

לקט פניני הרב

על

פרשיות השבוע

ספר דברים – פרשת כי תצא

מאת

הרב יוסף דוב הלוי

סולובייצ'יק זצ"ל

נאסף ע"י מנחם יהודה נוסבאום

מ--:

מסורה – מאסף תורני - איחוד הקהילות החרדיות באמריקה

בית יצחק – קובץ תורני – ישיבת רבנו יצחק אלחנן

YU Torah

ספרי הרב צבי שכטר שליט"א:

נפש הרב

מפניני הרב

דברי הרב

ומעוד מקורות כפי שצוין בראש כל קטע שנלקט

ירושלים תובב"א

תשפ"ג – מהדורה שניה

(א) דברים פרשת כי תצא פרק כא

(י) כי תצא למלחמה על איביך ונתנו ה' אלקיך בידך ושבת שביו:
(יא) וראית בשביה אשת יפת תאר וחשקת בה ולקחת לך לאשה:

מתור: ימי זיכרון – עמ' קכה

התורה ציוותה לנו להיזהר ולהסתכל בעיניים ביקורתיות ביפיותו של יפת. לפעמים היא טובה מאד ומן הנכון הוא לשבחא ואת הישגיה. לפי החלכה (מגילה ח ע"ב, ט ע"א) מותר לתרגם את כתבי הקודש ליוונית, שנאמר: "יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם" (בראשית ט, כז) – וכך נהגנו במשך כל הדורות. הרמב"ם, רב סעדיה גאון, ר' יהודה הלוי ואחרים הכניסו את יפיותו של יפת לתוך אהלי שם. חכמינו ז"ל נהגו לצטט את חכמי אומות העולם בעינייני אסטרונומיה.

אלא, צריך להיזהר שלא להחליף את היופי והפאר הצרוף והטהור של יפת באותו הברק החיצוני שלו, שתוכו אינו אלא בהמיות, הפקרות וטומאה מוסרית. "כי תצא למלחמה על איביך ונתנו ה' אלהיך בידך ושבת שביו: וראית בשביה אשת יפת תאר" (דברים כא יא) – בעת מאבקיך עם אויביך בעתיד (כנען, פרס, יוון, רומי ואשכנז) בוודאי תגלה בהם יופי, וייתכן שתתאהב ביפת תואר מבנותיהם שתקסום לך – לפיכך דע: היופי שבתרבות, אפילו של האויב, מותר בהנאה ואתה רשאי להכניסו לביתך. אבל מזהירך אני, שאל תטעה חלילה ביפת תואר הן כפשוטה וכן כמשל ליופיה של אותה תרבות נכר, שלפעמים אין ברה כתוכה. התבונן בה יפה יפה: האם זו שרצונך להכניסה לביתך כדי שתייפה ותעטר באמת את חיידך, או שמא אינה אלא ברק חיצוני המכסה על רשעות, קהות ואכזריות. "וגלחה את ראשה ועשתה את צפרניה" (שם, יב) – צריך אתה להיזהר, שיופיה החיצוני לא יסנוור, לא יסבך אותך, לא ישללט על ביתך ולא יקסים אותך בריקנותו. "והסירה את שמלת שביה מעליה" (שם, יג) – עליך להיזהר מהשלילה המתחבאת מתחת ללבושה החיצוני היפה. עליך להיות "מצדד" ולבחון יפה בכוח כשרון הראייה של "וישא עיניו וירא" שחנך הבורא כדי לדעת מה לפניך. יש תרבות יפת תואר שעלולה להוליד שולל, ואפילו לאבדון.

(ב) דברים פרשת כי תצא פרק כא

(ו) כי תצא למלחמה על איבויך ונתנו ה' אלקיך בידך ושבת שביו:
(יא) וראית בשביה אשת יפת תאר וחשקת בה ולקחת לך לאשה:

מתוך: דרש דרש יוסף – עמ' שיז-שיט

הקרב הרוחני שבין העם היהודי ואומות העולם

ניתן לדרוש את הפסוקים בתחילת פרשת כי תצא כמתייחסים לקרב הרוחני שבין העם היהודי ואומות העולם. "וראית בשביה אשת יפת תאר וחשקת בה ולקחת לך לאשה"¹³⁸. אומרים חז"ל, "דלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע"¹³⁹. תיתכן משיכה ליופי שבעמים אחרים, אך יש להבין את עקרון הכלליים ולהעמיד גבולות ראויים, יופיו של יפת עלול להיות רווי טומאה אף אם חיצוניותו קוסמת. התורה מזהירה אותנו שלא למהר ולאמץ אותו לתוך חיינו. "והבאתה אל תוך ביתך וגלחתה את ראשה ועשתה את צמרניה"¹⁴⁰... והסירה את שמלת שביה מעליה"¹⁴¹. במילים אחרות, כשנסיר את השכבות החיצוניות, נגלה אכזריות ואנוכיות. בעוד שאפשר ללמוד ידע ראוי ואמיתי מתרבויות אחרות, עלינו להזהר שלא ללכת שולל על ידי "יפת התאר" - המלאכותיות והביסויים החיצוניים שבתרבויות אלה.

בעוד שניתן ללמוד הרבה מאומות העולם, עלינו להבחין בין מה שהוא טהור לבין מה שטמא. אם לוקחים יפת תאר בשל מראה החיצוני, ההשלכות עלולות להיות הרסניות. אנו לומדים זאת מסמיכות הפרשיות בתורה שבין בן סורר ומורה לפרשה זו.

התורה מעולם לא הניאה אותנו מללמוד ממי שאינם יהודים. להיפך, חז"ל אומרים לנו: מלכה ושריה בגוים אין תורה. אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים תאמין הדא הוא דכתיב והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשו (עובדיה א, ח). יש תורה בגוים אל תאמין דכתיב מלכה ושריה בגוים אין תורה.¹⁴²

בעולם הלא-יהודי אין תורה, למרות שיש בו חכמה רבה.

- 138 דברים כא, י"א.
- 139 בבלי, קידושין כא ע"ב.
- 140 דברים כא, י"ב.
- 141 דברים כא, י"ג.
- 142 איכה רבה, ב', י"ג.

כך כותב הרמב"ם בהלכות קידוש החודש:

וטעם כל אלו החשבונות ומפני מה מוסיפים מגין זה ומפני מה גורעין, והיאך נודע כל דבר ודבר מאלו הדברים, והראיה על כל דבר ודבר, היא חכמת התקופות והגימטריות שחברו בה חכמי יון ספרים הרבה והם הנמצאים עכשיו ביד החכמים, אבל הספרים שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני יששכר לא הגיעו אלינו, ומאחר שכל אלו הדברים בראיות ברורות הם שאין בהם דופי ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם, אין חוששין למחבר בין שחברו אותו נביאים בין שחברו אותם גוים, שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמתתו בראיות שאין בהם דופי אין סומכין על זה האיש שאמרו או שלמדו אלא על הראייה שנתגלתה והטעם שנודע.¹⁴³

אם כן, מותר ואפילו הכרחי ללמוד מחוכמה זו של עמים אחרים. אולם, יש מגבלה אחת. עלינו להיזהר במה שאנחנו לוקחים. עלינו לדחות כל תכונה שלילית כגון אגואיזם או חוסר-מוסריות.

מותר לכתוב ספר תורה ביוונית, כי בגמרא נאמר: "יפיותו של יפת יאה באהלי שם"¹⁴⁴. הרמב"ם כתב את "מורה נבוכים" בערבית ורבי סעדיה גאון כתב את "אמונות ודעות" בערבית. אולם, רבי יהודה הלוי כותב שעל האדם להיות מסוגל להבחין בין הפרח והפרי שבחכמת יוון"¹⁴⁵. לרוע המזל, רבים נכשלו בכך. הם עברו על איסור "כלאיים", ולא ידעו איך לשלב אותם כראוי, וכך נעשו הורים לילדים מרדניים. באמריקה, אנו מכבדים פוליטיקאים שלא פעם משקרים, ומעריכים אנשים בעלי עוצמה למרות שהם עלולים להיות אכזריים. איננו לומדים מהם את "יפיותו של יפת". במקום זאת, אנו סופנים את כל מה ששלילי בהם. במילים אחרות, הטמענו בתוכנו את הציפורניים ואת בגד השביה של "יפת התואר".

143 רמב"ם, הלכות קידוש החודש, י"ז, כ"ד. 144 בבלי, מגילה ט' ע"ב.

145 משירו של ריה"ל: ואל תשיאך חקמת יונית, אשר אין לה פרי, כי אם פרחים, ופרה: כי ארסה לא רקועה וכי לא אקלי שחק מתוחים, ואין ראשית לקל מעשה בראשית ואין אחרית למרוש סתחים. שפע דברי נבוכיה נבכים, בגוים על יסוד תהו וסחים - ותשוב לק בלב דיקם ונער יפה פלא ברב שינים ושיחים. ולמה זה אבקש לי ארחות עקלקלות ואקוב אם ארחים.

ג) דברים פרשת כי תצא פרק כא

(יב) וְהִבֵּאתָהּ אֶל-תּוֹךְ בֵּיתְךָ וּגְלַחְתָּהּ אֶת רֵאשָׁה וְעִשְׂתָּהּ אֶת צַפְרֹנֶיהָ:
(יג) וְהִסִּירָהּ אֶת שְׁמֹלֶת אֶת שְׁבִייה מֵעֲלֶיהָ וְיִשְׁבֶּה בְּבֵיתְךָ וּבִכְתָּהּ אֶת אֲבִיהָ
וְאֶת אִמָּהּ יָרַח יָמִים וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעֵלְתָּהּ וְהִיתָה לְךָ לְאִשָּׁה:

מתוך: רשימות שיעורים על מסכת קידושין – עמ' תב-תג

דף כב. גמ'. ולקחת, ליקוחין יש לך בה.
רש"י ד"ה שלא ילחצנה - לבא עליה.

דעת הרמב"ן היא רחלות האישות

ביפת תואר נוצרה רק ע"י ביאה ולא בכסף ושטר מכיון דמעיקר הדין היא עדיין גויה ואין קידושין תופסין בה, וז"ל "ואחר כן תבוא אליה ובעלתה" - אמרו בספרי (תצא יג) אין לך בה אלא מצות בעילה, נתכוונו לומר שאין קדושי כסף ושטר תופסין בה וגם הבעילה לא לשם קדושין, שרינה עדיין כעובדת כוכבים שאין קדושין תופסין בה, אלא שיתיר לו בעילתה עכ"ל. ובסופו של דבר גם הרמב"ן מודה רחלות אישות נוצרה ע"י ביאה כדמבואר בגמ' דליקוחין יש לך בה. אמנם לכאורה פשיטא דהתוס' והרמב"ם חולקים על הרמב"ן וסבורים דהליקוחין יכול להיות ע"י כסף ושטר עם דעת לקידושין. דהרי לפי התוס' היא גיורת גמורה ע"י גירות בע"כ, ולפי הרמב"ם ביאה שניה מותרת רק אם היא נתגיירה מדעת. בין כך ובין כך, היא ישראלית גמורה וכל דיני קידושין שייכם לה.

רש"י נקט דאין ביאה ראשונה מותרת בשעת מלחמה כלל אלא לאחר חרדש, והתוס' (ד"ה שלא) העירו שזה כדעה אחת בירושלמי. אבל התוס' הקשו דא"כ היאך רש"י הבין את הגמ' בסנהדרין (כא), דחמר היתה בת יפת תואר ולכן היתה מותרת מעיקר הדין לאמנון. דהרי לפי רש"י דביאה ראשונה מותרת רק לאחר גירותה, אזי תמר היתה בת דוד והוי אחות אמנון מהאב.

ונראה לבאר דרש"י עצמו תירץ את הקושיא הזאת בפירושו לסנהדרין (כא. ד"ה חמר) וז"ל תמר -

(762) וכן ביאר האבני מילואים (סימן ד סק"יב) בדעת רש"י וז"ל ובשטת רש"י נראה דס"ל דאע"ג דאמרה תורה ולקחת ליקוחין יש לך בה אינו אלא גויות הכתוב דהוי אין

אחות אבשלום בת יפת תואר היתה, קודם שנתגיירה בלב שלם מעכה אמו ילדה לו לדוד את תמר, והיתה אצלו בתורת יפת תואר עכ"ל. ומשמע מדבריו דאע"פ דדוד בא על מעכה לאחר הגירות שלה, מכיון דהגירות לא היתה בלב שלם, תמר אינה נחשבת ע"פ דין כבת דוד. וזה עולה בקנה אחד עם דברי רש"י בסוגיא דידן לגבי חלות האישות דיפת תואר. דאיתא בגמ' וז"ל ולקחת, ליקוחין יש לך בה עכ"ל, ורש"י (ד"ה ליקוחין) ביאר וז"ל קידושין תופסין ואע"פ שהיתה עובדת כוכבים שהרי אינה מתגיירת מדעתה עכ"ל. גם בדבריו כאן, רש"י הדגיש דהוי עדיין גויה מכיון דלא גיירה מדעתה ואע"כ התורה מחדשת דחלה חלות אישות ביניהם.

ויוצא מרש"י חידוש נפלא, דהיינו דאפי' לאחר ל' יום והאדון יכול לישא אותה כאשר יש חלות אישות ביניהם, מ"מ היא עדיין נחשבת כגויה ובנה ג"כ הוי גוי. והוה הטעם דתמר היתה מותרת לאמנון אע"פ דהיא נולדה ממעכה אחר הל' יום דיפת תואר, דאע"פ דמעכה נחשבת כאשת דוד וליקוחין יש לך בה, מ"מ הגירות שלה אינה גמורה ותמר נולדה כגויה ורק נתגיירה לאחר מכן, (762)

ויוצא מזה דשיטת רש"י דומה לדעה אחת ברמב"ן לעיל דהגירות בע"כ של יפת תואר אינה חלה, וחלות הגירות שלה רק נוצרה כתוצאה של חלות האישות דהתורה חידשה. ולכן הרמב"ן נקט דכשהאישות מתבטלת היא חוזרת להיות גויה ולא בעי גט. אבל לכאורה לפי הרמב"ן כשהאישות קיימת היפת תואר נחשבת כישראלית ובנה נחשב כישראל לכל דבר. אמנם רש"י מוסיף דאע"פ דיש לה חלות אישות עם ישראל, מ"מ בנה ממנו אינו ישראל וצריך גירות בעצמו. אבל לכאורה נראה אפי' לרש"י דהיפת תואר עצמה צריכה לשמור עול מצוות התורה כשהיא בבית בעלה, וכמו דנקט הרמב"ן.

לה אלא דין גויה כיון דבע"כ גיירה אלא דאפי"ה יש לך בה קידושין עכ"ל.

ד) דברים פרשת כי תצא פרק כב
(ד) לא תראה את חמור אחיך או שורו נפלים בדרך
והתעלמות מהם הקם תקים עמו:

מתור: רשימות שיעורים על מסכת בבא מציעא – עמ' קמט-הנ

דף לא. גמ'. ולמה לי למיכתב פריקה ול"ל
למיכתב טעינה, צריכי דאי כתב רחמנא פריקה הו"א
משום דאיכא צער בעלי חיים ואיכא חסרון כיס אבל
טעינה דלאו צער בע"ח איכא ולא חסרון כיס איכא
אימא לא, ואי אשמועינן טעינה משום דבשכר אבל
פריקה דבחנם אימא לא צריכא, וכו' למה לי למיכתב
הני תרתי ולמה לי למיכתב אבידה, צריכי דאי כתב
רחמנא הני תרתי משום דצעריה דמרה איתא צערה
דידה איתא, אבל אבידה דצערה דמרה איתא וצערה
דידה ליתא אימא לא. ואי אשמועינן אבידה משום
דליתא למרה בהדה אבל הני תרתי דאיתא למרה בהדה
אימא לא צריכא.

עין ברש"י (ד"ה דאיתיה למרה) וז"ל דכתיב
עמו אימא יחזור אחר בני אדם וישכור עכ"ל. ומבואר
מהגמ' דחייב אדם בפריקה וטעינה אפילו היכא
שהבעלים היו יכולים לשכור אנשים אחרים לפרוק
ולטעון. ומשמע דכ"ז בפריקה וטעינה אולם באבידה
אי היו הבעלים יכולים להשיג את האבידה ע"י
שישלמו ממון לאחרים למוצאה ולהשיבה אזי אין
המוצא חייב בהשבה, ולא חל בה חלות שם אבידה
לחייב במצות השבת אבידה. ונ"ל דהטעם בזה משום
דהמחייב דפריקה וטעינה הוא צער דידיה וצער
דהבהמה, משא"כ באבידה דהמחייב אינו הצער אלא
הפסד הממון שאי אפשר לבעלים להציל את ממונם
בלעדיו, אך אם הבעלים יכולים להציל את ממונם
בלעדיו ע"י שישכרו אנשים לחפש ולהחזיר את ממונם
לא חל בחפצא חלות שם אבידה. ויש להביא
ראייה דיסוד המחייב במצות פריקה וטעינה הוא צער

הבעלים ממש"כ הרמב"ם (פי"ג מהל' רוצח ושמירת
נפש ה"א- ה"ב) וז"ל מי שפגע בחבירו בדרך ובהמתו
רובצת תחת משאה בין שהיה עליה משא הראוי לה
בין שהיה עליה יותר ממשאה הרי זו מצוה לפרוק
מעליה וזו מצות עשה שנאמר עזוב תעזוב עמו. ולא
יפרוק ויניחנו נבהל וילך אלא יקום עמו ויחזור ויטעון
משאו עליה וכו' ואם הניחו נבהל ולא פרק ולא טען
ביטל מצות עשה ועבר על מצות ל"ת וכו' עכ"ל.
וממש"כ "ולא יפרוק ויניחנו נבהל וכו' ואם הניחו
נבהל ולא פרק ולא טען ביטל מצות עשה וכו'".
ומבואר דהמחייב דפרו"ט הוא שהבעל נבהל ובצער.
וכן משמע מלשון הרמב"ם במנין המצות הקצר ריש
הלכות רוצח ושמירת נפש מצוה ט"ו - י"ז "לפרוק
עם מי שנכשל בדרך. לטעון עמו. שלא יניחנו נבהל
במשאו וילך לו". ונראה דיסוד מצות פריקה וטעינה
היא חיוב לסייע בגופו להסיר צער הבעלים וצער
הבהמה, משא"כ השבת אבידה דהחיוב חל מחמת
הפסד ממון חבירו. ולפי"ז נראה דבפריקה וטעינה אין
שיעור ממון, דאף אם המשא היה פחות משה פרוטה
חל חיוב פריקה וטעינה, משא"כ באבידה פחות
משו"פ ליכא מצות השבת אבידה, דהמחייב הוא
חסרון כיס והפסד ממון הבעלים, וחל דין שיעור ממון
דשו"פ. ונראה דזוהי כוונת הגמ' "דאי כתב רחמנא הני
תרתי משום דצעריה דמרה איתא צערה דידה איתא,
אבל אבידה דצערה דמרה איתא וצערה דידה ליתא
אימא לא", דר"ל דאי הוי ילפינן לאבידה מפריקה
וטעינה אזי המחייב דאבידה נמי היה צער הבעלים,
אולם למסקנה המחייב דאבידה הוי הפסד ממון
הבעלים ולא צער.

(ה) דברים פרשת כי תצא פרק כב
(ח) כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך
ולא תשים דמים בביתך כי יפל הנפל ממנו: ס

מתור: רשימות שיעורים על מסכת בבא המא – חלה א – עמ' הלב

במצות מעקה יש לאו ועשה. וז"ל הרמב"ם בפיי"א מהל' רוצח (הל"א-ב') מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו שנא' ועשית מעקה לגגך. והוא שיהיה בית דירה אבל בית האוצרות ובית הבקר וכיוצא בהן אינו זקוק לו וכל בית שאין בו ד' אמות על ד' אמות פטור מן המעקה כו' למה נאמר גגך למעוטי בתי כנסיות ובתי מדרשות לפי שאינן עשויין לדירה עכ"ל.

הרמב"ם פסק שבית שאין בו ד' על ד' ובתי כנסיות ובתי מדרשות פטורין ממעקה הואיל ואינן ראויים לדירה. ולכאורה קשה, למה יפטרו הבתים האלו ממעקה, נהי שהעשה "ועשית מעקה" אינו נוהג בהם הואיל ואינם בית דירה, עכ"ז יתחייבו הבעלים לבנות להם מעקה משום הלאו המחייב בהסרת המכשולות - "ולא תשים דמים בביתך" (שם הל"ד). ולמה לא יחשב גג הבית כזה למכשול וכדבר המסכן נפשות ויהיה זקוק למעקה כדי לסלק המכשול אע"פ שאינו ראוי לדירה.

וניתן ליישב קושיא זו בשני אופנים: (א) יחכן שהבעלים אמנם חייבים לסלק את המכשול שקיים בגג הזה מפני הלאו, אבל אינם מצווים לסלקו ע"י בניית מעקה דוקא. רשאים הם למנוע נזק מחמת הגג גם

בדרכי שמירה אחרים. בד"א בבית שאינו בית דירה, ואילו בבית דירה העשה מחייב את בעה"ב לבנות דוקא מעקה.

(ב) יתכן שגג הבית אינו מכשול במציאות. שונה גג מכור ברה"ד המהווה מכשול במציאות מאחר שהוא נמצא במקום הילוך רבים. מאידך הגג אינו נמצא במקום דריסת הרגל, ואינו איפוא מכשול במציאות, ולפיכך אין הבעלים חייבים בשמירתו. ורק משום גזיה"כ מיוחדת לבנות מעקה חלה חלות שם של מכשול על הגג, ואז חל גם הלאו של אי - סילוק המכשולות - "ולא תשים דמים". אך כשאין העשה ליכא הלאו, ולכן בית שאין בו ד' על ד' בהכ"נ ובה"מ פטורים לגמרי ממעקה ומשמירת הגג.

והנה בספר שו"ת דבר אברהם דן לגכי באר מים הנמצא בחצר בהכ"נ אם הקהילה חייבת לכסותו שלא יפול בו אדם או לא. אך ע"פ הנ"ל פשוט שחייבים כי בהכ"נ נתמעט דוקא ממצות מעקה לפי שאין הגג מכשול ומזיק במציאות ואילו כאן שיש חפצא של מזיק ממש בחצר בהכ"נ ודאי חייבת הקהילה בשמירתו. החיוב נובע מהעשה "השמר לך" ומהלאו "ולא תשים דמים" (הל"ד) התלים בכל חפצא של מזיק וסכנה במציאות.

ו) דברים פרשת כי תצא פרק כב
(יא) לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו: ס

מתור: רשימות שיעורים על מסכת יבמות – עמ' הג-הד

חז"ל [יבמות, ה. ב.]דרשו את המילה "שעטנז" כנוטריקון של שוע טווי ונוז כלומר, [לפי רש"י] שאיסור שעטנז הוא בבגד שוע=חלק וסרוק (דהיינו: ערב), טווי=עשוי לחוטים, ונוז=שזור. אלו הן שלש המלאכות של הכנת החוטים לעשיית אריגים.

לפרשת ציצית אלא להתיר כלאים בציצית, והציצית חוטין קשורין בלבד הן, מכלל שחבור כזה שלא במקום מצוה אסור מן התורה, שאינו ממעט בתורה דבר שהוא אסור מדברי סופרים עכ"ל. הרמב"ם כאן אסר מן התורה כל חיבור של צמר ופשתים שבעולם. ואילו בהל' עדות (פ"י הל"ג) כתב וז"ל עבר עבירה שחייבין עליה מלקות מן התורה הרי זה פסול מן התורה כו' כיצד כו' שלבש שעטנז שהוא שוע או טווי או נוז הרי זה פסול לעדות מן התורה כו' עכ"ל, וצ"ע שכאן משמע שהרמב"ם סובר שרק שוע טווי ונוז מהוה שעטנז מדאורייתא ולא חיבור אחר.

וביאר מרן הגר"ח זצ"ל דאליבא דהרמב"ם יש שני דיני איסור שעטנז מדאורייתא: חדא "לא תלבש שעטנז" היינו שוע טווי ונוז, ועוד כתיב "צמר ופשתים יחדו" היינו כל מין חיבור שבעולם. והרמב"ם סובר שאע"פ שכל חיבור של צמר עם פשתים אסור מדאורייתא מ"מ עיקר הלאו שלוקין עליו הוא רק בשוע טווי ונוז. ולפיכך פסק הרמב"ם שרק הלושב שוע טווי ונוז נפסל לעדות מדאורייתא, משום דלפסול עדות צריך החוטא לעבור על איסור תורה שיש בו מלקות. ואילו כשלושב צמר ופשתים יחדו המחוברים בחיבור בעלמא שאינו שוע טווי ונוז נהי דעבר על איסור דאורייתא מ"מ מכיון דאינו לוקה הריהו כשר לעדות.

דף ה ע"ב. גמ'. שוע טווי ונוז. לרש"י דין שוע טווי ונוז מגדיר את החיבור של צמר ופשתים יחדיו המהוה כלאים שיהי' חלק וארוג. ואילו לר"ת (המובא בתוס' ד"ה עד כו') דין שוע טווי ונוז מגדיר את חוטי הצמר ופשתים כל אחד לבדו, שרק חוטים כאלו נאסרים בכלאים, ואילו לענין החיבור, כל חיבור שבעולם מהוה כלאים ואסור - ודלא כרש"י.

ויעויין ברמב"ם דלכאורה סותר את עצמו, דבפ"י מהל' כלאים (הל"ב-ד) כתב וז"ל כיון שנתחבר הצמר עם הפשתן צד חיבור בעולם הרי זה כלאים מן התורה, כיצד צמר ופשתן שטרפן זה עם זה ושע אותן ועשה מהן לבדין הרי אלו כלאים. טרפן וטוה אותן כאחד וארג בגד מטווי זה הרי זה כלאים. תפר בגד צמר בשל פשתן ואפילו תפרן במשי או שתפר בגד צמר בחוטי פשתן או בגד פשתן בחוטי צמר או קשר חוטי צמר בחוטי פשתים או גדלן אפילו נתן צמר ופשתים בשק או בקופה וכרכן הרי אלו כלאים. ואפילו קשר גדיל של צמר בגדיל של פשתן אע"פ שהרצועה באמצע, וכן אם כפל בגדי צמר ופשתן וקשרן הרי אלו כלאים שנאמר צמר ופשתים יחדו מ"מ כיון שנתאחד נאסר. ומנין שכל איסורין אלו של תורה שהרי הוצרך הכתוב להתיר כלאים בציצית, כמו שלמדו מפי השמועה שלא נסמכה פרשת כלאים

ז) דברים פרשת כי תצא פרק כב

(יא) לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו: ס

(יב) גדלים תעשה לך על ארבע פגפות פסותך אשר תכסה בה: ס

מתוך: נפש הרב – עמ' שיט

פרשת כי תצא: [כב,יא] לא תלבש שעטנז...גדילים תעשה לך. ובגמי רפיק דיבמות דרשו כאן על סמיכות הפסוקים, דמהכא הוא דילפינן לכל התורה כולה דעשה דוחה לא תעשה. והקשו שמה בתוסי' (ד.) דייה דכתיב, מדוע לא נדרוש את הסמוכים באופן אחר, וכמו שדרשו לגבי זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, דהיינו, שכל שישנו בשעטנז ישנו בציצית, ונימא, או שהנשים חייבות בציצית, או שיותר הנשים ללבוש שעטנז. ועיייש בתוסי' (אות א') דלאו בחד זימנא הוה תרווייהו. וביאר בזה רבנו, דהיקשא דזכור ושמור בדבור אחד נאמרו וכל שישנו בזה ישנו בזה, גדרו – שקדושת היום אחת היא לשבת המחייבת בקידוש והאוסרת במלאכה, ואותה קדושת היום, או ששייכת לגבי אדם זה, או שלא, ואם כן שייכת לאדם זה, אז שייכת לגבי כל ענייניה, אבל הכא בציצית ושעטנז לא שייך לומר כזה, שמחייב אחד יש לשתי מצוות אלו, וסתם לדרוש מכח הסמוכים ששתי המצוות האלו תלויות זביז. אין זה סגנון של דרשה.

ח) דברים פרשת כי תצא פרק כב

(טז) וְאָמַר אָבִי הַנֶּעַר אֶל הַזְקֵנִים אֵת בְּתִי נָתַתִּי לְאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה וַיִּשְׁנֶאֱהָ:
(יז) וְהִנֵּה הוּא שׁוֹם עָלַי לְדַבְּרִים לְאָמֹר לֹא מִצְאָתִי לְבִתְךָ בְּתוּלִים וְאֵלֶּה
בְּתוּלֵי בְּתִי וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה לִפְנֵי זְקֵנֵי הָעִיר:

תורגם מאנגלית מתוך: * פרקים במחשבת הרב – הלק ב פרק ב עמ' ל-לב

ההבטים של לבן ושל תכלת

בפסוק יז בדברים כב המתייחס לאשמות שהועלו נגד כלה כתוב: **ופרשו השמלה לפני זקני העיר** – פי' רש"י "הרי זה משל. (פירושו ש) מחוורין הדברים כשמלה" (הם חייבים להבהיר את הענין עד שהוא לבן כמו סדין); ובמסכת כתובות מו:א הגמרה מסבירה: "מלמד שבאים עדים של זה ועדים של זה ובוררין את הדבר כשמלה חדשה".

באופן סמלי הצבע הלבן מביע בהירות מְבִחָנוּת וְהִגְיוֹנִיּוּת, כדבר שהוא מובן מאליו. הנביא ישעיהו בהתייחסו לכוח התשובה ולסלחנות הקב"ה, מדבר על הלבן כתכונה הנרדפת לטהרה: "אם יהיו חטאיכם כשנים, כשלג ילבינו, אם יאדימו כתולע כצמר יהיו." (ישעי' א:יח) הביטוי '**הדברים מלובנים**' פירושו 'הנושא הוא ברור לחלוטין'. ובארמית התלמודית 'לבן' הינו **חוויר** או **מחוויר** אשר מובנם **ברור** או **הזוכר**.

לעומת זאת תכלת כדברי רבי מאיר "דומה לים וים דומה לרקיע" צבע התכלת מכוון את מחשבתנו אל התעלומות האדירות של החוויה האנושית אשר מתחמקות מהבנתנו המדויקת. הימים והרקעים הם ללא גבולות ומעל השגת האנוש. הם כוללים את המופשט ואת הנשגב, ערכים נעלים וסופיים, וכן את החיפוש המְטְפִיזִי של האנוש ומאמציו לעלות מעל המובן מאליו ומעל הדברים השייכים לעולם הזה. התחום הזה נשאר מְסֻתָּרִין לנצח, התחום הזה עומד בניגוד לרציונליות ואינו ניתן למדידה, זהו התחום של פילוסופיה והתחום של הדעת. התחום שבו כל הזמן מניחים בו השערות ושהתעלומה מתקיימת בו כל הזמן ושהגדרה מדויקת חומקת ממנו.

הצבע הלבן מציין את התפיסה הברורה, כאשר צבע התכלת מתייחס לתחום אשר נתפס באופן מוטושטש. היקום יעניק לבסוף את הבנת סודותיו לחוקרי המדע -- דהנו "היבט הלבן" -- אבל להיבט התכלת, להיבט התחום הרוחני אשר מכניע את האנוש על ידי התעלומה של הקיום -- ה"למה" הכול קיים – בתחום התכלת האנוש זקוק להדרכת ההתגלות האלוקית וכן הוא זקוק לתחושת הרוחניות המשתקפות בנשמתו.

אם ההיסטוריה היהודית הייתה פועלת רק בתוך '**הלבן**' לא היינו נאבקים על קיומה של מדינת ישראל היום. מבחינת ההיגיון והלוגיקטיקה, מאמצינו נגד סיכויים שלא ניתן לאמוד אותם -- מטורפים. לבנות מולדת בתוך חממה של שנאה, מוקפה ערבים עשירים במספרים כבירים אשר התנגדותם לשאיפות היהודים הינה תוססת ללא הפוגה, וחסרת כל הצדקה שכלית. ובכל זאת אנו נאבקים כי הארץ הובטחה לנו לפני כארבעת אלפים שנה. אינם יהודים ואפילו יהודים מתבוללים אשר מתבוננים במצבנו אינם יכולים להבין את הדביקות האובססית שלנו. הסנטור הומפרי אשר היה ידידותי לישראל פעם אמר למנחם בגין, "בבקשה דבר בשפה שאנו מבינים, ולא בחידות, סמלים, או מיסטיקה. דבר על פוליטיקה ועל כלכלה." אנחנו נדהמים שהגויים אינם מבינים אותנו; אנחנו למעשה רוצים שתהיה להם גישה של '**תכלת**', כמו שיש לנו, ולראות את מדינת ישראל שזורה יחד עם המודעות הרוחנית-דתית שלנו. אבל רק ליהודי ישנה חישת התכלת. רק עם הנתמך ע"י '**תכלת**' היה מדורבן להחיות מדינה אחרי פגרה של אלפיים שנה. אומות ומדינות הנשלטות רק על ידי 'לבן' מלגלים עלנו בספקנות ובגנאי. אבל אנחנו נתמכים וניזונים על ההיבט של התכלת, ואפילו שהיא רק חזון ומעורפל באופן זמני. וכך אמר הקב"ה על אב האומה אברהם: "**כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט.**" (בראשית יח:ט)

¹ ב"ר צח:יד -- שהוא מחוויר להם דברי תורה שהוא מחוויר להם טעותיהם.

² מנחות מג:ב – תניא, היה רבי מאיר אומר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לרקיע ורקיע לכסא הכבוד. שנאמר: "ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר ובעצם השמים לטהר" (שמות כד:י), וכתוב "כמראה אבן ספיר דמות כסא". פי' רש"י 'ומתוך התחלת מזכיר היושב על הכסא, ועוד, נאה לישראל שיהא דמות כסאו עליהם'.

*** ר' שלמה איתן הגה את התרגום לעברית**

ט) דברים פרשת כי תצא פרק כב

(כב) כי ימצא איש שכב עם אשה בעלת בעל ומתו גם שניהם האיש השכב עם האשה והאשה ובערת הרע מישראל:ס

מתוך: רשימות שיעורים על מסכת קידושין – עמ' רנב-רנג

"בעולת בעל"

דף ט: גמ'. ובביאה מנא לן אמר ר' אבהו א"ר יוחנן דאמר קרא בעולת בעל, מלמד שנעשה לה בעל על ידי בעילה וכו' כעורה זו ששנה רבי ובעלה מלמד שנקנית בביאה.

מבואר בגמ' דנחלקו ר' יוחנן ורבי האם לומדים קידושי ביאה מהפסוק דבעולת בעל או מהפסוק דכי יקח איש אשה ובעלה. וי"ל דנחלקו בגדר היחס בין חלות נישואין לבין חלות קידושין.

דהרי הביטוי "בעולת בעל" מופיע פעמיים (בתורה: א) בספר דברים (דברים כב:כב) אצל ההלכה דנאף כתיב "כי ימצא איש שכב עם אשה בעלת בעל ומתו גם שניהם". וזה הפסוק המובא בגמ' דירן. (499) (ב) בספר בראשית (בראשית כ:ג) בסיפור דאבימלך ושרה כתיב "הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעלת בעל". ומשני הפסוקים אנו לומדים אותו יסוד דחלות אישות גמורה דנישואין תלויה בשם בעולה. דהגמ' בסנהדרין (טז:) לומדת מהפסוק כבראשית דאין חלות חופה באישות דבני נח, וצריך ביאה לחוד ליצור חלות אישות, וי"ל דתני רבי חנינא בעולת בעל יש להן. נכנסה לחופה ולא נבעלה אין להן עכ"ל. ומהפסוק בדברים אנו לומדים על גדר הנישואין בישראל דג"כ בעצם תלוי בשם בעולה, אלא דיש הלכה מיוחדת דחופה או מסרה האב לשלוחי הבעל דיכולים להיות ממלא מקום דביאה ממש. (500) וזה הטעם דלפי

(499) רבינו זצ"ל אויל אליבא דפירוש רש"י (ד"ה אמר קרא) רב יוחנן מעטט הפסוק מדברים. אבל התוס' ר"י חזקן חולק על זה וסובר דר' יוחנן לומד קידושי ביאה מהפסוק כבראשית דאבימלך. ולפי זה יש קשר הדוק בין אישות רבני נח ונישואין ע"י ביאה.

הרמב"ם (פרק י מהלכות אישות הליא-ב) דחופה הוי יחוד הראויה לביאה ולכן חופת נדה אינה חלה, דהרי כל יסוד דחופה הוא להחיל עליה שם בעולה.

ויוצא מכל זה דהפסוק דבעולת בעל בעצם איירי ביצירת חלות נישואין ולא בחלות אירוסין. ולפי"ז י"ל דנחלקו בגמ' האם אפשר ללמוד מיצירת חלות נישואין ליצירת חלות אירוסין. כלומר, דר' יוחנן נקט דמכיוון דביאה יוצרת חלות נישואין אנו לומדים דכמו"כ דביאה גם מחילה חלות קידושין. וזה דומה לשיטת רב הונא לעיל (ה.) דלומד דחופה קונה לקידושין מזה דהיא קונה לנישואין. ורבי דומה לשיטת רבא שם דחולק על רב הונא ונקט דא"א ללמוד קידושין מנישואין, ולכן רבי הביא את הפסוק דכי יקח איש אשה דאיירי בקידושין עצמו. ועיין לעיל בשיעורים (ה.) דהיכולת ללמוד קידושין מנישואין תלויה בגדר הנישואין אם הוא מעשה קנין כמו קידושין או חלות אישות דעלמא דחלה ממילא בלי חלות מעשה קנין.

ונראה לבאר עוד דיש לחלק בין ר' יוחנן לבין רב הונא. דיתכן דאע"פ דלשניהם יש אותה סברא, דהיינו דאם מעשה מסויים עושה נישואין אז אפשר ללמוד דהוא גם עושה קידושין. מ"מ נחלקו בהיקף הסברא. דלפי רב הונא אפשר לעשות קו"ח כזה בכל מעשה דירצו חלות נישואין כמו חופה, אבל ר' יוחנן נקט דלימוד מנישואין לקידושין שייך רק לביאה עצמה דמהווה עיקר הגדר דנישואין, ולא לחופה דהויא רק ממלא מקום דביאה.

(500) רבינו זצ"ל לא ציין לגמ' אבל לכאורה הוא החבוץ לסוגיא בכתובות (פח:) וז"ל מאי נשואה אילימא נשואה ממש היינו בתולה ולא בעולה עכ"ל. ולפי רבינו זצ"ל נראה דקביעת הגמ' דנשואה היינו בעולה נלמדת מהפסוק דבעולת בעל.

י) דברים פרושה כי תצא פרק כג
(טו) כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת איביך
לפניך והיה מחנך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך: ס

מתור: איש ההלכה-גלוי ונסתר – עמ' צ-צא

היהדות מפרשת את רעיון הקדושת מבחינת סוד הצימצום. קדושה — זוהי ירידת האלהות אל עולמנו הממשי — "כי ד' אלהיך מתהלך בקרב מחנך וכי' והיה מחנך קדוש" — הצטמצמות האין סופיות בסופיות המוגבלת ע"י חוקים, מידות ושיעורים, השתקפות הטרנסצנדנטיות בתוך המוחשיות ומעשה האובייקטיבי פיקציה וחקוואנטיפיקציה של הסובייקטיביות הדתית חנוזלת ממקורות טמירים. עכשיו מופיעה תפיסה זו לאור אידיאת היצירה הפועמת במכמני ההלכה. חלום היצירה נפתר ע"י ריאליזציה של עקרון הקדושה. יצירה — זהו גישום האידיאל של קדושה. האפס וחאין, ההעדר והתוהו, יונקים מתחום החול, החוויה השלימה והישות המשוכללת ניזונות מרשות הקודש. כשאדם רוצה להגיע למדרגת קדושה, הרי עליו ליהפך ליוצר עולמות. אם אין האדם יוצר ומחדש — אין הוא מתקדש לאלהיו. הטיפוס הפסיבי, המת-עצל במילוי תעודת היצירה, אינו מתקדש. יצירה — זוהי הורדת הטרנסצנדנטיות לתוך עולמנו העכור, החומרי והגס, והורדה זו מתקיימת ע"י התממשות ההלכה האידיאלית בטבורה של המצי-אות (ריאליזציה של ההלכה = צימצום = קדושה = יצירה).

יא) דברים פרשת כי תצא פרק כג
 (טו) כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחנהך להצילך
 ולתת איבויך לפניך והיה מחנהך קדוש ולא
 יראה בך ערות דבר ושב מאחריך: ס

מתור: הררי הדם – חלק ג – עמ' רצז-רצח

ברין והיה מחנהך קדוש

בגמ' ברכות כג, ב, היה מחפלו ומלא לואה
 במקומו אמר רבה אע"פ שחטא חפלו
 חפלה בו, אלא אמר רבה הואיל והטא אע"פ
 שהחפלו חפילו תועבה, ובתו שם (דיה אע"פ)
 הוצאו בו דיעת אס הוא חייב לחזור ולהחפלו,
 דעת התו דהוי משות לא יוכל לחקו, ולדעת
 הרי ביזו לחזור ולהחפלו, ולריך להבין את יסוד
 פלוגתתם, דלכא"ו מסתבר כדעת הרי דאס
 חפילו תועבה דאין חפילו חפילה.
 ונראה נבחר דע' במס' שבת (קג, ח) דהגמ'
 מקשה על ריב"ק דס"ל דבשבת דיבור
 אסור והרהור מותר, אלא הרהור לאו כדיבור
 דמי, והאמר רבה בניה ארי בכל מקום מותר
 להרהר חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא, ומשמי
 שם, שאי התם דבטיק והיה מחנהך קדוש וליכא,
 ורשי פי שם ח"ל, ולא כחוב ביה דבר אלא
 מקום חיייתך תהא בקדושה, ועמנא משום
 ישראל מהרהרין תמיד בדברי תורה, ועראה
 מפשע דברי רשי, דגם לפי האמת אין החפלה
 של האיסור להרהר בדין בבית המרחץ או בבית
 הכסא, דבאמת הרהור לאו כדיבור דמי, ואין
 בהרהור מעשה כדי לאסרו, וכמו בשבת נושא

דמותר להרהר בעניני חול, דאין בו הלוא שם
 של מעשה כדי לאסרו, אולם טיקר יסוד האיסור
 הוא משום דעי ההרהור של תורה המקום
 בעלמא נהיה למקום תורה, דההרהור של תורה
 מקדש את המקום וקובע אותו למקום תורה,
 ויש חוב של זכיה מחנהך קדוש שמקום חיייתך
 תהא בקדושה, ויש איסור בזמן הלימוד לחנות
 במקום שאיט קדוש.

ועפ"ז יש להבין את יסוד הדיעה דאין חייב
 לחזור ולהחפלו גם במלא לואה במקומו,
 דאין גוף החפילה אסור בניהכ"ס, אלא דעי
 החפילה המקום נהיה למקום קדוש, ויש חייב
 של והיה מחנהך קדוש לנהוג במקום בקדושה,
 אבל אין גוף החפילה ואמירת הדית אסורה,
 וע"כ אין חייב לחזור ולהחפלו, ומה"ט באמת
 ס"ל לרבה שם דחפלו חפילה, כיון דארי דין
 בגוף החפילה, ורבה רק משיג עליו דסורס כיון
 שהוא עובר עבירה בשעת החפילה איכ ה"ל
 זכה רשעים תועבה, אבל ארי דין מדיני החפילה
 עלמא כלל [א"ה], באמת ל"ב מיט הוי זכה
 רשעים תועבה, הרי אין האיסור בגוף החפילה
 כלל, ול"ב].

והנה ברמב"ם בפ"ג מהל' ק"ש הע"ז, משמע
 דיסוד האיסור לקרות ק"ש במקום לואה
 או במקום ערוה חד הוא, ח"ל, אשם שאסור
 לקרות כנגד לואה ומימי רגלים עד שיחיק, כך
 אסור לקרות כנגד הערוה עד שיחזר פניו,
 ומה"ט כי דלהרמב"ם גם הרהור דית אסור כנגד
 ערוה, וע' זכה בקריא בפ"ג דברכות.

אך פשטת הסוגיא בשבת (א"ג) משמע דשמי
 דינים נפרדים הנה, והאיסור לקרות ק"ש
 בבית הכסא ובית המרחץ הוא מקרא דוהיה
 מחנהך קדוש, ואילו האיסור כנגד ערוה הוא
 מקרא דלא יראה בך ערות דבר, וע"כ הרהור
 כנגד ערוה מותר, וכ"ה שיטת רש"י בשבת שם
 (דיה ה"א), ח"ל, ולא יראה בך ערות דבר
 צמילתא אחריחא מיירי דאסור בשעת הדיבור
 ולא בשעת הרהור כגון להסתכל בערוה, ולדעת

רש"י הרהור כנגד ערוה מותר.
 והנה יל"ע לדעת רש"י במחפלו כנגד הערוה
 אס הוא לריך לחזור ולהחפלו, ולכא"ו זה
 בדלוי הוי איסור בגוף החפילה עלמא, ואין
 חפלו חפילה כלל אכן באמת מראה לדש
 דמשמעות ל' רשי הוא דארי דין ביה' התית
 והחפילה עלמא כלל, אלא הוא דין על הגברא
 בשעה שהוא מדבר דברי קדושה, שלא יראה
 בו ערות דבר, וכל' הכתוב ולא יראה בך
 ערות דבר, והוא איסור מיוחד על הגברא
 להסתכל בערוה או לעמוד כנגד ערוה בשעה
 שהוא מדבר בדברי תורה והדושה. וע"כ הוא
 אינו לריך לחזור ולהחפלו לרשי, דאין האיסור
 דין בהדברי תורה והק"ש והחפילה עלמא, אלא
 הוא איסור מיוחד לעמוד כנגד ערוה בשעה
 שהוא מדבר בדין באופן ששמי האיסורים הג"ל
 אינם איסורים בהדין והחפילה עלמא, אלא הדין
 דוהיה מחנהך קדוש הוא דין בהמקום שיהיה
 מיוחד לקדושה בלבד, והדין דלא יראה בך ערות
 דבר הוא דין בהגברא שלא יראה בו דבר ערוה
 בשעה שהוא עוסק בדין ודברי הדושה. וכמש"כ.

יב) דברים פרשת כי תצא פרק כג

(טו) כי ה' אֱלֹקֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וּלְתֵת אִיבֶיךָ לִפְנֵיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יֵרָאֶה בְּךָ עֲרוֹת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ: ס

מתור: איש על העדה – עמ' הס-הסט

ההפרדה בין המינים כבית הכנסת היא עיקר בסיסי של אמונתנו. חובה זו החלה כשחזר יסיה של קהילתנו הרתית-ההלכתית והיא נחשבת לאיסור דאורייתא אשר שום מעשה של פסיקה, מטעם גוף רבני או גוף של הריוטות, ללא כל קשר לגודלו המספרי או לחשיבותו החברתית, איננו יכול לבטלו. מה שצווה בירי הא-להים, לא תוכל לעולם יד אנוש לבטלו.

אני מבקש לקבוע כי אינני מכיר שום רב אורתודוכסי או איזה תלמיד חכם בעל מוניטין של ממש אשר יעז לומר כי ישיבה מעורבת עולה בקנה אחד עם ההלכה. לא הרבנות האורתודוכסית של אמריקה, המורכבת משלושה ארגונים גדולים, גם לא הרבנות הראשית של בריטניה ומוסכותיה, ואף לא הרבנות של ארץ הקודש תאמר, ולו ברמז, כי נוהג שכזה הוא רב מותר. מבחינה הלכתית הדרושה להפרדה היא בסיסית ויסודית ביותר, מבחינה היסטורית היא מאפיינת את בית הכנסת בניגוד לכנסייה מאז ימי קדם, ומבחינה פילוסופית היא מבטאת את חווייתנו הרתית, עד שמי שמעז להטיל ספק במנהג זה הוא חסר ידע או מעוות בודעין את ההוויה הרתית.

באשר לשאלה, אם ההלכה דורשת גם חציצה אם לאו, אני מבקש לומר כי בוודאי קיימת דרישה להקמת מחיצה, ובית כנסת אשר איננו עושה כך אשם בפגיעה במסורת מקודשת ביותר. עם זאת, ישנו הבדל בסיסי בין הקמת מחיצה לבין עירוב של ממש בין המינים, משום שההפרדה, כפי שצינתי לעיל, היא מראורייתא, בעוד התביעה להקמת מחיצה נחשבת לאיסור דרבנן. הפסוק שממנו לומד התלמוד את האיסור על ישיבה מעורבת, ואף את צו התורה של "לא יראה בך ערות דבר" (דברים כג, טו), עוסק בהפרדה כלבר ("משפחות משפחות" [זכריה יב, יב] – ראה סוכה נא ע"ב), ובכל אופן לא מוזכרת כאן מחיצה. זו הונהגה בהתאם לכלל העתיק של "ועשו סייג לתורה" (אבות א, א), כאמצעי זהירות שבא למנוע את העירוב בין המינים. תוק התורה רודש הפרדה. וחציצה מחולטת גם היא חשובה, משום שאין לנו הסמכות לשנות דבר מדרבנן.

יג) דברים פרשת כי תצא פרק כג

(טז) לא תסגיר עבד אל אֲדֹנָיו אֲשֶׁר יִנְצֵל אֶלֶיךָ מֵעַם אֲדֹנָיו:

מתור: זמו חירותנו – עמ' עו-עז

קדושה ועבדות סותרות זו את זו. שורשי העבדות נעוצים בחולין, בטומאה, בחוסר כל ערך; לא ניתן לזווגה עם הקדושה ועם כשירותה הרוחנית של האישיות. בשל כך קדושתו של עבד הטובל לשם עבדות היא פגומה, ובשל כך, עדותו של העבד בבית דין איננה קבילה. הוא גם איננו יכול לבוא בברית הנישואין, וזאת משום שהיכולת לשאת אישה נובעת ממצויאותה של אישיות מקודשת. ברגע שבו משיג העבד קדושה עצמית, עבדותו מתבטלת.

ההלכה מבטאת רעיון זה בדרך נאה ביותר: עבד "שרבו הניח לו תפילין" – יוצא לחירות (גיטין ס ע"א). ומדוע? משום שעבדות איננה יכולה לעלות בקנה אחד עם ההצהרה על אחדותו של הא-להים וקבלת עול מצוותיו, כפי שהן באות לביטוי בארבע הפרשיות שבתפילין. ובאותו אופן קונה העבד את חירותו אם מזמין אותו אדונו לקרוא בתורה בציבור (שם). באמירת ברכת התורה, "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו", מתבטלת העבדות, והעבד נעשה מעתה כפוף רק לריבונו של עולם. בתורה נאמר "לא תסגיר עבד אל אדניו" (דברים כג, טז), וחכמים הסבירו פסוק זה כמדבר בעבד שברח לארץ ישראל מחוץ לארץ (גיטין מה ע"א); עבד שברח מן החול אל הקודש זוכה בכך לחירותו.

ההבדל בין חירות הנרכשת מתוך כיבוש לבין חירות שקונה הקדושה – על ידי בריחה לארץ ישראל, טבילה לשם גיור, הנחת תפילין או קריאה בתורה – דומה מאוד להבדל שמעלה הרמב"ם באשר לקדושתה הראשונה והשנייה של ארץ ישראל. אדון יכול לרכוש מחדש את עבדו אשר נכבש ממנו; דבר אינו משתנה במעמדו האישי של העבד, וזה נותר מבחינה מוסרית ורוחנית עבד, גם איש של חולין. אם ידו של האדון היא על העליונה, הוא כובש לו את עבדו מחדש. הכיבוש תקף כל עוד המנצח הוא בעל הכוח, אך כאשר אדונו לשעבר הוא החזק יותר, מתבטל הכיבוש. לעומת זאת, כאשר חירותו של העבד נובעת מטרגנספורמציה אשר חלה באישיותו (כגון בשעת טבילה לשם גיור), מהתרוממות הנפש מן החולין אל הקודש, מקבלת עול המצוות, מעזיבת ארץ העמים והגעה אל ארץ ישראל, אזי לא ניתן עוד לבטל את המעמד החדש שנתייחד לו. "קדושת הגוף – לא מקעה בכדי" (נדרים כט ע"ב). אי-אפשר לעולם לעקור אותה, והריהי קדושה "לשעתה ולעתידי לבוא". שום כוח שבעולם איננו יכול למחות את ההתגלות הא-להית של קול הדממה הרקה שבמעמקי האישיות האנושית.

י' דברים פרשת כי תצא פרק כג
(יח) לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל:

מתור: שיעורי הגרי"ד על מסכת כריתות – עמ' לב-לד

והאמר רבי אבהו הבא על הזכור והביא
זכור עליו, לרבי ישמעאל, דמפיק ליה מתרתו
קראי: מיזאת זכר לא תשכב ומיזלא יהיה
קדש מבני ישראל, חייב שתיים

מסבת כריתות ג, א

לדעת רבי ישמעאל, הפסוק "ולא יהיה קדש מבני ישראל" (דברים כ"ג, יח) בא להזהיר את הנשכב ממשכב זכר. אך עיין באונקלוס שתרגם: "ולא יסב גברא מבני ישראל אתתא אמא". לפי התרגום, הפסוק הוא אזהרה האוסרת שפחה כנענית לישראל. וכעין זה פירש את תחילת הפסוק "לא תהיה קדשה מבנות ישראל": "לא תהי אתתא מבנת ישראל לגבר עבד". לדעתו, יש להבין מדוע צריך שתי אזהרות, אחת לאיש ואחת לאשה, הרי השהו הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה, ואם התורה אסרה להתחתן עם עבדים כנעניים, לכאורה גם שפחה כנענית בכלל.

והנה, עיין ברמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ב הי"ג), שכתב בעניין איסור שפחה כנענית לישראל: "אל יהי עון זה קל בעיניך מפני שאין בו מלקות מן התורה, שגם זה גורם לכן לסוד מאחרי ה', שהבן מן השפחה הוא עבד ואינו מישראל, ונמצא גורם לזרע הקדש להתחלל ולהיותם עבדים". הרי שבישראל הבא על שפחה יש חילול זרע קודש, מה שאין כן בעבד כנעני שבא על בת ישראל, הואיל ובנה מתיחס אחריה. וכעין זה מצאנו לגבי אינו יהודי, שרק ישראל הבא על כותית קנאים פוגעים בו, אך אין דין קנאים פוגעים בכותי הבא על בת ישראל. ואם כן, איסור עבד כנעני לבת ישראל אינו דומה לאיסור שפחה כנענית לישראל, ודברי אונקלוס אתו שפיר.

אולם, הרמב"ם פירש איסור קדשה באופן אחר. בהלכות אישות (פ"א ה"ד) פסק: "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא – נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה. משנתנה התורה נאסרה הקדשה, שנאמר 'לא תהיה קדשה מבנות ישראל', לפיכך כל הבוועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה". הרמב"ם ציין במפורש רק את מלקות הבוועל, אך ברור שגם הנבעלת בכלל מלקות אם עברה על אזהרה זו במזיד, כדן שאר בעילות אסורות, כמו שלמדנו מ"ונכרתו הנפשות העושות" (ויקרא י"ח, כט).

ברם, בהלכות נערה בתולה (פ"ב הי"ז) כתב הרמב"ם: "אם הניח זה בתו הבתולה מוכנת לכל מי שיבוא עליה, גורם שתמלא הארץ זסח, ונמצא האב נושא בתו והאח נושא אחותו, שאם תתעבר ותלד לא יודע בן מי הוא, והמכין בתו לכך הרי היא קדשה, ולוקה הבוועל והנבעלת משום 'לא תהיה קדשה'". כאן מדגיש הרמב"ם שגם הבוועל וגם הנבעלת לוקים משום "לא תהיה קדשה", ולכאורה הרגשה מיוחדת היא. ועוד יש לדייק, שדווקא בהלכות נערה בתולה הוסיף הרמב"ם לדרוש טעם האיסור: "ונמצא האב נושא בתו והאח נושא אחותו, שאם תתעבר ותלד לא יודע בן מי הוא".

לכן נראה, שלפי הרמב"ם יש שני דינים שונים הנכללים באזהרת קדשה. מצד אחד, ביאת קדשה אסורה ככל שאר ביאות האסורות, וזה מה שהביא הרמב"ם בהלכות אישות. אך בהלכות נערה בתולה אין הרמב"ם עוסק באיסור קדשה בבחינת ביאה אסורה, אלא משום שקדשה גורמת שתמלא הארץ זימה. הלוא מהרמב"ם בהלכות נערה בתולה משמע שאף על פי שהאב אינו לוקה, אף הוא עובר על איסור זה. ועל כרחינו, שלא במעשה הביאה אנו עוסקים, כי אם בריבוי הזימה. לכן היה הרמב"ם צריך להורות במפורש שגם הבוועל וגם הנבעלת לוקים, שהרי אי אפשר לחייב את האשה מדין 'ונכרתו הנפשות העושות', מאחר שאין אנו עוסקים באיסור הביאה עצמה.

טו) דברים פרשת כי תצא פרק כג
(כ) לא תשיך לאחריך נשך פסח נשך אכל נשך כל דבר אשר ישך:

מתור: בית יצחק – מס' כט – עמ' רמז-רמט

פי' כי תצא: נשך כסף נשך אכל נשך כל דבר וגו'. עי' חו"ד ליו"ד (רס"י קס"א) שמעיקר הדין, מי שלוה כסף מחוייב לפרוע בכסף, ומי שלוה חיטים מחוייב לפרוע בחיטים וכו'. [ועי' תשו' אגרי"מ יו"ד ח"א (סי' ע"ז)]. והשוה דברי התוס' ב"ק (ט. כד"ה רב הונא) דרגיל הי' ר"ת לומר דג' דינים הם, ובכע"ח אי אית לי' זוי, לא מצוי לסלוקי בשאר מילי, דזוי יהיב זוי שקיל.

ועי' גמ' סנהדרין (לא). אחד אומר חבית של יין ואחד אומר חבית של שמן. . . חייביה רכי אמי לשלומי ליה חביתא דחמרא מגו חביתא דמשחא. כמאן כר"ש בן אלעזר (דאמר לעיל דלא נחלקו ב"ש וב"ה על שתי כתי עדים שאחת אומרת מאתים ואחת אומרת מנה, שיש ככלל מאתים מנה. על מה נחלקו, על כת אחת. . . וב"ה אומרים - דאפילו בכה"ג נמי - יש ככלל מאתים מנה.) אימר דאמר רשב"א היכא דיש ככלל מאתים מנה, כה"ג מי אמר. (דתרי מיני נינהו, וכולי האי מיכחשי הדדי מי אמר, רש"י.) לא צריכא, לדמי. (זה אומר בפני הודה דמי חבית של יין, וזה אומר בפני הודה דמי חבית של שמן, דתרווייהו מסהדי אדמי חבית יין. רש"י.) ועי' רמב"ם פ"ג מעדות ה"ג, אע"פ שאין עדי ממונות צריכים דרישה וחקירה, אם הכחישו העדים זה את זה כדרישות או בחקירות, עדותן בטלה וכו'. ועי' ש"ך לחו"מ (סי' ל' סק"ו) שהביא דעת הראב"ן שחולק על הרמב"ם וסובר, דמאחר דכזה"ו בטלו מדרבנן את הצורך לדרישה וחקירה כדיני ממונות, אפילו בהכחישו זה את זה נמי אפשר להוציא ממון על זיהם. ולדעת הראב"ן צ"ע תמיהת הגמ' הנ"ל, מ"ט אין להוציא ממון באחד אומר חבית של יין ואחד אומר חבית של שמן. וכיאר כזה רבנו, דיל"פ דמיירי הכא בהלואה, ובמלוה חבית של יין, מעיקר הדין מחוייב הלוה לפרוע לו כחזרה חבית של יין, ובמלוה חבית של שמן, מעיקר הדין מחוייב הלה לפרוע לו כחזרה חבית של שמן, ונמצא שכאן יש יותר מאשר סתם הכחשה כדרישה וחקירה, ויש הכחשה בעצם גוף החוב - אם הלוה מחוייב לפרוע לו חבית של יין או חבית של שמן, ולפיכך אף הראב"ן יודה דכה"ג א"א להוציא ממון עפ"י שני עדים אלו.

ובקשר להתחייבות לשלם בסוג מיוחד של בעין, בניגוד לתשלומי סכום של ממון, עיין עוד רמב"ם רפ"ה מהל' טוען ונטען, דמן התורה אין נשבעים על הקרקעות, ועיי"ש בהל' ב', וכן החופר כשדה חברו כורות שיחין ומערות. . . שטענו שחפר שתי מערות, והוא אומר לא חפרתי אלא אחת. . . הר"ז נשבע היסת על הכל. ועיי"ש בראב"ד, נראים הדברים שחבעו למלאות החפירות ולהשוות החצרות, אבל אם חבעו לשלם פחתו, ה"ה כשאר תביעת ממון, וכמי שאמר לו חבלת בי שחים, והוא אומר לא חבלתי אלא אחת. ובכאור שיטת הרמב"ם צ"ל [עיי"ש בחי' הגר"ח] דהבדל יש בין חיוב חובל לחיוב מויק, דבחובל, עיקר החיוב הוא לשלם דמי החבלה, וחיוב תשלומין דינו כמטלטלין שנשבעים עליהם מן התורה. משא"כ במויק, דעיקר החיוב הוא לתקן את החפץ הניזוק, ולכך הוא דאית ליה דמי קרקע כקרקע. והדברים ידועים. והי' נראה להוסיף על זה עוד ולומר, דאף הראב"ד נמי הכי אית ליה, דעיקר החיוב במויק הוא להשלים את החפץ הניזוק, ולא סתם לשלם דמי הפחת, דאלמלא כן, היאך שיך לומר שמחמת שהוא תובעו למלאות את החפירות, אשר זה דבר שאין לו זכות להבע, שישתנה דינו להיחשב כתביעה של קרקע, שיהא חל בו הדין דאורייתא דאין נשבעים על הקרקעות. אלא ודאי מסתבר לומר שלכך סובר הראב"ד שרשאי לתובעו למלאות החפירות, דאף הוא ג"כ סובר כהרמב"ם, דעיקר חיוב המויק הוא להשלים את החפץ הניזוק. (ועי' ע"ז בזה בס' חו"א לבי"ק סי' ר' אות ג'. ד"ע)

ובהמשך לנדון זה (מתי יש התחייבות אבע"ן), עיין רמב"ם רפכ"כ מהל' מכירה, דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ועיי"ש בהל' ט"ז, דדין ההקדש ודין העניים. . . אינו כדין ההדיט בקנייתו, שאילו אמר אדם כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש. . . הר"ז חייב לקיים דברו, שנאמר ככל היוצא מפיו יעשה, (הט"ז), והואיל והדבר כן, אם צוה אדם כשהוא שכ"מ ואמר כל מה שיוציא אילן זה לעניים. . . זכו בהם העניים. והחידוש שבא הרמב"ם להשמיענו בהל' ט"ז הוא, דאע"פ שמת השכ"מ, ואינו עוד בעולם לקיים את נדרו, והיורשים הרי לא נדרו כלום, אעפ"כ זכו בהם העניים, (עיי"ש בכסף משנה), דבאמירתו לגבוה אדבר שלא בא לעולם, לא רק שיש כאן חיוב בתורת נדר, אלא אף שעבודי ממון יש כזה. אלא שצ"ה, מ"ט הזכיר הרמב"ם בהל' ט"ז שכיב מרע, הול"ל - אם צוה אדם ואמר וכו', ומת, זכו בהם העניים. דהלא זהו עיקר החידוש שבהל' זו, שמת הנדר, ואילו ככתבו "שכ"מ", יש מקום לטעות ולומר שהל' זו מיוסדת על הדין דרבנן דכרי שכ"מ ככתובים וכמסורים דמו, ובאמת אין הדבר כן, דלפי הסבר הרמב"ם, דין זה דאורייתא הוא, ונהג אפילו כבריא שאמר כן, ואח"כ מת.

והג"ל בכונתו, דבאמת הדין דרבנן דדברי שכיב מרע ככומ"ס דמי דומה כמקצת לדין הזה דאורייתא דאמירתו לגבוה, חדא, דבשניהם א"צ לשום מעשה קנין, ואפשר ליצור הקנין בדיבור בלחוד. ועוד, דאף דבעלמא א"א ליצור התחייבות אכעין מסויים (אלא רק על סכום ממון), בשני ציורים אלה שפיר אפשר. ומה"ט הוא דאית לי לרב (גטין יג.) דשכ"מ שאמר תנו מנה לפלוני מנכסי, דכמנה סתם אין נותנין, דחיישינן שמא מנה קבור קאמר, הרי להדיא שכשאומר השכ"מ תנו מנה לפלוני איננו משעבד א"ע לסכום ממון זה, אלא שהוא יוצר התחייבות ליתן כעין מסויים של מנה לפלוני, וממילא היי מקום לטעות ולומר, שכמו ששון ב' הלכות אלו בבי נקודות הללו, שישו אף בנקודה השלישית ג"כ, שכמו שבהקדש ובצדקה אפשר ליצור התחייבות אף אדבר שלא בא לעולם, כמו כן בשכ"מ, אולי ג"כ יוכל להתחייב א"ע בדבר שלא בא לעולם, קמ"ל הרמב"ם בדבריו שבהל' ט"ו, שדוקא אם צוה אדם כשהוא שכיב מרע ליתן איוה דבר שלכל"ע לעניים הוא דחייל השעבוד, שדין ההקדש ודין העניים אינו כדין ההדיוט, אבל אם צוה השכ"מ ליתן דבר שלכל"ע לאדם הדיוט שאיננו עני לא יחול השעבוד, שדין זה (דדבר שלכל"ע) מיוחד הוא דוקא לאמירתו לגבוה, ואינו שייך לדברי שכ"מ.

בגדר הדין דאין יכולה לשמור את גיטה

דף מג: גמ'. וכל שאין יכולה לשמור את גיטה

אין יכולה להתגרש.

עיינן בגמ' (יבמות ק"ג) שמקשרת את הדין של

קטנה דאינה יכולה לשמור את גיטה לדין של שוטה
דמשלחה וחוזרת, וז"ל אי"ר יצחק דבר תורה שוטה
מתגרשת מידי דהוה אפקחת בעל כרחה ומה טעם
אמרו אינה מגורשת שלא ינהגו בה מנהג הפקר היכי
דמי אילימא דידועת לשמור גיטה וידועת לשמור
עצמה מי נהגי בה מנהג הפקר אלא דאין יודעת
לשמור לא גיטה ולא עצמה דבר תורה שוטה מתגרשת
והא אמר דבי רבי ינאי (דברים פ"ק כ"ד פ"ק א) ונתן בידה
מי שיש לה יד לגרש עצמה יצתה זו שאין לה יד לגרש
עצמה ותנא דבי רבי ישמעאל (דברים פ"ק כ"ד פ"ק א)
ושלחה מביתו מי שמשלחה ואינה חוזרת יצתה זו
שמשלחה וחוזרת עכ"ל. ונהלקו הראשונים בגדר הדין
דקטנה דאינה יודעת לשמור את גיטה אינה יכולה
להתגרש לפי תנא דבי רבי ישמעאל משום דמשלחה
וחוזרת, דרשיי לפנינו (ד"ה וכל שאינה) נקט דהיא אינה
יכולה להתגרש כלל, בין עיי עצמה ובין עיי אביה,
דהא כשוטה היא דמשלחה וחוזרת. ואילו התוס' (ד"ה
וכל שאינה) חלקו עליו וסבורים דהיא אינה מתגרשת
עיי עצמה אבל אביה יכולה לקבל גט בעדה. רצ"ב
בביאור המחלוקת.

והגר"מ וצ"ל ביאר דפליגי בגדר החסרון של

אינה יכולה לשמור את גיטה. דלפי רש"י והו חסרון
בגברא, דאשה דאינה יכולה לשמור את גיטה מופקעת
מחלות גירושין, ולכן גם אביה אינה יכולה לקבל את
גיטה בעדה. ואילו התוס' נקטו דחסרון היכולת לשמור
את גיטה אינו מפקיע את האשה מחלות גירושין, אלא
דהוי דין בנתינת הגט בתורת גירושין. דהיינו, דאע"פ
דהגירושין חלין בעי"כ, מ"מ מי שמקבל את הגט צריך
לרעת ולהבין התוצאות של חלות הגירושין. ולכן היא
בעצמה אינה יכולה לקבל את הגט בתורת גירושין
בגלל דהיא אינה מבינה את מהות הגירושין, אבל
אי-ידיעתה אינה פוסלת אביה מלקבל את גיטה בעדה
בתורת גירושין.

(140) והשווה לדברי הרשב"א (שם ד"ה נתן גט)

שטשטע שאין החסרון בתורת הגירושין של הנתינה אלא
בנתינה עצמה וז"ל נתן גט בידה והיא ישנה נעורה קוראה והרי
היא גיטה אינו גט. פי' אע"פ שאמר להם לעדים ראו גט שאני

והנה מצינו במקום אחר נמי דהתוס' נקטו

דמשלחה ואינה חוזרת הוי דין בקבלת האשה דהיא
צריכה לקבל את הגט בתורת גירושין. דאיתא במשנה
בגיטין (ע"ה) וז"ל נתן בידה והיא ישנה נעורה קוראה
והרי הוא גיטה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטין
עכ"ל. והתוס' (ד"ה אינה) ביארו דהיא אינה מגורשת
כשהיא ישנה בגלל דהיא אינה יודעת דהיא מגורשת
ולכן היא תמיד חוזרת לבעלה, וז"ל אף על פי דהאשה
מתגרשת בעל כרחה מכל מקום צריך לומר לה הוי
גיטין והרי את מותרת לכל אדם שתדע שהיא מגורשת
ולא תהא חוזרת דבעינן שיהא משלחה ואינה חוזרת
עכ"ל. ולכאורה מוכח מזה דמשלחה וחוזרת אינה
הפקעת הגברא מחלות הגירושין כשיטת רש"י, דהרי
המשנה איירי באשה גדולה דהויא בת רעת ובת
גירושין, אלא דאע"פ דהיא ראויה לגירושין בתורת
גברא, עדיין חל הפסול דמשלחה וחוזרת מכיון דהיא
לא קיבלה את הגט בתורת גירושין. (140) ולפי"ז יצא
דשיטת התוס' בביאור המשנה דומה לשיטת הרמב"ם
(פ"ק א מהלכות גירושין ה"ט) דגם הבין דהמשנה מורה על
חסרון בנתינה בתורת גירושין, וז"ל ומנין שאינו נותנו
לה אלא בתורת גירושין שנאמר ספר כריתות ונתן
בידה שיתן אותו בתורת ספר כריתות, אבל אם נתנו
לה בתורת שהוא שטר חוב או מזוזה או שנחנו בידה
והיא ישנה נעורה והרי הוא בידה אינו גט, ואם אמר
לה אח"כ הרי הוא גיטין הרי זה גט עכ"ל. (141)

ולכאורה היה נראה לומר דהמחלוקת בין רש"י

והתוס' היא אותה מחלוקת בין ב' הבריות ביבמות
(שם). דכבר הבאנו דאיתא בגמ' ב' טעמים למה קטנה
אינה יכולה להתגרש: א) דבי ר' ינאי דאין לה יד
לקבל את גיטה, ב) ותנא דבי ר' ישמעאל דמשלחה
וחוזרת. והיה נראה לכאור דלטעם הראשון החסרון הוי
במעשה נתינת הגט כשיטת התוס', ולטעם הב' החסרון הוי בגברא, דהמתגרשת אינה בת חלות
גירושין כמו שיטת רש"י.

ולפי"ז דברי רש"י (ד"ה וכל שאינה) הם כפתור

ופרת, דכתב רש"י וז"ל כל שאינה יכולה לשמור את

נתן לה טעם דלאי בת אנושי היא לפי שאין הגט שמו
בידה עכ"ל.

(141) ועיין בשיעורי הרב למסכת גיטין (ע"ה). דבשיעור

אחר רבינו זצ"ל ביאר שתוס' והרמב"ם חלוקים, עיי"ש.

טז) דברים פרשת כי תצא פרק כד

(א) פי יקח איש אשה ובעלה והיה אם
לא תמצא חן בעיניו פי מצא בה ערות
דבר וכתב לה ספר פריית ונתן בידה
ושלחה מביתו:

מתוך: רשימות שיעורים על מסכת קידושין
- עמ' תרסב-תרסד

יז) דברים פרשת כי תצא פרק כד

(א) כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצאחן בעיניו כי מצא בה ערות דבר וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו:

מתור: נפש הרב – עמ' שיט

כד, א) וכתב לה ספר כריתות. איתא במתניי בגיטין (יט). דלריהיג אין כותבין לא על דבר שיש בו רוח חיים ולא על האוכלים, ועיי בגמי' (כא:). דטעמא הוא דמצריך דומיא דספר, ורבנן, אי כתיב בספר כדקאמרת, השתא דכתיב ספר, לספירת דברים הוא דאתא. וביאר בזה הגרי"ח, זצ"ל, דלכאורה צ"ע, הלא פשיטא דבעי בגט ספירת דברים כמו בכל שטר, וכי סד"א דתגרש האשה בניירא בעלמא, וכתמיהת הגמי' ביבמות (נב.). אלא ודאי צריך לפרש דמלבד מאי דבכל שטר בעינן סיפור המעשה, בגט בעינן עוד דין מסוים של ספירת דברים יתירים, נוסף על סיפור המעשה הפשוט. ועפ"ז יש לבאר משי"כ הר"ן (כ.). דבעינן שמות בגיטין מדאורייתא, דא"א לספירת דברים של כריתות א"י"כ כתב שמו ושמה. ובוה מתבאר נמי פלוגתא דר"י ורבנן (פה:). אי בעינן כתיבת ודין בגט, דבגמי איתא דנחלקו בבעיית ידיים שאינן מוכיחות, כלומר, דלכו"ע בעינן ודין בלשון הגט. אך ס"ל לחכמים, דאפילו לא כתבו בהדיא, כאילו הוא כתוב בגט, כדן ידיים בכל מקום, דהיכא דבעינן לשון, סגי אף ביד. ופשיטא דבשטרות דעלמא לא בעינן כתיבת ודין אף לר"י, אלא ודאי צריכים לפרש דהא דהוצרך לזה בגט הוא מדין ספירת דברים יתירים כנ"ל. [ועיי בסי' אדרת אליהו לפסוק זה, דמשמע שהבין לפי דרשת התשבע"פ, וכתב לה ספר כריתות: (כלומר, ואיזה ספירת דברים יתירים צריכים להוסיף בנוסח הגט –) ונתן בידה, ושלחה מביתה, והלכה והיתה לאיש אחר. וכן נהוג אצלנו למעשה, שאנחנו כותבים בתוך נוסח הגט שאת הגט הזה נותן הבעל לאשתו בכדי לגרשה, ושע"י הגט הזה הוא משלחה מביתה – למהך להתנסבא לכל גבר דיתצביין, דזהלכה והיתה – מדעתה משמע, ונמצא שאת כל המשך לשון הפסוק כיללנו בתוך נוסח הגט. (ד"ע.)]

גיטה אינה יכולה להתגרש - אפילו על ידי אביה דהא שוטה היא וא"ר יצחק ושלחה מביתו (ס"ט) מי שמשלחה ואינה חוזרת יצתה זו שמשלחה וחוזרת במסכת יבמות פ"י חרש שנשא (דף קנ"ג) עכ"ל. הרי רש"י הביא רק הטעם ה"ב' ביבמות דקטנה דאינה יכולה לשמור את גיטה פסולה לגירושין מדין משלחה ואינה חוזרת, אבל השמיט את הטעם הראשון דאין לה יד. ולפי דברינו זה שהשמיט רש"י הטעם דאין לה יד הוא מאד מרדיוק, דהרי רק לפי הטעם דמשלחה ואינה חוזרת הקטנה מופקעת מחלות גירושין כחודת גברא וגם אביה אינה יכולה לקבל את גיטה. אבל לפי הטעם הראשון דאין לה יד, אזי אביה היה יכול לקבל את הגט בעדה. ברם התוסי' לא הבינו ככה דהרי אמרו רקטנה דאינה יכולה לשמור את גיטה יכולה להתגרש ע"י האב, וד"ל שאביה משמרה שלא תחזור עכ"ל. ומשמע להדיא דהתוסי' הבינו דמשלחה וחוזרת אינה הפקעת הגברא, דאי"כ אין האב יכול להשלים את החסרון ריש בבתו כגברא, אלא דנקטו דמשלחה וחוזרת דין הוא במעשה נתינה לקטנה עצמה.

ויש לעיין בכוננת התוסי' דהאב ישמור על בתו שלא תחזור. דבודאי א"א לוטר דהתוסי' התכוונו דכפועל האב ישמור עליה דהיא לא תחזור לבעלה, דהרי אם חלות הגירושין תלויה בזה דהיא נמנעת מלחזור בפועל, אזי הגירושין ראוי לחול גם אם היא סגורה בבית כלא וכדומה. אלא פשיטא דכוננת התוסי' ד"דאביה משמרה" היא דאביה יכול לקבל את הגט בעדה בתורת גירושין. (142) דהיינו דמופקעת היא רק מנתינת וקבלת הגט לידה אך לא מעצם חלות הגירושין דחלה מהמת קבלת האב.

(142) ומשיעוריו למסכת גיטין (שיעורי הרב מסכת גיטין סד: בעין משלחה ואינה חוזרת) רבינו זצ"ל הציג דאילו יש ב' דשות כותסי עצמם למה האב יכול לקבל הגט בעד בתו ראינה יכולה לשמור את הגט. דבחזילה התוסי' משמע כדמבאר בפנים רבבת יש חסרון בתורת הגירושין של הנתינה לעומת האב דיוכל לקבל את הגט בתורת גירושין. אבל כמלכ הזה של התוסי', הם ביארו את שיטתם באופן אחר, וכל החסרון בבת דאינה יכולה לשמור את הגט אינו במעשה נתינה עצמה אלא בזה דהיא חוזרת לבעלה. ומכיון דהאב שומר עליה שלא תחזור אזי הגירושין תלין. ורבינו זצ"ל הציג דיתכן דיש ג"כ האם הבת עצמה יכולה לקבל את הגט היכא דהאב נמצא שם ובודאי ישמור עליה. ולפי הטעם הראשון ריש גזה"כ דיש פסול בעצם מעשה הנתינה בתורת גירושין, אזי סו"ד דאין הקטנה יכולה לקבל את הגט בעצמה. אבל לפי הטעם השני י"ל דזה דהאב יכול לשמור עליה מסלק את החסרון דהיא חוזרת לבעלה ואזי היא בעצמה יכולה לקבל את הגט.

סיום אחדות שמעולם לא הגיעה למעלה של קדושה. לאור דברים אלה ניתן להבין את המשנה (גיטין ט, ז) העוסקת בקביעת התורה (דברים כד, א) כי רשאי אדם לגרש את אשתו אם מצא בה "ערות דבר":

בית שמאי אומרים: לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערות, שנאמר "כי מצא בה ערות דבר" (דברים כד, א). בית הלל אומרים: אפילו הקדיחה תבשילו ... ר' עקיבא אומר: אפילו מצא אחרת נאה הימנה, שנאמר "והיה אם לא תמצא חן בעיניך" (שם).

בית שמאי מבארים את הביטוי "ערות דבר" במשמעותו המילולית כעוסק בניאוף. אם בית הדין איננו מסוגל לאמת כי אכן התרחש שם מעשה של ניאוף, אין להתיר מתן גט. הצירוף "ערות דבר" הוגדר במונחים הלכתיים-משפטיים מפורשים: רק אשמה שהוכרה בידי מערכת המשפט יכולה לשמש כסיבה מוצדקת לגירושין. אי-אפשר להביא בחשבון כבסיס לביטול הנישואין מה שאינו גובל פורמאלית בניאוף. ר' עקיבא משנה את משמעות "ערות דבר" ומגביה אותה אל המישור המוסרי. פירוק הנישואין מותר אם הבעל חושק באישה אחרת; תשוקה זו כשלעצמה היא מחשבה של ניאוף, המבטלת את קדושתם הזכה של הנישואין. משאלה של חטא ובגידה פנימית בכן או בבת הזוג מחללים את יסוד הברית שבנישואין, אף שבעיני החברה נראים הנישואין מושלמים ובני הזוג חפים מכל פשע. ההיבט המוסרי, ולא זה המשפטי, הוא המכריע במה שנוגע לברית המקודשת של הנישואין. אם רגשות החיבה של הבעל הועתקו מאשתו אל אחרת, אם הוא חש זרות כלפי בת זוגו, כיוון שאין היא מושכת אותו עוד ואין הוא מוצא סיפוק בחברתה – אזי תהליך הפירוק כבר החל. הנישואין חוללו ואיבדו את יסוד הברית שבבסיסם. הגט מסיים באופן פורמאלי תהליך שחל עוד זמן רב קודם לכן.

אף שהגירושין הותרו כאמצעי לגיטימי לביטול תחזת הנישואין, חכמי התלמוד (גיטין צ"ב) מגנים אותם, בפרט כאשר מדובר בזוג שאלה לו נישואין הראשונים:

דאמר רבי אלעזר: כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, שנאמר "וחאת שנית תעשו כסות דמעה את מזבח ה' בכי ואנקת, מאין עוד פנות אל המזחה ולקחת רצון מידכם. ואמרתם על מת, על כי ה' העיד בינך ובין אשת נעוריך אשר אתה בגדתה בה וחיא חברתך ואשת בריתך" (מלאכי ב, יג-יד).

אם מוסד הנישואין ספוג בקדושה, הרי שניתן גם לחללו. היהדות החזיקה מאז ומעולם בדעה, כי הקדושה איננה עניין אובייקטיבי הטבוע במהותו של אובייקט כלשהו; היא איננה שרויה בחפץ הקדוש בלא תלות בדרך שבה מטפלים בו. אנו מתנערים מן הרעיון שישנה קדושה כשלעצמה, מתת מטפיזית מתמידה שאינה מביאה בחשבון את יחסו של האדם אל האובייקט. גישה שכזו אל מושג הקדושה תגבול בפטישיזם ובאיסורי טאבו פרימיטיביים. הקדושה נולדת על ידי מעשיו של האדם ועל ידי חוויותיו, ואף נקבעת על ידם. ברגע שהאדם מאמץ לו נישה גסת רוח כלפי החפץ הקדוש, מסתלק לו יסוד הקדושה. זו, הקדושה, אינה מתבטאת בסגולה פורמאלית כלשהי של חפץ או של מוסד, אלא בקשר שנוצר בינם ובין האדם. זו חוויה יותר משזו תכונה תרומית. אם אין אתה חווה חפץ או מוסד כלשהו כקדושים, הרי שבזה הם מאבדים את אופיים הייחודי והנומינאלי. ובאשר לרכושו של המקדש, אותם חפצים מקודשים המשמשים בו, כאן ניסחה ההלכה את דיני היציאה לחולין, העשויה להתרחש כתוצאה ממעילה – חילול קודש מוחלט בשל עשיית שימוש שלא כדין בדברים שהובדלו כקדושים או בשל רמיסתם.

אותו עיקרון חל גם לגבי הנישואין. אם הסכם הנישואין הופר וברצע מעשה של ניאוף, מסתלקת לה קדושת הברית שבנישואין ואלה ניתנים לפירוק. הגירושין הם אך ורק מתן התוקף הפורמאלי למעשה של חילול שהתרחש עוד קודם לכן; הם סיום תהליך של התפוררות מוסד הנישואין, אשר נטל מהם את קביעותם ואת יציבותם. ביסודו של דבר, הגירושין מוצדקים רק במקרה של ניאוף. מכל מקום, מן הראוי לזכור כי לניאוף דרגות שונות; הוא עשוי ללוש צורות גסות יותר או מעודנות יותר. בכל מקרה שבו רוצים הבעל או האישה בכנות להביא את נישואיהם לכלל גמר, מתרחש מעשה של מעילה. רק המחויבות הפנימית שהם חשים זה כלפי זה והתמזגותם האישית המלאה הן ששומרות על הנישואין מפני חוסר עידון וטומאה. השחתת הרגש המיני – המתבטאת בסלידה שמגלה אחד מבני הזוג כלפי רעהו, בשאט נפש ובתיעוב – נחשבת לניאוף, כיוון שמן הנישואין נעקר יסוד הנאמנות והמסירות. עצם הרצון לפירוד ולגירושין מצביע על בגידת, על יסוד של ניאוף השולל מן הנישואין את קדושתם. אם בני הזוג אינם מצליחים למתן או לרסן את דחפיהם, אזי הם נכשלו בהשגת הדבר המבורך ביותר שבחיי הנישואין, והגירושין מביאים לכלל

יט) דברים פרשת כי תצא פרק כד

ט) זְכוּר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֵלֶיךָ לְמַרְיָם בְּדֶרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם: ט

מתור: פרהים במחשבת הרב – חלק א – עמ' צג-צד

זכירת חטא מרים

פרישותו של משה מאשתו. מרים היתה מאוד מסורה לאחיה ואהבה אותו בנאמנות, אבל היא חשבה שמעמדו כנביא לא תבע ממנו להזניח את תפקידו כבעל וכאבי משפחה: "הלא גם בנו דבר" (במדבר יב, ב) ואנחנו מנהלים חיי משפחה רגילים. תשובתו של ה' אל מרים ואהרון היתה, שמעמדו וכוחו הרוחני של משה היו יחידים במינם ושונים משלהם: "לא כן עבדי משה... פה אל פה אדבר בו, ומראה ולא בחידות... ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי משה?" (במדבר יב, ז-ח). מרים בהחלט הודתה בעליונותו של משה בהשוואה לשאר הנביאים, שרמתו השכלית וקדושתו עלו על כל היתר מבחינה איכותית. אולם היא לא השכילה להבחין בסגולתו היחידאית, שמשה היה בן התמותה היחיד שהגיע לקירבה כזאת אל אֱלֹהִים. לא זו בלבד שהוא היה יותר גדול, הוא היה שונה מכולם. בדברים (לד, י) נאמר: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה" והרמב"ם מונה ארבע תכונות אפייניות לנבואתו המבדילות אותו מיתר הנביאים ומציינות את מעמדו הבלתי רגיל והיחידאי. בניסוח שלשה עשר העיקרים מקדיש הרמב"ם עיקר אחד לנבואה בכלל ועיקר שני למשה בפרט – "שהוא היה אב לנביאים, לקודמים לפניו ולבאים אחריו" (העיקר השביעי). הוא ראה צורך בניסוח שני עיקרים נפרדים, מפני שמעמדו של משה היה שונה בתכלית מזה של שאר הנביאים. חטאה של מרים היה כישלונה להכיר בשוני הזה. הכללת הסעיף הנוגע למרים ברשימת שש הזכירות באה להדגיש את היחוד של נבואת משה רבנו, הואיל וקבלת הסמכות של תורתו היא היסוד של היהדות.

בעלי תורת הסוד עמדו על החשיבות של אמירת ששה פסוקים מן המקרא אחר תפילת שחרית, פסוקים הבאים לעורר את זכרוננו הקולקטיבי. שש הזכירות הללו כוללות מאורעות היסטוריים ממדרגה ראשונה, ואת לקחם חייב כל יהודי לשמור חי ורענן בזכרונו. ואלו הם: 1) יציאת מצרים (דברים טז, יג) – הולדתו הנסי של עמנו. 2) ההתגלות בהר סיני (דברים ד, ט-י) – המקור האלוקי של דתנו. 3) עמלק (דברים כב, יז) – חשיבות ערנותנו לגבי המתרחש אצל אויבינו. 4) עגל הזהב (דברים ט, ז) – השמירה על השלמות הרוחנית של אמונתנו. 5) השבת (שמות כ, ח) – אֱלֹהִים בורא העולם. 6) חטא מרים (דברים כד, ט) – פסוק המדגיש את החומרה של חטא לשון הרע.

אנו שואלים את עצמנו, מדוע הדגישה התורה את האיסור של הוצאת דיבה יותר משל כל שאר מצוות לא תעשה שבין אדם לחברו, כגון שבועת שקר, גניבה, נקמה והלבנת פנים! הדגשה זו חורגת מן המסגרת של מאורעות בהיסטוריה היהודית ושל עיקרי אמונתנו, אשר יתר חמש הדוגמאות מזכירות לנו. במבט שטחי נראה המקרה של מרים בעינינו כאירוע עובר, בעל משמעות משנית, שבדאי אינו ראוי לתשומת לב מתמדת. אנו נאלצים איפוא להניח, שלא רכילות אלא משהו יותר בסיסי ויסודי באמונה היהודית מקופל בפרשה הזאת. הואיל ואחרי מתן תורה נשאר משה רבנו בקשר מתמיד עם ה', לקח משה על עצמו עול של חיי פרישות, וזאת באישורו של הקב"ה. אחותו מרים שמעה במקרה כשצמורה אשתו התלוננה על בדידותה ומרים רחמה עליה. היא הטילה ספק בצדקת

כ) דברים פרשת כי תצא פרק כד

(ט) זָכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהֶיךָ לְמֵרִים בְּדֶרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם: ס
רש"י: זכור את אשר עשה ה' אלקיך למרים - אם באת להזכר שלא תלקה
בלרעה, אל תספר לשון הרע. זכור העשוי למרים שדברה באחיה ולקחה בנגעים:

מתור: ברכת יצחק - עמ' רעח

זכירת מעשה מרים

והנה שמעתי ממור"ר מרן הגר"ד הלוי סולובייצ'יק זצ"ל בשם זקנו מרן הגר"ח זצ"ל, דמצות זכירת מרים, אינה משום זהירות באיסור לשון הרע לבד, אלא שהנה חטאה של מרים היה נעוץ בזה שלא הבינה שנבואת משה שונה לגמרי מנבואת שאר הנביאים דכתיב: "לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא. פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה" (במדבר יב, ז-ח), וכל פרשת מרים מראה על יחודיותה של נבואת משה ועל כך שהוא אב לנביאים ושנבואתו שונה בהחלט מכל שאר הנביאים ועל כן לקחה בצרעת. וזהו מעיקרי הדת שנבואת משה היא בדרגה עליונה מעל כל הנבואות ושהוא אב לנביאים לקודמים לפניו ולבאים אחריו, וזה צריכים לזכור בכל יום. טעות מרים היתה בזה שהשוותו לשאר הנביאים. וזה הביא אותה לדבר במשה. ולפי הגר"ח ממעשה מרים יש ללמוד ולזכור שנבואת משה אינו דומה לנבואת שאר הנביאים.

כא) דברים פרשת כי תצא פרק כד

(י) מי תשה ברעך משאת מאומה לא תבא אל ביתו לעבט עבטו:
(יא) בחוץ תעמוד והאיש אשר אתה נשה בו יוציא אליך את העבט החוצה:
(יב) אם איש עני הוא לא תשכב בעבטו:
(יג) השב תשיב לו את העבט כבוא השמש ושכב בשלמתו וברכך ולך תהיה צדקה לפני ה' אלקיך: {ס}

מתוך: רשימות שיעורים על מסכת קידושין – עמ' רצב-רצג

קידושין דף יג:

בענין שעבודא דאורייתא

עין ברשב"ם (בי"ב קצה: ד"ה שעבודא דאורייתא, וד"ה לאו דאורייתא) וז"ל שעבודא דאורייתא - יוציא אליך העבט וה"ה למקרקעי. לאו דאורייתא – וקרא במשכנו שלא בשעת הלואתו עכ"ל. ומבואר ברשב"ם דהמחלוקת האם שעבודא דאורייתא או לא תלוי בהבנת הפסוק (דברים פרק כד פסוק יא) ד"יוציא אליך העבט החוצה". והתוס' שם (ד"ה דבר תורה) הבינו דלפי הרשב"ם מחלוקת האמוראים קאי על הלואה עצמו וז"ל ומה שפ"י רשב"ם גבי שעבוד דאורייתא הוי האי קנין דכתיב יוציא אליך את העבט וגבי לאו דאורייתא פ"י והא דכתיב יוציא אליך העבט במשכנו שלא בשעת הלואתו כב"מ (דף קיד:.) משמע דבשעבוד דבמיניה פליגי, ולא ידע רבי מאי קאמר וגם לא הבנתי מה שאומר למ"ד לאו דאורייתא דקרא במשכנו בשלא בשעת הלואתו כ"ש דהוי דאורייתא דבשלא בשעת הלואתו הוא גבייה מחוב עכ"ל. והתוס' עצמם חולקים על הרשב"ם ונקטו דהמחלוקת קאי רק על שעבוד הנכסים, אבל פשיטא דחל שעבוד הגוף על הלואה עצמו וז"ל ואין נראה לפרש דהאי דמ"ד לאו דאורייתא היינו אפ"י מיניה דהא פשיטא שחייב לשלם עכ"ל. ולכאורה הרשב"ם נקט כמו הראב"ד דלפי המ"ד שעבודא לאו דאורייתא אין אפ"י חלות שעבוד הגוף על הלואה.

אבל יש לפרש דברי הרשב"ם באופן אחר ממה שהבינו התוס'. דבאמת י"ל דגם הרשב"ם מודה דפשיטא דשעבוד הגוף חל על הלואה ורק נחלקו האמוראים לגבי שעבוד נכסים. וזה דהרשב"ם נקט דפליגי בהבנת הפסוק דיוציא אליך את העבט, אין כוונתו דנחלקו האם הלואה חייב לשלם, אלא דנחלקו האם חל שעבוד נכסים בשעת ההלואה. דהיינו, דאם הפסוק איירי במשכון בשעת הלואה, אזי הפסוק מהווה מקור דיש שעבוד נכסים מדאורייתא. דממשכון בשעת הלואה אפשר ללמוד דנכסי הלואה משועבדים למלוה בכל מקום שהם, דהרי כמו דלגבי משכון יש שעבוד על נכסי הלואה (המשכון) בנוסף לשעבוד הגוף דעל הלואה, כמו"כ י"ל דשעבוד יותר קלוש ממשכון חל על כל נכסי הלואה. והמ"ד שעבודא לאו דאורייתא הבין דהפסוק איירי במשכון של גבייה שלא בשעת הלואה, וא"כ הפסוק אינו יכול להיות מקור לשעבוד דחל על כל נכסי הלואה בשעת הלואה.

ונראה להטעים את זה ולומר דהרשב"ם הבין את החילוק בין משכון בשעת הלואה לבין משכון שלא בשעת הלואה כמו הר"י מגא"ש (הובא בר"ן שמועות יח. בדפי הרי"ף). דהיינו, דמשכון בשעת הלואה חל מדין שעבוד נכסים דנקנה ע"י מתן המעות, לעומת משכון שלא בשעת הלואה דחל מדין גבייה דנקנה למלוה מגוה"כ. וא"כ מוכן דהמ"ד דהבין שהפסוק דמשכון איירי במשכון בשעת הלואה דחל כשעבוד יכול להרחיב את הדין דמשכון וללמוד ממנו שעבוד נכסים בעלמא. אבל המ"ד דהבין דהפסוק איירי במשכון שלא בשעת הלואה, אזי אין קשר בין משכון דגבייה לחלות שעבוד וא"כ אין מקור לשעבוד נכסים מדאורייתא.

כב) דברים פרשת כי תצא פרק כד
(יז) לא תטה משפט גר ותום ולא תחבל בגד אלמנה:
(יח) וזכרת כי עבד היית במצרים ויפדך ה' אלקיך משם
על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה: ס

מתוך: פרקים במחשבת הרב - חלק א - עמ' קמג-קמו

כל אימת שברצון התורה לחרות בלבנו את מצוות הרחמים ואת ההשתתפות בצערים של המקופחים והמעונים בחברה, היא מזכירה לנו את חוסר האונים ואת מעמדנו הנחות בתקופת עבדות מצרים. האנשים החלשים ביותר בחברה ומחוסרי כל הגנה מצדה, היו בדרך כלל העבדים, הגרים, האלמנות והיתומים, והתורה חוזרת ומצווה עלינו, להיות רגישים למר גורלם: "לא תטה משפט גר ותום, ולא תחבל בגד אלמנה. וזכרת כי עבד היית במצרים ויפדך ה' אלהיך משם, על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה" (דברים כד, יז-יח). ובמיוחד הגר, הוא המשמש דוגמה למחוסרי הגנה, אדם שאין לו משפחה או חברים, המוכנים להתערב למענו. משום כך – וזאת מציין התלמוד – מזהירה אותנו התורה בשלשים ושישה מקומות, להתייחס באהבה ובאדיבות אל הגר (בבא מציעא נט ע"ב).

לפיכך אנו יכולים להעריך את הניסיון שבגלות מצרים כמעין וכמקור של החשראה המוסרית, שטמנה נובעת תורת החמלה, התופסת מקום רב כל כך בהלכה. היא חידדה את הרגישות האתית של היהודי ואת מודעותו המוסרית. במדרש מביע ר' נחמיה את הרעיון, "שלשיעבוד מצרים היה ערך רב בשביל עם ישראל, כי כתוצאה ממנו ניטעה בלבנו מידת האהבה והרחמים" (מכילתא דר' שמעון בר יוחאי). ייחוד תרבותנו הוא באתיקה שבת, המתבטאת בהתחשבות הרבה מאד בזכויות האדם ובכבודו. כבוד הבריות וצדק סוציאלי הם חלק אינטגרלי בתפיסת היהדות, שהאדם נברא בצלם אלוקים.

דומה שעד היום הזה נענים אפילו יהודים הרחוקים מקיום מצוות מעשיות, לאתגרים הנוגעים לאנושות כולה, יותר מאשר הלא-יהודים. ישנם משעים, אשר יהודים נמנעים מלבצעם, הרבה יותר מבעלי אמונות אחרות. ייתכן שיש לטענה זאת צליל שוביניסטי, אך זאת האמת הסטטיסטית. רצח ואלימות פיזית לא נשמעו ברחוב היהודי בעבר ועדיין הם נדירים יחסית בין אלה, שיש להם שורשים כלשהם במורשת אבותיהם. יהודי עלול להתפתות למעילה ולמעשי מרמה בתחום הממון, אם הוא בעל אופי חלש ונכנע ליצר ההתעשרות והרדיפה אחרי בצע כסף, אבל אך לעתים רחוקות הוא ייתפש למעשי אלימות ורצח, דבר הקורה מעמים כה רבות בתרבויות אחרות. עם זאת, במידה שיהודי מתנכר לערכי היהדות, הוא עלול לגלות נטיות התנהגותיות הנמצות בתרבות השלטת.

חכמינו סבורים, שהרחמנות היא קו האופי המבדיל בין יהודים לבין לא יהודים. אולם, אנו רשאים לשאול, האם רגש הרחמים אינו הביטוי

הטבעי לכך שהאדם נברא בצלם אלוקים, ולכן קניינה של האנושות כולה! ואם כך, לשם מה היתה עבדות מצרים נחוצה ליהודים? התשובה היא, שהמונח "בצלם אלוקים" מציין אך ורק את היכולת לאהוב שהיא קניינו של כל אדם, אך לא את הצורך לאהוב. יכולת זאת ניתנת להדחקה ולעתים קרובות היא אכן מודחקת, אך כאשר היא נחפכת לצורך נפשי, אי אפשר להדחיקה ולדכא אותה. או היא זורמת באופן טבעי והופכת לחלק אינטגרלי של האופי. תכליתה של גלות מצרים היתה להמוך את בני ישראל לעם אשר לו יהיה רגש הרחמים צורך נפשי ולא תכונה שבכוח בלבד.

ישנן שתי מלים שמשתמשים בהן לחלופין, אך אינן מלים נרדפות: מרחם ורחמן. "מרחם" הוא צורת פעל, בינוני, ובהתאם לכך מודגשת בה הפעולה. האדם, המתואר כמרחם, הוא אדם העושה מעולות חסד רבות. פעמים שהוא קר וקשות, אך בכל זאת עולה בידו לנמול חסדים רבים. בכל מצב הוא מהסס ושוקל בדעתו, אם להענות ברחמנות או לאו. אם הוא מחליט לעשות את המעשה הטוב, הוא ראוי להערכתנו אולם לא נרחיק לכת ונקרא לו אדם רחמן; הוא אמנם בעל יכולת לאהוב את הזולת, אבל אין הוא מרגיש את הדחף המימי העליון לפעול כפי שפעל.

מאידך גיסא המלה "רחמן" היא שם תואר, המתאר מידה, קו אופי. הרחמן הוא אימא אדם, אשר לפניו רק ברירה אחת – לפעול ברחמנות. גישתו נובעת באופן טבעי מאישיותו. הוא אינו מהסס, אינו נבדל. הוא פשוט אינו מסוגל לפעול אחרת, כי הוא יכול רק לאהוב ואינו מכיר כל אפשרות אחרת. למשל, לא יעלה על דעתו של איש לתאר את החפץ-חיים כאדם שעשה מעשי צדקות, אלא הוא ידוע כצדיק, אשר טוב לבו נבע מאופיו המיוחד. הוא לא יכול היה להיות אחר. ומכאן שהאדם הרחמן עולה על המרחם.

כאידיאל, תואר העם היהודי כרחמנים בני רחמנים, בני אדם, שמאישיותם נובעים רגשי רחמנות ואחריות ציבורית באופן טבעי. בהתפתחות פרטיה החוקתיים מגלמת ההלכה את הרגישות הזאת. אדם, שאינו בטוח כיצד עליו לפעול נוכח מצוקה אנושית, עלול לשקוע מהר מאד ברציונליזציה ולסטות מן הדרך הרצויה, מתוך שיקולים אטכיים. אולם ההלכה מכוננת אותו אל דרך הרחמנות והופכת אותו מהדרגה לרחמן, לאדם המגיב באורח ספונטאני ברחמנות.

בדעיבד נדמה, שזה הלכת העיקרי, שלימדה אותנו גלות מצרים. היא לימדה את היהודי רגישות איתת, את המהות תאמיתית של היהדות. מגמתה היתה להפוך את היהודי לרחמן, לאדם בעל רמה גבוהה של רגישות והיענות מוסרית.

כד) דברים פרשת כי תצא פרק כה
(יז) זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים:

מתור: הררי קדם - חלק א [מהדורה ב] - עמ' שסה

פרשת זכור

מנהג הגר"מ ז"ל היה שכשקיבל עלייה לפ' זכור, שלא היה קורא יחד עם הצעל קורא, כיון שהיה לריך ללאת ידי חובה מדין שומע כעונה, כי חיוב פרשת זכור הוא חובת קריאה ולא שמיעה, וכדלעיל בל' הספרא "מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפך", והליבור כולו יולא ידי חובת קריאה, ע"י כונה ללאת בקריאת הצעל קורא ומדין שומע כעונה, א"כ גם הוא חייב ללאת יחד עם כל הלצור מהצעל קורא [דאין פ' זכור ביחיד], ואילו היה גם הוא קורא לעלמו, היה מקלקל הענין ע"י אמירת כל מלה שתי פעמים, ויתכן שאין יולאים צאופן כזה, ולכן היה שותק ויולא רק עם קריאת הצעל קורא.

משא"ב צשאר קריאות של כל השנה כולה שאינו מחויב ללאת מקריאת הצעל קורא ע"י דין שומע כעונה, אלא יולא ידי חובתו צשמיעה לקה"ת בלבד בלא דין שומע כעונה, דהחיוב הוא לשמוע קריאת התורה ולא לקרוא בתורה, [עיין שו"ע א"ח (סי' קמ"ו ס"ב)], בזה פשיטא דאינו מפסיד השמיעה ע"י שקורא גם בעלמו.

כג) דברים פרשת כי תצא פרק כה
(א) פי יהיה ריב בין אנשים ונגשו אל המשפט ושפטום והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע:

מתור: עמודו של עולם - עמ' קכג

ריב ומריבה

ישנו הבדל בין "ריב" לבין "מריבה". "ריב" עניינו ויכוח, אי הסכמה: "כי יהיה ריב בין אנשים" (דברים כה, א). אין פירושו של דבר שהאנשים כועסים זה על זה או שונאים זה את זה; גם שני חברים עשויים להזדקק לדיון משפטי. "מריבה", לעומת זאת, נושאת עמה את המשמעות של שנאה, כעס, ניכור מוחלט. התורה מספרת לנו: "ויהי ריב בין רעי מקנה אברם ובין רעי מקנה לוט" (בראשית יג, ז). מעניין שהתורה ממשיכה ואומרת כי "ויאמר אברם אל לוט אל נא תהי מריבה ביני ובינך ובין רעי ובין רעיך כי אנשים אחים אנחנו" (שם, פסוק ח). לרועים לא היה דבר להתקוטט עליו: היה זה ויכוח ששיקף את היחסים הבלתי הרמוניים ששררו בין אדוניהם. הם חשו כי משהו בין לוט ואברהם לא היה כתמול שלשום; יחסיהם ההרמוניים הורעו, ירירותם האיתנה נשתנתה. אם מתרחשת מריבה בין האדונים, גם הרועים מתקוטטים אלו עם אלו.

כה) דברים פרשת כי תצא פרק כה
(יז) זָכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ עֲמֶלֶק בְּדַרְךָ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם:
(יח) אֲשֶׁר קָרַךְ בְּדַרְךָ וַיִּזְנֶב בְּךָ כָּל הַנְּחָשִׁים אַחֲרֶיךָ
וְאִתָּה עֵינָף וַיִּגַע וְלֹא יָרָא אֱלֹקִים:

מתור: חזון ומנהיגות – עמ' ק-קג

כיצד יכולים אנו להבין את עמלק?

בדרך כלל התורה מזכירה את האירוע אשר הביא ארם זה או אחר לפעולה, חיובית או שלילית. כך, למשל, "וישמע יתרו... את כל אשר עשה אלהים למשה ולישראל עמו" (שמות יח, א), ועל כן החליט לבוא ולבקר את משה. בלק ראה את עוצמתו הצבאית של עם ישראל ועל כן הזמין את בלעם לבוא כדי לקלל ולהשמיד את העם (במדבר כב, ב-ה). מעשיהם היו "הגיוניים" מצד עצמם. אך לגבי עמלק התורה מנסתפקת במילים "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפיחם" (שמות יז, ח). מה הביא למעשהו זה של עמלק? מבחינה הגיונית לא הייתה לעמלק שום סיבה להתקיף את ישראל.

יציאה למלחמה מסתברת בארבעה מצבים. ראשית, יכולים לעמוד ביסודה שיקולים אימפריאליסטיים. המלך מקים אימפריה ועל כן הוא פולש לשטחים השייכים לאומות חלשות וקטנות. אך עמלק לא הונע על ידי שיקולים כאלה, מכיוון שליהודים לא היו שום שטחים שניתן היה לכבוש אותם. "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך" (דברים כה, יז). לא ניתן היה לקחת רכב מן היהודים. שנית, אפשר שמלחמה תפרוץ בשל חשש שמא האויב מתכנן התקפת פתע. סיחון ועוג יצאו להילחם ביהודים משום שהם ביקשו למנוע את ישראל מפלישה אל ארצותיהם. עמלק התקיף את היהודים כאשר הם היו רחוקים מאוד משטחי עמלק, "בצאתכם ממצרים" (שם) – הרחק מעמלק.

סיבה נוספת, שלישית, ליציאה למלחמה יכולה להיות שלטון החש פגוע. תושבי ארץ אחת עשויים לגרום לנזק או לפגיעה בתושביה של מדינה שכנה ואחר כך לטרכ לשלם פיצויים על מעשיהם. עמלק לא הכיר את היהודים. "אשר קרך בדרך" (דברים שם, פסוק יח) – היהודים הופתעו כאשר הותקפו על ידי אויב זר ומסתורי.

ואחרונה, מלחמה עשויה לפרוץ כדי לזכות בתהילה בינלאומית ולהרשים את דעת הקהל. אבל עמלק לא ביקש לו תהילה, כי הוא התקיף רק את החלשים, "ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואחך עינף ויגע" (שם). אין אדם נח על זרי הרפנה כאשר הוא מנצח במלחמה כנגד רפי כוח.

מדוע אפוא התקיף עמלק את היהודים? לאמיתו של דבר לא הייתה זו מלחמה כנגד העברים לשעבר; הייתה זו מלחמה כנגד אלהי ישראל. מטרתה הייתה

להרוס את העם שנשא עימו את רכב ה'. עקרון האמונה המרכזי של עמלק היה: אל תירא את האלהים (ראו דברים כה, יח). למעשה עמלק לא הונע כלל וכלל בידי פחד. הוא לא יכול היה לשאת את העובדה הפשוטה שמישהו (יחיד או קבוצה) יזכה להצלחה ולאישור. עמלק חי בקנאה ובשנאה.

כיצד יכולים אנו להבין את עמלק כחלק מן ההקשר המטאפיסי של הבריאה? האם עמלק הוא מצאצאי מי שנברא בצלם אלהים? אם התשובה על כך חיובית, התעורר קושיה רצינית: כיצד זה יכול מי שיש בו ניצוץ אלהי ליהנות מסבלו ומכאבו של האחר? כיצד זה יכול אדם להעמיד במרכז חייו גרימת נזק לאחיו בן האדם?

התשובה על שאלה זו ניתנת בזוהר (בראשית נה ע"א). כספר בראשית אנו קוראים: "זה ספר תולדת אדם ביום ברא אלהים ארם בדמות אלהים עשה אהו... ויחי ארם שלשים ומאת שנה ויולד ברמותו כצלמו ויקרא את שמו שת" (ה, א-ג). רק על שת הואצלה דמותו של ארם הראשון, שמשתקף בה צלם אלהים. קודם ללידת שת, הוליד ארם ילדים שלא נחקק בהם צלם אלהים. ילדים אלו היו "תולדין דתוהו", דורות של חסרי צורה ומהות. לשון אחר: לא כל האנושות נבראה בהנחה בצלם אלהים. ארם וחווה נבראו כצלמו. אך צלם זה לא היה בבחינת מענק שניתן להם בשלמותו או כריזמה שנטבעה בתוכם מראש. צלם אלהים הוא למעשה אתגר שהארם נתבע להגיב עליו, ייעוד שלקראתו הוא צריך לחתור, אידיאל שעליו לממש.

בני האדם חופשיים הם לרחות את מתנת צלם אלהים שהוענקה להם, מאחר שהכרה במתנה זו מטילה על כתפיהם משא כבד. המסרב לקבל על עצמו את האחריות איננו יצור ניטרלי, שאינו רע ואינו אלהי. אין בנמצא בעולם עמדת ביניים ניטרלית. האדם משתייך לסדר שכבריאה – סדר של צורה ושל יצירה ובניין שעל אודותיו הצהיר הקב"ה "טוב מאוד" (בראשית א, לא), או שלחלוטין האדם הינו חלק מעולם התוהו ובוהו – חושך, תהום וריק. הבחירה ניצבת לפתח האדם: לפעול בכך עולם הכריאה בצלם אלהים או בכך עולם התוהו הגורם הרס ומקדם צער וייסורים. עמלק בחרו באפשרות השנייה.

בתקופת התנ"ך התייחס השם עמלק אל גזע של אנשים, אל שכט נודדים כלשהו. אך עמלק שריבנו של עולם נשבע להשמיד איננו ישות ארעית אלא נטייה קבועה במהותה ובלתי פוסקת בתוך הבריאה. רק באחרית הימים יביס ריכונו של עולם את עמלק. סילוק עמלק כרוך בגאולת הבריאה; חיסולו הסופי יתרחש בימות המשיח, כאשר העולם יטהר ויוקק מן הרוע והכאב. הגאולה כמורה כמילוי החוסרים בבריאה אשר הקב"ה הותיר עבור האדם, ליזומתו וליצירתיותו.

כו) דברים פרשת כי תצא פרק כה
(יח) אֲשֶׁר קָרַךְ בְּדָרְךָ וַיִּזְנַב בְּךָ כָּל הַנְּחָשִׁים אַחֲרֶיךָ וְאַתָּה עִנְף וַיִּגַע וְלֹא יָרָא אֱלֹקִים:

מתור: חמש דרשות – עמ' הלב-הלד

הכתוב כישעיה פרק מ (ל-לא) אומר: "ויעפו נערים ויגעו ובחורים כשול יכשלו, וקרי ה' יחליפו כה יעלו אבר כנשרים ירצו ולא יגעו ילכו ולא ייעפו".

עייפות ויגיעה הם שני שמות נרדפים בעברית, אולם ישנו הבדל יסודי ביניהם. "עייף" מתייחס תמיד לעייפות הבאה מכישלון, ממאמץ ללא מול של ברכה, מהשתדלות שאיננה מביאה להגשמת הרצון; מאיבוד סרץ וכוחות הנפש לבטלה. ייתכן גם להיות עייף מבטלה.

השם הנרדף לעייפות הוא שעמום. שעמום הוא תמיד תוצאה מהיעדר יצירה, מחוסר פעולה, או מפעולה יתרה שאיננה משיגה שום רבר.

"ויבא עשו מן השדה והוא עיף" (בראשית כה, כט). חזר מן השדה ללא מעשה יצירה כלשהו. חזל אומרים כי מה שאמנם עשה היו עברות. כאשר אדם נחל כישלון וחי חיי-עקרות ואי-פדיות, הריהו עייף תמיד.

גיעה היא והפך מזה. אמנם גם גיעה מתייחסת לעייפות, אולם שונה היא ממנה. גיעה היא תוצאה מעבודה, מפעולה שהאדם רואה ברכה בה ונחנה מפרותיה. היגיעה מפרה, מרווה נחת. האדם שמח בעצמו ובקיומו. יודע הוא, כי חידש משהו, יצר משהו, כי יש מטרה לחייו ויש ערך לקיומו, כי הוא פודה ויוצר, "גיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך" (תהילים קכח, ב). העייפות הבאה מלימוד תורה נקראת גיעה ולא עייפות. באחת: בעוד עייפות מסמלת תסכול וגזולת מהאדם את שמחת הנפש, הרי גיעה מייצגת יצירה ושביעות רצון פנימית.

"זאתה עיף ויגע ולא ירא א-להים" (דברים כה, יח). במחנה ישראל, כאשר עמלק התקיפו, היו שני הטיפוסים – עייפים ויגעים.

הערכיב, שלא הבין ולא ירד לעומקה של גאולת מצרים וקריעת ים-סוף וגם החוויה של גילוי שכינה על הים לא נגעה בו, היה עייף, ללא כוח, נעדר

הכרה מדוע עליו לנוד במדבר ללא מים וללא מזון של "סיר הבשר" במצרים. ברפידים התלונן וטען והתאונן ורצה לנסות את הקודש ברוך הוא. העייפים היו סטרתה הראשית של התקפת עמלק. "ויזנב בך כל הנחשלים אחרריך". מצד שני, היו גם יגעים, בני ישראל ששרו עם משה "או ישיר" (שמות טו, א), ראו והתגלות הבורא וציפו לרגע הגדול של מתן תורה. כל השנאה של עמלק הייתה מסוננת נגדם, כי בהם ראה את האויבים המסוכנים ביותר לשיטתו. אמנם, הוא והזקיף את "העייפים", הנחשלים; אך התכוון לפגוע ביחוד ב"יגעים".

ככל אחר משני מצבי-רוח אלו קיימת סכנה. עייפות עלולה להתכיל לייאוש ואזלת יד. היא עשויה לגזול מהאדם את הרצון לנסות שוב ושוב ולהתחיל מחדש את אותה הפעולה, שלא ראה ברכה בה.

גיעה, מאידך גיסא, עלולה להסב רגש של שביעות רצון וצידוק עצמי, כך שהגיע עלול לחשוב כי כבר עשה דיו ואינו צריך לחדש עוד.

גם ייאוש העייפות וגם שמחת היגיעה עשויים לפעמים למנוע את האדם מלמלא את תוכו בשלמות.

זה מה שאומר הכתוב: "וקרי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים, ירצו ולא יגעו, ילכו ולא ייעפו". כאשר קווי ה' ירצו, פירוש הרבר, בשעה שהם יצליחו, יעברו במהירות מרחק גדול; יכבשו שטחים גדולים, יגשימו כמעט כל מה שרצו להשיג, לא ייכשלו בשכרות מיגיעה זו – ולא ייגעו. המצב של שביעות רצון, ההתלהבות מהישגיהם, לא ימנעו אותם מלהמשיך כמאמציהם לקראת הגשמת ייעודם, שאין לו גבול. הם יבינו כי יותר שהשיגו ויצרו, יותר מחויבים הם להמשיך בדרכם, לעשות עוד יותר ולפעול עוד יותר.

אולם יתרון נוסף יש לקורי ה' – שאפילו ברצעי משבר וכישלון, של "ילכו", של הליכה לאט, עקב בצד אגודל, צעד אחר צעד, לרגל המכשולים הגדולים וההתנגדות העצומה; אף בשעה שהרבה תוכניות יתפרצו והרבה תקוות יגזו – אינם נוחגים למצב-רוח של "ייעפו", של ייאוש ותסכול להשתלט עליהם; למרות תבוסתם הארעית ינסו שוב, שוב ושוב! "ירצו ולא יגעו, ילכו ולא ייעפו". שמחת ה"ירצו", של ריצה ותנועה מהירה, אינה משכרת אותם, וצער ה"ילכו", של סחיבה אטית והישג מינימלי אינה גוררת אותם למצב של ייאוש.

כז) דברים פרשת כי תצא פרק כה

(יז) זָכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ עֲמֶלֶק בְּדֶרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם:
(יט) וְהָיָה בְּהֵנִיחַ ה' אֱלֹקֶיךָ לְךָ מִכָּל אִיְבֹיֶךָ מִסָּבִיב בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ
נָתַן לְךָ נַחְלָה לְרִשְׁתָּהּ הַמְּחָה אֶת זֵכֶר עֲמֶלֶק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשָּׁחַח: פ

מתור: פרקים במחשבת הרב – הלה א פרק יז עמ' הלה-הל

מיהו עמלק! הוא ההתגלמות של הרע בשלמותו, אשר לדידו הפכה אי המוסריות לנורמה. התורה אומרת: "מלחמה לה' בעמלק מדור דור" (שמות יז, טז). האם הדבר הזה הוא לפי כבודו של הקב"ה, להכריז מלחמה על שבט בדווי? ורש"י מרחיב: "נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם, עד שימחה שמו של עמלק כולו". יתר על כן, חז"ל לימדו, שהניצחון הסופי על עמלק יתרחש בימי המשיח.

ברור, שעמלק מסמל יותר מסתם שבט בדווי, יותר מציבור אנשים מסויים, מדינה או לאום. הוא מסמל כל אדם שאחוז טירוף, אשר השליך מעליו את צלם האלוהים והחליפו בזה של השטן. כל אומה, המצהירה שמדיניותה היא להשמיד את העם היהודי, היא עמלק, כי היא חרתה על דגלה סיסמה של שנאה לזהות: "ילכו ונכחדים מגוי, ולא יזכר שם ישראל עוד" (תהלים פג, ה). זו מלכות רשע עקשנית, שבה אנו מצויים להילחם ואשר לה נשבע הקב"ה בכבודו ובעצמו איבה נצחית. משום כך היא מצוות עשה מן התורה: "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך, בצאתכם ממצרים... לא תשכח" (דברים כה, יז, יט). קריאת פסקה זו מן התורה נקבעה, כיאה, למפטיר של השבת הקודמת לחג פורים.

בדורנו אנו, הרי אין ספק שהיטלר וסטלין היו התגלמות נאמנה של עמלק. היהודים בגרמניה, ואפילו אלה שבמחנות הריכוז, פיקפקו באמיתות השמועות על הרג המוני, עד אשר איחרו את המועד. ברוסיה הקומוניסטית המשיכו יהודים רבים לתמוך בסטלין, למרות עריצותו הגלויה והאנטישמיות שלו. היהודי תמים באמונתו באדם ובגלל זה הוא פגיע במיוחד. "האם דבר כזה יכול לקרות כאן?" זו השאלה שיהודי פרס קרוב לוודאי שאלו את עצמם, ולא האמינו כי אכן יכול ויכול.

הלקח הראשון, שמלמדת אותנו מגילת אסתר הוא, שיהודים באשר הם שם, אפילו אלה החיים בתנאים נוחים, חייבים לענות בהחלטיות: "כן, זה יכול לקרות פה ובכל מקום אחר, כפי שזה קרה בעבר". אסור שהרגישות המוסרית והכבוד לאדם, שהוטבעו בהצלחה כה רבה באופי היהודי עקב גלות מצרים ונתחזקו עוד על ידי הטפותיהם של הנביאים, יסנוורו את עיניהם מלראות את המציאות הברורה לחלוטין. מודעות מפוכחת לאפשרויות המבעיתות תביא – כך אנו מקווים – לעירנות ולזהירות. עמלק הוא תופעה היסטורית; "לא תשכח"; זה שיעור שאין לשכוח לעולם.

(כה) דברים פרשת כי תצא פרק כה
 (יט) וְהָיָה בְּהֵנִיחַ ה' אֶלְקֵינוּ לֶךְ מִפֶּלַע אֵיבֵינוּ מִסָּבִיב בְּאַרְצָךְ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ
 נָתַן לָךְ נַחְלָה לְרִשְׁתָּהּ תִּמְחָה אֶת זִכְרֵ עֲמֶלְק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשְׁכַּח: כ

מתור: על התשועות – עמ' כח-לא

המפגש בעמלק

היהודי האמין, ועדיין הוא מאמין, כי האדם נברא בצלם א-להים. על כן ניצוץ א-לחי מצוי בכל אדם – גם בחוטא הרגיל ובפרשע. בעומקי אישיותו של כל אדם – כך סבר היהודי וכך הוא סבור גם עתה – מצוי דבר שהוא טוב, משור מן הא-לחי שנותר בו באדם, גם בחוטא. היהודי האמין באדם, ועדיין הוא מאמין בו. האפשרות של תשובה והציפייה כי כל האנושות תשוב בטופו של דבר אל ריבונו של עולם, מבוססות על העיקרון כי יש באדם משחו שהוא טוב מיסודו.

ריבונו של עולם הכריז מלחמה נצחית על עמלק, לאורך כל הדורות (שמות יז, טז). תבוסתו הסופית על עמלק תתרחש רק כאשר יופיע מלך המשיח. עמלק איננו גזע, הוא גם לא עם או לאום. פעם שמעתי מאבי מרדי ד"ר רבך בשם סבי, כי יש לסווג כעמלק כל עם או קבוצה המחויבים להשמיד את עם ישראל. מי שחרט על דגלו את המילים "לכו ונכחדים מגי ולא יקָר שם ישראל עוד" (תהילים פג, ה) קונה לו בכך מעמד של עמלק, והמצווה של "תמחה את זכר עמלק" (דברים כה, יט) כוחה יפה לגביו. לא פעם עלה בידו של עמלק, או של האדם-שטן, לצבור כוח ולגרום סבל כל יתואר למיליונים או למאות מיליונים של בני אדם. דודנו שלנו פגש בכמה מהם. זה אחד הגילויים שהיהודי גילה באמצעות סיפור הפורים.

עמלק, או האדם-שטן, שונא, כמובן, את מולד. הוא איבד של האדם תהנה לגרום לו סבל ונזק. ועם זאת האדם-שטן, או עמלק, מגלה עניין מיוחד ביהודי. הוא שונא את היהודי יותר משונא שונא כל אחד אחר. עמלק מוצא את הגרול שבתענוגותיו בשונאת היהודי, בהבאת סבל וכאב על היהודי ובגרימת נזק לו. תהא אשר תהא המסגרת הכלכלית-חברתית-פוליטית שהאדם-שטן יאמץ לעצמו – סוציאליסטית או קפיטליסטית, פדרטיביטית או ריאקציונרית, אגנוסטית-חילונית או רתית-קלדיקלית – שונאת היהודי עומדת בראש מעייניו. היהודים גילו כי האדם-שטן שונא אותם.

שנאה זו יכולה להתפרץ כהר געש בכל רגע ורגע. סיפור עמלק מתקופתו של משה שכ וחזר על עצמו. עצם קיומו של היהודי מציק לאדם-שטן. עצם נוכחותו של היהודי מעוררת את זעמו של עמלק. הדבר הוא אבסורדי לחלוטין, חסר היגיון, מטורף – ועם זאת מציאותי. בדרך כלשהי מוצא היהודי את עצמו לכו באירועים המצויים לגמרי מחוץ לתחום עניינו. סולנו מכירים היטב את הסיפור המקראי על אודות האיל שנאחו בסכך בקרניו (בראשית כב, יג). כמוהו גם היהודי נתפס תמיד בסכך אירועים שאינם קשורים אליו כלל וכלל, אירועים שאין לו שום קשר אליהם.

השנאה של האדם-שטן עשויה להתרגם לאלטיות בממדים אפוקליפטיים, לניסיון בעל אופי שטני להשמדה מוחלטת. אני מבקש להדגיש שניסיון היסטורי זה איננו מוגבל ליהדות היושבת בגולה, כפי שניסתה הציונות החילונית לומר לנו. כחלק בלתי נפרד של ניסיון החיים היהודי, זו חזרה אוניברסלית, חובקת כול. לדידם של אויבינו, סגייית מדינת ישראל איננה רק שאלה של קיום ישות מדינית. שאיפתם של הרדיקלים שבין הערבים היא לחסל לא רק את המדינה אלא גם את תושביה.

העוינות שמגלה עמלק, האדם-שטן, כלפי היהודים, איננה מכוונת אך ורק כנגד היהודי הרתי, הבולט במראהו הזר, השונה והמיוחד. השנאה ארפת את היהודי הרתי כמו גם את זה האגנוסטי, את היהודי הלאומני כמו גם את המתבולל, את הבית היהודי שמוזנה טקסטת את דלתו ואת הבית הריק מכל סממן יהודי. שנאתו של עמלק היא רחבה דיה כדי לכלול ולחבק כל יהודי וכל בית יהודי.

לעתים קרובות סכדים יהודים אלה או אחרים כי הם יכולים להינצל מן האתגר ומן הייעוד הניצבים בפני יהודים אחרים. הכרתי יהודים גרמניים אשר החזיקו ברעה כי טה שאירע לאחרים לא יכול לקרות להם, האת בשל גורמים שונים – תרבותיים, חברתיים, כלכליים, פוליטיים. לא יכולתי להתווכח עמם, משום שטיעוניהם היו מוצקים: הם שולטו היטב בחברה, וזו אינה יכולה להתקיים בלעדיהם. שמרתי תמיד על שתיקתי. אך הניסיון ההיסטורי של התקופה הנאצית הוכיח את היפוכם של דברים: כל היהודים הם פגיעים. כל היהודים רחמים זה לזה, כל היהודים שורים זה לזה, וכולם חולקים אותו גודל קשה. המגילה היא הספר המצהיר על אחרותו של העם היהודי ועל גודלו ויעודו המשותפים.

כט) דברים פרשת כי תצא פרק כה
 (יט) והיה בהגית ה' אלקיך לך מכל איבך מסביב בארץ
 אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר
 עמלק מתחת השמים לא תשכח: פ

מתור: הררי קדם - חלק א - עמ' שסה-שו

בדין מחיית עמלק

כתב הרמב"ם צפ"ה מהל' מלכים הלכה ד, "מלות עשה להחרים שצעה עממין שנאמר החרם תחרימם, וכל שצא לידו אחד מהן ולא הרגו עובר בלא תעשה שנאמר לא תחיה כל נשמה, וכבר אבד זכרם". ופי' הרד"ק דמש"כ הרמב"ם וכבר אבד זכרם כוונתו לפי שצא סנחריב ובלבל את העולם [כדאיתא במס' ידים פ"ד מ"ד]. וברמב"ם שם בזהל' ה' כתב, "וכן מלות עשה לאבד זכר עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ומלות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריכותו כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור צפה לא תשכח בלב שספור לשכוח איבתו ושנאתו". ובזה לא קיים הרמב"ם וכבר אבד זכרם, ומשמע מדבריו דעמלק עדיין קיים בעולם אף שכבר אבדו ז' עממים שצא סנחריב ובלבל את העולם, ול"ע מאי שנא עמלק מז' עממין.

ואמנם בלחמת הרי התורה מעידה שעמלק עדיין קיים בעולם, לא וראה מה אמרה תורה מלחמה לה' בעמלק מדור דור, ואי אפשר לעמלק להימחות מן העולם עד ביאת המשיח, וכמו שאמרו חז"ל אין הכסף שלם ואין השם שלם עד שימחה זרעו של עמלק, ואף שהאומות נתבלבלו וכנ"ל, ול"ב.

אך שמעתי פעם מפי אבא מרי הגר"מ זל"ל, שכל אומה המתנכלת לכלות את כנסת ישראל הופכת ע"פ הלכה לעמלק, והיינו שנלטווינו בענין מחיית עמלק בשתי מלות, האחת למחות את זכרו של עמלק כדכתיב צפרשת כי תלא מחה תמחה את זכר עמלק, והיא מלוא המוטלת על כל אחד ואחד למחות כל אחד מזרעו של עמלק, והשנית להלחם בעמלק בתורת עם וכדכתיב צפרשת בשלח מלחמה לה' בעמלק מדור דור, דהיינו שכל הליצור מחוייבים להלחם בעם העמלקי, ומלוא זו אינה רק בזרע עמלק, אלא בכל אומה שעומדת עלינו לבלותנו אנו מצויים להלחם בה והיא מלחמת מלוא, משא"כ מלות מחיית עמלק שעל כל יחיד ויחיד האמורה צפרשת כי תלא אינה אלא על זרע עמלק בלבד. [ועיין באבן עזרא (שמות יז, יד) שכתב צפי' הפסוק (שם, יג) ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו, דל"ב מי הוא עמלק ומיהו עמו וז"ל: "וי"א כי עמלק היה שם המלך בעבור שאמר הכתוב את עמלק ואת עמו, או עם אחר נתחבר עמו", וא"כ כבר במעשה עמלק נתחברו עמו אחרים, ולכן גם לדורות כל מי שחובר לדרכו של עמלק הוא בכלל עמלק. ועיין במכילתא פ' בשלח עה"פ מחה אמחה שדורש המכילתא "כל הדור ההוא", ופירש הנ"ל צ"כ "כל הדור ההוא הבאים עם עמלק אע"פ שלא בניו של עמלק הם", וכ"ז הוא גם לדורות].

וזוהו שלא כתב הרמב"ם בזהל' ה' דכבר אבד זכרם של עמלק, משום דבלחמת דין מלחמת עמלק עדיין קיים בכל אומה אחרת הזוממת לבלותנו, וגם לאחר שנתבלבלו האומות שייכת מלוא זו של מלחמת עמלק, ואף שדברי הרמב"ם מוסבים גם על דין מחיית עמלק שכל יחיד ויחיד שהוא רק בזרע עמלק, מ"מ כיון שחובת מלחמה בעמלק שייכה גם בלחמת אחרת לא כתב הרמב"ם להא מילתא שאבד זכרם.

ואפשר שזהו כוונת הרמב"ם שם בריש פ"ה שכתב וז"ל, ואיזו היא מלחמת מלוא זו מלחמת שצעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד לר שצא עליהם, עכ"ל, והיינו שגם מלחמת עזרת ישראל מיד לר שצא עליהם הוי נמי בכלל פרשת מלחמת עמלק, ואף שהזכיר שם הרמב"ם למלחמת עמלק בלחוד, מ"מ י"ל דגם עזרת ישראל מיד לר שעומד עליהם לבלותם משתייך לפרשה זו וכנ"ל, ועי' בסוגיא בסוטה (מד, ב) קו"פ משוח מלחמה, ודו"ק.