הרי את חרופתי

הרב נפתלי וייס

א. הצגת הסוגיה

ב. הפסיקה בחרופה

ג. גירסת רבנו חננאל

ד. סידור הגירסאות, והפסיקות

ה. בירור הלשון "חרופתי"

ו. "ביהודה קורין לארוסה חרופה"

ז. חוש המישוש – חרפה הוא לנו?

ח. יהודה כסימן או כסיבה - ביאור פסיקת הרמב"ם לענ"ד

ט. ביאור ה"הכי קאמר"

י. לסיכום היסוד העולה מן הדברים

א. הצגת הסוגיה

הגמרא בקידושין[1] דנה לגבי לשונות שונות של קידושין:

> ת"ר: הרי את אשתי, הרי את ארוסתי הרי את קנויה לי - מקודשת; הרי את שלי, הרי את ברשותי, הרי את זקוקה לי - מקודשת. וליתנינהו כולהו כחדא! תנא, תלת תלת שמעינהו וגרסינהו. איבעיא להו: מיוחדת לי, מהו? מיועדת לי, מהו? עזרתי, מהו? נגדתי, מהו? עצורתי, מהו? צלעתי, מהו? סגורתי, מהו? תחתי, מהו? תפושתי, מהו? לקוחתי, מהו? פשוט מיהא חדא, דתניא: האומר לקוחתי - הרי זו מקודשת, משום שנאמר: כי יקח איש אשה.

ישנן לשונות בעלות משמעות ברורה כלשון קידושין, "לישנא מעליא" כלשון הראשונים. לעומתן, ישנן לשונות בהן אנחנו מסופקים אם עיקר משמעותן לקידושין או למלאכה.

הגמרא מבררת לגבי לשונות אלו, וכהמשך לבירור זה מעלה הגמרא בירור נוסף - לגבי הלשון "**חרופתי**". אומרת הגמרא:

> איבעיא להו: חרופתי, מהו? ת"ש, דתניא: האומר חרופתי - מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה. ויהודה הויא רובא דעלמא? ה"ק: האומר חרופתי - מקודשת, שנאמר: והיא שפחה נחרפת לאיש; ועוד, ביהודה קורין לארוסה חרופה, ויהודה ועוד לקרא? אלא ה"ק: האומר חרופה ביהודה - מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה.

הגמרא מביאה ברייתא שלשונה אינה ברורה, ו'מתקנת' אותה פעמיים, כביכול, על ידי "הכי קאמר".

לשון הברייתא – "האומר חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה".

על כך קשה, כיצד נקבע הלכה לכל העולם על פי הלשון שבחבל יהודה? וכי יהודה הם רוב העולם?

מתקנת הגמרא – "**הכי קאמר** - האומר חרופתי מקודשת שנאמר והיא שפחה נחרפת לאיש ועוד ביהודה קורין לארוסה חרופה".

[1] דף ו.

ההלכה לא נקבעה מכח הלשון שביהודה, אלא שיש ללשון זו כבר מקור בתורה הקדושה, יהודה מובאת רק כסיוע וראיה ללשון זו.

אלא שגם על כך קשה, "ויהודה ועוד לקרא"? "וכי המקרא צריך סיוע ממנהג שביהודה[2]?!"

מסקנת הגמרא – "**הכי קאמר** - האומר חרופה ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה".

ההלכה נאמרה רק לגבי יהודה ולא לכל העולם, ומכח הלשון הנהוגה ביהודה.
והקושי ברור, כיצד הגמרא משנה כך את לשון הברייתא? האם הברייתא ח"ו "טעתה" בלשונה[3]?

נקודה נוספת שיש לעיין בה בהבנת הפשט היא מקום הלימוד מהפסוק "והיא שפחה נחרפת". בשלב הראשון והשלישי הלימוד הוא רק מהלשון ביהודה, ורק בשלב השני, האמצעי, מזכירים את הפסוק.

ויש להתבונן בדבר:

א. מה מקום הלימוד מהפסוק?
ב. האם בסופו של דבר לימוד זה נדחה לגמרי?

מפרש רש"י לגבי מסקנת הגמרא:

> **שכן ביהודה כו'** - אבל מקרא ליכא למילף דההוא יחוד בעלמא הוא שהרי בשפחה כנענית הכתוב מדבר שאין קידושין תופסין בה ומעיקרא הוה סלקא דעתיה כמ"ד בגיטין (דף מג) בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר דשייכי בה צד קידושין.

רש"י שולח אותנו לדברי הגמרא בגיטין. אומרת שם הגמרא[4]:

> דרש רבה בר רב הונא: כשם שהמקדש חצי אשה אינה מקודשת, כך חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה - אינה מקודשת. א"ל רב חסדא: מי דמי? התם שייר בקנינו, הכא לא שייר בקנינו. הדר אוקים רבה בר רב הונא אמורא עליה, ודרש:

[2] כלשון רש"י שם.
[3] עיין בדברינו בספר "חיי נשמות" בהגדרת הכלל של "חסורי מיחסרא וה"ק".
[4] גיטין מג.

> והמכשלה הזאת תחת ידיך - אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן, אף על פי שאמרו: המקדש חצי אשה אינה מקודשת, אבל חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה - קדושיה קדושין; מ"ט? התם שייר בקנינו, הכא לא שייר בקנינו. אמר רב ששת: כשם שהמקדש חצי אשה אינה מקודשת, כך חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה - אין קידושיה קידושין; ואם לחשך אדם לומר: איזו היא שפחה חרופה? זו שחציה שפחה וחציה בת חורין המאורסה לעבד עברי, אלמא בת איתרוסי היא! אמור לו: כלך אצל ר' ישמעאל, שהוא אומר: בשפחה כנענית המאורסה לעבד עברי, ושפחה כנענית בת איתרוסי היא? אלא מאי אית לך למימר? מאי מאורסת - מיוחדת, הכא נמי מאי מאורסת - מיוחדת.

בגמרא מובאת מחלוקת האם לשון שפחה חרופה מתייחסת לחציה שפחה וחציה בת חורין, ושייכים בה קידושין[5] - ולא כמקדש חצי אשה שהקידושין לא תופסים משום שמשייר בקניינו, או שמא לשון שפחה חרופה מתייחסת לשפחה כנענית גמורה המיוחדת לעבד עברי, ולא שייכים בה קידושין, וממילא גם אין קידושין בחציה שפחה וחציה בת חורין שאינה כלולה בפסוק והיא כחצי אשה שנתקדשה[6].

מבאר רש"י אצלנו בקידושין שהמעבר בין השלב השני שבו למדנו מהפסוק ש"חרופה" היא לשון קידושין כמו ב"שפחה נחרפת לאיש", אל השלב השלישי שבו לא מוזכר כלל הלימוד מהפסוק, הוא המעבר בין שני ה"מאן דאמרים" בגיטין – אם שפחה נחרפת היא חציה שפחה וחציה בת חורין ששייכים בה קידושין, או שהיא שפחה כנענית גמורה שלא שייכים בה קידושין, וממילא הפסוק לא יכול לשמש כראיה ללשון קידושין, שמשמעות הלשון היא "מיוחדת" ולא "מקודשת".

נחזור ללימוד מהפסוק בהמשך הדברים בע"ה, דרך דברי הראשונים.

ונבוא לעיין כעת בשאלה – כיצד פסקו הראשונים בסוגייתנו.

[5] שאף על פי שרק החצי הבן חורין שלה מתקדש, לא שייר בקניינו, וקידש את כל החצי שהיה ביכולתו לקדש.
[6] שבחציה שפחה לא תופסים הקידושין, אלא רק בחציה בת חורין.

ב. הפסיקה בחרופה

כותב הרא"ש[7]:

> איבעיא להו חרופתי מהו תא שמע האומר חרופתי **ביהודה** מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה וכן בכל הלשונות של אירוסין שבכל מקום ומקום.

לכאורה לפני הרא"ש היתה גירסה שונה מהגירסה שלפנינו. הוא מביא את הברייתא ישר בלשון המופיעה בסוגייתנו במסקנת הגמרא, לאחר כל התיקונים.

בפשטות, פוסק הרא"ש לפי לשון זו, שרק ביהודה תהיה מקודשת, שזו לשון המקום. ומכאן מוציא פסיקה כללית לגבי לשונות אירוסין שבכל מקום ומקום.

לעומתו, פוסק הרמב"ם[8]:

> הדברים שיאמר האיש כשיקדש צריך שיהיה עניינם שהוא קונה אשה לא שיהא עניינם שהקנה עצמו לה כיצד הרי שאמר לה או כתב בשטר שנתנו לה הריני בעליך הריני ארוסיך הריני אישיך וכל כיוצא בזה אין כאן קידושין כלל אמר לה או כתב לה הרי את אשתי הרי את ארוסתי או הרי את קנויה לי הרי את שלי הרי את ברשותי הרי את זקוקה לי הרי את לקוחתי **הרי את חרופתי** וכל כיוצא בזה הרי זו מקודשת.

הרמב"ם פוסק ב"הרי את חרופתי" שמקודשת בכל מקום, בדיוק כמו בלשונות הודאיות של "הרי את אשתי", "הרי את ארוסתי".

ולכאורה קשה! שהרי למסקנת הסוגיה רק ביהודה מקודשת בלשון זו!?

מדברי הרשב"א עולה קושיה נוספת, מתוך דברי הגמרא בגיטין שראינו לעיל.

כותב הרשב"א אצלנו:

> אלא הכי קאמר: האומר חרופתי ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה. כלומר **אבל בעלמא האומר חרופתי אינה מקודשת. דמקרא ליכא למילף,**

[7] פרק ראשון סימן ב
[8] הלכות אישות פרק ג הלכה ו

דההוא יחוד בעלמא הוא שהרי בשפחה כנענית הכתוב מדבר שאין קדושין תופסין בה, ומעיקרא הוה ס"ד כמ"ד (כריתות יא, א) בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר דשייכי בה צד קדושין כדפרש"י.

ונראה מדבריו - דלדידן דקי"ל כר"ע דאמר (שם) דבחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר, **האומר חרופתי בכל מקום מקודשת, וכ"כ הרמב"ם ז"ל** (פ"ג אישות ה"ו) הרי את ארוסתי הרי את לקוחתי הרי את חרופתי הרי זו מקודשת.

ראשית, לאחר שמביא הרשב"א את פירוש רש"י, כותב שנראה מדבריו שאם מסקנת הגמרא לדחות את הלימוד מהפסוק היא לפי מאן דאמר ששפחה נחרפת היא שפחה כנענית, הרי שלדידן דקיימא לן כרבי עקיבא דבחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר, ניתן לחזור וללמוד מהפסוק שלשון חרופה היא לשון קידושין.

אם כן – תהיה מקודשת בכל מקום. וכך הוא רוצה לבאר את פסיקת הרמב"ם.

אלא שכאן, ממשיך הרשב"א, מתעוררת קושיה:

וקשיא דהא פלוגתא דאמוראי היא בפרק השולח (גיטין מג, א) חציה שפחה וחציה בת חורין אי תפסי בה קדושין כלל או לא, ומשמע נמי התם **דאפילו למ"ד דתפסי בה קדושי לא קדושי ודאי קאמר, אלא ספק מקודשת היא דהויא**, ואי נשתחררה וקבלה קדושין מאחר מקודשת לשני מספק וצריכה גט משניהם, אלמא ספיקא הוי אי נחרפת מאורסת קאמר או מיוחדת קאמר, **א"כ אפי' לדידן דקי"ל דבחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר, האומר חרופתי אמאי מקודשת גמורה**.

אפילו למ"ד דבחציה שפחה וחציה בת חורין תפסי בה קידושין, אין הכוונה לקידושי ודאי אלא לקידושי ספק[9]. אם כן, כיצד אנחנו יכולים לפסוק ב"חרופתי" שיש ודאי קידושין? לכאורה לכל היותר היינו יכולים לומר שאלו ספק קידושין?!

[9] ונפקא מינה שאם נשתחררה וקבלה אח"כ קידושין מאחר מקודשת לשניהם מספק.

הרשב"א מביא שתי אפשרויות להבין את מסקנת סוגייתנו[10]:

א. למסקנת הגמרא אצלנו ביהודה יש ודאי קידושין, ובשאר המקומות או שאינה מקודשת כלל או שמקודשת מספק. בהבנה זו נשאר בקושי על פסיקת הרמב"ם.

ב. גם אם שם חציה שפחה וכו' אינה מקודשת או מקודשת מספק, עדיין ניתן ללמוד מפשט הלשון שזו לשון ששייכת בקידושין, ואע"פ ששם מצד מיוחדות המקרה תהיה מקודשת רק מספק, אצלנו – באשה רגילה – תהיה ודאי מקודשת. וכך אפשר להעמיד דברי הרמב"ם.

אלא שגם אפשרות זו קשה ברמב"ם מצד פשט הסוגיה, שבמסקנה לא הביאה את הלימוד מהפסוק, אלא רק מיהודה.

לפני שנבוא לסיום דברי הרשב"א, נביא כאן את דברי הר"ן על הרי"ף. גם הר"ן מקשה על פסיקת הרמב"ם שודאי מקודשת[11]:

> אלא מיהו הא קשיא לי כיון דבעיא היא בגמ' חרופתי מהו **ולא איפשיטא שתהא מקודשת גמורה אלא ביהודה** נהי דמעיקרא הוה ס"ל דמקודשת למ"ד דבחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר **כיון דלא סליק הכי ואידחי ליה היכי נסמוך אהא ונימא דמקודשת גמורה ולא ניחוש לקידושי שני** דהא ודאי לא נהירא **ומשום הכי משמע חרופתי נמי ספק מקודשת הויא.**

אם בסופו של דבר הסוגיה שלנו היא זו שעוסקת בשאלה של לשון "חרופתי", והיא לא פשטה שתהיה מקודשת גמורה אלא ביהודה, כיצד נוכל אנחנו לסמוך על כך שהגמרא דחתה את ההבנה של מ"ד חציה שפחה וחציה בת חורין וכו' ואנו כן קיימא לן כמותו, ולפסוק שודאי מקודשת מבלי לחשוש לקידושי שני?!

[10] ונביא את דבריו: "ומסתברא דאפי' למאי דאוקימנא ברייתא באומר חרופתי ביהודה, ס"ל כמ"ד בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר, אלא דמעיקרא הוה ס"ד דהאי תנא דברייתא ס"ל כמ"ד התם דבחציה שפחה וחציה בת חורין תפסי בה קדושין גמורין, אבל השתא הדרינן למימר כמ"ד התם דאין קדושין תופסין בה כלל, א"נ כמ"ד ספיקא הוי, והכא בקדושי ודאי קאמר לומר דביהודה מקודשת ודאי, אבל בעלמא ספיקא הוי, כנ"ל:
ועוד י"ל להעמיד דברי רש"י והר"מ, דאפי' למ"ד התם דלא תפסי בה קדושי הכא ודאי מקודשת, דמ"מ כיון דאשכחן יחוד צד חירות בלשון זה, אי מקדש בהאי לישנא מקודשת, דהא שייך ביחוד צד שתופסין בו קדושין, ולאו משום דנחרפת מאורסת ממש היא."

[11] דף ב. מדפי הרי"ף.

על כן, לדבריו, ב"חרופתי" תהיה ספק מקודשת.

כך, אמנם, פסק הרמ"א בשולחן ערוך[12]:

> אמר לה: הרי את מיועדת לי, מיוחדת לי, עזרתי, נגדי, צלעתי, סגורתי, תחתי, עצורתי, תפוסתי, **הרי זו מקודשת בספק.** הגה: וה"ה אם אמר: **הרי את חרופתי.** אבל אמר לה: הרי את נשואתי, י"א שאינו כלום.

ג. גירסת רבנו חננאל

הרשב"א, בסיום דבריו, מביא גירסה אחרת בסוגייתנו, העולה מפירוש רבנו חננאל:

> **ומפירושי ר"ח נראה** שאינו גורס כל האי שקלא וטריא, אלא ת"ש האומר הרי את חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה. וז"ל הרב ז"ל, איבעיא להו האומר חרופתי מהו, ופשטוה מהא דתניא האומר חרופתי מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה:

גירסת רבנו חננאל – "**תא שמע – האומר הרי את חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה**".

לגירסת רבנו חננאל אין את כל המשך התיקונים המופיעים בסוגייתנו, והגמרא נשארת בברייתא בלשונה המקורית. ומשמע שמקודשת בכל מקום, ולא רק ביהודה.

וביאר הכסף משנה על הרמב"ם, שגרס כגירסת ר"ח, שלאחר הבאת דיון הראשונים בדבריו והתירוצים השונים, כותב:

> **והיותר נכון** שרבינו לא היה גורס כל האי שקלא וטריא אלא גורס כגירסת ר"ח שכתב איבעיא להו האומר חרופתי מהו ופשטינן מהא דתניא האומר חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה[13].

הרמב"ם גרס כגירסת רבנו חננאל, ולכן פסק כפשט לשון הברייתא, שמקודשת בלשון חרופתי בכל מקום.

---

[12] אבן העזר, הלכות קידושין, סימן כז סעיף ג בהג"ה

[13] ונעיר שהמאירי הבין בפסיקת הרמב"ם שסמך על הפסוק של שפחה נחרפת. שכתב כן בשם "גדולי המחברים".

אלא שכאן מתחדדת השאלה. הגמרא לפי הגירסה שלפנינו לא הסכימה לקבל את פשט הברייתא, והיתה מוכרחה לשנות אותה. שהרי "ויהודה הויא רובא דעלמא?!", וכן "ויהודה ועוד לקרא"?!

גם אם הרמב"ם הלך עם גירסת הר"ח, מידי קושיית הגמרא לא יצאנו?!
ונראה שעל פסיקת הרמב"ם בסוגייתנו נותרנו עם שאלה שאין עליה תשובה[14].

ד. סידור הגירסאות, והפסיקות

כסיכום ביניים נאמר שיש לפנינו שלש גירסאות ושלש פסיקות שונות.

גירסת הרא"ש:

תא שמע האומר חרופתי **ביהודה** מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה.

גירסה זו מקבילה **למסקנת סוגייתנו**.
לפי גירסה זו פוסק הרא"ש שבלשון זו תהיה מקודשת רק ביהודה.
זהו דין פשוט כדין לשון המקום שמועילה באותו מקום.

גירסת רבנו חננאל והרמב"ם:

תא שמע – האומר הרי את חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה.

גירסה זו מקבילה לגירסה הנמצאת לפנינו **בפתיחת הסוגיה**.
ופסיקת הרמב"ם – שתהיה מקודשת בכל מקום.
כאן קשה לפי הכלל של שאלה שאין עליה תשובה.

וגירסת הגמרא לפנינו, איתה הלכו הר"ן והרשב"א ועוד[15]:

הגמרא פותחת בגירסה כמו זו המובאת בדברי רבנו חננאל, מתוך הקושיות הלשוניות עליה, עוברת לגירסה אחרת, ולאחר קושיות נוספות מסיקה כגירסה המובאת בדברי הרא"ש.

[14] ועיין בביאור כלל זה בהרחבה בספר "מיטב הארץ".
[15] עיין גם בדברי המאירי.

הפסיקה לאור גירסה זו, וכמובא ברמ"א – בלשון זו תהיה מקודשת בכל מקום מספק, וביהודה יתכן שתהיה ודאי מקודשת[16].

וכאן יש לבאר על פי הכלל של "חסורי מיחסרא והכי קתני".

ה. בירור הלשון "חרופתי"

ננסה לברר את הלשון "חרופה" דרך הופעות שלה במקרא ולפי דברי הפרשנים.

בפרשת שפחה חרופה שהזכרנו לעיל, אומרת התורה[17]:

> וְאִישׁ כִּי יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה שִׁכְבַת זֶרַע וְהִוא **שִׁפְחָה נֶחֱרָפֶת** לְאִישׁ וְהָפְדֵּה לֹא נִפְדָּתָה אוֹ חֻפָּשָׁה לֹא נִתַּן לָהּ בְּקֹרֶת תִּהְיֶה לֹא יוּמָתוּ כִּי לֹא חֻפָּשָׁה.

מפרש שם האבן עזרא:

> והוא שפחה - אמרו המכחישים כי איננה יהודית והנכון על דרך הפשט שהיא הנזכרת בפרשת וכי ימכור איש את בתו לאמה **והיא ישראלית** והטעם שהוא יעדה שיקחנה אדוניה או בנו ואיננה מאורסה וזה טעם כי לא חפשה איננה חפשית עד שתהיה מאורסה כמשפט הבנות: **ומלת נחרפת** - על דעת רבים יעודה **ולפי דעתי שהמלה מגזרת חרפה** בעבור היותה שפחה **והיא בתולה ברשות אחר ואינה מאורשה.**

האבן עזרא מפרש את המקרה באמה עבריה שנמכרה על ידי אביה, ומיועדת לאדון או לבנו אך טרם נתארסה. ומפרש את הלשון "**נחרפת**" מלשון **חרפה**, "בעבור היותה שפחה והיא בתולה ברשות אחר ואינה מאורשה".

המלבי"ם במקום מפרש בכיוון דומה, מהצד השני של המטבע:

> והיא שפחה נחרפת לאיש. יש כמה דעות במפ' על מלה זו, ולדעתי היא מענין **אסוף חרפתנו** (ישעי' ד') **שהשפחה היא מופקרת לכל וכשהיא נשואה לאיש הוסר חרפתה** והוא מן השרשים המשמשים דבר והפוכו.

[16] וכנ"ל בדברי הרשב"א.
[17] ויקרא יט, כ

נחרפת היא מלשון הסרת החרפה. הנישואין אוסרים את השפחה מחרפתה.

עד עכשיו היתה מופקרת לכל, וכעת היא נשואה לאיש.

הלשון חרפה מופיעה בתורה בפרשת דינה בשכם. שם אומרים אחיה לשכם ולחמור בערמה[18]:

> וַיֹּאמְרוּ אֲלֵיהֶם לֹא נוּכַל לַעֲשׂוֹת הַדָּבָר הַזֶּה לָתֵת אֶת אֲחֹתֵנוּ לְאִישׁ אֲשֶׁר לוֹ עָרְלָה כִּי **חֶרְפָּה** הִוא לָנוּ.

במקומות רבים בנביא מופיעה לשון זו כמבטאת השפלת הכבוד הלאומי של עם ישראל.

כך במלחמת דוד וגלית, גלית **מחרף** את ישראל, ובלשון דוד – "מערכות אלהים חיים", ודוד בא להסיר את **החרפה**[19]:

> וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל הָאֲנָשִׁים הָעֹמְדִים עִמּוֹ לֵאמֹר מַה יֵּעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר יַכֶּה אֶת הַפְּלִשְׁתִּי הַלָּז וְהֵסִיר **חֶרְפָּה** מֵעַל יִשְׂרָאֵל כִּי מִי הַפְּלִשְׁתִּי הֶעָרֵל הַזֶּה כִּי **חֵרֵף** מַעַרְכוֹת אֱלֹהִים חַיִּים.

כך בתוכחות יחזקאל[20]:

> וְאֶתְּנֵךְ לְחָרְבָּה **וּלְחֶרְפָּה** בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבוֹתָיִךְ לְעֵינֵי כָּל עוֹבֵר: וְהָיְתָה **חֶרְפָּה** וּגְדוּפָה מוּסָר וּמְשֹׁמָּה לַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבוֹתָיִךְ בַּעֲשׂוֹתִי בָךְ שְׁפָטִים בְּאַף וּבְחֵמָה וּבְתוֹכְחוֹת חֵמָה אֲנִי יְדָוִד דִּבַּרְתִּי.

ועוד[21]:

> וְאַתָּה בֶּן אָדָם הֲתִשְׁפֹּט הֲתִשְׁפֹּט אֶת עִיר הַדָּמִים וְהוֹדַעְתָּהּ אֵת כָּל תּוֹעֲבוֹתֶיהָ: וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יֱדוֹד עִיר שֹׁפֶכֶת דָּם בְּתוֹכָהּ לָבוֹא עִתָּהּ וְעָשְׂתָה גִלּוּלִים עָלֶיהָ לְטָמְאָה: בְּדָמֵךְ אֲשֶׁר שָׁפַכְתְּ אָשַׁמְתְּ וּבְגִלּוּלַיִךְ אֲשֶׁר עָשִׂית טָמֵאת וַתַּקְרִיבִי יָמַיִךְ וַתָּבוֹא עַד שְׁנוֹתָיִךְ **עַל כֵּן נְתַתִּיךְ חֶרְפָּה לַגּוֹיִם** וְקַלָּסָה לְכָל הָאֲרָצוֹת.

[18] בראשית לד, יד
[19] שמואל א, יז, כו
[20] יחזקאל ה, יד-טו
[21] שם כב, ב-ד

וכן במקומות נוספים - ביואל, בתהילים ועוד.

נראה לומר ביסוד הדברים, שכאשר יש דבר עליון הנופל למקום נמוך - הדבר מופיע כחרפה.

כאשר עם ישראל, שאמור להיות המייצג את אור ה' בעולם ולשמש כאור לגויים, מתבזה על ידי גוי שעומד **ומחרף** מערכות אלהים חיים, צריך להסיר את **החרפה**.

כאשר עם ישראל נופל ח"ו מבחינה מוסרית ונענש ע"י הקב"ה, הוא ניתן **לחרפה** אצל הגויים.

אחי דינה לא יכולים לתתה לאיש אשר לו ערלה. זוהי **חרפה**.

קשר הנישואין בישראל הוא דבר קדוש. "מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין". אם גוי ח"ו לוקח בת ישראל ומטמא אותה זוהי **חרפה**.

ובחזרה לדברי האבן עזרא והמלבי"ם.

המציאות של שפחה חרופה מבטאת חרפה, מציאות עליונה שמשועבדת למקום נמוך.

כאשר יש מציאות של אשה המשועבדת לאדם אחר ואינה מאורסת לו, זוהי **חרפה**. בין אם כדברי האבן עזרא שמדובר באמה עבריה - ישראלית, ובין אם נאמר שמדובר בחציה שפחה וחציה בת חורין[22] - שצד הישראלית בת חורין שבה משועבד לצד שפחה שבה ואין היא יכולה להופיע את קדושתה העליונה בנישואין שלמים, ובין אם נאמר כדברי המלבי"ם, שהאירוסין הם הסרת החרפה שהיתה לה במעמדה הקודם כשפחה שהיתה מופקרת לכל, וכעת היא מיוחדת לאדם אחד בנישואין.

ומכאן נשוב למנהג הלשון ביהודה.

ו. "ביהודה קורין לארוסה חרופה"

כיצד הגיעו ביהודה לקרוא לארוסה "חרופה"?

נראה שיש בדברי חז"ל בירושלמי במסכת כתובות בכדי לשפוך אור על לשון זו שהיתה נהוגה ביהודה, והדברים קשורים לכאורה למנהג שנהגו ביהודה באירוסין.

[22] כדקיימא לן כשיטת ר' עקיבא כנ"ל בדברי הראשונים על הגמרא.

אומרת המשנה בכתובות[23]:

> הָאוֹכֵל אֵצֶל חָמִיו **בִּיהוּדָה** שֶׁלֹּא בְעֵדִים, אֵינוֹ יָכוֹל לִטְעוֹן טַעֲנַת בְּתוּלִים, מִפְּנֵי שֶׁמִּתְיַחֵד עִמָּהּ.

ביהודה היה מנהג להתייחד עם הארוסות. על כן, מי שאכל אצל חמיו שלא בעדים בתקופת האירוסין - הפסיד את נאמנותו בטענת בתולים.

ולכאורה מנהג זה תמוה! כיצד התירו לעצמם לנהוג כן?

מספר לנו התלמוד הירושלמי[24] על משנה זו סיפור מדהים!:

> בראשונה גזרו שמד ביהודה שכן מסורת להם מאבותם שיהודה הרג את עשו דכתיב (בראשית מט) ידך בעורף אויביך והיו הולכין ומשעבדין בהן ואונסין את בנותיהן וגזרו שיהא איסטרטיוס בועל תחילה התקינו שיהא בעלה בא עליה עודה בבית אביה שמתוך שהיא יודעת שאימת בעלה עליה עוד היא נגררת.
> מכל מקום - אין סופה להיבעל מאיסטרטיוס? אנוסה היא, ואנוסה מותרת לביתה.
> כהנות מה היו עושות? מטמינות היו. ויטמינו אף בנות ישראל? קול יוצא ומלכותא שמעה ואילין ואילין מתערבבין.
> מה סימן היה להן? קול מגרוס בעיר משתה שם משתה שם אור הנר בברור חיל שבוע בן שבוע בן.
> **אע"פ שבטל השמד המנהג לא בטל כלתו של רבי הושעיה נכנסה מעוברת.**

על פי הירושלמי היתה מסורת לגויים מאבותם שיהודה הרג את עשיו[25], והתקינו שבכל נישואין שביהודה, השר הגוי היה בועל תחילה את הכלה לפני שנכנסת אל בעלה.

אם מפשט המשנה משמע שביהודה יש לנו חשש שמא בא עליה, מאחר ונתייחד עימה בתקופת האירוסין[26], הרי שבירושלמי משמע **שאין זה חשש בעלמא, אלא זו היתה תקנה**

---

[23] פרק א משנה ה

[24] ירושלמי כתובות דף ה:

[25] עיין בזה בספר "לחזות בנועם" של הרב ישי ויצמן שליט"א על הבדל בבלי וירושלמי בזה לגבי המסורת עם עשיו נהרג ע"י יהודה או ע"י דן, ובביאור הדברים שם.

[26] וכן מפרש רש"י בבבלי בכתובות דף ט: לגבי טענת פתח פתוח שביהודה לא נאמן - "ומיהו ביהודה לא מהימן **שמא בעל בימי אירוסין** ושכח או הערה בה מתוך חבתה ולא ידע ששיבר בתוליה"

שתיקנו ביהודה ביהודה שיהא בעלה בא עליה עודה בבית אביה בתקופת האירוסין - כדי שתגרר אחר בעלה!

על ידי כך, שביאתה לגוי תהיה באונס גמור וללא שמץ רצון מצידה. עד כדי כך, שכלתו של רבי הושעיה נכנסה מעוברת לחופתה!

אנו נפגשים כאן עם **חרפה גדולה שהיתה ביהודה**, בשיעבוד קדושת הנישואין וטהרת הבית היהודי תחת עול הגויים. מסתבר לומר שזה הרקע שהביא ללשון זו שהיתה ביהודה, שקראו לארוסה "חרופה".

נראה שהדברים מתאימים לפסיקת הרא"ש ולגירסתו בגמרא, שלשון חרופה נובעת ממנהג המקום ביהודה, ומועילה דוקא שם, ולא במקומות אחרים.

יש לעיין, אם כן, ולנסות לבאר את פסיקת הרמב"ם.

ז. חוש המישוש – חרפה הוא לנו?

כותב הרמב"ם במורה נבוכים[27]:

> ואחר אלו ההקדמות תדע, כי כשיהיה איש מן האנשים, עצם מוחו בעיקר בריאתו - על תכלית שויו, בזכות חמרו ומזגו המיוחד בכל חלק מחלקיו ובשיעורו והנחתו, ולא ימנעוהו מונעים מזגיים מפני אבר אחר; ואחר כן האיש ההוא למד והתחכם, עד שיצא מן הכח אל הפועל, והיה לו שכל אנושי על שלמותו ותמותו ומדות אנושיות טהורות שוות, והיו תשוקותיו כולם - לדעת סודות זה המציאות וידיעת סיבותיו, ומחשבתו לעולם נשקפת לענינים הנכבדים, והשגחתו אמנם היא בידיעת האלוה ובחינת פעולותיו ומה שצריך שיאמן בזה; ויהיה - **מי שכבר התבטלה מחשבתו ופסקה תשוקתו לענינים הבמהיים - רצוני לומר, בחירת תענוג המאכל והמשתה והמשגל - ובלבד - החוש הממשש, אשר באר אריסטו במדות ואמר בשזה החוש - חרפה לנו - [ומה טוב מה שאמר! כי באמת הוא חרפה, מפני שהוא לנו מאשר אנחנו בעלי חיים, לא דבר אחר, כשאר הבהמות, ואין בו דבר מענין האנושות; אמנם שאר התענוגים החושיים, כריח והשמע והראות - ואף על פי שהם גשמיים - הנה ימצא בהם עת אחת תענוג לאדם מאשר הוא אדם, כמו**

[27] חלק ב פרק לו – הרמב"ם עוסק שם במדרגות ההכנה לנבואה

שבאר זה אריסטו; - וכבר נתגלגל המאמר במה שאינו מן הענין, אלא שהוא צריך אליו, **כי רוב מחשבות הנודעים מאנשי החכמה נטרדות בהנאות זה החוש** ונכספות אליו - ויפלאו עם זה, איך לא ינבאו, אם תהיה הנבואה ממה שבטבע].

ובמקום נוסף שם במורה[28]:

ואופן בחינתו הוא - בחינת שלמות האיש ההוא לחקור ולדעת פעולותיו ולהסתכל במידותיו. והגדול שבמופתיך - **הנחת התענוגים הגופיים ובזותם** - שזאת תחילת מדרגות אנשי החכמה - כל שכן הנביאים - **וכל שכן החוש אשר הוא חרפה לנו, כמו שזכר אריסטו - וכל שכן מיאוס המשגל ממנו**.

לדברי הרמב"ם, התרוממות למעלות רחניות כנבואה וכד' דורשת התנתקות מהצד הבהמי שבאדם והרחקה מתענוגים חומריים - שבראשם חוש המישוש ותאוות המשגל. בזה מצדד הרמב"ם בדברי אריסטו – שחוש המישוש "**חרפה הוא לנו**".

כנגד דברי הרמב"ם יוצא הרמב"ן באגרת הקודש[29]:

דע כי חבור זה הוא ענין קדוש ונקי כשיהיה הדבר כפי מה שראוי ובזמן הראוי ובכוונה הנכונה. ואל יחשוב אדם כי בחבור הראוי יש גנאי וכיעור ח"ו. שהחבור הראוי נקרא ידיעה, ולא לחנם נקרא כך כאמור (ש"א א) וידע אלקנה את חנה אשתו. וזהו סוד טפת הזרע כשהיא נמשכת ממקום הקדושה ובטהרה נמשכת הדעה [והחכמה] והבינה והוא המוח. **ודע שאלו לא היה בדבר קדושה גדולה לא היו קוראין אל החבור ידיעה.**
[ואין הדבר כאשר חשב הרב המורה ז"ל במורה הנבוכים בהיותו משבח לארסט"ו על מה שאמר כי חוש המשוש הוא חרפה לנו. חלילה, אין הדבר כמו שאמר היוני, לפי שדעתו היוני יש שמץ מינות שאינו מורגש, שאלו היה מאמין שהעולם מחודש בכוונה לא היה אומר כך זה היוני הבליעל. אבל כל בעלי התורה מאמינים שהשם] (והשי"ת) ברא את הכל כפי מה שגזרה חכמתו, ולא ברא דבר שיהיה גנאי או כיעור, שאם יאמר שהחבור הוא דבר של גנאי, הנה כלי המשגל הם כלי הגנות, והרי השי"ת בראם במאמרו דכתיב (דברים לב) הוא עשך ויכוננך ואז"ל במסכת חולין (נו ב) **שברא הקדוש ברוך הוא כוננויות באדם.** ובמדרש קהלת (ב, יב) אמרו

[28] חלק ב פרק מ
[29] אגרת הקודש לרמב"ן פרק ב

> אשר כבר עשוהו מלמד שהוא ובית דינו נמנו על כל אבר ואבר והושיבוהו על כנו. ואם כלי המשגל גנאי, היאך ברא הש"י דבר שיש בו משום חסרון או גנות חלילה, **אלא פעולותיו של הקדוש ברוך הוא תמימות** שנאמר (שם לב) הצור תמים פעלו. [ואומר וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד][30].

חולק הרמב"ן ואומר, כי החיבור בין איש ואשתו הוא דבר קדוש ונקי כאשר נעשה על פי התורה הקדושה. חלילה לנו לומר שהוא חרפה.

ונראה ששורש הדברים, ואולי גם הדרך לעשות שלום בין דברי הרמב"ם והרמב"ן, מונח בדברי חז"ל במדרש איכה[31]:

> רבי יצחק פתח (ירמיה נ"א) בושנו כי שמענו **חרפה** כסתה כלמה פנינו כי באו זרים על מקדשי בית ה' את מוצא בשעה שנכנסו שונאים לירושלים נכנסו עמהם עמונים ומואבים שנאמר (איכה א') ידו פרש צר על כל מחמדיה כי ראתה גוים באו מקדשה אשר צויתה לא יבאו בקהל לך **נכנסו לבית קדשי הקדשים ומצאו שם שני כרובים נטלו אותן ונתנו אותן בכליבה והיו מחזירין אותן בחוצות ירושלים ואומרים לא הייתם אומרים שאין האומה הזאת עובדת עבודת כוכבים ראו מה מצינו להם ומה היו עובדים הא כל אפיין שוין** הה"ד (יחזקאל כ"ה) יען אמור מואב ושעיר הנה ככל הגוים בית יהודה באותה שעה נשבע הקב"ה שהוא מקעקע ביצתן מן העולם שנאמר (צפניה ב') לכן חי אני נאם ה' צבאות אלהי ישראל כי מואב כסדם תהיה ובני עמון כעמרה כיון שחטאו גלו וכיון שגלו התחיל ירמיה מקונן עליהם איכה ד"א (ירמיה נ"א) בושנו כי שמענו חרפה אלו שבעה עשר בתמוז כסתה כלמה פנינו אלו תשעה באב כי באו זרים על מקדשי בית ה' חורבן ראשון וחורבן שני כיון שחטאו גלו וכיון שגלו התחיל ירמיה מקונן עליהם איכה.

רבי יצחק פותח בדרשות בעניין החורבן בפסוק מירמיה "**בושנו כי שמענו חרפה כסתה כלמה פנינו, כי באו זרים על מקדשי בית ה'**".

יש כאן חרפה נוראית המתרחשת כאשר האויבים באים לתוככי מקדש ה'.

[30] ובהמשך דבריו מבאר בזה את סוד הכרובים בקודש הקודשים: הסוד הגדול הזה סוד גדול בכרובים שהיו מעורים זה בזה דמיון זכר ונקבה. ואילו היה הדבר גנאי לא היה מצוה רבונו של עולם לעשות ככה ולשום אותם במקום היותר קדוש וטהור שבכל הישוב, אלא שהוא על סוד עמוק מאד... וע"ש

[31] איכה רבה, הקדמה, פסקה ט. מדרש זה מובא בהמשך דברי הרמב"ן שם באגרת.

רבי יצחק מתאר את כניסת הגוים לבית קודש הקדשים. שם הם מוצאים את הכרובים, מוציאים ומוליכים אותם בחוצות ירושלים, מבזים את ישראל ואומרים – 'הנה, ישראל עובדים עבודת כוכבים ככל הגויים'.

יש כאן חרפה וכלימה, כאשר דבר קדוש כל כך הנמצא במקום הכי מקודש לעם ישראל - בקודש הקדשים - ומבטא את שיא הקשר והאהבה בין קב"ה וכנסת ישראל, יוצא החוצה לפומבי ומתחלל.

הגויים אינם מסוגלים לראות את הקדושה הפנימית שבכרובים. הם רואים את צורתם החיצונית, ומשווים אותם לעבודה זרה שלהם. וכאן החרפה הגדולה.

הרמב"ן, בהמשך איגרתו הנ"ל, מביא מדרש זה, ומבאר בהקשר דבריו את סוד הכרובים:

> הסוד הגדול הזה סוד גדול בכרובים שהיו מעורים זה בזה דמיון זכר ונקבה. ואילו היה הדבר גנאי לא היה מצוה רבונו של עולם לעשות ככה ולשום אותם במקום היותר קדוש וטהור שבכל הישוב, אלא שהוא על סוד עמוק מאד[32].

החרפה בהוצאת הכרובים לא היתה לא רק בטענה של הדמיון לעבודה זרה, אלא באותו הקשר מסוים של הכרובים "שהיו מעורים זה בזה דמיון זכר ונקבה"[33].

הגויים אינם יכולים לראות את השראת השכינה בחיבור הקדוש והטהור בין איש ואשתו. הם רואים רק את הצד החומרי החיצוני, מוציאים אותו החוצה לרחוב העיר ושואלים – במה נשתנו עם ישראל מאיתנו?

זוהי חרפה שאין כדוגמתה! חילול כל הקדושה העליונה שבקשר איש ואשתו שבעם ישראל, והשוואתו לקשר החומרי החיצוני במבט של הגויים[34], וממילא גם חילול קדושת הקשר בין קודשא בריך הוא וכנסת ישראל.

---

[32] ועיין שם עוד בדבריו באגרת.

[33] ועיין במסכת יומא דף נד.
אמר רב קטינא בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ואומרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה

[34] בעניין זה נזכיר את דברי הרמב"ם במניין המצוות בפתיחת היד החזקה, לגבי ספר **קדושה** שבו כולל מצוות ביאות אסורות ומאכלות אסורות, שדוקא באלו העניינים החומריים קדשנו המקום והבדילנו מן הגויים. וכך דבריו: "ספר חמישי: אכלול בו מצוות של ביאות אסורות ומצוות של מאכלות אסורות. לפי שבשני עניינים האלו קדשנו המקום והבדילנו מן האומות, בעריות ובמאכלות אסורות. ובשניהם נאמר ואבדיל אתכם מן העמים, אשר הבדלתי אתכם מן העמים. וקראתי שם ספר זה ספר קדושה:"

נראה שזוהי החרפה עליה מדבר הרמב"ם.

כאשר קשר האישות עומד בצידו החומרי וההנאה הבהמית הופכת להיות המטרה - הרי שחרפה הוא לנו.

לעומת זאת, כאשר הצד החומרי עומד כבסיס לקשר הרוחני והנשמתי העליון שבין איש לאשתו, הרי הוא חלק מהשראת השכינה ביניהם[35].

יתכן לומר שהרמב"ם יסכים לדברי הרמב"ן כשאיפה שאליה אנו צועדים ומתרוממים, אלא שהוא בא להדגיש לענ"ד את הצדדים שאינם מתוקנים עדיין. את המקומות הנמוכים שלצערנו עדיין תופסים חלק בכל היחס בין איש לאשה כיחס חומרי וגופני שאינו מופיע ככלי לקדושה עליונה על פי התורה, אלא כמטרה של הנאה בפני עצמה, עליה נאמר במשלי – "לתאוה יבקש נפרד[36]".

עלינו להתרומם ממדריגה זו ולצעוד לקראת היעד המרומם שמציב לנו הרמב"ן באגרתו הקדושה.

ח. יהודה כסימן או כסיבה - ביאור פסיקת הרמב"ם לענ"ד

נראה לאור הדברים לבאר את פסיקת הרמב"ם על פי גירסת הר"ח.

ראינו גרסתם לעיל:

תא שמע – האומר הרי את חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה.

ושאלנו - והרי גירסה זו הוקשתה לבבלי, וכיצד ניתן לפסוק כמוה? "ויהודה הויא רובא דעלמא"?!

[35] ויש עוד להאריך הרבה בדברים ואכמ"ל, ונביא בזה רק פסקה מדברי הרב זצ"ל מפנקס ה' פסקה ס"ה: "כל תאוה אנושית צריכה להיות מחוברת עם אהבה אצילית, אז **האהבה מעלה את הניצוץ החי שבתאוה ומשפרתו, עד שנעשה גם הוא לכח עדין פועל טוב, מנעים ומקדש את החיים, מאיר את ההויה, ומרבה את אור אלהים בעולם**. תאות הכסף, המאכל, הכבוד, המין, הכל בכל פרטי ניצוצותיהם הנם מחוברים לאהבות נאצלות, ולא עוד אלא שהתאוות עצמן אינן דבר אחר כ"א שמרי האהבות, כלומר ניצוצות קדושה שנפלו אל הקליפות. וזאת היא עבודת הקודש של הצדיקים, להעלות את הניצוצות הקדושים ממעמקי טומאותיהם, להעלותם אל מרומי קדושתם, לחבר את כל ניצוץ וניצוץ של תאוה עם הניצוץ האצילי של האהבה השייך לו **כשייכותה של כל נשמה אל הגוף המיוחד לו. והרעיונות הללו כשהם מתגשמים בחיים, במעשה, יום יום, בונים הם עולמות מלאים**."

[36] ספר משלי פרק יח פסוק א.

יש כאן שאלה בלי תשובה. כיצד ניתן לפסוק לכל העולם על פי הלשון ביהודה שהיא מיעוט?

ונראה לבאר את הדברים על פי החקירה של "סימן וסיבה", וכך לבאר גם את מחלוקת הרא"ש והרמב"ם.

הרא"ש למד את יהודה **כסיבה**, והרמב"ם **כסימן**.

לשיטת הרא"ש, הלשון ביהודה באה על גבי המצב והמנהג שהיה שם, ועל כן היא מחייבת רק את אותו מקום, **כסיבה**.

לרמב"ם, לעומת זאת, הלשון ביהודה מבטאת מצב בו קדושת הקשר מתחללת ויוצרת חרפה. מצב זה אמנם עיקרו ביהודה, אך הוא נקודת שיא **שמסמנת** לנו חרפה כללית הקיימת בכל יחס האישות בעולם, ומפילה אותו למקומו החומרי הנמוך.

חרפה זו קיימת לא רק ביהודה אלא גם בשאר האומה, שעדיין לא עלתה לרום מעלתה להיות אור לגויים, ועדיין לומדת ומפנימה חלק מרוחות הגויים הזרות, שחדרו גם לתוך מושג הנישואין. עדיין יש שם חרפה ומקום בהמי נמוך שעלינו להתרומם ממנו.

על כן, יש ללשון זו שייכות לאירוסין בכל מקום, מצד החרפה שבה עדיין לא התרוממנו לאותו קשר עליון וקדוש – שמקורו בקודש הקודשים, כל זמן שעדיין רוח הגויים שולטת בעולם וגם מצליחה לחדור לתוכינו, עד לביעור רוח הטומאה מן הארץ בגאולה השלימה והופעת ה' אחד[37].

שתיקה

מכיון שאלו דברים מופשטים - אין דרך הגמרא לאמרם, והם נשארים כשאלה שאין עליה תשובה לפי הרמב"ם.

ט. ביאור ה"הכי קאמר"

לשיטות הר"ן, הרשב"א ועוד - בגירסת הגמרא כפי שהיא לפנינו יש פעמיים "הכי קאמר" ו'תיקון' כביכול לדברי הברייתא מכח הקשיים. וכבר הערנו בזה שהדבר דורש ביאור על פי הכלל של "חסורי מיחסרא והכי קתני".

[37] עוד מקורות רבים בעניין זה, והארכנו כעת די והותר. ותן לחכם ויחכם עוד.

הר"ן, הרשב"א וכן הרמ"א, פסקו לפי גירסתנו שבכל מקום תהיה מקודשת בספק בלשון זו, וביהודה יתכן שתהא מקודשת ודאי.

ננסה לבאר, על גבי הדברים הנ"ל.

נראה שלשיטתם אנחנו נעים בין תפיסת **הרמב"ם**, שיהודה **כסימן לכל העולם**, לבין תפיסת **הרא"ש** שיהודה **כסיבה אך ורק ליהודה**.

ונחזור על השלבים במהלך דברי הגמרא:

שלב א:

לשון הברייתא המקורית:

האומר חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה.

וקשה – "ויהודה הויא רובא דעלמא"?!

שלב ב:

הכי קאמר - האומר חרופתי מקודשת שנאמר והיא שפחה נחרפת לאיש ועוד ביהודה קורין לארוסה חרופה.

וקשה – "ויהודה ועוד לקרא"?!

שלב ג:

הכי קאמר - האומר חרופה ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה.

ונראה לומר כך:

הלשון המקורית באה לומר – לשון "חרופה" שייכת בקידושין בכל מקום, וסימן לכך ביהודה, וכפי שביארנו בדברי הרמב"ם.

אלא שלפי הגמרא, שלא כפסיקת הרמב"ם לגירסת הר"ח, אין זה מספיק כדי לקבוע הלכה בכל מקום.

על כן הגמרא נדרשת למצוא לימוד מפסוק. שפחה נחרפת לאיש. יהודה בזה הוא כסימן ליסוד החרפה שכבר נמצא בפסוק, ובא לידי ביטוי במציאות החרפה שהיתה ביהודה וכפי שביארנו.

אלא שלשון הברייתא קשה – מדוע אנו נדרשים להביא סיוע מיהודה?

על כן, מתקנים לגירסה הסופית - שרק ביהודה מקודשת. אלא שבשאר המקומות תהיה מקודשת מספק, משום שהמנהג ביהודה מלמד על עניין רחב יותר, שמשהו ממנו שייך גם בשאר המקומות, וכן יש לו ביטוי גם בלשון התורה.

וכיצד הדברים רמוזים בלשון המקורית[38]?

האומר חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה.

נראה שזהו משפט המופיע ככלל שהוא צריך לפרט.

הרישא: "**האומר חרופתי מקודשת**" –דין זה מתחלק ומופיע במקומות השונים באופנים שונים.

ביהודה – מקודשת קידושין גמורים, ובשאר המקומות – ספק קידושין.

והסיפא: "**שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה**" – גם הטעם שמביאה הברייתא מתחלק לשנים.

ביחס ליהודה הוא משמש **כסיבה**, וביחס לשאר העולם **כסימן**.

דברים אלו מתבארים בשני השלבים הבאים ב"הכי קאמר" שבגמרא, אך כלולים ורמוזים כבר במימרא כפי שנאמרה בלשונה המקורית.

[38] כך על פי המובא ברבותינו, שבחסורי מיחסרא והכי קאמר עלינו לחזור למימרא המקורית ולראות כיצד היא נאמרה בלשון מדוייקת, והדברים כבר רמוזים בה, אלא שאנחנו מצד חסרוננו, לא מבינים את כל עומקה, ונדרשים לתיקונים של הגמרא. ועיין בדברינו ב"חיי נשמות" בביאור כלל זה ובמקורות שם, ונביא כאן לדוגמה את דברי הרמ"ע מפאנו (מאמר מאה קשיטה סימן ז) – "...כגון חסורי מחסרא וה"ק או הכי ס"ד אלא אימא הכי וכבר בארנו במקום אחר כי לעולם לשון ראשון עיקר **והכי דיק אמרם חסורי מחסרא כי חסרון ההבנה גורם שנראת חסרה** ואין הדבר כן אלא מאי חסורי מחסרא וה"ק ר"ת חמו"ק פי' מלשון חמוקי ירכיך בסוד תנאים שרמיזותיהם מחייבות הנסחא הראשונה ובכלל דבריה דברי הנסחא הב' שהכל אמת ודי בזה כאן."

מכאן גם משמעות הגירסאות השונות בדברי הגמרא והראשונים – שאינן כטעות, אלא מבטאות תפיסות שונות ודגשים שונים, ועוזרות לנו להבין את האמירות השונות העולות מדברי חז"ל, ו"אלו ואלו דברי אלקים חיים".

י. לסיכום היסוד העולה מן הדברים

ניסינו לגעת בשורש מושג החרפה, כמושג המבטא מציאות בה דבר רוחני עליון וקדוש נופל ומשתעבד למקום חומרי ונמוך, ובא לידי ביטוי במישורים שונים.

במישור הפרטי – שפחה חרופה. צד החירות הישראלי שבה, משועבד לצד העבדות וההפקרות שבה.

במישור הלאומי – יהודה שהשתעבדו בהם הגויים ואנסו את כלותיהם.

ובאופן כללי יותר, כפי שראינו במדרש איכה בחורבן המקדש – שכאשר הגויים רואים את הכרובים בקודש הקודשים - במקום להתרומם לראות את מדריגתם הרוחנית העליונה שההופעה החומרית היא כבסיס לה, הם מנמיכים ומגמדים אותה בעיניהם הטרוטות[39] למימדים החומריים החיצוניים בלבד.

ובמישור העולמי – הנמכת כל יסוד הקידושין למקום חומרי יצרי, שיתוקן רק בבשורת עם ישראל לעולם[40] שיש קדושה גם ביצרא דעריות, והוא כבסיס וגוף לנשמה האצילית העליונה המרוממת את כל קשר הנישואין.

בסיום הדברים, נשא תפילה לה' יתברך, שנזכה כולנו להתרומם למדריגת הקדושה העליונה בקשר בין איש לאשתו, להסיר את החרפה מהמקומות הנמוכים, ומתוך כך לבשר בשורת גאולה גדולה לעולם, עד לחזרת הקשר העליון של קודשא בריך הוא וכנסת ישראל, לבניין בית המקדש ומדריגת הכרובים בקודש הקדשים – 'המראים חיבתינו לפני המקום', במהרה בימינו אמן!

[39] ועיין בלשון זו בדברי הרב זצ"ל בעולת ראיה חלק ב בהקדמתו לשיר השירים.

[40] עיין לדוגמה אחת מני רבות, בדברי הרב בישראל ותחייתו פסקה ח: "...הגבורה האלהית השרויה בעולם, שחדשה את העולם ומחדשתו בכל יום, היא היא שמפיה שמענו את התורה. מפי הגבורה שמענו "אנכי" ו"לא יהיה לך", וכל התורה כולה קבל משה מפי הגבורה. את הגוף אין אנחנו עוזבים, לא את הגוף הפרטי ולא את הגויה הלאומית, כי אם אנחנו מנצחים אותו. יודעים אנחנו, שהיצר הרע והיצר הטוב יצירה אחת היא מידי אל עולם...". ובעוד פסקאות שם, וכן בפסקה שהבאנו לעיל בהערה מפנקסי הראיה, ועוד במקומות רבים, ואכמ"ל.