהלך מחשבתו דומה מאד למה שהצגנו כאן בעקבות הרשב"א.

לאור האמור לעיל, שאלה קריטית היא האם הדעה המתירה כמאן דליתיה דמי והיא בטלה כנגד דעות האוסרים או שהדעה נותרה בעינה ומתקיימת קיימת כדעת מיעוט כמאן דאיתיה דמי, וכדשנינו במתניתין[[12]](#footnote-12) ובתוספתא[[13]](#footnote-13) דעדיות בענין דברי היחידים כקיימים, אף אם אין הלכה כמותן. והנה, שאלה זו נידונה ע"י ה"שדי חמד" עצמו, ואלו דבריו בענין:

הרואה דבריו בגופן שלהם ישפוט בצדק שדבריו נכוחים...ואף כי ודאי נכון להחמיר שלא כדברי הרב דברי חפץ הנ"ל, מכל מקום אינו בסוג דברים תמוהים חלילה

הרי לנו הכרעתו החד-משמעית שהדעה המקילה איננה כמאן דליתיה אלא היא דעה לגיטימית שדבריה נכוחים. לכן, על אף שהמליץ להחמיר שלא כדעה המקילה (ודוק – הוא אינו פוסק כנגדה אלא רק קובע שראוי לא לסמוך עליה), אין דברי המתירים בטלים לדידו.

גם המעיין בתשובות בנות זמננו הבאות לשלול עמדה זאת, רואה בעליל שאין הוכחה חד-משמעית המוכיחה שדעה זו אין לה על מה לסמוך[[14]](#footnote-14). לאור זאת יש לקבוע שהדעה המתירה שמיעת קול אשה כשאין בו קירוב הדעת הינה דעה קיימת ועל כן הרוצה לפסוק כמותה, במידה ודבריה נראים משכנעים, יש לו על מה לסמוך.

יתר מכן, שיטה זו זכתה לעדנה בימינו בתשובתו המפורסמת של בעל ה"שרידי אש" (ח"ב סי' ח'[[15]](#footnote-15)) שבה התיר שירה משותפת של זמירות שבת ע"י חברי תנועת נוער מעורבת. בין יתר דבריו בענין, הוא מצטט את הדעה המקילה המובאת ב"שדי חמד" כאחד מנימוקיו להתיר הלכה למעשה, ובכך החזירה למרכז השיח ההלכתי בת זמננו. למותר לומר, ששו"ת "שרידי אש" הוא מנכסי הצאן ברזל של הספרות ההלכתית בת-זמננו ועל כן דעה המובאת בה ומאומצת על ידי מחברה היא דעה הנמצאת בתוככי השיח ההלכתי. גם אם אין מסכימים עמה, ודאי שאין לראותה כבטילה.

עוד יש להוסיף, כמובן, שהרמ"א (או"ח סי' ע"ה ס"ג) פסק כראבי"ה שברגיל אין חשש הרהור, וניתן, לכל הפחות, לקבוע שאין הוא אוסר שמיעת קול אשה באשר היא וגם אין הוא מניח שסוף ההרהור לבא בהכרח אלא שיש להבחין בין מקרים שונים.

ד

האמור בסעיפים הקודמים עומד בזכות עצמו כטיעון הלכתי תקף עבור אדם וחברה הנכונים לקיים את דבר ד' ואינם נתונים תחת לחץ סביבתי כלשהו. כפי שראינו, דרך המלך בתורת רבותינו הראשונים מובילה למסקנה שקול אשה אינו אסור במקום שאין בו קירוב הדעת או הרהור. עם זאת, הדברים נכונים ביתר שאת ויתר עוז כאשר השעה צריכה לכך ושיקולי שעת הדחק ומקום הצורך נכנסים לתמונה כגורם הלכתי. בכך, אינני מחדש דבר אלא רק חוזר על טיעונו הבסיסי וגישתו העקרונית של ה"שרידי אש". לא מקרה הוא שהרב ויינברג שהתייחד כפוסק עם הבנה עמוקה ביותר של הדינמיקה המורכבת שנוצרה במפגש שבין העולם המודרני והדתי בן זמננו ובעל רגישות גבוהה למציאות החברתית ולצרכי הדור הוא שכתב את התשובה המתירה, וזאת מתוך התבוננות והתחשבות בתנאי החיים והצרכים ההיסטוריים של התקופה.

נקודה זו טעונה הדגשה כי המציאות הסוציולוגית אכן השתנתה בחמשים השנים שחלפו מני כתב הרב ויינברג את תשובתו עבור היהדות הצרפתית שלאחר השואה. הבעיות שהצביע עליהן בשעתו התחלפו באחרות, אך האמת הבסיסית שכה הדגיש בנימוקיו שיש לנקוט בשאלת שירת הנשים בכחא דהיתרא מפאת צרכי הדור נשארת על כנה.

בעידן שבו אכשר דרא ונשים רוצות להיות שותפות פעילות בהלל והודאה לקב"ה בשלחן שבת, בליל הסדר, בתפילה, תורה ובאירועים רבים אחרים ובתקופה שבה נשים באות לידי ביטוי עצמי בכל תחום מתחומי החיים הכלליים, מצווה רבה וחובה קדושה לאפשר את ביטויין בתחום הקודש. ולא תהא כהנת כפונדקית! ככל שניתן לעודד את שיתופן של נשים בעבודת ד' במסגרת פסיקה הלכתית לגיטימית, זכות וחובה לעשות זאת ויש לסמוך על הפוסקים המאפשרים זאת בכל מקום שניתן. צו השעה בימינו היא פסיקה מצמצמת בענין איסור קול אשה, ככל שהדבר נוגע לשיתוף נשים בקדש. זהו גורם הלכתי מדרגה ראשונה שיש להתחשב בו ולקחתו בחשבון שקלול הדעות במלאכת הפסיקה.

שנית, שאלת שירת הנשים בביטוייה הציבוריים הנוכחיים מרחיקה בזרוע צבורים שלמים בעם ישראל, החיים בעולם שהורגל לחלוטין לשירת נשים ופועלים בתרבות שבה המושג "קול באשה ערווה" הינו זר ומוזר. הם אינם מסוגלים להבין נורמות הלכתיות ותרבותיות שהתגבשו במציאות חברתית אחרת ואין הם יכולים להבין כיצד ההלכה מגבילה את ביטויין של הנשים. המחיר איננו ניכור מהלכה זו בלבד אלא מכלל המערכת, שהרי לדידם, הלכה זו לא ללמד על עצמה יצאה אלא ללמד על הכלל כולו יצאה. נקיטה במדיניות פסיקה מחמירה המתאימה לחלקים המסתגרים בעם ישראל, עלולה ליצור עימות וקרע בעם וניכור כלפי שמיא, ולכן, הרצון לצאת ידי כל השיטות, אף המחמירות יותר, עלולה להוביל לתוצאות קשות. הדיבורים הנשמעים לאחרונה משני צידי המתרס הדתי-חילוני מדברים בעד עצמם, מעידים על גובה המחיר שהחמרה בענין קול אשה טומנת בחובה ומתריעים בפנינו עד כמה נדרשת זהירות בנידון.

ברצוני להדגיש שאינני בא לטעון מכוח "עת לעשות" או "מוטב יהיו שוגגים" וכללים דומים, כפי שעשה ה"שרידי אש" בשעתו[[16]](#footnote-16) אלא מכוח המקורות והטיעונים ההלכתיים שהוצגו למעלה ושביססו את הדעה המקילה כדעה קיימת ולגיטימית. לו היה הדין מורה לאיסור או אם היינו חוששים להרהורי עבירה קשים, לא הייתי בא בשם כחא דהיתרא לבטל את האסור מן הדין מפאת ההשלכות הציבוריות. לכך צריך אדם בשיעור קומה גדול וסמכות הלכתית רחבה שייקח על כתפיו את הסמכות להפעיל את השיקול של "עת לעשות". ברם, ההלכה מכירה גם במושג של שעת הדחק וצורך השעה. שלא כ"עת לעשות", אשר משמעותו היא הפרת ההלכה למען מטרה נשגבה יותר של שמירת התורה בכלליותה והשימוש בו נעשה במשורה, שעת הדחק הינו מושג רווח מאד, הכולל בתוכו את היכולת להקל במקום צער, הפסד, חולי, ביטול עונג שבת, ביטול מצוות עונה, שלום בית ועוד דוגמאות רבות המוכרות לכל פוסק ובר בי רב דחד יומא. השימוש במושג שעת הדחק מתבסס על טיעונים הלכתיים מוכרים ומסתמך במקרים רבים על דעות מיעוט הנבחרות מתוך מכלול הדעות הקיימות. בין אם מדובר בפסיקה כדעות מסויימות במקום מדיניות של לצאת ידי כל השיטות (כפי שתיאר הרמ"א בהקדמתו ל"תורת חטאת" את גישתו) ובין אם מדובר בהסתמכות על שיטות יחיד שבדרך כלל אין הלכה כמותן (כהצעת ר' יהודה בתוספתא בעדיות (פ"א ה"ד)), עקרון ההסתמכות בשעת הדחק על שיטות שלא היינו פוסקים כמותן בימים כתיקונם הוא מכללי היסוד של מלאכת הפסיקה. מבחינה עקרונית, פסיקה בתנאי שעת הדחק מושתתת על הכלל של "אלו ואלו דברי אלקים חיים". הדוגמאות לכך רבו מספור ולא אמנה אותם כרוכל. התנאי היחידי לכך היא שהדעה תיחשב כקיימת בשיח ההלכתי ולא כדחויה. לכן, לא ניתן לסמוך האידנא על דעת בית שמאי או אביי, היות ועמדתם נדחתה לחלוטין מהלכה ואינה קיימת עוד כאופציה הלכתית אך אפשר לסמוך על דעות יחיד של פוסקים מאוחרים יותר, היות והן לא נדחו כליל ע"י הכרעה חד משמעית של הקונצנזוס ההלכתי.

לכן, אם הדעות המקילות שהוזכרו לעיל היו נדחות לגמרי מהלכה, לא היה מקום לסמוך עליהם בימינו מכוח טענת שעת הדחק. ואולם, לאור דברי ה"שדי חמד" ופסיקתו הלכה למעשה של ה"שרידי אש", יש לקבוע שהדעות הללו קיימות. לכן, גם החולק על טענתנו הקודמת שהדעה המתירה כשאינו מתכוין ליהנות היא דרך המלך בראשונים, עדיין צריך להסכים שיש לסמוך על המקילים בעת הצורך מתוך שיקול של שעת הדחק וצורך השעה.

ה

טרם אכלה לדבר, ראוי להוסיף פן נוסף לדיון בדבר שאלת האיסור או ההיתר של שירת נשים. בקצירת האומר ומתוך חשש שהנני מקצר במקום שאמרו להאריך, יש להעמיד על כך שלא רק מפני שעת הדחק ומציאות בדיעבדית של מתח בעם יש להתיר שירת נשים במקום שאינו נהנה אלא אף מסיבות עקרוניות יותר.

המפגש שבין איש לאשה הינו כפול. מחד, האדם שייך לעולם הביולוגי-טבעי. הוא יצור אורגני שבריאתו מוצגת בבראשית פרק א' כחלק מן המכלול הרחב יותר של עולם החי. התהליכים הפיזיולוגיים והטבעיים שלו משותפים לעולם החי בכלל, ולעולם היונקים בפרט. דפוסי התנהגות המעורים בקיומו הטבעי כיצור חי, כתאוות המאכל והמשתה, הדחף המיני, הפחד מסכנות ואויבים, דומים לאלו של עולם החי. מאידך, האדם הינו יצור כריזמטי ומיוחד שקיומו מחוץ לעולם הטבעי. הוא מתנשא וממריא מעבר לעולם הטבע לעולם הרוח ומבקיע את הקיום הביולוגי גרידא לטובת הרוח האנושית היחודית. תיאור בריאתו בבראשית פרק ב' משקף את הפן הזה, כאשר הכתובים מציגים את האדם כנמצא מחוץ לעולם החי, מציבים אותו בעולם יחודי משלו ומדגישים את מערכת היחסים שלו עם הבורא כמבוססת על אישיותו הכריזמטית ומעמדו שמחוץ לעולם החי. האדם ניחן ביכולת לגאול את דחפיו הביולוגיים ולהפכם לחוויות המבטאות קשר רגשי ודתי עמוק המתבטא במערכות היחסים שבינו לבין רעהו וקונו.

בדואליות שבקיום האנושי עסקו הוגים בכל התקופות, תוך כדי הכרת מעמדו הכפול של האדם כנתון בשני עולמות[[17]](#footnote-17). חז"ל היטיבו לבטא את העקרון הזה בגמרא בחגיגה:

ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת: יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת. שלשה כבהמה: אוכלין ושותין כבהמה, ופרין ורבין כבהמה, ומוציאין רעי כבהמה (חגיגה ט"ז.)

האמור על הקיום האנושי בכלל, נכון אף לגבי היחסים שבין איש לאשה. מחד, קיימת מערכת היחסים הביולוגית שבין זכר ונקבה כיצורים טבעיים, הכוללת משיכה גופנית אינסטינקטיבית, תאווה מינית, הרצון לכבוש ולדכא, להוליד ולפרות. מטבע הלשון המשמש אותנו לבטא את הפן הזה הינו הצמד "זכר ונקבה" והמאפיין את התכונות הללו הוא זיקתם לעולם החי. מאידך, המרכיב הרוחני והאמוציונלי המיוחד לאדם מתקיים אף הוא במערכת היחסים שבינו לבינה. אהבה עמוקה, שותפות גורל וייעוד, אחריות הדדית וחלומות משותפים מאפיינים את יחסיהם של בני הזוג ומכתירים אותם בכתר של קדושה. במידה ובני הזוג התחייבו זה לזה ונישאו, אזי היחסים הללו מוצאים את ביטויים אף במגע הפיזי ובמשיכה המינית ומתקדשים באמצעותם.

ההלכה מווסתת את מערכת היחסים שבין איש לאשה כאשר שאיפתה היא להפכם ממערכת טבעית-ביולוגית למערכת של אהבה ואינטימיות אנושית. מטרה זו מושגת על ידי תיעול היחסים הפיזיים למסגרת הנשואין, מחד, ועל ידי המגבלות שהיא מטילה על מגע בין המינים שלא במסגרת הנשואין, מאידך. אחת המגבלות שנועדו להשיג מטרה זו הוא שמיעת קול אשה בדרך שאינה עולה בקנה אחד עם העקרונות הללו. כאמור לעיל, שורש האיסור הוא חד מתרי: א. קריבה לעריות או ב. איסור הרהור. ברם, הבדל גדול בין שני הנימוקים. הראשון מניח מערכת יחסים של קירבה אנושית ורגשי אהבה ורעות אלא שהרגשות הללו אינם מכוונים לגורם המתאים. במקום לבטא קירבה לאשתו המותרת לו, האדם מתקרב לערווה האסורה לו. זו היא בעיית חוסר התאמה אנושי ומטאפיזי שהתורה הזהירה עליו והרחיקה את האדם ממנו אך אין בה משום החלפת המערכת האנושית הרגשית במערכת ביולוגית טבעית וראיית האשה כאובייקט מיני.

ואולם, החשש מהרהור נובע מכך שההרהורים הללו נעוצים באינסטינקט הביולוגי ונוצרים כתוצאה מראיית האחר כאובייקט ולא כסובייקט. המהרהר מפנטז **על** הזולת ולא מתייחס **אל** הזולת. ואכן, הרהורים שבין איש לאשתו, הנובעים ממארג היחסים הרגשי שביניהם, הכולל לגיטימציה לביטוי הרגשות דרך המרכיב המיני שבו, משובצים ביחסי אהבה ורעות ולכן לא נאסרו.

משמעות הענין היא שהבעיה הנוצרת בעקבות הרהור מפאת קול אשה איננה רק ההרהור כשלעצמו או תוצאותיו הפיזיולוגיות בבחינת "אל יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה" (כתובות מ"ו.) אלא שההרהור מציב את מערכת היחסים שבין הגבר לאשה כמערכת של זכר-נקבה ביולוגי במקום איש-אשה רוחני-נפשי. כאמור, העמדת מערכת היחסים על בסיס פיזיולוגי-חמרי המלווה במיניות של סובייקט-אובייקט במקום יחס אישי של אני-אתה ומיניות המבוססת על אהבה, רעות וקידוש החומר חמורה יותר מעצם ההרהור כי בדרך זה חיי האדם נשארים בעולם הטבעי שבו מותר האדם מן הבהמה הינו כוחו בלבד. על דרך הדרוש ניתן לומר שזו משמעות קביעת חז"ל ש"הרהורי עבירה קשו מעבירה" (יומא כ"ט.), כי בעוד העבירה היא המעשה כשלעצמו, הרי הרהורי העבירה מבטאים ומשקפים את טיב היחסים וקיומו של האדם כיצור טבעי.

העולה מכך הוא שהרחבת איסור קול אשה מפאת החשש להרהורי עבירה במקום שאין צורך בכך אינו אלא מזיק ונקיטת מדיניות פסיקה של החמרה בענין קול אשה אינו מעלה את האדם אלא מורידו כי הוא מביא לידי הדגשת הקיום הטבעי והיצרי של האדם וצובע את ההווי האנושי כהוויה מינית. אמנם, הרחבת האיסור נותן רשת בטחון הלכתית רחבה יותר לחשש כלפי המחשבה עצמה, אך בה בעת הרחבת החשש גם מגבירה את הגדרת הקיום האנושי כביולוגי-טבעי על חשבון ראיית האדם כיצור נעלה יותר. ככל שנטען ששמיעת קול זמר באשר הוא מביאה את השומע לידי הרהור, גם אם אינו מכוין לכך, משמעות הענין היא שהפוסק רואה את האדם כיצור שדחפיו הטבעיים שולטים עליו בדרגה כזו שהם ברירת המחדל שלו גם כשאינו רוצה בם. לכן, פסיקה מחמירה בענין יוצרת סייג רחב יותר כלפי שמיעת הזמר אך במחיר שהיא ממעטת את הדמות וממזערת את צלם האלקים הנתון באדם. בכך, יצא שכרו בהפסדו. הדמוניזציה המצויה אצל מקצת מן הפוסקים מהרהורי עבירה וההנחה שכל אדם מהרהר בכל מצב נתון ועל כן יש לאסור כל שירה, אף כשאין מתכוין ליהנות, מניחות שמערכת היחסים המתקיימת בין בני אדם בכל עת ובכל שעה היא ביולוגית טבעית ושאין האדם מסוגל לראות או לשמוע אשה מבלי לראותה כאובייקט. משפטים בסגנון "מה שכותב במכתב דבשירי קודש אין הבחורים מתכוונים להנות מקול הבתולות הוא צחוק מכאיב לומר כן" שנכתב לשרידי אש בעקבות תשובתו[[18]](#footnote-18) כואבים ביותר, לא רק בגלל הבוטות וחוסר הכבוד שבקביעה הזו כלפי פוסק דגול, אלא מפני שהם מניחים שהאדם לא מסוגל להשתחרר מקיומו היצרי בשום מצב בעולם, אף בעת רוממות הרוח דקדושה. גם הטענה ש"סתם קול אשה מעורר תאוה" שנכתב על ידי פוסק ידוע בדורנו (שבט הלוי ח"ה סי' קצ"ז) מעציבה מפני שהיא מניחה תגובה מינית לתופעה אנושית נפוצה. אמת, חז"ל (ב"ב קס"ד:) קבעו שאין אדם ניצל מהרהור עבירה בכל יום, ואין שום ספק שהדחף המיני הוא מן הכוחות החזקים והקמאיים ביותר באדם ולכך מכוונות הלכות רבות המציבות את הסייגים שהוזכרו לעיל, אך אין זו אומר שאין האדם ניצל מהם כל יום כל היום. הכרת כוחם של הצדדים הטבעיים שבאדם, השזורים בהרבה מאד מתגובותיו, היא פן חשוב, אך לא בלעדי, של התמונה ההלכתית. ראיית כלל ההוויה החברתית שבין איש לאשה דרך משקפי הרהור העבירה והדחף המיני, מתוך הנחה שלא ייתכן אחרת, גורם לעיוות דמותו של האדם כיצור רוחני. כשם שההלכה מקפידה על שמירת גדרי הצניעות, כן עליה להקפיד מלהציג את האדם כיצור המונע על ידי דחפים באופן בלעדי ועליה להיזהר מלהטעין במתח מיני כל מפגש שבין איש לאשה, מבלי לקחת בחשבון את המשתנים השונים. החובה מוטלת על בעלי ההלכה להפעיל שיקול דעת הלכתי – כפי העקרונות שהעלינו לעיל – המתחשב בשני הקטבים של הקיום האנושי.

לכן, בנסיבות שבהם השירה אינה מעוררת לתאוה מינית, אינה מבליטה את הנשיות באופן חושני, והאדם משער בנפשו שאינו בא לידי הרהור עבירה, אין לאסור שמיעת קול אשה בדיבור או בזמר. בהווי החיים הרגיל, משמעות הענין היא שיש לאסור כל מציאות של קלות ראש, הוללות ומתן פורקן יצרי וכן יש לאסור קול אשה במקום קרוב הדעת אך ניתן להתיר שירת נשים בזמירות שבת, השתתפות בטקסים רשמיים שאופיים רציני ופורמלי, שמיעת פרסומות מזדמנות ברדיו, ועוד מצבים רבים. ניתן וראוי במסגרת ההלכה להתיר במקרים הללו והעושה כן נוהג כדת וכדין. יתר מכן, במקרים רבים המחמיר לאסור במקום שראוי להקל יוצר בעיות אחרות, נמצא חומרו קולו ויצא שכרו בהפסדו. כבכל דבר בחיים, אף כאן, יש צורך ליצור איזון בין ערכים סותרים ומתנגשים ועל הפוסק לשקול את האיזון העקרוני הראוי ואת היישום הנכון למקומו ושעתו.

1. \* מאמר זה הופיע לראשונה ב [תחומין](http://www.rambish.org.il/results.asp?SearchFunction=find&SearchCode=F2_WSR&SearchRequest=70) [ל"ב (תשע"ב)](http://www.rambish.org.il/results.asp?SearchFunction=find&SearchCode=F2_WVL&SearchRequest=626) 291-299

 שאלה זו נידונה בספרות ההלכתית של המאה הכ' בהרחבה. מבחינה זו, איני סבור שדברי מציגים עמדה שלא נשמעה או לא נידונה בידי קודמים . ברם, תגובות שהגיעו אלי בבקשות הבהרה או תמיהה בעקבות הצגת עמדתי בעל פה בפני תלמידים הצביעו על כך שהדברים טעונים הבהרה והצגה הלכתית מסודרת. [↑](#footnote-ref-1)
2. סיכום עיקרי הדעות בתשובה בת ימינו ניתן למצוא ב"יחווה דעת" ח"א סי' מ"ה. [↑](#footnote-ref-2)
3. הל' תעניות פ"ה הי"ד ותשובות הרמב"ם סי' רכ"ד. לעומת זאת, רש"י שילב כאן את איסור קול ערווה המוכר מן הסוגיא בברכות, ולדעתו הסוגיא אכן אוסרת "זמרי נשי" מפאת קול אשה, ועל כך מסתמכים הפוסקים המצטטים את הסוגיא בהקשר של קול אשה. [↑](#footnote-ref-3)
4. עיין יראים סי' שצ"ב, מרדכי סי' פ', שטמ"ק ברכות כ"ד. ד"ה קול באשה (וחי' הרא"ה שם), רא"ש סי' ל"ז ובית יוסף או"ח סי' ע"ה. [↑](#footnote-ref-4)
5. אמנם, המהרש"ל ב"ים של שלמה" על אתר (קידושין פ"ד סי' ד') ניסה לקיים את איסור קול אשה בזמר בלבד אך לשם כך נאלץ לעקר את הסוגיא ולטעון ש"נראה דדיחוי הוא דקא מדחיה ליה" ושמעולם לא התכוונה הסוגיא לומר שיש שם איסור קול אשה. [↑](#footnote-ref-5)
6. אמנם, כבר נחלקו בענין מגע שאינו של חיבה הבית יוסף (יו"ד סי' קצ"ה) והש"ך (יו"ד סי' קנ"ז ס"ק י' וסי קצ"ה ס"ק כ'), אך אין לדמות חבוק ונשוק שיש בהם מגע פיזי ממשי להסתכלות בגוף האשה או שערה. לכן נראה, שאף הבית יוסף, האוסר מגע שאינו של חיבה, יודה בכך. אמור מעתה, לגבי איסור ההסתכלות אין לנו אלא את דברי הרמב"ם המחיל את דין טפח באשה ערוה רק "כאשר "נתכוין ליהנות" ולא כשאין חיבה או הנאה. [↑](#footnote-ref-6)
7. לכן, אין לדייק שהסתכלות אסורה רק כשנהנה ואילו שמיעה אסורה בכל גווני – ולהיתלות בכך שהרמב"ם לא הזכיר בשמיעה את ההגבלה של הנאה – שהרי שמיעה מוצגת כהרחבה של הסתכלות ולא תהא שמיעה גדולה מראייה. [↑](#footnote-ref-7)
8. לאמיתו של דבר, קיים איסור כפול בהסתכלות, אליבא דהרמב"ם: א. מדין קריבה לעריות, ובדומה לאיסורי מגע ב. חשש הרהור עבירה. כפילות זו משתקפת היטב בפסקיו ובארגונו הפנימי של פרק כ"א מהל' איסורי ביאה. תחילת הפרק עוסקת באיסור קריבה לעריות ובמסגרת זאת הוא מביא את איסור ההסתכלות בהל' א'-ב' כחלק אינטגרלי של האיסור הכללי של הנאה וקרבה לעריות. בחציו השני של הפרק, הרמב"ם מביא את איסור הרהור (הל' י"ח) ובמסגרת זאת הוא שב ומזכיר את איסור ההסתכלות כמשולב בדיני הרהור. יש להניח שהוא זיהה את הכפילות הזאת בסוגיות, כאשר הסוגיא בברכות עוסקת באיסור הסתכלות מפאת הקריבה לעריות, ולכן הוא פוסק את כל הנאמר בה בהל' ב' (גמ': "אמר רב ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף...אמר רב חסדא שוק באשה ערוה...אמר שמואל קול באשה ערוה...אמר רב ששת שער באשה ערוה"; רמב"ם: "והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור") ואילו סוגיא אחרת בע"ז (כ.) אוסרת הסתכלות מפאת חשש הרהור וכדמוכח מכך שהיא כרכה את איסור ההסתכלות בנשים יחד עם האיסור להתבונן בבעלי חיים בשעה שהם נזקקים זה לזה. אף הרמב"ם הסמיך את שני האיסורים הללו בהל' כ'-כ"א ואף הוא, כאותה סוגיא, אסר הסתכלות בבגדי נשים גם כשאין לובשים אותם מפאת חשש הרהור. אמור מעתה, הסתכלות נאסרה בתרי אך שמיעת זמר בחד שהרי היא מוזכרת בהל' ב' בלבד ואינה מובאת יחד עם איסור ראייה בהל' כ"א. אמנם, ברור שאם שמיעת קול אשה יביא לידי הרהור שיש לאוסרה מפאת זה, אך העולה מדברי הרמב"ם הוא שלדידיה לא אסרו שמיעת קול אשה באשר היא אלא כשמתכוין ליהנות בלבד ומדין קריבה, וכפי שכתבנו.

ב"אגרות משה" (אבן העזר ח"א סי' נ"ו) דן בשאלה זו בהרחבה, הציע כדברינו שישנו איסור כפול אך לבסוף חזר בו והעלה שיש איסור הרהור בלבד, עיי"ש. ברם, עיקר חיליה לדחות פרשנות זו הוא מהגמ' בע"ז ולא שת לבו שישנן שתי סוגיות לדעת הרמב"ם ולא הרי זו כהרי זו. בכל אופן, סדר הדברים ושיבוצם לאורך הפרק מצביע בבירור על כך שישנם שני עקרונות שונים באיסור הסתכלות. [↑](#footnote-ref-8)
9. מובא ללא ציון המקור בהגהות מיימוניות הל' ק"ש פ"ג אות ס' ונפסק ע"י הרמ"א באו"ח סי' ע"ה. [↑](#footnote-ref-9)
10. גם כאן יש להסב את תשומת הלב לכך שהדברים נאמרו ביחס לק"ש, וכבר הזכרנו לעיל שאין הכרח להשוות בין ק"ש לאיסורי אבן העזר מפני שהינם דינים שונים ואיסורים אחרים. עם זאת, נראה שבמקרה דנן ניתן להשוות, שהרי ההיתר לקול הרגיל אינו מבוסס על הגדרת האיסור של קריאת שמע באופן שונה מדיני הרהור עבירה אלא על כך שבפועל אין הרהור בקול הרגיל, אזי אף שלא בשעת קריאת שמע אין הרהור, ומדוע ייאסר? [↑](#footnote-ref-10)
11. הספר נכתב ע"י הרב אהרן די טולידו ונדפס בשאלוניקי תקנ"ח. הקטע הנדון נמצא בדרוש ל"ד (קי"ב:-קי"ג. מדפי הספר). צילום הספר נמצא באתר HebrewBooks, ומשם זכיתי לעיין בו. [↑](#footnote-ref-11)
12. "ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו" (עדויות פ"א מ"ה). [↑](#footnote-ref-12)
13. "לעולם הלכה כדברי המרובין. לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובין אלא לבטלן ר' יהודה אומ' לא הוזכרו דברי יחיד בין המרובין אלא שמא תיצרך להן שעה ויסמכו עליהן וחכמ' אומ' לא הוזכרו דברי יחיד בין המרובים אלא מתוך שזה אומ' טמא וזה אמ' טהור זה אמ' טמא כדברי ר' אליעזר אמרו לו כדברי ר' אליעזר שמעתה" (תוספתא עדויות פ"א . [↑](#footnote-ref-13)
14. עיין, למשל, ציץ אליעזר חי"ד ס"ז (וע"ע בציץ אליעזר ח"ה סי' ב' וח"ז סכ"ח). [↑](#footnote-ref-14)
15. הפניה זו היא על פי המהדורה שיצאה לאור ע"י המחבר בחייו. במהד' שיצאה לאור בירושלים לאחרונה (ושפרוייקט השו"ת שואב ממנו) שונה שיטת המספור. תשובה זו נמצאת שם בחלק אבן העזר סי' ע"ז. [↑](#footnote-ref-15)
16. השרידי אש נותן נימוקים הלכתיים להיתרו, א"כ בהיסוס, אך הוא מכריז בתחילת דבריו "והטעם הוא משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך", כמו שנבאר להלן". [↑](#footnote-ref-16)
17. בדורנו, כתביו של מו"ז הרי"ד סולוביצ'יק עוסקים בכך בהרחבה. עיין במיוחד ב"אדם וביתו" עמ' 25-39 ובחיבורו האנגלי The Emergence of Ethical Man pp. 7-12, 85-91. [↑](#footnote-ref-17)
18. שרידי אש ח"ג סי' מ"ט. [↑](#footnote-ref-18)