

הגישה היהודית הכללית למניעת הריון*

נושא הפיקוח על הילודה היה מאז ומעולם נושא בעל חשיבות עיונית ומעשית במחשבה ובהלכה היהודית. הרבה שיטות מניעה היו ידועות בעולם בתקופות העתיקות, וכולן גדונו מבחינה הלכתית ומוסרית.

לאור ההתקדמות הרפואית והטכנולוגית העצומה, ולאור ההמצאות הרבות בתחומי שיטות המניעה, הפכה הבעיה לנפוצה ומעשית מאד. ניתן לומר שאין כמעט ספר הלכה במאתיים השנים האחרונות שלא הקדיש מקום — קטן או גדול — להיבט כלשהו בתחום תכנון המשפחה. מאות תשובות ומאמרים הלכתיים נכתבו ונכתבים עד היום, ובתוכם — דיונים מקיפים ויסודיים על כל שיטה ידועה למניעת הריון. אכן, יש להדגיש שספרות השאלות ותשובות דנה בדרך כלל לגבי אנשים פרטיים ששאלו את הפוסקים — המשיבים ביחס לעצמם — עם בעיותיהם האינדיבידואליות. לכן נמצא בתשובות רבות התייחסות לבעיות ספציפיות. יחד עם זאת נוכל למצוא גישות כוללניות ועקרוניות — מבחינה מוסרית והלכתית כאחת — לנושא שלנו, ובודאי שניתן להסיק מסקנות כלליות גם מהתשובות הספציפיות, כדרכה של ההלכה בכל תחום. יש לציין ולהדגיש, שהרבה מהתשובות מבוססות על הסברים מדעיים שניתנו לפוסקים — לפי בקשתם — מרופאים ומדענים בתחום הנוגע לדיונו, ולעתים מבוססות התשובות על הנחה מדעית שהיתה רווחת באותה תקופה, ומשנתנתה התפיסה המדעית — מצינו גם שינוי מקביל בפסק-ההלכה הספציפי.

הגדרת תכנון המשפחה לפי ההלכה

באופן כללי ועקרוני ניתן לומר, שההלכה והמחשבה היהודית דורשת לתכנן משפחה מרובת ילדים, בדרך טבעית, אך תוך התחשבות במגבלות בריאותה הגופנית והנפשית של האשה.

יש בהגדרה זו מן החיוב — בדרישה לרבוי טבעי, דבר המבוסס על עקרונות הלכתיים שידונו להלן, ומן השלילה — בדרישה להימנעות מאמצעי מניעה שלא לצורך, דבר המבוסס אף הוא על שיקולים הלכתיים ומוסריים, כפי שיבואר להלן. ברם, יש בהגדרה זו גם מגבלה, והיא ההתחשבות בבריאותה ושלומה של האשה, עובדה המצדיקה ומאפשרת שמוש באמצעי מניעה מסויימים, לפי שיקולים הלכתיים מפורטים, שיבוארו להלן.

בעיות מוסריות בשימוש באמצעים למניעת הריון

באופן כללי ניתן לומר, שהשימוש באמצעים למניעת הריון בצורה צבורית, המונית וחופשית נוגד את השקפת התורה מכל וכל. אמצעי מניעה —

* מאמר זה הינו חלק מעבודה מקיפה בנושא זה שמבוצעת בעזרת קרן הזכויות (Claims Conference).

ככל שהם פשוטים, זולים ונוחים יותר, הם מגבירים יותר את הזנות וההפקרות המינית, ולכן אסור להופכם להמוניים, אלא יש להגביל את שימושם אך ורק בהתאם להוראות מתאימות על פי שיקולים רפואיים-הלכתיים אינדיבידואליים.

כך מסכם גישה זו אחד מרבני דורנו¹:

„מניעת ההריון הנפוצה פתחה שער רחב לפריצת גדרי המוסר ואי-הנאמנות בנושאי, לחילול הקודש, ביטול טוהר המידות, כיבוש היצר במידה שאף עובדי האלילים לפנים לא הגיעו אליה. האדם הפך עבד נרצע לאנוכיות ולנוחיות והוא מסיח את דעתו מזה שבסופו הוא משלם מחיר יקר הרבה יותר בעד כשלונו לטפח את האידיאלים של חיים מוסריים, ואת צו הבורא על קיום המין. לפיכך אין להוציא גור דין כללי, שכן הגורמים הם רבים ועדינים ביותר, והבעיות חמורות ביותר, והן כרוכות בתוצאות מרחיקות-לכת“².

יתר על כן, גם בבואם להתיר אמצעי מניעה שונים בתנאים מתאימים נהגו הפוסקים בכובד-ראש מיוחד, והדגישו והגבילו את ההיתר. לדוגמה אצטט את פסק ההלכה הבא³:

„ולמעשה כשמודמן שאלה כזו אני חוקר ודורש הרבה אם יש להאשה סכנה בזה, ורק אם הבעל והאשה הם יראי ה' וצנועים במעשיהם שלא יקילו הם עצמם יותר מהראוי, וגם שלא ידעו אחרים ממה שהקלתי להם, כדי שלא יבואו אחרים להקל בעצמם שלא כדיון. וגם רק על זמן קצר וכשיעבור הזמן — אם אומרים שעדיין היא בסכנה להתעבר אני חוקר ודורש עוד הפעם ואני מזהירם עוד הפעם מחומר האיסור ושלא יבואו להקל יותר מהראוי ולא יפרסמו וג"כ רק על זמן קצר, וכן בכל פעם אם עדיין הם צריכים להזהר. ולכן מעטים מאד הם אלה שהתירתי להם. וכן יש לכל רב מובהק להתנהג בזה, וסתם רבנים ח"ו להם להורות בענין חמור זה“.

רואים אנו, אפוא, את הזהירות הרבה והגישה הרצינית בנושא שלנו.

1 הרב ע. יעקובוביץ, הרופא העברי כו (1953), עמ' 172.

2 פוסקים ומחברים רבים טרחו להדגיש את ההיבטים המוסריים הכלליים — גם כאשר דנו באופן עקרוני בשאלה זו, וגם כאשר השיבו לאנשים פרטיים עם בעיות ספציפיות ואינדיבידואליות. ראה למשל: א. י. אונטרמן, שבט מיהודה, חלק א, שער א, פי"ט; הרב מ. שטרנבוך, תורת המשפחה השלם, הוצאה רביעית, תשל"ב, פרק עשירי; י. לוי, נועם יא, תשכ"ח; שו"ת חלקת יעקב, ח"ג, סי' ס"ב; הרב ב. שפירא, פארטראג טהרת המשפחה, קאונאס, תרצ"ו; הרב ז. צ. קליין, נחלת צבי, ח"א, חוב' ח, תרצ"א; הרב י"צ הורוויץ, בתוך ספר היובל לי. רוזנהיים, פרנקפורט ע"נ מין, עמ' 110; ועוד.

3 הגר"מ פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, האה"ע, ח"א, סוסי ס"ד.

ברור הדבר שהשיקולים הרעיוניים הכלליים של מתירנות בתחום זה בתקופתנו המודרנית נוגדים את רוח התורה וההלכה. יתר על כן, מתירנות זו טומנת בחובה הרבה בעיות מוסריות, הגברת ההפקרות המינית, הרס חיי משפחה מסודרים, קיום יחסי מין מחוץ למסגרת הנישואין ובגילאים צעירים ובלתי בשלים לחיי מין — בסך הכל מביאה לידי שינויים שליליים בנורמות החברתיות המקובלות על היהדות מדורי-דורות.

באופן כללי ניתן לומר, שגם טענות כלכליות וחינוכיות אינם מהווים בדר"כ שיקולים המתירים אמצעי מניעה אלא יש למצוא להם פתרון במסגרות חברתיות מתאימות.

ההוראות הרפואיות — גופניות ו/או נפשיות — להשתמש באמצעי מניעה, יידונו להלן בפירושו, אך באופן כללי ניתן לומר שההלכה מתהשבת במצבים אלו, ובתנאים ונתונים מוגדרים ושיקולים — מאפשרת שימוש באמצעי מניעת הריון, כפי שיבואר להלן.

קבוצת סיבות אחרת שהושמעו בעבר — ונשמעות עד היום — לשימוש במניעת הריון, כוללת גישות פילוסופיות על מהות העולם ועל הרצון שלא להביא ילדים לעולם הרע הזה.

באופן עקרוני מצינו בתלמוד התנגדות לגישות אלו. זאת לפי הויכוח שהיה בין חזקיהו לישעיהו, שבו אמר הנביא למלך⁴: „צו לבייתך כי מת אתה ולא תחיה“. ומסבירה הגמרא⁵: „מאי כי מת אתה ולא תחיה — מת אתה בעוה"ז ולא תחיה לעולם הבא. אמר ליה, מה כולי האי, אמר ליה משום דלא עסקת בפריה ורביה, אמר ליה, משום דחזאי לי ברוח הקודש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו, אמר ליה, בהדי כבשי דרחמנא למה לך⁶, מאי דמיפקדית איבעי לך למעבד, ומה דניחא קמי קוב"ה לעבוד“. אמנם מדובר כאן באופן ספציפי בבעיה חינוכית, אך לומדים אנו מכאן את הגישה העקרונית של חז"ל: „בהדי כבשי דרחמנא למה לך“, היינו אל לר' לאדם לעשות חשבונו של מקום בענין כה חיוני, אלא עליו לבצע רצונו של הקב"ה ולבטוח בו.

יש לציין שבין הנוצרים הראשונים, אכן היו דעות פילוסופיות של הימנעות מילודה בעולם הרע הזה⁷. ברם, כאמור, השקפת היהדות שוללת

4 מלכים ב', כ, א.

5 ברכות, י, א.

6 ביחס ללשון כבשי — פירש"י כאן סתרים דהקב"ה. וראה עוד ברש"י סוכה, מג, ב, ד"ה וכובשים; רש"י חגיגה יג, א, ד"ה כבשונו ורש"י מכות, כג, ב, ד"ה ממתי. וביחס למאמר זה — ראה בטורי אבן, ר"ה, יז, ב ד"ה לך.

7 ראה: D. Feldman, Birth Control in Jewish Law, 2nd ed., New York 1975, p. 51.

גישה זו מכלל וכלל. וכך יכולים אנו לעקוב אחרי גישה זו בהיסטוריה של האנושות מתחילתה. לפי חז"ל⁸ היתה גישתם של אנשי דור המבול, שיש להימנע מילודה מתוך שיקול שלילדים שיולדו יהיה רע בעולם הזה. וכך מסבירים לנו חז"ל⁹ שהיתה זו עמדתם של בני ישראל בשעבוד מצרים בעת שפרעה גזר על השמדת הבנים, ועל כן גירש עמרם, גדול הדור את יוכבד אשתו, „אמרה לו בתו, אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה... עמד והחזיר את אשתו“. והנה לאחר החורבן אמר רבי ישמעאל בן אלישע¹⁰, שעקב הגזירות הקשות, „דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים“ — אך בני ישראל לא יכולים לעמוד בזה להיות בלי אשה, ולכן לא נגזרה גזירה זו. וכבר הקשו התוספות¹¹: „הכתיב פרץ ורבו“, ומתמצים שמדובר באותם אנשים שכבר קיימו מצות פריה ורביה. ולכאורה יש בדברים אלו משום הסכמה לגישה שבתנאים קשים בעולם הזה אין להרבות בילודה. אך כבר קבע ר' יוסף קארו¹² שאין דברים אלו אלא בבחינת אגח וצער, אך אין הכוונה לפסוק הלכה כזו. וכן הוכיח בערך השולחן¹³ מהגמרא בענין ישעיהו וחזקיהו, שהבאנו לעיל, שגישת ההלכה הבסיסית והעקרונית היא „בהדי כבשי דרחמנא למה ליי“, ולכן אין לקבל את הגזירה שלא ללדת ילדים גם במצבים קשים¹⁴.

ואם כך היא השקפת היהדות במצבים קשים ומסוכנים — על אחת כמה וכמה בחיי היום-יום הרגילים שאין להתחשב בתירוצי נוחיות ושיקולים צדיים וקלים כדי להימנע מריבוי ילודה.

במקום זה ברצוני להתעכב מעט על שיקול נוסף למיעוט ילודה והוא המכונה „התפוצצות האוכלוסיה“. רבים הם החוקרים והפילוסופים בימינו המתווכחים על השיקולים העולמיים בעד ונגד טענה זו ביחס למניעת הריון. אכן, מבחינה יהודית לא רק שאין בזה כל הצדקה למיעוט ילודה, אלא אדרבא — הגורם הדמוגרפי-יהודי צריך להיות מנוף ומאיץ להתגברת הילודה. שהרי עם ישראל בכל דורותיו היה המעט בעמים, וכדברי הפסוק¹⁵, „לא מרובכם מכל העמים... כי אתם המעט מכל העמים“.

8 פרקי דר"א פכ"ב.

9 סוטה, יב, א.

10 בבא בתרא, ט, ב.

11 תוס', שם, ד"ה דין.

12 שו"ת ר"י קארו, סי' יד.

13 ערוה"ש, אה"ע, א, א.

14 וראה בערוה"ש, שם, שלילת חישובים ושיקולים שונים למיעוט ילודה עפ"י העקרון שבגמ' ברכות הג"ל.

15 דברים ז, ז.

יתירה מזאת, העם המועט ביסודו עוד סבל בכל הדורות והתקופות מרדיפות, פרעות והשמדה. כבר בראשית היוסד העם היהודי הוא נרדף עד צוואר ע"י פרעה ומצרים, ואח"כ עמלק, ז' עממין, המן, היוונים והרומאים, מסעי הצלב, האינקוויזיציה, חמילניצקי ועל הגזירה הקשה מכולם — הנאצים והשוואה בדור האחרון.

גם לאחר התישבותנו על אדמתנו לא חדל ההרג בעמנו — מלחמות השחרור, קדש, ששת הימים, ההתשה ויום הכיפורים, וכן כל המאורעות, הפרעות וההתנכלויות לפני הקמת המדינה ואחריה. ואין כל זה אלא רשימה קצרה של הרג יהודים והשמדתם.

ואם לא די בכך, נתווספה עוד בעיה לעם ישראל, והיא ההתבוללות ונשואי התערובת, שאוכלים בכל פנה בקהילות ישראל, אשר המלחמות והרדיפות אינן מכלות אותן, כך שבשלום ובמלחמה פוחת והולך מספר היהודים.

על כן ברור שעם ישראל לא יכול להתחשב בשום שיקול דימוגראפי-עולמי, כי בנפשו ובעתידו הוא.

וכך ניסח הרמב"ם¹⁶ את הגישה הדימוגראפית החיובית בהלכה: „אע"פ שקיים אדם מצות פריה ורביה, הרי הוא מצווה מדברי סופרים שלא יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח, שכל המוסיף גפש אחת בישראל כאלו בנה עולם”.

והנה יש שניסו להוכיח מדין הגמרא¹⁷, שאסור לאדם לשמש מיטתו בשנות רעבון, וביותר על פי הירושלמי¹⁸ — „בשעה שאתה רואה חסרון בא לעולם — עשה אשתך גלמודה”. ועפ"ז למד הרמ"א¹⁹ שאסור לשמש מיטתו גם בשאר צרות שהם כרעבון. ומכל האמור רצו להוכיח שכאשר יש חשש למחסור באספקת מזון יש לצמצם את הילודה, ומאחר ולדעתם מדובר היום על בעיות כלכליות עקב התפוצצות האוכלוסיה, הרי שעל היהודים להתחשב בכך ולהימנע מילודה²⁰.

אכן ברור שאין לדברים אלו שחר מכמה סיבות:

א. כבר הוכיחו חוקרים רבים, שאין המצב היום בבחינת רעב וצער עולמי, ובודאי שאין דמיון בין המצב העולמי הנוכחי לבין הנידון בספרות ההלכתית על הימנעות מתשמיש בשנות רעבון.

16 רמב"ם, אישות, טו, טז.

17 תענית יא, ממה שמסופר לגבי יוסף בבראשית מא, ג.

18 ירושלמי, תענית, א ו (בסופו), על פי הפסוק באיוב, ל — „בחסר ובכפן גלמוד”.

19 רמ"א, אר"פ, ר"מ, יב.

20 ראה בספרו של ד. פלדמן, עמ' 53.

ב. גם במצבי רעב ממש הגבילה ההלכה את ההימנעות מילודה. בבבלי¹⁷: „תנא, חסוכי בנים משמשין מיטותיהן בשני רעבון“; בירושלמי¹⁸: „תאיבי בנים משמשין מיטותיהן“. ומכאן שמצות פריה ורביה גוברת על האיסור לשמש מיטתו בשנות רעב.

ג. שיטת התוספות²¹ — שאין כל איסור על תשמיש המיטה בשנות רעב אלא מכח מידת חסידות, ולא מעיקר הדין.

ד. שיטת הר"ן²² — שהאיסור הוא רק כשישראל שרויים בצער, אבל כשישראל שבעים — מותרים בתשמיש, אף אם יש רעב בין אומות העולם.

ה. שיטת הט"ן²³ — שדוקא תשמיש לתענוג גרידא אסור, אבל אם הדבר נעשה לצורך קיום המין, או שיצרו תקף עליו ויש חשש להשחתת זרע — אין איסור.

באופן עקרוני יש לומר, עפ"י שיטת הט"ן הנ"ל, שאיסור התשמיש בשעת רעבון מכוון למניעת ההנאה מהתשמיש בעת כזאת, כמו שאסור הדבר בתענית ובאבלות, ולא דוקא בגלל השיקול הכלכלי²⁴.

הדמוגראפיה של היהודים

ואולם, דא עקא, מכל הסטטיסטיקות מתברר שהיהודים לא למדו את לקח ההיסטוריה. הרושם הוא שהיהודים משתמשים יותר באמצעי מניעה מהאוכלוסיה הלא-יהודית שבקרבתם הם חיים. דבר זה מוכח מקצב הילודה הירוד יותר בין היהודים לעומת האוכלוסיה הכללית הלא-יהודית בארה"ב, באירופה ובישראל. עובדה זו היא, כאמור, בניגוד לעמדת ההלכה ובניגוד להגיון הלאומי, ואין להתעלם מהמציאות שדוקא היהודים עומדים בראש המגבילים את הילודה בכל הארצות בעלות התרבות האירופית, ומשתייכים היום אל הקבוצות הקיצוניות בהגבלת הילודה.

הדבר נכון יותר ליהודים החילוניים והריפורמיים וכן לאוכלוסיה ממוצא אירופי, ונכון פחות בין היהודים האורתודוקסים ויוצאי המזרח. אך המגמה

21 תוס' תענית, יא, א ד"ה אסור. אכן האחרונים דחו שיטה זו — ראה בקרבן גטנאל על הרא"ש, שם, ובתו"ת עה"פ בראשית, פרק מא, אות ה.

22 ר"ן, תענית, שם.

23 דברי דוד, פר' מקץ.

24 וראה בהרחבה גורי איסור תשמיש בשנות רעבון בב"י או"ח סי' תקע"ד; בשע"ת או"ח סי' תקע"ד ס"ד; בקו"ע על הירושלמי, שם; בנו"כ לאו"ח, סי' ר"מ ס"ב; וראה במהרש"א, תענית, שם, שסיכם דעות אחדות בנידון.

הכללית של עם ישראל בשנים האחרונות היא מגמה של ירידה בריבוי הטבעי²⁵.

והנה לא רק מבחינה הלכתית ולאומית פסולה מגמה זו, אלא גם מבחינה השקפתית יש בכך סטיה משמעותית. שהרי מאז ומעולם ראתה היהדות בעקרות ובמיעוט ילדים אחת הקללות הקשות, ומאידיך באפשרות הולדה וריבוי ילדים — אחת הברכות הגדולות.

כך קובעת התורה²⁶ כברכה: „לא יהיה בך עקר ועקרה“. האבות והאמהות התפללו לזרע ולריבוי בנים וראו בהיפך מזה חוסר כל²⁷, ואפילו דבר השווה למוות²⁸. ומכאן דרשו חז"ל²⁹, שכל אדם שאין לו בנים חשוב כמת. והגדיל לתאר דוד המלך את הברכה והאושר כאשר „בניך כשתילי ותים סביב לשולחנך“³⁰.

מבחינה דמוגרפית ניתן לומר שעם ישראל „השתלב“ במגמות הילודה של העולם המערבי, ועוד הגדיל לעשות בכך, שכאמור, באופן יחסי לאוכלוסיה הכללית מקיים ירידה מוגברת בריבוי הילודה.

המגמה הכללית באירופה המערבית במחצית השניה של המאה ה-19 ובמחצית הראשונה של המאה שלנו היתה צמצום הילודה. באירופה המזרחית הסתמנה מגמה דומה, אם כי באיחור קל.

מגמה זו הולכת ונמשכת בממדים מדאיגים, ופרט לגל עולמי קצר של „גאות תינוקות“ (Baby Boom) בסוף שנות ה-40 — לאחר שתי מלחמות העולם, שגם היהודים השתלבו בתוכו — הרי ששעור הריבוי הטבעי נמצא בירידה מתמדת ומואצת והולכת.

אמנם יש לציין שאף כי קיימת סלקטיביות יחסית באוכלוסיות שונות בעם היהודי, השומרות על ריבוי טבעי גבוה, הרי הסך־הכל והמגמה הכללית הם, כאמור, ירידה מדאיגה.

באופן כללי ניתן לומר שהירידה העיקרית בריבוי הטבעי היא בקרב הנשים היהודיות ממזבא אירופי־אמריקאי, בעוד שהיהודיות ממוצא אפרו־אסיאתי

25 ראה סיכומים סטטיסטיים־דמוגרפיים שונים של היהודים :

I. Jakobovits, The Cost of Jewish Survival, Judaica, Fall 1966, p. 427;

ibid., Population Explosion: The Jewish Attitude to Birth Control, London 1969, p. 11;

י. לוי, נועם ה. תשכ"ה, עמ' רל"ח; הג"ל, המעיין, ה. תשכ"ו, עמ' 23.

26 דברים ז, יד.

27 כדברי אברהם (בראשית טו, ב) — מה תתן לי ואנכי הולך עירי.

28 כדברי רחל (בראשית ל, א) — הבה לי בנים, ואם אין — מתה אנכי.

29 נזרים סו, ב; בראשית רבה מ"ה.

30 תהלים קכח.

חזר פורצת. אף גם בקבוצה זו ניכרת לאחרונה מגמה של ירידה בריבוי הטבעי, בעיקר בין הדורות הצעירים ובמקומות שיש בהם שילוב וחיים משותפים בין שתי העדות. (טבלה 1).

טבלה 1: שיעור פריזן (מספר נפשי של ילדים הנולדים לאשה בממוצע)³¹
לפי ארצות המוצא

השנה	כל הנשים היהודיות	ילדות הארץ	ילדות אסיה ואפריקה	ילדות אירופה ואמריקה
1949	3.42	3.57	4.47	3.20
1951	4.01	3.57	6.31	3.18
1953	3.88	3.21	6.15	2.87
1955	3.64	2.82	5.67	2.64
1957	3.61	2.83	5.45	2.59
1959	3.49	2.79	5.28	2.33
1961	3.36	2.70	4.84	2.39
1963	3.36	2.72	4.62	2.39

קיימת תתי-חלוקה פנימית של קבוצות אוכלוסיה אלו, ובהם משתנים שונים עם פוריות גבוהה או נמוכה יותר. נמצא שהמשתנים הבאים הם בעלי פוריות גבוהה יותר: נשים דתיות; לא עובדות; תושבות ירושלים והקיבוצים; השכלה נמוכה; ומשך ארוך של שהייה בארץ. בטבלה 2 מודגם המשתנה של ההשכלה:

טבלה 2: שיעור פריזן לפי שנות השכלה וארץ מוצא (שנת 1961)³²

שנות השכלה	ילדות הארץ	ילדות אירופה ואמריקה	ילדות אסיה ואפריקה	כל הנשים היהודיות
0	6.0	4.0	7.1	6.8
1-4	4.9	2.4	6.2	3.7
5-8	4.1	2.2	4.9	2.7
9-10	2.7	2.1	4.3	2.3
11-12	2.5	2.1	3.1	2.1
+13	2.7	1.9	3.1	2.0

31 בתוך טבלה המובאת באנציקלופדיה העברית, כרך מילואים לכרכים א-טז, תשכ"ז, ערך ארץ-ישראל, האוכלוסיה (דמוגרפיה), עמ' 405.

32 מתוך אנציקלופדיה יודאיקה, כרך 9, עמ' 484 (הדפסה שלישיית, 1974).

יש לציין שהירידה הכללית בריבוי הטבעי של היהודים מודגש חמור הרבה יותר על רקע העליה בריבוי הטבעי של הערבים בארץ. בשנים 1948—1968 נע הריבוי הטבעי הכללי של היהודים (הממוצע של כל המשתנים, כולל ארצות מוצא) בין 3.0-4.0, בעוד שבאוכלוסיה הלא-יהודית המספרים נעים בין 7.0-8.5 (1) ³³.

עקב המגמה המדאיגה הזו מצאה הממשלה לנכון להקים מרכז מיוחד במשרד ראש הממשלה לטיפול בבעיות הדמוגראפיות. בנוסף למרכז זה הוקמו בארץ אגודות מתנדבים של משפחות ברוכות ילדים (כגון „זהבי“) וכן חוגים וארגונים שונים המנהלים מסעי הסברה ושכנוע בעד ריבוי הילודה. כמו-כן קיימות תכניות ממשלתיות שונות לעידוד הילודה והקלת המצוקה הכספית, אך אין בכל אלה די, והעובדה המצערת היא שהמגמה לצמצום הילודה נמשכת והולכת.

יסודות ההלכה הנוגעים לנושא מניעת ההריון

קיימים מספר יסודות הלכתיים בסיסיים הנוגעים לנושא מניעת הריון. חלקם חיוביים, היינו דרישה לריבוי הילודה, וחלקם שליליים, היינו שלילת אמצעי מניעה שונים.

היסודות העיקריים הם מצות פריה ורביה ואיסור השחתת זרע. יסודות אחרים, כגון מצות עונה ואיסור סירוס נוגעים לשיטות מניעה ספציפיות ויידונו במקום אחר.

מצות פריה ורביה

חשיבות המצוה:

מצוה זו מוגדרת ע"י התלמוד והפוסקים כמצוה חשובה מאד, עד שנקבע במשנה ³⁴: „לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה“. וכן דברי בן-עזאי ³⁵ שכל אדם שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים וממעט הדמות. מצוה זו הוגדרה כ„מצוה רבה“, ולכן התירו לשחרר חציו עבד וחציו בן-חורין, כדי שיוכל לקיימה ³⁴. ולדעת התוספות ³⁶ חשובה מצוה זו עד שאומרים לאדם חטא בשביל שיזכה תברך ³⁷.

33 ראה דיאגרמה, שם, עמ' 482.

34 משנה ערויות, א יג. הובאה בגיטין, מא ב.

35 יבמות, סג ב.

36 תוס' שבת, ז, א, ד"ה וכי.

37 וראה עוד בשו"ת נוביית, חאה"ע, סי' לה.

חז"ל האריכו להגדיל בחשיבותה של המצוה³⁸, ואחת השאלות שנשאל האדם בשעה שמכניסים אותו לדין לאחר מותו — „עסקת בפריה ורביה?״³⁹ עוד אמרו חז"ל⁴⁰ שמי שאין לו בנים מגדדה לשמים. וכן קבעו חז"ל⁴¹ שאין מוכרין ספר תורה אלא כדי ללמוד תורה ולישא אשה — וזאת מחמת חשיבותה המיוחדת של מצות פריה ורביה. החינוך⁴² הסביר את שורש המצוה וז"ל: „שיהיה העולם מיושב, שהשם ב"ה חפץ בישובו, כדכתיב לא תהו בראה לשבת יצרה, והיא מצוה גדולה שבסיבתה מתקיימות כל המצוות בעולם, כי לבני אדם ניתנו ולא למלאכי השרת". וכן ביאר הרמב"ם⁴³ שכוונת המצוה היא לצורך קיום המין האנושי, וביתר ביאור כתב⁴⁴: „שכל המוסיף נפש אחת בישראל — כאילו בנה עולם".

מצות פריה ורביה היא הראשונה מתרי"ג מצוות מבחינה כרונולוגית שבתורה, והיא נאמרה פעמים אחדות: לאדם הראשון⁴⁵ — „ויברך אותם אלקים ויאמר להם אלקים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה"; לנח⁴⁶ — „ויברך אלקים את נח ואת בניו ויאמר להם, פרו ורבו ומלאו את הארץ"; ליעקב⁴⁷ — „ויאמר לו אלקים, אני אֵל שדי פרה ורבה, גוי וקהל גויים יהיו ממך"; ולבני ישראל⁴⁸ — לפי דעת חז"ל⁴⁹ — „ועתה לך אמור להם, שובו לכם לאהליכם". עצם העובדה שהתורה מצאה לנכון לחזור פעמים כה רבות על מצוה זו יכולה היא להעיד על חשיבותה. ולכשנעיין היטב נמצא שהתורה ייחסה חשיבות אוניברסאלית ולאומית למצוה זו — אדם הראשון נצטווה על ריבוי כללי, לאחר המבול נצטווה נח על הריבוי הכללי, שהרי מצב העולם בזמנו היה כמו אחרי בריאת האדם, יעקב נצטווה על הריבוי של בניו, הלא הם בני ישראל, ושוב חזרה המצוה לעם ישראל מיד לאחר קבלת התורה, היינו מרגע שבני ישראל הפכו לעם התורה הנבחר. וכבר האריכו הפרשנים בהסברים שונים בטעם הדבר שמצוה זו נשנתה פעמים כה רבות⁵⁰.

38 ראה מאמרי חז"ל ביבמות סא—סד.

39 שבת, לא, א.

40 פסחים, קיג, ב. וע"ש בתוס' שהכוונה שאין לו בנים בפשיעתו.

41 מגילה, כו, א.

42 ספר החינוך, מצוה א.

43 רמב"ם, ספר המצוות, עשה ריב.

44 רמב"ם, אשות, טו, טז.

45 בראשית, א. כת. ולדעת החינוך, מ' א' — זוהי מצוה, אכן לדעת רש"י ורמב"ן ע"ה בראשית, ט, ז — המצוה נלמדת מנח ולאדם נאמרה רק ככרחה, וראה עוד במהרש"א, סנהדרין, נט, ב.

46 בראשית, ט, א. ונשנתה המצוה לנח (בראשית ט, ז) „ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה".

47 בראשית, לה, יא.

48 דברים, ה, כו.

49 סנהדרין, נט, ב.

50 ראה רש"י ורמב"ן ע"ה בראשית, ט, ז; רש"י כתובות, ה, א; תוס' יבמות, ס"ה, ב.

ומענין להביא את דברי האברבנאל⁵¹ על עצם הצורך לצוות על מצות פריה ורבייה: „...ואחרי הברכה ציוה אותם על הפריה ורבייה... כאומר עם היות כי בצלם אלקים בראתי אותך, אל תמשך כל־כך אחרי החלק השכלי שתניח החומרי בהחלט ותפסק ההולדה ויחרב העולם, אין רצוני בכך, אלא שתפרו ותרבו ותמלאו את הארץ“.

והנה הקדימה התורה למצוה זו לשון ברכה (הן אצל אדם והן אצל נח) וגם זה מלמד על אופי המצוה, שאין היא פקודה גרידא, אלא טמונה בה ברכה מאת הבורא⁵².

ואגב, כפל הלשון של המצוה — „פרו ורבו“ — באר ברד"ק: „הפריה היא ההולדה והרבייה היא ההגדלה“.

גדרי חיוב המצוה

מצוה זו נבארה באריכות בעיקר במסכת יבמות, פרק ו, ולהלכה ברמב"ם, הלכות אישות, פרק טו, ובשולחן ערוך, אבן העזר, סי' א'. היא נמנית כאחת מתרי"ג מצוות ע"י כל מוני המצוות⁵³.

המצווה מוטלת על כל אחד מישראל, ורק ליחיד סגולה בלבד הותר להימנע מפריה ורבייה, אשר תורתם אומנותם ולא יכלו לפרוש מן התורה, כמו בן עזאי⁵⁴. וכבר העיר אחד הפוסקים⁵⁵, שאפילו בזמן התלמוד לא היה שני לו ובודאי שבדורות המאוחרים אין כמוהו, ויש לראותו כיוצא מן הכלל בודד ויחיד.

והנה בגדרי מצות פריה ורבייה — בכמה ילדים ובאיזה ילדים היא מתקיימת — גידונה השאלה כבר במשנה⁵⁶ ובתוספתא⁵⁷, ואח"כ מצינו הרבה פרטי דינים בין הפוסקים⁵⁸. ברם, למרות שיש לדיונים אלו חשיבות רבה מצד עצם דין תלמוד תורה, הרי שהלכה למעשה הפך הדין ברובו הגדול לאקדמי גרידא עקב הרחבת גדרי המצווה ע"י הפוסקים „לא תהו“ ו„לערב“,

ד"ה ולא ; ובעיקר דברי המהרש"א סנהדרין, נט, ב, ד"ה והרי.

51 אברבנאל בראשית, א, כח.

52 כך משמע מפירושי הא"ע, הרד"ק, הרמב"ן ורבו בחיי עה"פ הנ"ל. אמנם מדברי האברבנאל, שם, משמע שהברכה לא עולה על המצוה עצמה, עיי"ש בדבריו.

53 רמב"ם, עשה, רי"ב ; סמ"ג, עשין, מט ; סמ"ק סי' רפ"ד ; החינוך, מצוה א'.

54 יבמות, סג, א.

55 ערוך השולחן, אה"ע, א, יד, וכדברי התוס' שהובאו ע"י הריטב"א, ביבמות, שם.

56 משנה יבמות, ו, ו.

57 תוספתא, יבמות, ח.

58 ראה שו"ע אה"ע, א, ה—ו, ובאוצה"פ שם.

שהפכו למושגים הלכתיים. יש הרואים בהם גדרים עצמיים ויש האומרים שהם נובעים ממצות פריה ורביה אלא שמרחיבים אותה, וכפי שיבואר להלן.

הגדר המרחיב הראשון נקבע עפ"י דברי הנביא ישעיהו⁶⁰: „לא תהו בראה, לשבת יצרה” — אשר בפשטותו נותן הנמקה רעיונית-אוניברסלית לרבות הילודה עפ"י יסוד הברכה לאדם למלאות את העולם. בגדר מצוה זו מצינו שלוש שיטות: א. מספיק או בן או בת לקיום המצווה, שהרי יש בזה „שבת כל דהו”⁶⁰; ב. יש צורך בזכר ובנקבה, כמו דין פריה ורביה⁶¹; ג. די בשני זכרים או שתי נקבות⁶². אכן מצינו במצוות „לשבת” הרחבה מעבר למצוות פריה ורביה: אם היו לו בנים ומתו, לא קיים מצוות לשבת יצרה, כי „לשבת יצרה בעינין — והא ליכא”⁶³. היינו המגמה והמטרה איננה הולדת ילדים גרידא, אלא קיום המין לצורך ישובו של עולם.

הגדר המרחיב השני הוא עפ"י הפסוק בקהלת⁶⁴: „בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך”. חז"ל⁶⁵ למדו מכאן: „נשא אשה בילדותו ישא אשה בזקנותו, היו לו בנים בילדותו, יהיו לו בנים בזקנותו, שנאמר בבקר זרע וכו', כי איך ירדע איזה יכשר — הוזה או זה ואם שניהם כאחד טובים”. הראיה להנחה הרעיונית שבסוף מאמר חז"ל זה היא מבוועז, שהיו לו בצעירותו שלשים בנים ובנות ומתו, ונשא את רות בזקנותו ונולד מהם עובד וממנו יצא דוד, שממנו יצא מלך המשיח⁶⁶.

על סמך דברי חז"ל אלו פסק הרמב"ם⁶⁷: „אע"פ שקיים אדם מצות פריה ורביה הרי הוא מצווה מדברי סופרים שלא יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח”.

אכן, מצינו מחלוקת בין הפוסקים האם כוונת הרחבה זו של המצווה מעבר לבן ובת, כפי יסוד מצוות פריה ורביה היא רק מצווה מן המובחר ותוקפה הוא מסתרי בלבד⁶⁸, או שיש ממש איסור בהימנעות מלידה, גם מעבר לקיום מצוות פריה ורביה ע"י בן ובת⁶⁹.

59 ישעיה, מה, יח.

60 יבמות, סב, א. וראה בשו"ת מעיל צדקה, סי' לג; העמק שאלה, שאלתא יח, אות ב.

61 ט"ז, אה"ע, א, סק"ו; גתיבות לשבת, שם, סק"ב; פרי יצחק, סי' מא.

62 כך משמע מנמוקי, יבמות, פרק הבא על יכימתו, במשנה דשהתה י' שנים. וראה באוצה"פ, סי' א, אות ל.

63 יבמות, סב, א. וייתכן שהמגמה המובעת בהלכה זו נובעת כבר מעצם מצוות פריה ורביה, לפי הסברו של הרד"ק שהפריה היא ההולדה והרביה היא ההגדלה.

64 וקהלת, יא, ו.

65 יבמות, סב, ב; אבות דרבי נתן, ג, ו.

66 ראה בבא בתרא, צא, א.

67 רמב"ם, אישות, טו, טז.

68 רמב"ן, יבמות, סב, ב.

69 בעל המאור, יבמות, שם. וראה באריכות באוצה"פ, סי' א, אות נה — שיטת הראשונים

יש מי שהגדיר את מצוות „לערב” בדרך של מעין פשרה בין שתי שיטות אלן⁷⁰: „שלא ינחז לגמרי ... מחוייב בעת מן העתים כאשר יעלה ברצונו, ולא בכל עונה”.

מחלוקת אחרת בין הפוסקים הנוגעת לגדרי מצוות „לערב” היא אם יש להימנע מהולדת ילדים נוספים כשיש חשש לקטטה בין בני הזוג⁷¹.

אכן, כל המחלוקות הללו אינם אלא במצבים מיוחדים, ברם ברור שלכל השיטות והדעות קיימת חובה מוסרית להמשיך בריבוי הילודה באותו תוקף שיש למצווה המוגדרת בתורה ובמשנה. וכך מדגישים זאת בעלי התוספות⁷², שגם אלו שקיימו מצוות פריה ורביה על ידי בן ובת בלבד, אין זה מספיק לקיזמו של עם ישראל, ואם יגזרו על עצמם שלא לישא נשים לאחר מכן נמצא זרעו של אברהם כלה.

וכן מצינו פוסקים בדורות האחרונים המגנים את „הנשים הצרפתיות” ש„בעוונותינו הרבים” הולכות בשיטת „שני ילדים” — „Zwei Kinder”⁷³.

ברור, אפוא, שגם דין התורה והמשנה של „פרו ורבו”, וגם דין הגמרא של „לשבת” ו„לערב” — דורשים באופן מעשי ורעיוני את הגברת הילודה.

להשלמת דיון זה יש צורך בבירור השאלה מהי מידת חיובם של נשים ונכרים במצוות פריה ורביה, כי לעובדות אלו השלכות מעשיות לענין מניעת הריזון ושאלת התפוצצות האוכלוסיה.

נשים במצוות פריה ורביה

מעיקר הדין אין הנשים מחוייבות במצוות פריה ורביה⁷⁴ וטעמים אחדים ניתנו לכך ע”י חז”ל והפוסקים⁷⁵. לעובדה זו חשיבות רבה ביחס להלכות מניעת הריזון, וכפי שיבואר להלן, אכן, יש לציין את שיטתו של הר”ן⁷⁶,

והאחרונים כדעת הרמב”ן או בעל המאור, וכן ראה מאמרו של הרב א. אלינסון, נועם יט, תשל”ו, עמ’ רנו.

70 החיד”א, ברכי יוסף, אה”ע, א, סוסק”ב.

71 המחלוקת היא בין התרומת הדשן, סי’ רסג, לבין היש”ש, יבמות פו, סי’ כו. וראה ברמ”א, אה”ע, א, ה, ובאוצה”פ שם, אות נו.

72 תוס’ בא בתרא, ס, ב, ד”ה דין הוא.

73 שו”ת מלמד להועיל, ח”ג, סי’ יח; שו”ת חלקת יעקב, ח”ב, סי’ יא. וראה בספרו של פלדמן, עמ’ 50—51 בנידון.

74 יבמות, פה, ב; רמב”ם, אישות, טו, ב; טוש”ע, אה”ע, א, יג.

75 יבמות, שם; באוצה”פ, א, אות פג.

76 הר”ן, חידושים לקידושין, מא, א, ובשו”ת הר”ן, סי’ לב. וראה באוצה”פ, א, אות פד, ובספרו של פלדמן, עמ’ 56, הערה 61.

היסוד ההלכתי השני הנוגע לעקרונות הגישה למניעת הריון הוא איסור השחתת זרע או הוצאת זרע לבטלה.⁸⁵ נושא זה רחב הוא עד מאד, וכפי שכתב אחד מרבני דורנו בנידוננו⁸⁶: „לא אבוא בכאן למצות כל החומר שנמצא בזה, כי רב הוא וקשה לרכוז אפילו בספר שלם“. אף אני לא אבוא בזה אלא לסכם ולתמצת ראשי פרקים עיקריים בנושא מרכזי זה לדיון במניעת הריון.

מקור האיסור

מחלוקת הפוסקים אם איסור השחתת זרע הוא מן התורה⁸⁷ או מדרבנן⁸⁸. הסבורים שהאיסור הוא מן התורה, יגעו למצוא את המקור והיסוד לכך: 1. יש שלמדו מהפסוק „לא תנאף“ — לא תהא בך ניאוף בין ביד בין ברגל⁸⁹; 2. יש הסבורים שאיסור השחתת זרע כלול במצוות פריה ורביה, שמלבד המצווה בקום ועשה יש בה גם משום שב זאל תעשה, שלא להשחית הזרע⁹⁰: 3. יש שלמדו לאסור מדין בליתשחית⁹⁰; 4. יש שלמדו מהפסוק „ונשמרת מכל דבר רע“ — שלא ירהר ביום זיבוא לידי טומאה בלילה⁹¹; 5. יש שלמדו ממעשה

85 בדרך כלל משמשים שני המובנים הללו לאותו ענין, אך יש מי שהבדיל ביניהם, ראה שו"ת חינוך בית יצחק, חאה"ע, סי' ז.

86 שו"ת ציץ אליעזר, ח"ט, סי' נא, שער א, פ"א. אכן, הרוצה להעמיק ולהרחיב ידיעותיו בסוגיא זו ימצא מקורות רבים במקומות הבאים: אוצה"פ, סי' כג, סק"א—סק"ב; אנציקלופדיה תלמודית, ע' השחתת זרע; ספרו של פלדמן, פרק ט; שו"ת ציץ אליעזר, שם.

87 מ"מ, איסורי ביאה, פכ"א; קרית ספר להמב"ט, שם; מג"א, או"ח, סי' ג סקי"ד ובפמ"ג שם; שו"ת חיים ושלום, ח"ב, סי' יח; שו"ת מנחת יחיאל, ח"ב, סי' כב; שו"ת מהר"ש אנגל, ח"ו, סי' יח; סמ"ק, מ' רצ"ב; סי' אור השנים, יום ד', מ' ל"ח, קי"ט; שו"ת אחיעזר, ח"ג, סי' כד; שו"ת בנין ציון, סי' קלו, ועוד.

88 שו"ת פני יהושע, חאה"ע, סי' מ"ד; מטפחת ספרים להיעב"ץ, ח"א, ד' כ; עזר מקודש, אה"ע, סי' כג ס"ב; שו"ת שבט מנשה, סי' קב; שו"ת משיבת נפש, סי' יח; שו"ת היכל יצחק, ח"ב, סי' יז, ועוד. ובשו"ת תורת חסד, ח"ב, סי' מג כתב שהשאלה אם השחתת זרע הוא מדאורייתא או מדרבנן היא כבר מחלוקת הראשונים — להתוס' סנהדרין, נט, ב, ד"ה והא, האיסור הוא מן התורה, ולהרמב"ן בחידושו לנידה, יג, א, משמע שהוא מדרבנן. וע"ע בשו"ת שרידי אש, ח"ג, סי' קכ"ז, ובאוצה"פ, סי' כג, סק"א, אות א — שדגו בשאלה זו באריכות.

89 עפ"י הבריתא בנדה, יג, ב.

89 אכן במרחשת, ח"ב, סי' ט, אותיות ב"ג — סבור בפירוש שאיסור זה נפרד ממצות פ"ו. 90 דברים, כ, יט.

91 עפ"י ע"ז, כ, ב.

ער ואונן, או ממעשי דור המבול, שלדעה זו חטאו בהוצאת זרע לבטלה ונענשו במיתה; 6. יש שלמדו מהפסוק „אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה“⁹²; 7. יש שלמדו את האיסור מהפסוק „דיכם דמים מלאו“⁹³; 8. יש שאמרו שאיסור זה הוא מהלכה למשה מסיני; 9. יש שהכלילו את האיסור באביוזריהו של שפיכות דמים, שמכלה את הגרעין של החיים העתידים להיווצר.⁹⁴

יש מי שרואה בהשחתת זרע שני גדרים — גילוי עריות ושפיכות דמים⁹⁵. אחר רואה באיסור זה רק גדר אביוזריהו של עברות אלו⁹⁶. ויש מי שסבור⁹⁷ שאמנם איסור השחתת זרע כאיסור גילוי עריות ושפיכות דמים, אבל אינו בכלל „ייהרג ואל יעבור“, מכיוון שזהו איסור שיש לו היתר — שהותר בשעת קיום מצוות פריה ורביה, וכן לצורך בדיקת פוריות, ולכן אינו חמור כאותן ג' עברות שאין להן היתר כלל. מאידך כהב פוסק אחר⁹⁸ שלא אמרו כן אלא להפליג בעוון, אבל אין זה לא גילוי עריות ולא שפיכות דמים אלא עוון גדול, ואינו בכלל ייהרג ואל יעבור.

לעומתם, הסוברים שאין איסור השחתת זרע מן התורה, דוחים את כל העקרונות הללו. הדרשות הישירות מהפוסקים אינם אלא אסמכתא בעלמא, ויתר המקורות אמנם מוכיחים על חומרת המעשה, אך לא הופכים אותו מבחינה הלכתית לאיסור מן התורה.

חומרת האיסור

„אסור להוציא שכבת זרע לבטלה, ועוון זה חמור מכל עברות שבתורה“ — כך מנוסח הדבר בשולחן ערוך⁹⁹. מחלוקת הפוסקים והפרשנים אם אמנם ניסוח זה הוא מדוייק ומחייב, היינו שאיסור הוצאת זרע אכן חמור מכל

92 ויקרא, יח, ו ובא"ע, שם.

93 ישעיהו, מז, ה, עפ"י גידה, עב.

94 ראה מקורות אלו באנציקלופדיה תלמודית, ע' השחתת זרע; אוצה"פ, א, סק"א—סק"ב; ספרו של פלדמן, עמ' 110—114; ובמקורות שבהערה 87 לעיל.

95 שו"ת צפנת פענח, סי' ל.

96 משנת אברהם על ספר חסידים, סי' תתשמ"ד, יע"ש ההבדל בין עצם האיסור לבין אביוזריהו.

97א שדי חמד, אספת דינים, סעיף לב.

97 שו"ת פניי, סי' מד; ועיין עוד: שו"ת נחפה בכסף, ח"ב, סי' ג; שו"ת דובב משרים, ח"א, סי' כ; שו"ת אמרי כהן, סי' מ; חזון איש, סי' לו, אות ג; שו"ת אגרות משה, סי' נו; ועיין עוד באוצה"פ, סי' כג, סק"א, אות ז.

98 שרי"ע, אה"ע, כג, א. המקור להתייחסות חמורה זו הוא מדברי הוהר, פ' וישב ופ' ויחי.

העברות שבתורה⁹⁹, או שאין ניסוח זה דוקא, אלא שבא להפליג בחומרת האיסור¹⁰⁰.

שאלה אחרת שנידונה בין הפוסקים והחוקרים היא האם מועילה תשובה לחטא זה, ואם כן — מהם דרכי התיקון. השל"ה¹⁰¹ הביא בזה סתירה, לכאורה, בין שני מקורות בזהר והסביר, שחטא חמור זה מצריך תשובה חמורה ומיוחדת, וברוב הפעמים אין התשובה נגמרת, ומביא שם תיקונים שונים לחוטא זה. פוסק אחר¹⁰² יישב את הסתירה בכך שהתשובה קשה במיוחד לחטא זה. ויש מי שהצריך תוספת לימוד תורה עם התשובה לחטא זה¹⁰³, אך בודאי באופן עקרוני מועילה תשובה גם לחטא זה¹⁰⁴. יש שהאריכו בתיאור דרכי התיקון והתצלה מחטא זה והחזרה בתשובה לאחר החטא¹⁰⁵.

גדרי האיסור ותנאיו

עבירה זו מוגדרת כאיסור לאבד זרע של הגבר על ידי הוצאתו מן הגוף שלא כדרך כל הארץ. ושני אופנים ישנם בהשחתת זרע: הוצאתו מן הגוף על ידי תשמיש; הוצאתו ע"י השמוש בשינוי דרכו¹⁰⁶. כך פסק הרא"ש¹⁰⁷, שהשחתת זרע מוגדרת כאיסור רק כאשר הוא מוצא מן הגוף שלא כדרך כל הארץ, אבל לאהר שיצא כהוגן — אין עוד איסור השחתת זרע לגביו, אעפ"י שמפעילים עליו דברים למניעת פוריותו והריסתו. פוסק אחר¹⁰⁸ הסביר

99 פתח עינים להחיד"א, נידה, יג; ספר הפרדס, דרוש לחשבון המצוות, ד"ב, ע"ב. וע"י באוצה"פ, כג, סק"ב.

100 בסי' חסידים, סי' קע"ו — במקרה שאדם מתיירא שלא יכשל באשת איש או באשתו נידה, טוב לו להוציא זרע לבטלה. משמע מדבריו שאין איסור השחתת זרע חמור מכל העברות. והסכימו להלכה זו בח"מ וב"ש, אה"ע, סי' כג ס"א. וע"י באוצה"פ, כג, סק"ב — שהביא דיונים של אחרונים על חידושו זה של הסי' חסידים. וע"ע בשו"ת עורת כהן, סי' לה, שיישב הסי"ח הג"ל בשו"ט ומשום מה לא הובא באוצה"פ, שם. ובשו"ת מהרש"ם, ח"א, סי' נח ג"כ הוכיח שהניסוח בשו"ע הוא לאו דוקא.

101 של"ה, שער האותיות, אות ק.

102 שו"ת בית יעקב, סי' קכב.

103 שו"ת מהרש"ם, ח"א, סי' נח.

104 כן כתב בשו"ת מהרש"ם, מפתחות לח"ג, סי' רסת, עפ"י רש"י, יחזקאל, כג, לו.

105 ראה אוצה"פ, כב, סק"ב, בהערה.

106 אנציקלופדיה תלמודית, ע' השחתת זרע.

107 תוס' הרא"ש, יבמות, יב, ב. וראה עוד בשו"ת מחנה חיים, סי' נג וחזו"א, אה"ע, סי' לו, סק"ב—סק"ג — שהבדילו בין הוצאת הזרע מהגוף שלא כדרך כל הארץ — שאסור, לבין הריסתו לאחר שיצא כהוגן — שאינו בגדר השחתת זרע. וע"ע בשו"ת תורת חסד, ח"ב, סי' מד, אות כב.

108 מרחשת, ח"ב, סי' ט, אותיות ב—ג.

שהשחתת זרע הוא גדר נפרד לחלוטין ממצוות פריה ורביה והוא מוגדר בדרך שבה הורע יוצא מן הגוף. לאחר שיצא כהוגן ונכנס לרחם האשה — חל לגבי גדר של מצוות פריה ורביה, ואין בו עוד משום השחתת זרע כלל.

באיסור הנידון כאן מצינו שני מונחים: א. השחתה — שהגדרתה, כאמור, נוגעת בדרך שבה הורע יוצא מן הגוף ולא תלויה במה שקורה לזרע לאחר מכן, ב. לבטלה — הינו, האיסור נידון לפי מטרתו — אם הוצאת הזרע נעשתה למטרה של פריה ורביה או שלא לצורך זה, ואז היא מוגדרת כהוצאת זרע לבטלה. המונח האחרון משמש בסיס לדיון בשני מצבים מיוחדים, שבהם אמנם הוצאת הזרע מהגוף נעשית בדרך „השחתה“, דהיינו הוצאתו שלא ע"י תשמיש, אבל המטרה היא למען פריה ורביה, ולכן אין היא מוגדרת „לבטלה“, כי מטרתה זו זהה למטרה בעת הוצאת הזרע כדרך כל הארץ ע"י תשמיש כדרכו. הכוונה היא (א) להורעה מלאכותית מהבעל לאשתו, שנעשית ע"י הוצאת זרע מגוף הבעל שלא ע"י תשמיש והתדרתו לרחמה של האשה ¹⁰⁹; (ב) ובדיקת פוריות הגבר שבה יש לעתים צורך בהוצאת זרע מהבעל שלא ע"י תשמיש על מנת לבדוקו ולאפשר טיפול ותיקון להפרעות הפוריות בין בני הזוג הנידון ¹¹⁰.

יש לציין שהקתולים אינם מקבלים כלל את ההגדרה של „לבטלה“, ולכן כל המצבים המוגדרים כהשחתה, גם אם מטרתם חיובית (כולל הזרעה מלאכותית מבעל לאשתו ובדיקת פוריות הגבר) נשארים באיסורם ¹¹¹. המשמעות של הגדרות אלו לגבי מניעת הריון — תידון בהמשך.

בגדרי האיסור ותחולתו נוגעת גם מחלוקת הראשונים במי שכבר קיים מצוות פריה ורביה — אם חל עליו איסור השחתת זרע, ונוגעת מחלוקת זו לשאלה, אם איסור זה תלוי במצוות פריה ורביה ¹¹². כן יש לציין כאן את דעת הרמ"א ¹¹³, שאם מוציא זרע באקראי ואינו רגיל בכך — יש מקילים ומתירים ¹¹⁴.

מצינו בפוסקים שהגדירו תנאים שונים לחלות איסור השחתת זרע, וזהי מספר גדרים כאלה:

א. אם משמש כדרך כל הארץ, אע"פ שאין זרעו ראוי להזריע ולהביא לתוצאה של ולד (כגון שימוש במוך, בזקנה ובקטנה) — אין זה השחתת זרע,

109 ראה מקורות לדיון בבעיה מבחינה זו במאמרי בספר אסיא, עמ' 130 ובמקורות שציינו שם, ובספרו של פלדמן, עמ' 128, הע' 126.

110 ראה מקורות לדיון בבעיה מבחינה זו באוצה"פ, סי' ה, סק"ד, וסי' כג, סק"א, אות י. J, Fletcher, *Morals and Medicine*, Boston, 1960, pp. 100—116

111 ראה סיכום מחלוקת ר"ת והרמב"ן ואחרונים שדנו בכך באוצה"פ, סי' כג, סק"א, אות ב.

113 רמ"א, אה"ע, כה, ב.

114 וראה דעות הפוסקים בנידון באוצה"פ, שם, סק"י.

זכיון שהוצאת הזרע נעשית כדרך כל הארץ, אבל אם לעולם הוא זורה בחוץ (כגון ברחם אטום), גם אם משמש כדרכה — הרי זה בגדר השחתת זרע, כי מיד עם הוצאת הזרע מגופו של האיש הוא נשפך החוצה¹¹⁵. באופן יותר מוגדר כתבו כמה אחרונים שגדר ההשחתה הוא דוקא אם הזרע נשפך החוצה כמו ברחם אטום, או שיש דבר מחוץ לגופה שגורם לזרע להישפך ארצה כמו במוך, שאז דינו כמו זורה על עצים ואבנים, אבל אם משמש באופן טבעי וכדרך כל הארץ, והזרע נכנס לגופה של האשה, הרי אין בזה משום השחתה, גם אם לא יתכן שמהזרעה זו יצא וולד, ואפילו במצב שניטל רחמה של האשה¹¹⁶.

היוצא מהאמור, שאין בקיום יחסים רגילים משום השחתת זרע, אע"פ שאינם מביאים ללידה, אלא אם כן קיימת הפרעה מכנית בתחילת הוצאת הזרע מהגוף. זאת בניגוד לתפיסת פילון האלכסנדרוני, שראה בקיומם יחסים עם איילוניה משום השחתת זרע, עקב העובדה שיחסים אלו הם בלתי פוריים¹¹⁷.

ב. המונח השחתה מתייחס דוקא אל פעולה ודאית, כמו באיסור בל תשחית של עץ מאכל, אבל כשיש ספק אם הזרע אמנם יושחת — אין איסור השחתת זרע. דבר זה נכון בעת השימוש באמצעי מניעת הריון, כאשר המניעה אינה ודאית¹¹⁸.

ג. גרם השחתה אינו חמור כל כך כמו השחתה ישירה, כפי שאמנם מצינו בהלכות אחרות שגרם האיסור קל יותר מהאיסור הישיר (כגון כיבוי

115 כן פסק בשו"ת הרא"ש, כלל לג, סי' ג, ובשו"ת הרדב"ז, ח"ג, סי' תקצ"ו — אלא שבמקום הווגמא רחם אטום, נקט הרדב"ז דוגמא של שימוש במוך למצב שלעולם זורה החוצה.

116 שו"ת מלמד להועיל, ח"ג, סי' יז ושו"ת עורת כהן, סי' לג, וראה בשו"ת אגרות משה, חאה"ע, ח"א, סי' ג שפסק אף הוא להתיר שימוש בניטל רחמה של האשה. אלא שבתוך תשובתו הוא מחלק בין מוך שמחוץ לגופה לבין ניטל רחמה — וכבר קדמו בכך הרב קוק, שם, וכן מחלק בין אוטם ברחם ששם בהכרח זורה החוצה לבין ניטל רחמה — וכבר קדמו בכך המלמד להועיל, שם. וראה עוד בדין אוטם ברחם באוצה"פ, כג, סק"ז, אותיות א—ג ובדין ניטל הרחם באוצה"פ, שם, סק"ח, אות ב — שהובאו דעות של פוסקים רבים בשאלות אלו.

117 הובא בספרו של פלדמן, עמ' 65 (ובהע' 39).
אכן יש לציין שגם בין הפוסקים יש שהחמירו בנישואין עם קטנה ואיילונית — מקורו בשיטת הרמב"ם, איסורי ביאה, כא, יח וכ"ו, ויש שפירשו את האיסור הזה משום השחתת זרע. אכן רוב הפוסקים פירשו את טעמו של הרמב"ם רק משום ביטול מצוות פריה ורביה, בעוד שאיסור השחתת זרע לא שייך במצבים אלו, ויש שכתבו שכל איסור נישואי קטנה הוא חומרא בעלמא — וראה בהרחבה דעות אלו באוצה"פ, כג, סק"ד ובאנציקלופדיה תלמודית, ע' השחתת זרע.

118 שו"ת עורת כהן, סי' לו; שו"ת מטה לוי, ח"ב, חיו"ד, סי' לא.

בשבת, מחיקת שם ה' ועוד). רק במקום שהתורה אסרה במפורש את גרם האיסור, אזי חומרתו שווה לאיסור עצמו (כגון בהטלת מזם בקדשים). אך בענין השחתת זרע מצינו שבמקום דחק גדול התירו גרמא דהשחתה ולא התירו מעשה השחתה. ישיר¹¹⁹.

ד. אם ההשחתה איננה לבטלה אלא לצורך מצווה — אין זה מוגדר כהשחתה ואין בו איסור. לכן אם משתמש באמצעי מניעה כדי למנוע סכנת הריון מאשתו החולנית — אין הוצאת הזרע בגדר איסור השחתה אף שבסופו של דבר לא יבוא לידי הריון¹²⁰. וכן כל שיש צורך בדבר איננו מוגדר כהשחתה (כדיון קציצת האילן — דכל לצורך לא מיקרי השחתה). על כן, אם מערה לחלל הרחם לצורך מצוות עונה — אף אם מקיים את היחסים ע"י שימוש באמצעי מניעה — לא נקרא משחית זרעו¹²¹. וביתר ביאור הסביר הרב קוק¹²² שאיסור השחתת זרע הוא דוקא אם נעשה לבטלה וללא תועלת, אבל כיון שיש תועלת להסיר סכנה או ספק סכנה ועצם התשישי יש בו משום מצוות עונה — לא מוגדר מעשה זה כהשחתה¹²³.

ראשונים ואחרונים אחרים הרחיבו הדיון בהגדרה זו¹²⁴, אשר מסקנתה הברורה היא שכאשר מותר השימוש באמצעי מניעה — אין בקיום היחסים במצב זה משום איסור השחתת זרע, למרות שהתוצאה הסופית לא תנא הריון. זאת משום שיש חשיבות של מצווה בעצם קיום היחסים מדין עונה, ללא קשר לתוצאה, ואין בכך משום „לבטלה“, וממילא אין בו השחתה, כמבואר לעיל.

החייבים באיסור זה

האיסור בעיקרו ובמהותו מתייחס לגבר. אכן, מצינו בפוסקים דיונים בשאלת חלות האיסור על אישים שונים כגון גוי¹²⁵, סרים ועקר¹²⁶.

השאלה הנוגעת יותר לדיונונו היא בדבר חלות האיסור על האשה. בעיה זו מתחלקת לשתיים: א. האם יש איסור על האשה להשחית את „זרעה“;

119 כל מבואר ביבמות, ע"ו, א גבי בדיקה להכשיר בקהל. גדר זה של גרם השחתה ביאר הרב קוק בעזרת כהן, שם.

120 שו"ת משיב דבר, ח"ב, סי' פח.

121 שו"ת מהרש"ם, ח"א, סי' נח.

122 שו"ת עזרת כהן, סי' לה.

123 ומוסיף עוד שגם שלא בשעת עונתה יש בכך מצוה — עפ"י דברי רבא בפסחים, עב, ובפירשיי שם.

124 ראה בספרו של פלדמן, עמ' 77 והערות 103—108, שציין מקורות נוספים.

125 סיכום דעות הפוסקים באוצה"פ, כג, סק"א. אות ה, ואנציקלופדיה תלמודית, ע' השחתת זרע, אות ד.

126 אוצה"פ, שם, אות ג; אנציקלופדיה תלמודית, שם.

ב. האם יש איסור על האשה להשחית את זרע בעלה לאחר שהוחדר לגרתיקה?
בשאלה הראשונה, היינו בחיוב האשה על השחתת זרעה, מצינו מחלוקת
כבר בראשונים. המחלוקת תלויה בהגדרת היחס של איסור השחתת זרע
למצוות פריה ורבייה — מי שסובר ששנים אלו קשורים זה בזה, פוטר את
האשה מהשחתת זרעה, כפי שהיא פטורה ממצוות פריה ורבייה¹²⁷, ומי שסובר
שאין איסור השחתת זרע תלוי במצוות פריה ורבייה, מחייב את האשה בהשחתת
זרעה¹²⁸.

ובענין הגדרת „זרע“ האשה — מהו מבחינה ביולוגית? החזון-איש כתב,
שנראה מדברי הראשונים שזרע האשה היינו דם נידה, שבא לפעמים ע"י
חימוך¹²⁹. ובמעדני יו"ט¹³⁰. אף הוא ביאר שזרע האשה הוא הדם שלה, כפי
המבואר בגמרא¹³¹, „אשה מזרעת אודם“, וכתב: „ואם תאמר, לפי מה שכתבתי
ההוכחתי גם עליה עונש אם תוציא זרעה לבטלה, א"כ למה לא הוזכר טומאת
קרי אצלה, זו אינה קשיא, זרעה אינו יוצא לחוץ והוי טומאת בית הסתרים...
אך קצת קשה לי מנשים המסוללות בפ' הערל ס"ס ב, קאמר פריצותא בעלמא“.

ובכלל קצת קשה פירוש זה — מה שייך השחתת בדם נידה, מהי פעולת
ההשחתת, ומהו הנימוק לאיסור כזה ביחס לדם נידה, שבין כה וכה הולך
לאיבוד ואין ממנו כל פוריות. ולכאורה, ניתן לומר על פי הידוע כיום
בפיזיולוגיה של הרבייה, כי „זרע האשה“ הוא הביצית שלה. ברם, יש לציין
כי הביצית תוארה לראשונה רק בשנת 1827¹³², ועוד יש לציין כי עדיין הבעיה
במקומה עומדת — כיצד בפועל תיעשה פעולת השחתת הזרע ע"י האשה,
אם מדובר בביצית המופרשת במחזור חדשי בתוך גופה אל האשה¹³³?

השאלה החשובה יותר מבחינה מעשית היא האם אסור לאשה להשחית
את זרע בעלה לאחר התשמיש. לפתרון שאלה זו יש, כמובן, השלכות מעשיות
ביחס לאמצעי מניעה שונים, הפועלים במנגנוני השחתת זרע הבעל לאחר

127 ר"ת בתוס' יבמות, יב, ב, ד"ה שלש.

128 רמב"ן, ריטב"א ורא"ש בשטמ"ק, כתובות, לט, א. וכן כתב הרמב"ן בחידושיו לנידה,
יג, א — וראה בפתח עינים לנידה, שם, מה שהיקשה על שיטת הרמב"ן. וראה עוד
בשאלה זו באנציקלופדיה תלמודית, שם, אות ד; שו"ת שרידי אש, כרך ג ח"ב, סי'
קכו; הגאון מטשעבין בקובץ תורת ארץ ישראל, שנה יח, סי' כא, תש"ז.

129 חזו"א, ה"ל אישות, סי' לו, אות ג. ומוכיח מדברי הרמב"ם, אסורי ביאה, ה, ד, ורמב"ן,
ר"פ תוריע.

130 מעדני יו"ט, על הרא"ש, נידה, פב, אות ב.

131 נידה לא, א.

132 F. H. Garrison, Introduction: Carl Ernest von Baer ראה בספר: *to the History of Medicine, Philadelphia 1914, p. 390.*

133 וראה בהרחבה על מהות זרע האשה ועל הבעיה של השחתת זרעה מבחינה מציאותית
בספרו של פלדמן, עמ' 123—128 ועמ' 132—143.

חדירתו לנרתיקה של האשה. גם בשאלה זו מצינו מחלוקת בין הפוסקים — יש סוברים שנשים אסורות להשחית זרע בעליהן, ויש הסוברים שאין האשה מצווה על השחתת זרע בעלה.

בסיכום שיטות הפוסקים בשאלה הכללית של מעמד האשה באיסור השחתת הזרע מצינו, אפוא, מיגוון דעות בין הפוסקים: „יש שסוברים דנשים אינן מוזהרות כלל על זה — לא על זרע עצמן ולא על זרע הבעל”¹³⁴, ויש שמחמירים דמוזהרות על שניהם¹³⁵, ויש שמחלקים ביניהם — מהם שהקילו בזרע עצמן והחמירו בזרע בעליהן¹³⁶, ומהם הסוברים להיפך¹³⁷, דזרע עצמן חמור מזרע הבעל¹³⁸.”

בסיכום ניתן לומר שנושא השחתת הזרע הוא בעל חשיבות מירבית מבחינת ההלכה ביחס לנושא מניעת ההריון. אין כמעט תשובה אחת הדנה במניעת הריון, שלא תפתח בבירור איסור השחתת זרע והשלכות הבירור הזה על עמדת הפוסק בשאלה הנידונה.

מאמר זה בא לסכם את הגישה הבסיסית והעקרונית של ההלכה ומחשבת היהדות לבעיית מניעת ההריון ולשאלות ההלכתיות-מוסריות הנילוות לבעיה זו.

134 שיטת ר"ת, הובאה בתוס' יבמות, יב, ב, ד"ה שלש, וברשב"א, נידה, יג, א, וכפי שביארו בשו"ת תורת חסד, סי' מג, אות יט, ושו"ת מחנה חיים, ח"א סי' קג.

135 שיטת הרמב"ן, נידה, יג, א, וברשב"א, שם, ובעיקר משיטת הרמב"ן בכתובות, לט, וכפי שביארו בשו"ת תורת חסד, שם, אות ב, ופתיח עינים להחיד"א, בנידה, שם. וכן שיטת הר"י, בתוס' כתובות, לט, א, ד"ה שלש. וכן שיטת רש"י לפי מה שהבינו התוס' ביבמות ובכתובות, שם.

136 שיטת רש"י אליבא דהרא"ש והריטב"א בשטמ"ק לכתובות, שם, ואליבא דפני משה, בסק"ב. וכן שיטת הריב"ש בשטמ"ק לכתובות, עב, א, ושיטת הרדב"ז, ח"ג, סי' תקצו. וע"ע באבני נזר, סי' עט, אות ט, וראה גם בשו"ת רע"א, סי' עב.

137 שיטת הרשב"א אליבא דתורת חסד, סי' מג, אות יט; וע"ע במעדני יו"ט, רפ"ב בנידה, אות ב, בנשים המסוללות זו בזו. וראה עוד בשו"ת שרידי אש, ח"ג, סי' יד.

138 כן כתב באוצה"מ, כג, סק"א, אות ד.