

בסוגית יפת תואר - היתר או מצוה

כא, יא וְלִקְחֶתָּ לָךְ לְאִשָּׁה

סוגית "אִשֶּׁת יִפְת־תֹּאֵר" (הידועה לנו מגירסא דינקותא כסוגית 'לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע') מדגימה לנו כמה וכמה עקרונות הקשורים בקדושת פשוטו של מקרא. כרגיל, וכמתבקש, נשים את פעמינו אל פרשנדתא.

רש"י ד"ה ולקחת לך לאשה כתב: לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע, שאם אין הקב"ה מתירה ישאנה באיסור. אבל אם נשאה סופו להיות שונאה שנאמר אחריו "פִּי־תִהְיֶינָּה לְאִישׁ" וגו', וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה. לכך נסמכו פרשיות הללו, עכ"ל.

דברי רש"י אלה מעוררים תמיהה באשר במקורם במסכת קידושין (כא, ב) נאמרים הדברים ("לא דיברה תורה וכו'") על יסוד המלים "יִפְת־תֹּאֵר". ברור כי במלים "יִפְת־תֹּאֵר" ראו חז"ל את הנימוק להלכה זו של היתר יפת תואר. אילו רצה רש"י ללכת בעקבותיהם, היה מביא אף הוא את הדרשה על הד"ה יפת תואר.

נראה איפוא, כי לא זוהי הבעיה הניצבת בפני פרשנדתא. כשם שברור לו כי "וְרֵאִיתָ בַשְּׂבִיָּה" ו"חֲשַׁקְתָּ בָּהּ" הם המשך של משפט התנאי "פִּי־תִצָּא... וְשָׁבִיתָ שְׂבִיו", כך ברור לו כי "וַיִּהְיֶה אֶל־תּוֹךְ בֵּיתְךָ" הוא משפט הציווי. שאלתו היא האם "וְלִקְחֶתָּ לָךְ לְאִשָּׁה" - שהוא הדיבור המתחיל שלו - שייך למשפט התנאי הקודם לו, או למשפט הציווי הבא אחריו. על כן בא רש"י להכריע כי אל לנו לפרש את "וְלִקְחֶתָּ" כציווי, אלא כהמשך משפט התנאי. על פי זה יובן מדוע הביא רש"י את ענין סמיכות הפרשיות באמצע הסוגיא (במילים "וְלִקְחֶתָּ לָךְ" ולא בראשית הפרשה "פִּי־תִצָּא לְמִלְחָמָה") - וזאת שלא כדרכו לדרוש סמיכות פרשיות בנקודת הקשר שבין שתי הסוגיות. רש"י לא בא לדרוש סמיכות פרשיות סתם, כי אם להביא ראיה מסמיכות הפרשיות לעצם תפיסתו את סוגיית יפת תואר כסוגיא של "לא דיברה תורה", ועל ידי כך לשלול את פירוש המילה "וְלִקְחֶתָּ" בסגנון של ציווי.

ואין להתפלא על האפשרות השניה לומר כי "וְלִקְחֶתָּ לָךְ לְאִשָּׁה" היא מצוה עשה, כי זוהי בעצם שיטת רבינו סעדיה גאון המביא במצות עשה ע"ד:

נכספת ליפת תואר - גיירנא! כלומר, אם הגיע אדם אל המצב של יפת תואר, חלה עליו המצוה לגייר את האשה הזאת. לפי שיטת רס"ג יוצא כי המצוה ביסודה היא מצות גירות, ואילו יפת תואר הוא בבחינת "דיבר הכתוב בהוה", או לכל היותר מצב מסוים בו נוהגת מצוה זו.

מעין שיטת רס"ג נמצא בספר 'צרור המור' (אחרי שפירש על דרך הפשט והמדרש) הכותב:

ואולי רמז כל זה להורות לנו סדרי הגירות המוזכר ברות המואביה. ולזה אמר "וְהַבְּאִתָּה אֶל-תּוֹךְ בְּיַתְךָ" לומר לה קלות וחמורות המוזכר בדברים... וכן בכאן כשמטבילין אותה היו מגלחין ראשה ("וְגִלְחָה אֶת-רֹאשָׁהּ") בענין שלא יהיה בשערה דבר חוצץ. וכן "וְעָשְׂתָה אֶת-צַפְרֵינֶיהָ" בענין שלא יהיה בהן דבר חוצץ כמו בצק שתחת הצפורן, כמו שעושה האשה שטובלת... "וְיִשְׁכַּח בְּבֵיתְךָ", כאומרו "תֵּשֵׁב עַל-דְּמֵי טְהָרָה"... (ויקרא יב, ה), עכ"ל. וכך גם מעיר הנצי"ב בהעמק דבר ד"ה וגילחה את ראשה: למד שאינו כדי לנוולה, אלא הוא בא כדי להסיר מותרות שבגוף בשעת טבילת גירות, וכן כל גר וגירות צריך לעשות כן... עכ"ל.

ולא זו בלבד ששיטת רס"ג מצאה לה מהלכים בין אלה הבאים אחריו, אלא ניתן לראות את מקורה בשיטת הירושלמי האומר (מכות ב, ו):
 רבי יוחנן שלח לרבנן דתמן: תרין אתון אמרין בשם רב ולית אינון כן, אתם אומרים שני דברים (הלכות) בשם רב, ואין אנו מסכימים. אתון אמרין בשם רב, יפת תואר לא הותרה אלא בעילה ראשונה בלבד, ואני אומר לא בעילה ראשונה ולא שנייה אלא לאחר כל המעשים הללו, "וְאַחַר כֵּן תָּבֹא אֵלֶיהָ וּבְעִלְתָּהּ" - אחר כל המעשים האלו, עכ"ל.

נראה כי שיטה זו האוסרת אף ביאה ראשונה עד לאחר כל התהליך הזה אינה דוגלת בשיטה של "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע" (ואמנם ביטוי זה של "לא דיברה תורה" לא מצינו לא בירושלמי ואף לא בספרי). היא מייחסת ענין חיובי למצוה זו, והוא אשר יכול לשמש בסיס לשיטת הרס"ג שבסוגית גירות אנו עוסקים (יצויין אמנם כי התוספות ביארו כי אין סתירה בין "לא

דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע" ובין איסור ביאה עד אחר כל המעשים הללו על פי העיקרון של 'פת בסלוי'.

(נעיר כאן במאמר המוסגר כי מעין מחלוקת זאת בין רש"י ובין רס"ג בשאלת "וְלִקְחָתָּ" אם זה תנאי או ציווי, מצינו במקביל בין רש"י ובין הספורנו (בראשית כח, כא-כב), בשאלה היכן נגמר משפט התנאי "אִם-יְהִיָּה אֱלֹהִים עִמָּדִי" וגו' והיכן מתחיל המשפט העיקרי. לפי רש"י גם "וְהָיָה ה' לִי לְאֱלֹהִים" שייך להמשך התנאי, כך ש"וְהָאֵבֶן הַזֹּאת" הוא המשפט העיקרי נרש"י ד"ה והאבן הזאת: כך מפורש וי"ו זו של "וְהָאֵבֶן" - אם תעשה לי את אלה, ואף אני אעשה זאת, "וְהָאֵבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר-שָׁמַי מִצָּבָה" וכו'). לעומתו מפרש הספורנו שהמשפט העיקרי מתחיל כבר באמצע פסוק כא במילים "וְהָיָה ה' לִי לְאֱלֹהִים" [ספורנו ד"ה והיה ה' לי לאלקים: אז יהיה ה' לי לדיין אם לא אעבדהו בכל כוחי. והוי"ו כמו זאת משמשת במקום 'הנה'. כלומר, הנני מקבל עלי מעתה שהאל יתברך המרחם (= "ה'") יהיה לי לאלקים ויתנהג עמי במידת הדין]. הרי לפי רש"י, יעקב אבינו מקבל על עצמו לבנות את היסודות של בית המקדש. אולם לפי הספורנו, יעקב אבינו מקבל על עצמו שהקב"ה ידון אותו מכאן ואילך על פי אמת המדה של מידת הדין. שתי תפיסות שונות בתחביר הכתוב בהבנת הפעל "וְהָיָה", ומשם ייפרדו והיו לשני פירושים שונים ורחוקים זה מזה).

ואנו חוזרים לסוגית היתר אשת יפת תואר. נראה לומר כי הדעה אשר אינה מתירה ביאה ראשונה, באשר מותר לקחת אותה לראשונה רק אחרי כל הסוגיא של שלושים הימים בביתו של השוכה, מוצאת את ביטויה, לא רק בירושלמי הנ"ל (ובעקבותיו בספר המצוות של רס"ג) אלא אף בדעה אחת בבבלי.

בבלי (קידושין כא, ב): איבעיא להו, כהן מהו ביפת תואר? חידוש הוא, לא שנא כהן ולא שנא ישראל, או דילמא שאני כהנים הואיל וריבה בהם מצוות יתירות. רב אמר מותר ושמואל אמר אסור. בביאה ראשונה כולי עלמא לא פליגי דשרי, דלא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע. כי פליגי בביאה שניה: רב אמר מותר ושמואל אמר אסור. רב אמר מותר, הואיל ואישתריא אישתריא, ושמואל אמר אסור, דהא הויא לה גיורת, וגיורת לכהן לא חזיא. או דילמא בביאה שניה כולי עלמא לא פליגי דאסירא דהויא לה גיורת, כי פליגי בביאה ראשונה, רב אמר מותר דהא 'לא דיברה

תורה אלא כנגד יצר הרע, ושמואל אמר אסור, כל היכא דקרינא ביה "וְהִבַּאתָה אֶל-תּוֹךְ בֵּיתְךָ" קרינא "וְרָאִיתָ בְּשִׁבְיָה", כל היכא דלא קרינא ביה "וְהִבַּאתָה אֶל-תּוֹךְ בֵּיתְךָ" לא קרינא ביה "וְרָאִיתָ בְּשִׁבְיָה", עכ"ל הגמרא.

נראה להציע כי בלשון השנייה של הגמרא לפיה יש מחלוקת בין רב ושמואל אפילו בביאה ראשונה, יש לנו מקבילה מסוימת לדעת הירושלמי. דעה זאת אינה מייחסת חשיבות מכרעת ל"לא דיברה תורה", ואף מוכנה להתעלם ממנו. אין זה אלא שלא זה המרכיב הקובע במצוה אלא מרכיב אחר, והוא האפשרות ל"וְהִבַּאתָה אֶל-תּוֹךְ בֵּיתְךָ" - הלא הוא דין גירות.

יוצא כי המשפט "וְלִקְחָתָּ לָךְ לְאִשָּׁה" כתוב בסגנון דו משמעי, כאשר אין כל אפשרות להכריע - לא מבחינה לשונית ולא מבחינה תחבירית - בין שני הפירושים, היות ואנו מאמינים בני מאמינים שאין מקריות בכל מה שהקב"ה עושה, וקל וחומר בן בנו של קל וחומר בכתיבת תורתו, הרי עלינו להגיע למסקנה הברורה כי זוהי דו-משמעות מכוונת מאתו להעלות לפנינו גם את האפשרות הראשונה וגם את השנייה. פסק ההלכה (כהבבלי) הוא שדחה סופית את תפיסת המצוה כמצוה מחייבת בתחום הלכות גירות, וקבע לה את מקומה במסגרת "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע" - אותו מושג אשר, כאמור, בבבלי איכא ובירושלמי ובספרי ליכא. ונראה להסביר מדוע מילה מסוימת כתובה בתורה בצורה דו-משמעית, כשאינן כל אפשרות להכריע לצד אחד בצורה מוחלטת. הסיבה היא כי בדרך זו מציגה התורה לפנינו את האפשרויות השונות של המצוה! במקרה דנן: מצד אחד מצות עשה של "הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר-עָשׂוּ בְּחַרְוֹן" - יסוד היסודות של כל מגילת רות. מצד שני קובעת התורה עד היכן ובאלו תנאים היא מוכנה לעשות פשרה עם יצרו של האדם הרע מנעוריו. שני הפירושים של הכתוב הינן תפיסות אפשריות של הכתוב, ועל כגון דא ניתן לומר "אלו ואלו דברי א' חיים". נותרת "רק" השאלה לקבוע הלכה כמאן. זאת תיקבע על ידי תורה שבעל פה, הן בשימוש במידות שהתורה נדרשת בהן, והן בקבלתם הנאמנה של חז"ל. אבל גם אחרי שנקבעה ההלכה על ידי התהליך המיוחד במינו של תורה שבעל פה, נשאר הפירוש שנדחה בהלכה כפירוש אפשרי בתורה, אבל כבר לא פירוש הלכתי מחייב.

וכאן יש מקום לציין כי במקרה דנן ביפת תואר, קובע הרמב"ן כי שיטת חז"ל

בירושלמי שביאה ראשונה הותרה רק אחר כל המעשים הללו, היא "על דרך הפשט", וכן "זהו משמעותו של מקרא", וזאת כאשר יודע הרמב"ן כי פוסקים הלכה כשיטת הבבלי. זהו כוחה של תורה שבכתב להביא לפנינו את ה"הוה אמינות" השונות הגנוזות והגלומות בתוך המצוה, מחוץ ומעבר לקביעת ההלכה המחייבת במסגרת תורה שבעל פה. חשיבות מיוחדת נודעת לתפקיד זה של פשוטו של מקרא בכלל, ושל סגנון הכתוב בפרט, לגלות לנו מעבר למה שצריך להיות ומה שחייבים לעשות (ההלכה כפי שהיא נלמדת בתורה שבעל פה), את מה שיכול היה להיות הדין להיעשות. ועיין במאמר הקודם, ובעיקר בפירוש הספורנו בסוגית "עין פחת עין" שהבאנו בפרשת משפטים.