

## עמוני ומואבי, מצרי ואדומי

א.

(א) שנינו במסכת יבמות (משנה, יבמות ה', ג):

עמוני ומואבי אסורים ואיסורן איסור עולם, אבל נקבותיהם מותרות מיד. מצרי ואדומי אינם אסורים אלא עד שלשה דורות, אחד זכרים ואחד נקבות, ר"ש מתיר את הנקבות מיד. א"ר שמעון: ק"ו הדברים, ומה אם במקום שאסר את הזכרים איסור עולם - התיר את הנקבות מיד, מקום שלא אסר את הזכרים אלא עד שלשה דורות - אינו דין שנתיר את הנקבות מיד! אמרו לו: אם הלכה - נקבל, ואם לדין - יש תשובה. אמר להם: לא כי, הלכה אני אומר.

היתר מואבית לבוא בקהל מוסכם במשנתנו, בעוד שהיתר מצרית ואדומית לבוא בקהל שנוי במחלוקת התנאים. בגמרא (בבלי, יבמות עו, ב) מבואר שגם היתר מואבית לא היה דבר ברור בדורות הקדומים. הגמרא מתארת את נסיונו של אבנר בן נר להצדיק את ההלכה הזו, ואת כשרותו של דוד, מול קושיותיו של דואג האדומי:

עד שאתה משאיל עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו, שאל עליו אם ראוי לבא בקהל אם לאו. מ"ט? דקאתי מרות המואביה.

א"ל אבנר, תנינא: עמוני - ולא עמונית, מואבי - ולא מואבית.

אלא מעתה, ממזר - ולא ממזרת!

ממזר כתיב, מום זר.

מצרי - ולא מצרית!

שאני הכא, דמפרש טעמא דקרא: על אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, דרכו של איש לקדם, ולא דרכה של אשה לקדם.

היה להם לקדם אנשים לקראת אנשים, ונשים לקראת נשים!

אישתיק.

\* תודה רבה לידידי הרב יאיר קאהן שליט"א, שאי-הסכמותיו סייעו בידי לחדד את הטיעונים שבמאמר. הפניות סתמיות לגמרא הן למסכת יבמות. מכיוון שדיניהם של העמוני והמואבי זהים, וכן דיניהם של המצרי והאדומי, לפעמים יוזכר רק אחד מהם, ועל הקורא להבין שהדברים תקפים גם לגבי בן זוגו. לרוב נכתוב "מצרי ואדומי", כסדר השגור בדברי חז"ל, בניגוד לסדר הופעתם בתורה שבכתב.

בהמשך מובא שעמשא "חגר חרבו כישמעאל ואמר: כל מי שאינו שומע הלכה זו ידקר בחרב, כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי: עמוני - ולא עמונית, מואבי - ולא מואבית", ובאשר לקושי שגם נשי מואב היו צריכות לקדם את הישראליות בלחם ובמים, יש בסוגיה תשובה, שאין זה מתפקידן, שכן נאמר "כל כבודה בת מלך פנימה". לבסוף מובאת מחלוקת תנאים (המופיעה גם בספרי) באשר לבסיס ההיתר:

עמוני - ולא עמונית, מואבי - ולא מואבית, דברי רבי יהודה.

רבי שמעון אומר: על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים - דרכו של איש לקדם וכו'.

מהגמרא נראה שעמשא בן יתר הוא שהביא לביטול כל הערעורים על הלכה זו. אך טענתו קשה: הרי בית דינו של שמואל הרמתי התקיים בסמוך לאירוע המתואר כאן, אם לא באותו זמן ממש, ודואג האדומי, שהיה ראש סנהדרין לדעת חז"ל,<sup>1</sup> בוודאי יכול היה להפוך את החלטתם על פי ראיות!<sup>2</sup> מכאן טען הגרי"ז מבריסק, שכוונת עמשא היתה שדין זה התקבל בהלכה למשה מסיני דרך בית דינו של שמואל, והרי על הלכה למשה מסיני אי אפשר לחלוק.<sup>3</sup> כך אכן מפורש בסמ"ג (ל"ת קיג), שהיתר עמונית ומואבית הוא הלכה למשה מסיני.

אולם, לאור זאת, המשך הסוגיה דורש עיון: מכיוון שהעניין הגיע לפיתרון על ידי קבלה בעל פה, מדוע ממשיכה הגמרא לאחר מכן לבסס את ההלכה על המקראות? ייתכן שנוכח הניגוד הצורם שבין ההלכה לבין הפשט, הכרחי למצוא רמזים להיתר המחודש על דרך הדרש. בהתחלה סברה הגמרא שהאסמכתא הכתובה היא מ"לא דרכה של אישה לקדם", ולצורך כך נדחקה לגייס את הפסוק "כל כבודה בת מלך פנימה". אחר כך היא אומרת שזה רק לדעת ר' שמעון, כי לפי ר' יהודה ההלכה מפרשת באופן ישיר את המונח "עמוני" בפירוש מצמצם, בלי להזדקק ל"לא קדמו אתכם". על כל פנים, עלינו להבין מה טעם מחלוקת התנאים בנוגע לשאלה אם להסתמך כדרשה להלכה הנלמדת מדברי קבלה על פסוק מסוים זה או אחר.

ב) בעניין אדומית ומצרית, מוכיח ר' שמעון שמותר להן לבא בקהל, קל וחומר מעמונית. מדוע חולקים עליו חכמים? בגמרא (עז, ב) מובא שחכמים דחו את הדרשה באמצעות "מה הצד". אלא שהדברים תמוהים, שכן ניתן היה לדחות יותר בקלות, שהרי דרשת "מואבי ולא מואבית" נתקלת בקושייתו של דואג האדומי: לפי זה היה עלינו להתיר ממצרת, מצרית ואדומית! על כך באה התשובה, "שאני הכא דמפרש טעמא דקרא וכו' דרכו של איש לקדם ולא דרכה של אישה לקדם". וכבר הבאנו לעיל את סיום הסוגיה, שלדעת ר' שמעון עצמו, "איש דרכו לקדם" עומד ביסוד היתר

1. ילקוט שמעוני יחזקאל רמז שמא, ועוד.

2. עיין ברמב"ם ממרים ב, א.

3. חידושי הגרי"ז על תנ"ך ואגדה (ירושלים תשמ"ו) סימן קצג. ללשון סוגייתנו "כך מקובלני" השווה: פאה ב', ו.

מואבית, על אף היותו הלכה למשה מסיני. לכאורה היה די להזכיר עיקרון זה, דשאני הכא דמפרש טעמא דקרא, כדי לבטל את הקל וחומר.

הרמב"ם בפירושו למשנתנו באמת כתב שלימודו של ר' שמעון נדחה באמצעות העיקרון האמור. וכבר הקשו אחרונים על הרמב"ם, שפירש את המשנה בניגוד לש"ס.<sup>4</sup> על כל פנים, קשה מדוע לא הסבירה הסוגיה את הפרכת הקל-וחומר באופן הפשוט הזה.

ג) כמו כן יש לעיין בעצם הלשון במשנה: לאחר שלמד ר"ש היתר מצרית בקל וחומר מעמונית, תגובת חכמים לדבריו היתה "אם הלכה נקבל, ואם לדין יש תשובה". חכמים הבטיחו לקבל את דעתו אם יתברר ש"הלכה" היא, וזה מובן לאור מה שראינו לעיל, שכאשר חכם גדול מעיד שבידו מסורת מסיני משתתקים כל הערעורים והטענות שכנגדו. מעין זה ישנו בירושלמי פסחים (ו', א), כשבני בתירא דחו את כל ראיותיו של הלל בעניין הקרבת קרבן פסח בשבת, אבל מיד קיבלו את דבריו כשהצהיר שכך שמע משמעיה ואבטליון, ופירש שם הפני משה (ד"ה כיון ששמעו): "והם קיבלו איש מפי איש עד למשה מסיני".

אלא שתמוהה העובדה שרבי שמעון בסופו של דבר אמר "הלכה אני אומר", ואף על פי כן לא השתכנעו החולקים עליו לסגת מעמדתם. אדרבה, הסוגיה טוענת שאילו היה מקבל ר' יהודה<sup>5</sup> את דעת ר' שמעון להתיר מצרית, "לא היה מוצא ידיו ורגליו בבית המדרש" (עז, ב), כי לדעתו פסולי קהל אסורים גם בגיורת, ומצרית פסולה היא האפשרות היחידה לגר מצרי לטהר את זרעו. כדעת ר' יהודה שהמצרית אסורה פסקו גם הרמב"ם (איסורי ביאה י"ב, יט) והטור (אה"ע ז). ובכן, מדוע לא קיימו החכמים את הבטחתם, ולמה לא התרשמו כלל מעדותו של ר' שמעון שדבריו הם "הלכה"? אמנם השאלה כבר נשאלה על ידי התוספות (עז, ב ד"ה 'הלכה'), והם כתבו שכאשר טען ר' שמעון "הלכה אני אומר":

לאו הלכה למשה מסיני קאמר דאם כן אמאי פליג עליה רבי יהודה?! אלא הכי קאמר: הלכה אני אומר, כך קיבלתי מרבותי.

הדוחק בדבריהם הוא גדול, כי קשה לפרש את המונח "הלכה" במשנה אחת במונחים שונים - פעם כהלכה למשה מסיני ופעם כ"קיבלתי מרבותי".<sup>6</sup> ועוד, מה קיווה ר' שמעון להרוויח מייחוס הדין לרבותיו, וכי לא ניתן לחלוק על רבותיו? ואמנם מהר"י קארו ב"כללי הגמרא" שלו פקפק בדברים אלה של התוספות.<sup>7</sup>

4. עיין ברע"ב למשנתנו, בהגהת רעק"א עליו, ותפארת ישראל יג.

5. הוא כנראה התנא קמא במשנתנו, שאוסר את המצרית.

6. ואם תאמר שגם בפעם הראשונה אין זה "למשה מסיני", לא משמע כך מהתוספות. ובכל מקרה גם זה דחוק, כי סוף סוף לא קיימו חכמים את הבטחתם.

7. עיין הליכות עולם שער ג פרק א סעיף ו, ובכללי הגמרא שם.

לעצם העניין, יש להעיר שקולמוסים רבים נשתברו בשאלה האם יש בחז"ל מחלוקות בעניין הלכה למשה מסיני.<sup>8</sup> ואולם מהר"ץ חיות (תורת הנביאים, מאמר תורה שבעל פה) ציין שגם לדעת השוללים, תיתכן מחלוקת לגבי פרטי ההלכה. למשל, שיעורי כזית וכביצה בוודאי ניתנו מסיני, אבל חכמים התווכחו לגבי הגדרת חלק מהשיעורים האלה, ולגבי הצורך בשיעור לעונש מלקות. בנימה אחרת, אף הגר"ח מבריסק הראה שגם כאשר הלכה למשה מסיני מקובלת על הכל, ייתכן שיחלקו לגבי אופיה היסודי.<sup>9</sup>

לכן בענייננו, יש מקום לשער שמחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בהיתר המצרית, נסובה לא על עצם קיומה של הלכה למשה מסיני, אלא על טיבה, וממילא – על פרטיה. וכבר ראינו ששני התנאים חלקו בקשר לתשתית המקראית להיתר המואבית, שיסודו בהלכה למשה מסיני. אפשר שפיענוח המחלוקת סביב המואבית יפיץ אור גם על שאלת היתר המצרית.

## ב.

במשנתנו, לצד התבססות על "הלכה", לומד ר' שמעון את היתר המצרית בקל וחומר מעמונית ומואבית. הגמרא מביאה בשמו מקור נוסף (עז, ב):

תניא, אמר להן ר"ש: הלכה אני אומר, ועוד מקרא מסייעני: "בנים" – ולא בנות.  
ת"ר: "בנים" – ולא בנות, דברי ר"ש;

אמר ר' יהודה: הרי הוא אומר "בנים אשר יולדו להם דור שלישי", הכתוב תלאן בלידה.

דיוקו של ר' שמעון אומר דרשני. הלא הפסוק הנידון הוא (דברים כ"ג, ט): "בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'". הפסוק בונה על ההנחה הבלתי כתובה שקיים איסור לבוא בקהל, ומכאן הוא בא להתיר את האיסור בדור השלישי. ואם כן אדרבה, אם ננקוט בפרשנות מצמצמת ונוציא את "הבנות" מכוונת הכתוב, יהיה עלינו למעטן מן ההיתר לבוא בקהל בדור שלישי, שהוא הנושא הגלוי של הפסוק, ולאסור כליל את המצרית! ר' שמעון כנראה פירש שמיעוט הבנות הוא לא מן ההיתר עצמו, אלא מן הצורך בו; ועדיין לא מובן מדוע הבין כן כאשר הדרך הראשונה נראית חלקה יותר. כבר עמדו מפרשי הסוגיה על נקודה זו,<sup>10</sup> ונראה שדרשתו של ר' שמעון הוכתבה על ידי מגמה יסודית הטמונה בפסוקי מצרי ואדומי.

לפני שהתורה קובעת את תנאי ההיתר למצרי ואדומי, היינו מצפים שהיא תזכיר את עצם איסור ביאתם בקהל,<sup>11</sup> ורק אחר כך תאמר לנו מהן מגבלותיו. אולם במקום זה היא מקדימה מצווה (דברים כ"ג, ח): "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא, לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו". על פני הדברים היה

8. המקור המרכזי לדיון הוא שו"ת חוות יאיר סי' קצב, ע"ש.

9. ראו בדבריו להלכות מאכלות אסורות פ"י הט"ו, שם הוא הוכיח שהגאונים והרמב"ם חלקו אם דין ערלת חוץ לארץ הוא הרחבה של האיסור הקיים בארץ או הלכה עצמאית.

10. עיין ברישב"א ובערוך לנר.

11. בבחינת "תנא היכא קאי" (ברכות ב, א, תענית ב, א).

נראה שלפנינו שני ציוויים, שהם אמנם קשורים רעיונית, אבל שייכים לתחומים שונים: קודם מזהירה התורה שלא נשנא את בני העמים האלה, וציווי זה שייך לכאורה להלכות דעות; ומשם עוברת התורה להלכות יוחסין, ומתירה לאדומי ולמצרי לבוא בקהל בתנאים מסוימים, כאשר מעצם ההיתר הזה נלמד, בליט ברירה, שדינם הבסיסי הוא כפסולי חיתון. אלא שלא מצאנו ברמב"ם איסור כללי על שנאת אדום ומצרים, וככל שעלה בידי לבדוק, אין למצוא הלכה כזו גם בדברי שאר הראשונים. הרמב"ם מפרש שגם הפסוק הראשון עניינו ביאה בקהל, וכוונת התורה היא שלא "נתעב" את המצרי מלבוא בקהל. וזו לשונו בספר המצוות:

והמצוה הנ"ד היא שהזהירנו מהרחיק זרע עשו אחר הכנסם בדת. רוצה לומר שאנחנו מזהירים מהרחיק חתונם. והוא אמרו יתעלה (שם) לא תתעב אדומי כי אחיך הוא. והמצוה הנ"ה היא שהזהירנו שלא להרחיק המצרים ולתעב חתונם אחר הכנסם בדת והוא אמרו יתעלה (שם) לא תתעב מצרי. וכבר התבאר משפטי שתי מצות אלו, כלומר משפטי מצרי ואדומי, בשמיני מיבמות (עו, א; עח, ב) ובסוף קדושין (עד, ב; עה, א; עז, א).

פרשנות זו של איסור התיעוב משנה לגמרי את תפישת מעמדם של המצרי והאדומי ואת חובתנו כלפיהם, ונראה שעלינו למצות את משמעותו של עניין זה, הן לגבי איסור התיעוב עצמו, והן לגבי הביאה בקהל בדור השלישי.

ראשית - בעניין התיעוב: אילו היינו מבינים פסוק זה כפשוטו, היה מקום לצייר את הציווי כדבר שבשלילה - לא רק בניסוח, אלא במהות. כלומר, כאשר רגשות שנאה ונקמה עולים בנו אגב אירועי הזמן בהווה ובעבר, מצווה התורה להרפות מעוינותנו כלפי האישים האלה, בזכות החלק הטוב שברקע המשותף להם ולנו. אולם לפי פירושו של הרמב"ם, אין התורה מדברת כאן על מצרי ואדומי המנותקים מאיתנו; מדובר בגרים, שבהצטרפם לעדת ישראל נצרכים הם לנו ומבקשים שנאשר את מעמדם. הרי הם מתדפקים על דלתנו כדי להתקבל כחברים מלאים בקהל. בנסיבות אלה, למעשה הופך מה שהיה נראה כאיסור עוינות, לחובת קירוב וקליטה.<sup>12</sup> עלינו לנהוג בהם לגמרי כאחדים מאיתנו, לפתוח את שערינו בפניהם ולאפשר להם לשאת אישה יהודיה.

שינוי לא פחות יסודי מתחולל כאן בעניינו של המקרא השני - "בנים אשר יולדו וכו'". אילו היינו מנתקים אותו מהפסוק הראשון, היה מובנו קביעת הלכה באיסור והיתר: לפני הדור השלישי נחשבים המצרי והאדומי פסולי גברא מלבוא בקהל, ורק מאז ואילך הופך מעמדם לשווה לזה של כל יהודי. אופיו של הציווי היה שלילי, למרות ניסוחו החיובי המסווג אותו כלאו הבא מכלל עשה (כמו "כל ציפור טהורה יאכלו"). אולם משהתורה חייבתנו לפתוח את שערי הקהל בפני הגרים האלה, איננו מוצאים כל התייחסות למצרי ולאדומי כפסולים לבוא בקהל, והפסוק השני כבר אינו

12. וזה דומה לציוויים - רובם לאוים - שהטילה עלינו התורה ביחס לגר, שבמהותם הינם חיובי קבלה לקהילה, רגישות ואהדה לו ולמצבו, ואף הערכה למעלתו המיוחדת, כפי שעולה מספר המצוות, עשה ר"ז.

מתפרש ישירות כאיסור, אלא כפירוט אופן ביצועה של המצווה החיובית האמורה: התורה מדברת על סילוק מחיצות בין המתגייר לבינינו, ואחר כך קובעת את טיב התהליך וקצבו. וכן נראה לדייק מדברי הרמב"ם שם, שכתב שהתורה מונעת מאיתנו להרחיק את זרע עשו "אחר הכנסם בדת"; אילו היינו מזהים מצרי ואדומי כפסולי חיתון זמניים, לא היה מסולק פסולם מיד עם "הכנסם לדת", אלא היתה נדרשת המתנה של שני דורות (כעולה מהבנת הפסוק כפשוטו, כפי שהוסבר לעיל). אך לדעת הרמב"ם, באופן עקרוני חל חיוב קבלתם מייד עם הגיור, אלא שלגבי אופן יישום הטמעתם בקהל, ישנם פרטים המבוארים בקידושין וביבמות, כפי שמסיים שם הרמב"ם, וכוונתו היא לפרטים המפרשים את תהליך קבלתם לקהל - תהליך המגיע לשיאו בדור שלישי. לכן בפועל, בוודאי שאסור למצרי שני לבוא בקהל, אבל אין זה משום שיש בו פסול גברא זמני, שאינו נעלם אלא לאחר שלושה דורות, אלא משום גדרי תהליך הקבלה המתמשך ואורכו, כאמור.

גם סוגיית הגמרא עצמה נותנת לנו סיבה טובה להניח שאין פסול גברא במצרי ובאדומי. יעויין בדף עה, א, שם הובאה דעת רב דימי בשם ר' יוחנן:

מצרי שני שנשא מצרית ראשונה - בנה שני הואי; אלמא, בתר אימיה שדינן ליה.

מה יסודה של שיטה זו לפיה מניין הדורות נקבע על פי האם? ההסבר הראשון העולה בגמרא שם הוא "עובר ירך אמו", והסוגיה פותחת שם בדיון מאלף בהשלכות הכלל הזה. אך דבר זה תמוה ביותר, שכן איננו מוצאים בשום מקום אחר בגמרא ש"עובר ירך אמו" קובע את מעמד הוולד בהלכות יוחסין. לפי ההבנה הפשוטה, ששם מצרי הוא פסול גברא ההולך ונקלש במשך שני דורות עד שלבסוף הוא נעלם, היה עלינו לנצל עקרונות אחרים בהם עושה הגמרא שימוש, כגון ההליכה אחר הפסול (הקובע, לדוגמה, בהעברת ממזרות). מכך שאין הגמרא נזקקת לאותם כללים, משמע שהדיון פה איננו סביב הנחלת פסולי ייחוס מדור לדור. מדובר בתהליך ייחודי של התקבלות בני אדם ומצרים לתוך קהל ישראל. תהליך זה אמור לארוך שלושה דורות, וייתכן שאופן הספירה יתחשב בקשר המיוחד של האם לוולד מדין עובר ירך אמו, כפי שמופיע בהלכות רבות מחוץ לעולם היוחסין.

מעתה שאלתנו דלעיל, מה הניע את רבי שמעון ללמוד "בנים ולא בנות" כהקלה לבנות ולא כאיסורן המוחלט, אינה צריכה לפנינו. בניגוד להנחתנו הראשונית, אין הפסוק עוסק ב"איסור והיתר". אין הוא בא להתיר את המצרי השלישי ובעקיפין - לאסור את השני, אלא להגדיר את התהליך המפורט שעל פיו מקבלים אדומים ומצרים בקהל, תהליך המתחייב מן הפסוק הקודם: "לא תתעב מצרי". לפי זה, משמעותו של מיעוט הבנות מכך היא שהן פטורות מן הפירוט הזה, ועל כן מתקיים בהן הדין כפי שעולה מ-"לא תתעב מצרי" (הכולל מצרים משני המינים) כשלעצמו וכפי

שפירושו הרמב"ם. נשים אדומיות ומצריות תתקבלנה בקהל בהתאם לצייווי הראשוני, וכפי שכתב הרמב"ם: "שלא להרחיק המצרים ולתעב חתונם אחר הכנסם בדת", היינו מרגע הגיור. ברוח דברינו, נראה שיש מקום לצעוד הלאה ולהציע פירוש נוסף ל"לא תתעב מצרי", היינו לאיסור התיעוב: נזכור שדין מצרי ואדומי מופיע בתורה בעקבות דיני יוחסין אחרים – איסור ממזר, ואיסור עמוני ומואבי. איסורים אלה, בעלי תוקף של לאוים מפורשים (שלא כמצרי ואדומי), להם אין היתר "עד עולם", בוודאי מתבססים על פסול אישי, העובר מדור לדור. במקרה של מצרי ואדומי, מזהירה התורה פן נקיש אותם לאישים הקודמים שהוזכרו, והיא אוסרת עלינו לטפל בהם כאילו הם "תועבה" – כלומר בעלי פסול גברא, שכן התייחסות כזאת סותרת את רצון התורה, לקבלם כאחד מאיתנו, ולו גם אם רק אחרי שלושה דורות. ההנחה שהמונח "תועבה" עשוי לציין איסור חיתון התלוי בפסול אישי, מוכחת בלאו אחר: "לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה כי תועבה היא לפני ה'". ואמנם ניתן לפרש ש"תועבה" כאן מתיחס למעשה ולא לאישה שנטמאה, אבל נראה שחז"ל הבינו כדברינו, שכן דרשו "היא תועבה ואין בניה תועבין" (נידה ע, א ועוד). האשה שנטמאה נושאת פסול האוסר אותה על הבעל הראשון, ולגביו היא "תועבה", אך מציינים רבותינו שבניגוד לפסולי חיתון אחרים, כאן אין עקבות העוברות לדורות הבאים.

נותר לנו לענות על שאלה אחת. אם נכון הוא שהתורה אינה מטילה פסול במצרי ובאדומי עצמם, ומתייחסת אליהם דווקא ברוח של קירוב, סוף סוף מה עומד ביסוד הצורך להאריך את תהליך הקבלה עד שלושה דורות, בניגוד למקובל בכל גרות? אמנם, אילו היתה התורה מרחיקה את המצרי ופוסלת אותו בפסול גברא, היה מקום לומר שהדורות האלה נחוצים כדי להחליש ולהעלים את הפסול האמור, ומעתה שוב אין לזהות את הגר שלפנינו כקשור בקשר כלשהו לכור מחצבתו, והרי הוא כתינוק שנולד ואינו מצרי כלל. אבל דבר זה אינו ניתן להיאמר, שכן את החובה להכשיר את הגר הזה לבוא בקהל מנמקת התורה בכך ש"גר היית בארצו", ולגבי האדומי – "כי אחיך הוא". אילו היתה ההמתנה מיועדת לטהר את הגר מכל זיקה לשורשיו המשפחתיים ומכל שמץ "מצריות", הרי לקביעות הללו אין כלל משמעות. והרי זה כפי שטענו לעיל, שאין ה"מצריות" פוסלת את הגברא באופן אישי, ולהיפך – התורה רואה בתכונה זו רקע להכשרו (או לפחות להכשר צאצאיו) לבוא בקהל.

נראה לומר, שאכן הגורם להארכת התהליך אינו בפסול שבמתגייר עצמו, אלא בהיותו קשור לאומתו-מולדתו ברמה כללית יותר. קבלת גרים מאדום וממצרים אינה ניזונה על ידי תורתנו כגרות על פי התפישה הרגילה, שהיא מעשה פרטי של נכרי העושה מהפך בחייו, אלא כצעד לקראת פיוס ותיקון יחסים במישור כללי-לאומי. תולדות היחסים האלה התחילו בעבר ההיסטורי מתוך גרעין נאמן של אחווה וחסד, וברבות הימים הפכו היחסים האלה לרועץ, לרדיפה, משטמה ואיבה. על המצב הזה, רווי הזכרונות הקשים, נצטווינו להתגבר, ולתהליך זה קצבה התורה זמן של שלושה

דורות. כאשר התורה מקפידה על קירובם של בני העמים האלה, היא מושיטה יד להחזרת קורטוב מן התקווה והקירבה שנצפו מקדמת דנא.<sup>13</sup>

תפישה זו בוודאי מסתברת לפי מה שעלה על דעת רבותינו (עח, א), שחישוב שלושת הדורות יתחיל מדור סיני. לפי זה, המדד הוא זמן היסטורי: לפני שמצרים ייקלטו אצלנו, שני העמים בכללותם הם הזקוקים לתקופה של שלושה דורות. אילו היה "אדומי" שם פסול, קשה להבין איך הלכה זו בתחום המעמד האישי יכולה להשתנות בזכות מה שנראה כתקופת הרגעה. אך כתקופה של התגברות על משקעים לאומיים, הדבר מובן היטב. אמנם, למסקנה הספירה מתחילה מכל מתגייר מצרי נתון, וההיתר חל דווקא על בן בנן, אך אין זה מעיד בהכרח על פגם אישי ההולך ונחלש במשך הדורות. ייתכן עדיין להבין כפי שמוכח לענ"ד מן הראיות שהובאו לעיל, שתקופת הקליטה המיוחדת נובעת מן הרצון להשלמה בין העמים, מתוך תפישת משמעותו הציבורית הרחבה של הגיור הפרטי שלפנינו.<sup>14</sup>

## ג.

בטענתו כלפי חכמים, אמר ר' שמעון "הלכה אני אומר" שהמצרית מותרת. עמדנו לעיל על הקושי שבדבריו, אך קודם נעמוד על הקושי בשיטת החלוקים עליו: מתוך ההקשר, נראה שהמונח "הלכה" שבפיו מכוון למסורת מסיני. אך אם כך, מדוע לא התקבלו דבריו?

ייתכן שהמפתח להבנת העניין מונח בניסוח המדויק של דברי ר' שמעון. הביטוי "אני אומר" משמעותו עמדה אישית, מקורית, ואפילו חדשה. כאשר חכם משתית את עמדתו על הלכה קדומה, ומסתייע בסמכות עתיקה כדי לשכנע, מה ההיגיון בהבלטת עצמו? התקדימים בעניין זה, אותם הבאנו לעיל, מסתברים הרבה יותר. עמשא בן יתר, שרצה לקבוע את ההלכה בדבר היתר המואבית, תקע את יתדותיו במסורת בית דינו של שמואל הרמתי. הלל הוכיח שקרבן פסח דוחה שבת מכוח מה שמע משמעה ואבטליון. ואילו ר' שמעון מדבר על "הלכה (למשה מסיני)" – ש"אני אומר" אותה!

לכן נראה, שלאמיתו של דבר לא התכוון ר' שמעון לחשוף כאן מסורת עתיקה שטרם נודעה ברבים. כאשר הוא אומר "הלכה", הוא מתייחס לאותה הלכה למשה מסיני המוכרת, המתירה את המואבית. אלא שלדעתו – וכאן החידוש שבדבריו – אותה הלכה שנאמרה במואבית נוגעת גם

13. יש לציין, כפי שרמזנו בפנים, שהסבר זה עומד בניגוד לתפישה המנתקת את הגר לגמרי מכור מחצבתו, ורואה אותו כמבצע הפיכה גמורה בזהותו עד כדי דחיית שורשיו הלאומיים הקודמים בצורה מוחלטת, בבחינת "תינוק שנולד". אולי אין במקרה של מצרים ואדום כדי לסתור את התפישה הזו במקרים אחרים. על כל פנים, עצם העובדה שקבלת גרים מצריים מנומקת על ידי "גר היית בארצו", מדברת בעד עצמה, כאמור בפנים.

14. בהקשר לזה מעניין לציין את חזונו של ישעיהו (י"ט, כה) לעתיד לבוא: אֲשֶׁר בָּרְכוּ ה' צָבָאוֹת לְאֹמֶר בְּרוּךְ עַמִּי מִצְרַיִם וּמִעֵשָׂה יְדֵי אֲשׁוּר וּנְחֻלְתֵּי יִשְׂרָאֵל (תודה לעורך חננאל שפירא).



למצרית, וקל וחומר הדברים, כפי שהוא טוען במשנה.<sup>15</sup> הבנתו זו היא תרומתו האישית ולגביה צודקת התבטאותו "אני אומר". לעומתו, חכמים סבורים שלא קרב זה אל זה, ואין ללמוד מצרית ממואבית. המחלוקת ביניהם היא בשאלה האם קיימת זיקה בין פרשת עמוני ומואבי לבין פרשת מצרי ואדומי המאפשרת את הקל וחומר של ר' שמעון. נראה ששאלה זו עצמה תלויה ועומדת בהבנת יסוד ההיתר של העמונית והמואבית.

כדי להבין את המחלוקת האמורה, נעיין במקראות בהקשר רחב יותר. שלוש פרשיות הסמיכה התורה זו לזו – לא יבא ממזר, לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה', ודין אדומי ומצרי. הממזר נפסל מלבוא בקהל באופן חד-משמעי. התורה משתמשת בעניינו בשפה החלטית היוצרת פסול גברא, שאין בו שום פתח לקולא "עד דור עשירי". בקצה הנגדי מצויים המצרי והאדומי, שבהם האיסור אינו מוזכר בכלל אלא בעקיפין, וכל דיבורה של התורה הוא רק על אופני ההיתר והקבלה. ואילו בתוך – עומדת פרשת עמון ומואב, הדומה ממש לאיסור ממזר בניסוחיה, אך מבחינת רקע האיסור – המתייחס לקבוצה לאומית בעל רקע של יחסים מורכבים מול עם ישראל – מתבקש להשוותה – דווקא לאדום ומצרים. ובכן, נשאלת השאלה: האם באופן מהותי, והלכה למעשה, מתחבר איסור עמון ומואב לאיסור ממזר או לאיסור אדומי ומצרי? חקירה זו קשורה בטבורה לדרך שבה יש להבין את ההיתר של המואבית.

ר"י מבין כפשט הכתוב, שגם בעמוני ומואבי יש פסול גברא מוחלט – כמו ממזר, ושלא כמצרי ואדומי – אלא שההלכה שבעל פה לימדה שמראש לא נכללו הנקבות באיסור. לכן, לדעתו, המפתח להיתר המואבית הוא "מואבי ולא מואבית": אמירה זו מבטאת את רוחה של ההלכה למשה מסיני, לפי הבנתו, שהנקבות מעולם לא נאסרו. אם כך, ר' יהודה דבק במשמעותם הפשוטה של הפסוקים.

עם זאת, ניתן להצביע על שני חסרונות במהלך שלו: קודם כל, אם באמת מדובר בפסול גברא, בכל זאת מוזר הדבר שאנו מוציאים מן האיסור את הנשים, שבפשטות הינן מואביות לא פחות מהגברים.

שנית, אין זה מתקבל על הדעת להשוות עקרונית את פרשת עמוני ומואבי לממזר, תוך ניתוקה הגמור מדין אדומי ומצרי. הרי ביחסינו עם כל ארבעת העמים האלה יש טוב ורע, אור וצל. מה הטעם לחלק ביניהם? ואכן, הפרשנים התלבטו מאוד בהסבר האפליה שמצאנו בתורה בין הזוגות. הקלות שבה מקבלים בני עם ששעבד אותנו מאות שנים וניסה לבצע בנו רצח עם, אינה מתיישבת

15. בזה תתיישב התמיהה: מאחר ורבי שמעון לראשונה טען על סמך קל וחומר, מדוע עלה בדעתם של החכמים שהוא מדבר על "הלכה", עד שהם אומרים "אם הלכה נקבל"? ועיין במשנה כריתות טו, ב, שם "אם הלכה נקבל" מתייחס למה שר' יהושע אמר ששמע מרבותיו, ועל הקל וחומר שלו אמר ר' עקיבא "אם לדין יש תשובה".

עם הקשיחות שבה יש להתייחס למי שלא קידם אותנו בלחם ובמים. מדוע כאן נקבעת ההלכה לפי הזכרון הרע, וכאן לפי החסד והאחוה? לא אמנה את הפתרונות הרבים שהוצעו, אבל נדמה שכל התירוצים אינם מוחקים את התמיהה היסודית. על כל פנים, לענייננו – גישת ר' יהודה מנציחה את הבעיה במלוא החריפות. המציאות ההלכתית היא אכן כפי שמשמע מן הפשט: מצווה עלינו לקרב את האדומי והמצרי ברוח לב ורוח אחווה, ולפסול לגמרי את העמונים ואת המואבים. אלא שלצורך מצווה זו, הגיורת העמונית אינה נידונה כקשורה לעמה הקודם, לא עליה דיברה התורה, ולא אותה היא פסלה פסול אישי.

אך ר' שמעון אינו מסתפק בכך, שכן בסופו של דבר, מה בין מואבית לממזרת? אם אכן פסול גברא לקהל טבוע בעמון ומואב, מה יכול להפקיעו אצל הנשים, שאינן פחות מואביות מן הגברים? מסקנתו היא שבאמת אין אפשרות כזו, אם לא באמצעות מתיר מיוחד. המתיר הוא (וזאת בניגוד לפשטם של הכתובים) שהתורה מעוניינת לפתוח פתח של קירוב כלפי מואב, כשם שהיא עשתה כלפי אדום. על המגמה הזו לגבי עמון ומואב אנו יודעים מהלכה למשה מסיני.

לפי תפישת ר' שמעון, תפקיד ההלכה למשה מסיני הוא להרחיב את הגישה המקרבת, כך שבסופו של דבר היא משותפת לכל הלאומים המוזכרים בפרשת כי תצא. במקרה של מואב, אופן היישום הוא דרך הנשים; ועצם המגמה היא המתירה את פסול הגברא של המואבית. נכון שעדיין איננו מבינים את ההבדלים להלכה הקיימים בכל זאת בין הזוגות. אך ההלכה למשה מסיני ממתנת את הקושי. לצד פסול הגברא שבעמון ובמואב, מביעה ההלכה שבעל פה את הרצון להתגבר על העוינות ההיסטורית ולקרב את מואב לעם ישראל. רצון זה מתבטא בהפקעת פסולן האישי של הנשים. אם נתנה על היחס שבין פסוקי עמוני ומואבי לבין סביבתם הקרובה בפרשת כי תצא, יסביר ר' שמעון שהיחס הוא כפול, אפשר פרדוקסלי: פרשת "עמון ומואב" מקיימת זיקה עם דין ממזר מבחינת פסול הגברא, פסול היוצא לפועל להלכה בגברים; אך מבחינת הכשר המואביות, היא משולבת במגמה המקרבת של דין מצרי ואדומי.

בניגוד לר' יהודה, ר' שמעון מבסס את היתר המואבית על הלימוד מ"אשה אין דרכה לקדם". לימוד זה היגיון יש בו, אלא שההיגיון אינו הכרחי. הרי גם נשים הן בעלות חסד, ויכלו המואביות לקדם את הישראליות! יש רק דבר אחד שלימוד זה כן מצליח לעשות: הוא הופך את ההבחנה בין גברים לנשים לדבר אפשרי, כי בכל זאת, הנימוק של התורה הוא ברור יותר בגברים מאשר בנשים. כאשר התורה מזכירה את העניין הזה, היא נותנת מקום שבו תוכל מגמת הקירוב לחול (= נשים), בו בזמן שהיא משאירה על כנו את פסול הגברא המפורש בפסוקים. אבל ברור שהעיקר בעיני ר' שמעון הוא הרצון לקלוט ולקרב, ולא חוסר ההגינות, כביכול, שבהענשת הנשים.

צעדו הבא של ר' שמעון – היתר המצרית – שקוף מאוד: מכיוון שהמסורת מסיני מאחדת את כל ארבעת הלאומים סביב מגמת הקירוב לעם ישראל, בוודאי מסתבר להתיר גם את המצרית, אחרי שראינו שדרך זו של קירוב מתירה אפילו מואבית, ודוחה את הפסול האישי שהיינו אמורים להטיל בה. אך ר' יהודה דוחה זאת מכל וכל, שהרי לדידו היתר המואבית פירושו הפקעת הנשים מפסול הגברא של מואב, מדין "מואבי ולא מואבית", ואינו תוצאה של גישה מקרבת כלפי מואב. מה שייך דין זה למצרי ולאדומי, בהם ממילא בכלל אין פסול גברא, ורק הקפידה התורה על קבלתם דווקא מהדור השלישי? מניין ניתן להסיק שאישה מצרית עשויה להתקבל לקהל בלי כל התהליך שדרשה התורה לבני עמה? יש להניח שכל הדיון בדף עז, ב המסביר את הפרכת הקל וחומר של ר' שמעון, מתקיים רק "לשיטתו" של ר' שמעון, בהנחה שתפישתו היסודית מתקבלת ("אם קבלה נקבל"). אך האמת היא שלפי ר' יהודה עצמו, ההשוואה בין מואבית למצרית היא חסרת שחר.

והנה בירושלמי (ח', ג) אנו לומדים על צעד נוסף לקולא שהולך ר' שמעון:

רבי יעקב בר אחא בשם ר' יאשיה: דור אחד עשר שבמזר כר' שמעון כשר, ולא דרש עשירי.

לדברי הירושלמי דין ממזר מדור אחד עשר תלוי במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בהיתר המצרית. אולם על פניו קשה להבין מדוע: לכאורה מחלוקתם בעניין המצרית תלויה כל כולה בדרשות – קל וחומר, "בנים ולא בנות" – ואולי בקיומה של "הלכה" המתירה את המצרית. אך איסור ממזר לאחר דור עשירי, שאינו מפורש בכתוב, נדרש בגזרה שווה "עשירי עשירי" מעמוני, שבו כתוב "עד עולם"<sup>16</sup> בירושלמי מוסבר שר' שמעון "לא דרש עשירי", כלומר שאינו דורש את הגזרה שווה. אך מדוע דווקא ר' שמעון הוא המסתייג מן הלימוד הזה?

מכאן שביסוד הדבר, לא בדרשות נחלקו, אלא בהבנת ההלכה למשה מסיני המתירה מואבית. לדברי ר' יהודה אין בהלכה זו אלא הגדרה מקומית באשר למושא האיסור המסוים הזה, ומוכן שאין להסיק ממנה מסקנות הנוגעות להלכות אחרות. אולם לדעת ר' שמעון היתר המואבית מבטא עיקרון כללי, מגמה שנועדה לקרב ולהכשיר לקהל אפילו מי שהיה אמור להיות בעל פסול יוחסין, כמו מואבית, ובענייננו – ממזר. עיקרון-העל הזה מופיע להלכה במקומות שהפשט מאפשר אותן, גם אם אינו מחייב אותן. כך היה בדין עמוני ומואבי, ובוודאי שיש לו עדיפות על דרשת גזרה שווה מחמירה. יש אמנם מקום רב לחלק בין ממזר לבין היתר מואבית ומצרית, ובתלמוד שלנו אין מי שמייחס דעה כזאת לר' שמעון. ועם זאת נראה שהירושלמי מצביע על הכיוון הבסיסי שבו יש לפרש את דעתו, גם בלי לקבל את היישום בעניין ממזר.

16. עיין רש"י עח, ב ד"ה דון מינה', שהביא מקור הדרשה מספרי דבי רב.

לבסוף, נחזור לשאלתנו הראשונה: מדוע אין הגמרא מפריכה את הקל וחומר של ר' שמעון בסברה הפשוטה, שבמואב נימקה התורה את האיסור באופן שמוציא נשים מכללן, והנמקה כזאת אינה כתובה אצל האדומית? בהתאם לדברינו, ברור שבעיני ר' שמעון אין כאן פירכא כלל: המניע המרכזי להיתר הנשים הוא מגמת התורה לפתוח מסלול חיבור בין מואב לישראל, ומניע זה בוודאי קיים באדום ובמצרים. "לא קידמו אתכם" נועד להצביע על כיוון היישום של המגמה הזו, ולאפשר הבחנה בין המינים, אבל בפני עצמו אינו מסוגל להתיר נשים, ואפילו לא לשמש בסיס והסבר להיתר.<sup>17</sup>

17. אפשר להוסיף, שאותו ההיגיון לחלק בין גברים לנשים בוודאי קיים גם במצרים ובאדום. איך שלא נגדיר את הסיבות ההיסטוריות המצריכות תהליך ממושך ביחס לעמים האלה, מן הסתם הן היו מרכזיות יותר לגבי הגברים מאשר לגבי הנשים.