

האונס והמפתה במשפט התורני

"האונס והמפתה במשפט התורני" הוא נושא הזקוק למספר ידיעות קודמות, ולכן חלקנו את המאמר לשני חלקים בהיות הראשון "החיבור שבין איש לאשתו לאור התורה" כעין הקדמה לגוף המאמר הבא בהמשך.

א. החיבור שבין איש לאשתו לאור התורה

תוכן העניינים

אדם, הגדרתו - איש ואשה יחד
א. החיבור שבין איש לאשתו ממלא את שלמות הבריאה
ב. "עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ" - כי הזכר והנקבה הם שני הפכים
ג. ל"ראשית" ו"אחרית" מעלה וחסרון
ד. הזיווג בין איש לאשתו נעוץ בעולם הנצח
ה. אדם בלא אשה אינו אדם
ו. א[י]ש ואש[ה]
ז. האוהב את אשתו - כגופו, והמכבדה - יותר מגופו

האיש והאשה: "התחלה" ו"סוף"
א. אחר וקדם - אחרית וראשית
ב. ראשית ואחרית - חכמה ובינה
ג. האיש בסוד החכמה, האשה בסוד התבונה
ד. נְשִׁים שְׂאֲנָנוֹת - אינן בני התעוררות
ה. נער - מלשון התעוררות

האיש והאשה: "התחלה" ו"סוף"

א. אחר וקדם - אחרית וראשית

האדם נברא זכר ונקבה דו-פרצופי - קובעים חז"ל, הנחה שהסיקו מהכתוב (בראשית ה, ב) "זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאם", וכפי הכתוב (תהלים קלט, ה) "אֲחֹר וְקֵדָם צִדְתָּנִי"¹ המשמיע ש"מלפנים ומאחור צרת לי צורת פנים (...). זכר מכאן ונקבה מכאן"² כאשר "מאחוריו היה צורת חוה"³. אולם במקום אחר, המדרש מצטט את הכתוב "אֲחֹר וְקֵדָם צִדְתָּנִי" כדי לתאר את גדולתו ואת יחידותו העילאית של אדם הראשון בכך שהקב"ה "מלא כל העולם בראו, מן המזרח למערב"⁴. והוא ש"קדם" מציין את צד המזרח בו זורחת השמש תחילה, ולכן, ל"קדם" גם הוראה של תחילה וראשית כפי הכתוב (ישעיהו לו, כו) "מִיָּמֵי קֶדָם", שפירושו - מששת ימי בראשית (רש"י, שם). במקביל, כנגד מזרח שעניינו "התחלה" נמצא מערב הנקרא "אחור"⁵, ואשר לכן משמש "אחור" כשם נרדף למושג "סוף"⁶. כאשר נאמר על אדם הראשון שהוא מילא את העולם מן המזרח למערב, הכוונה בזה שמצד שהוא "הראשון" מקופלת בו האנושות מראשיתה ועד סופה, ועד בכלל. אולם כאשר מוסיפים ואומרים שהזכר והנקבה נבראו

¹ על פי תנחומא תזריע פרק א; בראשית רבה, פרשה ח פסקה א.

² רש"י עירובין יח א.

³ מדרש תהלים מזמור קלט.

⁴ בראשית רבה, פרשה ח פסקה א.

⁵ רבינו בחיי שמות כו, ז. ומקורו תנחומא פקודי פרק ג: "אחור וקדם צרתני" - אחור זה מערב וקדם זה מזרח כמו שנאמר קדמה מזרחה".

⁶ מהר"ל חידושי אגדות, בבא בתרא כח א..

כפי תוכן הכתוב "אָחוֹר וְקֵדָם צְרָתָנִי", הכוונה להורות ששורש יניקתו של הזכר הוא - מ"קדם", ואילו שורש יניקתה של הנקבה הוא - מ"אחור"⁷. או במילים אחרות, הזכר משתייך למערכת ה"ראשית" שפירושה "התחלה", ואילו הנקבה למערכת ה"אחרית" שפירושה "סוף", וכפי שמסכם זאת המהר"ל: "עוד יש לך לדעת כי האיש הוא הזכר הוא התחלה, והנקבה אינה התחלה רק היא בסוף ואינה רק השלמת הזכר, והשלמת הדבר הוא בסוף"⁸.

ובכן, את הגדרתם המדויקת של המושגים "התחלה" ו"סוף" אנו מוצאים בדברי המהר"ל:

כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר במה שהיא התחלה, ואחר ההתחלה נמשך הכל. (...) והבחינה "סוף הדבר" ששם השלמת הדבר, ראוי שיהיה עיקר כאשר נשלם⁹.

והוא שאין ראשית בלי אחרית שהרי סוף מעשה במחשבה תחילה, ולפי זה, סוף או קיצו של דבר הינו תכליתו ויעדו, כלומר - היציאה לפועל של הנמצא בכוח ב"התחלה". הווי אומר ש"התחלת הדבר", הגדרתו - הנקודה ההתחלתית המקפלת בתוכה את כלל השתלשלויות העתידות לבוא עד השגת היעד, ועד בכלל, ולפי הבנה זו, ראשיתו של כל דבר מכוונת את צורת הקו המוביל לתכלית כפי שזאת נקבעה בנקודה ההתחלתית. וכפי דברי המהר"ל: "אחר ההתחלה נמשך הכל".

הווי אומר שכאשר חז"ל מדגישים שהאדם נברא דו-פרצופי כפי תוכן הכתוב "אָחוֹר וְקֵדָם צְרָתָנִי"¹⁰ לפיו הזכר ב"קדם" והנקבה ב"אחור", לפנינו ההגדרה המדויקת ביותר אודות מהותם של איש ואשה. והיינו שאף שאחרי שהוא נעשה לשני גופים נבדלים, אותו נברא הנקרא "אדם" הוא ביסודו ובמהותו איש ואשה יחד שבו הזכר הוא ההתחלה ואילו הנקבה היא הסוף והתכלית. הד מהנחה זו אנו שומעים בדברי חז"ל המוסחים בלשון זה:

"לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת": מכאן שניתנה התורה בלשון הקודש. רבי פנחס ורבי חלקיה בשם רבי סימון אמרי: כשם שניתנה תורה בלשון הקודש כך נברא העולם בלשון הקודש; שמעת מימך אומר גיני גיניא [אשה ביוונית], אנתרופי אנתרופא [אדם ביוונית], גברא גברתא? אלא איש ואשה למה? שהלשון הזה נופל על הלשון הזה"¹¹.

והיינו שאחרי שהאדם דו-פרצופי נעשה לשני יצורים נפרדים ועצמיים, רק בלשון הקודש אנו מוצאים את הרושם של אחדות שורשית זו בכך שלשמות "איש" ו"אשה" שורש אחיד, ואילו בשפות אחרות כמו יוונית [גיני - אנתרופי] או ארמית [אתתא - גברא], שמותיהם של בני הזוג אינם דומים כלל. מכאן יסוד היסודות: "אדם", הגדרתו - איש ואשה יחד כאשר הזכר הוא תחילתו של האדם ואילו הנקבה היא סופו ושלמותו של האדם.

ב. ראשית ואחרית - חכמה ובינה

והנה כאשר נאמר שהראשית היא נקודה התחלתית המקפלת בתוכה את כלל השתלשלויות העתידות לבוא עד - ועד בכלל - השגת היעד שנקבע בנקודה זו, לפנינו הנחה שהיא גופא הגדרתה של החכמה העליונה. מכאן תרגום הירושלמי המתרגם "בראשית" בלשון "בחוכמא", כלומר - "בחכמה ברא אלהים את השמים ואת הארץ"¹², וכפי הכתוב (תהלים קד, כד) "כָּל־מַחְשְׁבֹתָיִם עָשִׂיתָ", וכן הם דברי חז"ל על הכתוב "חֲכָמוֹת בְּנֵתָה בֵּיתָה" (משלי ט, א) - זו מידתו של הקדוש ברוך הוא שברא את כל העולם כולו בחכמה, "חֲצֵבָה עֲמוּדָיָה שְׁבָעָה" (שם) - אלו שבעת ימי בראשית"¹³. נמצא שכאשר התורה פותחת את פרשת בריאת העולם עם המילה "בראשית" שפירושה - "בחכמה", מגמתה היא בראש ובראשונה לפרסם שיש לה לבריאה תכלית שנקבעה בראשיתה. ממילא, אין זה כלל שהתבל ומלואה היא פרי יצירתם של כוחות שונים הנלחמים זה בזה כדי להכניע את הנבראים כפי רוחם ורצונם. אין

⁷ זוהר ח"ב רלא א.

⁸ מהר"ל חידושי אגדות, יבמות סד א.

⁹ מהר"ל נצח ישראל פרק מג.

¹⁰ על פי תנחומא תזריע פרק א; בראשית רבה, פרשה ח פסקה א.

¹¹ בראשית רבה, פרשה יח פסקה ד.

¹² תרגום הירושלמי בראשית א, א: בראשית - בחוכמא. הובא ברמב"ן וברבינו בחיי על אתר. וכן הוא בזוהר ח"א ג ב.

¹³ סנהדרין לח א.

הבריאה תוצאה של התפתחות עיוורת הנמצאת תחת השלטון של כל דאלים גבר כפי שמתאר המדע בן זמנינו. להיפך, החכמה העליונה מחייבת שיתקיים קו הסולל את דרכה של הבריאה, קו טמיר ונעלם שייעודו הוא להוציא אל הפועל את הנמצא בכוח בחכמה העילאית. ובכן, אותו קו טמיר ונעלם, אותה הנהגה עליונה המובילה את העולם לתכליתו כפי שהיא נקבעה בראשית מחשבת הבריאה, הנהגה זו – "בינה" שמה.

ג. האיש בסוד החכמה, האשה - בסוד התבונה

הבינה, היא, אפוא, אחת מהנהגותיו יתברך המיועדת להוביל את הבריאה לתכליתה, וזה עד התיקון הסופי באחרית הימים. והנה על הכתוב (בראשית ב, כב) "וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֶּלַע אֲשֶׁר לִקַּח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבָאָהּ אֵל הָאָדָם", מורים חז"ל שהלשון "וַיִּבֶן" בא לפרסם ש"נייתן בה בינה יותר מן האיש"¹⁴. כפי משמעותו של לשון הכתוב "ויבן", הבינה היתרה המיוחסת לאשה "בונה" אותה הן פיזית והן נפשית עד שמוצדק לומר שמידה זו – המעצבת את דמות האשה, היא מידה נקבית מובהקת¹⁵. זו הסיבה שכפי הרמזו בכתוב (משלי ב, ג) "כִּי אִם לְבִינָה תִקְרָא"¹⁶, הבינה העליונה נקראת גם "אימא עילאה", וזה לעומת החכמה העליונה המכונה "אבא"¹⁷. אין לכינויים אלו שום מגמה אחרת זולת זו: להעמידנו שהיחס שבין החכמה לבין הבינה הוא היחס שבין האב לבין האם.

אין קרוב אל הבלתי מוגבל כמו זרע האב. הטיפה המולידה היא כשלעצמה נקודה זעירה מאוד בלתי נראית לעין שבה מקופלת צורת אדם בלתי מוגדרת כלל בהיותה ישות שכולה בכוח טרם תפסה מציאות עצמית. כוחה של האם הוא אפוא לקלוט את הזרע שבחינתו היא קרובה ל"אין", להגבילו, להגדירו ולהפכו ל"יש" הנפלא ביותר שהוא האדם. כל הולדה היא אם כן התוצאה של "אין" - המשולל כל גבול, הנהפך ל"יש" - בתהליך העובר דרך האם. בנוסף, אם מתבוננים אנו בתהליך נפלא זה, ברור שלאשה תחום עצמי שבמידה מסוימת, עולה על תחום האיש. נכון שבלי הזרע שהיא קלטה, אין היא מסוגלת לעשות דבר, אולם ברגע שהזרע יצא מרשותו של הבעל, היא בפועל זאת הקובעת את בניינה של ההווה שעתידיה לצאת ממנה, ובכל מה שנוגע לתהליך זה, האיש עומד מרחוק בלי שום אפשרות של התערבות כלשהי.

וכן הוא בנוגע למחשבה העליונה.

והוא שבהתאם לכתוב איוב כח, יב) "וְהִתְקַמָּה מֵאִין תִּמְצָא", החכמה העליונה היא קרובה ל"אין", כלומר – לאינסוף, וכתוצאה מכך, חכמה זו - "לא תושג ע"י מחקר וע"י בינת האדם רק יקבלו מה' לבדו שם מקומה"¹⁸. והיינו שלמרות שמידת החכמה נחשבת לתחילת ה"יש", ישות זו היא עדיין בלתי גבולית לחלוטין היות שהבריאה המקופלת בה היא כולה בכוח טרם תפסה שום מציאות שנוכל להשיגה. והיות שהכרחי הוא שכלל הבריאה הגנוזה בראשית מחשבתו יתברך תצא אל הפועל, אשר לכן מחשבת הבינה שיעודה להתבונן במצבם של הנבראים ולהחליט על האופנים הנעלים והיצירתיים ביותר כדי להשיג את התכלית המבוקשת כפי שזאת נקבעה בחכמה. והיינו שהיות שהעולם שעתיד לבוא הוא מחויב המציאות, אילו לא היה שום כוח הדוחף לכיוון האחרית היתה אורבת הסכנה שהבריאה לא תשיג את יעדה התכליתי. לכן כדי לבטח השלמה זו, הבינה מחדירה בעולמינו זה את אורות הקץ בתדירות אמנם באופן מאוד מצומצם כדי שחופש הבחירה של הנבראים לא יבוא לידי ביטול. והיות שאורותיה של הבינה הם טמירים ונעלמים מאוד, מידה זו מכונה בשם "עלמא דאתכסיא"¹⁹ המצביע על בחינתה הנסתרת.

¹⁴ בראשית רבה, פרשה יח פסקה א; גידה מה ב.

¹⁵ עיין בזה חיבורי זכר ונקבה בראש, מוסד הרב קוק תשפ"ד.

¹⁶ רבינו בחיי בראשית א, ב. ועיין במנחת שי על משלי ב, ג הכותב שלפי התרגום שתרגם "אמא", האל"ף היא בצירי. והוא מוסיף "שזהו כפי מדרשי רבותינו ז"ל (ברכות נו א; במדבר רבה, פרשה י פסקה ד) שדרשו כן על דרך אל תקרי אם אלא אם, דיש אם למקרא ולמסורת". ועיין תיקוני זוהר צו א המפרש גם הוא את הפסוק לפי מסורה זו.

¹⁷ והר ח"א מח: "וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֶּלַע" – "דאבא ואמא אתקיני לה".

¹⁸ מלבי"ם איוב כח, יב.

¹⁹ זוהר ח"א קנד א; קנח א. ועיין ר' צדוק הכהן, פרי צדיק פסח אות נד: "וכבר אמרנו דהגאולה העתידה תהיה מבינה ועל זה נאמר כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, כתיב אראנו לשון נסתר כמו עלמא דאתכסיא דאיקרין הוא".

לאור הנאמר לעיל שהאיש הינו הביטוי למושג "התחלה" ואילו האשה הינה הביטוי למושג "סוף", ניתן להבין את דברי הקדמונים שבמקביל, "האדם הוא סוד החכמה, והאשה - סוד התבונה"²⁰. ונכון הוא שבמידה שמבקשים להגדיר את ההבדל השורשי והמהותי שבין איש לאשה, מוצדק לומר שההגדרה המדויקת ביותר היא זאת הקובעת שהאיש הוא בסוד החכמה בכך שהוא מתייחס לראשית הבריאה הנקראת "קדם", ואילו האשה היא בסוד הבינה בכך שהיא מתייחסת לאחרית הבריאה הנקראת "אחור". "מוצדק לומר" - היות שהנחה זו היא בבחינת "כלל גדול" אשר עליו נאמר "ואידך פירושה הוא, זיל גמור". והיינו שהמושג "התחלה" - המיוחס לאיש, והמושג "יעד" - המיוחס לאשה, הם שורשים של כל ההבדלים שביניהם, הן בתחום הגופני, הן בתחום הנפשי והן בתחום הקודש²¹. ובלי להיכנס בעובי הקורה של נושא זה, יסוד הדברים גנוז בזה שנאמר שהנשים הן "שאננות".

. נְשִׁים שְׁאֲנוֹת – אִינן בְּנֵי הַתְּעוֹרְרוֹת

ואכן, תמצית הדברים אנו מוצאים בגמרא הקובעת: "גדולה הבטחה [בשכר העולם הבא] שהבטיחון הקדוש ברוך הוא לנשים יותר מן האנשים, שנאמר - (ישעיה לב, ט): "נְשִׁים שְׁאֲנוֹת קָמְנָה שְׁמַעְנָה קוֹלֵי בְּנוֹת בְּטָחוֹת הָאֲזָנָה אִמְרָתֵי"²².
ובמהר"ל:

יש לך להבין זה ממה שאמר הכתוב שהביא "נשים שאננות", כי האיש במה שהוא גבר איננו בעל שאנן והשקט מצד התגברותו והתפעלו, בכך אינם מוכנים גם כן כל כך אל השאנן והמנוחה הוא העולם הבא שהוא המנוחה בעצמו.
אבל הנשים ראויים ומוכנים לה מצד עצמם שאינם בני פעולה והתעוררות מצד עצם בריאתן, לפיכך גדולה הבטחה שהבטיחון הקב"ה יותר מן האנשים מצד השאנן ושלוה אשר המה מוכנים לו כי זהו חלק הנשים וראויות לזה ביותר. ובמעט הסיוע שמסייעים לתורה שכרם גדול מאד כאשר כבר הם מוכנים אל השאנן, וכל המוכן לדבר מה בנקל ישיגו מצד תכונתו.
אבל האנשים צריכים מצד זה שיהיו עמלים וטורחים בתורה מבלי מנוח לילה ויום²³.

לעומת האיש המתייחס לראשית הבריאה, האשה מתייחסת לסוף ולאחרית הבריאה, ולכן מובן מאילו שהנשים הן יותר קרובות אל העולם הבא מהאנשים. אלא שלעניין זה השלכה נפשית. האיש אינו "בעל שאנן והשקט מצד התגברותו והתפעלו", וזה לעומת הנשים "שאינם בני פעולה והתעוררות מצד עצם בריאתן". וכפי שניווכח בהמשך, מפתח הנושא היא המילה "התעוררות", כלומר – שהנשים אינן בעלי התעוררות מצד עצם בריאתן.

כאמור לעיל, האדם נחשב לשלם בלי העדר דווקא בשעה שהוא בבחינת "התחלה", כלומר – בשעה שהוא נוטה בתמידות אל ההשלמה מצד עבודתו ועמלו, ולכן אמרו ז"ל "כל מקום שנאמר "וישב" אינו אלא לשון צער"²⁴ משום שכאשר הוא יושב ונח, הוא כאילו שלם בפועל, ו"אין השלמת דבר בעולם שאין דבק בו חיסרון"²⁵. מכאן ש"האנשים צריכים מצד זה שיהיו עמלים וטורחים בתורה מבלי מנוח לילה ויום". ולאמיתו של דבר, הנחה זו היא גופא תוכנו של השם "זכר".

כאשר נאמר שהאיש הוא בסוד "התחלה", הכוונה בזה שהוא דבוק ב"ראשית", כלומר – בחכמה העליונה בכך שתפקידו המהותי הוא לדאוג לבל יבוא האדם לשנות או לחדש דבר המתנגד בצורה כלשהי למחשבת הבריאה כפי שהיא נקבעה בראשיתה. "זכר" הוא מלשון "זיכרון", משום שבדומה לזיכרון המוציא את העבר מהשכחה כדי שיתמיד גם בעתיד, כן הוא הזכר שיעדו הוא להתמיד את ה"ראשית" בלי כל שכחה ובלי אפשרות של סטייה ולו הקלה ביותר. מגמת הזכר היא אפוא לוודא את נצחיותה של הנקודה ההתחלתית ואת המשכיותה של החכמה האלוהית שהיתה נוכחת בראשית הבריאה, ולכן נאמר עליו שחיותו יונקת את כוחה מחכמה עליונה זו. והיות ש"אין ראשית אלא

²⁰ איגרת הקודש המיוחס לרמב"ן, כתבי הרמב"ן ח"ב מהדורת הרב שעוועל, מוסד הרב קוק תשכ"ד, עמוד שכד.

²¹ עיין בזה חיבורי זכר ונקבה בראם, מוסד הרב קוק תשפ"ד.

²² ברכות יז א.

²³ מהר"ל דרוש על התורה.

²⁴ סנהדרין קו א.

²⁵ מהר"ל חידושי אגדות, שם.

תורה²⁶ בהיותה "נובלות החכמה של מעלה"²⁷, מתחייב שהאנשים "יהיו עמלים וטורחים בתורה מבלי מנוח לילה ויום". מכאן דברי המהר"ל לפיהם הנשים "אינם בני פעולה והתעוררות מצד עצם בריאתן", הנחה המשמיעה שבניגוד לנשים, האנשים הם "בני פעולה והתעוררות מצד עצם בריאתם". תוכן דברים אלו מבוסס על העובדה ש"נער" הוא מלשון התעוררות.

ה. נער – מלשון התעוררות

"נער" וכן "נערה" הם מלשון התעוררות כפי הכתוב (זכריה ב, יז) "כִּי נְעוּר מִמְעוֹן קָדְשׁוֹ" וכן (ירמיה נא, לח) "נְעָרוּ כְּגוֹרֵי אֲרִיּוֹת"²⁸. לכן הכתוב (שמות כד, ה) "וַיִּשְׁלַח אֶת נְעָרָיו בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" שבו "נערי" אלו הזקנים הנקראים כך על "שנערים אל המצוות", וכן הוא יהושע שעליו כתוב (שם לג, יא) "וּמְשַׁרְתּוֹ יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נוּן נְעָרִי" - שלמרות שהיה אז קרוב לשישים, הוא מכונה בשם "נער" על "שהוא נער לתלמוד תורה"²⁹. נמצא שיש הבדל: הנערה נקראת כך אך ורק במשך חצי שנה מגיל 12 והלאה, ואילו הזכר נקרא נער לפי מעשיו עד ימי הזקנה. את תוכן הדברים אנו מוצאים בדברי המהר"ל לפיהם המונח "נער" מתייחס ל"התחלה"³⁰. והוא שהמושג "התעוררות" מורה על תנועה של התחלה חדשה המבטלת תרדמה נפשית קודמת, ואשר לכן נאמר ש"נער" מצביע על בחינת ה"התחלה" שבאיש. מובן שהנחה זו מתפרשת לאור דברי המהר"ל לפיהם הזכר הוא בבחינת "התחלה", וזה לעומת הנקבה שבחינתה "השלמה" שהיא בסוף³¹. והיות ש"נער" הוא מלשון "התעוררות", מובן שהזכר נקרא נער כל עוד שמתקיים בו אותו כוח של התחלה חדשה המאפשר שהוא "נער אל המצוות" וכן שהוא "נער לתלמוד תורה". כל זה בנוגע לזכר שעל מנת לממש ולהוציא אל הפועל את בחינתו של "התחלה", הוא זקוק תמיד להתעוררות כדי להיות "מתחיל" בכל פעולותיו והליכותיו. וכדברי המהר"ל: "כי האיש במה שהוא גבר אינו בעל שאנו והשקט מצד התגברותו והתפעלו, בכך אינם מוכנים גם כן כל כך אל השאנו והמנוחה הוא העולם הבא שהוא המנוחה בעצמו".

לא כן הנשים "שאינם בני פעולה והתעוררות מצד עצם בריאתן". והוא שבכך שהאשה היא מעצם בריאותה הביטוי המוחשי של המושגים "יעד" ו"תכלית", היא לא זקוקה להתעוררות תמידית היות שאין צורך שהיא תהיה בבחינת "מתחיל" בפעולותיה. על סמך הבנה זו נקבע שהיא מוכנת אל השאנו ואל המנוחה, וזה ככל הווייה שנופשת ונחה אחרי שהיא השיגה את תכליתה ואת שלמותה המבוקשת, ובמעט סיועה לתורה, וכבר היא קרובה אל העולם הבא שהוא התכלית והמנוחה עצמה. וכאמור, כל הנ"ל נובע מכך שהגבר הוא בסוד ההתחלה, וזה לעומת האשה שהיא בסוד הסוף והגמר. וזוהי גופא הסיבה שיש לו לחיבור בין איש ואשתו חשיבות מכרעת, וכדברי המהר"ל הבאים בהמשך לפיהם אותו חיבור ממלא את שלמות הבריאה.

אדם, הגדרתו - איש ואשה יחד

א. החיבור שבין איש לאשתו ממלא את שלמות הבריאה

מאמרו מתייחס לזה שאמרו ז"ל – "כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראם"³²:

ביאור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם מצד אשר טובים השנים מן האחד, כי מה שחסר בזה גילה בזה כי יש בזכר מה שאין בנקבה ויש בנקבה מה שאין בזכר ולפיכך אמר הכתוב (בראשית ב, יח) "אֶעֱשֶׂה לוֹ עֶזְרָא כְּנַפְשׁוֹ" (...). מצד כי טוב שנים מן אחד. ונמצא לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם, לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד או שיהיה להם תולדות, אך כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון.

²⁶ בראשית רבה, פרשה א פסקה א.

²⁷ שם פרשה יז פסקה ה.

²⁸ הכתב והקבלה, שמות ב, ו; מלבי"ם ערך נער, כרמל.

²⁹ מדרש אגדה משפטים כד, א.

³⁰ מהר"ל חידושי אגדות, יבמות טז ב.

³¹ מהר"ל חידושי אגדות, יבמות סד א. במאמר אונס ומפתח במשפט התורני, יתבאר על סמך מה נקראת

הנקבה בשם "נערה".

³² בבא בתרא עד ב.

ולא זה בלבד שהחשיבות והמעלה הוא כאשר יתחברו ביחד כמו חבור זכר ונקבה, רק אף שכל אחד בפני עצמו גם כן, הוא יותר חשוב כאשר נמצא זוג אליו, כי (...) הזוג הוא דבר שלם (...) נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל³³.

מוצדק לומר שמאמר זה מגלה את התשתית שעליה מבוססים את יסודותיו של הזיווג שבין איש לאשתו. בראש ובראשונה, בניגוד למקובל אודות מובנו של הכתוב "אעשה לו עזר כנגדו", אין הכוונה שהנקבה היא עוזרו של האיש "לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד או שיהיה להם תולדות", אלא פירושו הוא "כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון". והמהר"ל מפרט. למרות שיש להם לאיש ולאשה יחידות וחשיבות עצמית, בכל זאת יש חיסרון בזכר שאין בנקבה ויש חיסרון בנקבה שאין בזכר, ולפי זה טובים השניים מן האחד בכך שהשניים משלימים זה את זה. אלא שלהשלמה זו ערך נוסף, וכלשונו – "כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם". והוא שאותו חיבור כשלעצמו יוצר שלימות המוסיפה על ערך יחידותו וחשיבותו של כל אחד מבני הזוג בכך ש"כל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל", "וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון". ובכן, שלמות זו המוסיפה ערך נוסף על כל אחד מבני הזוג מתבטאת בכך שזכר ונקבה יחד נקראים "אדם":

דבר ידוע כי הנקבה היא הנכנסת בגדר האדם, דכתיב (בראשית ה, ב) "זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם (...) וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם", הרי כי הזכר והנקבה ביחד נקרא אדם, וכמו שאמרו ז"ל כל ישראל שאין לו אשה לא נקרא אדם, שנאמר "זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם (...) וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם"³⁴.

והאדם - שהוא שלימות הבריאה בתחתונים, ראוי שיהיה שלם, ואין בריאת האדם שלימה כי אם ע"י האשה, כי חיבורם ביחד הוא השלמת האדם³⁵.

"וכמו שאמרו ז"ל כל ישראל שאין לו אשה לא נקרא אדם" – כותב מהר"ל, אולם במקור, הנוסח הוא כל אדם שאין לו אשה. דברי המהר"ל מצדיקים את עצמם בכך שאמרו ז"ל "אתם קרויים אדם ואין האומות קרויים אדם"³⁶. ופירושו הוא שהמונח "אדם" מורה על צורה אלהית נבדלת המציינת את ישראל בלבד ולא את האומות, צורה שאמנם מתקיימת אך ורק בזכר ונקבה יחד. ובכן, תוכן עניין זה גנוז בכתוב (בראשית א, כז) "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם".

והוא שבפסוק זה, ישנה כפילות הזקוקה לביאור. אם אלהים ברא את האדם בצלמו, מובן מאליו שהוא ברא אותו בצלם אלהים, ומה אם כן תוכנה של חזרה זו? על כך דברי הגר"א לפיהם "בצלמו" – היא החכמה, ואילו "בצלם אלהים" – היא הבינה³⁷, ולפי הבנה זו, תוכן הכתוב מתבאר בדיוקנות רבה. והוא שבהתאם להרכבת חכמה ובינה שבצלם האלהי, "זכר ונקבה ברא אותם" – בלשון רבים, היות שזכר לחוד ונקבה לחוד. אלא שבכל זאת, "בצלמו בצלם אלהים ברא אותם" – בלשון יחיד, היות ש"אדם" נקרא זכר ונקבה יחד. נמצא שכאשר נאמר שהצלם האלהי בישראל חזר למעלתו של הצלם האלהי שבו נברא אדם הראשון [שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון], שלמותה של אותה מעלה מחייבת את התאחדותם של האיש והאשה, וכדברי המהר"ל: "האדם - שהוא שלימות הבריאה בתחתונים, ראוי שיהיה שלם, ואין בריאת האדם שלימה כי אם על ידי האשה כי חיבורם ביחד הוא השלמת האדם". והיינו ש"אדם" נקרא אך ורק מצד הצלם האלהי המייחד אותו, ומעלה אלהית זו אינה שלמה אלא בתנאי שהאיש והאשה מחוברים יחד. וכפי שמסכם המהר"ל שדבריו הובאו לעיל:

³³ מהר"ל חידושי אגדות, שם.

³⁴ מהר"ל תפארת ישראל פרק לו.

³⁵ מהר"ל באר הגולה הבאר השני.

³⁶ יבמות סא א.

³⁷ פירוש הגר"א לספרא דצניעותא, פרק ד, על פי זוהר ח"ג קכב ב. ועיין בחיבורי צוהר לבראשית, מוסד הרב קוק תשע"ה, עמוד 182, שדברי רש"י לפיהם "בצלמו" פירושו – "בדפוס העשוי לו שהכל נברא במאמר והוא נברא בידים", ואילו "בצלם אלהים" פירושו – "אותו צלם המתוקן לו צלם דיוקן יוצרו הוא", ניתן להבין לאור דברי הגר"א.

"עזר כנגדו" מורה על שלמות - "לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד או שיהיה להם תולדות" אלא "כי הזכר והנקבה בחיבור שניהם הוא שלימות הבריאה"³⁸. ואכן, שלמות עילאית זו מתבטאת בכך שהמושג "עזר כנגדו" מורה על חיבור המשקף את עולם הנצח.

ב. "עזר כנגדו" - כי הזכר והנקבה הם שני הפכים

"אָעֲשֶׂה לוֹ עֶזֶר כְּנַגְדּוֹ" (בראשית ב, יח) - זכה - עזר, לא זכה - כנגדו להילחם", כך פירש רש"י את המקרא. מובן שרש"י השתדל ליישב את הלשון "כנגדו", ולכן ביאורו על פי חז"ל³⁹ שבמידה שלא זכה, העזר יבוא כנגדו להילחם. והנה לפי פשוטו, הכוונה היא שהאשה תהיה לו לעזר כנגדו, כלומר- בשווה אתו, וכן "נִסְעָה וְנָלְכָה וְנָלְכָה לְנֶגְדְךָ" (שם לג, יב) שפירושו - בשווה לך⁴⁰, שזאת גם הבנת הכתוב (שם ב, כ) "וְלֹאֲדָם לֹא מִצָּא עֶזֶר כְּנַגְדּוֹ", שפירושו - הראויה לו⁴¹. לכן התקשו בכך שרש"י נמשך אחרי פירושו של חז"ל. מלבד שאין זה פשוטו של המקרא, ביאור זה הוא קצת תמוה. איזה מין עזר הוא שהציע הקב"ה לאדם, עזר המגלה נכונות להתנגד לאיש ולהילחם בו אם יש צורך בכך? מכאן שהמהר"ל מציע הסבר שונה לחלוטין:

"עֶזֶר כְּנַגְדּוֹ": ויש בזה דבר נעלם עוד, כי הזכר והנקבה הם שני הפכים, זה זכר וזאת נקבה, אם זכה מתחברים בכח אחד לגמרי, כי כל שני הפכים מתאחדים בכח אחד כאשר הם זוכים, כלומר - שהש"י שעושה שלום בין ההפכים מקשר ומחבר אותם. ודבר זה צריך זכות עליון כי על ידי זכות האדם הוא עליון והחבור והדבוק הוא מלמעלה, כי התחתונים הם בעלי חלוק ופירוד, ולכך כאשר אינם זוכים אז מפני שהם ההפכים גורם שהוא כנגדו כאשר אין להם חיבור וקשור מלמעלה⁴².

ושוב, לדברים "נעלמים" אלו חשיבות מכרעת היות שהם מוספים בהבנת דברי המהר"ל שהובאו לעיל. והיינו ש"אעשה לו עזר כנגדו", אין הכוונה שהנקבה היא עוזרו של האיש "לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד או שיהיה להם תולדות", אלא פירושו הוא "כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון".

כאמור לעיל, מהכתוב "אָחֹר וְקִדְם צִרְתָּנִי" אנו למדים ששורש יניקתו של הזכר הוא - מ"קדם", ואילו שורש יניקתה של הנקבה הוא - מ"אחור"⁴³. או במילים אחרות, הזכר משתייך למערכת ה"ראשית" שפירושה "התחלה", ואילו הנקבה למערכת ה"אחרית" שפירושה "סוף", וכפי שמסכם זאת המהר"ל: "עוד יש לך לדעת כי האיש הוא הזכר הוא התחלה, והנקבה אינה התחלה רק היא בסוף ואינה רק השלמת הזכר, והשלמת הדבר הוא בסוף"⁴⁴. ולפי חוקי ההפכים והתמורות, "התחלה" ו"סוף" הם שני מושגים ניגודיים המבטלים זה את זה, שהרי כל "התחלה", הגדרתה - מצב שעדיין לא הגיע להשלמתו, ולהיפך, כאשר תהליך מסוים השיג את יעדו הסופי, ה"התחלה" היא מציאות שחלפה ואינה עוד. ולפי הבנה זו, כאשר קובעים שבדמות ה"אדם" הנקבה היא הגמר וההשלמה, נקבע בעת ובעונה אחת שאין לו לזכר שום מציאות אילולי הקב"ה העושה שלום בין ההפכים כך שהזכר והנקבה "מתחברים בכוח אחד לגמרי". כל זה בתנאי שהם זוכים, אולם במידה שהם לא זוכים, שולטים עליהם חוקי ההפכים הגוזרים שהסוף וההשלמה מבטלים את ה"התחלה". ובעניין זה היבט נוסף שהוא עקרי.

ג. ל"ראשית" ו"אחרית" מעלה וחסרון

כפי שהבהיר המהר"ל שדבריו הובאו לעיל, יש חיסרון בזכר שאין בנקבה, ולהיפך, יש חיסרון בנקבה שאין בזכר, בלי אמנם שהתבאר תוכנה של הנחה זו. על כך פירוט הדברים הבא בהמשך:

³⁸ מהר"ל חידושי אגדות, בבא בתרא עד ב.
³⁹ פרקי דרבי אליעזר, פרק יב: "אל תקרי כנגדו אלא לנגדו, אם זכה תהיה לו עזר, ואם לאו, לנגדו - להילחם".
⁴⁰ רש"י על אתר, ועיין שם הכתוב והקבלה הכותב "והוא כמו שביארנו המקרא "עזר כנגדו".
⁴¹ עיין רמב"ן וחזקוני על אתר.
⁴² מהר"ל חידושי אגדות, שם.
⁴³ זוהר ח"ב רלא א.
⁴⁴ מהר"ל חידושי אגדות, יבמות סד א.

כי התחלת הכל, והשלמת הכל, שניהם כח כללי יש בהם זה מצד ההתחלה שהוא התחלה אל הכל וזה מצד ההשלמה שהוא משלים הכל. ולפיכך כתיב (בראשית א, א) "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ", שקולה הארץ כמו שמים, ושניהם נקראו ראשית כמו שייפול שם ראשית על ההתחלה כך ייפול שם ראשית על התכלית שהוא ראשית מצד ההשלמה.⁴⁵

המהר"ל מתייחס לעובדה שבמעשה בראשית, לפעמים מקדימה התורה את השמים ולפעמים היא מקדימה את הארץ, וזה כדי להורות שהם שקולים. והוא שמלבד ש"התחלת הכל והשלמת הכל, שניהם כח כללי" שהרי אין התחלה בלי סוף ואין סוף בלי התחלה, גם התכלית והסוף הם בבחינת התחלה שהרי סוף מעשה במחשבה תחילה.

ובכל זאת:

כי ההתחלה הוא עיקר הדבר מפני שהוא התחלה אל הכל, ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו כי בכח ההתחלה הוא הכל לפי שהוא התחלה אל הכל.⁴⁶

ההתחלה היא נקודת המוצא הקובעת את צביונו ואת מהותו של הסוף כדוגמת הזרע המגדיר את אופיים של כל הצמחים המקופלים בו בכוח ואשר עתידים לצמוח ממנו, ולפי הבנה זו ניתן לומר שההתחלה היא ה"צורה" לסוף המסתעף ממנה. ולפי היבטים אלו, "ההתחלה היא עיקר המציאות"⁴⁷. כל זה מחד, אולם מאידך:

כל חותמי ברכות הם חותמים בשלום כי השלום הוא סוף של דבר כדכתיב (תהלים לז, לז) "כִּי אֶחָרִית לְאִישׁ שְׁלוֹם", כי על ידי השלום הדבר הוא בשלימות והשלמות הוא בסוף (...). כי לכך נקרא שלום כי כאשר הדבר בשלום הוא בשלימות לגמרי.⁴⁸ כי אין ספק כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר ובגמר שלו כאשר כולו נגמר ונשלם.⁴⁹ וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן.⁵⁰

המונח "התחלה" מחייב מעצם הגדרתו מצב של אי שלמות. והוא ש"התחלה" ו"סוף" הם הפכים זה לזה, והרי "אין ספק כי שלימות הדבר בא בסוף הדבר ובגמר שלו כאשר כולו נגמר ונשלם", וזה כפי תוכנו של הכתוב "כִּי אֶחָרִית לְאִישׁ שְׁלוֹם", בהיות "שלום" שם נרדף לשלמות. ועל סמך עיקרון זה נקבע שימות המשיח - שהם התכלית, יופיעו באחרית הימים המסוגלת לשלמות. סיכומו של דבר, וודאי שבאופן כללי, המושגים "התחלה" ו"סוף" הם שקולים היות ששניהם בשווה יוצרים את הכוחות הזקוקים לקיום ולשכלול הבריאה. אלא שבכל זאת, לכל אחד מהם מעלה שאין לשני. מצד תוקף ההוויה, ל"התחלה" היתרון היות שהיא ה"צורה", כלומר - נקודת המוצא הקובעת את צביונו של הסוף ושל התכלית. אולם מצד ההשלמה, פשוט שהסוף הוא בזה העיקר שהרי אין שלמות אלא בגמר הדבר כפי הכתוב "כִּי אֶחָרִית לְאִישׁ שְׁלוֹם".

אלא שהמונח "סוף" כרוך עם חיסרון יסודי.

ד. הזיווג בין איש לאשתו נעוץ בעולם הנצח

בעולמינו זה, כל גמר והשלמה הינם שם נרדף לסופיות והעדר שהרי במידה שיש להם המשכיות, הרי אין זה סוף. ועל סמך היבט זה נאמר שבאופן כללי, "בכל סוף דבק בו ההעדר"⁵¹, ומתוך כך אמרו ז"ל "מקום שנאמר וישב אינו אלא לשון צער"⁵².

ובמהר"ל:

ביארו ענין הישיבה שגורמת תקלה לאדם, וזה כי האדם שהוא בעמל הנה כאלו לא נמצא בפעל השלימות מצד העמל שיש לו, ומי שאינו בשלימות בפעל הנה עומד אל

⁴⁵ מהר"ל גבורות השם פרק ע.

⁴⁶ מהר"ל תפארת ישראל פרק לז.

⁴⁷ מהר"ל דרך חיים פרק ה משנה ב.

⁴⁸ מהר"ל, דרוש לשבת הגדול.

⁴⁹ מהר"ל גבורות השם פרק ס.

⁵⁰ מהר"ל נצח ישראל פרק מג.

⁵¹ מהר"ל חידושי אגדות, בבא בתרא עג ב.

⁵² סנהדרין קו א.

ההשלמה ולא ימשוך אחר זה חיסרון. אבל כאשר הוא יושב ונח, כאלו הגיע כבר אל ההשלמה, וימשך אחר דבר זה העדר וחיסרון, כי אין השלמת דבר בעולם שאין דבק בו חיסרון.⁵³

"אין השלמת דבר בעולם שאין דבק בו חיסרון", והיות שהאדם הינו יצור גבולי, בהכרח שיש לו סוף ואשר לכן השלכה גורלית זו: "אין ראוי אל האדם השמחה מצד שהוא בעל העדר ומיתה, ודבר זה מצד הסוף אשר סוף כל האדם".⁵⁴ וכדי שבכל זאת לא יהיה דבוק בו ההעדר כשעודנו בחיים, מתחייב שהוא לא ייצא מבחינתו של התחלה. או במילים אחרות, האדם נחשב לשלם בלי העדר דווקא בתנאי שהוא נשאר בבחינת "התחלה", כלומר - בשעה שהוא נוטה בתמידיות אל ההשלמה מצד עבודתו ועמלו, ולא כאשר הוא יושב ונח הוא כאילו שלם בפועל.

מכאן היסוד העקרי: כדי שהמושג "סוף" יצביע על שלמות אמיתית המשוללת כל צד של סופיות והעדר, חייב ששלמות זו תהיה בעת ובעונה אחת "התחלה" חדשה. או במילים אחרות, כאשר ההפכים "סוף" ו"התחלה" מתאחדים בחטיבה אחידה עד שאין ביניהם שום התנגדות, לפנינו תופעה של התחדשות תדירית שהינה הגדרתו המדויקת ביותר של המושג "נצח". וזה גופא תוכנם של השמים והארץ החדשים. והיינו – כותב המהר"ל, "לעתיד בריאה חדשה יבא, והתחלה חדשה תהיה בעולם, ומפני שינוי הראש והסוף יש שינוי לכלל צורת העולם".⁵⁵ ואותו "שינוי לכלל צורת העולם" היא הדרגה המייחדת את כנסת ישראל, וכלשונו של המהר"ל: "ישראל אף כי יש להם סוף, אין הסוף הזה רק השלמה, ואין כאן סוף ממש כאשר הסוף יש לו חיבור אל ההתחלה וזהו שלימות, וההשלמה הזאת הוא אל הש"י ומצד הש"י יש להם הקיום הנצחי".⁵⁶ יש שלמות שיש בה "סוף" והעדר ויש שלמות אמיתית, כלומר - זאת המאפיינת את ישראל בכך שהיא מעניקה את הקיום הנצחי בהיותה דבוקה בהתחלה חדשה.

אלא שנקודת המוצא, השורש של שלמות נפלאה זו הוא בזיווג שבין איש לאשתו:

כי יש להם לאיש ואשה כח החבור מן הש"י, וכמו שנרמז במילת איש ואשה כי בהם נשתתף שמו הוא שם "ה", ה"ד באיש הה"א באשה לומר כי הש"י מחבר הזיווג הזה ומאחד אותם לכך שמו ביניהם. ודבר זה הוא החבור מן איש ואשה, ולכך כח עליון מחבר אותם (...) כי יש בחבור הזה כח שהוא על הטבע וגובר על הטבע המתנגד.⁵⁷

הנחות אלו ניתן להבין לאור דברי הזוהר שהאות יו"ד משקפת את החכמה⁵⁸, ואילו הה"א מציינת את הבינה⁵⁹. היו"ד צורתה נקודה קטנה המורה על דבר שהוא בכוח בכך שמנקודה ניתן להתחיל לצייר את כל הציורים שבעולם, ולכן נקבע שהיו"ד על שם המחשבה נאמרה⁶⁰ בהיות החכמה ההתחלה לכל הווייה. לעומתה האות ה"א הרומזת באופן כללי על היציאה מן הכוח אל הפועל, וכפי תוכן המילה "הא", שהוראתה – ישות מוגדרת ומגובשת שעליה ניתן להצביע כדוגמת (בראשית מז, כג) "הָא לָכֶם זָרְעִי", שמובנו – הנה לכם זרע. והיות שהבינה היא המידה המגבשת את המחשבה העליונה, נקבע בהתאם שהאות ה"א משקפת את מידת הבינה. וכאשר האותיות יו"ד וה"א מתאחדות בחיבור שבין האיש והאשה, פירושו הוא שראשית מחשבתו יתברך - המתפשטת בבריאה, מפעילה כוח על טבעי "הגובר על הטבע המתנגד". וזה משום שהתאחדותם של ההפכים "התחלה" [יו"ד] ו"סוף" [ה"א] משחזרת את התופעה של התחדשות תדירית שהינה הגדרתו המדויקת ביותר של המושג על טבעי "נצח". וכדברי המהר"ל שהובאו לעיל: "כאשר הסוף יש לו חיבור אל ההתחלה וזהו שלימות; וההשלמה הזאת הוא אל הש"י ומצד הש"י יש להם הקיום הנצחי".⁶¹

⁵³ מהר"ל חידושי אגדות, שם.

⁵⁴ מהר"ל נתיבות עולם, נתיב הליצנות פרק א.

⁵⁵ מהר"ל גור אריה בראשית יד, יג.

⁵⁶ מהר"ל אור חדש, בני ברק תשל"ב, עמוד קלה.

⁵⁷ מהר"ל באר הגולה הבאר החמישי.

⁵⁸ זוהר ח"ב קכא א.

⁵⁹ זוהר ח"א סב ב: ה"א הראשונה שבשם הויה מציינת את הבינה, וה"א האחרונה – את המלכות.

⁶⁰ רש"י שמות טו, א.

⁶¹ שם.

ובנידון זה מאמרו הנפלא של בעל "פחד יצחק":

והנה מכל המון פעולותיו ודרכיו של העולם העובר, הפעולה היותר מתקרבת לתחומו של הנצח הקיים היא פעולת ההולדה. שהרי רק על ידי פעולת ההולדה מתקיימת היא נצחיותו של המין או של האיש. ואשר על כן, מתקרבת היא פעולת הולדה לתחומו של הנצח עד כדי כך שהיא נכנסת לגמרי בתחום שלטונה של ההנאה. כללא הוא, שלטונו של כוח התענוג הוא בעולם הנצח.⁶²

"כללא הוא, שלטונו של כוח התענוג הוא בעולם הנצח". הכוונה בזה שקיים מושג אינסופי לחלוטין, וליתר דיוק - המושג "אחד", אשר מפאת דקותו הפלאית אין בבריאה בעלת גבול שום כלי המסוגל לקלוט אותו. יוצא מן כלל זה הוא כוח התענוג. הווי אומר שתחושת העונג הינה הביטוי המוחשי של אותו "אחד" שעתיד להתגלות בעולם הנצח. מכאן שפעולת ההולדה קשורה עם תחושה של עונג. והוא שבכך שמתאחדת הראשית - שהיא ההתחלה, עם האחרית - שהיא הסוף והתכלית, החיבור בין האיש והאשה משחזר ביסודו את אותה אחדות [בשר אחד] ששורשה בעולם הנצח. והיות שהתאחדות זו מתקרבת לתחומו של הנצח, התוצאה היא "שהיא נכנסת לגמרי בתחום שלטונה של ההנאה".

ההיבט הנצחי המאפיין את החיבור שבין איש ואשתו הינו אפוא השלמות המייחדת את היצור האלהי שקוראים לו "אדם": "והאדם - שהוא שלימות הבריאה בתחתונים, ראוי שיהיה שלם, ואין בריאת האדם שלימה כי אם ע"י האשה, כי חיבורם ביחד הוא השלמת האדם"⁶³. ועל סמך הנחות אלו נקבע שהמושג "אדם" אינו כלום בלי אשה.

ה. אדם בלא אשה אינו אדם

כל אדם שאין לו אשה שרוי:

(...) בלא שמחה דכתיב (דברים יד, כו) "וְשִׂמְחָת אֶתָּה וּבֵיתְךָ";

בלא ברכה דכתיב (יחזקאל מד, ל) "לְהַנִּיחַ בְּרָכָה אֶל בֵּיתְךָ";

בלא טובה דכתיב (בראשית ב, יח) "לֹא טוֹב הָיְתָה הָאָדָם לְבַדּוֹ".

במערבא אמרי (...) בלא תורה דכתיב (איוב ו, יג) "הָאֵם אֵין עֲזָרְתִּי בִּי וְתִשְׁיָה נִדְחָה מִמֶּנִּי";

בלא חומה דכתיב (ירמיה לא, כא) "נִקְבָּה תְּסוּבָּב נֶבֶר".

רבא בר עולא אמר: בלא שלום דכתיב (איוב ה, כד) "וַיִּדְעַתְּ כִּי שְׁלוֹם אָהֲלֶךָ וּפְקֻדַת נֶדֶךְ וְלֹא תַחֲטְּא"⁶⁴.

כפי שהם, דברי חז"ל אלו נראים כרצף של פרטים פרטים בלי קשר ביניהם. אולם לאמיתו של דבר, הם כולם ענפים ששורשם היא העובדה ש"כל אדם שאין לו אשה אינו אדם שנאמר (בראשית ה, ב) "זָכָר וְנִקְבָּה בְּרָאָם וַיִּבְרָךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם בְּיוֹם הַבְּרָאָם"⁶⁵. או במילים אחרות, יציאתו לפועל המעשי של המושג "אדם" מותנית בכך שיש איש ואשה יחד, ובהעדר קיום תנאי זה, האדם אינו אדם. עד כמה הנחה זו היא יסודית ניתן להיווכח מהגמרא הקובעת שמהכתוב (משלי טו, כג) "שְׂמֵחָה לְאִישׁ בְּמַעֲנָה פִּיּוֹ" אנו למדים שאימתי אדם שמח בתלמודו, בזמן שיש לו מענה כששואלים ממנו דבר הלכה⁶⁶.

ובמהר"ל:

כתיב "שְׂמֵחָה לְאִישׁ בְּמַעֲנָה פִּיּוֹ", כי ראוי שתהיה התורה השלמת האדם כי אין לאדם השלמה כי אם בתורה כמו שהתבאר למעלה, כי לכך נקראת התורה אשה כי גם האשה השלמת האדם, ואי אפשר זה רק כאשר האדם בעל תורה בפועל כי הדבר שהוא בכח אינו נחשב שהוא נמצא.

ולא נחשב שהוא בעל תורה בפועל השלימות רק אם תכף שישאל אותו האדם משיב על זה ובזה נראה שהוא בעל תורה בפועל השלימות. וזה שאמר "שְׂמֵחָה לְאִישׁ

⁶² פחד יצחק שבת, מאמר ח אות ד. עיין שם בכל הנידון.

⁶³ מהר"ל באר הגולה הבאר השני.

⁶⁴ יבמות סב ב.

⁶⁵ שם סג א.

⁶⁶ עירובין נד א, וברש"י שם.

במענה פיו, כי כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון ומפני השלימות נמצא השמחה.⁶⁷

"כי הדבר שהוא בכח אינו נחשב שהוא נמצא". הווי אומר שלא רק שאינו נקרא אדם אלא יתרה מכך, אדם בלא אשה אינו נחשב שהוא נמצא היות שעצם הווייתו היא חסרה. וממילא, הוא בלא שמחה ובלי שלום [מלשון "שלמות"] היות ש'כל שמחה כאשר הוא שלם ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה'; הוא בלא ברכה כפי שאמרו ז"ל "לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו"⁶⁸; הוא בלא טובה בכך שבהתאם לתוכן הכתוב "לא טוב היות האדם לבדו", הוא רואה את עצמו כאלוה בתחתונים בבחינת "אני ואפסי עוד"⁶⁹ שאינו זקוק לשום ריע; הוא בלא תורה, כלומר - בלי חכמת התורה משום שבלי עזר, הוא משולל תושייה בהיות "תושייה היא עצת התורה"⁷⁰, ואילו "עצה - היא ההסכמה איך יעשה להשיג התכלית, וזה על ידי כוח הבינה כמו שאמרו חז"ל "מרבה עצה מרבה תבונה"⁷¹, ועל זה אמרו (ירמיה מט, ז) "אֲבָדָה עֵצָה מִבְּנֵי נִסְתָּרָה חֻכְמָתָם"⁷²; הוא בלי חומה בהיות "חומה" הביטוי למערכת היציאה אל הפועל הסובבת והמשלימה את האדם. אלא שבנוסף, "בלי חומה" תואם את לשון הכתוב (משלי כה, כח) "עיר פרוצה אין חומה איש אֶשֶׁר אין מעצור לרוחו". בזה שאדם בלא אשה יש בו משום התנשאות וגסות רוח המביאה לכך שאין לו מעצור למידות מקולקלות ולתאוות רעות.⁷³

* * *

על כל פנים, יסוד היסודות הוא ש"אדם", הגדרתו – זכר ונקבה יחד, הגדרה שחייבים להבין פשוטה כמשמעה ממש בהעדר שום מגמה מליצית. והיינו שכל עוד שהוא לא נשא אשה, האדם אינו נחשב שהוא נמצא. והיות שאין איש בלא אשה ואין אשה בלא איש⁷⁴, היה מקום להעלות על הדעת שאין בין בני הזוג הבדל מהותי, הנחה שעליה מעידה העובדה שלמילים איש ואשה שורש משותף - "איש". אלא שההיפך הוא הנכון. חז"ל השתדלו מאוד לשמור על הקו המפריד בין איש לאשה, קו שהם הגדירו בבירור רב: "כל מידי דחוי לאיש לא חזי לאשה ומידי דחוי לאשה לא חזי לאיש (... נשים עם בפני עצמן הן"⁷⁵. והיינו שלמרות האחדות המוחלטת שביניהם, בכל זאת האיש אינו אשה והאשה אינה איש, וכפי שמעידים השמות "איש" ו"אשה", מה שנכון לזה לא נכון לזו, ומה שנכון לזו לא נכון לזה. ולאמיתו של דבר, כל הנ"ל מקופל בשמות "איש" ו"אשה".

1. א[יש ואש]ה[ה]

וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֶּלַע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבָאָהּ אֶל הָאָדָם:
וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפֶּעַם עֵצָם מֵעַצְמִי וּבִשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחָהּ
זֹאת (בראשית ב, כב-כג).

התורה קוראת את הנקבה בשם "אשה", ואדם הראשון חידש מעצמו ש"זאת" תקרא "אשה" היות שהיא נלקחה מהזכר הנקרא "איש". וזה כמובן בהתאם לכוחו לקרוא שמות, כלומר – לעמוד על מהותם של כל הנבראים ולקבוע את שמותיהם לעולם.⁷⁶ ועל כך דברי חז"ל שהובאו לעיל:

"לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת": מכאן שניתנה התורה בלשון הקודש.
רבי פנחס ורבי חלקיה בשם רבי סימון אמרי: כשם שניתנה תורה בלשון הקודש כך
נברא העולם בלשון הקודש; שמעת מימך אומר גיני גיניא [אשה ביוונית], אנתרופי

⁶⁷ מהר"ל נתיבות עולם, נתיב התורה פרק ד.

⁶⁸ בבא מציעא נט א.

⁶⁹ עיין בזה לעיל.

⁷⁰ ביאור הגר"א משלי ב, ז.

⁷¹ אבות פרק ב משנה ז.

⁷² מלבי"ם משלי כ, ה.

⁷³ ר' צדוק הכהן דובר צדק, קונטרס נר המצוות, מצות עשה א'.

⁷⁴ בראשית רבה, פרשה ח פסקה ט.

⁷⁵ שבת סב א.

⁷⁶ על פי רש"י על בראשית ב, יט: "וַיִּצְרֶךְ ה' אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לְרִאיוֹת מֶה יִקְרָא לוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נִפְשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ" – "כל נפש חיה אשר יקרא לו האדם שם הוא שמו לעולם".

אנתרופא [אדם ביוונית], גברא גברתא? אלא איש ואשה למה? שהלשון הזה נופל על הלשון הזה?⁷⁷.

ונשאלת השאלה: מה התוכן של "אש" המאחדת את האיש והאשה, ועל סמך מה נקרא הזכר - "איש", והנקבה - "אשה"? והוא שמחד - האש מחממת את המתקרבים אליה, ומאידך - היא שורפת את אלו שהתקרבותם אליה היא מופרזת. וכן הוא בתחום הקודש: המונח "אש" מתאר כל הווייה רוממה ונשגבה שמחד - מחממת ומלהיבה את האדם, ומאידך - אינו סובלת שום שיתוף או מגע מופרז שכן כל שאינו נזהר - נכווה. ועל סמך הבנה זו אנו מוצאים שעל הקב"ה נאמר (דברים ד, כד) "כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ אֵשׁ אֹכֵלָה", וכן שחכמת התורה נמשלה גם היא לאש כפי - (דברים לג, ב) "אֲשֶׁדֶת לְמוֹ"⁷⁸. מכאן שהנקבה נקראת "אשה" ואילו הזכר - "איש". ובכן, יסוד העניין אנו מוצאים בגמרא הקובעת "דאשה עדיפא מדאיש, האי מצרף והאי לא מצרף"⁷⁹, כלומר - יש עדיפות ל"איש" שבאשה ביחס ל"איש" שבאיש.

ובמהר"ל:

פירוש - אש של אשה יותר מדאיש, כי האשה מפני שהיא להשלמת האדם, לכן האשה יותר קרובה אל ההשלמה, ולכן האותיות של אשה הם יחד והיא אש כמו שראוי, אבל דאיש אין אותיות של אש יחד, ומורה זה על אש בלתי מתוקן כראוי⁸⁰.

הנחות אלו ניתן להבין לאור דברי הזוהר שהובאו לעיל לפיהם האות יו"ד משקפת את החכמה⁸¹, ואילו הה"א מציינת את הבינה⁸². היו"ד צורתה נקודה קטנה המורה על דבר שהוא בכוח בכך שמנקודה ניתן להתחיל לצייר את כל הציורים שבעולם, ולכן נקבע שהיו"ד על שם המחשבה נאמרה⁸³ בהיות החכמה ההתחלה לכל הווייה. לעומתה האות ה"א הרומזת באופן כללי על היציאה מן הכוח אל הפועל, וכפי תוכן המילה "הא", שהוראתה - ישות מוגדרת ומגובשת שעליה ניתן להצביע כדוגמת (בראשית מז, כג) "הֲאֵל לָכֶם זָרַע", שמובנו - הנה לכם זרע. אלא שבניגוד לאות יו"ד שבאיש, האות ה"א שבמילה "אשה" משאירה את האותיות "אש" יחד, פרט המוכיח ש"כוח האש של אשה אינו יוצא מן הסדר כמו שהוא אצל האיש". כוונת המהר"ל היא שלעומת אש החכמה שבאיש שהיא בבחינת "התחלה" בהעדר כל שלמות, אש הבינה שבאשה היא בהשלמתה, ובוודאי שיש עדיפות לאש שהיא בשלמותה כלפי האש שעדיין לא השיגה את תכליתה הסופית. על כל פנים, השורש "אש" מורה שלאיש ולאשה דרגה עילאית ונשגבה, והאותיות יו"ד וה"א שבשמותיהם באות להורות שהאיש יונק את חיותו מן החכמה, ואילו האשה - מן הבינה.

אלא שכאמור, מלבד שהאש מחממת את אלו המתקרבים אליה, היא בעת ובעונה אחת מונעת שהתקרבות זו תהיה מופרזת, שכל שאינו נזהר - נכווה. הווי אומר שאין כמו המונח "אש" כדי לבטא כסיפה להתקרבות מתוך דאגה לשמירת המרחק. וכן הוא ביחס בין איש לאשתו. אסור שהאחדות השורה ביניהם תפגע ביחידותם ובחשיבותם הפרטית, אסור שהאהבה תאפס את יראת הכבוד. ובלשון חז"ל:

האוהב את אשתו - כגופו, והמכבדה - יותר מגופו⁸⁴.

ז. האוהב את אשתו - כגופו, והמכבדה - יותר מגופו

ואין זו מליצה פיוטית, להיפך, הנחיה זו נובעת מעצם תוכן השמות "איש" ו"אשה". השורש "אש" המשתף אותם קובע שהם במהותם גוף אחד שתשתיתו האהבה שהיא בגימטרייה - "אחד", ואילו האותיות יו"ד וה"א שבשם "איש" ו"אשה" מעידות על יחידותם העילאית. והכרת ערכה וחשיבותה של יחידות זו, היא זאת הדורשת את הענקת הכבוד הכרוכה עם שמירת מרחק שהרי אין כיבוד אלא

⁷⁷ בראשית רבה, פרשה יח פסקה ד.

⁷⁸ מהר"ל חידושי אגדות, בכורות ח ב; דרך חיים, פרק ד משנה ח.

⁷⁹ סוטה יז א.

⁸⁰ מהר"ל חידושי אגדות, סוטה יז א.

⁸¹ זוהר ח"ב קכא א.

⁸² ה"א הראשונה שבשם הויה מציינת את הבינה, וה"א האחרונה - את המלכות. זוהר ח"א סב ב.

⁸³ רש"י שמות טו, א.

⁸⁴ יבמות סב ב.

תנועה של רתיעה לאחור והרמת העיניים בפני יחידות וחשיבותו של הזולת. המאלף הוא שבניגוד מחויבויות אלו של הבעל כלפי אשתו, אין אנו מוצאים במקביל מחויבויות האשה כלפי בעלה. נכון שהיא חייבת בכבוד בעלה, אולם זה נאמר בהבלעה בדרך אגב⁸⁵, ובוודאי לא בצורה כה נחרצת כמו המחויבויות המתבקשות מהבעל כלפי אשתו. ואין ספק שכאשר שוררת האהבה בין איש לאשתו, אין אהבתה אליו נופלת מאהבתו אליה, ולמה לא נזכר ולא כלום אודות היחס של אהבה שבין האשה לבעלה? התשובה היא שחז"ל לא באים עם דברי ייעוץ לזוגיות טובה ותקינה אלא שמגמתם היא לגלות את מהות היחס המתחייבת בין בני הזוג.

אנו עדים לכך שבכל הנוגע לקשרי אישות, היוזם ליחס זה הוא האיש ולא האשה. "פִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה" – כתוב בכל מקום⁸⁶, וכן הוא הנימוס בכל התרבויות שלמרות שהיא משתוקקת להינשא לו, האשה חייבת להמתין עד שהאיש יציע לה קשר של אישות. שורש העניין נעוץ בעיקרון שהאיש הוא בבחינת "התחלה" ביחס לאשה שהיא בבחינת "סוף", ומתוך אותה סיבה כתוב (דברים כד, ה) "וְשִׁמַּח אֶת אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר לָקַח" ולא שלהיפך שחובת האשה היא לשמח את בעלה. וזה משום שכל שמחה הינה הביטוי של השלמה⁸⁷ שהיא בסוף ולא בהתחלה, ולכן שמחת הזיווג קשורה דווקא עם האשה בהיותה משלימה את האדם. בהתאם, למרות שהקשר בין איש לאשתו הוא קשר של ברית הדורש את ההדדיות המלאה, בכל זאת מתבקש שתחילתו של אותו חיבור תבוא מצד הבעל כאשר אצל האשה התחברות זו היא בבחינת אור חוזר. וכדי שאותו אור חוזר ייצא לפועל, הכרחי שתחילה תתקיים ההנחיה – "האֹהֵב אֶת אִשְׁתּוֹ – כְּגֹפוֹ, וְהַמְכַבֵּדָהּ – יוֹתֵר מִגּוּפוֹ", הנחיה המתחייבת מעצם השמות "איש" ו"אשה".

ממילא: "דריש ר"ע איש ואשה, זכו - שכינה ביניהן, לא זכו - אש אוכלתן"⁸⁸.

לא זכו, פירושו – הם לא עמדו על כל ההשלכות המסתעפות מזה שהשם י"ה הוא המזווג אותם, וממילא, כאשר הזיווג נתמך על תשתית טבעית גרידא - אש אוכלתן.

זכו, פירושו – שהשתרש בליבם אותו יסוד לפיו "לא איש בלא אשה ולא אשה בלא איש ולא שניהם

בלא שכינה"⁸⁹.

⁸⁵ קידושין לא א, עיין שם.

⁸⁶ דברים כב, יג; שם כג, א; שם כד, א; שם שם, ה.

⁸⁷ מהר"ל נתיבות עולם, נתיב התורה פרק ד: " מפני השלמות נמצא השמחה".

⁸⁸ סוטה יז א.

⁸⁹ בראשית רבה, פרשה ח פסקה ט.

ב. האונס והמפתה במשפט התורני

תוכן העניינים

אונס ומפתה – נערה בתולה	המשפט התורני לעומת המשפט המדיני
א. נערה – ולא בוגרת	א. עונש האונס נראה קל מדי
ב. אשה כורתת ברית למי שעשאה כלי	ב. הסנהדרין גלתה כשרבו הרוצחים
ג. "נערה" – בבחינת "התחלה"	ג. המשפט התורני מיועד להשרות את השכינה
ד. לנערה דרגה עילאית	ד. התדרדרות הערכים ביחסי מין
אונס ומפתה – עינוי	ה. בנליזציה של פעילות מינית
א. צער גופני וצער נפשי	
ב. תשלום דמי הצער לאנוסה בירושלמי	
ג. צער פיסוק הרגליים	
ד. תחת אֶשֶׁר עֵנָה	
ה. בני אימה, בני אנוסה	
ו. חיבור הזכר והנקבה הוא שלמות הבריאה	

המשפט התורני לעומת המשפט המדיני

א. עונש האונס נראה קל מדי

דיני המפתה והאונס מפורטים בתורה בלשון זה:

וְכִי יִפְתֶּה אִישׁ בְּתוֹלָה אֲשֶׁר לֹא אֶרְשָׁה וְשָׁכַב עִמָּהּ מִהֵרָנָה לוֹ לְאִשָּׁה:
אִם מֵאֵן מֵאֵן אָבִיָּה לְתַתָּהּ לוֹ כֶּסֶף יִשְׁקַל כְּמֵהָר הַבְּתוּלָה (שמות כב טו-טז).

כִּי יִמְצָא אִישׁ נֶעֱרָ בְּתוֹלָה אֲשֶׁר לֹא אֶרְשָׁה וְתִפְּשֶׂה וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ:
וְנִתַּן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לְאָבִי הַנֶּעֱרָ חֲמִשִּׁים כֶּסֶף וְלוֹ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עֵנָה לֹא
יֻכַל שְׁלָחָה כָּל יָמָיו (דברים כב, כח-כט).

אין ספק שבימינו אנו, תוכן פרשה זו מעורר אכזבה מסוימת. "בעיניים מודרניות עונש נראה משונה: כאשר מדובר ב"מפתה", הרי המגע ביניהם נעשה בהסכמה, ומדוע שנעניש אותו, ומאידך: עונשו של האונס נראה קל מדי. הפער בין ה"אונס" ו"המפתה" נראה מצומצם מדי גם אם נראה את מעשה ה"פיתוי" כמעשה שלא נעשה מתוך הסכמה מלאה אלא כמעשה שנעשה מתוך לחץ מסוים"⁹⁰. בנוסף, עם תשלום הקנס "הפוגע יבוא אולי על עונשו, אך קורבן העברה לא יקבל כל פיצוי בגינה"⁹¹.

"עונשו של האונס נראה קל מדי". ידוע שלאונס השלכות קשות על הבריאות הנפשית של הקורבנות כדוגמת דיכאון, הפרעות רציניות בחיים חברתיים ובחיי אישות, ואף ניסיונות התאבדות. ולפי מציאות זו, מתעוררת אפוא התחושה שהמשפט התורני לא מתחשב כלל בטראומה הקשה אותה הנאנסת חווה. שהרי מלבד הקנס הזעיר שמשלמים לאבי הנערה, יתר הפיצויים הכספיים לא חורגים מכל מעשה אלים המחייב את הפוגע לפצות את הנפגע על החבלות שגרם לו. נכון שמקובל להדגיש שהתורה מחייבת את האונס לקחת את קרבנו לאשה ולדאוג לה לאורך ימיה בלי אפשרות של גירושין, עונש שאולי היה יותר תועלתני ועל כל פנים יותר מתקדם מכליאה בבית הסוהר. בנוסף, מלשון המקרא (דברים כב, כו) "כִּי כֹאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רַעְיוֹ וְרָצְחוֹ נָפֵשׁ בְּן הַדָּבָר הַזֶּה" ניתן להיווכח שבמידה מסוימת, יש באונס משום מעשה רציחה, תיאור המעיד על כך שהתורה ראתה את האונס בחומרה יתרה. אולם מצד שני, במה שנוגע לציווי "וְלוֹ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה", סביר להניח שנישואין של נאנסת עם אנוסה הם לא התשתית הרצויה ביותר לזוגיות מאושרת, וקרוב לוודאי שבימינו אנו, אבא אחראי לא

⁹⁰ הרב אהרן ליכטנשטיין, אתר תורת הר ציון, עלון שבות בוגרים 14- שיעור 7.

⁹¹ שם.

היה מסכים לממש "עונש" זה. לכן השאלה: במידה שנכון הוא - ובוודאי כן הוא, שהאונס נחשב כמעשה רציחה, האם ניתן לומר שאותם "חמישים כסף" שקבעה התורה מבטאים בצורה נכונה את חומרתה של התעללות כה הרסנית? קיצורו של דבר, האם יש מקום להעמיד שדיני התורה אודות האונס והמפתה לא תואמים את המציאות הידועה לנו? והנראה לומר שכל הטיעונים הללו נובעים מזה שמתעלמים מהפרמטרים הייחודיים שעליהם מיוסדים ערכי התורה. על כך הקדמה זו.

ב. הסנהדרין גלתה כשרבו הרוצחים

ארבעים שנה עד לא חרב הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות. למאי הלכתא? (...) שלא דנו דיני נפשות. מאי טעמא? כיון דחזו דנפשי להו רוצחין ולא יכלי למידן, אמרו מוטב נגלי ממקום למקום כי היכי דלא ליחייבו. דכתיב (דברים יז, י) "וְעִשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא" - מלמד שהמקום גורם.⁹²

היות שרבו הרוצחים, כלומר - "דכיון דחזו דזילא להו שפיכות דמים, ונפשי להו רוצחין"⁹³, הסנהדרין פירקה את עצמה כדי שהדיינים לא יצטרכו לדון דיני נפשות. ואין אנחנו מבינים. איך ייתכן?! ריבוי הרוצחים הרי דורש אפס סובלנות, ודווקא משום ששפיכות דמים נהפכה לדבר של מה בכך היה ראוי שהסנהדרין תעשה את כל מה שבכוחה כדי להתגבר על מקרי הרצח שהתרבו. שהרי גם בעבר - "מעשה והלקו אדם שבעל אשתו תחת אילן, ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יוונים והביאוהו לבית דין וסקלוהו, ומעשה ותלה שמעון בן שטח שמונים נשים ביום אחד באשקלון; ולא היו שם כל דרכי הדרישה וחקירה וההתראה ולא בעדות ברורה אלא הוראת שעה כפי מה שראה"⁹⁴. איך אם כן ניתן להבין שהסנהדרין פירקה את עצמה דווקא בשעה שרבו הרוצחים: פשר הדבר גנוז ביסוד שהעמיד לנו הר"ן.⁹⁵

אין ספק - כותב הר"ן, שהאנושות זקוקה לממסד משפטי שאילולי כן לא היה מתקיים שום סדר מדיני, ואיש את רעהו חיים בלעו. אולם במשפט התורני, ישנם חוקים המגבילים וכמעט מונעים את ביצוע הדין, כדוגמת דיני ההתראה הקובעים שבלתי אפשרי לדון את הרוצח אלא אם כן הוא קיבל את אזהרת העדים מיד לפני מעשה הרציחה.⁹⁶ מכאן מסקנת הר"ן: עובדה היא שהרבה מצוות כדוגמת הקרבנות וכל הנעשה במקדש, וכדוגמת החוקים שטעמם לא ידוע, אין עניינם תיקון מדיני כלל אלא מגמתם היא השפעה האלהי הנמשך מהם, שפע המאפשר את הדבקות בין ישראל לבין בורא העולם. ובדומה לחוקים שאין להם מבוא כלל בתיקון ובסידור המדיני, כן הם משפטי התורה שמגמתם העיקרית היא השראת השפעה האלהי בקרב עם ישראל. והר"ן מוסיף הערה נפלאה שחשיבותה היא מכרעת:

מפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסדור המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה.⁹⁷

וודאי שהדוגמה למופת לקביעת עובדה זו הוא הסיפור אודות רבי שמעון בן שטח שלמרות שהוא ראה הן - את הדם על הסייף שביד הרוצח, והן - את ההרוג מפרפר, בכל זאת היה הוא חסר אונים לחלוטין.⁹⁸ אולם כדי בכל זאת לקיים משפט הדואג על תיקונו של הסידור המדיני, נצטוונו למנות

⁹² עבודה זרה ח ב.

⁹³ רבינו חננאל, סנהדרין מא א. יצוין שרש"י כותב (שם) "וכיון דחזו דנפשי רוצחים ולא היו מספיקין לדון, עמדו וגלו משם", הסבר שממנו משתמע שהיתה בעיה טכנית בכך שלא הצליחו להתמודד עם כל התיקים שהצטברו. אלא שאם כן, ביטול דיון דיני נפשות גובל ברשלנות: וכי למה לא דאגו להוסיף בתי דין כדי להתגבר על העומס שנוצר? לכן נראה שאין כאן חילוקי דעות בין רש"י לרבינו חננאל. והוא שרש"י רק מגדיר את השיעור של "ריבוי הרוצחים", וזה כאשר הדיינים כבר לא מסוגלים לעמוד בקצב של ריבוי תיקי רצח.

⁹⁴ רמב"ם, הלכות סנהדרין פרק ד הלכה ד, על פי סנהדרין מה ב-מו ב.

⁹⁵ ההמשך הוא על פי דרשות הר"ן, הדרוש האחד עשר.

⁹⁶ רמב"ם, הלכות סנהדרין פרק יב הלכה ב: "כיצד מתדיין בו? אומרין לו פרוש או אל תעשה שזו עבירה היא, וחייב אתה עליה מיתת בית דין או מלקות, אם פירש פטור, וכן אם שתק או הרכין בראשו פטור. ואפילו אמר יודע אני - פטור, עד שיתיר עצמו למיתה ויאמר על מנת כן אני עושה ואח"כ יהרוג. וצריך שיעבור ויעשה תיכף להתראה בתוך כדי דיבור, אבל אחר כדי דבור צריך להתראה אחרת".

⁹⁷ דרשות הר"ן, הדרוש האחד עשר.

⁹⁸ סנהדרין לו ב: "תניא - אמר רבי שמעון בן שטח: אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חברו לחורבה, ורצתי אחריו וראיתי סייף בידו ודמו מטפטף והרוג מפרפר. ואמרת לי: רשע! מי הרגו לזה או אני או

מלך שבכוחו לדון שלא בהתראה ובלי כל החוקים המגבילים את ביצוע הדין של הסנהדרין. הווי אומר – מסכם הר"ן, שנחלקו הסמכויות: לעומת המלכות בישראל שהיתה ממונה על הסידור המדיני, מגמת הסנהדרין היתה להסדיר את השראתה של השכינה בישראל.

ג. המשפט התורני מיועד להשרות את השכינה

ואכן, את ההוכחה לכך מביא הר"ן מהגמרא שציטטנו לפיה המקום המיועד לשיבת הסנהדרין היה דווקא בלשכת הגזית:

ולפיכך אמרו רז"ל בפרק קמא דמסכת עבודה זרה, כיון דחזו דנפיש רוצחים אמרו נגלה מארעין ונקיים בו "וְעֵשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא" - מלמד שהמקום גורם. ומזה הצד נמשך כל מה שאמרו ז"ל⁹⁹ "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו משרה שכינה בישראל, שנאמר (תהלים פב, א) "אֱלֹהִים נֶצַב בְּעֵדַת אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט"¹⁰⁰.

והיינו שהמשפט התורני מיועד להשרות את השכינה, וזה כדברי חז"ל לפיהם "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו משרה שכינה בישראל", ואשר לכן ישבה הסנהדרין דווקא בלשכת הגזית שהיא מקורה של השראה זו. אולם כאשר ראו שרבו הרוצחים, אמרו שיש להם להתנתק מלשכת הגזית כך שלא יצטרכו לדון דיני נפשות. משמעות הדברים היא שהתרבות מקרי הרצח מעידה שהפגיעה בצלם האלהי שבאדם נעשתה לדבר של מה בכך, וממילא, אין מקום להשראת השכינה כל עיקר. והיות שבטל ייעודו הייחודי של המשפט התורני, התוצאה היתה שגלתה הסנהדרין וישבה בחנות כדי להימנע מלדון בדיני נפשות.

והנה בירושלמי, סוגיית ביטול הסנהדרין מוצגת בלשון זה:

רבי יוסי בר חלפתא אתון תרין בר נש מידון קומוי א"ל על מנת שתדיננו דין תורה. אמר לון אני איני יודע דין תורה אלא היודע מחשבות יפרע מאותן האנשים. מקבלין עליכון מה דנא אמר לכון.

רבי עקיבה כד הוה בר נש אזל בעי מידון קומיה הוה א"ל הווי יודעין לפני מי אתם עומדין לפני מי שאמר והיה העולם שנאמר (דברים יט, יז) "וְעַמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה'" - ולא לפני עקיבה בן יוסף.

תני קודם לארבעים שנה עד שלא חרב הבית ניטלו דיני נפשות, ובימי שמעון בן יוחי¹⁰¹ ניטלו דיני ממונות. אמר רבי שמעון בן יוחי: בריך רחמנא דלינא חכים מידון¹⁰².

בניגוד לבבלי, הירושלמי לא מזכיר את הטיעון של ריבוי הרוצחים כדי לנמק את ביטול הסנהדרין. אלא שבמקומו ובאותו הקשר מסופר על שני תנאים המדגישים ואומרים שהעמידה לפני בית דין היא כעמידה לפני השכינה, וכן שרבי שמעון בן יוחי שמח על שבימיו בוטלו דיני ממונות מתוך הטענה שהוא לא ראוי למשימה זו. משמעות הדברים היא אפוא שביטול דיני נפשות וכן ביטול דיני ממונות נבעו מכך שהסתלקה אותה מודעות לפיה בית הדין הינו שם נרדף לנוכחות השכינה, שזאת גופא הסיבה שהדיינים נקראים בשם "אלהים"¹⁰³. ולפי הבנה זו, ניתן לקבוע שהבבלי והירושלמי, כל אחד לפי הסגנון שלו, מוסרים מידע על אותה תופעה של ביטול הסנהדרין עקב סילוק השראתה של השכינה.

סיכום: אם באנו לסכם, נמצאנו למדים שמשפטי התורה מיועדים לוודא את הצדק האלהי, בעוד ששמירת הסדר מדיני-חברתי היא סמכותו של המלך. נכון שאף "בית דין מכין ועונשין שלא מן התורה ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה (...)" שהשעה צריכה לכך¹⁰⁴, עיקרון שממנו משתמע שעל בית דין לדאוג גם על הסדר המדיני. על כך הסברו של הר"ן: בניגוד למלך הממונה על תיקון הסדר המדיני, סמכות זו ניתנה לבית דין אך ורק כהוראת שעה, כלומר – "לצורך שעה למראית הבית

אתה: אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי, שהרי אמרה תורה (דברים יז, ו) "על פי שְׁנַיִם עֵדִים (...)" יומת הַמֵּת"; היודע מחשבות יפרע מאותו האיש שהרג את חברו. אמרו: לא זזו משם עד שבא נחש והכישו, ומת". סנהדרין ז א.

⁹⁹ דרשות הר"ן הדרוש האחד עשר.

¹⁰¹ בנדפס לפנינו כתוב "שמעון בן שטח", אולם הגרסה הנכונה היא שמעון בן יוחי כפי המובא שם בפרק ז הלכה ב.

¹⁰² ירושלמי סנהדרין א ב.

¹⁰³ שמות כא, ו, וברמב"ן שם.

¹⁰⁴ סנהדרין מו א.

דין, אבל לעשות תקנה קבועה אין לנו, שאין נביא רשאי לחדש דבר ומצוה עולמית¹⁰⁵. לכן, כאשר הסתלקה המודעות שמגמת משפטי התורה היא השראתה של השכינה, הסנהדרין עמדה על כך שמעתה, תיקון הסידור המדיני לא יהיה תופעה חריגה כפי הגדרתה של הוראת שעה, אלא להיפך, משימה קבועה המופקעת מסמכותה. כתוצאה מקביעת עובדה זו, היא גלתה מלשכת הגזית, וכיוון שגם המלכות בישראל התבטלה, המשפט הפלילי עבר למנהל הרומאי. מכאן שגם בנוגע למשפט האונס, יש הבדל מהותי בין משפטי התורה לבין משפטי חברתיים-מדיניים: והיינו שלעומת משפטי התורה שמגמתם היא תיקון למען השראת השכינה בישראל, מגמת משפטי חברתיים-מדיניים היא לתקן תופעה הנובעת מזוהמת הדור.

ד. התדרדרות הערכים ביחסי מין

הלא ברור הוא כי זוועת הפריצות המשתוללת לעינינו אינה בגדר מכשול או סטיה מגדרו של עולם, אלא שאדבא, כל ענינה אינו אלא התדרדרות הערכים ביחסי מין וחיי משפחה לתהום השפלות והאבדון, וכל הסימנים המובהקים מורים באצבע כי זו היא זוהמת הדור¹⁰⁶.

זוהמת הדור, סוף עניינה - "התדרדרות הערכים ביחסי מין וחיי משפחה לתהום השפלות והאבדון". או במילים אחרות, זוהמה זו מתבטאת בעובדה שהחברה רואה את עצמה כמתקדמת בכך שהיא מקבלת כנורמטיבי העיקרון של ייחסי מין שלא לשם אישות, עיקרון שפוגע גם בערכם של חיי המשפחה.

כך הוא שלפי החוק הישראלי, בגיל 16 אדם נחשב לבוגר לצורך מתן הסכמה משפטית לקיום יחסים אלו עם בן או בת זוג, וכל המקיים אותם עם בן או בת זוג שגילם קטן מגיל ההסכמה מבצע עבירה פלילית. גיל ההסכמה הורד אמנם ל-14 בתנאי שהפרש הגילים בין בני זוג לא יעלה על 3 שנים, והמעשים בוצעו בהסכמה ללא ניצול של מעמד. וזה משום שכאשר הם קרובים בגיל ואין ביניהם מערכת יחסים של ניצול, מעשה הבעילה נחשב כ"קשר המבוסס על התפתחות מינית טבעית וסקרנות מינית משותפת בין בני נוער שהביאה לקשר מיני וולונטרי והדדי"¹⁰⁷. אלא שאצל בני נוער רבים, "התפתחות מינית טבעית וסקרנות מינית" זו מתעוררת באופן מעשי בגילאי 14-15, תופעה הגורם לדאגה. מלבד הסיכונים הפיזיולוגיים והנפשיים הכרוכים בכך, "המיניות, שהופכת לעניין מאוד תחרותי, גורמת לכך שנערות מקיימות יחסים כבר בגיל צעיר כדי להרגיש שייכות לקבוצת השוות. גורמים לכך גם שעות הפנאי המרובות, והצפייה הארוכה בטלוויזיה בפרסומות החושפות אותם בעוצמה רבה לכל נושא המיניות שחודר אליהם במינונים כבדים באופן גלוי או סמוי"¹⁰⁸. זו הסיבה ש"חלק לא מבוטל ממקרי האונס והתקיפה המינית, התרחשו כשברקע היו אלכוהול או שימוש בסמים. במצבים אלו גם הקרבן וגם התוקף מאבדים את כושר השיפוט והיכולת לזהות סכנות ולכן מגיעים במקרים רבים לאונס או לפעילות מינית לא בטוחה. לסיכום, הפעילות המינית צריכה להיות מכוונת על-ידי המערכת לזוגיות בריאה ולא כהתנהגות מרדנית שבאה לספק צרכים אחרים"¹⁰⁹.

ה. בנליזציה של פעילות מינית

ובכן, "התפתחות מינית טבעית וסקרנות מינית משותפת בין בני נוער שהביאה לקשר מיני וולונטרי והדדי" היא תופעה תקינה ומקובלת. אין ספק שיש בעיקרון זה משום בנליזציה של היחס הפנימי והאציל ביותר שבו מתחברים האיש והאשה, בנליזציה המבוססת על ההשקפה לפיה החיבור הפיזי אינו בהכרח מחייב, להיפך, אפשר לנצל אותו על צד המזדמן כאמצעי לבילוי ולסיפוק אישי. ברור שתפישה זו – בעיקר גברית – שהשתרשה בצורה נורמטיבית בחברה המערבית, מרוקנת את המיניות

¹⁰⁵ חידושי הר"ן סנהדרין פא ב; רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת נפש, פרק ב הלכה ד.

¹⁰⁶ פחד יצחק, אגרות ומכתבים - מכתב עו, נדפס בספר מצוות הבית - הרב יוסף דוד עפשטיין, ניו-יורק תשכ"ו.

¹⁰⁷ מתוך סקירה משווה של הלשכה המשפטית שעל ידי הכנסת, תחום חקיקה ומחקר משפטי, תשע"ד.

¹⁰⁸ שרון חי, מרצה בחוג לחינוך במכללה האקדמית תל-חי ומטפלת משפחתית, מצוטטת במאמר "משוהו חינוכי על יחסי מין בגיל הנעורים", אתר Ynet.

¹⁰⁹ ד"ר יוסי הראל, ראש תוכנית המחקר הבינלאומית לרווחתם ובריאותם של בני-נוער באוניברסיטת בר-אילן, מצוטטת במאמר, שם.

מפנימיותה המבוקשת. ומה עוד שלפי נקודת זווית זו, ההסכמה החברתית לפיה התוקפנות המינית היא עברה פלילית, היא לקויה בחוסר עקביות. שהרי יש מקום לטעון: הקשר המיני כשלעצמו הוא יחס שכוח משיכתו הוא אדיר, ואיך ייתכן שהתחברות כה נחשקת תיהפך לפעולה מפלצתית לא משום נזק גופני אלא אך ורק מצד שהיא כפויה? מה בכך שאין הסכמה? בנליזציה זו גרמה אפוא שקשה לה לתודעה הגברית להשתכנע שאשה האומרת "לא" פירושו "לא" באופן חד משמעי, ואשר לכן נטייתו של הגבר להתעלם מכך שהאונס הוא לא סתם מעשה ללא הסכמה אלא פעולה רצחנית של השתלטות הפוגעת באופן הרסני ובצורה מרחיקה לכת בעתידו של הקרבן. לכן החומרה היתרה בענישת התקיפה המינית, עונש שמגמתו להחדיר בתודעה עד כמה העדר ההסכמה הופך את האונס ל"איש שדה" ולחיה טורפת.

מכאן המסקנה: משפטי התורה לא מתייחסים כלל להיבטים חברתיים-מדיניים אלו אלא לערכים שונים לחלוטין.

בראש ובראשונה, התורה שוללת לחלוטין כל מגע אינטימי שלא לשם אישות, ומתוך כך, האיש והאשה המתחברים בארעיות נקראים "קדש" ו"קדשה"¹¹⁰ על שם שהם מחללים את הקדושה שבזיווג¹¹¹. לכן קביעת עובדה זו: בדומה לסנהדרין שפירקה את עצמה כדי שהדיינים לא יצטרכו לדון דיני נפשות בשעה שהרצח נעשה לדבר זול, כן הוא שלא היו דנים דיני אונס ומפתה בשעה שאי הסכמה זה היה נעשה אצל רבים לדבר זול. וזה משום שכאמור, המשפט התורני מיועד להשרות את השכינה, וזה כדברי חז"ל לפיהם "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו משרה שכינה בישראל", ואשר לכן ישבה הסנהדרין דווקא בלשכת הגזית שממנה השראה זו. לכן, כל עוד שקיימת המודעות שביאה כפויה ואלימה מחללת את קדושתם של האשה ושל הזיווג גם יחד ומונעת את השכינה מלשרות ובישראל, בסמכותה של הסנהדרין לדון את האונס ואת המפתה. אולם כאשר ריבוי האונסים מעיד שהתודעה בקדושת הזיווג התאפסה, והכרחיותה של ההסכמה מבוססת אך ורק על מניעים אנושיים גרידא, משפט האונס והמפתה יוצא מסמכותה של הסנהדרין כדי להתנהל בהתאם לחוקי המשפט של המנהל המדיני.

וכדברי הרשב"א:

בקהל שמנו ברורים לבער העבירות, וכתוב בתקוני ההסכמה שיוכלו ליסר ולענוש בממון לפי ראות עיניהם, ויש להם עדים קרובים או עד מפי עד וכיוצא בהם שנראה להם שהעניין אמת, שיוכלים לדון ולקנוס. שלא הצריכו עדים גמורים אלא בדיני תורה, כסנהדרין וכיוצא בהם, אבל מי שעובר על תקוני המדינה צריך לעשות כפי צורך השעה. (...) והרי אמרו (בבמות צ ב) מכין ועונשין שלא מן הדין, לא לעבור על דברי תורה, אלא לעשות סייג¹¹².

ואשר לכן דברי הר"ן שהובאו מקודם: "מפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסדור המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה"¹¹³.

העולה מכל הנ"ל שאותה תלונה לפיה "בעיניים מודרניות, עונשו של האונס נראה קל מדי" לא מתחשבת בכך שיש הבדל מהותי בין משפטי התורה לבין משפטי החברה המערבית. והיינו שסוף עניינם של משפטי החברה המערבית הינו תיקון צרכים חברתיים-מדיניים, ואילו - כפי שניווכח בהמשך, סוף עניינם של משפטי התורה הינו התיקון למען השראת השכינה בישראל.

אונס ומפתה – נערה בתולה

א. נערה – ולא בוגרת

וְכִי יִפְתָּה אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֶרְשָׁה וְשָׁכַב עִמָּה מִהַר יִמְהַרְנָה לוֹ לְאִשָּׁה:
אִם מֵאֵן יִמְאֵן אֲבִיהָ לְתִתָּהּ לוֹ כֶּסֶף יִשְׁקַל כְּמִהַר הַבְּתוּלָת (שמות כב טו-ז).
כִּי יִמְצָא אִישׁ נֶעֱרַ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֶרְשָׁה וְתִפְּשָׁה וְשָׁכַב עִמָּה וְנִמְצָאוּ:

¹¹⁰ על פי שיטת הרמב"ם בספר המצוות ל"ת שנה, ובהלכות אישות בהקדמה ושם פרק א הלכה ד; טור אבן העזר סימן כו; רשב"ם דברים כג, יח; ועוד.

¹¹¹ רמב"ן דברים כג, יח; מהר"ל חידושי אגדות, סוטה ד ב.

¹¹² שו"ת הרשב"א חלק ח סימן רעט.

¹¹³ דרשות הר"ן הדרוש האחד עשר.

וַיִּתֵּן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּה לְאָבִי הַנֶּעֱרָר חֲמִישִׁים כֶּסֶף וְלוֹ תְהִיָּה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עָנָה לֹא
יֻכַל שְׁלָחָה כָּל יָמָיו (דברים כב, כח-כט).

על דרישה וחקירה מקראות אלו מיוסדים כל הדינים האונס והמפתה, והבולט בהם הוא כמובן הקנס של חמישים כסף שהבועל חייב לשלם לאבי הנערה. חייבים אמנם להדגיש שזה כל עוד שהיא נמצאת ברשות אביה, אולם במידה שהעמידה לדין לא התקיימה עד שבגרה או שנשאת או שמת האב, אז הקנס הוא שלה¹¹⁴. משמעות הדברים היא אפוא שבאופן עקרוני הקנס הוא שלה שאמנם משלמים לאביה היות שהיא נמצאת ברשותו, ולכן כאשר האשה היא כבר ברשות עצמה בשעת התביעה בבית דין, הקנס ויתר התשלומים הם ממילא שלה. אולם - וכפי שניתן להיווכח, המפתח לנושא הן המילים "נערה" ו"בתולה". כפי הידוע, עד גיל שנים עשרה נחשבת הבת לקטנה, מגיל שנים עשרה עד בדיוק שנים עשרה וחצי הבת היא "נערה" הנמצאת ברשות אביה, ומגיל זה ואילך היא "בוגרת" הנמצאת מעתה ברשות עצמה. הווי אומר שכל הדינים המפורטים במקרא מתייחסים "לנערה בתולה", כלומר - שלא ידעה איש, שממנה מסיקים חז"ל את ההלכות הנוגעות לבת שאיננה נערה בתולה. כך למשל נקבע שחמישים כסף שהאונס משלם לאבי הנערה הוא רק בתנאי שהיא "נערה בתולה", כלומר - גם נערה וגם בתולה, דיוק הבא להוציא נערה שהיא בעולה, וכן בתולה שהיא בוגרת¹¹⁵. ודין זה - מבהיר הרמב"ן, הוא גזרת הכתוב משום שאם כדעתנו היינו אומרים שבנוגע לעונש קנס, אין שום ההבדל בין נערה בתולה לבין בוגרת בתולה¹¹⁶. ומה עוד שהתבאר בגמרא שחמישים כסף שהאונס משלם לאבי הנערה הוא קנס על "הנאת שכיבה"¹¹⁷, ולפי זה, מה לי נערה, מה לי בוגרת ומה לי בעולה, הרי "הנאת שכיבה" יש לו לאונס בכל¹¹⁸? קיצורו של דבר, למה דווקא "נערה בתולה", ולא כל אשה בלי הבדל¹¹⁹?

הדגשנו פרטי דינים אלו היות שהם מעידים שמשפטי האונס הם תורניים, שהרי במידה והיו מדיניים-חברתיים, בוודאי שאין מקום לכל פרטי דינים אלו המבוססים על פי רוב על "גזרת הכתוב". ברור אפוא שבדומה לכל משפטי התורה, ייעודם של דיני אונס ומפתה הינו תיקון השראתה של השכינה בישראל, ייעוד שתשתיתו היא השכל האלהי שלא בהכרח תואם את השכל האנושי-חברתי.

ב. אשה כורתת ברית למי שעשאה כלי

ובכן, יסוד הדברים הוא מה שאמרו ז"ל - "אשה גולם היא, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, שנאמר (ישעיה נד, ה) "כִּי בַעֲלִיךָ עֲשִׂיךָ ה' צְבָאוֹת שְׁמוֹ"¹²⁰. אולם כדי לעמוד על תוכן מאמר זה, יש להביא את סוגיית הגמרא בשלמותה:

אמר רבי אליעזר: כל המגרש את אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות.
ואמר רבי יוחנן: כל אדם שמתה אשתו ראשונה כאילו חרב בית המקדש בימיו.
אמר רב שמואל בר נחמן: לכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים.
מתני לה רב יהודה לרב יצחק בריה: אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה.

אמר רב שמואל בר אוניא משמיה דרב: אשה גולם היא, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, שנאמר - "כִּי בַעֲלִיךָ עֲשִׂיךָ ה' צְבָאוֹת שְׁמוֹ".
תנא: אין איש מת אלא לאשתו ואין אשה מתה אלא לבעלה¹²¹.

כל המאמרים הללו באים כאחד להבליט את החיבור המהותי המאחד את האיש עם האשה, חיבור שהוא זה של המזבח ושל בית המקדש המחברים בין ישראל לבין אביהם שבשמים¹²². לכן, כל המגרש את אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, וכל אדם שמתה אשתו ראשונה כאילו חרב בית המקדש בימיו. "אשתו ראשונה" - היות שלכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים, ש"כמו שאין תמורה

¹¹⁴ רמב"ם, שם פרק ב, הלכה טו.

¹¹⁵ כתובות לח א.

¹¹⁶ רמב"ן שמות כב, טו.

¹¹⁷ כתובות מ ב; רמב"ם, הלכות נערה בתולה פרק ב הלכה א.

¹¹⁸ עיין בזה שו"ת אגרות משה ג [אבן העזר א] סימן קעג.

¹¹⁹ עיין ספר החינוך מצווה רעב שעמד על כל השאלות הללו.

¹²⁰ סנהדרין כב ב.

¹²¹ סנהדרין כב א-כב ב.

¹²² מהר"ל חידושי אגדות, שם.

לאדם בעצמו, כך אין תמורה לאשתו ראשונה (...). שהיא אחד עמו לגמרי אין תמורה בודאי¹²³. ואחדות זו, כלומר – כריתת ברית מצד האשה, מתבצעת בשעה שבעלה עושה אותה לכלי, ומעתה, "האיש והאשה נחשבים כאחד והם זוג אחד"¹²⁴. והיות ש'האיש בלא אשה חצי אדם, וכן אשה בלא איש, ולכך אין איש מת אלא לאשתו ואין אשתו של אדם מתה אלא לבעל'¹²⁵. מכאן חשיבותה של הביאה הראשונה הנקראת "בעילת מצווה" משום שיש בה משום כריתת ברית¹²⁶. ואכן, תוכן הנחה זו מתבאר לאור דברי הגר"א. והיינו שנחיצות הברית – הוא כותב, מתעוררת כאשר שני אנשים אוהבים זה את זה עד שהפרידה היא להם בלתי נסבלת. וכדי להישאר קשורים זה בזה, הם "כורתים" ברית, פירוש – כל אחד מהם כורת חלק מעצמו כדי לתת אותו לאוהבו כך שמעתה לא ייתכן שום מרחק ביניהם¹²⁷. וכן היא בעילת מצווה שכל אחד מבני הזוג כורת חלק מעצמו ונותנו לזולת לצמיתות, וכתוצאה מכך, "הטבע לאהוב יותר האשה אשר ידע האדם בראשונה"¹²⁸.

ובמהר"ל:

"אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי", כלומר - שאין לאשה חבור וברית רק לאיש שהוא נחשב צורה לאשה, ואין לך חבור כמו חבור צורה לחומר שהם דבר אחד לגמרי.

(...) מפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש שנחשב כמו צורה לאשה נמצאת האשה בפעל, ולכך נחשבת כאילו ילדה האיש והוציאה לפעל. דוקא לשם שמים, אבל לתאווה הרי האיש כאשר הולך אחר תאוותו הוא חמרי בעצמו ואיך יהיה נחשב צורה לאשה כאשר הוא בעצמו חמרי¹²⁹?

דברי המהר"ל מבוססים על מאמרם ז"ל – "כל הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה"¹³⁰. והיינו שהאיש נחשב ל"צורה" בכך שהוא מתייחס לראשית מחשבת הבריאה הקובעת את צביונה של האחרית, ואילו לאשה בחינה של "חומר" בכך שיעודה הוא להפוך אחרית נסתרת זו שהיא כולה בכוח למציאות מוחשית המתגלה לעין-כל. והיות שאין לה לאשה את היכולת לממש ייעוד זה כל עוד שהיא לא מקבלת מבעלה את השפעת הראשית, נאמר שהוא כאילו ילד אותה בכך שהשפעה זו מוציאה את ייעודה של האשה מן הכוח אל הפועל. בתנאי אמנם שכל זה לשם שמים משום שבמידה שמגמת האיש היא מילוי תאוותו, נעשה גם הוא למקבל [חומר], ואין כאן אותו יחס של משפיע ומקבל [צורה וחומר] המגדיר את החיבור שבין איש לאשתו. על כל פנים, מכאן חשיבותה של הביאה הראשונה. והיינו שראשוניותה של התחברות זו גורמת לכך שכל אחד מבני הזוג משאיר רושם תדירי בשני כפי הגדרתה של כריתת ברית.

הווי אומר שבמידה שהאשה האנוסה היא בתולה, תוקפנות זו פוגעת באותה כריתת ברית שעתידיה לאחד את האיש ואשתו, פגיעה שחובלת בשלמותו האלהית של הערך "אדם", שהגדרתו – זכר ונקבה יחד. אלא שכאמור, חמישים כסף שהאונס משלם הוא רק בתנאי שהיא "נערה בתולה", כלומר - גם נערה וגם בתולה, פרט שממנו משתמע שיש לה לנערה חשיבות ייחודית. ואודות הצטיינות זו קובע רבי עקיבא: "כל מי שהוא נכנס לעיר ומצא נערות יוצאות לפניו, דרכו מצלחת לפניו"¹³¹, והוכחתו לכך מאליעזר, ממושה רבינו, משאול המלך ומיעקב, שאצל כל אחד מהם מסופר "שעוד שלא נכנס לעיר ומצא נערות יוצאות לפניו"¹³². ולכן השאלה: במה מתבטאת יחידותה של הנערה?

¹²³ ש.ם.

¹²⁴ ש.ם.

¹²⁵ ש.ם.

¹²⁶ תוספות כתובות ד א: "קרי לה בעילת מצוה משום דכתיב "כי בועליך עושיך", ואמרינן "אין אשה כורתת ברית אלא למי שעושה אותה כלי", וע"י כך מידבק בה ובאין לידי פריה ורביה, ולהכי קרי לה לבעילה ראשונה בעילת מצוה".

¹²⁷ פירוש הגר"א על ספר יצירה א, ח.

¹²⁸ רמב"ן בראשית כט, ל.

¹²⁹ מהר"ל אור חדש.

¹³⁰ סוטה יב א.

¹³¹ פרקי דרבי אליעזר פרק לה.

¹³² עיין שם באורך.

ג. "נערה" – בבחינת "התחלה"

כאמור לעיל במאמרנו "החיבור שבין איש לאשתו לאור התורה", "נערה" וכן "נערה" הם מלשון התעוררות כפי הכתוב (זכריה ב, יז) "כִּי יַעֲרֹךְ מִמְּעוֹן קִדְשׁוֹ" וכן (ירמיה נא, לח) "נַעֲרֹךְ כְּגֹרֵי אֶרְיוֹת"¹³³. לכן הכתוב (שמות כד, ה) "וַיִּשְׁלַח אֶת יַעֲרִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" בו "נערי" אלו הזקנים הנקראים כך על "שנערים אל המצוות", וכן הוא יהושע שעליו כתוב (שם לג, יא) "וּמִשְׁרְתוֹ יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון נֶעַר" - שלמרות שהיה אז קרוב לשישים, הוא מכונה בשם "נער" על "שהוא נער לתלמוד תורה"¹³⁴. נמצא שיש הבדל: הנערה נקראת כך אך ורק במשך חצי שנה מגיל 12 והלאה, ואילו הזכר נקרא נער לפי מעשיו עד ימי הזקנה. את תוכן הדברים אנו מוצאים בדברי המהר"ל לפיהם המונח "נער" מתייחס ל"התחלה"¹³⁵. והוא שהמושג "התעוררות" מורה על תנועה של התחלה חדשה המבטלת תרדמה נפשית קודמת, ואשר לכן נאמר ש"נער" הוא בבחינת "התחלה". מובן שהנחה זו מתפרשת לאור דברי המהר"ל לפיהם הזכר הוא בבחינת "התחלה", וזה לעומת הנקבה שבחינתה "השלמה" שהיא בסוף¹³⁶. והיות ש"נער" הוא מלשון "התעוררות", מובן שהזכר נקרא כך כל עוד שמתקיים בו אותו כוח של התחלה חדשה המאפשר שהוא "נער אל המצוות" וכן שהוא "נער לתלמוד תורה". כל זה בנוגע לזכר שעל מנת לממש ולהוציא אל הפועל את בחינתו של "התחלה", הוא זקוק תמיד להתעוררות כדי להיות "מתחיל" בכל פעולותיו והליכותיו. לא כן האשה שבכך שהיא מעצם בריאותה הביטוי המוחשי של המושגים "יעד" ו"תכלית", היא לא זקוקה לאותה התעוררות תדירית היות שאין שום צורך שהיא תהיה בבחינת "מתחיל" במעשיה ובהליכותיה.

אלא שאם כן, מה לאשה עם "התחלה"? אם נכון הוא, ובוודאי כן הוא, ש"נער" מורה על "התחלה", איך להצדיק את הביטוי "נערה" בנוגע לנקבה המתייחסת לתכלית ולסוף? אלא שהיא הנותנת. זו גופא הסיבה שבניגוד לזכר שהוא בבחינת "נער" כל ימי חייו, הנקבה היא "נערה" חצי שנה ולא יותר היות שהגדרתה – "יצאת מכלל קטנות ולכלל בגרות לא באה"¹³⁷. או במילים אחרות, גיל 12 הינו ה"התחלה" של תהליך של שישה חודשים שבהם "מתעוררת" הנשיות של הנערה, תהליך שבתומו היא נקראת "בוגרת" על שם השלמת נשיותה. זו הסיבה שזולת אצל מוציא שם רע, בכל חמישה חומשי תורה המילה "נערה" כתובה תמיד "נער" בלי ה"א סופית. והוא שהאות ה"א מצביעה על דבר מוחשי שעליו ניתן להצביע כפי הכתוב (בראשית מז, כג) "הֲאֵל לָכֶם זָרַע", שפירושו – הנה לכם זרע (רש"י שם), ונערה בלי ה"א באה אפוא להורות שנשיותה עדיין נמצאת בתהליך של התהוות ואי שלמות. מכאן החומרה היתרה כאשר האנוסה או המפונה היא "נַעֲרָךְ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֲרָשָׁה".

והיינו שנערה בלי ה"א סופית מעידה שהיא שורה כל כולה בתנועה של התהוות ושל התפתחות הן מבחינת מינית, והן מבחינת נפשית בכך שבניגוד לבוגרת, היא ברשות האב בהעדר רשות עצמית, ומתוך כך, כל פגיעה ותוקפנות מינית כלפיה היא אצלה הרסנית ביותר היות שהן פוצעות את האשה הצעירה בעצם התהוות נשיותה. זו הסיבה שבהתאם למשפט התורני, האונס והמפתה משלמים קנס של חמישים כסף. וזה משום שהם מתנקשים באותה אות ה"א המופיעה בקרי של "נערה", ולכן הקנס הוא של חמישים כסף דווקא – עשר פעמים חמש - כנגד הפגיעה באות ה"א שמספרו חמש. אלא שבעניין זה טעם עליון.

ד. לנערה דרגה עילאית

כאמור לעיל, בני הזוג משלימים זה את זה היות שלשניהם מעלה שיש בה גם משום חיסרון. מעלת האיש מתבטאת בכך ש"ההתחלה הוא עיקר הדבר מפני שהוא (...) הוראה על כל הדבר ומהותו"¹³⁸, אולם מאידך, החיסרון הוא בכך ש"ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם

¹³³ הכתב והקבלה, שמות ב, ו; מלבי"ם ערך נער, כרמל.

¹³⁴ מדרש אגדה משפטים כד, א.

¹³⁵ מהר"ל חידושי אגדות, יבמות טז ב.

¹³⁶ מהר"ל חידושי אגדות, יבמות סד א. במאמר אונס ומפתה במשפט התורני, יתבאר על סמך מה נקראת

הנקבה בשם "נערה".

¹³⁷ רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק יז הלכה יג.

¹³⁸ מהר"ל, תפארת ישראל פרק לו.

עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלמות¹³⁹. לעומתה מעלת האשה המתבטאת בכך שהיא בסוד ההשלמה, אולם מאידך, בעולמינו זה כלל הוא בידינו ש"בכל סוף דבק בו ההעדר"¹⁴⁰ בכך שהמושג "סוף" כשלעצמו מצביע על תהליך שסופו התיישנות ומיתה.

אלא שהיבט זה אין בנערה.

והוא שהנער כשלעצמו נחשב לשלם בלי אותו חיסרון של "העדר" משום שהוא בבחינת "התחלה", כלומר - בכך שהוא נוטה בתמידיות אל ההשלמה בלי אמנם להשיג אותה בפועל. וכן היא הנערה. והיינו שמתוך שהיא "יצאת מכלל קטנות ולכלל בגרות לא באה", הנערה היא הווייה הנמצאת בתנועה שסופה ההשלמה, וכל עוד היא מתנועת אל השלמות בלי להשיגה, אין בה סוף והעדר, ולפי היבט זה, הנערה דומה לנער בכך שיש לה שלמות שאין לאשה בגיל אחר.

והנה האות ה"א שבמילה "אשה" מורה על התייחסותה לבינה העליונה, והסיבה שבתורה האות ה"א שב"נערה" מופיעה רק בקרי ולא בכתיב היא משום שאצלה, מידת הבינה היא רק בכוח בהיותה עתידה לצאת אל הפועל כשהיא תיעשה לבוגרת. אולם היות שהתייחסותה של הנערה למידה זו היא רק בכוח ולא בפועל הגמור, אין בה בדרגה זו צד שלילי כפי מובנו של "סוף" בעולמינו זה, ולכן, אין כמו הנערה להיות קרובה אל מידת הבינה. ואודות הצטיינות זו קבע רבי עקיבא: "כל מי שהוא נכנס לעיר ומצא נערות יוצאות לפניו, דרכו מצלחת לפניו"¹⁴¹.

הנערה היא אפוא שורשה העילאי של האות ה"א שבאשה, שזאת הסיבה שהאונס והמפתה משלמים קנס של חמישים כסף. והיינו שהם מחללים את הדרגה האלהית שבה מצטיינת הנערה, או ליתר דיוק, את האות ה"א הנמצאת אצלה בכוח, ולכן הקנס הוא של חמישים כסף דווקא – עשר פעמים חמש - כנגד החילול של ה"א שמספרו חמש¹⁴². זו הסיבה שמדובר על קנס ולא על פיצוי לאנוסה. והוא שקנס בא תמיד עבור חטא שנעשה, ובנידון זה, עיקר החטא הוא במה שהוא חילל את קדושתה האלהית של הנערה אך ורק כדי למלאות את הנאתו העצמית¹⁴³.

כל זה בנערה ולא בבוגרת. וזה משום שלעומת הנערה שבחינתה היא של "התחלה" המשוללת כל חיסרון הכרוך עם "סוף", עצם שלמותה של הבוגרת מביאה לכך שדבוקים בה סופיות והעדר כמו בכל אשה, ומתוך כך, אין לה אותה דרגה עילאית המציינת את הנערה. זו הסיבה שלמרות שהפיצויים הכספיים, צער בושת ופגם, משלם האונס לכל אשה שאנס בלי שום הבדל¹⁴⁴, בכל זאת פרשת האונס והמפתה נאמרה בנערה בתולה דווקא בכך שהקנס של חמישים כסף הקשור בה מגלה את תוקף הרע שבאונס. והיינו שכאשר נאמר שהתוקף נערה בתולה פוגע באות ה"א שבנערה, הכוונה לומר שבעצם, התוקפנות המינית מחללת את האות ה"א של השם "אשה", או ליתר דיוק, את פנימיותה האלהית שהיא האשה שבאשה. נמצאנו למדים שביסוד הדברים, האונס מחלל את קדושתה של כל אשה, אלא - שכפי שמעיד הקנס של חמישים כסף, פגיעה זו היא הרסנית ביותר כאשר האנוסה היא נערה בתולה היות שכאמור, היא בבחינת "התחלה" לכל דבר.

אלא שבנוסף, על האונס את הנערה הבתולה נקבע "וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עָנָה לֹא יוּכַל שְׁלָחָה כָּל יָמֶיהָ". ומסביר המהר"ל שאין כאן עונש שרירותי אלא תוצאה ישירה ממעשיו. והיינו שבכך שהחיבור עם הנערה היה מתוך כפייה והכרת, ההוכחה היא לכך שבשביל האונס היה זה מחויב המציאות, וכל דבר שהוא מחויב המציאות אין לו סילוק והפסק מעצם הגדרתו¹⁴⁵. זו הסיבה שההלכה "לא יוכל לשלחה כל ימיו" נאמרה על האונס ולא על המפתה שהצליח לרצות את הנערה¹⁴⁶. אלא שמאידך גיסא, הפיתוי נחשב כאונס משום שמלבד שמדובר בנערה הנמצאת ברשות אביה בהעדר דעת

¹³⁹ מהר"ל, נצח ישראל פרק מג.

¹⁴⁰ מהר"ל חידושי אגדות, בבא בתרא עג ב.

¹⁴¹ פרקי דרבי אליעזר פרק לה.

¹⁴² אצל מוציא שם רע, הקנס הוא של מאה כסף היות שפרשה זו היא היחידה בחומש שבה האות ה"א

שבנערה מופיעה גם בקרי וגם בכתיב, ואכמ"ל.

¹⁴³ אגרות משה ג [אה"ע א] סימן קעג.

¹⁴⁴ טור אבן העזר סימן קעז, וזה בניגוד לשיטת הרמב"ם לפיה חוץ מהבוגרת והממאנת, כל שאינה בקנס אינה

ביתר התשלומים. משיטה זו הסתייג בעל הטור בחריפות: "ואיני מבין דבריו".

¹⁴⁵ מהר"ל אור חדש, הקדמה.

¹⁴⁶ שם.

עצמית, הוא "הסית את הבתולה לשכב עמה והטה רצונה לחפצו בדברי שקר"¹⁴⁷, ומתוך כך הבחירה ביד המפתה, או לשאת את המפותה או לשלם את הקנס.

אונס ומפתה – עינוי

א. צער גופני וצער נפשי

צערה של האנוסה הוא נושא שבו התמקדו חז"ל בצורה מאלפת ביותר עד כדי לתפוס מקום מאוד ייחודי בתלמודנו, אולם היות שסוגיה זו היא מורכבת מאוד, נביא רק את מסקנותיה העיקריות ביותר. יסוד הדברים היא המשנה הקובעת: "המפתה נותן שלשה דברים והאונס ארבעה; המפתה נותן בושת ופגם וקנס, מוסיף עליו אונס שנותן את הצער"¹⁴⁸. והגמרא חוקרת: מהיכן אנו יודעים על חובת תשלומים אלו, אולי הם כלולים בקנס של חמישים כסף? על כך שתי דעות בנוגע למקורו של הלימוד:

אמר אביי: אמר קרא "תחת אֶשֶׁר עָנָה", האי [קנס] תחת אשר עינה, מכלל דאיכא בושת ופגם.
אמר רבא: אמר קרא "וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּה לְאָבִי הַנֶּעֱרָר חֲמִשִּׁים כֶּסֶף", הנאת שכיבה חמישים, מכלל דאיכא בושת ופגם¹⁴⁹.

בגלל סיבה לימודית, לשני האמוראים דיוק שונה במקרא שאמנם הוביל אותם לאותה מסקנה. לדעת אביי, משמעות הכתוב היא שחובת הקנס היא אך ורק על העינוי כפי לשון הכתוב "תחת אשר עינה", מכלל דאיכא בושת ופגם, ולדעת רבא, משמעות הכתוב היא שחובת הקנס היא אך ורק על הנאת השכיבה כפי לשון הכתוב האיש "השוכב עמה", מכלל דאיכא בושת ופגם. והיינו שלדעת אביי ורבא, התורה מפרטת שהקנס של חמישים כסף אינו בא כפיצוי לאנוסה אלא כעונש לאונס על עשיית הרע - עינוי או הנאת שכיבה, וממילא, בהכרח שבנוסף הוא חייב לפצות את האנוסה כשאר החובלים¹⁵⁰. אולם למרות שהנידון מתייחס לכל הפיצויים למפותה ולאנוסה, אביי ורבא מזכירים רק את בושת ופגם, ולא צער. וזה משום שתשלומי צער באונס שונים מתשלומי צער בחבלה. והיינו שבחבלה, התשלומים הם עבור הצער הגופני, ואילו באונס, תשלומי צער הם "תחת אשר עינה", בהיות עינוי הסבל והצער הנפשי הקשורים עם יחסי מין בכפייה. כך כתב הרמב"ם בפירושו על המשניות: "ומן העיקר אצלם מפותה אין לה צער, וכמו כן לשון התורה זכרה באנוסה "עינוי", ולא זכרה במפותה"¹⁵¹.

ב. תשלום דמי הצער לאנוסה בירושלמי

ואכן, מקור הרמב"ם הינו הירושלמי שבו מפורט נושא זה בדיוק רב. שם מובא שבניגוד לחכמים המחייבים תשלומי צער לאנוסה, רבי שמעון פטר את האונס מצער משום שדעתו היא כך:

למה זה דומה? לחותך יבלת חברו ועתיד לחתכה; למה זה דומה? לקוצץ נטיעות חברו ועתיד לחתכן. אמרו לו: אינו דומה נבעלת באונס לנבעלת ברצון, לא דומה נבעלת באשפה לנבעלת בחופה. מה מקיים רבי שמעון "תחת אשר עינה"? אמרו בשם רב חסדא: תיפתר כשבא עליה על הקוצים¹⁵².

משמעות הדברים היא שלשיטת רבי שמעון, צער משלמים אך ורק כאשר הוא גופני, וממילא, אין להתחשב עם הסבל הגופני הכרוך עם האינוס היות שבכל מקרה, הנערה הבתולה עומדת לסבול את אותו צער בביאה הראשונה עם בעלה. ובנוגע לסבל הנפשי, שיטתו היא שאין עליו תשלומים כל עיקר, ולכן דעתו היא שהעינוי שהתורה ייחסה לאנוסה, פירושו – צער גופני "כשבא עליה על הקוצים". והנראה ששיטתו מבוססת על מה שאמרו ז"ל שבנוגע לצער נפשי, "אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר (בראשית כ, ז) "עֲתָה הִשָּׁב אֶשֶׁת הָאִישׁ כִּי נָבִיא הוּא

¹⁴⁷ על פי רמב"ן שמות כב, טו.

¹⁴⁸ כתובות לט א.

¹⁴⁹ כתובות לג א.

¹⁵⁰ על פי רש"י, שם.

¹⁵¹ רמב"ם, פירוש על המשניות כתובות, פרק ג משנה ד.

¹⁵² ירושלמי כתובות יט ב.

וְיִתְפַלֵּל בְּעֶדְךָ יְהוָה¹⁵³. והיינו שאף על פי שאבימלך נתן לאברהם אלף כסף וצאן ובקר, בכל זאת לא היה מתרפא כל עוד לא ביקש ממנו למחול לו בלב טוב עד כדי הנכונות להתפלל בעדו¹⁵⁴. וזה משום שבניגוד לנזק גופני, בשום פנים ואופן לא ניתן לפצות בתשלומי כסף את "הצער של הבושה שבישוי"¹⁵⁵, קרי – את הצער הנפשי שגורמים לאדם¹⁵⁶. וכיוון שכך, גם לאנוסה אין תשלומי צער אלא אם כן האינוס כרוך עם סבל גופני "כשבא עליה על הקוצים". אולם לדעת החכמים החולקים על רבי שמעון, הלשון "תחת אשר עינה" באה להדגיש ולחדש שבניגוד לדיני חובל ומזיק, האונס משלם דמי צער דווקא על העינוי, כלומר – על הסבל הנפשי הנגרם בכך שבניגוד לנבעלת ברצון שהיא כנבעלת בחופה, הנבעלת באונס היא דומה "לנבעלת באשפה" – כתיאורו המוחשי של הירושלמי. והיינו כשהביאה הראשונה היא ברצון, לחיבור זה ערך של בעילת מצווה שתוכנו "כריתת ברית", אולם כשהביאה היא באונס, האשה היא כנבעלת באשפה משום שאחרי שהוא השתמש בה, האונס רואה בה חפץ זול שזורקים עם הדברים המטונפים.

בהתאם לירושלמי הכריע הרמב"ם שהכתוב "האיש השוכב עמה" בא לגלות שהקנס בא להעניש את האונס על "הנאת השכיבה", ואילו "תחת אשר עינה" בא להורות שלאנוסה תשלומי דמי הצער עבור העינוי¹⁵⁷.

כל זה בירושלמי, אולם בבבלי, הסגנון הוא שונה.

ג. צער פיסוק הרגליים

"צער דמאי" – חוקרת הגמרא¹⁵⁸, מהו תוכן הצער שהאונס חייב לפצות? על כך מסקנתו הסופית של הבבלי המנוסחת בצורה מאוד מפתיעה: "צער של פיסוק הרגלים, וכן הוא אומר (יחזקאל טו, כה) וְתִפְשְׁקֵי אֶת רַגְלֶיךָ לְכָל עוֹבֵר". והיינו שדמי הצער באים לפצות על פיסוק הרגליים, דבר שעליו חולק רבי שמעון היות שצער זה לא ראוי לפיצוי מכיוון שסופה להצטער על כך תחת בעלה בכל בעילה רגילה. ועל טיעון זה השיבו לו חכמי המשנה ש"אינו דומה נבעלת באונס לנבעלת ברצון". ונשאלת אפוא השאלה: מהו "צער של פיסוק רגליים"¹⁵⁹?

הוא שכדי להוכיח שתנועה גופנית זו קשורה עם צער, הגמרא מביאה את הפסוק "וְתִפְשְׁקֵי אֶת רַגְלֶיךָ לְכָל עוֹבֵר" המתאר את כנסת ישראל כאשה זונה המזומנת לכל עובר¹⁶⁰. והיות שיש לו למושג "פיסוק רגליים" משמעות מינית בזויה, אמרו ז"ל ש"לעולם יספר אדם בלשון נקיה, שהרי בזב קראו "מרכב" ובאשה קראו "מושב"¹⁶¹. והיינו – מפרש רש"י, "שיש כאן עיקום שש עשרה אותיות; בזב כתיב (ויקרא טו, ט) "וְכָל הַמְרַבֵּב אֶשֶׁר יִרְפֹּב", ובאשה כתיב (שם, כג) "או על הפלי אֶשֶׁר הוא יִשְׁבֵּת", לפי שאין הגון להזכיר רכיבה ופיסוק רגלים באשה, ואף על פי שהמרכב והמושב שוין בשניהם"¹⁶². הווי אומר שבעצם, המושג "צער של פיסוק הרגליים" מעמיק את ההנחה לפיה הנבעלת באונס היא כנבעלת באשפה. נכון – כפי שטוען רבי שמעון, שכל "בעילה" כרוכה עם פיסוק הרגליים, אלא שדווקא משום

¹⁵³ בבא קמא צב א, וברש"י ובמהרש"א שם.

¹⁵⁴ ראב"ד שיטה מקובצת, שם, מאירי שם.

¹⁵⁵ לשון הטור חושן משפט סימן תכב.

¹⁵⁶ רמב"ם, הלכות חובל ומזיק פרק ה הלכה ט: "אינו דומה מזיק חברו בגופו למזיק ממונו, שהמזיק ממון חברו כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחברו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו. ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו".

¹⁵⁷ רמב"ם, הלכות נערה בתולה פרק ב הלכה א: "חמישים כסף של קנס הם דמי הנאת שכיבה בלבד (...). ואנוסה יש לה צער, וכן הוא אומר באנוסה "תחת אשר עינה".

יצוין שהרמב"ם כותב (הלכות חובל ומזיק פרק א הלכה ז): "מניין שמזיק חברו חייב בצער בפני עצמו, שהרי נאמר באונס "תחת אשר עינה", והוא הדין לכל המצער את חברו בגופו שהוא חייב לשלם דמי הצער". ותמהו המפרשים (עיי'ן כסף משנה שם) על מה שהרמב"ם מחדש מקור חדש מתוך התעלמות מהגמרא (בבא קמא פד א) הקובעת שהלימוד לתשלומי דמי צער הוא מהכתוב "פצע תחת פצע". ונראה לומר שזה תואם את דעת הרמב"ם שכל הלימודים מהמקרא אודות תשלומי נזקי הגוף הם כעין אסמכתא בלבד היות שביסודם, הם כולם מפורשים מפי משה מחר סיני (רמב"ם שם שם הלכה ו). לכן במה שנוגע לאסמכתא על תשלומי דמי הצער, לכתוב "תחת אשר עינה" היתרון כלפי "פצע תחת פצע" בכך שהוא מגלה במפורש את העיקרון שצער הנגרם לזולת דורש פיצוי כספי. ויש בעניינים אלו אריכות דברים שאין כאן מקומם.

¹⁵⁸ כתובות לט א. כל הבא בהמשך דברנו מתייחס לסוגיה המוצגת שם.

¹⁵⁹ עיין בשיטה מקובצת על אתר.

¹⁶⁰ על פי מצודת דוד על אתר.

¹⁶¹ פסחים ג א.

¹⁶² רש"י שם.

כך חובת הבעל היא לפייס ולרצות את אשתו, כלומר – "לפתות אותה בשעת תשמיש (...). מאי יפתה? (...). לאהבה ולחשקה"¹⁶³. אולם כאשר ה"בעילה" היא בכפייה, פיסוק הרגליים נהפך לתנועה המשפילה והמחללת את יסודה של הנשיות שהיא האשה שבאשה. והנחה זו מקבלת בהירות יתרה עם מה שאמרו ז"ל "כל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי, מה ארי דורס ואוכל ואין לו בושת פנים, אף עם הארץ מכה ובוטל ואין לו בושת פנים"¹⁶⁴. והיינו ש"עם הארץ", הגדרתו – אדם שטובתו והנאתו העצמית הן לו התכלית בחיים, וממילא היחס עם אשתו הוא כדריסת הארי – "כי הזיווג הוא חבור שני דברים יחד בשווי, ואין לעם הארץ שווי וחבור (...). רק דריסה נחשב"¹⁶⁵.

וכאשר האנוסה היא בנוסף בתולה, צער פיסוק הרגליים הוא קשה פי שבעתיים היות שקשורה בו השחתה גופנית הפוגעת הן בגופה והן בנפשה, פגיעה שהגדרתה דריסה – במלוא מובן של המילה. וזו הסיבה שהחכמים החולקים על רבי שמעון השתמשו במושג "צער פיסוק הרגליים" כדי לתאר את הסבל הנפשי הכרוך עם הבעילה בכפייה. וזה משום שהרי יש מקום לטעון – כפי שיטת רבי שמעון, שלא ניתן לפצות צער נפשי אף עם כל הכסף וזהב שבעולם. "פיסוק רגליים" – שהינו תנועה גופנית, בא אפוא להעמיד שהאינוס הוא השתלשלות של התעללויות שסופן הבעילה עצמה, התעללויות שפגיעתן היא גופנית ונפשית גם יחד בלי שניתן להפריד ביניהם, דבר המצדיק את תשלומי צער במקרה של אינוס. ולאמיתו של דבר, "צער פיסוק רגליים" הוא התיאור המדויק ביותר של המושג "עינוי".

ד. תחת אשר ענה

והוא שבלשון תרגום, ענא" הוראתו – צאן, שכן "וַיְהִי הַבֵּל רָעָה צֹאן" (בראשית ד, ב) מתרגם אונקלוס "והוה הבל רעי ענא". והנה במקרא, הצאן תמיד מתואר כמשולל כל תקומה ויכולת של שמירה עצמית כך שבמידה שאין הרועה מתפקד כראוי, הצאן נהפך באופן דממילא לברייה מנוצחת כפי הכתוב (יחזקאל לד, ה) "וַתְּהַיְיֶנָּה צֹאנִי לְאֶכְלָה לְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה מֵאֵין רָעָה". מכאן שעינוי מתאר כל לחץ המכניע והמבטל כל תקומה, כפי תוכן הכתוב (זכריה י, ב) "צֹאן יֵעָנוּ כִּי אֵין רָעָה" בהיות "יענוי" לשון של הכנעה (רש"י, שם). היתום והאלמנה גם הם כצאן אשר אין להם רועה, ומשום כך נאמר (שמות כב, כא) "כָּל אֶלְמָנָה וַיְתוֹם לֹא תַעֲנוּן", אסור לנצל את חולשתם ולהפעיל עליהם לחץ המכניע והמשאיר אותם בלי תקומה. כמו כן, גם לעדות שקר תוכן של עינוי כפי הכתוב (שמות כ, יג) "לֹא תַעֲנֶה בְרַעְךָ עַד שֶׁקָּרַי" משום שנאמנותו של העד גורמת לכך שקשה להתגונן ולהתקומם נגד שקריו. "עינוי" – משמעותו, אפוא, סבל המלחץ עד כדי להפוך את האדם לצאן בהעדר יכולת של תגובה או תקומה.

והנה על הכתוב אודות דינה (בראשית לד, א) "וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ וַיַּעֲנֶה", מפרשת הגמרא שהכוונה היא שהוא "עינה מביאות אחרות"¹⁶⁶. והיינו – מסביר רש"י, "שהיתה מתאוה לו ולא בא עליה בעונתה בימים שעמדה אצלו. ואני שמעתי שעונה מביאות אחרות – שבא עליה שלא כדרכה"¹⁶⁷. אולם – מעיר הרמב"ן, אין צורך לפרשנויות אלו "כי כל ביאה באונסה תקרא עינוי"¹⁶⁸, והוכחתו מהכתוב (דברים כא, יד) "לֹא תַתְּעַמְרָה בָּהּ תַּחַת אֲשֶׁר עֲנִיתָהּ", וכן (שופטים כ, ה) "וְאֵת פִּילְגְּשֵׁי עֲנוּ וְתַמְתָּ"¹⁶⁹. "כל ביאה באונסה תקרא עינוי" משום שכפייה זו, מגמתה – דריסה, כלומר – הכנעת האשה המאפסת אצלה כל אפשרות של תקומה. בהתאם, המונח "צער פיסוק רגליים" המיוחס לאנוסה ממחיש בדייקנות רבה שבעיני האונס, אין לה לאשה שום ייחודיות עצמית שתצדיק שתהיה לה כבוד עצמי, וממילא היא

¹⁶³ מסכת כלה פרק א ופרק ב, הובא בטור אורח חיים סימן רמ.

¹⁶⁴ פסחים מט ב.

¹⁶⁵ מהר"ל נתיבות עולם, נתיב התורה פרק טו.

¹⁶⁶ יומא עז ב.

¹⁶⁷ על פי בראשית רבה, פרשה פ פסקה ה: "וישכב אותה – כדרכה, ויענה – שלא כדרכה".

¹⁶⁸ וודאי ש"כל ביאה באונסה תקרא עינוי" הוא לכל הדעות, אולם רצונם של חז"ל להדגיש שכל בעילה כשהיא "אחרת", כלומר – כשיש בה משום השתלטות הבעל הפוגעת בכבוד ובחשיבותה של האשה, נחשבת גם היא כעינוי למרות שאין כאן כפייה ואונס.

¹⁶⁹ רמב"ן בראשית לד, ב. ועיין רמב"ן (דברים כב, כב) שהתקשה בהבנת הכתוב "ויסקליתם אתם בַּאֲבָנִים וְתָמוּ אֶת הַנֶּעֱרָךְ עַל דָּבָר אֲשֶׁר לֹא צִעֲקָה בְּעִיר וְאֵת הָאִישׁ עַל דָּבָר אֲשֶׁר עָנָה אֶת אִשְׁתּוֹ רָעָהוּ". מה זאת אומרת "ענה את אשת רעהו", הלא עינוי נקרא רק כשהיא אנוסה, ובנידון כאן היה זה בהסכמתה הרצונית? והנראה שהתשובה היא שהיות שהאשה הפרה את ברית האירוסין המכונה "קידושין" על שם קדושתה האלהית, הכרחי שפיתויו של האיש לא השאיר לה שום תקומה ואפשרות להתנגד למזימה זו, לחץ שהגדרתו – עינוי.

מזומנת ומשועבדת לו למילוי תאוותו כפי רצונו וחפצו. לשון הכתוב "תחת אשר ענה" באה אפוא להדגיש ולחדש שבניגוד לדיני חובל ומזיק, האונס משלם דמי צער דווקא על העינוי, כלומר – על הסבל הנפשי הנגרם בכך שהנבעלת באונס היא דומה "לנבעלת באשפה" – כתיאורו המוחשי של הירושלמי¹⁷⁰.

ה. בני אימה, בני אנוסה

עובדה היא שהסכמת האשה היא מכרעת בחיי אישות, וכדברי הגמרא:

"וּבְרוּתֵי מַכְסֵי הַמְרָדִים וְהַפּוֹשְׁעִים בִּי מֵאַרְץ מְגוּרֵיהֶם אוֹצִיא אוֹתָם וְאֵל אֶדְמַת יִשְׂרָאֵל לֹא יָבוֹא" (יחזקאל כ, לח) - אמר רבי לוי אלו בני תשע מדות: בני אימה, בני אנוסה, בני שנואה, בני נידוי, בני תמורה, בני מריבה, בני שכרות, בני גרושת הלב, בני ערבוביא, בני חצופה¹⁷¹.

לפי חז"ל, המורדים והפושעים עליהם מדובר במקרא הם התולדות הנחשבות כפגומות - "ממזרים ואינם ממזרים"¹⁷² - שנוצרו על ידי פגיעות נפשיות שרובן הן אשמת האיש. כל השונא את אשתו ודעתו על אשה אחרת או שגמר בליבו לגרשה, וכן השיכור או מי שהוא במריבה עם אשתו, אסור לו להזדווג עמה, ובמידה שהוא אינו מתנהג כך, הוא חובל - הן בנפש האשה והן בנפשות היוצאות ממנה. אולם כשנבדוק, ניוכח שרבי לוי מדבר אודות "בני תשע מדות" כאשר למעשה הוא פירט עשר. וזה כדי להורות שכאשר הבעל מטיל אימה על אשתו להיזקק לה בניגוד לרצונה, היא קרובה לאנוסה עד שבעצם אין הבדל בין הטלת אימה הגורמת שהיא "רוצה ואינה רוצה"¹⁷³ לבין אונס ממש, ואשר לכן בני עשר מידות הם רק תשע¹⁷⁴. קיצורו של דבר, יספיק שהבעל הוא איש אלים ואשתו מותרת לו מפני הפחד, וכבר היא נחשבת כאנוסה ממש, התנהגות שחז"ל ראו בחומרה יתרה. והסכמתה הרצונית של האשה היא מחויבת ללא וויתור, ומתוך כך אמרו ז"ל - "אסור לאדם שיכוף אשתו לדבר מצוה שנאמר (משלי יט, ב) "וְאֵץ בְּרַגְלֵים חוֹטֵא" (...). והוויין לו בנים שאינן מהונגנין", והוא עצמו נקרא "רע"¹⁷⁵. ואין ספק שיש בהנחות אלו משום חידוש עצום. היהדות היא היחידה שהכירה במושג "אונס" במסגרת חיי אישות, מושג שעד היום אינו קיים בעולם כולו זולת בחלק ממדינות המערב בהן האונס בין איש לאשתו נעשה לפלילי אך ורק לפני עשרים שנה. ואם חז"ל שללו באופן מוחלט כל זיווג שאינו ממלא את רצונה של האשה, זה משום שהחיבור בין איש לאשתו משחזר את אותה אחדות שהיא תכליתה של הבריאה.

ו. חיבור הזכר והנקבה הוא שלמות הבריאה

יסוד הדברים הוא הכתוב (בראשית ב, יח) "וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים לֹא טוֹב הָיִית הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֶזְרָא כְּנַפְשׁוֹ". והקושייה מתבקשת מצד עצמה. כתוב מקודם (שם א, כז) "וְזָכָר וְנִקְבָּה בָּרָא אֹתָם", ואם כן, מה זאת אומרת "לא טוב היות האדם לבדו", הרי לא היה "לבדו" כלל!

¹⁷⁰ על פי רש"י בראשית לח, כא.

והנה במאמר "חבלת האונס בהלכה היהודית" (אתר מכון שלום הרטמן 2014/12/24), ד"ר רונית עיר שי כתבת: "קריאה ברמב"ם ובסוגיה התלמודית מעלה כי לדידם מעשה האונס עצמו אינו כרוך בעבירה שכן (...). אדם האונס אישה שאינה בתולה ואינה נשואה – אינו חייב בפיצויים כספיים על מעשה האונס כשלעצמו. (...) תפיסה הלכתית זו עיוורת לממד הייחודי הקיים בעבירת האונס כאקט חריף של אלימות מינית. היא אינה מקטלגת את האונס עצמו כאלימות, אלא אם כן נגרמו חבלות משניות כתוצאה מן המעשה (ואזי מדובר באלימות "רגילה" גרידא, במסגרתה מחויב הפוגע לפצות את חברו על חבלות שגרם לו). (...) התפיסה המודרנית רואה במיניות קטגוריה מובחנת ובעלת משמעות מיוחדת, המהווה רכיב בסיסי ומהותי בזהות האישית. לפיכך, החוק המודרני מגדיר אונס ככזה גם אם הוא אינו כרוך בחבלה או באלימות פיזית (כך למשל במקרה בו אישה קופאת ואינה מתנגדת לאונס באופן אקטיבי). (...) לעומת זאת, בתפיסת עולם שבה מיניות אינה רכיב משמעותי ועמוק בזהות, ובוודאי בחברה שבה לאישה אין בעלות על מיניותה, לא קיימת קטגוריה של ממש לעבירת האונס עצמה, אם אין היא אינה מלווה באלימות או בפגיעה בבתולי האישה".

בנוגע לשיטת הרמב"ם, כבר נזכר לעיל בהערה 54 שעליה תמחו כל הפוסקים היות שלדעתם היא מתנגדת לתלמודנו. בנוגע ל"סוגיה התלמודית" שעליה מבוסס מאמרה, ברור שלד"ר עיר שי ידעה והבנה מאוד קלושה (בלשון המעטה) בדברי חז"ל.

¹⁷¹ נדרים כ ב.

¹⁷² מסכת כלה פרק א.

¹⁷³ טור אבן העזר סימן כה.

¹⁷⁴ ר"ן נדרים כ ב.

¹⁷⁵ עירובין ק ב.

זוהי שאלת הזוהר :

כתיב "לא טוב היות האדם לבדו" - וכי לבדו הוה, והא כתיב "זָכַר וַנִּקְבְּהוּ בְרָאִים",
ותנינן אדם דו-פרצופין אתברי, ואת אמרת לא טוב היות האדם לבדו? אלא דלא
אשתדל בנוקביה, ולא הות ליה סמך לקבליה, בגין דהות בסטרוי [בצדו], והוּו כחדא
מאחורא [והיו דבוקים באחוריהם], וכדין הוה האדם לבדו.
"אָעֲשֶׂה לוֹ עֶזְרָא כְּנֶגְדִי" - מהו "כנגדו", לקבל אנפוי [פניה], לאתדבקא דא בדא אנפין
באנפין [פנים אל פנים]¹⁷⁶.

יישובו של הזוהר מבוסס על ההנחה לפיה האדם נברא דו פרצופין, ואשר לכן ההכרעה "לא טוב".
והיינו שלמרות שהיו מחוברים בגוף אחד, היה זה דרך "אחוריים" בכך שלא התקיים שום קשר אישי
בין הזכר והנקבה, ומתוך כך הוצרך להפריד אותם כדי לאפשר את הידבקותם "פנים אל פנים",
כלומר – ביחס של הכרה והערכה הדדית. ובדרך זו ביאר הרמב"ן. אחרי שהאדם נברא דו-פרצופי,
"וראה הקב"ה כי טוב שיהיה העזר עומד לנגדו, והוא יראנו, ויפרד ממנו ויתחבר אליו כפי רצונו"¹⁷⁷,
"ויהיה כל אחד ואחד עומד בעצמו ויהיה לו עזר עומד לנגדו"¹⁷⁸. והיינו ש"עזר כנגדו", כוונתו – שבני
הזוג יתאחדו מתוך הערכת חשיבותו ויחידותו של השני, וזה באופן רצוני לחלוטין כפי הראוי ליחס
כשהוא "פנים אל פנים". ובמידה שהחיבור אינו ממלא את רצון האשה, אין כאן "עזר כנגדו" ומתוך
כך אמרו ז"ל "כל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי, מה ארי דורס ואוכל ואין לו
בושת פנים, אף עם הארץ מכה ובוטל ואין לו בושת פנים"¹⁷⁹. והיינו ש"עם הארץ", הגדרתו – אדם
שטובתו והנאתו העצמית הן לו התכלית בחיים, וממילא היחס עם אשתו הוא כדריסת הארי - "כי
הזיווג הוא חיבור שני דברים יחד בשווי, ואין לעם הארץ שווי וחבור (...). רק דריסה נחשב"¹⁸⁰. או
במילים אחרות, "אָעֲשֶׂה לוֹ עֶזְרָא כְּנֶגְדִי" בא להעמיד את יסוד היסודות - "כי טוב שנים מן אחד"¹⁸¹,
וכאשר החיבור הוא בכפייה אין כאן שנים בשווה אלא אחד. וכדברי המהר"ל שחשיבותם היא
מכרעת: "כי החיבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם, לא מצד שהנקבה היא עזרו
לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד או שיהיה להם תולדות" אלא מצד ש"הזכר והנקבה בחיבור שניהם
הוא שלימות הבריאה"¹⁸².

ושלמות זו מתבטאת בפרט על ידי הזיווג הגופני. על כך מאמרו הנפלא של בעל "פחד יצחק":

והנה מכל המון פעולותיו ודרכיו של העולם העובר, הפעולה היותר מתקרבת
לתחומו של הנצח הקיים היא פעולת ההולדה. שהרי רק על ידי פעולת ההולדה
מתקיימת היא נצחיותו של המין או של האיש. ואשר על כן, מתקרבת היא פעולת
הולדה לתחומו של הנצח עד כדי כך שהיא נכנסת לגמרי בתחום שלטונה של ההנאה.
כללא הוא, שלטונו של כוח התענוג הוא בעולם הנצח¹⁸³.

"כללא הוא, שלטונו של כוח התענוג הוא בעולם הנצח". הכוונה בזה שקיים מושג אינסופי
לחלוטין, וליתר דיוק - המושג "אחד" אשר מפאת דקותו הפלאית אין בבריאה בעלת גבול שום כלי
המסוגל לקלוט אותו. יוצא מן כלל זה הוא כוח התענוג. הווי אומר שתחושת העונג הינה הביטוי
המוחשי של אותו "אחד" שעתידי להתגלות בעולם הנצח. מכאן שפעולת ההולדה קשורה עם תחושה
של עונג. והוא שבכך שמתאחדת הראשית - שהיא ההתחלה, עם האחרית - שהיא הסוף והתכלית,
החיבור בין האיש והאשה משחזר ביסודו את אותה אחדות [בשר אחד] ששורשה בעולם הנצח. והיות
שהתאחדות זו מתקרבת לתחומו של הנצח, התוצאה היא "שהיא נכנסת לגמרי בתחום שלטונה של
ההנאה".

* * *

¹⁷⁶ זוהר ח"ג מד ב.

¹⁷⁷ רמב"ן על אתר.

¹⁷⁸ רבינו בחיי על אתר המביא את דברי הרמב"ן.

¹⁷⁹ פסחים מט ב.

¹⁸⁰ מהר"ל נתיבות עולם, נתיב התורה פרק טו.

¹⁸¹ מהר"ל חידושי אגדות, בבא בתר עד ב..

¹⁸² שם.

¹⁸³ פחד יצחק שבת, מאמר ח אות ד. עיין שם בכל הנידון.

סיכומו של דבר, תכלית הזיווג היא שיתמלא הכתוב (בראשית ב, כד) "וְדַבַּק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד".
ואחדות זו היא כה חיונית עד שאמרו ז"ל שהבאת שלום בין איש לאשתו היא מהדברים "שאדם אוכל
פרותיהן בעולם הזה והקרן קימת לו לעולם הבא"¹⁸⁴, ולהיפך, כל בית שבו שורה שכרות, אלימות
ואווירה של מריבות, ראו חז"ל כמקור למורדים ולפושעים בישראל. וכאשר מדובר ב"עם הארץ",
שהגדרתו – אדם שטובתו והנאתו העצמית הן לו התכלית בחיים, היחס עם אשתו הוא כדריסת הארי
- "כי הזיווג הוא חבור שני דברים יחד בשווי, ואין לעם הארץ שווי וחבור (...) רק דריסה נחשב"¹⁸⁵.
מילוי תכלית הבריאה הוא אפוא "אדם", כלומר - איש ואשה יחד בשווה, "וכאשר הם שנים, אז
הבריאה שלימה בלי חסרון"¹⁸⁶. וברור שאין "שניים" אלא כשלפנינו שני רצונות השואפים יחד
ובאותה מידה להיות "אחד".

נמצאנו למדים שדיני האונס והמפתה במשפט התורני הם הדוגמה למופת לדברי הר"ן שהובאו
לעיל: "מפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסדור
המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה"¹⁸⁷. ולאור הנחה זו עולה שאותה תלונה לפיה "בעיניי
מודרניות, עונשו של האונס נראה קל מדי" לא מתחשבת בכך שיש הבדל מהותי בין משפטי התורה
לבין משפטי החברה המערבית. והיינו שסוף עניינם של משפטי החברה המערבית הינו תיקון צרכים
חברתיים-מדיניים, ואילו סוף עניינם של משפטי התורה הינו התיקון למען השראת השכינה בישראל.

¹⁸⁴ פאה פרק א משנה א.

¹⁸⁵ מהר"ל נתיבות עולם, נתיב התורה פרק טו.

¹⁸⁶ מהר"ל חידושי אגדות, שם.

¹⁸⁷ דרשות הר"ן הדרוש האחד עשר.

