

”דיבר הכתוב כנגד היצר”

יצחק ברנד

א. אנגלרד על משפט ומציאות

ספרו של אנגלרד ”מבוא לתורת המשפט” מבטא, לפי דבריו, את תפיסתו האישית את המשפט, בהשראת תורת המשפט של הנס קלסן.¹ תפיסה זו גורסת כי המשפט והטבע עומדים, לכאורה, בניגוד זה לזה. אחד הביטויים לכך הוא היחס שבין המשפט לבין מדעים אחרים. לדברי אנגלרד, המדע חותר, בד”כ, לתאר את המציאות ולהסבירה באופן שיטתי, פעמים רבות בדרך של הכללה ו”חוקים”.² לעומת זאת,

החוק במערכת המשפט... שונה לחלוטין. אין הוא בא לתאר מציאות או להסבירה. מהותו היא דרישה המופנית כלפי אדם להתנהג בצורה מסוימת... דרישות אלה הן בבחינת שאיפה ליצור מציאות מסוימת, דהיינו, מציאות של התנהגות אנושית רצויה, שהיא יכולה להיות מעשה או הימנעות ממעשה.³

עם זאת, אין המשפט יכול להתעלם מן המציאות, מתוך שיקולים של ”הגיון מעשי” ויעילות:

מאחר שהדרישה הכלולה בחוק ’משפטי’ מכוונת להשגת מציאות התנהגותית מסוימת, ההגיון המעשי מחייב כי המחוקק יהיה מודע לסיכויי ההצלחה של משימתו החקיקתית.⁴

המתח שבין משפט למציאות הוא גורם השראה חשוב בתפיסת משפט הטבע. הסופיסטים מניחים יחסים ניגודיים בין המשפט (נומוס) לבין הטבע (פיסיס). עם זאת, יש הכרח בקיומן המשותף של שתי המערכות. מכאן, חתירתם של אנשי משפט הטבע להתאמה – בין טבע האדם לבין התנהגותו: ”העולם מתנהג לפי ’חוקיותו הטבעית’ ועל האדם להתנהג לפי טבעו”.⁵ דומה, שגם אנגלרד חותר לנוסחת איזון, שתיישב בין נורמות לבין עובדות, ותתאם בין המשפט לבין הטבע. איזון אין משמעו כניעה של המשפט לטבע האדם וליצרו. אדרבה, המשפט עומד בדרישותיו ובשאיפותיו, אלא שהוא מתאים אותם למציאות באמצעות חוק התבונה.

¹ אנגלרד, מבוא לתורת המשפט, ירושלים תשנ”א, הקדמה, עמ’ XI: [הנושאים שבספר מוצגים] ”מתוך השקפה אחידה, המבטאת במידה רבה את תפיסתי האישית. היא מבוססת, בעיקרה, על הגישה הנורמטיביסטית של המלומד הנס קלסן...”. על תפיסתו הפוזיטיביסטית-קלסניאנית של אנגלרד, ראה עוד: ג’ ספיר, ”שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו”, עיוני משפט כה (תשס”א), עמ’ 212 - 214.

² אנגלרד, מבוא, עמ’ 6.

³ שם, עמ’ 7. אנגלרד עמד על כך שוב, לאחרונה, ב’פתח דבר’ לתרגומו את: ה’ קלזן, על מהותה וערכיה של הדמוקרטיה, ירושלים תשס”ה, עמ’ 12-13.

⁴ אנגלרד, מבוא, עמ’ 8. באופן דומה, ראה שם, עמ’ 32-33: ”לפי השקפתו של קלסן, המושחתת על גישה פוזיטיביסטית שבמרכזה התבוננות במציאות, אין לנתק כליל את שאלת תוקפה של הנורמה הבסיסית – ושל המערכת הנשענת עליה – משאלת יעילותה”.

⁵ שם, עמ’ 57. ראה עוד שם, בעמ’ 59, במהלך הדיון בגישתו של הובס: ”המשפט הטבעי אינו עוד מערכת נורמטיבית אידיאלית... אלא הוא מבטא את המסקנה העולה מהסתכלות בלתי משוחדת בטבעו האמיתי של האדם במציאות” (”טבע האדם שיצרו רע מנעוריו” – שם, עמ’ 60).

דברים, ברוח דומה, נאמרים ע"י אנגלרד בהקשר אחר לחלוטין, בדונו בבעיית התאמתה של התורה ליחיד במשנת הרמב"ם ("על דרך הרוב"). אנגלרד סבור, שאליבא דהרמב"ם יש להשלים עם תופעה של חוקי תורה כלליים שעלולים לפגוע ביחידים, אף שאין באותם יחידים כל אשם. לטעמו, כלליות התורה, משמעה, יציבות וקביעות.⁶

בהמשך לקו זה מתפלמס אנגלרד עם גישתו האינדיבידואלית של לוינגר.⁷ לפי גישה זו, ההלכה מותאמת מעיקרה לרוב בני האדם, ועל כן, ניתן לסטות ממנה במקרים מיוחדים. כך, למשל, אסורה לדעת הרמב"ם שמיעת ניגונים, מפני נזקיה להמון. עם זאת, ישנם יחידים סגולה, ששמיעת הניגונים מביאה אותם לשלמות אישית. לאלה הותר לסטות מן הדין, כדי להגיע לכלל מעלתם. לוינגר (שם) מביא, כאסמכתא לשיטתו, את ביאורו של הרמב"ם למימרה האמוראית (ברכות סג, א): "בכל דרכיך דעהו - ואפילו לדבר עבירה":

[ש]לפעמים יש לעשות פעולה שיש בה איסור מבחינת ההלכה, כי תכליתה היא ההגעה לאמת, אותה הגעה שהיא שלמותו הגדולה של האדם.

אנגלרד, עפ"י שיטתו העקבית, דוחה את הגישה האינדיבידואלית. לדבריו, שמיעת הניגונים הותרה לפי הרמב"ם לצורך מצווה. היתר זה הוא סייג לאיסור, ותחולתו כללית – גם ביחס להמון.⁸ אין כאן, א"כ, דבר עבירה שיחידים רשאים לעבור עליו. באופן דומה, יש לסתור את האסמכתא אותה הציג לוינגר: לא התיר הרמב"ם לבצע עבירה לכתחילה לתכלית כלשהי. אדרבה, העבירה בעינה עומדת, אלא שהעבריינין מצווה לדעת את ה', גם בשעת עבירה.⁹

גישתו הפוזיטיביסטית של אנגלרד כלפי המשפט, מנחה אותו גם ביחס לחוק התורה.¹⁰ החוק הוא כללי, יציב וקבוע, אף בעומדו בפני מציאות משתנה: תכוף ההלכה את הטבע.

לכאורה, כלל הלכתי אחד אינו עולה בקנה אחד עם עמדה זו: "דיברה תורה כנגד יצר הרע". כלל זה, לפי פרשנותו המקובלת, מכיר, בנסיבות מסוימות, במגבלות ההלכה. פעמים, שיצרו של אדם סוּחַף אותו לדבר עבירה, והתורה מאפשרת לאדם ללכת בעקבות היצר ולעבור עבירה – יכוף הטבע את התורה. אפשרות זו קשה ומתמיהה, והרב י"ל מימון ביקר אותה בחריפות רבה (ההדגשות – במקור):

וכי בשביל עצת היצר המסית – תתיר התורה את הדבר האסור? והלא בכלל האסורים שבתורה, יצר ו של אדם הוא רב עם יצר ו, והוא יורד ומשטין ומסית את האדם לבלי לשמוע לקול התורה והמצווה... ובכל זאת לא התחשבה התורה עם דעת היצר, ואסרה אסר על האדם מלשמוע בקול יצרו, ומדוע פתאום לפתע כאן פנתה ליצר ולדעתו, והתירה את האדם מכבלי האיסור?¹¹

⁶ י. אנגלרד, "על דרך הרוב" ובעיית היושר במשנתו של הרמב"ם, שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 43.

⁷ י. לוינגר, "על ההלכה והשלמות האישית לפי הרמב"ם", דעת יג (תשמ"ד), עמ' 65.

⁸ אנגלרד, על דרך הרוב, עמ' 52-53.

⁹ כפי שאדם מצווה באהבת ה', "אפילו בעת המרי, והכעס והרוגז" (רמב"ם, פירוש המשנה, ברכות ט, ה, מהד' קאפה, ירושלים תשל"ז, עמ' נא). ראה: אנגלרד, שם, עמ' 53-54.

¹⁰ י. אנגלרד, "משנתו של ישעיהו ליבוביץ - מסכת של סתירות ופירוכות", שלילה לשמה כלפי ישעיהו ליבוביץ (ח' בן-ירוחם וח"ע קולין עורכים, תשמ"ג), עמ' 426. מסתבר שבדברים אלו יש ביטוי גם לעמדתו האישית של אנגלרד. ראה: ספיר, הנ"ל בהע' 1, עמ' 214.

התמיהה הגדולה שמעורר הכלל, היא-היא התמריץ לעיון בו. בדברים שלהלן נבקש להתחקות אחר מקורותיו והוראותיו של הכלל. בתחילה נציג את ההקשר המוכר בו נזכר הכלל: פרשת אשת יפת תואר.¹² נציע את ההלכה המקראית, ולעומתה את ההלכה התלמודית, שבפרשה זו. נראה כי הפרשנות המקובלת של הכלל בהקשר זה, אינה מוסכמת על הכל, והיא באה, בעיקרה, מבית המדרש האמוראי של רב בבבל. בשלב השני של הדיון נתחקה אחר מקורו התנאי של הכלל. מסתבר, שהכלל מופיע במדרשי ההלכה בהקשרים מגוונים, אולם הוראתו העקבית בכל אותם הקשרים – הפוכה מן המקובל. כאן, כמובן, מתבקש ההסבר לפער שבין המקור התנאי של הכלל לבין השימוש שעושה בו רב, ובעקבותיו – התלמוד הבבלי. בכך נעסוק בשלב השלישי. באמצעות מימרות שונות שבאו מבית מדרשו של רב, ננסה לתאר את יחסו של רב ליצר הרע בכלל. תיאור זה עשוי להסביר כיצד נתגלגל הכלל התנאי המקורי אל מהדורתו הבבליית דבי רב.

ב. פרשת אשת יפת תואר

1. ההלכה המקראית

1.1. סדרת המעשים המוקדמים

דיני המלחמה המקראיים מקצים מקום נרחב למדיי לאישה השבויה.¹³ בעולם העתיק מקובל היה לשבות נשים ולהופכן לשפחות. רק לעיתים, שאינן תדירות, היה השובה מעוניין בשבויה כאשת בריתו.¹⁴ ההלכה המקראית

¹¹ י"ל מימון, חדר הורתי, אודסה תרע"ב, דף לב, ב. לניסוח אחר של קושי זה, ראה שו"ת משנה הלכות, חלק ב, לז: "והקשה לו... לפרש כפשוטו אשר התירה התורה פריצת החשק... כי בשום אופן אינו מתקבל על הדעת, אשר ביוצא צבא כאלו עדה שלמה, ימצאו אנשים כאלו...".

¹² בספרות הרבנית מופיע הכלל, במשמעו המתירני וביחס להלכות שמן התורה, בהקשרים נוספים. ראה, למשל: **בשר תאוה** – רמב"ן, חולין יא, ב ד"ה וכו'ת: "שמא בשר תאוה לא התירה אותו תורה אלא לתאבון, וכתוב: 'כי תאוה נפשך' - ולא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע". כיוצא בזה, בחידושי הר"ן, חולין, שם; ספר העיקרים, מאמר שלישי, טו; **גירושין** – אברבנאל בפירושו לדברים כד, ירושלים תשל"ט, עמ' רכא: וחששה תורה אולי כשלא תמצא האשה חן בעיני בעלה יהרגנה להיפטר ממנה, ומפני זה בחרה התורה הרע במיעוטו ולא אסרה תורה הגירושין, כדי למלט את אשה מיד אכזריות בעלה... ועל כיוצא בזה אמור דברה תורה כנגד יצר הרע"; **היתר [מן התורה] לשאת שתי נשים** - הרב יהודה מודינה, שו"ת זקני יהודה, סימן ג, מהד' סימונסון, ירושלים תשט"ז, עמ' ט; **קרבת** - פדרבוש, משפט המלוכה בישראל, ירושלים תשי"ב, עמ' 40-41; **עבדות** – פדרבוש שם, עמ' 158; **גאולת דם** - התורה התירה לגואל הדם להרוג את הרוצח 'כי יחס לבבו'. ראה: א' ורהפטיג, 'הגנה עצמית בעבירות רצח וחבלה', סיני פא, עמ' סד.

¹³ פרשת יפת תואר מופיעה במסגרת קובץ של דיני מלחמה (דברים כ, א – כא, יד). ראה: A. D. H. Mayers, *New Century Bible Commentary* [NCB], Deuteronomy, London 1981, p.301. כחלק מדיני המלחמה. ראה שו"ת הרמב"ם, מהד' בלאו, ריא, ירושלים תשמ"ט, עמ' 374: "לפי שזאת נתייחדה בדין תורה, משום שהותר ליקחה לאשה באותה העת, ר"ל בעת הכבוש... כמו שהותר להם באותה העת לאכול האסורים...", ובהמשך לכך: צ"ה חיות, תורת הנביאים, מלחמת חובה, עמ' נו; א"צ רבינוביץ, 'שיקולים מוסריים בנושא המלחמה', בתוך: א' בלום ואח' (עורכים), ערכים במבחן מלחמה, ירושלים חש"ד, עמ' 48.

¹⁴ אצל המלך מארי נהוג היה ליטול שבויות כפילגשים, ראה: B. F. Batto, *Studies on Women at Mary*, Baltimore 1974, p. 83-84. על הנהוג ביוון הקלאסית, ראה: *Odyssey* 9:40-19:297-299; 2:689-693; 112-114; 1:30-31. 41. על הנהוג בערב הקדומה, ראה: W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Boston 1903, p. 89.

בעניין זה חדה וברורה. השובה אישה, ובכוונתו לשאתה לאישה – רשאי לעשות כן, אולם תחילה הוא נדרש לאפשר לשבוייה סידרת מעשים, טרם תהיה לו לאישה:¹⁵

וְהִבֵּאתָ אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ וְגִלְתָּהּ אֶת רֵאשֶׁתָּהּ וְעִשְׂתָּהּ אֶת צַפְרֵנֶיהָ. וְהִסִּירָה אֶת שְׂמֹלֶת שְׂבִיָּהּ מֵעַלֶיהָ וְיָשְׁבָה
בְּבֵיתְךָ וּבְכִתְהָ אֶת אָבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ יָרַח יָמִים וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעֶלְתָּהּ וְהָיְתָה לְךָ לְאִשָּׁה.

יש הרואים במעשים אלה – גילוח הראש, גידול הציפורניים והבכי – ביטויי אבל של השבוייה על אובדן עולמה הקודם, האישי והלאומי.¹⁶ אחרים סבורים שמעשים אלו מסמלים את המעבר – הלאומי והדתי – שמבצעת האשה, מעולם נוכרי לעולמם של ישראל.¹⁷ כביכול, משילה האשה מעליה את כיסוייה הקודמים – ובעיקר שער הראש ושמלת השבי – ומצהירה על התייהדותה.¹⁸ הצעה שלישית גורסת שלפנינו מהלך החותר להפוך את

¹⁵ דברים כא, יב-יג. למקבילה לסדרת המעשים בחוקי מארי, ראה: M. du Buit, "Quelques contacts bibliques dans les Archives Royales de Mari", *Revue biblique* 66 (1959), pp. 576-581. עמד על מקבילה זו: C. M. Carmichael, *Law and Narrative in the Bible*, Ithaca 1985, p. 141, n. 5.

¹⁶ ראה: פילון ויוסף בן מתתיהו, להלן; ספרי דברים ריג, מהד' פינקלשטיין, עמ' 246: "והסירה את שמלת שביה מעליה, מלמד שמעביר ממנה בגדים נאים ומלבישה בגדי אלמנות... ובכתה את אביה ואת אמה... אביה ואמה **מש**, דברי רבי אליעזר...". ראה עוד רמב"ן, דברים כא יא: "ואמר והסירה את שמלת שביה מעליה - כלומר תלבש בגדי אבל, וישבה בביתך - כאלמנה ולא תצא חוץ כלל... ותעשה כל זה לא ירח ימים - כי כן דרך האבלים". לדעתו, ימי האבל משמשים כתקופת שיקום והסתגלות, לפני נישואיה (שלמעשה, נכפו עליה): "שאינ הגון לשכב עם אשה אנוסה ומתאבלת... ניתן לה זמן שתבכה ותתאבל כמשפט המתאבלים, להשקט ממנה צערה ותשוקתה". בדומה לכך ראה גם בכור שור וחזקוני, שם.

מקבילה מעניינת למעשי האבל של יפת תואר מצויה בערב העתיקה. עפ"י הנוהג שהיה מקובל שם, מתאבלת אלמנה על בעלה במשך שנה. אין היא מתרחצת ואינה מטפלת בעצמה משך תקופת האבלות, ובסופה היא עושה מעשים שונים, המסמלים את **סיומה** של האבלות, וביניהם הספורת ונטילת ציפורניים. ראה: S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* [ICC], Edinburgh 1986, p. 245.

¹⁷ דעה זו עולה כבר בדברי ראשונים. ראה פירוש רבי יוסף בכור שור על התורה, דברים שם יב, מהד' יהושפט נבו, ירושלים תשס"א, עמ' שנג: "וכדי לטהר עצמה משיקוץ וניוול גייתה מעברת שיער וציפורניים ובגדים"; חזקוני, שם יג: "וכל מה שאפשר להעביר מעליה, מכל מה שהיה עליה בעוד שהייתה גויה – תעביר, כגון שיערה וציפורניה". במחקר המקראי זו הדעה השכיחה. ראה D. L. Christensen, *World Biblical Commentary* [WBC], vol. 6B, Colombia 2001, p. 475. לדבריו, סדרת המעשים מבטאת את שינוי הסטטוס של האשה ואת תחילת חייה החדשים, במסגרת תרבות אחרת. באופן דומה, ראה גם: A. D. H. Phillips, *The New Century Bible Commentary* [NCBC], *Deuteronomy*, London 1981, p. 303. *Cambridge Bible Commentary* [CBC], *Deuteronomy*, Cambridge 1973, p.140; דרייבר, הנ"ל בהע' 15 (המעשים הן מבע סמלי למעבר ממצבה הזנוח של האשה למצב בו היא מקבלת חסות חדשה מצד בעלה בעתיד ומצד עם ה'); P. C. Craigie, *The New International Commentary on the Old Testament* [NICOT], Michigan 1981, p. 281; M. H. Farbridge, *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*, London N. Y. 1923, p. 238 (הגילוח והחלפת הבגדים נועדו ליצור מעין תחפושת שנועדה לבטא את המעבר מדת אחת לאחרת).

¹⁸ לפי הלכת חז"ל, **בהשראת הדעה הנ"ל** (בהע' הקודמת), יפת התואר טעונה גיור, אף שאין הדבר מפורש במקרא. כך פירש ר' עקיבא את הבכי על אביה ואמה: "אין אביה ואמה אלא עבודה זרה" (ספרי, הנ"ל בהע' 15). ראה: J. H. Tigay, *The JPS Torah Commentary, Deuteronomy*, Philadelphia-Jerusalem 1996, p.194. F. H. Colson, *Philo*, vol. VIII, London 1999, p. 446 ("elements in her purification from heathenism").

האישה לדחוייה, כדי למנוע את נישואיה: גילוח הראש, גידול הציפורניים והבכי מכערים את האישה. ניוולה של האשה, כך מצופה, יצנן את התלהבותו של השובה מן השבויה.¹⁹ סידרת המעשים, למטרותיה השונות, מניחה נישואין עתידיים עם יפת התואר. אם לא יתקיימו נישואין, ולחילופין, אם יתקיימו וייכשלו, הואיל והשבויה נלקחה לשם אישות – נאסר על השובה למכור את השבויה לשפחה.²⁰ איסור זה מבטא באופן ברור את יחסו החיובי של המקרא לשבויה לשם אישות, לעומת יחסו השלילי לשבי לצורך שפחות.²¹

1.2. חובת ההמתנה: "אל תיתן פורקן ליצרך"

המקרא, עפ"י הוראתו הפשוטה, מחייב את סידרת המעשים הנזכרת, כתנאי מוקדם ליחסי אישות בין השובה לשבויה. כך נאמר בסופם של מעשים: "וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעֶלְתָּהּ וְהִיְתָה לְךָ לְאִשָּׁה". גם משמעותם ותכליתם של המעשים מכוונות להשהייתם או לדחייתם של חיים משותפים בין השובה לבין השבויה. כך פירש את הכתובים פילון האלכסנדרוני:

אם תבוא לחשוק באשה יפת תואר מן השלל, הוא אומר, אל תיתן פורקן ליצרך ואל תנהג בה כששבוית מלחמה, אלא רחם ביתר עדינות על שינוי מזלה, הקל עליה את האסון ושנה את הכול למוטב. ותקל עליה, אם תגלח את שער ראשה, תגזור את ציפורניה, תסיר את השמלה שהיתה עליה כשנשבתה, תרפה ממנה שלוש יום, ותרשה לה להתאבל ולבכות כאוות נפשה על אביה ואמה ושאר קרוביה שמהם נותקה... לאחר מכן בוא אליה כאל אשת בריתך על-פי חוק. שכן מי שעתידה לעלות על משכבו של גבר לא תמורת שכר, כזונה הסוחרת בציץ חמודותיה, אלא מתוך אהבה לבן-זוגה או לשם הולדת

¹⁹ דעה זו מקורה בדברי ר' עקיבא בספרי דברים, ריב, עמ' 246: "עשיה האמורה בציפורנים ניוול". דעה זו שנויה לאחר מכן בספרי שם ריג, כסתם ספרי ("דעת רבותינו" – רמב"ן, שם): "וישבה בביתך - בבית שמשמש בו: נתקל בה ונכנס, נתקל בה ויצא... וראה בניוולה... וכל כך למה שתהא בת ישראל שמחה וזו בוכה בת ישראל מתקשטת וזו מתנוולת". בעקבות ר' עקיבא הלכו כמה פרשנים ובראשם רש"י דברים, שם ואברבנאל, שם. ראה עוד ספר החינוך, תקלב: "ועל כן סתם הכתוב דלת בפניו להבאשה בעיניו... והכל להמאיסה בעיניו" (על משל נעילת הדלת בהקשר זה בעולם היווני, ראה: א"א הלוי ערכי האגדה וההלכה ג, תל אביב תשמ"א, עמ' 176).

מעשי הניוול נועדו לכער את יפת התואר, כל עוד היא עומדת בגויותה. ראה רמב"ן, שם: "ומפני שאינה מתייהדת כמשפט, הריחק אותה הכתוב כל הזמן הזה". והשווה: א' רופא, מבוא לספר דברים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 133, הע' 30. לדבריו, הפירוש החז"לי הנזכר הוא חלק ממדיניות כללית של התבדלות מאומות העולם.

²⁰ איסור דומה מופיע גם בערב הקדומה. ראה: סמית', הנ"ל בהע' 14, עמ' 90. לעומת זאת, בחוק המזרח הקדום חל איסור למכור שבויה, רק בנסיבות מיוחדות (אם השבויה הפכה פילגש והרתה). ראה: Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament (J. B. Pritchard - ed.) [= ANET], Princeton 1969, p. 543, no. 4. כמה מונחי-צבא קדומים, ארץ-ישראל כ, תשמ"ט, עמ' 115; עמ' 118, הע' 11.

²¹ כריסטנסן (הנ"ל בהע' 17), עמ' 473, טוען שיחסו של המקרא, לאישות (לחיוב) ולשפחות (לשלילה) מתבטא במבנה הפרשה. המסגרת של הפרשה מתארת שני מצבים ניגודיים: משיכה ודחייה כלפי האשה. בתחילה (פס' יא): "וְיָרְאִיתָ בְּשִׁבְיָהּ אִשָּׁה יִפְתָּ תֹאֵר וְנִשְׁקַתָּ בָּהּ וְלָקַחְתָּ לָךְ לְאִשָּׁה", ולבסוף (פס' יד): "וְהָיָה אִם לֹא תִפְצֹתָ בָּהּ וְשָׁלַחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ". בתחילה מתוארת בפירוט האפשרות החיובית (אישות) – "וְלָקַחְתָּ לָךְ לְאִשָּׁה", ולבסוף מופיעה האפשרות השלילית (שפחות) – "וְיָמַכְרָהּ לָאִשָּׁה לְאִשָּׁה בָּהּ". לעמדה אחרת, ראה: ר' דה-ווי, חיי יום-יום בישראל בתקופת המקרא, כרך א, תל אביב 1969, עמ' 91, 99. לדעתו, ניתן היה לקחת נשים בשבי כשפחות, וראיה לכך ממלחמת מדין (במדבר לא, כו-מו): במסגרת חלוקת שלל המלחמה חולקו גם הנשים בין הלוחמים וכלל העדה. ניתן ליישב נורמה כזו עם שלילת השיפחות שבפרשת יפת תואר, כך: אכן, חל איסור למכור שבויה לאחר שנלקחה לאישה, אולם מותר למכרה קודם לכן. ראה עוד: י"י נויבאוור, תולדות דיני הנישואין במקרא ובתלמוד, ירושלים תשנ"ד, עמ' 33-

בנים, ממידת החסידות היא לזכותה בדינים החלים על נישואים שלמים.
הוראותיו אלה טובות הן כולן בהחלט. ראשית, הוא לא נתן לתשוקה לפרוץ עול ולהתפרץ בלא מתג,
אלא בלם אותה וריכך את הפרזתה במשך שלושים יום. שנית, הוא מעמיד במבחן את אהבתו, לראות
אם היא מטורפת, הפכפכת וכולה מן היצר, או שיש לה חלק במידה טהורה יותר וכלול בה שיקול
דעת... שלישית, הוא חומל על השבויה... כי הנכנע פוחד תמיד מכוחו של השולט אפילו יהיה נדיב
למדי.²²

פרשת אשת יפת תואר משמשת את פילון כדוגמא ל'דינים טובים ומלאים אדיבות בנוגע לאויבים'.²³ לפי
פירושו, תקופת ההמתנה, בין השבי לבין הנישואין, נועדה למנוע נשואי בוסר בגין פורקן יצרים. ההמתנה
מאפשרת "נישואים שלמים" ונורמטיביים ("בוא אליה כאל אשת בריתך על-פי חוק"), מתוך אהבה הדדית.
נראה, שלדעת פילון הנמען העיקרי של הפרשה הוא השובה.²⁴ המסר המרכזי המופנה אליו הוא חשיבותם של
כיבוש היצר ושל שיקול הדעת.²⁵
מסר כזה עולה גם מפרשנותו של יוסף בן מתתיהו, אולם הוא מדגיש בעיקר את חובת החמלה והכבוד כלפי
השבויה:²⁶

ואם לקח איש שבויה... וירצה לשכב אתה, לא תהא לו הרשות לנגוע במיטתה ולשכב איתה לפני שגזזה
שערה ולבשה בגדי אבלות ובכתה על קרוביה וידידיה שמתו במלחמה, כדי לספק צרכה באבלות
עליהם; משעשתה כן תהיה דעתה פנויה לחגיגות ולנישואין: שכן מן הדין ומן היושר הוא שינהג כבוד
ברצונה, כיון שלקחה להעמיד לו ולדות, ולא שירדוף אחרי תענוגו בלבד ולא יתן דעתו על מה שיוכל

²² פילון האלכסנדרוני, על המידות הטובות, 110-114, מהדורת סוזן דניאל-נטף, כתבים, כרך שלישי, ירושלים תש"ס, עמ' 211-212.
²³ שם, 109.

²⁴ כך גם במגילת המקדש ובתרגום השבעים, המטילים את ביצוע סדרת המעשים על השובה. ראה: י' ידין, מגילת המקדש, כרך ג,
ירושלים תשל"ז, עמ' סג, שורות יד-טו: "וגלחתה את ראושה ועשייתה את צפורנה והסירותה את שלמות שביה מעליה". ראה עוד: י'
ידין, מגילת המקדש - מבוא, כרך א, ירושלים תשל"ז עמ' 279 (ידין עמד בכמה מקומות על מקבילות בין כתבי פילון לבין מגילת
המקדש. ראה הפניותיו במגילת המקדש, כרך ב', ירושלים תשל"ז, עמ' 317) כיוצא בזה בתרגום השבעים. ראה: The Septuagint
Version – Greek and English, London 1980?, p. 259. על זיקתו של פילון לתרגום השבעים, ראה: H. A. Wolfson,
Philo – Foundations of Religious Philosophers, vol. I, Cambridge & Massachusetts 1982, pp. 88, 94-
95; י' עמיר, הקדמה כללית לספרי האליגוריה, פילון האלכסנדרוני כתבים, ד, ירושלים תשנ"ז, עמ' 9-10.

²⁵ ברקע דברי פילון עומדים דברי אריסטו ואפלטון על חשיבותו של כיבוש היצר (enkrateia). ראה: אריסטו, אתיקה מהדורת
ניקומאכוס (בתרגום י"ג ליבס), תל אביב תשמ"ה, 1118א, עמ' 79-80; שם, 1145א, עמ' 158-159: "והנה גם כיבוש היצר וגם
ההבלגה נמנים... עם הדברים הנאותים והמשובחים..."; כתבי אפלטון (בתרגום י"ג ליבס), כרך ג', פיידרוס, 256ב, ירושלים ותל אביב
תשל"ה, עמ' 390-391; כתבי אפלטון (בתרגום י"ג ליבס), כרך ד, החוקים יב, 943 ד, ירושלים ותל אביב תשל"ד, עמ' 390-391.
למקבילה אצל פילון, ראה: Philo (F. H. Colson, G. H. Whitaker- trans.), vol. 4, London 1996, p. 217 (תמונת הצדיק הכובש את יצרו כאתלט הגובר על יריבו בקרב – שכחה במחשבה
היהודית-הלניסטית. ראה: חכמת שלמה ד, ב, בתוך: א' כהנא, הספרים החיצוניים, כרך א, ספר שני, ירושלים תשל"ח, עמ' תעט והע'
מ' שטיין, שם, עמ' תפ).

²⁶ ההבדל בין פירושו של יוסף בן מתתיהו לבין פירושו של פילון, נובע גם מן ההקשר בו מובאת פרשת יפת תואר. פילון רואה אותה
כחלק מדיני המלחמה ("דינים... בנוגע לאויבים") וכאתיקה של לוחמים. יוסף בן מתתיהו ממקם את הפרשה בקובץ דיני משפחה
(לפניה נידונות פרשיות אונס, מפתח ומוציא שם רע, גירושין ייבום וחליצה). בהתאם לכך, לפי טעמו, הפרשה כוללת הנחיות ליחסים
ראויים בין בני-זוג.

לגרום לה נחת רוח. ולאחר שיעברו שלושים ימי אבלה... יכרתו את ברית הנשואין.

גם כאן מודגש, באופן נחרץ, ההכרח בסדרת המעשים כהקדמה ליחסי האישות: "לא תהא לו הרשות לנגוע במיטתה ולשכב איתה לפני ש...". גם לפי יוסף נדרש השובה ש"לא ירדוף אחרי תענוגו בלבד". עם זאת, המסר המרכזי הוא החובה להתחשב בשבויה: "מן הדין ומן היושר הוא שינהג כבוד ברצונה". פרשני המקרא הקדמונים – פילון ויוסף בן מתתיהו – הלכו בעקבות פשטי המקראות. לכן הדגישו את חיוניותה של סידרת המעשים, כתנאי מוקדם ליחסי אישות בין השובה לשבויה. גם חכמי הראשונים – פרשני המקרא – טרחו לבאר באופן דומה:

ועל דרך הפשט יראה, שאסור לבעול אותה עד שיעשה כל התורה הזאת, וזה טעם: ואחר כן תבוא אליה ובעלתה.²⁷

2. ההלכה התלמודית

ככל שההלכה המקראית פשוטה וברורה, ההלכה שבתלמוד מורכבת ושנויה במחלוקת. ויותר מכך: יש מן האמוראים שקבעו בתלמוד הלכה הפוכה מן המקרא.

2.1. המחלוקת שבבבלי

המקור התלמודי המרכזי, הדין בהלכות יפת תואר מצוי בבבלי, קידושין כא, ב.²⁸ התלמוד מתלבט תחילה בשאלה אם ניתן להתיר אשת יפת תואר גם לכהן:

איבעיא להו: כהן מהו ביפת תאר – חדוש הוא, לא שנא כהן לא שנא ישר[אל],
או דילמא שאני כהנים, הואיל וריבה בהן הכת[וב] מצות יתירות?²⁹

ההיתר של יפת תאר הוא חידוש וסטייה מן הדין הרגיל. הדין המקובל הוא שאסור לאדם מישראל לבעול גויה,³⁰ וכאן, לכאורה, הותר הדבר ובאופן קבוע.³¹ הדעת נותנת שאם הותר האיסור לישראל יש להתירו גם לכהן. כך

²⁷ רמב"ן, הנ"ל בהע' 15. קדמו לרמב"ן בפירוש זה רב סעדיה גאון ור' אברהם בן עזרא. ראה: פירושי רבנו סעדיה גאון על התורה, מהד' קאפח, ירושלים תשמ"ד, עמ' קעח (הע' הרב קאפח שם, הע' 5); ספר המצוות לרס"ג, מצוה עד (לפי פירושו של רי"פ פערלא, ירושלים תשל"ג, דף רפח, א: "נכספת ליפת תואר גיירנה", כלומר: אסור לבוא עליה עד שגיירנה); אבן עזרא, דברים כא, יא, ובאופן בולט יותר בפירושו לבראשית יב, יט.

²⁸ קטעי התלמוד המובאים להלן הם עפ"י כתב יד אוקספורד (Opp. 248 (367)).

²⁹ תרגום: נשאלה להם [שאלה]: כהן מהו ביפת תאר – [האם] חדוש הוא, לא שונה [הדין] אס הוא, לא שונה [הדין] אס הוא] ישראל, או שמא שונים כהנים, הואיל וריבה בהן הכתוב מצות יתירות?

³⁰ ראשונים העירו, שאף לדעה הסבורה שאיסור בעילת גויה הוא, בד"כ, מדרבנן, בנסיבות שלפנינו חל איסור מן התורה. ראה רמב"ן, קידושין כא, ב ד"ה אשת: "מפני שאינה מתגיירת לעולם יפה, שלבה אחר בעלה, שאינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, ולעולם לא ישתכח שם ע"ז מפייה לגמרי... אי נמי, משום שגנאי הדבר ומכוער ביותר הוא"; תוספות הרא"ש, קידושין שם: "משום שבשעת השבייה מצויין רוב ישראל, ואיכא פרהסיא דעשרה" (עפ"י בבלי, עבודה זרה לו, ב).

³¹ בבלי, חולין קט, ב (לפי כ"י המבורג 169, ובדומה לכך גם עפ"י כה"י האחרים: מינכן 95, ותיקן 121 וותיקן 122): "מכדי כל מה שאסר הקב"ה התיר כנגדו: אסר דמא, שרא כבדא... [אסר] גויה, [התיר] יפת תואר". כך משתמע גם מהמשך הסוגיה שלפנינו: "דהא הוה ליה גיורת" (בביאה שניה, לאחר סדרת המעשים). ראה רבנו ברוך הספרדי, הנ"ל בהע' 72: "חידוש הוא בהתרת ביאת גויה".

לצד אחד. לצד אחר, אין הלכות כהן וישראל שוות, שהרי כוהנים נצטוו מצוות נוספות, שישראל לא נצטוו בהן.³² לפיכך, ייתכן שההלכה "הכהנית" היא בעלת נורמות מחמירות יותר, ועל כן תיאסר יפת תאר לכהן.³³ השאלה שבתלמוד מעוררת מחלוקת בין ראשוני האמוראים – רב ושמואל. מחלוקת זו מופיעה בבבלי בשתי ורסיות:

רב א' [מר]: מותר, ושמואל א' [מר]: אסור.
בביאה ראשונה – דכלי עלמ' [א] לא פליגי דשרי, דלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע.
כי פליגי בביאה שניה – רב א' [מר]: מותר, הואיל ואישתרי אישתרי, ושמואל א' [מר]: אסור, דהא הוא ליה גיורת,³⁴ וגיורת לכהן לא חזיא.³⁵

לפי הוורסיה הראשונה, מוסכם שיפת תואר מותרת בביאה ספונטאנית וארעית, במהלך המלחמה ולפני סידרת המעשים הנזכרת ("ביאה ראשונה").³⁶ היתר זה ניתן מתוך הנחה, שאדם סביר מתקשה לשלוט ביצריו. לפיכך, אין להטיל עליו איסור שאינו יכול לעמוד בו. הנחה זו נכונה גם לגבי כהן, ועל כן מסתבר שההיתר אף הוא יחול עליו. מחלוקת האמוראים, לפי וורסיה זו, מתייחסת לביאה שנייה, בשוך היצר ולאחר סידרת המעשים. רב גורס שהיתר יפת תואר ניתן באופן גורף, גם ביחס לביאה שנייה – לישראל וגם לכהן. שמואל סובר, שבשוך היצר אין מקום להיתר כלל. לכן, לאחר סידרת המעשים, משנתגיירה יפת התואר – לישראל היא מותרת, ולכהן היא אסורה, לפי הדין הרגיל האוסר גיורת לכהן.³⁷

ואיכ' [א] דא' [מרי]: בביאה שניה דכלי עלמא לא פליגי דאסירא, דהא אסירא ליה גיורת.³⁸
כי פליגי בביאה ראשונה - רב אמ' [ר]: מותר, דהא לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע,
ושמואל א' [מר]: אסור. כל היכא דקרינ' [א] ביה: "והבאתה אל תוך ביתך", קרינ' [א] ביה: "וראית בשביה

וראה בהרחבה: אנציקלופדיה תלמודית כה, "יפת תאר", ירושלים תשס"ב, עמ' ב-ה; צפנת פענח, מכות, ניו יורק תשי"ט, עמ' צה-צו. לעומת זאת, מן התוספתא עולה שהאיסור שהותר הוא איסור גזל. ראה להלן הע' 92. ראה עוד חולין שם, תוד"ה נדה; אנציקלופדיה תלמודית שם, עמ' ה, הע' 37.

³² כגון איסור טומאת מת. השימוש בטיעון "מצוות יתירות" כדי להחמיר על הכהנים, מצוי כבר במדרשי הלכה. ראה: ספרא אמור א, א, מהד' וייס, וינה תרכ"ב, דף צד, ב; ספרי דברים, צו, עמ' 158. התלמוד משתמש בטיעון זה במקומות שונים. ראה: יבמות ה, א; שם קיד, ב; קידושין לה, ב - לו, א; סנהדרין נא, א; מכות כ, א.

³³ הלכת הכיתות היא יורשתה של ההלכה "הכהנית", ואחד ממאפייניה הבולטים, הוא הנטייה להחמרה. ראה, לאחרונה: י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר-יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת 'מקצת מעשי התורה' ", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 27, והפניותיו לגייגר וליברמן (שם, הע' 69, 70), שכתר וגניצבורג (שם, עמ' 34 והע' 107). ראה עוד: שם, עמ' 47 והע' 161.

³⁴ בכ"י ותיקן 111: הא הויא לה גיורת.

³⁵ תרגום: רב אמר: מותר, ושמואל אמר: אסור. בביאה ראשונה – [ש]כולם אינם חולקים שמותר, שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע. כשנחלקו בביאה שניה [נחלקו] – רב אמר: מותר, הואיל והותר הותר, ושמואל אמר: אסור, שהרי היא לו גיורת, וגיורת אינה ראויה לכהן.

³⁶ על הגדרותיהן של ביאה ראשונה ושנייה, ראה להלן 2.4 (א), ובמיוחד בהע' 45.

³⁷ מחלוקת רב ושמואל סובבת סביב השאלה, האם איסורים שהותרו מחמת ערך או אינטרס – הופקעו ואינם חלים עוד, או שמא ההיתר מוגבל לנסיבות ההתנגשות (עם הערך או האינטרס). ראה: רשב"א, קידושין כא, ב ד"ה אמר רב; ספר הבתים (פרובאנס, המאה הארבע עשרה), מצוות עשה רכב, ירושלים תשמ"ג, עמ' רסה; ובא התר זה כהתר האסורין במקום הדחק, ומפני זה התנו בזה תנאים רבים...; שו"ת חיים שאל, חלק א, סימן פט, ניו יורק תשכ"א, ד"צ למברג תרמ"ו, דף לט, ב; ר"א וסרמן, קובץ הערות למסכת יבמות, סימן י, ב, וילנה תרצ"ו, דף יא, ב (הותרה או דחוייה); אנציקלופדיה תלמודית, כרך ח, "הואיל ואשתרי אשתרי", עמ' שעז.

³⁸ בכ"י ותיקן 111: דהא אסירא ליה גיורת - חסר.

אשה יפת תאר",³⁹ וכל היכא דלא קרינא [א] ביה: "והבאתה אל תוך ביתי [ך]", לא קרינא [א] ביה: "וראית בשביה אש' [ת] יפ' [ת] תאר".⁴⁰

הוורסיה השנייה מחמירה מן הראשונה. כאן אין מחלוקת, שבנסיבות בהן יכול האדם ליצרו, אין להתיר לו את השבויה. על כן, לדברי הכול, גם לדעת רב, אין להתיר לכהן לקיים יחסי אישות קבועים עם יפת תואר. בשוך היצר, לאחר סדרת המעשים (לרבות גיור) – השבויה נאסרת, משום שגיורת היא פסולת נישואין לכהן. המחלוקת היא אם הותרה לכהן ביאה ראשונה – בעת שהוא מתקשה לשלוט ביצרו: רב סבור שיש להתירה. לדעתו, ההיתר – זמני, ונועד לצנן את להט היצר. אין ההיתר צופה פני עתיד. על כן, גם אם ברור שלא ניתן יהיה למסד את היחסים עם השבויה כיחסי נישואין, בכל זאת, יש להתיר ביאה ראשונה, כביכול היא עומדת בפני עצמה. שמואל חולק על כך. לדעתו, יש לראות את הביאה הראשונה כמבוא ליחסי אישות קבועים. על כן, כשלא ניתן למסד את יחסי האישות – בין כהן לבין גיורת – נאסרת גם הביאה הראשונה.

2.2. המקבילה שבירושלמי

בתלמוד הירושלמי נידונה הלכת יפת תואר באופן שונה מן הבבלי,⁴¹ ובכל זאת, מתייחס הירושלמי לדין שבבבל:

ר' יוחנן שלח לרבנן דתמן: תרתין מילין אתון אמרין בשם רב ולית אינון כן. אתון אמרין בשם רב: יפת תואר לא התירו בה אלא בעילה ראשונה בלבד, ואני אר' [מר]: לא בעילה ראשונה ולא בעילה אחרונה, אלא לאחר כל המעשים: "ואחר כן תבוא אליה ובעלתה" – אחר כל המעשים.⁴²

רבי יוחנן⁴³ מבקר את המסורת שבבבל, ביחס לדעת רב, כפי שהגיעה אליו.⁴⁴ לפי דבריו, אין היתר לבעול יפת תואר, אלא לאחר שעברה את סידרת המעשים. רבי יוחנן נמשך, לפי דרכו, אחר פשוטן של המקראות.⁴⁵ לא

³⁹ בכ"י ותיקן 111 ובכ"י מינכן 95: קרינא ביה וראית בשביה [אשת יפת תאר - חסר], וכן בהמשך: לא קרינא ביה וראית בשביה. חילוף נוסח זה מייצג את ההבדל שבין שתי דרשות ביחס לביאה ראשונה. אחת לומדת היתר ביאה ראשונה מ"יפת תאר", ואחרת - מ"וראית בשביה". ראה להלן פרק ד. 1. וכן בהע' 64.

⁴⁰ תרגום: ויש שאומרים: בביאה שניה הכל אינם חולקים [שהיא] אסורה, שהרי אסורה לו [לכהן] גיורת. כשנחלקו בביאה ראשונה [נחלקו]: רב אמר: מותר, שהרי לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, ושמואל אמר: אסור. כל היכן שאני קורא בו: "והבאתה אל תוך ביתיך", אני קורא בו: "וראית בשביה אשה יפת תאר", וכל היכן שאני קורא בו: "והבאתה אל תוך ביתיך]", אני קורא בו: "וראית בשביה אשת יפת תאר".

⁴¹ הירושלמי אינו דן בכהן. ההבחנה שבין בעילה ראשונה ואחרונה מקורה בבבל, ויסודה בפרשנות הבבלי לפרשה שבמקרא (ראה להלן 2.4), שאינה מתייחסת לכהן דווקא. הירושלמי אכן שולל הבחנה זו, ולו משום פרשנותו השונה לפרשה שבמקרא. בנוסף לכך, שלילת ההבחנה הנ"ל נובעת מהבדל העמדות העקרוני שבין התלמודים. ראה להלן 2.3 ו- 2.4 (ב). הבבלי נוטה להתיר יפת תואר משום יצר הרע, ועל רקע זה יש מקום להבחין בין ביאה ראשונה לבין ביאה שנייה. הירושלמי אינו מכיר בהיתר מחמת היצר, ועל כן אין כל נפקות בין הבעילות. השווה קידושין כב, א תוד"ה שלא ילחצנה: "אך אין לתרץ שפיר לפירוש הקונטרס (שעמדתו כירושלמי – י"ב), מה חילוק בין ביאה ראשונה לשניה...". ראה עוד שיטה קדמונית (להלן בהע' 48): "לאו למימרא דאיכא חלוקה בין ביאה ראשונה לביאה שניה, דתרווייהו בהיתרה קא אתו ולאחר שנתגיירה".

⁴² ירושלמי מכות ב, ד; דף לא, ד (כ"י ליידין, מהד' האקדמיה ללשון עברית, ירושלים תשס"א, עמ' 1337).

תרגום: רבי יוחנן שלח לחכמים ששם [שבבבל]: שני דברים אתם אומרים בשם רב ואין הם כן [כדבריו]. אתם אומרים בשם רב: יפת תואר לא התירו בה אלא בעילה ראשונה בלבד, ואני אר' [מר]: לא בעילה ראשונה ולא בעילה אחרונה, אלא לאחר כל המעשים: "ואחר כן תבוא אליה ובעלתה" – אחר כל המעשים.

בכדי הוא טורח להצביע על הכתוב, הדורש, לפי פשוטו, את כיבוש היצר עד לאחר סדרת המעשים (כפי שהראינו לעיל בפרק 1.2). למעשה, ר' יוחנן דוחה את הכלל "דיברה תורה כנגד יצר הרע". לדבריו, לא הותרה בעילה ראשונה בלחט היצר, ואף האחרונה אינה בגדר היתר. יפת תואר מותרת רק לאחר סדרת המעשים, משפקע האיסור החל עליה (או לאחר שהאיסור שחל עליה – הפך לזניח).⁴⁶

2.3. דיברה תורה כנגד יצר הרע – שלש עמדות תלמודיות

סקירה כוללת של הדעות השונות המובאות בתלמוד, מלמדת על שלש עמדות שונות ביחס לשאלת היקפו של היתר יפת תואר בגינו של יצר הרע. שתיים מהן קוטביות, והשלישית ניצבת בתווך ביניהן:

א. העמדה המתירנית – רב, בוורסיה הראשונה של דבריו שבבבלי, מתיר לכהן לבעול גויה או גיורת. ההיתר בתחילתו – זמני, והוא נעוץ בהתחשבות ביצרו הרע של השוכה. עם זאת, לאחר זמן, בכוחו של ההיתר להפקיע איסורים, דרך קבע, גם כשחמת היצר שככה: כיון שהותרה – הותרה.

ב. העמדה המחמירה – רבי יוחנן, בדבריו שבירושלמי, שולל את הכלל "דיברה תורה כנגד יצר הרע". לדבריו, אין מקום להתיר איסור כלשהו מחמת היצר. אדרבה, באמצעות סדרת המעשים, נקרא השוכה לכבוש את יצרו ולהקפיד על דרישות ההלכה.

ג. עמדת הביניים – עמדה זו מופיעה בשני גוונים: הגוון הראשון מתבטא בדעתו של שמואל בוורסיה הראשונה, שהיא גם דעתו של רב בוורסיה השנייה. עמדת הביניים, לפי גוון זה, מכירה עקרונית בהיתר הבא מחמת היצר. עם זאת, ההיתר זמני ומוגבל, לנסיבות בהן מתגבר היצר (ביאה ראשונה). בנסיבות רגילות וקבועות, בהיחלש היצר (ביאה שנייה) – חוזר הדין הקבוע למקומו.

גוון שני ומחמיר יותר של עמדת הביניים, מטיל מגבלות על ההיתר מחמת היצר, אף כשיצרו של אדם גובר עליו. עמדת הביניים, לפי גוון זה, מתנה את ההיתר הזמני בכך שבעתיד ניתן יהיה להפוך את ההיתר הזמני, הסוטה מן הדין, להיתר קבוע המבוסס על הדין הרגיל. זו דעתו של שמואל עפ"י הוורסיה השנייה שבבבלי:

⁴³ בכמה עדי נוסח עקיפים ההלכה מיוחסת לשמואל. ראה אנציקלופדיה תלמודית, הנ"ל בהע' 28, עמ' ל, הע' 360; מרגליות הים, סנהדרין כא, ב, אות יח, ירושלים תש"ן, דף נ, א. מסתברת הנוסחה שבכתב היד, שכן הטרמין "אתון אמרין בשם..." אמור תמיד ע"י חכמי א"י. ראה, למשל: שביעית ז, א; לז, ב; תרומות ו, א; מד, א; יבמות א, ב; ב, ד ועוד.

⁴⁴ דברי רבי יוחנן ניתנים להתפרש בשתי דרכים: ייתכן, שיש כאן הצעה לוורסיה נוספת של דעת רב, וייתכן, שדבריו עצמאיים וחולקים על עמדת רב (כפי שהיא מובאת בוורסיה השנייה שבבבלי). ר' יוחנן נקט כאפשרות השנייה, ראה: תוספות, קידושין כב, א ד"ה שלא ילחצנה: "אומר ר"י, דבירושלמי מצינו מחלוקת אמוראים בדבר זה... רב אמר לא התירו אלא ביאה ראשונה ואני אומר לא ביאה שניה ולא ראשונה הותרה...". בעקבותיו, ראה תוספות רבנו שמואל ב"ר יצחק, בתוך: שיטת הקדמונים קידושין, מהד' מ"י בלוי, ניו יורק תש"ל, עמ' עא: "ובירושלמי בהלכתה רבתי, הכתובה אחר מסכת ע"ז, גרסינן: רב אמר לא התירו בה אלא ביאה ראשונה. ר' יוחנן אמר לא ביאה ראשונה ולא ביאה שניה אלא אחר כל המעשים". ראה עוד: ש' ווידר, "קטע ירושלמי", תרביץ יז, תש"ו, עמ' 136-137; י' ווסמן, 'פרקי ירושלמי', מחקרי תלמוד ב, ירושלים תשנ"ג, הע' 284, עמ' 270-272.

⁴⁵ רבי יוחנן הסתייג מדרשות מסורבלות שאינן מחוורות, ואלה דבריו בירושלמי, ברכות ב, ג; דף ד, ג (מהד' האקדמיה, עמ' 15): "כל מילא דלא מחוורא – מסמכין לה מן אתרין סגיי". ראה: א"י דזובאס, מיקרי ירושלמי, פיעטרקוב תרצ"ח, עמ' 21-23; ח"י לוי, "שיטת ר' יוחנן על הדרשות וסמכותן", ספר זכרון לרב י' נסים [סדר שני], חקרי תלמוד, הרמב"ם – כתבים ומחקרים, ירושלים תשמ"ה, עמ' ל (= הנ"ל, מחקרים במדרשי ההלכה ובספרות התלמודית, רמת-גן תשמ"ז, עמ' 24).

⁴⁶ אפשר, שלאחר סדרת המעשים, לדעת רבי יוחנן, יפת התואר – מותרת לגמרי. כך עולה ממדרש תנאים הממשיל יפת תואר למעשה שאינו מוזק. ראה להלן בהע' 62 וסביבה. עם זאת, ניתן לפרש שגם לאחר סדרת המעשים עדיין קיים איסור, אלא שהוא זניח. כך גורסת הבריייתא שבבבלי המדמה את יפת תואר ל"בשר תמותות". ראה להלן בהע' 61 וסביבה. לפי פרשנות בעלי התוספות (הנ"ל בהע' 41) את דעת רש"י, דימוי זה מבטא פגם מסוים בהליך הגיור של השבויה, הנעשה בעל כורחה. ראה: המקנה, קדושין כב, א רש"י ד"ה שלא ילחצנה.

ביאה ראשונה תותר, רק אם ניתן יהיה בעתיד, למסד בהיתר את היחסים שבין השוכה לבין השוכי. כך אפשרי, אם השוכה הוא ישראל, שהשוכיה הגיורת מותרת לו. לעומת זאת, אם השוכה כהן, מיסוד היחסים בינו לבין השוכיה בהיתר – אינו אפשרי, שהרי כהן אסור בגיורת.

2.4. בין המקרא לבין התלמוד

(א) ביאה ראשונה וביאה שנייה

הדין שבתלמודים סובב סביב ההבחנה שבין ביאה ראשונה לבין ביאה שנייה.⁴⁷ נראה, שצמד מונחים זה צומח מתוך פרשת יפת תואר עצמה. הפרשה (דברים שם, יא-יג) חוזרת פעמיים על קשר האישות המתקם בין השוכה לבין השוכיה:

וְרָאִיתָ בְּשֹׁכֵיָהּ אִשָּׁת יַפֵּת תֹּאֵר וְחִשְׁקָתָּ בָּהּ וְלִקַּחְתָּ לָּךְ לְאִשָּׁה.
וְהִבֵּאתָהּ אֵל תוֹךְ בֵּיתְךָ וְגִלְתָּהּ אֶת רֵאשֶׁתָּהּ... [ויתרה של סדרת המעשים]
...וְאַחַר כֵּן תְּבֹא אֵלֶיהָ וְכַעֲלֵתָּ וְהִיְתָה לָּךְ לְאִשָּׁה.

לפי פשטי המקראות, אזכור קשר האישות הראשון - "ולקחת לך לאשה" - אינו תיאור של עובדה או נורמה. זהו תיאור תכליתי. השוכה חושק ביפת התואר, ומעוניין לקחת אותה לו לאישה.⁴⁸ לצורך זה הוא נדרש לסדרת המעשים כולם, ורק לאחר מכן הוא רשאי לממש את קשר האישות: "ואחר כן תבוא אליה ובעלתה והיתה לך לאשה".

פרשנותם של אמוראי בבל לפרשה שבמקרא - שונה. לפי הצעתם, רשאי השוכה לממש קשר אישות עם השוכיה מיידית. זוהי ביאה ראשונה, ובה דיבר הכתוב תחילה באומרו: "ולקחת לך לאשה". הביאה השנייה ("ואחר כן תבוא אליה...") – באה לאחר סדרת המעשים (ושמה בא לה ממקומה בפרשה).⁴⁹

⁴⁷ כך הנוסח בבבלי. נוסח הירושלמי (לעיל סביב הע' 39) – שונה במקצת: "בעילה ראשונה" ו"בעילה אחרונה". ראוי לציין שבמקורות א"י (בספרות התנאים ובתלמוד הירושלמי) משמשים, בד"כ, שני המונחים – "ביאה" ו"בעילה" – במקביל, אם כי השימוש ב"ביאה" שכיח יותר (כמעט כפליים מן השימוש ב"בעילה"). לעומת זאת, בבבלי נעשה שימוש בעיקר ב"ביאה", וכמעט ולא נעשה שימוש ב"בעילה" (אלא בעקבות התנאים).

⁴⁸ אכן, האזכור הראשון של קשר האישות שונה בשתיים מן האזכור השני: ראשית, לא נזכר בו "ובעלתה", ומשמע, שאין כאן ביאה. שנית, קשר האישות מתואר בראשונה כ"לקיחה" ולא כ"הווייה". בחינת המקראות מלמדת ש"לקיחה" (שלאחריה פועל אישות נוסף) מתארת שלב טרומי ומכין, לפני מימושו של קשר האישות. "הווייה" מתארת את קשר האישות המלא, שבא לידי מימוש. ראה, למשל, שמואל א כה, לט – מג: "וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיְדַבֵּר בְּאַבְיָגַיִל לְקַחְתָּהּ לוֹ לְאִשָּׁה. וַיָּבֹאוּ עִבְדֵי דָוִד אֶל אַבְיָגַיִל... לֵאמֹר דָּוִד שָׁלְחָנוּ אֵלֶיךָ לְקַחְתָּהּ לוֹ לְאִשָּׁה... וְתַמְהָר וְתַקֵּם אַבְיָגַיִל... וְתִלְךְ אַחֲרַי מִלְּאֲכֵי דָוִד וְתִהְיֶה לוֹ לְאִשָּׁה. וְאֵת אַחֲיָנֵעַם לָקַח דָּוִד מִיִּזְרְעֵאל וְתִהְיֶינָה גַם שְׂתִיחָן לוֹ לְנָשִׁים; דְּבָרִים כֵּה, ה: "וַיִּבְרַח יָבָא עֲלֶיהָ וְלִקַּחְתָּהּ לוֹ לְאִשָּׁה וַיִּבְרַח"; בראשית כד, סז: "וַיִּקַּח אֶת רָקֵלָה וְתִהְיֶה לוֹ לְאִשָּׁה"; דברים כד, ד: "לְשׁוֹב לְקַחְתָּהּ לְהִיּוֹת לוֹ לְאִשָּׁה". ראה עוד בראשית יב, יט: "לָמָּה אֶמְרָתְּ אַחֲתִי הוּא וְאָקַח אֹתָהּ לִי לְאִשָּׁה". ואמנם, פרעה לא מימש את קשר האישות עם שרי. עיין אבן עזרא, שם: "וטעם 'ואקח אותה לי לאשה', שלקחה להיותה אשתו ולשכב עמה; והשם הביא עליו נגעים שלא יגע בה... וכמוהו: 'וחשקת בה ולקחת לך לאשה', ואמר אחר כן: 'והבאת אל תוך ביתך וגלחתי... ואחר כן תבוא אליה ובעלתה'". ראה עוד נויבאוואר, הנ"ל בהע' 21, עמ' 39.

⁴⁹ ראה תוספות ר"ד, קידושין כא, ב ד"ה בביאה ראשונה: "מיד התירה לו הכתוב בשעת שביה... וכל מה שכתוב בפרשה שצריך לעשות לה הוא בביאה שנייה, שאם רוצה לקיימה לו לאשה יעשה לה כל האמור בענין, ועל ביאה השנייה כתב: 'ואחר כן תבוא אליה ובעלתה'". ראה עוד, בהמשך דבריו שם: "דשתי ביאות נאמרו בה: אחת בשעת שביה, ואחת בביאתו. וביאה ראשונה אינה אלא כנגד יצר הרע, וביאה שנייה כשמקיימה לו לאשה, לאחר שעשה לה כל אלו המעשים".

ב) דיברה תורה כנגד יצר הרע

פירושם של אמוראי בכל משולב בתפיסתם, הנבדלת משמעותית ממגמת הפרשה שבמקרא. כאמור (לעיל ב.1), מגמת ההלכה המקראית היא לדחות את קשר האישות שבין השוכה לבין השבויה, ואולי אף למנוע אותו. בדרך זו מחייב הכתוב את השוכה לכבוש את יצרו. אמוראי בכל מציעים גישה הפוכה: "דיברה תורה כנגד יצר הרע". השוכה רשאי לבוא על השבויה מיידית, משום שהכתוב מתחשב בקושי לכבוש את היצר. כביכול, אין האדם כובש את יצרו. אדרבה, יצרו מושל בו.

סקירת העמדות שבתלמוד (לעיל 2.3) מלמדת כי אמוראי בכל, עפ"י סך המסורות, שותפים לעמדה העקרונית, שיש להתיר ביאה ראשונה משום יצר הרע.⁵⁰ כך בוודאי עולה מן העמדה המתירנית אותה נוקט רב, אך זוהי גם המסקנה המתבקשת מעמדת הביניים.⁵¹ אפילו בגוון המחמיר שבה, מתיר שמואל, עקרונית, ביאה ראשונה, אם ניתן יהיה למסד בעתיד יחסים קבועים בין השוכה לבין השבויה. רבי יוחנן, הארץ ישראלי, הוא לבדו יוצא חוצץ כנגד עמדה זו. למעשה, עומד רבי יוחנן על משמר ההלכה המקראית, ודוחה את ההלכה התלמודית המתחדשת בבית מדרשם של אמוראי בכל. קיים, א"כ, פער ברור בין ההלכה המקראית, המקבלת ביטוי בבית המדרש התלמודי הארץ ישראלי, לבין ההלכה התלמודית שבבבל. מהו פשרו של פער זה?

ג. דיברה תורה כנגד היצר – הכלל התנאי

העמידה על הפער הבולט שבין ההלכה המקראית לבין הלכת האמוראים מחייבת להפנות מבט מוקדם לחוליית הקשר שביניהם – מדרשי ההלכה התנאיים. העיון במדרשי ההלכה יתקיים בשני מוקדים: בראשון (בפרק זה, פרק ג) – נבחן את הכלל "דיברה תורה כנגד יצר הרע". במוקד השני (להלן בפרק ד) – נעיין בפרשנותה של פרשת יפת תואר בבית המדרש התנאי. תחילה אל הכלל "דיברה תורה כנגד יצר הרע". עיון במדרשי ההלכה מגלה כי הכלל – בשינוי צורה קל – מופיע בהקשרים שונים, אולם הוראתו בכל אותם הקשרים – דומה.

1. עליה לרגל

התורה (שמות לד, כד), בצוותה על עלייה לרגל להראות את פני ה', טורחת לשגר מסר מרגיע לעולי הרגלים:

כיוצא בזה כתב תוספות ר"ד, שם, ד"ה וראית בשביה: "שבשעת שביה מותר לבוא עליה מיד וזו היא ביאה ראשונה, וירת ימים לא נאמר אלא בביאה שנייה".

יסודם של דברים בפירוש רבנו תם (מובא ברמב"ן, קידושין שם): "ושמעתי שר"ת ז"ל אומר, שביאה ראשונה מותר לבא עליה קודם גירות כלל, שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, וביאה שניה לאחר כל מה שאמור בפרשה, וזהו שחלקו בגמרא בין ביאה ראשונה לשניה".

⁵⁰ כמה מחכמי ספרד עמדו על כך, שגם עמדתו הסתמית של הבבלי היא כדעת רב, היינו, שביאה ראשונה הותרה, משום שדיבר הכתוב כנגד יצר הרע. ראה, למשל, חידושי הרמב"ן, קידושין כא, ב: "וגמרא דילן משמע דסבר לה כרב"; חידושין לקידושין - לאחד מתקיפי קמאי מתלמידי הרשב"א והם יסוד הר"ן, בתוך: אור הגנוז א, מהד' אברהם שושנה, ירושלים תשנ"ט, עמ' עה: ומ"מ דעת גמרתנו, שביאה ראשונה מותרת במלחמה; חידושי הריטב"א, קידושין כא, ב: "וגמרא דילן לא אדכר הא דרבי יוחנן כלל, משום דרב סבירא לן, וכדידיה רהטא סוגיין דהכא".

⁵¹ כך פירושה בשיטה קדמונית, כ"י המוזיאון הבריטי Add. 27130 (לחכם קדמון מזמן הרמב"ן), מהד' ד"צ הילמן, קידושין כא, ב ד"ה והבאתה אל תוך ביתך, בני ברק תשל"ב: "בביאה ראשונה כו"ע לא פליגי דשרי, דלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע. כי פליגי בביאה שניה דנתקרה דעתו, דמר אמר דוקא בישראל היא מותרת אבל כהן כיון דנתקרה דעתו אסירא, ומר אמר דבתרוויהו שריא".

פי אורי'ש גוים מפניך והרחבתי את גבולך ולא יחמד איש את ארצך בעלתך לראות את פני קונן אלהיך
ש'לש פעמים בשנה.

העולה לרגל, ומותר מאחור את אחוזתו, ללא השגחה – אינו צריך לחשוש לגורל נכסיו. הקב"ה - הוא בכבודו
- ערב לנכסיו. מדרש חכמים מעשיר את הוראת הכתוב:

"כי אורי'ש גוים מפניך ולא יחמד איש את ארצך" - דברה תורה כנגד היצר; שלא יאמרו ישראל: היאך
אנו מניחין ארצינו ובתינו ושוותינו וכרמינו, ועולין לרגל? שמא יבואו אחרים וישבו במקומותינו?
לפיכך, ערב להן הקב"ה: "ולא יחמד איש את ארצך בעלתך לראות"..."⁵²

כל האמור כאן מדבר "כנגד היצר". התורה יודעת את יצרו של אדם. היצר מפתה שלא לעלות לרגל: "שמא
יבואו אחרים וישבו במקומותינו?". כנגדו מבטיח הקב"ה: "ולא יחמד איש את ארצך בעלתך לראות"..."
הדברים ש"כנגד היצר" – אינם היענות לו. אדרבה, יש בהם התמודדות ודחייה של עצת היצר הרע, תוך חיזוקו
של המצווה למלא אחר חובת העלייה לרגל המוטלת עליו.

2. ערלה

הנוטע עץ מאכל מנוע מלאכול את פריו בשלוש השנים הראשונות ("ערלה"). גם בשנה הרביעית מוטלת
מגבלות שונות על אכילת הפרי ("רבעי"). רק מן השנה החמישית והלאה – מותר הפרי באכילה ללא סייג:
"ובשנה החמישית תאכלו את פריו להוסיף לכם תבואתו..." (ויקרא יט, כה). ההבטחה "להוסיף לכם תבואתו" -
נדרשת ע"י רבי עקיבא כך:

דברה תורה כנגד היצר, שלא יהיה אדם אומר: הרי ארבע שנים אני מצטער בו חנם. לכך נאמר:
"להוסיף לכם תבואתו".⁵³

גם במצוות ערלה, כמו במצוות עליה לרגל, קיים חשש הנובע מנטל העלויות הרובץ על המצווה. הנוטע את
העץ ועיניו כלות לאכול את פירותיו, מתקשה לוותר על הפרי בשנות העץ הראשונות. קושי זה, בדחיפת היצר,
מטה את האדם שלא לקיים את המצווה. לפי דרשת רבי עקיבא, עומד הכתוב כנגד היצר, ומבטיח את הכדאיות
הכלכלית בקיום מצוות ערלה: בשנה החמישית, כך מובטח, ירבו פירותיו של העץ, כפיצוי לארבע השנים
הקודמות, בהן הייתה אכילת הפירות אסורה או מוגבלת.⁵⁴

⁵² מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, שמות לד, כד, מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 223. ראה, במקביל, ספרי דברים, נב, מהד' פינקלשטיין,
עמ' 119 (מדרש תנאים יא, כה, מהד' הופמן, עמ' 45): "יתן ה' אלהיכם (דברים יא, כה) – למה נאמר? לפי שנאמר (דברים טז טז):
'ש'לש פעמים בשנה יראה וגו', שמא יאמרו ישראל: הרי אנו עולים להשתחוות – מי משמר לנו את ארצנו? אמר להם המקום: עלו,
ושלכם אני שומר! שנאמר (שמות לד כד): 'ולא יחמד איש את ארצך בעלותך לראות'. אם בעיניו אינה חומדה, כיצד בא ליטול נכסים
ובהמה?!".

⁵³ ספרא קדושים, פרשה ג, מהד' א"ה וייס, וינה תרכ"ב; ד"צ ניו יורק תש"ז, דף צ, ב.

⁵⁴ כך פירש ר"ב בספרא, מהד' א"ה וייס, שם: "וקא דריש האי קרא, שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע; שלא יאמר נצטערתי
ארבע שנים חנם. לכך נאמר 'להוסיף לכם תבואתו', כלומר, הקב"ה יוסיף לכם בחמישית, וישלים לכם כל אותם השנים שאבדו מכם
לשמי". באופן דומה פירשו גם ר"ש משאנץ ורבנו הלל (ספרא דבי רב עם פירוש רבנו הלל, מהד' ש' קולדיצקי, ירושלים תשכ"א).

גם כאן, הדברים ש"כנגד היצר" אינם הליכה בעקבותיו, אלא התנגדות לו. טענותיו ה"תועלתיות" של היצר מושתקות באמצעות ההבטחה ה"כלכלית": "להוסיף לכם תבואתו".

3. שילוח עבד עברי

בפרשת שילוח עבדים מצווה התורה, הן על שחרורו של עבד, לאחר תקופת עבודה בת שש שנים, והן על מענק השחרור לו הוא זכאי בעת השחרור. בחתימת הפרשה (דברים טו, יח) מופיע צו, המסור לליבו של אדם:

לא יקשה בעיניך בשלחך אתו חפשי מעמך כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים וברכך יקנך אלהיך בכל אשר תעשה.

גם בהקשר זה דרשו חכמים:

"לא יקשה בעיניך בשלחך" - כנגד יצר הרע הכת' [וב] מדבר.⁵⁵

שני אותות מובהקים לנוכחותו של יצר הרע בפרשה זו: הראשון – ישיר: הקושי בעיניו של האדון לשלח את העבד חופשי, ולחילופין, הקושי להעניק לו מענק שחרור.⁵⁶ האות השני – עקיף: עצם ההבטחה לברכה מעידה על הצורך בתמריץ לקיום המצווה. יש בכך להעיד, ולו בעקיפין, על פקפוק בליבו של האדון באשר לקיום המצווה.⁵⁷ מכל מקום, גם על פי דרשה זו מאיץ הכתוב באדון, שלא יקשה את ליבו. חובה עליו לכבש את היצר, לשלח את עבדו ולהעניק לו מענק, ואם יעשה כן – מובטחת לו ברכת ה'.

4. השבת אבידה

בשני מקומות במקרא מופיעה החובה להשבת אבידה: כתוב אחד (שמות כג, ד) מחייב להשיב את אבידת האויב: "כי תפגע שור אִיבך או חמרו תעשה השב תשיבנו לו". כתוב אחר (דברים כב, א) מצווה להשיב את אבידת "אחיך": "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך". סיכומם של

⁵⁵ מדרש תנאים, דברים טו, יח, מהד' רד"צ הופמן, ברלין תרס"ח; ד"צ תל אביב תשכ"ג, עמ' 87 (וקודם לכן: רד"צ הופמן, לקוטי בתר לקוטי ממכילתא לספר דברים, ברלין 1897, עמ' 12).

⁵⁶ לפי לשון הכתוב נראה, שהאזהרה מתייחסת לשילוחו של העבד. כך פירשו: בעל הלכות גדולות, כרך ג, מהד' נ"צ הילדסהיימר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 53 (לאוין, קסג); רמב"ן, ספר המצוות לרמב"ם, הוספות למצוות לא עשה, טז; מאירי קידושין יד, ב; רשב"ן, זוהר הרקיע, לא תעשה נז, וילנא תרל"ט, דף מג, ב. לעומתם, רשב"ם בפירושו לתורה (דברים טו, יח), יצא חוצץ כנגד פירוש זה: "ואשר הורגלו לפרש: 'לא יקשה בעיניך' - על מה שאתה משלחו חפשי לסוף שש, שהרי הרבה עבדך שש שנים, כלומ': יותר משאר שכירים – שטות הוא בידם. וכי למה יקשה בעיניו בשילוח חפשי? והלא לא קנאו מתחלה אלא לפי עבודת שש שנים, שהכל יודעים שבשביעית יצא!". על כן, לדעת רשב"ם, מתייחסת האזהרה למענק הניתן לעבד. קדם לו בפירוש זה: רש"י, קידושין יד, ב ד"ה להוצאת אדון.

⁵⁷ ספרי דברים, כג, מהד' פינקלשטיין, עמ' 181: "וברכך ה' אלהיך – כל מקום שהכתוב עונש ממון - כתוב ברכה, וביותר מקום שיש בו חסרון כס". דרשה זו מופיעה כאן בספרי כ"י ותיקן 32 (בכ"י לונדון ממוקמת הדרשה במקום אחר - לעיל, פס' טו. בכ"י לונדון ובכ"י ברלין - הדרשה חסרה). ועיין ר"י נחמיאש, פירוש על ספר משלי ג, י, מהד' פאזננסקי, ברלין תרע"ב, עמ' 13: "ורז"ל... כנגד יצר הרע הכתוב הזה מדבר, ולפי' [כך] ברוב המקומות שמוזהיר האדם על הצדקה אתה מוצא שכרה בצידה, כיד לדבר על לב הנותנה: הענק תעניק לו... וכן בהרבה מקומות, בקש ותמצא עוד".

שני המקומות מטיל חובה כללית להשיב את האבידה, ללא הבחנה מיהו בעליה. מדוע, א"כ, נוקט הכתוב לשונות של "אח" ו"אויב", ואיננו מסתפק בהטלת חובה סתמית? חכמים נדרשו לשאלה זו בספרי:

"שור אחיך" - אין לי אלא שור אחיך, שור אויבך - מניין? תלמוד לומר: "אויבך" - מכל מקום.
אם כן, למה נאמר "אחיך"? אלא מלמד, שלא דברה תורה אלא כנגד היצר.⁵⁸

לפי תשובת המדרש, הכתוב נוקט בלשונות "אויב" ו"אח", כדי לזהות ביניהם ולומר: אויבך הוא אחיך. זיהוי זה מכוון כנגד יצרו של מוצא האבידה. כשהוא יודע שהבעלים הוא אויבו, הוא נרתע מלהשיב לו את האבידה. אעפ"כ, מצווה עליו התורה, להתעלם מן המשקעים האישיים, ולבצע את חובת ההשבה כאילו מדובר באחיו. בין פרשני הספרי ישנם חילוקי דעות, באשר למשמעותו של הזיהוי אח-אויב: יש הרואים בו תיאור עובדתי בלבד: שמא יעלה מוצא האבידה בדעתו שלא להשיבה לאויבו, אין הוא רשאי לעשות כן, משום שאויבו הוא גם אחיו מישראל.⁵⁹

אחרים סבורים, שיש כאן דרישה מוסרית: לא ראוי שתתייחס אל הבעלים כאויב, עליך לנהוג בו כאח.⁶⁰ רוב הפרשנים גורסים, שלזיהוי יש השלכות נורמטיביות משפטיות: כאשר עומדות על הפרק השבת אבידה כפולה - אחת לאויב ואחת לאוהב, יש להעדיף את האויב!⁶¹ השבה לאויב מחייבת את המוצא לכפות את יצרו, לעומת השבה לאוהב שנעשית באופן טבעי, ומצווה הנעשית בכפיית יצר, עדיפה ממצווה הנעשית בטבעיות. המשותף לשלושת הפירושים הוא הדרישה לכפיית היצר. על מוצא האבידה לכופף את יצרו, ולהשיב את האבידה לשונאו. זהו דברה של תורה כנגד היצר. מסר זה בולט במיוחד לפי הפירוש האחרון (והרווח): לא זו בלבד שאדם מאולץ, בדיעבד, בכפיית היצר. אדם מצווה בה לכתחילה.

סיכום של מופעי הכלל התנאי "דיברה תורה (או: דיבר הכתוב) כנגד היצר" מצביע על מסקנה ברורה:

⁵⁸ ספרי דברים, רכב, מהד' פינקלשטיין, עמ' 255. דרשה זהה מופיעה גם במצוות פריקה וטעינה ("הקם תקים עמו"). ראה ספרי שם, רכה, עמ' 257.

⁵⁹ ראה ר' אברהם אבלי גומבינר (בעל "מגן אברהם"), זית רענן, ילקוט שמעוני, רמז תתקל, ירושלים תשס"ב: "כנגד היצר שיאמר: 'אויבך הוא, אל תשיב לו', לכן כתבה התורה: מ"מ, אחיך הוא". על פירוש זה נמתחה ביקורת. ראה: ר' משה דוד אברהם טרויש אשכנזי בפירושו לספרי שם, תולדות אדם, ירושלים תשל"ד, עמ' רמב ("פני דחוק").

⁶⁰ המיוחס לראב"ד, H. W. Basser (ed.), Pseudo-Rabad, Commentary to Sifre Deuteronomy, Georgia 1994. ספרי שם, ד"ה אלא כנגד יצר הרע: "כלומר: למה אתה שונא אותו, אחיך הוא!"; R. Hammer, Sifre - A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy, New York 1986, p. 467 n. 5, (הואיל והשונא הוא אדם מישראל, חלה מצווה שלא להיכנע או להתפתות לשונאו).

⁶¹ פרשנים אלו מזהים בין דרשת הספרי כאן לבין הברייתא שבבבלי, בבא מציעא לב, ב: "אוהב לפרוק ושונא לטעון - מצוה בשונא כדי לכופף את יצרו". ראה רבנו הלל, ספרי מהד' ש' קולדיצקי, ירושלים תש"ח, דף צג, א: "דאי הוי שור אחיך ושל אויבך - מצוה באויבך כדי לכופף את היצר, וכה"ג גרסינן בסוף פרקין באלו מציאות..."; שם, הגהות וביאורים לחכם קדמון ספרדי; ר' דוד פארדו, ספרי, שם: "דאצטריך 'אחיך' לומר, שאם פגע בב' אבדות - א' של אחיו ואחד של אויבו, מצוה להחזיר של אויבו תחילה, כדי לכופף את יצרו, ובגמרא שם שנינו כיוצא בזה..."; רבינו אליעזר נחום, פירוש ספרי, ירושלים תשנ"ג, עמ' שפג: "אם היה לפניך שור אחיך ו"ל אוהבך, ושור אויבך - שור אויבך קודם, כדי לכופף את יצרך, וכמ"ש בש"ס". הזיהוי עם הברייתא מבוסס, כנראה, על אזכור היצר שבשני המקורות. בסיס כזה לזיהוי - רופף למדי.

לעומת זאת, ראה הפנייתו המשכנעת של פינקלשטיין, ספרי שם, עמ' 256, לדרשה המקבילה שבמכילתא דרבי שמעון בר יוחאי כג, ד, מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 215: "את שור אחיך" - אין לי אלא אחיך, אויבך מניין? ת"ל: 'שור אויבך' - מכל מקום... אם כפפת את יצרך לעשות שונאך אוהבך, מבטיחך אני, שאני עושה שונאך אוהבך".

בכל המקורות בהם מופיע הכלל התנאי – משמעותו אחת: התורה מודעת לחולשותיו היצריות של האדם. במצוות או בעבירות שונות עלולות חולשות אלה לגרום לאדם להימנע מלקיים מצווה, ואולי אף לעבור עבירה. התורה ניצבת באותם מקומות כנגד היצר, ומעודדת את האדם שלא להיגרר בעקבותיו.⁶² הווה אומר: הכלל התנאי "דיברה תורה כנגד היצר" איננו כניעה של המחוקק לכוח היצר. אדרבה, הכלל דורש שמירה מלאה של ההלכה, ללא ויתור כלשהו לנטיותיו היצריות של האדם.

ד. פרשת יפת תואר – הכלל התנאי: עיון חוזר

1. "יפת תאר" – מדרשי ההלכה המקבילים

עיון במדרשי ההלכה שנדרשו בפרשת יפת תואר, מלמד אף הוא שדרשותיה של הפרשה, כמו הדיון התנאי בכלל שלעיל, מניחים הנחה דומה, והיא: אין להתיר איסורים מחמת היצר. לפיכך, נדרש השובה לשלוט ביצרו, ולדחות את סיפוקיו.

להלן ניצבים במקביל שלושת מדרשי ההלכה על הפרשה: ספרי דברים⁶³, הברייתא שבבבלי⁶⁴ ומדרש תנאים:⁶⁵

<u>ספרי דברים</u>	<u>ברייתא, בבלי</u>	<u>מדרש תנאים</u>
וראית בשביה – בשעת שביה. תנו רבנן[?]: וראית בשביה – וראית בשביה – בשעת שביה.	אשת – ואף על פי שהיא אשת בשעת שביה. אשת – ואפי' לן]	אשת – ואף על פי שהיא אשת – אע"פ שהיא אשת איש.
איש.	אשת איש.	איש.

יפת תואר – אין לי אלא בזמן שהיא יפת תאר – לא דברה תורה אלא יפת תאר – אין לי אלא בזמן שהיא נאה מנין אפילו היא כעורה תלמוד כנגד יצר הרע. מוטב יאכלו ישראל נאה, מנ'ין] אפלו כעורה, ת"ל:

⁶² לכאורה, משמעות המילה "כנגד" בכלל התנאי היא סתירה וניגוד: הכתוב מתעמת עם היצר, סותר אותו ומתנגד לו. הוראה כזו של "כנגד" בספרות חז"ל – אפשרית, אף שאינה שכיחה. ראה: מ' גרוזמן, "למשמעותה של המילה 'נגד' בתנ"ך ובלשון חכמים, שמעתין כה, גליון 91, (תשמ"ח), עמ' 25-27 (בחז"ל מצינו 'נגד' בהוראת ניגוד, לעומת המקרא שבו ההוראה היא נוכח, מול); מ' טרופר, "לא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר", שמעתין כה, גליון 92 (תשמ"ח), עמ' 93 (ביפת תואר הוראת "כנגד" היא לנוכח, בהתחשב עם. לעומת זאת, בפריקה וטעינה הוראת "כנגד" היא בניגוד).

ש' נאה חולק כל כך. לפי טענתו, 'גון משמעות כזה (ניגוד, סתירה – י"ב) לתיבת נגד אינו מתועד לא במקרא ולא בספרות חז"ל. ראה מאמרו: "עזר כנגדו", "כנגד המשחיתים", לשוננו נט (תשנ"ו), עמ' 101. עם זאת, לפי דבריו, שם, תיתכן משמעות כזו לצירוף "נגד" עם פועל, כמו: "עומד כנגד", "נלחם כנגד". דומה, שכן גם כלפי הפועל "דב"ר / אמ"ר כנגד". ראה: אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק ט, מהד' ש"ז שטר, דף כ, א (ובמקביל: שם, הוספה ב לנוסחא א, פרק ד, עמ' 156): "המדבר דברים כנגד חבירו ומבייש אותו"; מדרש תהלים, מהד' בובר, מזמור ט: "לא דבר הכתוב כנגד הבנין, אלא כנגד העצות. לפי כל מה שאתם יושבים ומחשבין ומיעצים עלינו לבנות אתכם ולכלות אותנו, הקב"ה הורס את עצתם"; קהלת רבה, פרשה י, ב: "זבוכי מות יבאיש יביע שמן רוקח וגו', מדבר בדואג ובאחיתופל, אתמול מבאישין דברים כנגד דוד, ואומרים פסול משפחה הוא לא מרות המואביה הוא..."

באופן אחר ניתן לפרש, ש"כנגד" בכלל התנאי, משמעו "על אודות". ראה: נאה שם, עמ' 109. בין הדוגמאות השונות להוראה זו: ספרא בחוקותי ד, ג, מהד' וייס, דף קיא, ג: "כנגד הבנים והבנות הכתוב מדבר"; בבלי ברכות י, א: "כנגד מי אמר שלמה מקרא זה? לא אמרו אלא כנגד דוד אביו"; ירושלמי, פסחים י, ד; דף לו, ד: "כנגד ארבע בני דיברה תור"; בבלי סנהדרין כ, ב: "לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן, שנאמר ואמרת אשימה עלי מלך..."

לפי הוראה זו של "כנגד" מתפרש הכלל התנאי כך: הכתוב יודע את יצרו של אדם, ומניח כי יסית את האדם שלא ילך בדרך המצווה. על אודות דברי היצר הצפויים, מדבר הכתוב ומצווה את האדם שלא יישמע לעצת היצר.

⁶³ פיסקא ריא, מהד' פינקלשטיין, עמ' 245.

⁶⁴ קידושין כב, א עפ"י כ"י (367) Oxford Opp. 248

⁶⁵ מדרש תנאים, דברים כא, יא, מהד' הופמן, עמ' 127.

לומר וחשקת בה אף על פי שאינה (בד) בשר תמותות שחוטות ואל "וחשקת בה" - אע"פ שאינה יפת תואר.⁶⁶ יאכלו בשר תמותות נבילות. נאה.⁶⁷

לא דבר הכת' [וב] אלא כנגד היצר וחשקת - אע"פ שאינה נאה. בה - יצר רע. מוטב שיאכלו ישראל בשר ולא בה ובחברתה. ולקחת - לקוחי המתות שחוט, ואל יאכלו בשר יש לך בה... המתות נבלות.

והבאת - מלמד שלא ילחצנה מושלו מלה"ד [= משל למה הדבר דומה], לבן מלכים שנתאוה דבר במלחמה.

שאי אפשר לו, והיה אביו מפתיחו ואומר לו: בני, אם אוכלו את מזיקך הוא, וכיון שראה שלא הקפיד, אמר לו: כך וכך תהא עושה, ואין את ניזק. לכך נאמר והסירה את שמלת שביה...

נתמקד במילים "יפת תאר" בשלוש הדרשות. הדרשה ש ב ס פ ר י גורסת ששבויה "יפת תאר" - לא דווקא, והפרשה חלה על כל מי ש"חשקת בה". אין המדרש חש לבאר, מדוע, א"כ, מתייחס הכתוב דווקא ל"יפת תואר". כמו כן, אין בדרשה שלפנינו, ואף לא בסמוך לה, כל התייחסות לכלל "דיברה תורה כנגד יצר הרע". חסרונות הדרשה שבספרי מתמלאים ע"י הדרשה ש ב ב ל י. הדרשה, על פניה, תואמת את ההלכה שבספרי. גם כאן נדרש (בהמשך): "וחשקת" - אע"פ שאינה נאה". ברם, הברייתא מסבה על "יפת תאר" דרשה, שבמרכז עומד הכלל "דיברה תורה כנגד יצר הרע". דומה שנעשה כאן ניסיון להשיב על השאלה, מדוע מתוארת השבויה כיפת תאר, אם דיני הפרשה חלים גם על שבויה שהיא כעורה. תשובת המדרש היא, שהכתוב מתייחס ליצרו הרע של אדם, ודרך העולם שהיצר מתגרה באדם כלפי מי שהיא נאה ולא כלפי מי שהיא כעורה.⁶⁸

ב מ ד ר ש ת נ א י ס נסמכו שתי הדרשות - של הספרי ושל הברייתא - זו בצד זו. ייתכן, ששתי הדרשות עצמאיות ונפרדות זו מזו. ברם, ייתכן שיש לקרוא את שתי הדרשות ברציפות, בדרך שנתפרשה לעיל דרשת הבבלי: משהורחבה תחולת הפרשה גם למי שהיא כעורה (בדרשה הראשונה), מוצע (בדרשה השנייה) הסבר לתיאור המצמצם - "יפת תאר", באמצעות הכלל "דיברה תורה כנגד יצר הרע".⁶⁹ ועתה, מהי הוראתו של הכלל התנאי "לא דיברה תורה אלא כנגד היצר", בהקשרה של יפת תאר? הדרשות שבבבלי ובמדרש תנאים מספקות תשובה ברורה לשאלה זו, באמצעות שתי מערכות של דימויים:

⁶⁶ בכ"י ותיקן 32: יפת תאר אין לי אלא בזמן שהי' (!) יפת תואר אף עלפי שאינה יפת תאר.

⁶⁷ הרב ד"צ הופמן מביא דרשה זו במדרש תנאים באותיות מוקטנות, כנראה, משום שהיא מועתקת מן הספרי.

⁶⁸ השווה פסיקתא זוטרתא דברים, ונציה ש"ו, דף עח, ד: "וראית בשביה - בשעת שביה; לא דברה תורה אלא כלפי יצר רע". כאן מוסב הכלל על ההיתר לבוא על השבויה כבר בעת המלחמה. ההיתר נובע מהתחשבות ביצר (השווה לחילופי הנוסח הנ"ל בהע' 36). מסתבר, שההסבה שבפסיקתא מושפעת מגישת הבבלי. ראה: תוספות ר"ד הנ"ל בהע' 46; ראה עוד: רשב"א קידושין כא, ב ד"ה ת"ר וראית בשביה: "ורש"י ז"ל פי'... בשעת שביה שריא משום יצר הרע..."; שיטה קדמונית, הנ"ל בהע' 48, ד"ה ת"ר וראית בשביה.

⁶⁹ לפי קריאה זו הדרשה שלפנינו היא מעין דרשת הספרי בעניין השבת אבירה (לעיל ג.4). שתי הדרשות נזוונות מבעיה פרשנית דומה: אם תחולת הכתוב היא כללית (בין ב"אחיק" ובין ב"איבך"; בין "ביפת תאר" ובין בכעורה), מדוע נקט תיאור נסיבות מסויים? אם הפתרון לבעיה - בשתי הדרשות - דומה, והוא מתבסס על הכלל "דברה תורה כנגד היצר".

א. "מוטב יאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות, ואל יאכלו בשר תמותות נבילות".
ב. "[משל] לבן מלכים שנתאוה דבר שאי אפשר לו, והיה אביו מפתיהו ואומר לו: בני, אם אוכלו את מזיקך הוא, וכיון שראה שלא הקפיד, אמר לו: כך וכך תהא עושה, ואין את ניזק".

תחילה למערכת הדימויים הראשונה: בהלכות שחיטה נקבעה הלכה, שבהמה שנוטה למות - לא ראוי שתישחט ותיאכל. אמנם, אין כאן איסור, והבהמה אינה כטריפה. עם זאת, שחיטה ואכילה של בהמה כזו היא מעשה שעדיף להימנע ממנו.⁷⁰ לפי מערכת דימויים זו, יפת תואר - לפני סידרת המעשים - נמשלת לנבילה, שלא ניתן לשוחטה ואסור לאוכלה.⁷¹ לאחר סידרת המעשים, נדמית השבויה לבהמה הנוטה למות. אין היא אסורה, אלא שאינה ראויה. המסקנה העולה מכאן היא, שיפת תאר מותרת רק לאחר סדרת המעשים, והיתר זה שניתן - בדוחק ניתן. השלכה של הדימויים על הכלל התנאי, מבארת אותו כך: התורה מכירה בתוקפו של יצר הרע, ועל כן בנסיבות בהן היצר פעיל, מוצע לאדם מסלול פעולה שינטרל את יצרו הרע, וימנע ממנו מלחטוא (אף אם יעשה מעשה שאינו ראוי).⁷²

ביאור דומה לכלל התנאי מתקבל ממערכת הדימויים השנייה: השובה החושק ביפת תואר, מתאוה ל"דבר שאי אפשר לו", ויש בו כדי להזיק. סדרת המעשים שנדרשת מן השבויה, נועדה למנוע את הנזקים הצפויים: "כך וכך

⁷⁰ בתלמוד נדרשה עדות שמעיד הנביא יחזקאל בעצמו (יחזקאל ד, יד): "וַנְּבִלָה וַיִּטְרַף לֹא אֶכְלֵתִי מִנְעוּרַי וְעַד עַתָּה - שֵׁלֵא אֶכְלֵתִי בֶשֶׂר כּוֹס כּוֹס מֵעוֹלָם" (בבלי, חולין לו, ב; שם מד, ב). "בשר כוס כוס" הוא בשרה של בהמה הנוטה למות, שמכריזים עליו: 'שחוט שחוט' (= כוס כוס) בטרם תמות ותתנבל (רש"י שם, ד"ה כוס כוס). על דרך דרשה זו נפסק ברמב"ם, מאכלות אסורות ד, יא-יב: "בהמה שהיא חולה מחמת שתשש כחה ונטתה למות... **הרי זו מותרת**, שלא אסרה תורה אלא כעין טריפת חית היער... אע"פ שהיא מותרת, גדולי החכמים לא היו אוכלין מבהמה שממהרין ושוחטין אותה כדי שלא תמות... **ודבר זה אין בו איסור**, אלא **כל הרוצה להחמיר על עצמו בדבר זה הרי זה משוכח**". בעקבות הרמב"ם ראה שולחן ערוך, יורה דעה יז, ג.

⁷¹ מערכת הדימויים מבוססת על שני צמדים תואמים:

(א) ביאה - אכילה (על צמד זה מבוססת גם מערכת הדימויים השנייה); (ב) אישה שאינה ראויה - בהמה (או נבלה).

שני הצמדים מופיעים במקומות שונים בספרות חז"ל:

(א) ביאה - אכילה: ראה משלי ל, כ: "כִּן דֶּרֶךְ אִשָּׁה מְנַאֲפֶת אֶקְלָה וּמְחַתָּה פִּיהָ וְאָמְרָה לֹא פָעַלְתִּי אֲנִי". בעקבות המקרא דרשו חכמים בבבלי, יומא עה, א: "ולמאן דאמר **ערויות**, הא כתיב **נאכל**! לישנא מעליא נקט, דכתיב: אכלה ומחתה פיה...". כיוצא בזה בבבלי, כתובות סה, ב: למאן דאמר **תשמיש**, מאי **אוכלת**? לישנא מעליא כדכתיב: אכלה ומחתה פיה...". ראה עוד בפירוט: 'נאכט, סמלי אשה, תל אביב תשי"ט, ערך "לחם", עמ' קמ-קמד.

(ב) אישה שאינה ראויה - בהמה (או נבלה): בבבלי עירובין נה, ב: "יושבי צריפין כיושבי קברים, ועל **בנותיהם** הוא אומר 'ארור שכב עם כל **בהמה**'"; בבבלי, פסחים מט, ב: "ולא ישא **בת עמי הארץ**... ועל בנותיהן הוא אומר: 'ארור שכב עם כל **בהמה**'. ראה גם אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק טז, מהד' ש"ז שכטר, דף לב, א: "שהרי רבי עקיבא... כשהלך לרומי אוכילו קורצא אצל הגמון אחד ושגר לו שתי נשים יפות רחצום וסכום וקשטום ככלות חתנים. והיו מתנפלות עליו כל הלילה... והיה יושב ביניהם ומרקק ולא פנה אליהן. [לשחרית]... א"ל ומפני מה לא עשית עם הנשים הללו כדרך שבני אדם עושים לנשים. לא יפות המה לא בנות אדם כמותך הן מי שברא אותך לא ברא אותן. אמר לו מה אעשה **ריחן בא עלי מבשר נבלות וטרפות ושרצים**". הדימוי של "נשים יפות" ל"נבלות וטרפות ושרצים" קרוב ביותר לדימוי של "יפת תואר" - לולא הותרה - לנבלה.

מסתבר, שמקור הדימוי לבהמה או נבלה הוא בדימוי הרווח של אישה לבשר. ראה: נאכט, שם, ערך "בשר", עמ' סח. על רקע זה, אישה שאינה ראויה נדמית לבשר שאינו כשר.

⁷² היתר תמותות שחוטות מניח, שאדם בהול על ממונו, ויצר הרכושנות שבו, עלול להביא אותו לידי חטא (אכילת נבילות). מבחינה זו מתקיים דימוין בין היתר זה לבין מדרשי ההלכה שהובאו לעיל (פרק ג). גם שם קיים חשש דומה: יצר הרכושנות עלול לגרום לאדם שלא יעלה לרגל, שיאכל פירות ערלה ושלא יקיים מצוות הענקה בעבדו. כנגד היצר מחייב הכתוב בקיום המצוות כצורתן. עם זאת, יש גם צד שונה בין המקורות: היתר תמותות שחוטות מאפשר מעשה שאינו ראוי מחמת היצר. לעומת זאת, מדרשי ההלכה עומדים על קיום המצווה בקפדנות, בניגוד ליצר. תודה לקורא המערכת על הערה זו.

תהא עושה, ואין את ניזק. לכך נאמר: והסירה את שמלת שביה מעליה...⁷³ גם מכאן מתקבלת המסקנה, שהשובה עושה מעשה שאינו ראוי ("שאי אפשר לו"), אולם, בסופו של דבר, אין למעשה זה תוצאות מזיקות. יצר הרע, לפי שתי מערכות הדימויים, איננו גורם המתיר את האסור. אכן, אין לפנינו דרישה החלטית לכיבוש היצר. עם זאת, לא הותר לעבור על איסורים, כדי להיענות ליצר או על מנת לרצותו. אדרבה, הכתוב דורש מן האדם סדרת מעשים, שתימנע ככל האפשר עבירה (אכילת נבלה) או נזק.

2. מדרשי הלכה משתלבים

במדרשי ההלכה המקבילים מופיעות שתי הלכות נוספות, וייתכן שהן משתלבות בקו התנאי שהוצג כאן:

א. הלכה אחת מופיעה בברייתא שבבבלי:

והבאת⁷⁴ [אל תוך ביתך] – מלמד שלא ילחצנה⁷⁵ במלחמה.

לא ברור מהו ה"לחץ" שאסור להפעילו כלפי השבויה, וראשונים הציעו הצעות שונות בפירושו.⁷⁶ מכל מקום, לדעת רש"י זהו איסור שלא לבעול את השבויה במלחמה.⁷⁷ בעלי התוספות, ואחרים בעקבותיהם, הבינו שלפי

⁷³ לדרשה דומה, ראה: ספרי דברים, מה, מהד' פינקלשטיין, עמ' 103 (ובמקביל במדרש תנאים יא, יח, עמ'): "ושמתם את דברי אלה על לבבכם - ...משל למלך שכעס על בנו והכהו מכה רעה ונתן רטיה על גבי מכתו ואמר לו בני כל זמן שרטיה זו על גבי מכתך אכול מה שהנאך ושתה מה שהנאך... ואין אתה נזק כלום... כך אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל בני בראתי לכם יצר הרע שאין רע הימנו...".

הדרשה השנייה משקפת עמדה אוטיליטריסטית ולפיה המצוות ניתנו לתועלת האדם וכסעד כנגד היצר. לעומת זאת, העמדה של הדרשה הראשונה בשאלת תכלית המצוות היא אתית: המצוות ניתנו כדי לזכות ולהצדיק את האדם. על שתי העמדות, ראה: א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 320-322.

⁷⁴ כך בכ"י אוקספורד ובכ"י ותיקן 111. בכ"י מינכן 95: והבאת[ה], וכן בדפוס ספרדי (1489 והלאה) ובדפוס ונציה: והבאתה. זהו גם נוסח המקרא שלפנינו: "והבאתה".

⁷⁵ כך בכ"י אוקספורד ובכ"י ותיקן. ברם, בכ"י מינכן: שלא יחלצני[ה]. ראה פירושו של ר' יוסף בכור שור בהע' הבאה.

⁷⁶ (א) הרמב"ם גורס ש"לחץ" פירושו בעילה חפוזה, שלא ברווח, בשדה הקרב. תחת זאת מצווה השובה, ש"כניסנה למקום פנוי ואח"כ יבעול". ראה: הלכות מלכים ומלחמותיהם ח, ג (עפ"י כתבי היד ודפוס ונציה. ברם, בשאר דפוסים – חסר "פנוי". ראה: משנה תורה שם, מהד' ש' פרנקל, ירושלים תשנ"ט, שינויי נוסחאות.

לביאור שונה במידת-מה של הרמב"ם עצמו, ראה: מורה נבוכים, חלק שלישי, פרק מא, מהדורת מ' שוורץ, ירושלים תשס"ג, עמ' 590: "כללה אותה המצוה מידות נעלות... כי אף-על-פי שגבר עליו יצרו... הכרחי להפריש אותה למקום מוסתר, זה הוא מה שאמר: 'אל תוך ביתך', ואסור לו שילחצנה במלחמה". נראה שבהלכות מלכים מודגשת ההימנעות ממעשה הנראה כאונס (בעילה במקום דחוק). השווה: תוספות ר"ד, קידושין כא, ב ד"ה והבאתה: "שיביאנה דרך כבוד ולא יצערנה". כיוצא בזה, ראה: רבנו ברוך ב"ר שמואל הספרדי, בתוך: אור הגנוז א, מהד' אברהם שושנה, ירושלים תשנ"ט, עמ' תקיט (קודם לכן: ש' אברמסון, "רבנו ברוך ב"ר שמואל הספרדי", בר-אילן כו-כז (תשנ"ה), עמ' 94). לעומת זאת, במורה נבוכים מודגשת הדרישה לצניעות.

ריטב"א גורס שהרציונאל של הרמב"ם הוא קדושת המחנה. ראה ריטב"א, קידושין כב, א: "וגם הרמב"ם ז"ל מבעלי סברא זו... והוא מפרש שלא ילחצנה במלחמה שלא יבא עליה בתוך המחנה משום והיה מחניך קדוש... ונכון הוא". מסתבר שטעות סופר לפנינו ונתחלף רמב"ם ברמב"ן. השווה חידושי הרמב"ן שם: "ויש לפרש במלחמה אסור, כלומר כל זמן שהם במחנה, כענין ולא יראה כך ערות דבר, ומשהביאה לביתו ביאה ראשונה מותרת קודם גירות..."; דרושת ר"י אבן שועיב, פרשת כי תצא, קראקא של"ג, דף פה, ד: "וענין הפרשה של יפת תואר היא כנגד יצר הרע... דאלו מן הדין במחנה השם אינו ראוי לשום טומאה בעולם...".

(ב) ר' אליעזר ממיץ מבאר, באופן הקרוב לרמב"ם, שה"לחץ" מתייחס לבעילה באונס, וחל איסור לבעול את השבויה בעל כורחה. ראה: ספר יראים, סימן כ, וילנא תרנ"ב-תרס"ב, דף יז, א. דברי יראים מובאים ברמב"ן שם, ובעקבותיו ברשב"א ובריטב"א, שם.

פירוש זה מנוע השובה מלבעול את השבויה, עד לאחר שתיעשה סדרת המעשים כולה.⁷⁸ הווה אומר: לא הותרה ביאה מוקדמת מחמת היצר, אלא השובה נדרש לכבוש את יצרו לזמן ממושך. ראוי לציין שהצעה זו אינה הכרחית. ראשית, איסור ה"לחץ" הקרוב לענייננו חל על הגר. הגר – כיפת התואר – נלווה אל ישראל, והמקרא אוסר ללוחצו. בספרות חז"ל מתפרש "לחץ" זה על רקע כלכלי, ואפילו נפשי.⁷⁹ לפיכך, גם בענייננו, אין הכרח לפרש שה"לחץ" הוא פיזי, ומתייחס לבעילה דווקא. שנית, גם אם נקבל את פירוש רש"י, שאיסור ה"לחץ" מתייחס לבעילה, ההגבלה היא על המלחמה – כזמן וכמקום. לאחר מכן, משהובאה השבויה אל בית השובה ("והבאתה") – הותרה הבעילה, אף טרם נעשו המעשים כולם!⁸⁰

ב. באותו מדרש הלכה שבכרייתא מופיע ניסוח אחר – חיובי ועקיף – המכוון לאותה תוצאה:

"ולקחת" – לקוחי[ם] יש לך בה.

(ג) רבנו תם מפרש שאיסור הפעלת ה"לחץ" מתייחס לסדרת המעשים. לדעתו, השובה רשאי לבוא על השבויה בעודם במלחמה, משום שיצרו תוקפו. לעומת זאת, הביאה השנייה הותרה רק לאחר סדרת המעשים, וצריך שתיעשה במתינות, ושלא תחת לחץ. ההנחה היא שהשובה שיכך את יצרו בביאה הראשונה, ועל כן התהליך שלאחריה, ובפרט – הביאה השנייה – צריך שיעשו בהיתר ועפ"י ההנחיות. ראה: תוספות קידושין כב, א ד"ה שלא ילחצנה במלחמה; תוספות רי"ד, שם; תוספות חכמי אנגליה על מסכתות ביצה מגילה וקידושין, מהד' א' סופר, ירושלים תש"ל, עמ' 102; מאירי, קידושין שם: "שלא ילחצנה במלחמה להביאה בנויפה או להבהילה להתגייר, אלא נותן לה מתוך עד שתעשה מה שתעשה, מתוך ישוב הדעת".

(ד) יש הגורסים (וכך בכ"י מינכן): "שלא ילחצנה". לפי זה, אין מדובר כאן בהימנעות מלחץ. ראה פירושי רבי יוסף בכור שור על התורה, מהד' יהושפט נבו, ירושלים תשס"א, עמ' שנג: "ואית דגרסי: 'שלא ילחצנה' (צ"ל: 'יחלצנה') – שלא יטול חליצתה ובגדי שביה מעליה במלחמה; דהכי משמע קרא: 'והבאתה אל תוך ביתך', והדר 'והסירה את שמלת שביה' ". ראה עוד: רבותינו בעלי התוספות על חמישה חומשי תורה, פרשת כי תצא, ורשא תרלו"; הדר זקנים על חמשת חומשי תורה, שם, ירושלים חש"ד, עמ' תיב. רש"י, קידושין כב, א ד"ה שלא ילחצנה במלחמה: "לבא עליה".

⁷⁸ תוספות, קידושין כב, א ד"ה שלא ילחצנה במלחמה: "משמע מתוך פירושו, דבמלחמה אסור לבוא עליה כל עיקר, ואפילו ביאה ראשונה אינו מותר עד לאחר כל המעשים". ראה עוד: תוספות, סנהדרין כא, א ד"ה דאי; תוספות רי"ד, שם; ראב"ד, קידושין שם, ירושלים תשנ"ג: "שלא ילחצנה במלחמה. פירש"י לבא עליה במלחמה עד כל המעשה שנתגיירה".

⁷⁹ המקרא אוסר ללחוץ את הגר: "וְגֵר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ פִּי גֵרִים הֵי יְתֵם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שמות כב, כ, וברומה: שם כג, ט). האיסור נדרש במכילתא דרבי ישמעאל, מס' דנוזיקין, פרשה יח, מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 311: "לא תוננו – בדברים, ולא תלחצנו – בממון". לעומת זאת, במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי כב, כ, מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 210: "ולא תלחצנו – שתי לחיצות בדבר: אחת לחיצת ממון, ואחת לחיצת דברים". בספר יראים, מתבארת לחיצת הדברים (ראה הנ"ל בהע' 72, סימן קפא, דף פז, א): "פירוש הלחיצה, שילך עם [הגר] לפני משורת הדין, ולא יעמיד עצמו לדין, ולא יבקש עקיפין ועניינין להכאיב ללבו".

⁸⁰ כך הבינו כמה אחרונים את דברי רש"י, בניגוד להבנתם של בעלי התוספות. ראה: ים של שלמה, קידושין פרק א, סימן לד: "ותימה ממאי לקחו סברא, שרש"י פי' שאסור לבא עליה עד אחר כל המעשים, אלא שאסור לבא במלחמה ממש, כלומר עד שיביאה לביתו, או למקום פנוי..."; ר' אליהו זורחי, דברים כא, יא, בתוך: ארבעה פירושים על רש"י, ורשה תרכ"ב: "ואני תמה מאד מדוע לא פירשו את דברי רש"י ז"ל... אבל מביאה אל העיר ובוועל אותה שם..."; בית שמואל, אבן העזר, סימן טו, ס"ק יח: "ברש"י אין מבוואר זאת, אלא שתוס' הבינו כן מרש"י... (במנחת חינוך, תקלב, ביקר את דברי האחרונים: "ודברי הרא"מ (=ר' אליהו זורחי) וב"ש (=ובית שמואל) צ"ע"); פני יהושע כב, א (תוספות בד"ה שלא ילחצנה במלחמה): "אין הכרע בזה מלשון רש"י ז"ל"; ברכי יוסף, אבן העזר, סימן יג, ד, וינה תר"ך, דף יז, ב (עפ"י כת"י רבנו יונה סנהדרין כא, א); חשק שלמה, קידושין כב, א, דפוס וילנא (קובץ האחרונים), דף יב, ב.

הווה אומר: לקיחה זו, המופיעה במקרא לפני סדרת המעשים, אין פירושה בעילה ארעית בלבד. מדובר ביחסי אישות קבועים, באמצעות קידושין ("לקוחים").⁸¹ על כרחך, שלקיחה זו זהה עם "ואחר כן תבוא אליה ובעלתה והיתה לך לאשה".⁸² היינו, הבעילה מותרת רק לאחר סדרת המעשים, ובמסגרת יחסי אישות קבועים.

ג. כך עולה, ג"כ בעקיפין, מדרשה שבכרייתא במקום אחר:

ובכתה את אביה ואת אמה וגו' - בד"א [= במה דברים אמורים] ? שלא קבלה עליה, אבל קבלה עליה מטבילה ומותר בה מיד.⁸³

הווה אומר: ההיתר ביפת תואר אפשרי רק לאחר שתיעשה בה סדרת המעשים, ובהם אבל על אביה ואמה, או, לחילופין, לאחר שהתגירה מרצונה (קבלה עליה).⁸⁴

ד. למעלה מכאן הובאו דרשות עקיפות או משתמעות. לכאורה, בידינו גם דרשה אחת ישירה ומפורשת:

"ואחר כן תבא אליה ובעלת" - הא אם לא עשה בה את כל המעשים האלו, ובא עליה - הרי זו בעילת זנות.⁸⁵

דרשה זו מכוונת לפשוטו של מקרא (לעיל, ב. 1), ועל פיה לא הותר לבוא על השבויה, אלא לאחר כל המעשים. הן אלה הם דברי רבי יוחנן שבירושלמי (לעיל, ב. 2):

ואני או' [מר]: לא בעילה ראשונה ולא בעילה אחרונה, אלא לאחר כל המעשים: "ואחר כן תבוא אליה ובעלתה" - אחר כל המעשים.

היעדרה של הלכה זו מכתבי היד מעיד, כנראה, כי איננה מקורית,⁸⁶ ואפשר שהיא עיבוד של מימרת רבי יוחנן שבירושלמי.

⁸¹ ראה, למשל, שמות רבה, מהד' שנאן, פרשה א, יט: "ויקח את בת לוי... שעשה בה מעשה לקוחים: הושיבה באפריון ומרים ואהרן מרקדין לפניה". כך פירש רש"י קדושין כב, א ד"ה ליקוחין, את מדרש ההלכה שלפנינו: "ליקוחין יש לך בה - קידושין תופסין". ראה עוד: שו"ת קול מבשר, חלק ב, סימן נ. לעומת רש"י, בעלי התוספות פירשו, בדוחק, את האמור כאן כמוסב על ביאה שנייה. ראה, למשל, תוספות רי"ד, קידושין כא, ב ד"ה בביאה.

⁸² האמוראים דרשו, שה"לקיחה" וה"הווייה" שונות זו מזו (ביאה ראשונה ושנייה). ראה לעיל בהע' 45. עם זאת, הבחנה זו אינה מוכרת לתנאים, ומסתבר שלדידם מתפרש המקרא לפי פשוטו, כלומר: ה"לקיחה" היא כותרת ותיאור תכלית לסדרת המעשים. על כן, ניתן לזהות בין הכותרת - "ולקחת לך לאשה" - לבין השורה התחתונה - "והיתה לך לאשה".

⁸³ יבמות מז, ב. לפי גירסת רבנו הלל, מופיעה הלכה דומה בספרי גופו: "בשאינה רוצה להתגייר הכתוב מדבר... אבל אם רוצה להתגייר מגיירה ונושאה לאלתר". ראה הערת פינקשליין, עמ' 245, שורה 4.

⁸⁴ עיין חידושי הריטב"א, יבמות שם, ד"ה בד"א שלא קבלה עליה: "דהשתא צריך כל המעשים הנוכרים בפרשה, ובוהו יוכל לגיירה אפילו בע"כ, שכן גזרת הכתוב...". לעומת זאת, ראה תוספות רי"ד, קידושין כא, ב ד"ה בביאה: "קיבלה עליה מטבילה ומותר בה מיד - זה הוא בביאה שניה, אבל בביאה ראשונה - אינו צריך לעשות לה כלום". פרשנות זו דחוקה, הן משום משמעו הלשוני של "מיד" (ביאה ראשונה) והן משום שעפ"י ההקשר "מיד" עומד בניגוד לעת שלאחר סדרת המעשים (והיא הביאה השנייה).

⁸⁵ ספרי דברים, ריג, מהד' פינקשליין, עמ' 247.

3. בין המקרא ומדרשו לבין התלמוד – מחלוקת הראשונים

מחלוקת נוקבת נטושה בין ראשונים בשאלה אם הותרה יפת תואר מתחילה, כבר בשעת מלחמה, או שלא הותרה עד לאחר השלמת סדרת המעשים כולה. רבנו תם, ובעקבותיו בעלי תוספות אחרים, נקטו כעמדה הראשונה, ולדבריהם רש"י נוקט כעמדה השנייה.

רבנו תם ובעלי התוספות התייחסו לשורה של מקורות במהלך מחלוקתם עם רש"י. חלקם מובאים כביקורת על שיטת רש"י, וחלקם – במהלך עימות ומגננה על שיטתם. ניתן להבחין כי המקורות מן הסוג הראשון הם אמוראיים. לעומתם, המקורות מן הסוג השני הם מדרשי הלכה.

לפנינו שניים ממקורות הביקורת כנגד רש"י. ניתן להבחין שהם אמוראיים ומתירים ביאה מוקדמת:

1. "דיברה תורה כנגד יצר הרע" – בעלי התוספות הבינו היגד זה, עפ"י הבבלי, כהיתר מחמת תוקפו של יצר הרע. על כן הקשו: "כיון דבמלחמה אסור, עד שיבא לביתו ולאחר כל המעשים (כשיטת רש"י), היאך נתפייס יצרו בכך, אכתי איכא יצר הרע במלחמה ובביתו עד ירח ימים!"⁸⁷

2. לפי מימרת רב, שתידון בהמשך, תמר אחות אבשלום, הייתה בת יפת תואר, ועל כן הייתה מותרת לאמנון. הואיל ובין תמר ואמנון יחסי אח ואחות, היתר זה ייתכן רק אם תמר נולדה מביאת דוד על אימה בעודה גויה. מכאן, שהותרה בעילה (ארעית) ביפת תואר גם לפני סדרת המעשים.⁸⁸

לעומתם, המקורות שיש בהם קושי על שיטת בעלי התוספות, הם מדרשי ההלכה, שהובאו בפרק הקודם (כ"מדרשי הלכה משתלבים").⁸⁹ פרשנות פשוטה של מדרשים אלה, מובילה למסקנה שלא הותרה יפת תואר אלא לאחר שיעשו בה המעשים כולם. כך מתבקש גם מדימוי ה"תמותות שחוטות", המדמה סטאטוס של היתר, כלומר: ביאה על יפת תואר, תיתכן רק בעודה מותרת!⁹⁰

מנקודת המבט הספרותית וממבחן המקורות נראה, שמחלוקת הראשונים, בעיקרה, היא תוצאה של הפער שבין ההלכה המדרשית הצמודה למקרא, לבין ההלכה התלמודית שמתפתחת בבבל.⁹¹ שיטת רש"י תואמת את מדרשי

⁸⁶ קטע זה חסר בכה"י ותיקן 32, אוקספורד ולונדון, וכן איננו בקטע גניזה – כ"י אוקספורד MS Heb. D 47.43. ראה: מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 289. מקורו של הקטע במדרש הגדול, דברים שם, ומשמע הועתק למדרש תנאים כא, יג. נתון נוסף אותו יש לשקול לעניין מקוריותו של עד הנוסח: הטרמין "בעילת זנות" במשמע של בעילה אסורה, איננו מצוי בספרות התנאים, אלא פעם אחת בלבד.

⁸⁷ תוספות הנ"ל בהע' 71.

⁸⁸ שם. מימרת רב מופיעה בסנהדרין כא, ב. רש"י עצמו היה מודע לביקורת זו והגיב עליה בפירושו למימרת רב, שם, ד"ה תמר. ראה רמב"ן קידושין כא, ב: "והרב ז"ל נזהר בזה שם, ופירש שקודם שנתגיירה מעכה אמה בלב שלם ילדה לדוד את תמר". ראה עוד: קידושין לקידושין - לאחד מתקיפי קמאי מתלמידי הרשב"א והם יסוד הר"ן, בתוך: אור הגנוז א, מהד' אברהם שושנה, ירושלים תשנ"ט, עמ' עא; להלן הע' 92.

⁸⁹ ראה תוספות ותוספות ר"ד, הנ"ל בהע' 71, 73 ו-76.

⁹⁰ עיין רמב"ן, קידושין כא, ב: "וא"ת, א"כ מאי בשר שחוטות איכא הכא, בשר נבלות הוא! י"ל, כיון שדעתה להתגייר, תמותות שחוטות קרינן להו". הצעה זו קשה: הדימוי שבמדרש ההלכה, ובמיוחד על רקע פיתוחו במדרש תנאים (לעיל, ד. 1), מציע כאן סטאטוס של היתר (ראה הע' 66). לא סביר, שסטאטוס כזה נוצר באמצעות כוונה להתגייר. וכי כוונה לגיור בעתיד יכולה להתיר ביאה על הגויה בהווה?!

⁹¹ על הזיקה שבין מחלוקת הראשונים לבין מחלוקת האמוראים (ומחלוקת אפשרית בין התלמודים – הבבלי והירושלמי), עמדו כבר בעלי התוספות, ובראשם ר"י. ראה תוספות קידושין כב, א ד"ה שלא ילחצנה; רשב"א, קידושין שם, ד"ה והבאתה: "ורבי" יצחק ז"ל מצא בירוש' שזה מחלוקת של אמוראין...". רמב"ן, שם, מביא הערה זאת בשם רבו: "ומורי נר"ו הראה לי מחלוקת זה בירושלמי...".

ההלכה ואחווה בהם, ועל כן לדבריו יפת תואר מותרת רק לאחר סדרת המעשים.⁹² בעלי התוספות נצמדים אל הבבלי. מכאן קושיותיהם על שיטת רש"י, מחד גיסא, ומכאן פרשנותם הדחוקה למדרשי ההלכה, מאידך גיסא.⁹³

ה. מבית מדרשו של רב – על יפת התואר ועל יצר הרע

1. חריגותה של הלכת התלמוד

במהלך הדברים עד כה התפתח דיון בשני מוקדים: האחד – נוגע לפרשת יפת תואר, והאחר – נוגע לכלל "דיברה תורה כנגד היצר". נוכחנו לראות כי שני המוקדים כרוכים זה בזה: עמדה מתירנית בפרשת יפת תואר מניחה כי התורה אינה מדברת נגד היצר, אלא מתחשבת בו. לעומת זאת, עמדה קפדנית ומחמירה גורסת, שהכתוב מתנגד ליצר הרע, ולפיכך לא הותרה יפת תואר, עד לאחר שתוכשר לבוא בקהל.

כפי שראינו, העמדה הקפדנית בשני המוקדים מייצגת את ההלכה הקדומה: ההלכה המקראית מתנה יחס אישות עם יפת תואר בסדרת מעשים מפורטת. בהמשך ההלכה המקראית, נוקטים עמדה דומה מדרשי ההלכה התנאים, ובעקבותיהם – רבי יוחנן בתלמודה של א"י. ההלכה הקדומה מפרשת בחומרה גם את הכלל: "דיברה תורה (או: דיבר הכתוב) כנגד היצר". עפ"י מדרשי ההלכה התנאים, התורה עומדת כנגד היצר: היצר מניע להימנע מן המצווה, והכתוב מתעמת עימו ומורה לקיים את ההלכה ללא סייג.

העמדה המתירנית מתפתחת בתלמוד הבבלי, ולמעשה, יש בה חריגה מן ההלכה שקדמה לה, בשני המוקדים: עמדה זו מניחה בפרשנות הכלל, שמחמת היצר – התירה התורה את האסור. על כן, היא גורסת, הותרה יפת תואר לשובה אותה, מיד בשדה הקרב, אף טרם תיעשה סדרת המעשים. מה פשרה של חריגה זו, ומניין היא צומחת?

נראה שתשובה לשאלה זו צריכה לבוא מתוך בית מדרשו של רב. בית מדרש זה עסק, לא אחת, בענייני יפת תואר,⁹⁴ וממנו צמחה העמדה המתירנית בגווניה החדים ביותר. גם במוקד השני, הנוגע ליצר הרע, ישנן התייחסויות לא מעטות מפי רב ומפי תלמידיו. ניתן לעצב על פיהן את תפיסת דבי רב ביחס ליצר הרע, בכלל, וביחס לכלל - "דיברה תורה כנגד היצר", בפרט.

2. יפת תואר בבית מדרשו של רב

בבית מדרשו של רב עלתה השמועה, שבין נשות דוד היו גם "יפות תואר". כך מצינו בשתי מימרות של רב יהודה בשם רב:

ואמר רב יהודה אמר רב:⁹⁵ תמר בת יפת תואר היתה, שנאמר (שמואל ב יג, יג) "ועתה דבר אל המלך כי לא ימנעני ממך". ואי סלקא דעתך בת נישואין הואי⁹⁶ - אחתיה מי הוה שריא ליה? אלא שמע מינה בת יפת תואר היתה.⁹⁷

⁹² ראה הערות 77, 81 וסביבן.

⁹³ ראה הע' 68, 70 ו-76. ראה עוד מאירי קידושין כא, ב: "ולשון הגמרא מורה כדעת ראשון (שיטת בעלי התוספות) – הערה אינה במקור) וכמו שאמור בביאה ראשונה כולי עלמא אף שהם נדחקים לפרשה".

⁹⁴ המימרות התלמודיות העוסקות ביפת תואר והן נקובות שם (להבדיל מסתם תלמוד), להוציא אחת, באו מבית מדרשו של רב.

⁹⁵ לפי עדי נוסח אחרים זוהי מימרה מקורית של רב (ולא נאמרה ע"י רב יהודה בשמו). כך בכ"י מינכן 95: "א' רב", וכן בכ"י ירושלים, יד הרב הרצוג 1: "אמ' רב".

⁹⁶ בכ"י קרלסרוואה-רכלין 2: ואי סלק' דעת' דלאו בת יפת תואר היתה אל[א] בת נישואה הואי

תמר מנסה לשכנע את אמנון לשאת אותה כדין, לאחר שידבר על כך עם דוד ("ועתה דבר אל המלך כי לא ימנעני ממך"). ניסיון השכנוע - בעייתי: והלא תמר היא אחות אמנון, ואחות היא פסולת נישואין! הפתרון של רב לבעיה זו הוא כדלקמן: תמר נולדה לדוד מאשת יפת תואר, ומביאה שבא עליה טרם היותה בת נישואין, היינו, עוד בהיותה גויה. על כן, תמר מתייחסת אחר אימה - מעכה, ואינה נחשבת כבת דוד. נמצא, שאמנון - בנו של דוד (מאחינעם היזרעאלית) איננו אחיה, ולפיכך הוא רשאי לשאתה.

מימרה זו מניחה שתי הנחות: האחת - בעת הביאה לא הייתה מעכה בת נישואין. והאחרת - דוד נהג במעכה, כיפת תאר, כדין. צירופן של שתי הנחות מלמד, שביאה על יפת תואר מותרת עוד בהיותה גויה, דהיינו, מיד בשעת מלחמה, ולפני שנעשתה בה סדרת המעשים.⁹⁸

מימרה אחרת מופיעה בהקשר לייחוסם של לוחמים בצבא. לפי מסורת שקיבל רב יהודה מרבתי (רב ושמואל), בצבאו של דוד הייתה הקפדה על היוחסין של הלוחמים, כדי שזכות אבותיהם תעמוד להם בעת קרב.⁹⁹ התלמוד מעמת מסורת זו עם מסורת אחרת שקיבלה רב יהודה:

אמר רב יהודה אמר רב: ארבע מאות ילדים היו לו לדוד, וכולן בני יפת תואר היו, ומגדלי בלוריות היו, וכולן יושבין בקרונות של זהב, ומהלכין בראשי גייסות היו, והם היו בעלי אגרופין של בית דוד.

האמור כאן אינו מתיישב עם דרישת היוחסין, משום שבני יפת תואר - אינם מיוחסים! הנחה תלמודית זו איננה נקייה מספק: והלא בהקשרינו משמעותי היחס כלפי האב (זכות אבות).¹⁰⁰ רק אם נניח שיפת התואר עומדת בגויותה, כי אז מופקע יחס האב, והבן הולך אחר האם.¹⁰¹ גם במימרה זו חבויה, איפוא, המסקנה, שיפת התואר מותרת עוד בגויותה, ולפני סדרת המעשים.¹⁰²

⁹⁷ בבלי, סנהדרין כא, א. פיסקת הסיום: "אלא שמע מינה בת יפת תאר היתה" - חסרה בכ"י פירנצה II-I-9 וכן בכ"י קרלסרוואה-רכלין 2.

⁹⁸ בכ"י פירנצה II-I-9, כך מפורש בהמשך דברי התלמוד שם: "ואיב' אי' תמר בת גויה היתה" (בשאר כה"י: "בת יפת תאר היתה"). בעלי התוספות הם שהדגישו, במיוחד, את משמעותה של מימרה זו. ראה תוספות, קידושין כב, א ד"ה שלא ילחצנה: "ואם לא בא דוד על מעכה - אם תמר עד לאחר כל המעשים, היאך היתה מותרת לאמנון? והרי אחותו מאביו היתה! שהרי, אם תמר - לאחר כל המעשים - חשובה גיורת וליקוחין יש לו בה. דבשלמא, אם נפרש דיפת תואר מותרת מיד שפיר מאי דקאמר תמר: כי לא ימנעני ממך, לפי שהיתה מותרת לו... שנתעברה אמה במלחמה, שעדיין היתה אמה עובדת כוכבים, וזו אינה חשובה כבתו של דוד... דולד עובדת כוכבים כמותה". כיוצא בזה, ראה עוד תוספות ר"ד, קידושין כא ב (בשם ריב"א).

לדעת רש"י ביאה על יפת תואר הותרה רק לאחר סדרת המעשים, ולא הותרה בעודה גויה. לכן פירש בסנהדרין שם, ד"ה תמר: "קודם שנתגיירה בלב שלם מעכה אמו, ילדה לו לדוד את תמר, והיתה אצלו בתורת יפת תואר". ראה עוד: הנ"ל בהע' 83; שו"ת אגרות משה, חו"מ ב, סימן מא: "שסובר רש"י... שבעצם אינה גיורת, כשאר אשה שנתגיירה בע"כ, ולכן לענין דין היוחסין ולדה כמותה, כולד ישראל הבא על הנכרית".

⁹⁹ לפי המשנה בקידושין ד, ה, חיילים בצבא המלך אינם טעונים בדיקת יוחסין. רב יהודה מבאר בבבלי, קידושין עו, ב, שמדובר כאן "בחיילות של בית דוד", שהיו מיוחסים "כדי שתהא זכותן וזכות אבותם מסייעתן".

¹⁰⁰ מהר"ל, גור אריה, בתוך: ארבעה פירושים (הנ"ל בהע' 75) דברים כא, יא, דף כט, ב: "ומאי מקשה, דשמא בני יפת תואר היו, והיו מייחסים אחר אביהם. אלא על כרחך צריך לומר, דכל בני יפת תואר לא היו מתייחסים אחר אביהם" (מסקנת המהר"ל היא חדשנית. השווה אגרות משה, בהע' 92. לדבריו, יפת תואר גם לאחר גיוריה אין דינה כגיורת, אלא היא נשארת בגויותה).

¹⁰¹ לראיות נוספות לגויותה של יפת תאר בהקשרינו, ראה: יד רמה סנהדרין כא, א ד"ה אמר רב יהודה (הראשון). לדבריו, המונח "בני יפת תאר" הוא המעיד על גויותה: "ואי דגיירינהו והדר בא עליה לא משכחת לה, דהנך לאו בני יפת תאר מיקרו, דגיורת מעלייתא היא". אפשר שהתנהגותם של הילדים (מגדלי בלוריות) היא המעידה על כך. השווה ויקרא רבה כג, ב (ובמקביל: פסיקתא דרב כהנא,

מסקנה זו בשתי המימרות – אינה מפתיעה. הלא אלה דברי רב, שביאה ראשונה הותרה לישראל מכל מקום!¹⁰³

בשולי מימרות אלה שבאו מבית מדרשו של רב, יש להוסיף את דבריה החרפים של ילתא – אשת רב נחמן (מסרן של שמועות רבות בשמו של רב):¹⁰⁴

אמרה ליה ילתא לרב נחמן: מכדי, כל דאסר לך רחמנא¹⁰⁵ שרא לך כוותיה: אסר לך דמא - שרא לך כבדא, נדה - דם טוהר,¹⁰⁶ חלב בהמה - חלב חיה, חזיר - מוחא דשיבוטא, גירותא - לישנא דכוורא, אשת איש - גרושה בחיי בעלה, אשת אח - יבמה, כותית¹⁰⁷ - יפת תאר, בעינן למיכל בשרא בחלבא!
אמר להו רב נחמן לטבחי: זויקן לה כחלי.¹⁰⁸

ילתא מניחה, שלכל דבר איסור יש כנגדו דבר הדומה לו, שהותר. לענייננו, גויה אסורה בכעילה, אולם יפת תואר – הותרה, עוד בהיותה גויה. היתר זה נסמך על שיטתו של רב (ושיטת הבבלי בכלל).¹⁰⁹ כפי שעולה מכלל דבריה, מזדהה ילתא עם רב גם ביחסו ליצר הרע. לדבריה, ההיתרים המכוונים כנגד האיסורים נועדו לאפשר לאדם התמודדות נוחה עם היצר. אם ישיאו יצרו של אדם "לטעום" מן האסור, הקדימה התורה תרופה למכה, והתירה "טעימה" כזאת.¹¹⁰ הווה אומר: הכתוב מתחשב ביצר, ומחמתו הוא מתיר היתרים.

מהד' מנדלבוים, פיסקה ה [החדש הזה], יא; שיר השירים רבה ב, ב; "אלו ואלו ערלים, אלו מגדלי בלורית ואלו מגדלי בלורית...".
ראה עוד: מרגליות הים, סנהדרין שם, אות טז, ירושלים תש"ן, דף נ, א.

¹⁰² ברוח זו יש לראות אף את מימרת רב יהודה (בשם רב) בסנהדרין קז, א. בדבריו שם מתואר דו-שיח בין דוד לחושי הארכי (וייתכן, שחלקו הוא מדברי סתם התלמוד): "אמר [חושי לדוד]: מאי טעמא קנסיבת יפת תאר? אמר ליה [דוד]: יפת תואר רחמנא שרייה". כפי דוד נקבעה הדעה, שאף שיפת תאר איסור יש בה – התורה התירה אותו. השווה לדברי ילתא המובאים בהמשך.

¹⁰³ על זהות המימרות שלעיל עם דברי רב, ראה: תוספות רי"ד קידושין כא, ב ד"ה בביאה, והנ"ל בהע' 47.

¹⁰⁴ כחמש עשרה שמועות. ראה עוד: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשמ"ז, עמ' 299; י' גייגר, רב נחמן בר יעקב - האישי ופועלו הציבורי, עבודת מוסמך, רמת גן תשמ"ח, עמ' 30-32. הזיקה לרב באה ממקור נוסף: ילתא, לכמה דעות, היא ביתו של רב רבא בר אבוה, תלמידו המובהק של רב (ורבו המובהק של רב נחמן). ראה: א' היימאן, "ילתא אשת רב נחמן", תולדות תנאים ואמוראים ב, לונדון תר"ע, עמ' 757-758; א' היימאן, "רב נחמן", שם ג, עמ' 931-933. תודה לקורא המערכת על הערה זו.

¹⁰⁵ כ"י המבורג 169: כל מה שאסר הקב"ה [התיר כנגדו]. ובדומה ככה"י ותיקן 121, וותיקן 122, מינכן 95: כל דאסר לך קודש' בריך הוא.

¹⁰⁶ כך בכ"י ותיקן 121. אולם, ככה"י המבורג, מינכן וותיקן 122: "דם נדה דם טוהר", איננו מופיע כאן אלא לאחר "לישנא דכוורא".

¹⁰⁷ ככה"י המבורג ומינכן וותיקן 122: "גויה".

¹⁰⁸ בבלי חולין קט, ב.

תרגום: אמרה [לן] ילתא לרב נחמן: מעתה, כל שאסרה לנו התורה - התירה לנו כמותו: אסרה לנו דם - התירה לנו כבד, [אסרה לנו דם] נדה - [התורה לנו] דם טוהר, [אסרה לנו] חלב בהמה - [התירה לנו] חלב חיה, [אסרה לנו] חזיר - [התירה לנו] ראש של שיבוטא, [אסרה לנו] גירותא (שם ציפור טמאה) - [התירה לנו] לשון דג, [אסרה לנו] אשת איש - [התירה לנו] גרושה בחיי בעלה, [אסרה לנו] אשת אח - [התירה לנו] יבמה, [אסרה לנו] כותית - [התירה לנו] יפת תאר, [מעתה] רצוננו לאכול בשר בחלב! אמר [להם] רב נחמן לקצבים: שפרו (=הכינו) לה כחל!

¹⁰⁹ תוספות רי"ד, הנ"ל בהע' 97: "בביאה ראשונה אינו צריך לעשות לה כלום, אלא מיד מותר בה, בלא שום טבילה, כדאמרינן בפ' כל הבשר: אסר לך כותית שרא לך יפת תואר"; רי"ב זולטי, גנזי הספרי, ירושלים תש"ח, עמ' מז: "ואם נאמר דלא הותר ביאה ראשונה עד לאחר כל המעשים דהיא כבר גיורת, א"כ איך אמרינן אסר כותית היתר יפ"ת הלא היתר יפ"ת לא הוי בכותית אלא בגיורת, ואשר מוכח מזה דביאה ראשונה מותר בגיורת". ראה עוד ריטב"א חולין קי, ב ד"ה אמר ליה (בהקשר היתר הכבד): "ומשמע דשרייה לגמרי".

¹¹⁰ כך נראה מן המקבילה לדברי ילתא בתנחומא, שמיני, מהד' בובר, סימן יב, וילנה תרמ"ה, דף טו, א-ב: "הקב"ה הזהיר ישראל שלא יאכלו דברים רעים; שלא יטען יצרך לומר, כי דברים טובים אסר הקב"ה לישראל. אמר הקב"ה: כל מה שאסרתי לך התרתי לך כנגדו. אסרתי לך דם נדה, התרתי לך דם בתולים; [אסרתי לך את הדם, התרתי לך את הטחול ואת הכבד שכולם דם]; אסרתי לך בשר

מכל מקום, על רקע תפיסותיה שלעיל, מבקשת ילתא לטעום מבשר בחלב, בהנחה שגם איסור זה, יש כנגדו היתר.¹¹¹ היענותו של רב נחמן לבקשת אשתו, מלמדת על הסכמתו העקרונית לדבריה. נראים הדברים, שרב נחמן וילתא סבורים שניהם כרב. לדעתם, הכתוב מתחשב ביצר, ומתיר מחמתו את האסור. כך בשורה של איסורים, ובתוכם איסור בעילת גויה שהותר ביפת תואר.

3. רב ותלמידיו על יצר הרע

3.1. היצר – טיבו וכוחו

רב ותלמידיו התבטאו, לא אחת, על יצר הרע בכלל ועל יצר המין בפרט. לפי תפיסתו של רב העולם הזה רווי יצרים, ובשל כך הוא מסור, בעיקר, לרשעים, שיצר מחשבות ליכם רק רע כל היום:

מרגלא בפומיה דרב: לא כהעולם הזה העולם הבא.¹¹² העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה, לא פריה <...> רביה, לא קנאה ולא שנאה ולא תחרו',¹¹³ אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיה' ונהנים מזיו השכינה.¹¹⁴

מכלל לאו אתה שומע הן: העולם הזה יש בו אכילה ושתייה, פריה ורביה, קנאה ותחרות. לפיכך, לא נברא העולם הזה אלא לרשעים גמורים כאחאב בן עמרי, שניטל מהם יצר הטוב ואין להם אלא יצר הרע.¹¹⁵ רב מדמה את יצר הרע לזכוב היושב על פתחי הלב:

חזיר, התרתי לך לשון דג ששמו שיבוטא שדומה לחזיר; אסרתי לך אשת איש, התרתי לך אשת תואר,¹¹⁰ [שנאמר: וראית בשביה אשת יפת תואר וחשקת בה ולקחת לך לאשה] (דברים כא יא)... בדומה לכך, עיין במדרש אגדה, שמיני, מהד' בובר, יא, וינה תרנ"ד, עמ' כו. כאן טענת היצר אינה נהנתנית-תועלתית ("דברים טובים אסר הקב"ה") אלא פילוסופית-אמונית: "שלא יאמר יצרך: אם זה אסור, למה בראו הקב"ה?". אף התשובה ליצר, שם, אינה פרקטית-אמפירית, אלא פילוסופית: "הכל הוא בעבור שיבחנו בו הרעים והטובים, וישלם לכל אחד ואחד כפי מעשיו. אמר הקב"ה: כל דבר שאסרתי לך בתורה התרתי לך כנגדו...".¹¹¹ ראה חידושי חתם סופר, חולין קמב, א, ד"צ וינה תרמ"ט, פיעטרקוב תרס"ג: "הנה בחולין אמרה ילתא לר"נ מכדי כל מה דאסר רחמנא שרא לן כוותי' וכו' בעינא למיכל בשרא בחלבא... ולהבין מ"ט אמרה בעינא למיכל בשרא בחלבא ולא הי' לה אלא לאמר בשר בחלב מאי שרא לן כוותי'... יובן כי היא אמרה כך: הלא חזינן כוונתו של הקב"ה להתיר מעין האסורים נגד היצר'ה... ועתה בעינא למיכל בשרא בחלבא ובמה אמצא לרוות רעבוני, נמצא אתם רבנן קלקלתם תקנתו של נותן התורה ית"ש, והשיב לה עריין לא אסרנו הכל שהרי השארנו כחל".

¹¹² כך בכ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 23. ברם, פיסקה זו (לא... הבא) - חסרה בכה"י פירנצה II-I-7, מינכן 95 ופריז 671.

¹¹³ בכ"י פירנצה נוסף כאן: ולא משא ומתן. בכ"י מינכן: ... ולא פריה ולא רביה ולא משא ולא מתן [לא קנאה] ולא שנאה ולא איבה ולא תחרות. בכ"י פריז: לא אכילה ולא שתייה ולא משא ולא מתן ולא קנאה ולא תחרות.

¹¹⁴ ברכות יז, א, עפ"י כ"י אוקספורד. תשובת גאון (בתשובת מהר"ם אל שקר, קא, מצוטטת תשובה זו בשם רב האי גאון) מניחה, שמאפייני העולם הזה הם הנאות וגירויים יצריים. על כן, הכובש יצרים אלה, מהדק את זיקתו להנאת העולם הבא. ראה תשובות הגאונים החדשות, מהד' ש' עמנואל, סימן קמז, ירושלים תשנ"ה, עמ' 201: "אתה הוא שכבשת את יצרך... ולא נטית להנאה מצויה, אלא עזבת תאותך וסבלת עול יצרך וסיגפת עצמך ביראתך, עתה בוא וקבל שכרך (ונהנה) [ותהנה] מזיו שכינה, כמה שאמרו חכמים: מרגלא בפומיה דרב העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה... אלא צדיקים יושבין ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו שכינה".

¹¹⁵ ראה מימרת רב בברכות סא, ב: "אמר רב: לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולרבי חנינא בן דוסא. לאחאב בן עמרי - העולם הזה, ולרבי חנינא בן דוסא - העולם הבא". מימרה זו מופיעה בקובץ מימרות הכרוכות זו בזו, ונקודת המוצא שלהן היא דברי ר' יוסי הגלילי: "צדיקים יצר טוב שופטן, שנאמר (תהילים קט, כב): ולבי חלל בקרבי. רשעים - יצר רע שופטן, שנאמר (שם לו, ב): נאם פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלהים לנגד עיניו". במקבילה באבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק לב, מהדורת ש"ז שכתר, דף מז, א: "צדיקים נוטל מהם יצר הרע ונותן להם יצר טוב, שנאמר: לבי חלל בקרבי. רשעים נוטל מהם יצר טוב ונותן להם יצר הרע, שנאמר: נאם פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלהים לנגד עיניו".

אמר רב: יצר הרע דומה לזכוב, ויושב בין שני¹¹⁶ מפתחי הלב, שנאמר (קהלת י, א): זכובי מות יבאיש יביע שמן רוקח.¹¹⁷

דימוי זה מלמד על שני מאפיינים בולטים של היצר:

הראשון – פעילות אינטנסיבית וטרדנית. כשם שהזכוב מטריד שוב ושוב, אף כשהאדם מנסה לגרשו ולנער מעליו, כך גם היצר; ומה הזכוב, לאחר שמכים בו ונראה כאילו הומת, מכל מקום הוא מתעשת ושב לתחייה, אף היצר – איננו מניח ואיננו שוקט, ואפילו נדמה שחדל – הוא חוזר ומחטיא את האדם.¹¹⁸ המאפיין השני הוא מושרשות ושתלטנות. מקום מושבו של היצר – על/בין מפתחי הלב, הוא ביטוי לשליטה על ליבו של אדם.¹¹⁹ כביכול, אין יוצא ואין בא, אל הלב וממנו, ללא השפעתו והשראתו של היצר הטבוע באדם.¹²⁰ תכונותיו אלה של היצר הופכות את ההתמודדות עימו קשה ביותר, ואדם כושל בה תדיר, ובפרט בהרהורי עבירה. כך מוסרים לנו תלמידי רב במימרות שונות, פעמים בדברי עצמם ופעמים בשם רבם:

לפי שהעילוינים אין יצר הרע מצוי בהן, אמירה אחת דייה להן... אבל התחתונים שיצר הרע מצוי בהן, הלוי בשתי אמירות יעמדו...¹²¹

ועוד:

¹¹⁶ בכ"י מינכן 95: על מפתחי הלב; בכ"י אוקספורד ופריז: בין מפתחי הלב.

¹¹⁷ ברכות סא, א. כך בדפוסים, החל מדפוס סונסינו 1484.

¹¹⁸ ש' גריינמן (עורך), חפץ חיים על התורה א, מעשי למלך, בני ברק תשי"ז, עמ' מו; ש' חרל"פ (עורך), חפץ חיים על נביאים וכתובים, ירושלים תשי"ט, עמ' מת. באופן דומה פירשו גם: ר' יצחק בלאזר, כוכבי אור, ירושלים תשל"ד, עמ' קסה; ש' אלטער, ליקוטי בתר לקוטי, ניו יורק תש"ה-תש"י, עמ' קסח-קסט (בשם פרשנים שונים); שיטה מקובצת החדש, ברכות סא, א, אות קכב, ניו יורק תשכ"ו, עמ' שנו (עפ"י ילקוט גרשוני ואורח ישרים). ראה עוד שו"ת אפרקסתא דעניא, חלק ב, או"ח, סימן נב: "שאפי' יתגבר האדם על יצרו, וידמה שכבר כרע נפל שדוד לפניו, ולבו חלל בקרבו - אל יסמוך ע"ז. כי היצה"ר דומה לזכוב, הנראה כמת, ועודו חי, ומיד שיעור משנתו ע"י הרגשת חמימות, שבה כבראשונה".

¹¹⁹ על הזיקה שבין הלב לבין היצר, ראה: S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology, Major Concepts of the* G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian era*; Talmud, New York 1972, p. 258-259 era, Vol. 3, Cambridge.1971, p. 148, n. 204

¹²⁰ אפשר, שמקורם של דברי רב בדברי רבי ראובן בן אצטרוכלי (רבו? – ראה מועד קטן יח, ב). עיין אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק טז, מהד' ש"ז שכתר, דף לב, א-ב: "לפי שטיפה ראשונה שאדם מטיל באשה הוא יצר הרע. ויצר הרע אינו שרוי אלא מפתחי הלב...". הדברים המובאים שם משקפים גישה הגורסת, שיצר הרע טבוע באדם מראשית הווייתו ("טיפה ראשונה"). לאחר מכן, מושרש היצר בתוך ליבו של האדם ככח הרס טבעי. לכן, כוחו של היצר גדול, ובאופן טבעי אין לו תקנה אלא בסיועו של כוח חיצוני. ראה על כך: J. W. Schofer, 'The redaction of desire: structure and editing of 255-254, 252', עמ' 252-254; *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 12,1 (2003), pp. 19-53, ובמיוחד בעמ' 43-44; 48. לפרשנות דומה על דברי רב, ראה: מהר"ל, נתיב כח היצר, פרק ב, בתוך: נתיבות עולם ב, ירושלים תשל"ב, עמ' קז: "אשר הלב הוא שורש האדם והרע דבק בשורש האדם הוא הלב"; שם משמואל ויקרא, שבת חול המועד פסח תרע"ב, ירושלים תשל"ד, עמ' ק.

¹²¹ ויקרא רבה כו, ה, מהד' מרגליות, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' תקצו. בעל המימרה הוא רבי ברכיה – תלמידו המובהק של רבי חלבו – מסרן של תורת רב. ראה: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשמ"ז, עמ' 321 (ר' ברכיה) ועמ' 325-327 (ר' חלבו).

אמר רב עמרם אמר רב: ¹²² שלש ¹²³ עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום – הרהור עבירה ¹²⁴ ועיון תפלה ולשון הרע. ¹²⁵

קשיי ההתמודדות עם היצר ושכיחות כישלונותיה מחייבים, על כן, הימנעות ממצבים מעוררי יצרים: ¹²⁶

אמר רב יהודה אמר רב: ¹²⁷ לעולם אל יביא אדם עצמו לידי נסיון, שהרי דוד מלך ישראל ¹²⁸ הביא עצמו לידי נסיון ונכשל... בדבר ערוה. ¹²⁹

כמו כן, כניסה מכוונת למצבים מגרים גוררת סנקציה חריפה – נידוי:

אמר רב: המקשה עצמו לדעת ¹³⁰ – יהא בנדוי... דקמגרי יצר הרע אנפשיה. ¹³¹

3.2. דרכי התמודדות עם היצר

הדיון בדרכי ההתמודדות עם היצר נשען על שתי הנחות: האחת – היצר טבוע בעולם ובלב האדם וכוחו רב. והשנייה, הנובעת מן הראשונה – האדם אינו תקיף דיו, כדי להתמודד עם היצר. ¹³² על רקע הנחות אלו, רב מקבל את יצר הרע ככורה טבעי. ¹³³ על כן, לדעתו, לא ראוי להדחיק את היצר. יש לפעול עימו ולנתבו כראוי:

ר' חזקיה ר' כהן בשם רב: עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראת עינו ולא אכל... ¹³⁴

¹²² בכ"י פריז 1337 ובכ"י ותיקן 115: אמ' רב עמרם (מימרת עצמו ואינה בשם רב).

¹²³ בכ"י פירנצה II-I-9 ובכ"י פריז: משלש.

¹²⁴ בכ"י מינכן 95: הרהור עבירור'.

¹²⁵ בבלי, בבא בתרא קסד, ב.

¹²⁶ י"ש צורי, רב, ירושלים תרפ"ה, עמ' 325-328, גורס שלפי עמדתם של רב ותלמידיו, בהקשרים רבים ומגוונים, לאדם אין היכולת לעמוד בניסיון.

¹²⁷ בכ"י קרלסרוואה-רכלין 2: אמ' רב יהוד' (מימרת עצמו ואינה בשם רב).

¹²⁸ בכ"י ירושלים, יד הרב הרצוג 1: במקום 'דוד מלך ישראל' – 'אדם גדול'.

¹²⁹ בבלי, סנהדרין קז, א. בכ"י פירנצה II-I-9: בדבר עולה.

¹³⁰ בכ"י ותיקן 111: מדעת.

¹³¹ בבלי, נדה יג, ב. בכ"י מינכן 95 ובכ"י ותיקן 113: בנפשי / בנפשיה (בהתאמה). וראה ערוך לנר, שם: "דזה חמיר, דבשאר עבירות היצח"ר בא אליו ומתעור, אבל בעבירה זו הוא מגרי יצה"ר אנפשי'".

¹³² מעניין להשוות את הנחותיו של רב ומסקנתו, לעמדתו של רבו – ר' חייא (זוהר, בראשית קפט, ב): "רבי חייא פתח ואמר... כמה אצטריך ליה לבר נש לאסתמרא מחובוי ולמיהך בארח מתקנא, בגין דלא יסטי ליה ההוא יצר הרע, דאיהו מקטרגא ליה כל יומא ויומא כמה דאתמר, ובגין דאיהו מקטרגא ליה תדיר, בעי בר נש לאסתקפא עליה ולאסתלקא עליה באתר תקיפו דבעי למהוי גבר עליה... ובגין דההוא יצר הרע תקיף, בעי ב"ג דיהא תקיף מיניה". אכן, יצר הרע כוחו רב והוא מקטרג בכל עת, אולם כוחו של האדם לגבור עליו. והשווה לעמדת ר' חייא, להלן 3.3.

¹³³ אפשר, שהשקפתו של רב (ושל הבבלי בכלל) בעניין היצר מושפעת גם מן הפולמוס היהודי-נוצרי בשאלת הפרישות. ראה: ש' נאה, "חרותא", בתוך: סוגיות במחקר התלמוד: יום עיון לציון חמש שנים לפטירתו של פרופ' אפרים א' אורבך, ירושלים תשס"א, עמ' 10 ואילך, ובמיוחד בעמ' 26-27. לדברי נאה, התקיים פולמוס נוקב בין יהודי בכל לבין הנוצרים-סורים שבסביבתם. בעוד הנוצרים מטיפים לפרישות ולאסקזיס, גרסו היהודים שלסגנון חיים כזה יש מחיר כבד, והוא עלול להביא לחיי טומאה ועבירה. המעשה ברבי חייא בר אשי – תלמידו של רב – ובחרותא (קידושין פא, ב) מבליט את העמדה היהודית בפולמוס.

הגישה החיובית כלפי היצר הולמת במיוחד ביחס ליצר המין.¹³⁵ יצר זה חיוני לקיומו של העולם, ודיכוי עולו להביא להחלשת דחף הקיום ואף לכיליון. כך מסיק התלמוד, בהמשך לדברי רב: "דאי קטליתו ליה לההוא – כליא עלמא".¹³⁶

כאמור, טבעיותו וחיוניותו של היצר – מעניקים לו לגיטימציה. כך מתבקש גם משיקולים פרקטיים. חומרות יתר וכיבוש קפדני מידי של היצר – עלולים להוביל לעוון. שיקול זה הוא שגרם לרב לתלות את הכישלון במלחמת העי (הראשונה) ביהושע. במלחמת יריחו, שקדמה למלחמת העי, הטיל יהושע ביוזמתו חרם על העיר יריחו ועל כל שללה. לפי הבנתו של רב, העם לא יכול היה לעמוד בגזרת החרם. היצר הטבעי דחף ליטול מן השלל. אי ההתחשבות של יהושע ביצר, היא שגרמה לעכך לעבור על החרם, ומכאן – מפלתם של ישראל:

וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהֵי יְהוֹשֻעַ קֶם לְךָ [לְמַעַן יֵדָע אֲתָהּ נִפְלַע עַל פְּנֵיךָ] (יהושע ז, י) - אוקים רב¹³⁷ אמורא עליה, ודרש:
כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה עֲבֹדוּ פֶּן צִוָּה מֹשֶׁה אֶת יְהוֹשֻעַ וְכֵן עָשָׂה יְהוֹשֻעַ לֹא הִסִיר דָּבָר מִפֶּלֶא אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה (יהושע יא, טו). אם כן, מה תלמוד לומר: "קום לך"? אמר ליה: אתה גרמת להם.¹³⁸

הכתוב משבח את יהושע בפסוקי הסיכום של מלחמותיו (פרק יא) על התנהלות צייתנית ללא דופי. מדוע, א"כ, ננזף יהושע לאחר מלחמת העי: "קום לך"? רב משיב על שאלה זו, באמצעות דרשת האמורא שלו: אכן, יהושע לא גרע מן המצווה, אדרבה, הוא הוסיף עליה. ברם, תוספת חומרת החרם, היא שהובילה לבסוף לחטא עכך ולמפלת העי.¹³⁹

¹³⁴ ירושלמי, קידושין ד, יד; דף סו, ב (כ"י ליידין, מהד' האקדמיה ללשון עברית, ירושלים תשס"א, עמ' 1186). לנוסח כ"י שבגניזה, ראה ל' גינצבורג, שרידי הירושלמי, ירושלים תשל"ד, עמ' 238: "על כל מה שהוא רואה ואינו אוכל". בהמשך בירושלמי שם, מופיעה השלכה מעשית של מימרת רב: "רבי לעזר חשש להדא שמועתא (= חשש לשמועה זו) ומצמית ליה פריטיין (= חוסך לו פרוטות) ואכיל בהון מכל מילה חדא בשתא (= ואוכל בהם מכל דבר [פעם] אחת בשנה)". [בשרידי הירושלמי, שם: "חדא זמן בשתה"]. ראה: M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Bably and the M. Sokoloff, A Dictionary; Yerushalmi, and the Midrashic Literature, 'תמצ', New York 1950, pp. 1290 of Jewish Palestinian. Aramaic of the Byzantine Period, 'תמצ', Ramat Gan 1990, p. 467. פני משה וקרנן העדה, שם.

¹³⁵ גישה חיובית זו מתבטאת גם בהתנהגותו ובפסיקתו של רב. ראה ברכות סב, א: "רב שח ושחק ועשה צרכיו..."; נדרים כ, ב: "ההיא דאתאי לקמיה דרב... מאי שנא מן ביניתא". וראה מאירי, שם: "כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו יעשה, לא דברו חכמים אלא כנגד יצר הרע, שאי אפשר לכל בני אדם לקדש עצמם במותר להם...".

¹³⁶ בבלי, יומא טט, ב. רב (לפי כל כה"י) גורס שם, שנעשה שימוש בשם המפורש בגבולין (כהוראת שעה). רב יהודה – תלמידו – מציע תיאור מפורט של האירוע, שבמהלכו נעשה השימוש בשם המפורש: המתת יצר עבודה זרה והניסיון להמתת יצר המין. הניסיון כשל מן הטעם שאם יכלה יצר המין – יכלה העולם עימו. רעיון דומה מופיע גם בשם שמואל בבראשית רבה, מהד' תיאודור-אלבק, פרשה ט, ז, ירושלים תשכ"ה, עמ' 71-72: "נחמן בשם ר' שמואל: הנה טוב מאד - זה יצר טוב, והנה טוב מאד - זה יצר הרע. וכי יצר הרע טוב מאד הוא? ! אתמהא! אלא, שאלולי יצר הרע, לא בנה אדם בית, ולא נשא אשה ולא הוליד בנים, וכן שלמה אומר: כי היא קנאת איש וגו' (קהלת ד ד)". ראה עוד: G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian era*, Vol. 1, Cambridge.1970, pp. 482- 483

¹³⁷ בכ"י ירושלים, יד הרב הרצוג 1: רבא. בשאר כה"י: רב.

¹³⁸ בבלי, סנהדרין מד, א.

¹³⁹ רש"י שם, ד"ה אתה גרמת להם: שלא היה לך לאסור עליהם ביזת יריחו.

3.3. התמודדות עם יצר העריות

ככל שהתמודדות עם יצרים בכלל – קשה, התמודדות עם יצר העריות קשה שבעתיים. לעיל פגשנו בקביעת רב, לפיה הרהור עבירה הוא יומיומי.¹⁴⁰ רבו של רב – רבי חייא – הנחה אותו, שאחת הפונקציות המרכזיות של מוסד הנישואין היא ההצלה מחטא העריות:

רבי חייא הוה קא מצערא ליה דביתהו. כי הוה משכח מידי, צייר ליה בסודריה ומייתי ניהלה.
אמר ליה רב: והא קא מצערא ליה למר! א"ל: דיינו שמגדלות בנינו, ומצילות אותנו מן החטא.¹⁴¹

רב לתומו היה סבור, שיחסי הזוגיות הם עיקרם של חיי נישואין, ועל כן זוגיות רעועה – מרוקנת את הנישואין מתוכנם. רבי חייא מציג בפניו תפיסה אחרת: ישנן פונקציות נוספות, שמוסד הנישואין עונה עליהן: גידול הילדים וההגנה מפני היצר, והחטא שבעקבותיו.

רב עצמו הורה: "בתך בגרה - שחרר עבדך ותנה לו".¹⁴² הוראה זו מניחה שיש להשיא את הבת מייד בהגיעה לפרקה, אף אם נדרש לוותר על איכותו של בן הזוג. הנישואין החפוזים נועדו להציל מדבר עבירה, הרובץ לפתחה של הבת המתבגרת.¹⁴³

כפי שעולה מהנחיית רבו – רבי חייא – ומהוראתו שלו, נהג רב, כנראה, גם למעשה:

רב כי מקלע לדרשיש מכריז: מאן הויא¹⁴⁴ ליומא.¹⁴⁵ רב נחמן¹⁴⁶ כד מקלע לשכנציב מכריז: מאן הויא ליומא.¹⁴⁷ והתניא, רבי אליעזר בן יעקב אומר: לא ישא אדם אשה במדינה זו, וילך וישא אשה במדינה אחרת, שמא יזדווגו זה אצל זה, ונמצא אח נושא אחותו (ואב נושא בתו) וממלא כל העולם כולו ממזרות...¹⁴⁸

¹⁴⁰ לעיל סביב הע' 115-118.

¹⁴¹ בבלי יבמות דף סג, א-ב. תרגום: רבי חייא הייתה מצערת לו אשתו. כשהיה מוצא דבר-מה, [היה] צורר אותו בסודרו ומביאו לה. אמר לו רב: והרי היא מצערת לו לאדוני!...

בהמשך לכך שנה ר' חייא (כתובות נט, ב): "אין אשה אלא ליופי, אין אשה אלא לבנים" ראה: מ"צ טאקסין, אורח ישרים ב, כתובות שם, פיטרקוב תרס"ט, דף י, א.

¹⁴² ויקרא רבה כא, ח, מהד' מרגליות, עמ' תפז. וראה הפניית המהדיר שם, למימרה זהה של רבי יהושע בן לוי (פסחים קיג, א).

¹⁴³ א"ש הרשב"ג, "יפיה והתיפותה של האשה בזמן התלמוד", העתיד ד (תרפ"ג), עמ' 14, עומד על כך שבבבל היתה הפריצות רבה, ומכאן הקפדת חכמי בבל על נישואין מוקדמים, לעומת נישואין מאוחרים בא"י (וראה שם הע' 1, שבבבל יצרם מתגבר עליהם, משא"כ בא"י). ראה עוד: שם, עמ' 10-11. לפי תיאורו של הרשב"ג, יש לראות את דבריו של רב, גם על הרקע המיוחד של הסביבה הבבלית. ראה עוד על מלחמת רב בפריצות בבבל: צורי, הנ"ל בהע' 119, עמ' 317-318.

כנגד הצעתו של הרשב"ג, ראוי להדגיש שהמקבילות לדברי רב (הנזכרות בהע' הקודמת) הן ארץ-ישראליות, או שלפחות, דובריהם ארץ-ישראליים (רבי חנניה בן חכינאי; רבי עקיבה ורבי יהושע בן לוי)!

¹⁴⁴ בכ"י לונדון (400) Harl. 5508: הוה.

¹⁴⁵ כך בכ"י לונדון ובכ"י מינכן 95. ברם, בכ"י מינכן 6: ליומי (וכן בהמשך: ליומי); בכ"י בית המדרש לרבנים ניו יורק Rab. 218

(EMC 270): ליומיה; בכ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 23: ליומיה; בכ"י בית המדרש לרבנים ניו יורק Rab. 1623 (EMC

271): ליומה. בכ"י סנט פטרסבורג RNL Yevr. II A 293/1 – נוסחת כלאיים: ליומא... ליומיה.

¹⁴⁶ בכ"י מינכן 95: רב נחמן בר יצחק. בכ"י סנט פטרסבורג: רב יצחק.

¹⁴⁷ רב נחמן... ליומא – חסר בכ"י לונדון, בכ"י אוקספורד ובכ"י ותיקן 134. בכ"י בית המדרש לרבנים 218 - מובאת פסקה זו בגיליון.

והאמר רבא: תבעו להנשא ונתפיסה - צריכה לישיב שבעה נקיים!

רבנן אודועי הוו מודעו להו; מקדם הוו מקדמי ומשדרי שלוחא.¹⁴⁹

ואי בעית אימא: יחודי¹⁵⁰ הוו מיחדי להו, לפי שאינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת

בסלו.¹⁵¹

רב ורב נחמן – תלמידו, מכריזים במקומות מרוחקים שהם מגיעים אליהם: "מי תהיה [להם] ליום". לפי משמעה הפשוט מהווה ההכרזה הזמנה ליחסי אישות מזדמנים, אף אם בדרך נישואין לזמן קצר. כך מובנת ההכרזה גם בתלמוד, ועל כן היא מעוררת קשיים הלכתיים (נמצא אח נושא אחותו; דם חימוד). רק בשיטה אחרונה מוצעת בתלמוד אפשרות ("ואי בעית אימא"), לפיה אין מדובר ביחסי אישות בפועל, אלא בייחוד ובהכנת אישה לצורך יחסי אישות.¹⁵² מכל מקום, מסתבר שנעשה כאן ניסיון לשכך את להט היצר, ואפשר שע"י יחסי אישות ממש.¹⁵³ מעשהו של רב משקף את גישתו ליצר בכלל וליצר המין בפרט. הקושי לעמוד בפני היצר, הרצון להימנע מן ה"ניסיון" וגישה חיובית כלפי היצר – כל אלה מכוונים לתת מענה מידי דחף היצרי, ולאפשר יחסי אישות במסלולים אלטרנטיביים.

סיכומם של דברים: אוסף מימרותיו והוראותיו של רב – ביחס ליפת תואר, מחד גיסא, וביחס ליצר הרע, מאידך גיסא – מניחים, א"כ, תשתית מוצקה לעמדה מתירנית, שתכליתה לאפשר לשובה לקיים יחסי אישות, ככל המוקדם, מתוך התחשבות ביצרו הגואה. אכן, עמדה זו משנה את המשמעות המקורית של הכלל התנאי "דיבר הכתוב כנגד היצר". במקביל, ובהתאמה לעמדה המתירנית, נידונה מחדש פרשת יפת תואר. הרעיון המנחה את הדיון – בבית מדרשו של רב, ובבבלי בכלל – איננו כיבוש היצר, אלא דווקא ההיענות לו.

¹⁴⁸ סדר הקושיות: והא תניא ר' אליעזר בן יעקב וכו'; תבעו לינשא ונפיסה (!) וכו' – הפוך בכ"י מינכן 6. ובכ"י בית המדרש לרבנים 218 חסרה כל הפיסקה מ"והתניא", ומופיעה רק קושיית רבה (!) (נפיסה לינסי ונפיסה).

¹⁴⁹ בכ"י בית המדרש לרבנים 218: רבנן הוו משתרי ומגרי.

¹⁵⁰ בכ"י לונדון: ייחוד בעלמ', ובדומה בכ"י מינכן 6: לייחוד בעלמא.

¹⁵¹ בבלי, יומא יח, ב.

תרגום: רב כשנקלע לדרשיש [היה] מכריז: מי היא/תהיה [לי] ליום/לימים. רב נחמן כשנקלע לשכנציב [היה] מכריז: מי היא/תהיה [לי] ליום/לימים...

חכמים היו מודיעים להם; היו מקדימים ושולחים שליח. ואם תרצה אמור: יחוד היו מייחדים להן...

¹⁵² ראה רמב"ם, איסורי ביאה יא, י והשגת הראב"ד שם: "והוא [הרמב"ם] סובר שמתייחדין היו עמהן אחר נישואין ולא בועלין, ואני איני אומר כן אלא כיון שהנשים היו מיוחדות להם, ולכשירצו ישאום פת בסלו הוא". המחלוקת היא אם יחדו הנשים ע"י נישואין והתייחדות (הרמב"ם) או ע"י הכנת האפשרות לנישואין בלבד. כדברי ראב"ד ראה גם: שו"ת ריב"ש, שצת.

¹⁵³ לפי נוסחת בית המדרש לרבנים, הנ"ל בהע' 141: "רבנן הוו משתרי ומגרי". אכן, הדעה רווחת גורסת, שמדובר ביחסי אישות שהם מעין פילגשות. ראה: מ"ד הר, הנישואין מבחינה סוציו-אקונומית לפי ההלכה, משפחות בית ישראל – הכינוס השנתי למחשבת היהדות, ירושלים תשמ"ד, עמ' 40-41. הר מצביע על מוסדות מקבילים במשפט המוסלמי-שיעי (נישואין לשם תענוג, לזמן קצר) ובמשפט הפרסי-הסני; ראה עוד א"ג אלינסון, הפילגשות בספרות התלמודית – האם מסתמנות מסורות סותרות בא"י ובבבל? / סיני עג (תשל"ג), עמ' קלו, הע' 44 (בהפנייה לדברי רב (!), סנהדרין כא, א: פילגשים – בלא קידושין ובלא כתובה, ובדומה למוסד הפילגשות הרומי); י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשנ"א, עמ' 27, הע' 272.

לעומת זאת, יש הטוענים שמעשהו של רב לא נועד לאפשר יחסי אישות, וייתכן אף שיעודו הפוך: להימנע ולהתנזר מיחסי אישות. ראה: ר' מרגליות, 'מאן הוא ליומא', סיני כא, עמ' קעו-קעט (רב ערך נישואין פיקטיביים כצעד מנע: המלכות נהגה להעניק למכובדים נשים ללילה, ורב ביקש להימנע מכך); נ' עמינח, 'מאן הוא ליומא', סיני פא, עמ' קעב (ההכרזה קוראת שלא לשמש ביוה"כ, גם אם טבלה האשה בליל יוה"כ); ש' קרויס, 'מאן הוא ליומא', סיני כב, עמ' רצט-שב (ההכרזה אינה נוגעת לאישות אלא היא חיפוש פומבי אחר פונדק לילי).

ו. ויוביח סופו על תחילתו

הדינאמיקה של הכלל "דיבר הכתוב כנגד היצר" משקפת נאמנה התבטאויות שונות של אנגלרד באשר ליחס שבין משפט למציאות. המשפט איננו כפוף למציאות. ההלכה אף היא אינה נוהגת מידת וותרנות כלפי שומריה. אכן, זהו הכלל התנאי המקורי: הכתוב עומד בקומה זקופה כנגד היצר, ועומד על משמר הדין, ללא סייג. עם זאת, אין המשפט מתעלם מן המציאות. הוא קשוב לה. כאשר מבחין המחוקק במגבלות קיום החוק, אין הוא מעלים עין ומאמץ לב. החוק יעוצב על ידו, על מנת שיישמר. זוהי העמדה שהניעה את רב, לפי תפיסתו את המציאות, להתחשב ביצר, ולדובב את הכתוב לדבר אודותיו ובעבורו.¹⁵⁴

¹⁵⁴ בספרות החסידות ובספרות המוסר, התקשו לקבל את העמדה המתירנית של רב, ועל כן פירשו שאף אם ניתן כאן היתר, הוא ניתן ביד קפוצה ובדיעבד, ולא ראוי להשתמש בו. לפיכך, הנושא יפת תואר – מביא עליו ועל ביתו קללה. ראה כבר בספר חסידים, מהר"מ מרגליות, סימן שעח: "יש דברים שהתירה תורה, ואם יעשה האדם - יבא לדין עליהם, שיש לו לאדם לחשוב שלא התירה התורה אלא כנגד יצר הרע כגון יפת תואר; ולפי שלקח דוד יפת תואר - יצא ממנו אבשלום, ונהרג הוא ונהרגו כמה נפשות עמו". ראה עור: מ"מ מורגנשטרן (הרבי מקוצק), אמת ואמונה, ירושלים תשל"ב, עמ' עח: "אכן, באם השי"ת לא היה מתיר אותה, לא היתה בזה בחירה לטוב. על כן התירה, והוא בכל זאת לא ישאנה מצד בחירתו, וזה נגד יצר הרע שאומר שמותרת היא"; מ"מ כשר, הגיונות, ניו יורק תשט"ו, עמ' 196 (בשמו של "גדול ידוע").