

מקרה אגני דורשו

במה לעיון במקראות בדרך רבותינו

גליון מס' 30

פרשת כי תצא

ה'תשפ"ב

הרב ישעיהו לוי שליט"א

לציפורניים הוא סימן בעלמא, הבא רק לגלות שפשר "ועשתה" הוא הצמחת ציפורניים, שהיא דומה אל גילוח הראש בכך ששניהם מנוולים, או אם כיעור יפת התואר הוא עצמו המטרה. אבל ספרי אכן נוקט בהמשך שרוצה התורה שהאיש הישראלי שהשבויה בביתו יהיה "נתקל בה ונכנס, נתקל בה ויוצא, רואה בקלקולה ורואה בניוולה", הכל כדי שימאס בה וישלחה לנפשה. כך העתיק רש"י בפירושו לפסוק יג ד"ה וישבה. וברמב"ם הל' מלכים ח, ה: "מגדלת את ציפורניה ומגלחת את ראשה כדי שתתגנה בעיניו. ותהיה עמו בבית; נכנס ורואה אותה יוצא ורואה אותה, כדי שיקוץ בה".

זו למעשה גם טובתה שלה, פן יתגרה בה שובה, והיא אינה חפצה בו אלא בוכה "את אביה ואת אמה" (כא, יג), את עמה ואלוהיה (דעת רבי עקיבא ביבמות מח, ב). שאילו רצתה להתגייר ולהינשא לו, מטבילה מיד והיא מותרת (יבמות מז, ב; רמב"ם שם), בלי התנאים שפרט כאן הכתוב.

לדעת רבי אליעזר והמיוחס ליונתן - הגילוח ועשיית הציפורניים לכבדה

אולם בתרגום המיוחס ליונתן: "ותספר ית מזיאי (=שער) דרישה ותיצמי (=ותקצוץ) ית טופרייהא". סבור המיוחס כרבי אליעזר בר פלוגתו של רבי עקיבא, אשר לדעתו, בספרי וביבמות מח, א, הוראת "ועשתה" היא ש"תקוץ" את ציפורניה המגודלות. "נאמרה עשייה בראש ונאמרה עשייה בציפורניים; מה עשייה האמורה בראש העברה", כלומר גזיזת המותר, "אף עשייה האמורה בציפורניים העברה". לפי המיוחס בעקבות רבי אליעזר, תגלחת יפת התואר היא תספורת מייפה, וכמוה עשיית ציפורניה היא שיפור ותיקון.

[המיוחס אמנם אינו עקבי בתרגומו להטיות של גל"ח. לגילוח של יוסף ושל יפת תואר משמש שורש ספ"ר, שהוראתו בארמית כבעברית. אלא שגם בספר ויקרא, גבי צרוע ולעניין האיסור לגלח את פאת הזקן, גל"ח מתורגם ספ"ר, אף שמדובר בגילוח עד העיקרים. לעומת זאת בספר במדבר, גבי נזיר, כל גל"ח מתורגם בשורש גל"ח המקביל בארמית. לפיכך אין בלשון המיוחס

והבאתה אל תוף ביתך וגלחה את ראשה ועשתה את צפורניה: והסירה את שמלת שביה מעליה (כא, יב-יג)

לדעת רבי עקיבא ואונקלוס - הגילוח ועשיית הציפורניים נועדו לנוולה

בספרי, הובא במנחות מח, א: "ועשתה את צפורניה... רבי עקיבא אומר תגדל. נאמרה עשייה (=פעולה) בראש ("וגלחה") ונאמרה עשייה בציפורניים ("ועשתה"); מה עשייה האמורה בראש ניוול, אף עשייה האמורה בציפורניים ניוול". סובר רבי עקיבא שהתגלחת ועשיית הציפורניים האמורות ביפת תואר אינן ייפוי אלא השחתה וכיעור.

אף אונקלוס מתרגם כדעת רבי עקיבא. גילוח שיש בו השחתה, זה המגיע עד הקרקפת או הבשר, מתורגם תדיר באונקלוס בהטיות של השורש גל"ח, המשמש בארמית כמו בלשון הקודש. כגון "והתגלח ואת הנתק לא יגלח" (ויקרא יג, לג) - "ויגלח סחרני (=סביב) נתקא ודעם (=והסמוך אל) נתקא לא יגלח"; "וגלח את כל שערו" (שם יד, ח) - "ויגלח ית כל שעריה"; "ופאת זקנם לא יגלחו" (שם כא, ה) - "ופתא דדקנהון לא יגלחו"; "וגלח ראשו פיום טהרתו" (במדבר ו, ט) - "ויגלח רישיה ביומא דדכותיה".

מנגד, כאשר שלח פרעה לקרוא "את יוסף, ויריצהו מן הבור וגלח ויחלף שמלתיו" (בראשית מא, יד). שם תירגם אונקלוס, "וספר ושני כסותיה". שכן יוסף לא השחית את שערו אלא ייפהו בטרם יעמוד לפני המלך, מן הסתם אחר שגדל פרע משך שנות מאסר ושבי. אצל יוסף התרגום הוא אפוא, "וספר" - הסתפר לנוי.

פה ביפת תואר שב אונקלוס למנהגו הרווח ומתרגם את המקרא שלפניו, "ותעלנה לגו ביתך ותגלח ית רישה ותרבי ית טופרהא ותעדי ית כסות שביה מנה". והרי ש"וגלחה" משמע גילוח מנוול, "ותגלח" בארמית.

ולדרכו מתרגם אונקלוס גם את "ועשתה" כרבי עקיבא, "ותרבי" = ותגדל; ניוול הציפורניים עם ניוול הראש. רמב"ן מסביר שצמיחה תיקרא עשייה כמו "ועשת" (השנה השישית) את התבואה לשלש השנים" (ויקרא כה, כא). לא מפורש במנחות שם אם לרבי עקיבא "ניוול" המוקש מן הראש

הוכחה ש"ותספר" של יפת תואר הוא תספורת ולא גילוח גמור. מכל מקום אפשר שזו כוונת המיוחס, והשוואה אל תרגומו ל"ועשיתה" מטה לכך. מה שאין כן אונקלוס אשר ודאי הבין ש"וגלחה" מחייב גילוח גמור.]

הסרת שמלת השבי בהתאם לשתי הדעות

ועוד נבדלו אונקלוס והמיוחס בשלישית. את "והסירה" מתרגם אונקלוס "ותעדי", ותעביר, כמו שהוא מתרגם כל הסרה, כגון "ויסר נח את מקסה התבה" (בראשית נח, ח) – "ואעדי נח ית חופאה דתיבתא"; "והסיר את מראתו בנצתה" (ויקרא א, טז) – "ויעדי ית זפקיה (=הזפק שלו) באוכליה (=עם מעיו)"; "והסיר ה' ממך כל חלי" (דברים ז, טו) – "ויעדי ה' מינך כל מרעין". נלמד מן "והסירה את שמלת שביה מעליה", אומר ספרי כנראה אליבא דרבי עקיבא, "שמעביר ממנה בגדים נאים ומלבישה בגדי אלמנות. שהגויים ארורים הם: בנותיהם מתקשטות במלחמה בשביל להזנות אחרים אחריהן". אף הסרת שמלתה, כגילוח ראשה וכגידול ציפורניה, מכוונת לכערה.

אבל במיוחס ליונתן: "ותשני (=ותחליף) ית פסות שבייתה מינה". כיוסף בשעתו מחליפה יפת התואר את בגדי השבי הבלויים המזוהמים בכסות נקיה. הסרת שמלתה הישנה היא ייפוי כתספורת וקציצת הציפורניים. רבי עקיבא אולי דוחה את ההשוואה מפני שאצל יוסף הוזכרה החלפה בביאור, ואצלה רק הסרה, רמז שביפת תואר המבוקש אינו שמלה אחרת אלא סילוק שמלת המלחמה.

מסתבר לפיכך שלרבי אליעזר ולמיוחס, בניגוד לרבי עקיבא ולאונקלוס, כל הנעשה ביפת תואר הוא שימור כבודה מחמלת התורה עליה. "והבאתה אל תוף ביתך" כיאה לבת אדם, ולא אל הרפת עם בהמותיך הכלואות. "וגלחה את ראשה", תספורת הגונה לשערה המוארך המאובק המסובך בברקנים, כיוסף שהסתפר כשהריצוהו מן הבור. "ועשיתה את צפרניה" המגודלות הסדוקות המושחרות מדרכה היגעה. "והסירה את שמלת שביה", שוב כיוסף, להיפטר משמלתה המרופטת, או שמא מן הלבוש הגס המבזה שהלבישוה בשבי אחר ששללו ממנה את בגדיה החמודות. "וישבה בביתה" (כא, יג) כבת בית ולא כשפחה עומדת לפקודתך. "ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים" (שם), ולא תאלצנה לשמוח עמך בניצחונך עליה ועל אומתה.

לדרכו של רש"י

פירוש רש"י נראה מכיל סתירה. על "ויעש אלהים את הרקיע" (בראשית א, ז), כותב רש"י: "תיקנו על עמדו והיא עשייתו, כמו ועשיתה את צפרניה". והרי ש"ועשיתה" הוא תיקון, היינו קציצת הציפורניים לסדרן כהוגן, כדעת רבי אליעזר. עוד בפירושו לבראשית יח, ח: "ויבן הבקר אשר עשה" – אשר תיקן (גמר את הכנתו למאכל). קמא קמא (=ראשון ראשון) שתיקן אמטי ואייתי קמייהו" (=הביא לפניהם; על פי בבא מציעא פו, ב). צפוי היה שגם כאן יתפוס רש"י בשיטת רבי אליעזר. אך בפירושו ל"ועשיתה את צפרניה" כותב רש"י, "תגדלם כדי שתתנוול". לא תיקון אלא הזנחה, כדעת רבי עקיבא. ואכן את כל המעשים רואה פה רש"י כתכסיסים

להפחית את חינה: "והסירה את שמלת שביה מעליה" – לפי שהם נאים..."; "וישבה בביתה" – בבית שמשתמש בו, הכנס ונתקל בה..."; "ובכתה את אביה" – כל כך למה? כדי שתאהבת ישראל שמחה וזו עצבה, בת ישראל מתקשטת וזו מתנוולת".

לך – באיווי לבך שלך

אלא שרש"י נמשך פה אחר פירושו לפסוק יא למעלה. "ולקחת לך לאשה" – לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע" (על פי קידושין כא, ב, אלא ששם מדובר בפשטות על ביאה ראשונה בגיטתה, בעוד רש"י מותח את הסלידה ממנה ומן הדחף אליה עד פקפוק הנישואים אתה ביהדותה). שאם אין הקדוש ברוך הוא מתירה יישאנה באיסור. אבל אם נשאה סופו להיות שונאה, שנאמר אחריו, 'כי תהיין לאיש...' (כא, טו), וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה (נושא הפרשה שלאחר 'כי תהיין'). לכך נסמכו פרשיות הללו. לפיכך ראוי לכערה ולהרתיע בכל דרך את האיש מלקחתה לאשה.

ושם למעלה נצרך רש"י לפירושו משום הרגלו לדרוש כל הטיה של 'לך' או 'לכם' הבאה אחר פועל. כגון "לך לך" [מארצך וממולדתך] – להנאתך ולטובתך" (רש"י לבראשית יב, א; וראה רמב"ן הטוען שם נגד רש"י שהוספת 'לך' היא רק "משפט לשון" משולל כל מטען משמעי); "פסל לך [שני לוח אבנים פראשנים]" – הראהו מחצב סנפירינן (=ספיר) מתוך אהלו, ואמר לו, הפסולת יהיה שלך. ומשם נתעשר משה הרבה" (רש"י לשמות לד, א). אף כאן "ולקחת לך" – באיווי ליבך שלך, לא בעצת ה' וברכתו, ואפילו לא בהיתר מרווח מלפניו (בספרי ובקידושין כב, א למדו מייתור "לך" שלא ייקח יפת תואר מן השביה אלא לעצמו, לא לאביו או לאחיו או לבנו), וסוף מחשבתך להתקלקל ולהידרדר אל שנאה והולדת בן סורר ומורה.

השווה רש"י לבמדבר יג, ב: "שלח לך [אנשים] – לדעתך. אני איני מצוה לך; אם תרצה שלח... חיייהם שאני נותן להם (לישראל) מקום לטעות בדברי המרגלים למען לא יירשוה".

ורגמהו כל אנשי עירו באבנים ומת ובערתה הרע מקרבך וכל ישראל ישמעו ויראו (כא, כא)

נידון על שם סופו, אך מיתתו בסקילה ולא בסייף

במשנה סנהדרין עא, ב: "בן סורר ומורה נידון על שם סופו". ובגמרא שם עב, א: תניא, רבי יוסי הגלילי אומר, וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אמרה תורה יצא לבית דין ליסקל? אלא, הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה, שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש למודו ואינו מוצא ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות. אמרה תורה, ימות זכאי ואל ימות חייב".

הקשו ראשונים, הלא אפילו אם עתיד בן סורר ומורה לקטול את אלה שיעמוד הוא ללסטם, לא תהיה אז מיתתו אלא בסייף כדין כל רוצח, ומדוע גזרה תורה להמיתו מתחילה בסקילה החמורה מסייף? רמ"ה ואחרים משיבים, שסופו גם לחלל שבת, אם בהוצאת כלי זיין ללסטם בשבת, אם בהריגה בשבת.

פעולת הסקילה על אנשי העיר בייחוד. ואחר שניהם מפטיר הכתוב, "וּבְעֶרְתָּ הָרַע מִקֶּרְבְּךָ" (כא, ו-כב, כא).

לֹא תִתְעַב אֲדָמִי כִּי אָחִיךָ הוּא; לֹא תִתְעַב מִצְרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְּאֶרֶצוֹ: בָּנִים יוֹלְדוּ לָהֶם דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בְּקֹהֶל ה' (כג, ח-ט)

"דור שלישי יבא להם" – לאו הבא מכלל עשה

הכתוב פותח במה שנשמעות שתי מצוות לא תעשה, "לֹא תִתְעַב אֲדָמִי" ו"לֹא תִתְעַב מִצְרִי", ומסיים בהיתר מנוסח כתבנית מצות עשה, "דור שלישי יבא להם בקהל ה'". מן ההיתר נלמד איזה תיעוב מנועים אנו מלתעב אדומי ומצרי, היינו מאיסה מלאפשר להם ביאה "בקהל ה'", כלומר חיתון עמנו.

לא הוזהרנו כמובן שלא לסרב לשאת אדומי פלוני או מצרי פלוני, כי כל איש או אשה לטוב בעיניהם יינשאו. לפיכך מפרש רש"י, "לֹא תִתְעַב אֲדָמִי לגמרי, ואף על פי שראוי לך לתעבו, שיצא בחרב לקראתך (ראה במדבר כ, כ). לֹא תִתְעַב מִצְרִי מכל וכל, אף על פי שזרקו זכורכם ליאור". "לֹא תִתְעַב מִצְרִי" ושל "לֹא תִתְעַב מִצְרִי" לא באה לאסור, אלא לשלול חובה, במינוחו של רמב"ם בשורש השמיני לספר המצוות שלו. אינך חייב להימנע לגמרי מלהתחתן עם אדומי או מצרי, אלא רק בדור ראשון ושני שלהם, אבל "דור שלישי יבא" (הנגד את המיוחס ליונתן, שלתרגומו "לֹא תִתְעַב" הוא אזהרה לבית דין שלא ירחיקו אדומי או מצרי הבאים להתגייר, ואין לה ענין עם "דור שלישי יבא" הנוגע לחיתון ולאדומי ומצרי שכבר התגיירו).

לכאורה אין אפוא במקרא שלפנינו מצוה להימנות בתרי"ג, זולת "דור שלישי יבא להם בקהל ה'". ואמנם אמרו בכתובות ל, א ש"מצרי ואדומי" הם "חייבי עשה", ופירש רש"י שמצרי ואדומי ראשון ושני אסורים משום "לאו הבא מכלל עשה" (שם, וביבמות מט, א ושם נח, א). "דור שלישי יבא" ילמד במשתמע שדור ראשון ושני לא יבוא.

"לֹא תִתְעַב" – אזהרה שפירושה המעשי הוא הוראה חיובית

אלא שרמב"ם מונה פה שני לאווים, ושום עשה לא. בספר המצוות לא תעשה נד, "שהזהירנו מהרחיק זרע עשו אחר היכנסם בדת, רוצה לומר שאנחנו מוזהרים מהרחיק חיתונם. והוא אמרו יתעלה, 'לֹא תִתְעַב אֲדָמִי כִּי אָחִיךָ הוּא'. ואחריו בלא תעשה נה, "שהזהירנו שלא להרחיק המצרים ולתעב חיתונם אחר היכנסם בדת, והוא אמרו יתעלה, 'לֹא תִתְעַב מִצְרִי'. בשני הערכים האלה אין כלל הבדלה בין דור ראשון ושני לשלישי, וגם לא רתיעה מלהותיר רושם שאכן הוזהרנו מלהימנע מלהתחתן עם אדומי או מצרי. שכן מטרת ספר המצוות היא רק לערוך את רשימת המצוות ולהצביע על מקורותיהן במקרא, ולפיכך נצמד בו רמב"ם אל הכתוב כמשמעו, בעוד הגדרות המצוות ופרטיהן ימתינו ליד החזקה (העמידני על הכלל הזה רבי יצחק ברוך רוזנבלום שליט"א, ולתובנותו הנכונה טיעונים רבים על חזרות כביכול בין ספר המצוות ליד החזקה בטלים מאליהם).

ואילו במניין הקצר שבסוף ההקדמה ליד החזקה כבר אין סרך איסור להימנע מחיתון עם אדומי או מצרי, אלא רק

ומבני מרדכי נ"י שמעתי בבחרותו ליישב על פי הנאמר בעיר נידחת, "הִכָּה תִּכָּה אֶת יִשְׂרָאֵל הָעִיר הַזֹּאת לְפִי חֶרֶב" (למעלה יג, טז). כך נהרגים העובדים לאליל אם עבדו רוב יושבי העיר. אבל אם הודחו רק מיעוטם, שב דינם כיחידים להיסקל (משנה סנהדרין קיא, ב; רמב"ם הל' עבודה זרה ד, ב), כנאמר, "וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת הָאִשָּׁה הַהוּא... וּסְקַלְתָּם בְּאֲבָנִים וּמָתוּ" (למעלה יז, ה). ודאי אין חטא הרבים קל משל יחידים, אלא שאם הודחו רובם ונעשתה העיר נידחת מצוים "כל ישראל לעלות עליהם לצבא, והם צרים עליהם ועורכים עמהם מלחמה עד שתיבקע העיר" (לשון רמב"ם שם, ו). מלחמה נעשית בנשק וההריגה בה היא תמיד "לְפִי חֶרֶב" (השווה בראשית לד, כו; שמות יז, יג; ובמדבר כא, כד; שם לא, ח).

כיוצא בדבר, רמב"ם כותב (הל' רוצח ושמירת נפש ד, ט) ששאר עבירות "אין בהם השחתת יישובו של עולם כשפיכות דמים. אפילו עבודה זרה, ואין צריך לומר עריות או חילול שבת, אינן כשפיכות דמים, שאלו העוונות הן מעבירות שבין אדם להקדוש ברוך הוא. אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חברו. וכל מי שיש בידו עוון זה הרי הוא רשע גמור, ואין כל המצוות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עוון זה, ולא יצילו אותו מן הדין, שנאמר, 'אָדָם עֹשֶׂק בְּדָם נָפֵשׁ' (=תפוס בעוון רציחה) [עַד בּוֹר יָנוּס (=גם בקבר ובגהנום) אֵל יִתְמָכוּ בּוֹ (=לא יסייעו לו זכויותיו)]" (משלי כח, יז; ראה יומא פז, א). עם כל רוע רציחה, היא אינה ענושה סקילה אלא סייף, אבל רק מפני שדין רציחה להינקם, ככתוב "נָקָם יִנָּקֶם" (שמות כא, כ), אם "בֵּיד גָּאֵל הַדָּם" (למעלה יט, יב) אם ביד הציבור ובית דינם הקמים לו למת, ו"חֶרֶב נִקְמָת" (ויקרא כו, כה).

בן סורר ומורה נידון כרוצח בלא תביעת נקם

ואילו בן סורר ומורה אמנם נידון כרוצח על שם סופו, אולם הוא טרם הפיל מת לתבוע נקמה בחרב, ואין גואל דם. בהעדר כורח להמיתו בסייף, חומרת רציחה מחייבת לבן הסורר סקילה, החמורה שבארבעה המיתות המסורות לבית דין (כדעת חכמים במשנה סנהדרין עט, ב).

וְאִם אָמַת הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה, לֹא נִמְצְאוּ בְּתוּלִים לְנִעֲרָ: וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנֶּעֱרָ אֶל פֶּתַח בֵּית אָבִיהָ וּסְקִלוּהָ אֲנָשֵׁי עִירָהּ בְּאֲבָנִים וּמָתָהּ, כִּי עָשָׂתָה נִבְלָה בְּיִשְׂרָאֵל לְזִנוּת בֵּית אָבִיהָ, וּבְעֶרְתָּ הָרַע מִקֶּרְבְּךָ (כב, כ-כא)

הכתוב מקביל אל בן סורר ומורה את הבת הסוררה בנאפופיה "בֵּית אָבִיהָ". נאמר על הבן בתחילת דינו, "וַיִּסְרוּ אוֹתוֹ" (למעלה כא, יח), משפט המופיע שנית רק בפרשת הבת (כב, יז), אם אמנם הוא מוסב על הבעל כאשר עלילתו שקרית. את הבן תופסים "אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אוֹתוֹ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ וְאֵל שַׁעַר מִקְמוֹ" (כא, יט), ו"אֶת בְּתוּלֵי הַנֶּעֱרָ לוקחים "אָבִי הַנֶּעֱרָ וְאִמָּהּ וְהוֹצִיאוּ... אֶל זִקְנֵי הָעִיר הַשְּׁעָרָה" (כב, טו). "וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרָה" (כא, טז), כנגד "וְאָמַר אָבִי הַנֶּעֱרָ אֶל הַזִּקְנִים אֶת בְּתִי נָתַתִּי לָאִישׁ הַזֶּה" (כב, טז). ואם נמצאה האשמת הבעל אמת, "וּסְקִלוּהָ אֲנָשֵׁי עִירָהּ בְּאֲבָנִים וּמָתָהּ", כמו הבן הסורר "וּרְגְּמוּהוּ כָּל אֲנָשֵׁי עִירוֹ בְּאֲבָנִים וּמָתוּ" (כא, כא). רק אצלם מכל הנסקלים הוטלה

"שלא להרחיק זרע עשיו מן הקהל אלא עד שלשה דורות [ולא עד בכלל]" (לא תעשה נד), ו"שלא להרחיק מצרי מלבוא בקהל אלא עד שלשה דורות" (לא תעשה נה). ההוראה "דור שלישי יבא להם" הנה חזרה וניעורה. שכן לדעת רמב"ם "דור שלישי יבא" מסייג את "לא תתעב אדמי" (כמו את "לא תתעב מצרי"), ושניהם יוצרים יחד משפט מעין "לא תתעב אדמי דור שלישי" (או "לא תתעב מצרי דור שלישי"). כך בקירוב אכן מתנסח רמב"ם ברמזי המצוות שבפתיחה להלכות איסורי ביאה, "שלא להרחיק דור שלישי מצרי מלבוא בקהל", ו"שלא להרחיק דור שלישי אדומי מלבוא בקהל".

ולא בא המשפט החדש אלא לחייב עשייה מכללא, כאילו נאמר, 'לא תתעב אדמי דור שלישי אבל תתעב דור ראשון ושני', וכן, 'לא תתעב מצרי דור שלישי אבל תתעב דור ראשון ושני'. תיבת "לא" נשארה פעמיים סמן אזהרה, ולכן נמנים איסוריהם של אדומי ראשון ושני ושל מצרי ראשון ושני בין הלאווין, אבל למעשה הם עשה – 'תתעב'! – הבא מכלל לאו – "לא תתעב". לפיכך אמרו בכתובות ש"מצרי ואדומי" הם "חייבי עשה", כי כמו לאו הבא מכלל עשה, עשה הבא מכלל לאו אף הוא אינו חמור כלאו אלא כעשה, ואין לוקים עליו, שכן משותף לשניהם שהעובר עליהם אינו ממרה במפגיע את פי ה'.

עיון בשורש השמיני שבספר המצוות יוכיח שהמבחין בין אזהרה לשלילת חובה הוא אם יש כתוב אחר שיכולנו להחיל על פיו חובה באופן גורף, שאז באה המילה "לא" להוציא מקרה מסוים מן הכלל. כגון "וכי יפה איש את עין עבדו או את עין אמתו וישחתה לחפשי ישלחנו תחת עינו" (שמות כג, כו), שיכולנו לחשוב שהוא תקף גם בעבד עברי, ולכן נצרך הכתוב להוציא אמה עבריה מן הכלל ולומר עליה, "לא תצא פצאת העבדים" (שם, ז). כך שולל הכתוב חובה להוציאה תחת עינה, אבל הוא אינו אוסר על אדונה לשחררה מתי ומאיזו סיבה שיחפוץ. ואילו "לא" הבאה ראשונית, בלי חובה מעומתת לה ברקע, היא בהכרח אזהרה, באין צורך לשלול דבר. טרם נאמר "לא תתעב אדמי" לא שמענו שום מצוה שבכוחה להרחיקו, ולכן "לא תתעב" הוא אזהרה.

כך לרמב"ם. אבל רש"י, כאמור, מוצא לו טעם – אם אמנם לא מקרא – שבגינו "ראוי" היה "לך לתעבו", ולפיכך לדעתו בא "לא תתעב" רק לשלול חובה (השווה את המצוות להלן מספר החינוך).

"לא תתעב" כאזהרה לכל דבר

ולספר החינוך גישה מעט שונה. בסוף מצוה תקסג שלו: "ועובר על זה (על לא תתעב אדמי) והסכים בדעתו שלא להתחתן במ אפילו אחר שני דורות מצד שהצר לישראל או מצד שקבע בלבבו שנאה עמהם מפני שבאו מאומה אחרת, עבר על לאו זה. ואין לוקין עליו לפי שאין בו מעשה". ודאי לא התכוון לומר שכל תוכן המצוה היא אזהרה לפלוני האדם הפרטי לבל יימנע מלהתחתן עם אדומי. שכן לקרב גרים אדומיים היה חובתנו לאהוב את הגר, וישווה כל אחד את הגרים כולם באהבתו ויתחתן עם מי שירצה. אלא, באה המצוה להורות היתר, "להודיענו", כלשוו ספר החינוך למעלה שם, "שלא נתנהג באיסור עם

זרע אדום ולא נרחיקם בקל וחומר מבני עמון, לומר, עמון ומואב בשביל פעם אחת שלא קידמו אותנו בלחם ובמים הרחיקנו האל מהם, אדומיים ומצריים שצערו את ישראל כמה על אחת כמה וכמה".

ובמצוה תקסד אכן מבהיר ספר החינוך: "ואל תשמע מדברינו שנחיה מצווים להתחתן עם המצרי או עם האדומי אחר שלשה דורות, שאין כוונת הכתוב לצוותנו להתחתן עמם חלילה... אבל ימנענו הכתוב מהרחיק חיתונם בטענת איסור, ויודיענו שאין בהם איסור כלל, וכמו שכתבתי למעלה בסמוך". "טענת איסור" היא אותו קל וחומר שעלולים היינו לדרוש מעמוני ומואבי. והרי שבאה האזהרה למנוע טעות בדרכי ההיסק, לא לנקותנו משנאה מקולקלת. המצווה מכוונת בעיקרה אל בית הדין הגדול וכלל החכמים, או אל ציבור שהחכמים הם מוריו, לא ליחיד בהגיעו לפרקו.

דרכו של ספר החינוך בהגדרת המצוות

אלא שספר החינוך חוקר תמיד איך יעבור יחיד על מצוה נידונה, ומסתבר לו שצו שלא ניתן לבטלו בפועל, או אזהרה שלא ניתן לעבור עליה בפועל, לא יימנו בכלל המצוות, אף שיש להם השלכות עקיפות או שניתן לעבור עליהם במשתמע. לדוגמה, במצוה קנג כתב ספר החינוך על פי רמב"ם "שנצטוונו לבדוק סימני בהמה וחיה כשנרצה לאכול מהם, והם מעלת גרה ושוסעת שסע, שנאמר, 'זאת החיה אשר תאכלו מפל הבהמה אשר על הארץ, כל מפרסת פרסה...' (ויקרא יא, ג-ג). ובהמשך שם, "ונלמד מזה לאו לבהמה טמאה, ולא כזה נקרא לאו הבא מכלל עשה. ונאמר במקום אחר, 'והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה' (שם כ, כה), וכתוב עוד, 'להבדיל בין הטהור ובין הטהור' (שם יא, מז). להלן שם הוא יאמר שעל אף שכדי להיצמד לסדר רמב"ם הוא מנה את המצוה, לבו נוטה לסברת רמב"ן, "כי באמת אחר שאסרה לנו התורה קצת הבהמות, על כל פנים יתחייב להודיענו סימני הטהורות להפרישנו מן האיסור, ואין זה ראוי כלל להחשב בחשבון מצוה". המצוה היא אפוא הודעה, אבל היא נמנית לדעת רמב"ם מפני שנשמע מכללה לאו על הבהמות הטמאות. ובכל זאת לא נתקרה דעת בעל ספר החינוך עד שהוסיף לסיים, "ועובר עליה ולא בדק אלא שראה בה הסימן האחד וסמך עליו ואכל ממנה, אף על פי שמצא אחר כן שהיתר אכל, ביטל עשה זה של בדיקת הסימנים".

לאמור, על אף שתוכן הציווי הוא מידע לחכמים, קיים לעד ולא יתערער במאומה, עדיין כיון שנמנה כמצוות עשה מוכרח שתהיה דרך ליחיד לבטלו. והדרך – לחתור נגד מגמת ההודעה, אפילו בלי לעבור על המשתמע ממנה. כגון אם סמך על סימן אחד והתברר לבסוף שהיתר אכל, הרי אף שלא עבר על הלאו הבא מכלל עשה ד"זאת החיה אשר תאכלו", מכל מקום פעל בניגוד להודעה התולה את ההיתר בשני סימנים, וביטל את המצוה. כל זאת אחר שנמנית ההודעה כמצוה משום הלאו הבא מכללה, וזה מתעלם מן ההודעה. אבל אלמלא הייתה ההודעה כשלעצמה נחשבת מצוה, גם הבדיקה לא תוכל להימנות. לפיכך, לרמב"ן הסובר שאמנם אין די בגוף ההודעה של

זאת החיה להחשיבה מצוה, מי שאכל אחר בדיקת סימן אחד ונמצא לבסוף שחיה טהורה אכל, לא ביטל שום מצוה, אבל הוא טעון כפרה מפני שנתכוון להעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה.

ביטול מצות עשה של גירושין

כיוצא בדבר מצוה תקעט, אשר ספר המצוות מגדירה "מצוה על הרוצה לגרש את אשתו שיגרשנה בשטר", לשון מיוסדת על ספר המצוות עשה רכב. עיקרה של המצוה לקבוע הליך מחודש לפירוק הנישואים. שכן "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק; אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה" (רמב"ם הל' אישות א, א). ולהיפך, "כשהיו מתקוטטין זה בזה היה הולך לו זה מכאן וזה מכאן" (בית הבחירה, פתיחה למסכת יידושין) ונתפרדה החבילה. אך משניתנה תורה "אין האשה מתגרשת אלא בכתב שיגיע לה" (רמב"ם הל' גירושין א, א). ועם זאת מסיים שם ספר החינוך, "ועובר על זה וגירש את אשתו ולא כתב לה הגט כמצות התורה וכענין שפירשו חכמינו זכרונם לברכה, ביטל עשה זה". לפי האמת לא פעל הנבל הלז ולא כלום, וקפידת התורה ניצבת לעולם ואשתו אשת איש היום כאתמול, אבל מפני שחתר לעשות בניגוד לקביעה שהמגרש יגרש בגט, ביטל מצות עשה (אף על הרגלו של ספר החינוך ועל שתי הדוגמאות העמידני רבי יצחק ברוך רוזנבלום שליט"א).

וחזרה לענייננו, אף אזהרת "לא תתעב" נועדה בעיקרה לשלול החלת איסור מוחלט על חיתון עם אדומי או מצרי, פן נדון, כאמור, "קל וחומר מבני עמון". ומדוע לא, והרי אנו דנים קל וחומר בכל מקום? מפני שקל וחומר מופרך הוא: מה לעמון ומואב שהם מעוותים עד שאפילו אחר גיור לא יוכלו לתקון, תאמר בגר אדומי או מצרי אשר "אחיקה הוא". "כי השעבודין ששעבדו הם (אדום ומצרים) בנו", ממשיך ספר החינוך במצוה תקסג, "גזירת השם היא עלינו, ואין לנו לקבוע עליהם שנהא בלבבנו על כך, ואחינו ייקראו בהתגיירם ובואם לחסות תחת כנפי השכינה", שכן גם צאצא לחייבים אשר נתגלגל חוב על ידם וחטאו לנו יכול ברבות הימים להיהפך ולהיעשות אח (ספר החינוך מפרש "פי אחיקה הוא" משנתגייר, ולכן נופל אותו הטעם גם על מצרי. ואילו לרמב"ם מורה נבוכים ג, מב הכוונה היא ש"תלוא אח עשו ליעקב", כלשון מלאכי א, ב, ולפיכך הטעם להתיר מצרי הוא רק "פי גר קייט בארצו"). חמורים מאדום ומצרים הם עמון ומואב, אשר נהגו ב"מידת הנבלה והכילות, ועל כן צוונו לקבוע שנהא עמהם שהשחיתו והתעיבו, להראות תכלית רשעם ונבלותם שלא להקדים אפילו בלחם ובמים קהל גדול עייפי הדרך העוברים בגבולם, ואשר שכרו עליהם מואב את בלעם לקללם... וידענו בזה שיפה לו לאדם לעשות כמה חטאים (כאשר עשו אדום ומצרים) ולא נבלה אחת גדולה, כי בהסכמתו בעשיית הנבלה המכוערת ולא יחוש לגלות דעתו ובושתו נגד עמים רבים מראה בזה רוע מזגו ותכלית פחיתותו, וכי אין בו עוד תקנה להכשיר עצמו ולהטיב מעשהו ונתחזק עוותו עד שלא יוכל לתקון, ואיש כמוהו איננו ראוי להתערב בעם הקודש המבורך" (ספר החינוך תקסא).

"לא תתעב אדמי" ו"לא תתעב מצרי" הם אפוא הפרכת קל וחומר בפריכה שהכתוב עצמו מציע, והיא שלחטאי אדום ומצרים תיתכן סליחה, ושאין לרחק בעבורם את דחיית הקל וחומר היא הוראה נצחית, מסורה לחכמים, ואי אפשר לערערה; כיצד אם כן יעבור אדם עליה? כאשר

יתנהג בניגוד להוראה, כאילו הקל וחומר קיים, ו"ו[סכים בדעתו שלא להתחתן במ] (באדומים ומצריים) אפילו אחר שני דורות מצד שהצר לישראל", והוא נוטר להם איבה עולמית תחת אשר לימדנו המצוה שאחר דורות ראוי לשכחה, "או מצד שקבע בלבבו שנהא עמהם מפני שבאו מאומה אחרת", תחת אשר לימדנו המצוה לראות את הפורשים מהם להתגייר לא כזרים אלא כאחים; אז "עבר על לאו זה".

כי תצא מחנה על איביך ונשמרת מכל דבר רע (כג, י)

שמירה כללית הנחוצה בשעת הסכנה בפרט

פירש רש"י: "כי תצא מחנה על איביך ונשמרת - שהשטן מקטר בשעת הסכנה". מקורו בירושלמי שבת ב, ו, ולפי הנלמד מפסוקנו הסבירו שם את ששנינו, "על שלוש עבירות נשים מתות בשעת לידתן", כי בסכנתן פגיעות הנשים לקיטרוג לא עלינו. אותן עבירות אינן נעשות בעת לידה אבל שטן מקטר עליון אז, ומשמע אפוא שדרשו את "פי" כנתינת טעם ולא כציון זמן. מפני שסופך לצאת "מחנה על איביך", לכן "ונשמרת" תמיד אפילו בביתך. אחר שהשמירה המצווה קודמת ליציאה למערכה, יכול רש"י לפרש - על פי פסחים סח, א - ש"יציא אל מחוץ למחנה" בפסוק הבא היינו מחנה לווייה ומחנה שכינה מכל שכן, לאו דווקא מחנה המלחמה.

שמא לפיכך דרש רבי נתן בכתובות מו, א, את "ונשמרת מכל דבר רע" כאזהרה למוציא שם רע ("דבר" במובן 'דיבור' רע) אף שהיא אינה מיוחדת לשעת מלחמה.

ויתד תהיה לך על אזנך והיה בשיבתך חוץ וּחפרתה בה וּשבת וּכסית את צאתך (כג, יד)

שתי מטרות לחפירה

ההנחיות כיצד ובמה לכסות את הטעון כיסוי נשמעות מפורטות מדי, מה עוד לאנשי מלחמה האמורים לדעת איך להתנהל בשדה. אצל "איש... אשר יצוד ציד חיה או עוף" הסתפקה התורה בהוראה קצרה שאחר ש"שפף את דמו, וּכסהו בַּעֲפֹר" (ויקרא יז, יג), בלי לדרבנו לחפור או לזמן לו כלי חפירה.

ייתכן לפי הפשט שיש לפסוקנו שתי מגמות זו אחר זו. תחילה הוא מלמד שהמתפנה לא יתכופף וייתלה באוויר, כל יפרע עצמו, אלא ישב על שפח חפירה כאשר פניו של מטה טוחות בחפירה ומוסתרות (וראה בספרי על אתר שלמדו מן "בַּשִּׁבְתָּךְ" שיתפנה "בישיבה"). לשם כך יצטרך ליתד. משחפר, ירוויח גם ששם בגומה יקבור את צואתו, באותו עפר שעקר מקודם והערים מן הצד.

"וּשְׁבַת וּכְסִית אֶת צֵאתְךָ" יתפרש אפוא, "לבסוף תכסה, בדומה לניב 'סופו' ו'סוף' בא' השכיח בלשון חכמים. וכן "וּשְׁבַתְּ וּרְאִיתָם" (מלאכי ג, יח) - לבסוף תראו.

לפיכך נאמר בפסוק הבא, "וְהָיָה מִחֲנִיךָ קְדוֹשׁ" - מטינוף כשתכסה "את צאתך", "ולא יראה בך ערות דבר" - כשתכסה את פניך.

**כִּי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים יַחְדּוֹ אִישׁ וְאָחִיו וְקָרְבָּה אֶשֶׁת הָאָחִיד לְהַצִּיל
אֶת אִשְׁתָּה מִיַּד מָכְחוּ וְשָׁלְחָה יָדָהּ וְהִחְזִיקָה בְּמַבְשָׁיו: וְקִצְתָּה
אֶת כַּפָּה לֹא תַחוּס עֵינֶךָ (כה, יא-יב)**

"הכל לפי המבייש והמתבייש"

פירש רש"י: "וְקִצְתָּה אֶת כַּפָּה – ממון, דמי בושתי, הכל לפי המבייש והמתבייש. או אינו אלא ידה ממש? נאמר כאן לֹא תַחוּס, ונאמר להלן (לעיל) בעדים זוממין "לֹא תַחוּס" (יט, כא); מה להלן ממון, אף כאן ממון".

מקורו בספרי על אתר. "וְקִצְתָּה אֶת כַּפָּה – מלמד שאתה חייב להצילה בכפה (שזו רודפת להמית, ומצילים הנרדף גם במחיר איבר של הרודף). מניין אם אין אתה יכול להציל אותה בכפה הצילה בנפש? תלמוד לומר, 'לֹא תַחוּס עֵינֶךָ'. רבי יהודה אומר, נאמר כאן 'לֹא תַחוּס עֵינֶךָ', ונאמר להלן 'לֹא תַחוּס עֵינֶךָ', מה 'לֹא תַחוּס עֵינֶךָ' האמור להלן ממון אף 'לֹא תַחוּס עֵינֶךָ' האמור כאן ממון. בבבא קמא כח, א הובאה תמצית דברי רבי יהודה: "וְקִצְתָּה אֶת כַּפָּה – ממון".

רש"י העדיף את דברי רבי יהודה וביאר ש"ממון" היינו "דמי בושתי", אך הוא מוסיף פרט הלכתי מיותר לכאורה מבחינת יישוב המקרא, ש"הכל לפי המבייש והמתבייש" כלשון המשנה בכתובות מ, א ובבבא קמא פג, א. והנה הלכה זו שנויה במחלוקת, ואמרו בבבא קמא פו, א, "מתניתין רבי שמעון היא". אבל את העיקר המוסכם החסיר רש"י מן הספר, והוא שדמי הבושת הם "כמה ממון ראוי [למתבייש] ליתן ולא יארע [לו] הבושת הוא" (ע"פ רמב"ם הל' נערה בתולה ב, ה), וכמו שאמנם פירש רש"י גבי צער בשמות כא, כח, "אומדים כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך" (לשונו מצוטטת מן המשנה בבבא קמא שם. בדברה על הבושת לא נזקקה המשנה לפרש ש"אומדים כמה וכו'", שכן סמכה על מה ששנתה כבר בסמוך על אודות צער, רק הוסיפה את המיוחד לבושת בלבד, שהאומד תלוי גם בכבוד המזיק והניזק, כדעת רבי שמעון).

חילוף הלשון מ"ידה" ל"כפה"

אלא, שוב נדרש רש"י אל קושי לשוני: מדוע החליף הכתוב מן "וְשָׁלְחָה יָדָהּ" אל "וְקִצְתָּה אֶת כַּפָּה", הלא ראוי היה לומר "וְקִצְתָּה אֶת יָדָהּ". בניסוח שאלתו, "או אינה אלא ידה ממש", מפנה רש"י בדקות אל הקושי הזה, שהרי לא הזכיר הכתוב כאן את ידה כלל, לא הממשית ולא המליצית, אלא את "כַּפָּה". והנה ה"ממון" ש"להלן" הוא "עֵין בְּעֵין שֶׁן בְּשֵׁן יָד בְּיָד רָגֶל בְּרָגֶל" (יט, כא), אולם "נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ" שם באותו פסוק הוא הַמָּתָה כמשמעה של עדים אשר זממו להעיד לחייב מיתה. מנין אפוא ש"לֹא תַחוּס" כאן רומז אל גביית ממון ולא אל ביצוע עונש גופני? תשובתו הרמוזה של רש"י היא שמקישים יד ליד, את "יָד" העד המשתלמת ב"יָד" הנידון אל "יָדָה" של זו האמורה להיקצץ; מה להלן

ממון, אף כאן ממון [לולי רש"י היינו נדחקים שמא לא דרש רבי יהודה אלא שניתן לפרש את "וְקִצְתָּה אֶת כַּפָּה" כחייב ממון, אך לא שמוכרח לפרש כך. או שמא קיבל לדרוש כאן גזירה שווה, ואם לקיים "וְקִצְתָּה אֶת כַּפָּה" כמשמעו, לא נצרכה גזירה שווה], שכן זוהי "יָדָה" זוהי "כַּפָּה" והכתוב שינה.

וביותר קשה, אם נניח שההוראה הרגילה של 'כף' היא תוך פיסת היד (palm באנגלית) היוצר בית קיבול עם האצבעות, בהנגדה לגב היד, ולא כל פיסת היד (hand) אחר הפרק שבסוף הזרוע, כיצד תיפול "וְקִצְתָּה" על "כַּפָּה" לבדה?

"וְקִצְתָּה" מלשון קציצת דמים

אלא, תתפרש "וְקִצְתָּה" מלשון קציצת דמים, כמו "ריבית קצוצה" (בבא מציעא סא, ב ועוד); "אף המוכר ספר תורה אין לה אונאה לפי שאין קץ לדמיה" (שם נח, ב); "התם קץ ליה" (שם סה,

א ועוד; בלשון חכמים שכיחה קציצה בצד"י יחידה, משורש קצ"ה, תחת קציצה משורש קצ"צ). "כַּפָּה" אינה כפה ממש אלא ממון צבור בכפה, ואותו תמסור האשה למתבייש, על דרך "כַּפָּה פְּרָשָׁה לְעֵנִי" (משלי לא, ב). על הדיינים לקצוץ ולקצוב כמה ממון ראוייה היא לתת, לא רק לפי המתבייש אלא גם לפי המבייש; להעריך כמה היא "כַּפָּה" הייחודית לה, שכן שומת הבושת, בניגוד לשאר ד' הדברים, אומדת את המזיק עם הניזק. שינה הכתוב מן "יָדָה" אל "כַּפָּה" ללמדך שאינן דומות: הראשונה ממש והשנייה ממון.

את הצידוד ש"כַּפָּה" "אינו אלא ידה ממש" דוחה רש"י לטובת מסקנה שהיא אינה ממש אלא ממון. אלמלא ההסבר שהוצע לדבריו, יכולנו להקשות: בשלמא אצל "עֵין בְּעֵין", אמנם תתפרש "עֵין" לא עין ממש אלא דמי עין – ישלם המזיק דמי עין בעבור עינו של הניזק. אולם "כַּפָּה" של "וְקִצְתָּה אֶת כַּפָּה" היא לכאורה כפה ממש אף למסקנה, שהרי אין כורתיים את דמי כפה. נצטרך לפרש או שלפי הצדק המהותי ראוי לחתוך את ידה אבל לוקחים לה כופר כמו הכופר של ראשי אברים, או על דרך "וְהִסְרֵתִי לָב הָאֶבֶן מִבֶּשֶׂרָם וְנִתְּתִי לָהֶם לָב בֶּשֶׂר" (יחזקאל יא, יט), שהטלת תשלום עליה תרתיענה מלשוב לכיסלה כאילו קצצנו את ידה הפוגענית המשולחת. כך או כך "כַּפָּה" היא כפה ממש, וטוב אפוא היה לרש"י לומר, 'או אינו אלא קציצה ממש'. אך אל נכון, כאמור, "כַּפָּה" אכן אינה כפה ממש אלא ממון שבכפה, מעין "וְיֵינִין מִלְכוּת רַב פִּיד הַמֶּלֶךְ" (אסתר א, ז).