

## תכנון המשפחה ומניעת הריון\*

נושא תכנון המשפחה הינו, מחד – נושא הלכתי צרוף, ומאידך – במסגרת הזו של בית הספר לרפואה – נושא בעל היבטים ערכיים ומחשבתיים מובהקים. שני צדיה של מטבע זו, באים לידי ביטוי גם בדברי הפוסקים הדנים בסוגיא זו.

הרב משה פיינשטיין זצ"ל פותח אחת מתשובותיו במילים אלו:  
"הנה בדבר ליקח לאשה גלולות למניעת הריון... בלא צורך גדול גם זה אין ליקח כי אין להתחכם ולבקש עצות... אבל הוא כמתחכם נגד רצון השי"ת" (אגרות משה אהע"ז ח"ד סימן ע"ב).

האדם המנסה להשפיע על הטבע ולתכנן פעולותיו מוגדר כאן "כמתחכם נגד רצון השי"ת". גישה הפותחת פתח לדין נרחב בעולם הרפואה: באיזו מידה אכן האדם "מתחכם" נגד רצון השם יתברך, בעצם עיסוקו במקצוע זה? ברור, איפוא, שישנם – ולדעתי גם חייבים להיות – היבטים ערכיים מחשבתיים המלווים את הדיון הפורמלי הצרוף. אשתדל לתת כאן סקירה של החומר הבסיסי בנושא, תוך המנעות מכניסת-יתר להכרעת ההלכה. במישור הפסיקה הספציפי-אישי ישנם, כמובן, הרבה היבטים אישיים, וקשה – ואולי אף לא רצוי – לתת לשאלות האישיות תשובה כללית.

שתי השאלות, תכנון המשפחה ומניעת הריון יכולות להיות מוצגות כשתי שאלות נפרדות, למרות היותן שלובות ושזורות זו בזו. השאלה העקרונית לגבי עצם הבעיה של תכנון המשפחה היא: האם, ובאילו נסיבות, ניתן לתכנן, מסיבה זו או אחרת את חיי המשפחה?

כרקע לסוגיה זו משמשת מצוות פריה ורביה. בפרשיות בראשית ונח אנו מוצאים את אדם וחווה, נח ובני ביתו, המצווים על מצוות "פרו ורבו". ביטוי שניתן להבינו כברכה, אבל גם כפקודה, כמצווה. ומכאן, מסקנת הסוגיה ביבמות סא, ב: "לא ייבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים".

על מי בדיוק חל החיוב? במשנה (סה, ב) קיימת מחלוקת בשאלה זו:  
"האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה. ר' יוחנן בן ברוקה אומר: על שניהם הוא אומר (בראשית א', כ"ח): 'ויברך אותם א-להים ויאמר להם א-להים פרו ורבו'".

מדובר כאן בחיוב בסיסי להגיע למצב בו "יש לו בנים". מכאן משמע, לכאורה: כיוון שהגיע אדם למצב זה – הריהו יכול להתנער וליבטל מפריה ורביה. הגמרא, על אתר (סא, ב), אמנם מדייקת כך, אבל מוסיפה איסור: אסור לו לאדם שיישאר רווק – "מסייע לר' נחמן אמר שמואל דאמר אע"פ שיש לו לאדם כמה בנים אסור לעמוד בלא אשה, שנאמר (בראשית ב', י"ח): 'לא טוב היות האדם לבדו'".

בהמשך (סד, ב) מעלה הגמרא עצמה שיקול חדש:  
'מתניתין דלא כר' יהושע, דתניא רבי יהושע אומר נשא אדם אשה בילדותו – ישא אשה בזקנותו. היו לו בנים בילדותו – יהיו לו בנים בזקנותו, שנאמר (קהלת יא, ו): 'בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע איזה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים'.

ר' יהושע מקבל הדברים כפשוטם: גם על אדם שזכה והקים תא משפחתי בצעירותו עדיין מוטלת החובה הבסיסית של "פרו ורבו", והנימוק לכך: האחרונים יהיו מוצלחים מן הראשונים. הגמרא מעמיד דברים כאלו כהנגדה למשנתנו, ולפי דעה זו עליו לשאת גם בזקנותו אשה הראויה לילד.

האמנם חובה היא לפרש שהסובר כר' יהושע יפסוק ממילא בניגוד לדברי המשנה? הראשונים לא נטו לתמוך בגישה זו, ונמנעו מלהעמיד הדברים בעימות כה חריף.

הרי"ף (על אתר, יט, ב) כותב:  
"אמר רב מתנה: הלכה כרבי יהושע. והא מילתא דרבנן היא אבל דאורייתא כיוון שיש לו זכר ונקבה קיים מצוות פריה ורביה".

וקשה: למאי נפקא-מינה, וכי מצוות דרבנן אין חובה לקיים?

הר"ה בעל "המאור" (ד"ה "דתניא") עמד על נקודה זו, וביקש לחפש מקרים בהם אכן תהא נפקא-מינה להבדל שבין ראיית המצווה כחיוב מדאורייתא, לבין ראייתה כמצווה דרבנן. מכל מקום, מגמתו

היא להוכיח שגם לדעת רבי יהושע החיוב נובע מבסיס מצוות פריה ורבו, אלא שהיות ומקורו מדרבנן – הריהו "נחות" בכמה פרטים.

רושם זה עולה אף מדברי בעל השאלות: "ברם, צריך למימר... אילו מאן דאית ליה בנים... מי מחייב בפריה ורביה? מי אמרין כיון דאית ליה בנים או דילמא אע"ג דאית ליה מיחייב לאיעסק בפריה ורביה דלא ידע אי בני דסיבותיה מצלחין וכו'."

ר' אחאי ניסח דבריו כך: יש לו כבר בנים – זהו מצב נתון, והשאלה היא: האם קיים כבר מצוות פריה ורביה? דהיינו: גם אותו רובד שמקורו מדרבנן – הוא רובד נוסף של מצוות "פרו ורבו", אותה יש להרחיב.

הרמב"ם שונה בגישתו לענין זה, הן בנימוק והן בניסוח. בפט"ו מהלכות אישות הט"ז כתב: "אף על-פי שקיים אדם מצוות פריה ורביה הריהו מצווה מדברי הסופרים שלא ייבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כוח, שכל המוסיקי נפש אחת מישראל – כאילו בנה עולם."

הרמב"ם מעיר כאן, בעקבות הר"ף, שמקור החיוב הוא רק מדרבנן, מדברי סופרים. אמנם, הוא מוסיף לכך נימוק: לא הסיכוי להצלחת ה"אחרון" מן ה"ראשון" הוא הגורם, אלא החשיבות הכמותית היא המודגשת. כלומר: גם אם שני הילדים הראשונים – ילדי מופת המה, טובים הארבעה – מן השניים.

הנצי"ב מבקש להציע מקור לדברי הרמב"ם. מן הפסוק (קהלת ד', ט') "טובים השניים מן האחד". מכל מקום, ברור שנימוקו של הרמב"ם שונה. לא רק הנימוק, אלא אף התוכן. בעל השאלות ובעל המאור מבינים שיש כאן הרחבת תחומי מצוות פריה ורביה. "לאחר שקיימת רובד אחד – עליך לקיים את הרובד השני".

הרמב"ם, לעומת זאת, מגדיר את הדברים בצורה חדה הרבה יותר: "אף על-פי שקיים מצוות פריה ורביה". המצווה נסתיימה, קויימה, ואף-על-פי-כן מצווה האדם מדברי סופרים שלא ייבטל "מלפרות ולרבות". לא מצווה יש כאן אלא תופעה ביולוגית.

גישה זו זוכה לביטוי מפורש יותר בדברי הרמב"ן ב"מלחמות" (כ, א בדפי הר"ף): ומיהו כיון דמצוה דרבנן היא כמנהג ארץ מדקא נסיב לה תלמודא זרע את זרעך ולא הזכירו בזה איסור אלא יישא אשה מצווה דלכתחילה הוא אין כופין ולא קורין עברינא למי שאינו רוצה לעסוק בה.

כלומר: יש כאן מצווה לכתחילה, אבל אין לראות כאן מימד של איסור באי-קיום החיוב. אם כן, ניתן להבין את דברי ר' יהושע בשתי דרכים: האחת, הרואה בדבריו מעין הרחבה של מצוות פרו ורבו. והאחרת – הרואה בדבריו הנהגה טובה שיש לעודדה ולחנך לקראתה, אבל מי שאינו מקיימה – אינו עבריין.

לענין זה יש השלכות גם לעניין היחס בין מאמרו של רבי יהושע והמשך דברי הגמרא, הקובעת (יבמות סב, א), כי אם לאדם יש כבר צאצאים, מותר לו לישא אשה שאינה "בת בנים" עוד, דהיינו: שאינה ראויה ללדת. אמנם, לאור הלכה זו יש להבין את מאמרו של רבי יהושע: אם נבין כדעת "בעל המאור", נהא חייבים לומר שיש סתירה בין שני המאמרים, ולדעת רבי יהושע – גם אם יש לאדם צאצאים – יצטרך לשאת אשה בת-בנים, הראויה ללידה, פרט למקרים חריגים (כאשר הדבר כרוך במכירת ספר-תורה או בשעת אבלותו). לעומת זאת, לדעת הרמב"ם ברור שאין זו ההלכה, וכך הוא כותב (פט"ו אישות ה"ז):

"לא ישא אדם עקרה וזקנה ואיילונית וקטנה שאינה ראויה לילד אלא אם כן קיים מצוות פריה ורביה, או שהיתה לו אשה אחרת לפרות ולרבות ממנה". משמע: אם קיים כבר מצוות "פרו ורבו" – אין מניעה שישא עקרה או כל אשה אחרת שאינה ראויה לילד.

לסיכום: דברים אלו אמורים ביחס לזוג שכבר קיים מצות "פרו ורבו", ואז: לדעת הרא"ש ובעל המאור מוטל עליו עדיין חיוב מדרבנן, ואמות המידה לביטול חיוב זה דומות לאמות המידה הנוהגות בכל התורה כולה, לביטול חיובים מדרבנן. בדומה לאדם המבקש לבטל מצוות אכילת מרור, שבזמן הזה – חיובה מדרבנן, או קריאת שמע (לסובר שחיובה מדרבנן). מניית הגורמים שיתירו לו לבטל מצוות אלו תהא יפה אף לעניינו.

לעומת זאת לדעת הרמב"ם והרמב"ן המחוייבות היא ברמה נמוכה יותר, ומתוך כך – יש מקום להרחיב את מעגל הנסיבות של ההתר להמנע מקיום המצווה.

המאירי (על אתר), קובע קריטריון חדש בדבריו של ר' יהושע:  
"ומכל מקום, כל שאפשר לו לישא בת בנים בלא טורח ישא, אע"פ שיש לו כמה בנים."  
ביטוי זה, "בלא טורח" נראה כגמיש ביותר, עד שניתן להגיע כדי ביטול החיוב, שהרי, מיהו זה ואיזהו  
שיוכל לומר שאין "טורח" בגידול ילד נוסף.

הרמב"ם, כנזכר לעיל, אינו מרחיק לכת עד כדי כך, אם כי גם מדבריו משתמש, שהרמה הנמוכה של  
המחוייבות בנסיבות כאלו, מטה את הכף להרחבת ההתר.  
הרמב"ם כותב (פ"ו אישות ה"ז):  
"אף על-פי שקיים אדם מצוות פריה ורביה הרי הוא מצווה מדברי סופרים שלא יבטל מלפרות ולרבות  
כל זמן שיש בו כח".

מכאן יש לפרש את הסיפא של ההלכה. נראה, שאין הכוונה במונח "שאינו לו כח", לכח-גברא, שהרי  
במקרה כזה – ודאי שלא חל החיוב. (וכי הרמב"ם צריך להשמיענו שחרש פטור מלשמוע קול שופר?)  
נראה, איפוא, שהרמב"ם נתכוון לומר: "כל זמן שכוחו במותניו" – לא מבחינה אורגולית – אלא במובן  
של הקמת בית, טיפול בילדים, ("כוח" הדרוש לקום באמצע הלילה על-מנת להחליף חיתול לתינוק  
הבוכה...) הריהו מצווה. ביטוי גמיש זה, יכול לעלות על הדעת רק מתוך תפישתו של הרמב"ם, שאין  
כאן רובד נוסף של מצוות פריה ורביה, אלא מימד של "בניית עולמות". יישוב דרך-ארץ.  
אפשר שלאור זאת, ניתן למתוח קו מקביל בין דברי רבי יהושע לדברי רבי עקיבא בהמשך הסוגיה (סב,  
ב):

"למד תורה בילדותו – ילמוד תורה בזקנותו. היו לו תלמידים בילדותו – יהיו לו תלמידים בזקנותו,  
שנאמר: 'בבוקר זרע את זרעך' וגו'."

מופיע כאן ציווי למלמד, למורה ולמחנך, שלא יצא לפנסיה בגיל 50, גם אם העמיד תלמידים הרבה.  
וקשה: וכי היוצא לפנסיה – עבריין הוא? ודאי שלא. אין כאן, איפוא, אלא תביעה ערכית: אדם היודע  
תורה ומרביצה ברבים חייב להמשיך וללמדה. אין זו חובה כאכילת מצה בליל הפסח, אלא חובה  
"כללית": בניית העולם, מבחינה רוחנית ופיזית כאחד.

במציאות ימינו מתעוררות הרבה שאלות בתחום זה, לגבי אנשים שטרם קיימו מצות פריה ורביה.  
ישנן הרבה עילות: "הוא עובד, היא לומדת". "החתונה היתה בגיל צעיר מדי". קיימת מציאות, בניגוד  
למה שהיה מקובל ונהוג עד לפני זמן לא רב, שאנשים דוחים את "היציאה לחיים" לזמן שהיה נחשב  
כ"מאוחר" בדורות עברו, למרות שאין תופעה מקבילה של "נישואין מאוחרים". במצב זה, עולות  
השאלות של תכנון המשפחה ומניעת הריון אף לפני שנתקיימה מצוות פריה ורביה.

וכאן ניתן לשאול: מה מעמדו של האדם המקיים את המצווה רק לאחר עשר שנות נישואין?

ניתן להציג שתי תפישות: על-פי האחת, אם אדם טרם קיים מצוות פריה ורביה, הריהו עובר על  
איסור: יש זמן מסויים הקובע חובה לקיום מצווה זו, והוא אינו סובל דיחוי. כך, אמנם, ניתן להבין  
מהמשנה: אדם שטרם קיים מצוות פריה ורביה – החיוב רובץ עליו, ואם התבטל ממנו – ביטל מצווה  
ועבר על איסור. כדוגמא לתפישה זו יכולה לשמש מצוות מילה: האדם עובר על המצווה בכל יום ויום  
שאינו מקיימה, גם אם נימול בזקנותו.

מנגד, ניתן לומר דאין בדחיית מועד קיום המצווה משום ביטולה, התורה ציוותה: "פרו ורבו", ולא  
קבעה למצווה זמן. אם-כן, עליך לקיימה במשך שנות-חיין. אם יתחיל בקיומה במועד מאוחר יותר –  
יפסיד את מימד הזריזות הנלווה למצווה, ואולי אף יחמיץ את נימת הקיום שבדברי רבי יהושע, שהרי  
באותן חמש או עשר שנות דחייה – יכולת להוליד, וחסרת מן המצווה.

אם נסבור כרמב"ן וכרמב"ם שההלכה שקבע רבי יהושע אינה אלא "מנהג דרך ארץ", הרי שהדוחה  
את קיום המצווה הפסיד רק פרט אחד בקיומה, אך לא את עצם קיומה.  
למרות, שמפשטות לשון המשנה: "לא יבטל מפריה ורביה אלא-אם-כן יש לו בנים" משתמע, לכאורה,  
שקיים איסור כל עוד שלא קיימה המצווה, היה ניתן אולי להבין אף באופן שונה: המשנה אינה מכוונת  
למי שדוחה את קיום המצווה, אלא למי שמתנער לחלוטין מקיום המצווה.

מדברי הרמב"ם (פ"ו אישות ה"ב) נראה בבירור שדעתו נוטה לגישה המחמירה יותר:  
"ואימתי האיש נתחייב במצווה זו? מבן שבע עשרה, וכיוון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה  
עובר ומבטל מצוות עשה."  
מכאן, שלדעת הרמב"ם הדחייה אינה מבטלת רק את הלכתו של רבי יהושע, אלא מהווה ביטול של  
מצוות עשה.

אמנם, מצד הסברה הדברים רחוקים מלהיות מוכחים. אם נשוב למודל האלטרנטיבי, של המצוות המילה, נוכל להבחין בשוני גדול: במילה – לא מדובר על פעולה חד-פעמית. אלא על מצב. "להיות נימול", ולא להיות "ערל". אדם שנימול רק בגיל עשרים, היה ערל עד אותו יום ומצב מעין זה נאסר. לעומת זאת, בנדון דידן, מדובר על חיוב "עשה" שדחייתו עלול אמנם לבטל כליל את המצווה, אבל אם אדם "הימר" וזכה בכל זאת לקיים את המצווה כהלכתה, כעבור מספר שנים, אין לו אלא הפסד של ה"זריזות" במצווה, ולא של עצם המצווה.

המקור שהרמב"ם הסתמך עליו בקביעה הנ"ל בעייתי ביותר: הגמרא במסכת קידושין (כט, ב) מספרת על רב חסדא, שהיה משבח את רב המנונא לפני רב הונא, ש"אדם גדול" הוא. משבא רב המנונא לפני רב הונא, ראה שאינו מעוטף בסודר (כדרך הנשואים שהיו רגילין לכסות ראשן – רש"י). אמר לו רב הונא: דאג לכך, שלא תראה פניי עד שתשא אשה. והגמרא מנמקת, שרב הונא סבר שאדם בן עשרים שלא נשא אשה, חי "כל ימיו בעבירה".

אמנם, עיון בסוגית הגמרא בקידושין מעלה בעליל ששורש הדיון שם שונה לחלוטין. לא מדובר שם על אדם שאינו נשוי, שפגמו – באי-קיום מצוות פריה ורביה, אלא פגמו מתבטא בחשיפה עצמית להרהורי-עבירה. היות, ומדרך הטבע, אדם נתון בשנים אלו ללחצים מיניים שונים, הרי שאם לא ימצא פורקן במסגרת הנישואין הלחץ עלול להשפיע עליו להיגרר אחר הרהורי עבירה. מסוגיית הגמרא בקידושין, אין כל מקור לגיל שקבע הרמב"ם – בן שבע-עשרה (וכבר תמהו על כך מפרשי הרמב"ם) – ואם כן, ניתן לומר שאין מקור לאיסור של ממש וכל ההפסד מוצא את ביטויו בהחמצת ה"זריזות" שבקיום המצווה, או באי-קיום הלכתו של רבי יהושע.

לעובדה זו יש חשיבות מעשית רבה ביותר. עניין הזריזות במצווה היא רעיון חיובי וטוב. רבי פנחס בן-יאיר, מונה מעלה זו בין מעלותיו (עבודה זרה כ, ב) ובעל "מסילת ישרים" הקדיש לה שער שלם. ואף-על-פי-כן מעלת הזריזות נדחית, באופן שיגרתי למדי, מטעמי נוחיות, מפני שיקולים ערכיים אחרים, וכיו"ב. אדם יכול, עקרונית, להתפלל כל יום ב"ותיקין", ולומר את תפילת ה"שמונה-עשרה" בזמנה האופטימלי, אבל כפי שידוע לנו, מנייני הותיקין נועדו ליחיד-סגולה. אדם יכול ליטול לולב מיד בבוקר, אבל למעשה נוהג רוב הציבור ליטול לולב זמן רב לאחר הנץ החמה ואין פוצה פה ומצפצף. יכול אדם למול בנו עם הנץ החמה, אבל רוב הבריתות מתקיימות בעשר בבוקר, ולעיתים אפילו בשתיים אחרי הצהריים. ("הכל תלוי בזמן בואה של הדודה מתל-אביב"). ומכאן: "זריזין מקדימין למצוות" – זו מעלה יפה מאד, אך לעיתים – "פיקוח הדודה מתל-אביב דוחה זריזות"...

יתר על כן: כאשר מדובר על מעלה של זריזות, ניתן להציב מולה שיקולים ערכיים שונים: שיקולים כלכליים, לימודיים, וכיו"ב – שיקולים שיועדפו על פני קיום המצווה בזריזות האפשרית.

בגמרא נאמר איסור על נשיאת אשה עקרה, איילונית וכיו"ב – כשאדם נכנס למצב בו לא יוכל, בדרך הטבע, לקיים את המצווה. כיוון שנשא עקרה או איילונית – מן הסתם לא יישא אשה נוספת. לעומת זאת, אדם הנושא אשה שמן הסתם – "בת בנים" היא, אינו מפקיע עצמו מקיום אפשרי של המצווה לצמיתות, אלא רק דוחה אותה. מכאן שאין לגזור גזירה-שוה בין מקרה זה, ובין האיסור שנזכר בגמרא.

מהן, אם-כן, הנסיבות שבהן מותר, אולי, לדבר על דחיית קיום-המצווה ותכנון המשפחה?

הגישה המרחיבה תגרוס, שאין כל איסור בדחיה. יש כאן רק עניין של זריזות גרידא, או קיום ההלכה שקבע רבי יהושע – כפי שהבינו הרמב"ן והרמב"ם – שאינה עומדת במישור העקרוני ההופך את המבטלה לעבריין.

אם לא נאמץ גישה זו, ונאמר שמדובר כאן ב"איסור" ו"חיוב" של ממש, יש לנסות ולמצוא היתרים במישור כללי יותר. אפשרות אחת מוזכרת בדברי הרמב"ם (פט"ו אישות ה"ג), בעקבות דברי הגמרא (יבמות סג, ב):

"מי שחשקה נפשו בתורה תמיד, ושונה בה כבן-עזאי, ודבק בה כל ימיו ולא נשא אשה אין בידו עוון".

הכלל העומד מאחורי היתר זה, הוא העקרון הכללי של ה"עוסק במצווה – פטור מן המצווה". אמנם, הרמב"ם אינו קובע את מידת הדחיה שניתן לבסס על-סמך עיקרון זה. הרא"ש (מובא בטור, אהע"ז, סימן א') מקשה על גישה זו: וכי ייתכן שאדם יתבטל כל ימיו ממצווה זו, רק בשל עיסוקו בתלמוד-תורה, והלא דוגמת בן-עזאי מהווה חריג לכלל, ולא הכלל עצמו?

מכוח שאלה זו, נוטים הרא"ש ובנו בעל הטורים לפקפק בהיתר הנשען על נימוקו של בן-עזאי. מכל-מקום, לדעת הרמב"ם אפשר שיש להרחיב את ההיתר אף לתחומים אחרים. הרמב"ם הוסיף נימוק

שלא נזכר בגמרא: "שהעוסק במצווה – פטור מן המצווה", ואם כן הדבר, הרי שאם פטור מן המצווה לא רק בעת העיסוק בקיום המצווה האחרת, אלא אף בשעה שהוא מכשיר את עצמו לקיום המצווה האחרת: אדם ההולך לאסוף כסף לתלמוד-תורה, או אדם ההולך להקביל פני רבו ברגל – פטור מן הסוכה, אף-על-פי שבינתיים אינו מקיים כל מצווה. והגמרא מוסיפה בהקשר זה, שאדם הטרוד קודם נישואין במחשבה כיצד לקיים את המצווה בלילה הראשון פטור כמה ימים קודם לכן מקריאת-שמע. מכאן, שהפטור חל במקום שיש "טרדה דמצווה" אף שלא בשעת הקיום ממש. לאור זאת, אפשר שגם אנשים המכשירים עצמם לעסוק ברפואה – והעיסוק ברפואה הוא בודאי מצווה – נכללים בפטור של "העוסק במצווה פטור מן המצווה".

נוסיף ונעיר שלדעת חלק מן הראשונים העיקרון של "העוסק במצווה פטור מן המצווה" לא חל כלל לגבי מצוות תלמוד-תורה, שהרי מצווה זו חלה על האדם כל רגע מחייו, ואם נאמץ את הפטור לגביה, נמצינו פטורים מעולו של עולם המצוות, (מבחינה זו, אפשר שמצבו של סטודנט לרפואה אפילו עדיף על ה"כוללניקים"... ) אמנם, יש להדגיש שהדברים אמורים בסטודנט לרפואה המקדיש כל עתותיו לשטח זה. ברגע שיש לו זמן לקרוא עיתון, ממילא לא ייתכן שיפטר מקיום מצוות...

ניתן להעלות שיקולים נוספים במישור כללי יותר. לפי ההלכה, אדם פטור מלקיים מצוות, ואפילו מצוות דאורייתא, אם קיומן עולה על כדי חומש – חמישית – מהונו. "המבזבז – אל יבזבז יותר מחומש". יש כאן לכאורה, שיקול ממוני טהור, אבל ביסודו-של-דבר מונח כאן העיקרון, שבמצב של "עומס" גדול מדי – נפטר האדם מחובת הקיום של מצוות-עשה. האמנם ניתן למצוא מקבילות לפטור זה, בנסיבות בהן העומס אינו ממוני אך מבחינת הקושי שבקיום המצווה – הפטור חל, כיוון שה"עומס" הנלווה אליהן מקביל ל"הוצאת חומש ממון"? ולענייננו: האם נאמר, שקיום מצוות פריה ורביה המוטלת על האדם יכולה למנוע ממנו את העיסוק ברפואה או במשפטים, וכדי לקיימה יצטרך לעסוק במקצוע המאפשר את קיומה? שמא נאמר לו: עסוק באינסטלציה, או בחשמלאות ותהא משכורתך כפולה משל רופא, ואף תוכל לקיים מצוות פריה ורביה, או שנתיר לאדם שיאמר "חשקה נפשי ברפואה", לעסוק במקצוע זה למרות הבעייתיות-לכאורה שבדחיית קיום המצווה הנלווה לכך?

ובמישור נוסף: האמנם נתיר לאותם אנשים, שאיני מזדהה עימם, הבאים ומצהירים: "מבחינה פסיכולוגית טרם הוכשרנו להיות הורים", להיפטר מקיום המצווה בשל העומס הנפשי המקביל לפטור של "יותר מחומש" – העומס הכלכלי?

מחד, קשה לומר שרק שיקול כספי, חומרי – ולא שיקול הנוגע למצבו הרוחני והנפשי של האדם – הוא שיהא הגורם היחיד המאפשר את דחיית קיום המצווה. מאידך – אין בידינו כל מקור לשיקולים שאינם כלכליים היכולים לדחות את החיוב, ואף אמת-מידה ברורה למדידת צער ועוגמת-נפש שיהוו "עומס" נפשי המקביל ל"חומש" – אין בידינו. מכל מקום, נראה לי שיש להביא שיקול זה בחשבון, בין שאר השיקולים.

נקודה נוספת בסוגיה זה, מופיעה בספקות הפוסקים ומיוחדת לנושא שלפנינו. בעל "תרומת הדשן" נשאר (סימן רס"ג):

"ראובן קיים כבר פריה ורביה ונתאלמן, ורוצה לישא אשה וירא מקטטה שתהא בין האשה וילדיו. מתוך כך נשאו ליבו לקחת אשה שהיא מוחזקת לכל שאינה בה מריבה כלל, אבל אינה בת בנים כלל ואם לא ימצא אשה כזאת דעתו למנוע לישא אשה לגמרי מדאגתו על הקטטה, יפה הוא עושה או לא?" הר"י איסרליין משיב: להישאר בלי אשה – זהו מצב שאינו רצוי. אמנם, מבחינת סדרי העדיפויות: עדיף לוותר על מצוות פריה-ורביה ולשת אשה שאינה בת-בנים על-מנת להימנע מן הקטטה. דיונו בשאלה זו נעשה על רקע הסוגיה במסכת יבמות (מד, א) המתיר לוותר במקרים מסויימים על מצוות היבום, כשיש חשש לקטטה.

הרמ"א מביא פסק זה (אהע"ז סימן א', ח') להלכה:

"וכך אם יש לו בנים הרבה ומתיירא שאם יישא אשה בת בנים יבואו קטטות ומריבות בין הבנים ובין אשתו מותר לישא שאינה בת-בנים אבל אסור לישיב בלא אשה משום חשש זה." כלומר הרמ"א מתיר, במקום שיש חשש קטטה, להימנע מקיום ההלכה שקבע רבי יהושע, אך אין בכך היתר לוותר כליל על מצוות פריה ורביה.

אמנם ה"בית שמואל" על אתר (סקי"ז) מעיר:

"משום חשש קטטה יכול לבטל מצוות פריה ורביה, אבל משום חשש קטטות אין לעשות עבירה כי יש לחוש פן יתגבר עליו היצר הרע."

מכל מקום, נראה בבירור שמתח בין בני זוג הוא שיקול לגיטימי, שניתן לבטל בעטיו את דינו של רבי יהושע, אך לגבי מי שטרם קיים את המצווה – ההתחשבות בשיקול זה נראית כמפוקפקת, אלא-אם-כן נראה אותו כשיקול אחד במכלול מערכת השיקולים.

יש להעיר, כי מבחינה מעשית התופעה של קטטה בין בני זוג על רקע כזה שכיחה, אם כי קשה להגדיר בבירור מהי "קטטה". במידה ויש יותר ילדים – הנטל רובץ, בדרך כלל, בעיקר על האשה: הנטל הפיזי בתקופת ההריון, ולאחריו הטיפול בילדים. נטל זה מקבל מימד חריף יותר כאשר מדובר באשה שמבקשת לקדם את הקריירה האישית שלה, והיותה הנושאת העיקרית בנטל עלולה להוליד מתחים.

שיקול נוסף שיש להתחשב בו מבוסס על היקף תחולת החיוב. בגמרא (יבמות סב, ב) נחלקו חכמים ורבי יוחנן בן-ברוקה בשאלה: האם חיוב מצוות פריה ורביה מוטל רק על הגבר, או גם על האשה? ההלכה הפסוקה היא שהאיש חייב והאשה פטורה. ומכאן, לכאורה, אפשרות "לעקוף" את קיום המצווה מבחינה מעשית: כיוון שהאשה אינה מצווה, פתוחות בפניה כל האפשרויות לבטל מצווה זו, וממילא – כיוון שרוב אמצעי-המניעה נלקחים על-ידי האשה, היא יכולה להעמיד את הבעל בפני עובדה מוגמרת. השאלה המתעוררת במצב זה היא, האם במקרה כזה יש לכופף את הבעל לגרש את אשתו, המעדיפה ללמוד מספר שנים קודם שתביא ילדים לעולם? יתר-על-כן: למרות האמור לעיל, אפשר שהאשה אינה מנותקת לחלוטין מקיום מצוות פריה-ורביה, בנוסף לפסוק שבספר בראשית, - "פרו ורבו" – המגדיר את עיקר הציווי, מופיעה בסוגיא פסוק נוסף (ישעיה מה, יח): "לא תהו בראה לשבת יצרה". הקדוש-ברוך-הוא לא ברא את העולם כדי שיעמוד בשממונו, אלא שיהא שוקק חיים. "לשבת יצרה". הפוסקים מכנים רעיון זה כ"מצוות שבת", ולדעת הרבה מהם הוא חל גם על האשה. מצוות פריה ורביה היא חיוב אישי, כמו הנחת תפילין ואכילת מצה. לעומת זאת, חובת "שבת" היא כללית, חברתית. היעד, כשלעצמו, הוא כללי – שהעולם יהיה מיושב, וגם ה"מחויב" הוא כללי – החיוב מוטל על הציבור כציבור כולל, ועל כל אדם פרטי במידה והוא חלק מאותו ציבור. ממילא, משימה זו מוטלת גם על האשה.

אמנם, אפשר שבנוגע למימד זה עניין הדחייה אינו קריטי. ה"שבת" אינה פקודה המצווה לעשות פעולה מסוימת, אלא כיוון, מגמה. להורות לאדם מהו הטוב, לאילו מטרות עליו לשאוף, וודאי הוא שה"שבת" תבוא לידי ביטוי בין אם עיתוי קיום מצוות פריה ורביה יאוחר או יוקדם. לא זו בלבד, אלא שהפוסקים מתחשבים לעניין "שבת" גם במצב החברתי שבו אדם נתון. לא הרי עולם שלם, כהרי עולם החי בצל הסיט של התפוצצות-אוכלוסין.

מכאן, לנקודה נוספת שיש להעלות ביחס לחיובה של האשה. המשנה בקידושין (מא, א) קובעת: "האיש מקדש בו ובשלוחו, האשה מקדשת בה ובשלוחה" ובגמרא שם אמרו – מצווה בה יותר מבשלוחה. ויש להבין, איזו "מצווה" יש לאשה? לכאורה, התשובה היא שמדובר כאן במצוות הנישואין, ולא במצוות פריה ורביה. אבל, חלק מן הראשונים סבור שאין כל מצווה בנישואין. הנישואין הם ערך, "לא טוב היות האדם לבדו", אך לא מצווה. מכאן, שאותה "מצווה" עליה מדובר במסכת קידושין היא ראיית הקידושין ככלי, אמצעי לקיום מצוות פריה ורביה, והקושיה קמה וניצבת מאליה: והלא אשה אינה מחוייבת במצוות פריה ורביה? הר"ן והמאירי (בסוגיה בקידושין שם) סבורים שאף האשה מצווה לסייע בקיום מצוות הבעל, כלומר: חיובה אינו ישיר אלא עקיף. לפי-זה, אסור גם לאשה לנקוט יוזמה שתוצאותיה הימנעות מקיום המצווה.

כל האמור לעיל יוצא מנקודת הנחה שישנה דרך מותרת למניעת הריון, והבעיה מתמקדת בדחיית קיום מצוות פריה ורביה. אמנם, לשאלה העקרונית מתלווה שאלה נוספת: האם ישנה דרך כלשהיא למניעת הריון במסגרת חיי הנישואין? ניתן לעשות זאת, כמובן, על-ידי – הינזרות מוחלטת מקיום יחסי-מין אבל פתרון מעין זה, במסגרת חיי משפחה אינו רצוי, ופרובלמטי אף מצד חובת "עונה".

פתרון אחר, קל ונוח יחסית, הוא הפתרון שהקתולים ממליצים עליו: לברר מתי חלה תקופת הביצוע האפשרי, ולהימנע מקיום יחסים בפרק-זמן זה. מכל מקום, פתרון זה קשה מבחינה פסיכולוגית, בעיקר כשמדובר באנשים שומרי-תורה המקפידים על הלכות נידה.

השימוש באמצעי-מניעה גורר בעקבותיו סבך חדש של בעיית הוצאת זרע לבטלה. האמנם ניתן למצוא היתר? באילו אמצעים יש לנקוט? הנושא רחב כשלעצמו, ונדון בו רק בקצרה.

התוספתא במסכת נידה (ב, ו) מונה שלש נשים (העלולות לסכן, עקב ההריון, את בריאותן, או את בריאות הילד) להן הותר להשתמש במוך. הראשונים נחלקו במהות ההיתר: האם שלוש נשים אלו חייבות להשתמש במוך או שמותר להן, והאם רק שלוש נשים אלו מותרות, ואחרות אסורות. רוב הראשונים מחזיקים בדעה האחרונה, שההיתר מוגבל לשלוש הנשים שנזכרו בברייתא.

שאלה נוספת בנדון זה נוגעת למהות ההיתר: באיזה סוג מוך מדובר. הדעה הרווחת בראשונים היא שנשים שאינן מצויות במצב של סכנה אסורות בשימוש במוך כדוגמת הדיאפרגמה, המונע את כניסת הזרע בצורה הנורמלית. מיהן, אם כן, אותן לנשים, לגביהן הקלו? ר' משה פיינשטיין זצ"ל נוטה להקל, בכמה מתשובותיו, בנושא זה. לעומתו, פוסקים אחרים נוטים להחמיר. אמנם, ר' משה אינו יחיד בגישתו. ישנו פוסק בארץ, שנוטה להתיר את השימוש בדיאפרגמה במשך שנתיים לאחר הלידה כמעט באופן שגרתי, אם היא מביעה את חששה מכניסה להריון נוסף. גישה זו אינה מקובלת עלי.

פתרון אפשרי נוסף הוא השימוש בגלולות למניעת הריון. בדרך זו אין בעיה של הוצאת זרע לבטלה, שכן הבעיה בהשחתת זרע מצויה רק בדרך המקבילה בשימוש במוך, דהיינו: מעצור פיזי המונע מהזרע להיכנס לרחם בדרך נורמלית, המוביל לתוצאה שהוגדרה על-ידי רבינו תם כשימוש "על העצים ועל האבנים". בשימוש בגלולות יש רק ויסות של המערכת ההורמונלית של האשה, המונע ממנה להיכנס להריון. בפתרון זה יש שתי בעיות: סירובן של נשים להשתמש בגלולות מסיבות רפואיות, שאלה שנכתבה עליה ספרות ענפה, והרופאים מוסמכים לדון בה יותר ממני. והבעיה הנוספת, אותה מעלה ר' משה פיינשטיין באחת מתשובותיו, (בעקבות הסתמכות על דעת חתנו, הרב טנדלר, ביולוג במקצועו) שנטילת הגלולה גורמת לעיתים לדימום שכמעט ואינו מורגש, ומכאן נטייתו לפסוק לאיסור בשימוש בגלולה. פרט למקרים בודדים, כשהאשה בדקה ויזדהא שאין היא סובלת מדימום זה בעקבות נטילת הגלולות. הטיעון של הרופאים כפול: יש הטוענים שדימום מעין זה אינו קיים במציאות, ואפילו אם הוא קיים – הרי שמדובר בדימום פנימי, בתוך המערכת הפנימית של הגוף, שלא ניתן להבחין בו, וממילא – הדם אינו לחוץ ומותר.

ישנם אמצעים נוספים שאף הם אינם פטורים מבעיות שונות (חשש להגדלת הסיכוי להפגע מסרטן הרחם בעקבות שימוש ב-I.U.D., חציצה בטבילה ועוד).

לסיכום: הבעיה המרכזית מתמקדת בדחיית קיום מצוות פריה ורביה. מי שטרם קיים את המצווה – חל עליו חיוב דאורייתא. מי שכבר קיים את המצווה – חלק עליו חיוב דרבנן, או מנהג "יישוב דרך-ארץ". ההיתרים האפשריים מבוססים על תשלום מחיר נפשי קשה, בעקבות ההריון, חשש קטטה, פטורה של האשה ממצוות פריה ורביה, או מצד העיסוק במצווה אחרת במידה ומחליטים לדחות את קיום המצווה. אינני חושב שיש הבדל בין דחית מועד הנישואין עצמו ובין שימוש באמצעי מניעה. בנוסף, בשימוש באמצעי מניעה יש חשש להשחתת זרע.

כבר ציינתי, בפתח הדברים, שהדיון מתנהל בנושא הלכתי, אבל מתלווים אליו היבטים ערכיים ומחשבתניים, האם לראות בילודה מצווה ואתגר, או "נטל ועומס כספי", כפי שרוצים לטעון כמה חוגים "נאורים". בשאלה זו, יש להלכה עמדה מאוד ברורה, הרחוקה מלהיות "ניטרלית", ומתוך כך – יש משקל ערכי ומחשבתי המתלווה לשיקולים הלגיטימיים השונים.

בראשית הדברים הדגשתי, שאינני מתכוון כאן לפסוק הלכות בנושא. לא רק בשל יראת ההוראה, אלא בשל העובדה שמדובר בתחום רגיש, תחום שבו נתונים אישיים ספציפיים מחייבים גישה דיפרנציאלית שונה. מכאן, שלא ייתכן לעסוק בתחום הזה בפסיקת הלכה לכלל, כפי שעושים, לדוגמה, כשמדובר על הנחת סיר על האש בשבת. באופן עקרוני, אני מסרב לענות לאנשים הפונים אלי בטלפון, ומבקשים ייעוץ בנושא זה.

מחד, יש כאן משימה גדולה, מצווה ואתגר המוטלים עלינו, הן מצד השלמת חיי האדם עצמו, מבחינת בניינו של עם-ישראל, המקבל משנה תוקף וחשיבות בדור שלאחר השואה, והן לאור הראייה הכללית שיש ליטול חלק בבניינו של עולם. "לא לתהו בראה – לשבת יצרה".

מאידך, אין להתעלם ממצב עובדתי, בו זוגות צעירים רבים, הנכנסים מאוחר-יחסית למצב של ביסוס, מקצועי לימודי וכלכלי כאחד, ואינם רוצים לדחות את הנישואין היוצרים בעיות של ממש. לא בשאלות נוחיות אנו עוסקים כאן, אלא בנקודות שמבחינה ערכית הן חשובות בהחלט, ועומדות כנגד המשימה להקים בית. איסור והחמרה טוטאליים במקרים אלו עלולים להיות משגה ביצירת מבנה הבית ואווירתו, לצד פגיעה חמורה באשה ובשאיפותיה במסגרת החיים. ודאי, שאין להתייחס לדברים אלו בקלות-ראש. חובה על הפוסק בשאלות אלו, להתייחס לשיקולים השונים בכובד ראש, מתוך מודעות למצב המורעב שנוצר, ומתוך התייחסות למכלול הגורמים הפועלים בתמונה.

---

\* דברים שבעל-פה. מתוך שיעור שניתן בבית הספר לרפואה של האוניברסיטה העברית. כתב וערך: אביעד הכהן.