

INSTRUCTIONS TO LIBRARY

Statement
by Referee

The Senior Thesis of Tovia Ben-Chorin

Entitled: "Rabbinical Changes in Biblical Marriage Prohibitions"

- 1) May (with revisions) be considered for publication (✓) ()
yes no
- 2) May be circulated () () () (X✓)
to faculty to students to alumni no restriction
- 3) May be consulted in Library only () ()
by faculty by students
- () (X)
by alumni no restriction

March 15, 1964
(date)

Shlomo Gelfand
(signature of referee)

Statement
by Author

I hereby give permission to the Library to circulate my thesis
(X) ()
yes no

The Library may sell positive microfilm copies of my thesis.

(X) ()
yes no

March 10, 1964
(date)

Tovia Ben-Chorin
(signature of author)

Library
Record

The above-named thesis was microfilmed on July 20, 1964
(date)

For the Library *Neira Steiner*
(signature of staff member)

RABBINICAL CHANGES IN BIBLICAL MARRIAGE PROHIBITIONS

Tovia Ben-Chorin

Thesis submitted in partial fulfillment
of the requirements for the Degree of
Master of Arts in Hebrew Letters
and Ordination

Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion

1964

Referee, Prof. Alexander Guttmann

DIGEST OF THESIS

This thesis deals with Rabbinical changes in Biblical marriage prohibitions, as demonstrated in the specific laws concerning Ammonites and Moabites, on the one hand, and Edomites and Egyptians, on the other hand.

The Deuteronomic legislator (Deut. 23: 3-8) distinguishes between the four above-mentioned nations. The first two can never intermarry with Israelites. The reason given is their inhumane treatment of the wandering Israelites, as the latter travelled from the wilderness of Sinai to Canaan. Toward the second group, the legislator is more lenient - by the third generation, they are to be allowed to marry into "the Lord's community". These laws are in keeping with the endogamic tendencies among the Israelites which date back to the Patriarchs. As part of Josiah's Reformation in 622 BCE, this prevailing custom was crystallized in law.

The emphasis upon prohibitions relating to intermarriage is often a product of reformations which come to fortify the national spirit in times of crisis. Four attacks on intermarriage took place throughout Jewish history, in this context. They may all be seen as an end result of revolutions stemming from a national crisis. The first of these is the Deuteronomic reformation; the second, the Restoration by Ezra and Nehemiah; the third, the victory of the Maccabees; and the fourth, the fall of Jerusalem in 70 CE.

Conversion, as we know it today, is a Rabbinical inno-

vation. One of the purposes of this innovation was to legalize the marriage of Jews and Gentiles, under specific conditions, and to prohibit mixed marriages. In keeping with the principle of basing the source of Rabbinic changes on the Bible (whenever possible), the Rabbis attributed to Boaz the permission for Ammonite and Moabite women to marry Israelites, upon conversion. According to the Rabbis, Sennacherib, by "intermingling the nations", created a legal situation in which Ammonites, Moabites and Edomites are indistinguishable from the other nations. Therefore, like all other nations, they are permitted to convert, and to marry, upon conversion, in the first generation. By this legal evasion, they virtually annuled the major part of the Biblical prohibition. Since the Egyptians were still a living reality during the Middle Ages, however, the law concerning them remained a subject of legal discussion throughout the Codes of the entire period.

Tovia Ben-Chorin

עבודה זו נעשתה בהדרכתו

של

הפרופסור אלכסנדר גוטמן

בבית המדרש לרבנים, בסינסינטי

שינויים רבניים של איסורי התורה

איסור נישואים עם ארבעת העממים

מאת

טוביה בן-חורין

חבור

מוגש כחלק מן הדרישות לקראת קבלת

תאר מ.א. וסמיכה

היברו יוניין קולג' - ג'ואיש אינסטיטוט אוף דליג'ן

בחדש אדר, ה' תשכ"ד, פה בסינסינטי, אוהיו

ארצות הברית של אמריקה

תכן הענינים

הקדמה

23-1	פרק א: נישואי תערובת במקרא ובתקופת התנאים
10-1	א. מחקופת האבות ועד חורבן הבית
14-10	ב. הרפורמה של עזרא
23-14	ג. סקירת החקופה התנאית
47-42	פרק ב: איסור נישואים עם ארבעת העממים במקורות התנאיים
36-26	א. עמוני ומואבי
41-36	ב. אדומי ומצרי
42-41	ג. עמון ומואב במדרש
47-42	ד. מצרי ואדומי במדרש
56-48	פרק ג: איסור נישואים עם ארבעת העממים במקורות האמוראיים
53-48	א. עמוני ומואבי בגמרא
54-53	ב. עמון ומואב במדרשים האמוראיים
56-54	ג. מצרי ואדומי בספרות האמוראיים
60-57	פרק ד: ההלכה המקובלת בקבצי הדינים
61-60	סכום
65-62	הערות לפרק א
70-66	הערות לפרקים ב-ג
71	הערות לפרק ד
72	ביבליוגרפיה עברית לפי שמות המחברים
74-73	ביבליוגרפיה עברית לפי שמות הספרים
77-75	ביבליוגרפיה לועזית

הקדמה

מטרת עבודה זו היא להתחכות על השינויים הרבניים שנעשו בחוקי המקרא ביחס לנישואי תערובת כפי שהם מתגלמים בחוקים המונעים נישואים עם ארבעת העממים, דהיינו: מואבים, עמונים, מצרים ואדומים. לא עצם החלכה במקרים מסויימים היא שעניינה אותנו כי אם הרוח של החלכה. ניסינו לברר מה גרם לחכמים לשנות את החוק התורתי וכיצד עשו זאת מבלי לבטל בגלוי את החוק המקראי. באמצעות שיטת ההערמה וביחוס תקנותיהם לאישים מקראיים הצליחו החכמים לשנות את החוק התורתי ניסינו גם לעמוד על שלבי ההתפתחות של שינוי החוק התורתי. ברי הוא שלא כל החכמים הסכימו מיד לשינוי החוק ועל כן ניסינו להתחכות על השינוי מימיו של עזרא ונחמיה (שהחמירו בנידון), דרך תקופת התנאים והאמוראים ועד לעריכתו של השלחן ערוך במאה השש עשרה. לא טפלנו במקורות מתקופת הגאונים ואף לא דנו בעמדתם כי ביחס לנושא שלנו מועטים המקורות ולמעשה נהגו כחמי הגמרא. שלושת העממים מואבים, עמונים, ואדומים לא היו קיימים בזמנם כחסיבות אתניות וביחס למצרים החלכה פשוטה יותר ואין צורך בהערמה מיוחדת. במתכוון בחרנו בבעיה הלכתית שאינה קיימת היום כדי להתחכות על כמה משיטותיהם בביטול סופי של חוק תורתי. כמו כן צמצמנו את היקף הנושא של נישואי תערובת כדי לעמוד מקרוב ביחס לבעיות שונות המתעוררות בכל דור ודור.

פרק א

נישואי תערובת במקרא

ובתקופת התנאים

א. מתקופת האבות ועד חורבן הבית

- איסור נישואי תערובת מבוסס על חמשה יסודות:
- (1) נישואים אנדוגאמיים - נישואים בקרב השבט.
 - (2) התפתחות השבטים גורם לסיכסוכים בין-שבטיים המתבטאים לעיתים באיסור נישואים בין-שבטיים.
 - (3) שינויים דתיים בין שבט אחד לשני עלול לגרום מניעת נישואי תערובת.
 - (4) מוצא גזעני שונה של שבטים גרם למניעת נישואי תערובת כדי למנוע החבוללות בין גזעית. מונח אחר המאפיין תופעה זו הוא שמירה על טהרת הדם.
 - (5) במצבים פוליטיים, נמצאים שבט או שבטים כשידם על התחתונה ועל מנת לשמור על עצמיותם ו/או עצמאותם הם נמענעים או אוסרים קשרי חיתון בין-שבטיים. החק היהודי באיסוריו, ביחס לקשרי חיתון (נישואי תערובת) מבוסס על (באופן כללי) הניתוח לעיל.

נישואים אנדוגאמיים

בין השבטים הפרימיטיביים בקרב המזרח הקדמון האנדוגמיה היא תופעה כללית. הנוהג הרווח הוא נישואים בקרב המשפחה ולא מחוצה לה. במשפחה הפטריאכלית (בית-אב) המורחבת הכוונה היתה לחיתון רק בקרב המשפחה. משמצטמצמת היחידה המשפחתית מושג או הרשאת החיתון מרחב, כלומר: רשות חיתון עם הקלן. אנדוגמיה כוללת בחובה מעלות. בטחון למשפחת הכלה שהחתן ובני שבטו יתיחסו כראוי לכלה מאחר ואין היא ממוצא זר להם. אפשרות של החלפת בנות למטרות נישואים בין המשפחות מה שמזיל את מחירן של הנשים (מחיר יכול להיות ממון או בחברה פרימיטיבית יותר צאן או כל משען כלכלי אחר). אל נשכח שחוסר האמון לזרים הוא גדול מאחר ואין מכירים אותם כלל. חוסר האמון לזרים חיזק את הקשרים האנדוגאמיים.

נישואים אנדוגאמיים שכיחים ביותר במקרא¹ אין הנישואים האנדוגאמיים מבוססים במקרא, והאמור כאן מתקופת האבות ועד תקופת

המלוכה, בצורת חוק. אנו יכולים רק להסיק על הנוהג המקראי. אך אין שום חוק ביחס לזה. מקרה יוצא מן הכלל הוא בנות צלפחד (במד' לו) המעיד שבדרך כלל נהגו לפי המתכונת האנדוגאמית. נישואי תערובת היו קיימים בחקופת המקרא, אחרת לא היינו מוצאים חוק המפרט שאסור להתחתן עם כנענים (למיניהם) או הגבלות שונות ביחס לעמונים, מואבים, אדומים או מצרים.² מעשה פילגש בגבעה (שופ' יט-כ) מעיד שבדרך כלל נחקיימו נישואים בין-שבטיים. רק במקרה של מתיחות בין השבטים סנקציה קיצונית היא למנוע קשרי חיתון. המגמה היא לנישואים בקרב המשפחה. משאבד מוטיב שמירת הנחלה בקרב המשפחה המגמה האנדוגאמית המשיכה להתקיים בגלל הגורם הכלכלי, המעמדי והבטחוני (וזאת נוכל לראות להלן ממקורות משנאיים) עד לתקופת התלמוד ועד בכלל. זו כנראה, אחת הסיבות לשמירת רשימות היחס (או הרכבתן?) בחקופת עזרא כפי שהן נמצאות בספר עזרא (פרק ב). הן באות לשמור על יחסי המשפחות; התייחסות לשמירת מגבשה של המשפחה. כבר שם אנו מוצאים שמירת טוהר מוצא המשפחה בעיקר בקרב הכהונה והמשפחות האריסטוקרטיות. להלן עוד ידובר על רשימות היחס שעליהן אף נמסר במשנה; בחקופה התנאית.

הנישואים הבין משפחתיים הם תופעה מובהקת בשתי המאות הקודמות לספירה ושתי המאות לאחר הספירה.³ כל המקורות הנ"ל מעידים על מגמה של נישואים בקרב המשפחות. כמו כן יש מסורת תנאית שמשפחות הכהונה, וכמו כן משפחות מיוחסות יש להן משפט קבוע למוהר ט' 400 זוזים, טכום כפול מהמוהר הרגיל של 200 זוז.⁴ שתי המאות לאחר חורבן הבית השני (70 לספ"ה) מסמנות ירידה עבור משפחות הכהונה ובעקר החלק האריסטוקרטי שבהם. לקשרי חיתון רשימות היחס מאבדות את משמעותן. כמו כן, מאחר ואין שום

סמכות שלטונית הקשורה למעמדן של המשפחות הרשימות חטרות ערך.⁵
 קשרי החיתון המשפחתיים בתקופה האמוראית נבעו רק מקשרי משפחה
 רגילים ואז יכולים לדבר בצורה גלויה על חמור. לא היה שום
 יסוד כלכלי שחייב רשימות יחס. פעלו גורמים טבעיים המביאים
 לקשרי חיתון בין משפחתיים. המציאות היא לא זו של תקופת המקרא
 שלשם הגנת הרכוש טוב היה להשאר בקרב השבט.

אפשריין, מניה הנחה סוציולוגית באמרו שהמגמה האנדוגמית
 בין העברים גרמה באופן ישיר לחקיקת חוקים שימנעו נישואי
 תערובת (נישואים עם עממים או גזעים אחרים). החוקים הקדומים
 ביותר נגד נישואי תערובת הם בעלי אופי אנדוגאמי. לא סיבה
 פוליטית-דתית יצרה התנגדות לשכנים, לעממים. המקורות המקראיים
 הקדומים מעידים שאין כאן חק האוסר על נישואי תערובת עם עממים
 אחרים, אלא אותן נסיבות וסיבות שהניעו את השבטים לנישואים
 אנדוגאמיים הם שמנעו קשרי חיתון עם עמים אחרים. לא חוק
 הוא ששרר כי אם נוהג.

המקורות המקראיים הקדומים למקור המשנה-תורתי מורים על
 סלידה מנישואים עם שבטים נוכרים (המנוגדים לקבוצת השבטים
 העבריים). אברהם וישולח את אליעזר להביא אשה לבנו יצחק. יצחק
 ורבקה מתנגדים לנישואיו של עשיו עם יהודית בת בארי החתי. רבקה
 מפצירה ביצחק שיעקב ישא אחת מבנות המשפחה ולא מבנות המקום.
 המקרה של דינה בת יעקב (בר' ל"ד) מעיד על גישת אחרת. כאן
 הנישואים החוץ-שבטיים מעידים על קשר כלכלי עם אנשי המקום.
 טענת בני יעקב מושחתת על נימוס דתי פולחני. אין כאן התנגדות
 עקרונית לנישואים עם בני הארץ כל זמן ששבטי ישראל יכולים לשמור
 על צביונם. כאן קיימת ההרגשה ששבטי ישראל מעוניינים להתחתן

ולהתמזג בקרב אנשי שכם "והיינו לעם אחד". ונראה שבאן הכתוב
 שח לפי תומו. אין כאן כל התנגדות עקרונית לנישואי תערובת.
 יוסף מתחתן עם אשה מצרית. משה מתחתן עם בת יתרו. שופטים
 ג, 6 מעיד שבתקופת השופטים נישואים בין-שיבטיים הינם דבר מקובל.
 הטענה של הורי שמשון נגד הפלשתים היא משום ששבט דן ראה בהם
 כדוחקים את השבט ממקום חיותו. אף-אין הורי שמשון מזכירים שקיים
 חוק האוסר על נישואים עם הפלשתים. כמתוכן חוק נגד נישואי תערובת
 עדיין לא קיים בתקופת הקדם משנה-תורתית. קיים היה נוהג של
 נישואים אנדוגאמיים. יש להדגיש שהיה זה נוהג, מאחר ויש לנו
 דוגמאות שמורות על מקרים החורגים מהמסגרת הרגילה אך בכל זאת
 מתקבלים על דעת המספר.

מקרה נישואי התערובת של משה כפי שנמסר בספר במדבר (י"ב, 1)
 מורה שיש כאן ססיה מן הנהוג. מעשהו של משה מצריך הצדקה רק
 ביחס לעובדה שהוא "סוטה מן הנוהג". אין כאן טריוניה לא מצידו
 של המחבר ולא מצידו של אהרן ופריים שמעשהו הוא פגיעה בחוק מקובל.
 יחס חיובי לנישואי תערובת מתגלם רק בספר רות. שום ספרות
 אחרת או מקור מקראי דברימי, דברי הימים או המקור הכהני או כל
 מקור אחר מגלם גישה חיובית לנישואי תערובת. החוקרים בדרך כלל
 מקבלים שהספר בא לתקוף את עמדתו הקיצונית של עזרא בהתנגדותו
 לכל נישואי תערובת (אפילו בגיור).

לדעת אפשטיין, ספר רות הוא מתקופת השופטים ומבטא השקפת
 המתנחלים הראשונים. ההבדל בין שבטי ישראל המתנחלים לבין
 עממי הסביבה היה כהבדל בין שבט יהודה לשבט בנימין. ההתהוות
 הדתית, או גיבוש האמונה היה בתהליך של התהוות. קיימים נישואי
 תערובת ואין צורך בחוק שאסור זאת. מכל מקום, עד להפיכת

יאשיהו (622) אין חוק מפורש נגד נישואים אלה. כך שהם לא היו בעיה ומכל מקום גם לא היו מטריד.

מימי הפיכת יאשיהו משתנים הדברים. בתקופת ההפיכה

הדבריימית נחקלים אנו בחופעה של חוקים נגד נישואי תערובת.

חוקים המופיעים בספר דברים ומקורות מקראיים אחרים. הסיבות

לחוקים אלה הן סיבות מדיניות, הנעוצות באיבה נגד עמים מסויימים.

התנגדות דתית לפולחניהם של עמים מסויימים, והגנה בפני טמיעה.

שמירה על "טהרת הגזע" אינה בנמצא בחוקה הדבריימית נגד נישואי

תערובת. הרקע הוא דתי ומדיני; שמירה על גיבוש הקיבוץ היהודי

בארץ.

תהליך נישואי התערובת מתואר אצל אפשטיין כדלהלן.

(א) שבטי ישראל שחיו ליד עממים אחרים נטו יותר לנישואי

תערובת. אלה שחיו בפנים הארץ נטו להתנגד לכך.

(ב) הישוב הישראלי היה מחולק למעמדות. האכרים השפיעו

יותר מהתרבות הכנענית שבה נחקלו בבואם לארץ. מאידך

באו "שבטי-משה", אלה שהיו בקדש ספוגים ברעיון המונותאיזם

ובעלי התנגדות חזקה לתרבות הכנענית שמצאו בארץ.

(ג) מעמד הכהונה והנביאים התנגדו לנישואי תערובת והשתדלו

לשמור יותר על צביונה של הדת שכללה: המנעות מהתמזגות,

המנעות מנישואי תערובת עם עממים אחרים.

(ד) בתקופת שלמה היתה סולידריות לאומית עקב מצורה של

הממלכה. אך יהודה נצטמקה מימי מלכות שלמה ועד לתקופת

חזקיהו. בהשפעת ישעיהו הנביא החלו בהפיכה שנמשכה

תוך כדי הפסקות בתקופת יאשיהו תחת השפעת יהוידע הכהן.⁶

רפורמות מתחוללות, כפי שמעיר אפשטיין, כהתבצרות בתקופה

כל משבר לאומי. המהפכה באה לחזק את הרוח הלאומית, חולשות של החברה וכמו כן להגביר את רוח האחדות הלאומית. מהפכות מוצאות ביטויין בהחייאה דתית או העמקת התודעה הלאומית. התוצאה בשתי השיטות היא הסתגרות כלפי חוץ, הרגשת עליונות כלפי זרים והתנגדות לזרים ורצון לשמירה על טוהר לאומי ותרבותי (תרבות ולאומיות צרופות). כך שמוכן הרקע לאסור נישואי תערובת. ארבעה התקפות נערכו על נישואי התערובת בהיסטוריה היהודית. כולן באו בשעה של הפיכה שנולדה ממשבר לאומי. המהפכה הראשונה הינה המהפכה הדברית, השניה הרסטוראציה תחת עזרא, השלישית ניצחון המכבים במלחמת העצמאות נגד הסלווקים והרביעית עם נפילתה של מדינת יהודה.

המהפכה ביהודה שהיתה חשובה ללחץ מבחוץ, מצד הממלכה האשורית, מוצאת את ביטוייה בחוקה הדברית. הסתגרות ושנאה לעמים הזרים ובעקרה לשבעת העממים. כמו כן חוקים נגד נישואי תערובת. איסור נישואים עם שבעת העממים (שמות כג, לד, 11. דב' זז, 1-3).⁷ החוקים מבוססים על חוקים ומנהגים קדומים יותר, כגון: החוקים ביחס ללכידת עיר שעליה עולים למלחמה. אם העיר שייכת לאחד משבעת העממים יש להשמידה כליל, (דב' כ, 15-18).

המעניין הוא, שלמרות שיש לנו דוגמאות על כיבושים והשמדה (יהושע י, 40 שמו"א טו, 3), הרי שהמגמה לא הייתה להשמדה כללית והחוק אמנם נותן אפשרות של החייאת נשים שנחטפו בשעת פעולה. המחוקק הדברית מרשה לשאת נשים שנשבו ונראה (לדעת אפשטיין) שאין כאן הבדל בין נשים כנעניות או נשים משבעת העממים או כל אשה זרה. במלחמה נגד המדיינים משה מחיר נישואים עם "וכל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר החיו לכס" (במד' לא, 18). החוקה

הכהנית מחירה קניית עבדים מהגויים אשר חיים סביב ישראל (ויקרא כה, 44).

זה נראה נוגד לחוקה הדברית המחירה זאת רק "...לכל הערים הרחק ממך מאד אשר לא מערי הגויים האלה הנה" (דב' כ, 15). ברור שהסתירה הזו העסיקה מפרשי המקרא. ניתן לתרץ סתירה זו על פי הסיבות להלן.

(1) חוקת ספר דברים מבוססת על חוק מנוהג מקראי קדום יותר. המגמה לנישואים אנדוגאמים ידועה לנו ממקורות קדומים יותר. כאן המגמה מתבטאת בצורת חוק.

(2) החוק המלחמתי אין לא ממשות בימי יאשיהו מאחר ומדינת יהודה חלשה. אפשטיין, מבאחי שקובצת נותן רק גאווה לאומית. אך האיסור הוא על כל קשרי נישואים.

דב' ז, 3-4 נותן לנו את הרקע המעשי להתנגדות לנישואי תערובת. הנימוק הוא דתי. הפחד שנישואי תערובת יביאו לסמיעה בגויים. השאיפה לביצור לאומי-דתי גורמת לאיסור קשרי חיתון. שאיפה זו באה לידי ביטוי כראקציה לחולשה פנימית. אך החוק המתיר נישואים עם אשה שנשבתה במלחמה מעיד כשיד ישראל על העליונה ואין פחד מפני הסמעות בקרב העמים השכנים וכשעליונות זו באה לידי ביטוי מוחשי כמו בשעת מלחמה אז ניתן למצוא היתר לנישואי תערובת.

ספר דברים (חוקת דברים) אוסר נישואים אף עם עממים שאינם מקבוצת השבעה. הסיבה לאיסור הנישואים עם ד' העממים היא שונה במקצת מהאיסור בהתייחס לשבעת העממים. ביחס לקבוצה האחרונה

הנימוק הוא דתי; פחד של הטמעות דתית גורם לאיסור. ביחס לד' העמים הסיבה הדומיננטית הינה מדינית. המגמה הלאומית בהפיכה הדבריימית מעצמת את התודעה הלאומית. מעניין שאין הזכרת איסור נישואים עם העמלקים האויבים המסורתיים של ישראל. אך מכלל מצות ההשמדה הגמורה ואפילו שיתוף האל בהשמדתם מלמד שאסור להתחתן בם. בין האויבים המדיניים האחרים נמנים המואבים והאדומים הסבה הנמסרת על אשר לא קידמוך בלחם ומים וגו'. איסור מוחלט של נישואים עמם (לפי לשון המקרא עד דור עשירי המעיד למעשה איסור נישואים עמם עד בכלל). אגב ההלכה שנשמרת בשם ריש לקיש האומר שמואבים ועמונית מותרות לבוא בקהל מיד למעשה חופפת את הרוח של החוק הדבריימי ביחס להיתר נישואים עם שבוייה. כי במקרה זה העליונות היא מצד הגבר בעקר בחברה פטריארכאלית. אף ממזר שנראה כאן כשבט-זר לא ידוע נמנה בקבוצה של "עד דור עשירי לא יבוא בקהל ה'". "לא יבוא בקהל" ביטויי המוסב על נישואים.

האיבה היא פחותה יותר ביחס למצרים ולאדומים. קשרי החיתוך עמם אסורים עד דור שלישי. כמו כן סופר מלכים א' מוסיף על העמים האסורים בקשרי חיתוך את הצידונים (מלא' יא, 1) ויש למנות איסור זה על המקור הדבריימי. הנימוק שם הוא דתי, פחד מפני השפעת הפולחן של עשתורת. מקורות מאוחרים יותר למקור הדבריימי כוללים את המדיינים (במדבר לא, 15-17) ואשדודים (נחמיה יג, 23).⁸ כמה הערות נוספות ביחס לנישואי הערובת בספר דברים.

נישואי הערובת משתבצו אינם מעוררים בעיה משפטית בחוק הדבריימי. בעיה זו מתעוררת רק בחוק הרבני. השאלה היא אם נישואי הערובת חופסים ובאיזה נסיבות (ביחס לפרשה שלט עוד נעמוד על כך במרקום הבאים). מוסד הנישואים הוא שונה ממה שידוע

לנו בחקופה הרבנית. הנישואים המקראיים הם קנין במלא מובן המלה. האשה מסתפחת אל בעלה. אין האור של טקס או ליתר דיוק של גושפנקה משפטית בצורה שטר לנישואים. אבחנה זו מבוססת מאחר ויש תקן משפטי לגרושים בספר דברים (ספר כריתות - דב' כד, 1-4) "...וכתב לה ספר כריתת הנתן בידה ושלחה מביתו". מכאן נראה לי שניתן לשער כי מוסד הנישואים קבל גושפנקה משהאשה נכנסה לבית בעלה המיועד. מספורי שמשון, לדוגמא, אנו למדים שלקחת אישה הייתה מלווה במשתה. וטבעי הדבר לערוך שמחה והילולה. אך האקט המשפטי הוא בלקיחת אישה, העברתה מתחום משפחתה הקודם אל תחום משפחת הבעל המיועד. התחום הקובע הוא ביתו. (ואולי לחודעה קדומה זו אפשר ליחס המאמר של ר' יוסי שבת קיח ע"ב: "אמר ר' יוסי מימי לא קריתי לאשתי אשתי ולשורי שורי אלא לאשתי ביתי ולשורי שדי"). כמו כן אין כאן שום הזכרה בקשר לגורלם של ילדים הנולדים מקשרי חיתון אסורים. בעיה זו תעסיק אותנו בפרק הדין בחוקים על נישואי תערובת בחוק הרבני. נראה שמבחינה חוקית (מציין אפשטיין) נישואי תערובת לא היו בבחינת בעיה כך שאין גם בעיה ביחס לצאצאים. החוק הדברימי אוסר נישואים עם עממים אסורים. החוק הוא לגבי נישואי גברים או נשים נכריות?² בחוק הרבני יש אבחנה בין השניים. המעניין הוא שבמלכים א, יא, 2, בין הנשים ששלמה נישא להן, שלפני חוק דברים הן אסורות, אנו מוצאים מואביות, עמוניות, בת פרעה, אדומיות וכמו כן צידוניות וחיתיות. כך שיש לרבנים אח"כ סימוכים בקשר להיתר נישואים עם בנות מואב עמון אדום ומצרים. נחמיה (יג, 23) משביע את אנשי יהודה לא להנשא לאשדודיות עמוניות ומואביות ומזכיר (שם, 26) את חטאת שלמה. נראה שנישואי תערובת לא פסקו גם לאחר המהפכה הדבריתית

אך אין לנו רשימות או ידיעות על כך במקרא. מכל מקום לאחר חורבן הבית גברו נישואי התערובת לממדים רציניים בעיקר בקרב הישוב היהודי שנשאר בארץ לאחר החורבן. נישואי תערובת רווחו גם בין הגוללים בבבל. גל ראשון בא לארץ עם זרבבל ונחן מנהיגות לישוב המקומי. אך עדין היה דכדוך נפש כללי בקרב הישוב המקומי. נוסף על חוסר ארגון סבל הישוב מבצרות ועל כך מעידים חגי וזכריה. מצב זה הצריך רפורמה להעלאת הרוח הלאומית של הישוב על מנת להגביר את הלכוד בפני עמידה מכותות היצוניים. ברור שזה הצריך רפורמה סוציאלית-לאומית שתדגיש את האלמנט הקיצוני. האדם שעל פי המקורות הנהיג רפורמה זו היה עזרא הסופר. המהפכה של עזרא הינה השלב השלישי בהתפתחות המגמה נגד נישואי תערובת. השלבים עד עתה הם: (1) המגמה האנדוגאמית בקרב שבטי ישראל (2) המהפכה הדתית של יאשיהו (אשר יסודותיה עוד בתקופת מלכותו של חזקיה מלך יהודה). (3) הרפורמה החברתית-דתית-לאומית של עזרא.

ב. הרפורמה של עזרא

שמירת אחדות האומה שהביאה בעקבותיה התנגדות לנישואי תערובת הינה תופעה מצויה בתקופות שכבר דנו. הוא מדגיש את רעיון "זרע הקדש" (עזרא ט, 2). עם ישראל הוא זרע הקדש לעומת הגויים המצויינים כ"עמי התעבות האלה". קדושת ישראל מחד, לעומת טומאת הגויים מאידך. כך שאין שום מקום לנישואי תערובת. פרק ט' בעזרא מעיד על התנגדות קיצונית לנישואים כל שהם עם עמי הארץ. אין לדבר אפילו על פשרה כל שהיא סביב גיור. אין לשער שכל נישואי התערובת בארץ או בבבל גרמו להתבוללות. הרי מישעיהו השלישי וכמו כן מספר עזרא עצמו ידוע לנו על זרים (גרים!) שהסתפחו לישראל ולא

גרמו להתמעטות האומה כי אם להתעצמותה. קבוצה גדולה של כהנים
ששבו עם עזרא מהגולה לא יכלו להעיד על מוצאם. בידם לא היו
רשימות יחס שיעידו על מוצאם הטהור. נכנסת כאן נימת טהרת הגזע
נימה שלא היתה ידועה קודם לכן במקרא. אמנם רעיון של השמדת
עמים קיים (לצערנו) במקרא בהקשר לכיבוש הארץ, אך כנראה שמתקפנות
שבאה לישראל עם כבוש הארץ גלות בכל הביאה בעקבותיה התגוננות
שפרושה נוקשות כלפי חוץ. לאומיות קיצונית, והסתגרות לאומית
לחידוק פנימי שהתבטאה בהתנגדות קיצונית לנישואי תערובת כל שהם.
אמנם אין זה הקו היחיד בו אנו נתקלים, כי אכן ישעיהו השלישי
מאמין ברעיון של סיפוח זרים אל ישראל והפצת תורת היהדות ועשיית
נפשות לה. הדגש מושם עתה על טוהר המשפחה בעקר מבחינת היוחסים
(וראה סכום מיוחד על חשיבות היוחסים ורשימות היחס ותפקידם).
הדגש הוא על טהרת "דם המשפחה".

עזרא קבע איסור נישואי תערובת בכלל. אין מקום לגיור.
נוסף על העממים האסורים בנישואים (ט, 2) הלקוחים מרשימת העמים
מספר דברים עם כמה שינויים, קבע גם כן שאין לגשראל להתחתן עם
אף זר. (י, 11). ברפורמה שלו, הרחיק לכת עד כדי כך שהפריד בין
הנתינים והישראלים; חלוקה בין אלה שלא יכלו להוכיח את יחוסם
לאלה שיכלו להעיד על יחוסם. רשימות היוחסים שמשו מימד לקבוע
מי הוא ישראלי (יהודי) טהור (וראה עזרא ב, 62-63). כמו כן
הפרדה גמורה בין העבדים שבאו עם המשפחות העולות מבבל, והעולים
בעלי שטרי היוחסים. עזרא כידוע לא הכיר ילדים שנולדו מנישואי
תערובת כיהודים ולא רק שהפריד בין המשפחות אלא "ועתה נכרות
ברית לאלהינו להוציא כל נשים והנולד מהם בעצת אדני וחרדים
במצות אלהינו ובתורה יעשה."⁹ כאן ניתן לציין שאצל עזרא אין

כל הבחנה בין קבוצות העמים. כולם תועבה ומה עוד שהוא למעשה משנה את רוח החוק המקראי. "ועתה בנוחיתכם אל תתנו לבניהם ובנתיהם אל תשאנו לבניכם" - (מתאים לרוח החוק בס' שמ' "ולא חדרשו שלומם וטובתם עד עולם"). (עז' ט, 12) "לא תדרש שלומם וטבתם כל ימין לעולם" (דב' כג, 7) נאמר על עמוני ומואבי. אך מאידך נאמר על אדומי ומצרי, "לא תתעב אדמי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו." היכן אותה נימה בעזרא? אם כן על פי צורך הזמן וכחוצאה מנטיתו הקיצונית הוא מפתח יחס של שינאה לכל הגויים, וכולם תועבה הם לעומת ישראל שהם זרע קדש. כאן יש מעבר חשוב. מעבר זה לא תואם לרוח החוק הדברימי. מוצאים אנו כאן תחילתה של פרשנות שבאה לענות על צרכי הזמן כפי שנראים למנהיגות, שבידה הכח לפרש את החוק. אך הזכרנו כבר למעלה שגישה עויינת זו לעמים אינה חופפת את גישתו של ישעיהו השלישי כפי שהיא באה לידי ביטוי בפרק נו. ואכן לפי ספר עזרא מתבצעת הרפורמה. לא פלא, שהיא נתקלת בהתנגדות קשה מאחר "...לא נבדלו העם, ישראל, והכהנים והלויים מעמי הארצות..." (שם, 1) ויד המשפחות הכבודות במעל זה. עזרא כנראה לא הצליח ברפורמה שלו ובבוא נחמיה, שהיה בעל סמכויות נרחבות יותר מאלו של עזרא, כנראה שהצליחה הרפורמה החברתית. מאחר ונחמיה לא הסתפק רק בהנהגה דתית עיונית של העם אלא גם שימש כפחה ודאג להנהגת משטר וסדר. הוא ריכז את המשפחות סביבו כדי לבנות את חומת ירושלים. מכאן, שהשפעתו המדינית-פנימית הייתה גדולה יותר מזו של עזרא. ניתן אולי בהכללה לומר, שעזרא

בתור סופר מנחה את העם בחוק התורתי כפי שהוא מבינו ומכין את הרקע האידאולוגי. נחמיה, שאינו מבין בפרשנות החוק התורתי, הוא הזרוע המבצעת. מעניין שרק בנחמיה מוזכר המקור הדברימי נגד נישואי התערובת. "ביום ההוא נקרא בספר משה באזני העם ונמצא כתוב בו אשר לא יבוא עמני ומואבי בקהל אלהים עד עולם וגו'". המעבר להחמרת החוק ברור יותר בנחמיה. בעזרא החוק הדברימי או החוק כפי שהוא מוזכר "בספר משה" לא מצוטט. אולי כאן מגמה הסופה לשטש את השינוי שהוא מכניס כי הוא מפרש את התורה. בו בזמן נחמיה, הזרוע המבצעת, רואה את המצב רואה את החוק ומחמיר. לפי נחמיה מתברר שהיו ממש נישואי תערובת עם עמוניות מואביות ואשדודיות. אשדודיות הכוונה אולי לשבט נכרי, ממזר.¹⁰

לדעת חוקרי המקרא באותה תקופה נכנסת המגמה להראות שנישואי התערובת גרמו צרות לישראל, כגון: והפסוק ההסטוריוזופי על נישואיו של שלמה עם נכריות. הרקע ההסטוריוזופי לספר שופטים (שופ' ג, 4-6) וגו'. לא מתפקיד עבודה זו לקבוע אם צדקו חוקרים אלה או לא. מה שניתן לומר מן המתואר הוא שהמגמה הלאומית-גזעית (זרע קדש) באה לידי ביטוי בחקופת עזרא ונחמיה. יש לציין שמגמה זו אינה חלה בכל הקיבוצים היהודים של המאה החמישית (סוף מאה שישיה לפני הספירה) ועדות לכך ישעיהו השלישי. אולי אנטגוניזם זה בקרב הישוב היהודי בתפוצות הוא שהיה אחד הגורמים שהמריץ את עזרא וקבוצתו לשוב לציון ולהקים בה מדינה תאוקראטית על פי חוקי התורה כפי שהוא הבינם.

טכום

- (1) עזרא אוסר בכלל נישואי תערובת. כחוק הדברימי מדגיש את הסכנה בנישואים של יהודים עם נשים נכריות. הסבות לשנים שונות הן. המחוקק הדברימי מעוניין בשמירה על הצביון הדתי של השבטים ומאחר ואשה אינה כה חשובה הרי שיש מקום לנישואים עם נשים נכריות כמו במקרה של שבויה יפת תואר. עזרא מאידך רצה לשמור על טוהרת הגזע והדגיש את המונח "זרע קדש" - טהרת הדם. לפי זה נישואי תערובת גורמים לחילול העם היהודי.
- (2) מבחינת החוק, עזרא וספר דברים כאחד, נישואי תערובת אינם בטלים למפרע או בדיעבד. כשבקש עזרא מהעם לשלח את הנשים הנוכריות הוא לא התכוון לספר כריתות אלא פשוט שילוח הנשים. (זה פרושו של אפשטיין. אך ניתן לטעון שמאחר ונישואים פרושו של דבר שהאיש מביא האשה לביתו הרי שילוח הוא גט. מאחר ומבחינה חינוכית לא רצה עזרא להכיר בנישואים הללו בכלל כנישואים אין הוא דורש מהעם שיתנו (לנשים ספר כריתות). לדעת אפשטיין, האיריאה שנישואים אינם תופסים מאחר ואינם מותרים (אסורים) לא היתה קיימת בימי עזרא.

ג. סקירת התקופה התנאית

נראה שבחקופה לאחר עזרא ועד לימי השמונאים, תקופה של שלש מאות שנה לערך גברה יותר הנטייה של תורת הנביאים שהתפתחה לאחר החורבן. יתר עניין בגיור וגידול מספר הגרים. הנביאים שבאו לאחר חורבן הביח השפיעו בכיוון זה עקב נטייתם האוניברסאלית. נביא כישעיהו השלישי הסיף להפצת תורת ישראל בעמים וקבלת "נילווי

על חורת ה'". מאידך המעמדות העליונים, דהיינו המשפחות האריסטו-קראטיות, שמרו על מגילות היוחסין. הגיור נהפך למוסד מוכר בישראל והנישואים הוכרו כחוקיים. אין לנו עדויות ברורות מאימתי נחקבלו גרים לישראל ובעקר לגבינו מאימתי שינו או פרשו את החוק כך שאף עמונים ומואבים יוכלו להסתפח כגרים (שווי זכויות) לישראל.

מעניין הוא, שגרות בכלל או ליחיד דיוק אחת התקנות לגבי גיור מיוחד לכנסת הגדולה.¹¹ ייחסו לחגי הנביא שלשה דברים, "שעל מדוכה זו ישב חגי הנביא ואמר ג' דברים צרת הבת אסורה, עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית ומקבלין גרים מן הקרדויין ומן התדמורים" (יבמות טז, ע"ב). לפחות ניתן לומר בביטחה שתקנה זו נוגדת את השקפתו הלאומית והמסחרית של עזרא כפי שהיא באה לידי ביטוי באמנתו.

העובדה שחכמים מיחסים תקנה זו לאנשי הכנסת הגדולה מעיד שלפחות במאות הראשונה והשניה לספירה הגיור היה עניין נפוץ. על כך יש לנו גם מקורות אחרים, אך מקור זה מעיד שהגיור עניין נושן הוא לגבי בית דינו של רבי. לא עלינו להכנס כאן לעובי הקורה ביחס לזמנה של הכנסת הגדולה. החוקרים השונים¹² מיחסים את זמנה של הכנסת הגדולה בין תקופת עזרא ועד לתחילת תקופת ההשמונאים. מבלי להכנס לויכוח הנ"ל ניתן לומר שבאותן שלוש מאות השנים חלו שינויים רציניים בהלכה. והנחה יסודית המתקבלת בחקר ההלכה היא: "תקופה זו (תקופת הכנסת הגדולה) שמשה בית היוצר שבת הונחו ההלכות הראשונות והיסודיות שעליהן נבנו אשיות ההלכה האחרונה, ואלמלא תקופה זו לא היינו מוצאים ידינו ורגלינו בהתפתחות הקדומה של ההלכה"¹³. מכל מקום לגבי נושא מחקרנו כנראה שבתקופת הנזכרת לעיל יש לראות את השוני בהתפתחות ההלכה. עמדה קיצונית בימי

עזרא התגבשה לפחות במדינת יהודה אך לא התקבלה בגולה בבל. ההשפעה של הנביאים לאחר החורבן, אלה בעלי הנטיות לאוניברסליז-מוס¹⁴, היא שכנראה גברה ומצאה ביטוי קונקרטי בין אנשי כנסת הגדולה שתקנו תקנות להכרת הגיור כמוסד חוקי. אך נחקל בקשיים עצומים לקבוע מאימתי נקבעו ההלכות ביחס לארבעת העממים, דהיינו הלכות של הקלה וקבלתם בקהל (מונח המורה על אפשרות חיתוך של זר מסויים עם בן או בת ישראל). ההלכות ביחס לגיור נעשו גמישות יותר ויותר עם מפגש הקבוץ היהודי ביהודה עם העולם ההלניסטי. גרים נתקבלו יותר ויותר ככל שמלכי בית השמונאי עברו את תהליך ההלניזציה. ידוע שבימי יוחנן הורקנוס גויירו אדומים בכח. אך לעומת מגמת ההלניזציה שבאה לידי ביטוי בחצר ההשמונאים נוצר רקע פסיכולוגי להפיכה נגדית שבאה לידי ביטוי בקרב החנהגה הדתית וקרוב לודאי בקרב החסידים והפרושים שהמשיכו מסורת החסידים¹⁵ וכמובן נאלצו לחאס אותה לרוח הזמן. הלכות מסויימות נוצרו אז ויוחסו לבית דין של השמונאי.

"...דאמר מר הבועל ארמיה קנאין פוגעין בו (א"ל) דאורייתא בפרהסיא. וכמעשה שהיה ואתו אינהו גזור אפילו בצנעא. בצינעא נמי בית דינו של חשמונאי גזרו, דכי אתא רב דימי אמר בית דין של חשמונאי גזרו ישראל הבא על העובדת כוכבים חייב משום נשג"ז (נדה, שפחה גויה זנות). כי אחא רבין אמר משום נשג"ז, כי גזרו בית דין של חשמונאי ביאה אבל ייחוד לא..." (עבודה זרה לו, ע"ב).

קטע זה מעיד שלאמוראים ידוע היה על פי ההלכה המצוטטת לעיל מגע יום-יומי בין יהודים ונכרים. המגע היה לא רק כלכלי כי אם גם חברתי ואף היו נישואי תערובת ויחסי מין. כיצד נוצר חוק הנותן חופש לאדם לעשות דין לעצמו? כשבעיה היא כה חריפה שקשה לטפל בה בדרכי המשפט הרגילים. ואם חכמים הסכימו לתת

גושפנקה הלכתית לעושה דין לעצמם, כגון קנאים שיכולים לפגוע בהכועל ארמית (והכונה לכל אישה נכרית) הרי שמעיד הדבר על שקשר אינטימי בין יהודים ונוכרים היה נפוץ.¹⁶

ביחס לנישואים עם נוכרים ניתן לסכם מתקופת עזרא ועד סוף תקופת החשמונאים. ההלכה נטתה לקבל יותר ויותר נישואים עם נוכרים (כשהצד הנכרי בנישואים מתגייר). המגמה הגזענית (זרע קדש) של עזרא נדחתה ובמקום המגמה הגזעית צומחת דת לאומית ובמסגרת שכזו דוחים נישואי תערובת אך מתירים נישואים עם זרים לאחר שנתגיירו. לא שמתירים את הרצועה ודוקא בתקופה הרומית אנו מוצאים נסיה נגד נישואי תערובת וחוקים שמגמתם למנוע מגע בין יהודים ונוכרים. ריבוי החוקים ופרוטם, כגון: איסור אכילה עמהם, איסור שימוש יין ושמן של נוכרים וגו' מעיד על המגע ההדוק.¹⁷ ניתן לומר החוק בא להסדיר גיור בשעת הצורך. המלחמה ברומי, (החל מ-66 לספירה ועד חורבן הבית בשנת 70 ודיכוי מרד בר כוכבא ע"י הרומאים 135) הצריכה התאמה מיוחדת מצד הישוב היהודי כלפי העולם הנוכרי הסובב אותם. המשבר וההסתגלות אליו היו בעלי אופי שונה מזה של חורבן בית ראשון. פרק הזמן של החורבן, (תהליכי החורבן והמלחמה הממושכת ברומי) היה ממושך יותר. ועד כמה שאגדות החורבן מורות על דכאון הרי שהרוח הלאומית לא נפגעה. העם לא התפורר ולא ניסו לפורר את אחדות האומה. המשבר הוא שהוליד הנהגה טובה לישוב בארץ. ההנהגה נתקלת בבעיה פנימית חשובה. המקדש שימש כמרכז האומה (מרכז רוחני וכלכלי). המקדש כמקדש היה גם סמל לאחדות. הבעיה היא מי או מה יתפוס את המקום המרכזי של המקדש? ר' יוחנן בן זכאי פתר בעיה זו על ידי כינון ישיבת יבנה ורכוז סמכויות ותקנת תקנות שנתקבלו באומה. עצם תקנת תקנות

והתקבלותם באומה הם שנתנו אוטוריטה לריב"ז וישיבתו אשר התפתחה לממדים רחבים יותר וכמרכז רוחני בימי רבן גמליאל (דיבנה).

אופי ההסתגלות שונה מזה של תקופת עזרא. אין כאן נסיון להתמרדות. אמנם ידועים לנו על נסיונות של מרידות בימי טריאנוס (117-115) בכל רחבי האמפריה הרומית. שומעים אנו על האבקויות בין היהודים והיונים באלכסנדריה. מרידות של יהודים בקיריני-קירינאיקה, לוב, קפריסין, מצרים ובמטופוטאמיה ובסוף ימי טרינוס תחילתה של שרשרת מרידות בארץ ישראל הנמשכות גם בתקופתו של הדרינוס (138-117) ומרד שהביא שואה גמורה על הקיבוץ היהודי בארץ - הוא מרד בר כוכבא (135-138). אמנם מחד, מנינו כאן התמרדויות. אך בהלכה נעשה נסיון לפתח את החוק העברי כך, שיוכל להיות חוק המנהיג את העם והמשליט אוטוריטה פנימית. וככל שהגיבוש הפנימי חזק יותר הרי שטופו של דבר שהמוטדות יוכרו על ידי השלטון הרומי. "אמנם היהודים הפסידו בסוף המאה הראשונה לספירה את זכויותיהם החברתיות, ובתוכן זכות השיפוט הלאומי. בימיו של רבן גמליאל (השני, דיבנה) הרינו רואים מציאותו של שיפוט יהודי במלוא היקפו. רבן גמליאל עצמו וכמה מחברי הסנהדרין שלו פועלים כדיינים הלכה למעשה: רבי טרפון, רבי ישמעאל ואחרים. תקופה זו מהווה את התקופות הגדולות בהתפתחותו העיונית של המשפט העברי".¹⁸ יש לנו עדויות בהלכה שפעלו בתי דין יהודיים ושאר נוכרים לעיתים נשפטו בפני דיינים יהודיים על פי חוקי ישראל.¹⁹ הסיפא של הקטע המצוטט מספרו של אלון, דהיינו: "... תקופה זו מהווה אחת מתקופות הגדולות בהתפתחותו העיונית של המשפט העברי", להלן עוד נראה שההלכה לגבי עמוני מואבי מחזק ומצרי ואדומי מאידך מאבדת משמעות ראלית והאמור בעקר לגבי אמוראי בבל.

נישואים הם תופסים על פי ביאה ולקחת האשה לבית בעלה. שתי פעולות אלה אין המדינה יכולה לבטל. כנראה למדו התנאים עקרון זה, שביד המדינה (ובמקרה שלהם ביד ההנהגה הדתית שהנהיגה את העם בשטח החברתי) לקבע אם נישואים תופסים (שרירים) מהרומאים.²⁸ נישואי תערובת אסורים מאחר. והגויים (כולל העבדים) על פי ההלכה לא יכולים להתחתן עם יהודי. חוסר יכולת ההתקשרות מבחינת מוסד הנישואים נובעת מההלכה היהודית. אותה גישה מוצאים גם בחוק הרומי בו ברברי או עבד אינם יכולים להתחתן עם אזרח רומי. כפי שצינו ביחס לגרים הבעיה שונה. הם בן מתקבלים ומבחינה חוקית נישואיהם תופסים. אין מתפקיד עבודתנו לסקור את היחס אל הגרים והאפליקציות המשפטיות השונות הנובעות מחוקים אלה. אלא שניתן כאן טקירה קצרה מאחר וארבעת העממים בהם אנו דנים הינם מקובצת הגרים.

מושב הגרות במקרא²⁹

התאר "גר" נגזר מהשורש "גור", שמשמעותו במקרא: יושב מחוץ לארץ המולדת. השם גר במקרא מעיד על אדם שאיננו מגזע ישראלי טהור. הגר, הוא זר הבא לגור בקרב הישראלים. מעמדו של הגר שונה ממעמדו של ה"אח" וה"אזרח" בישראל מכאן, ושל הנכרי מכאן. הוא קונה לו ישיבת קבע במחוז מסויים אך אין הוא אזרח שווה - זכויות. אמנם בחורה מצאנו חוקים הבאים להגן על זכויותיו של הגר. מאחר ולפי תאורי המקרא הגרים הם מהמעמד הנמוך של החברה³⁰ ונזכר לעיתים יחד^{עם} אותם חלשים בחברה, מחוסרי מגן כגון גר, יתום ואלמנה.³¹ הגרים הם כנראה ברובם מאותם תושבים שהיו בארץ לפני חדירת שבטי ישראל לכנען. הם מאותם עמים שלא נשמדו. המושג

אך בכל זאת ממשיכים לדון בנושא. ההלכה במקרה זה מקבלת משמעות חדשה בתחום המדרש המוסרי (או בלשנו של צונץ הגדה מוסרית)²⁰.
 כבר מעיד במסורת אחת ר' יהושע²¹ ובמסורת אחרת ר' עקיבא²² שנתבלבלו האומות ואין למעשה להכיר בין העמים השונים ועל כן כולם מותרים לבוא בקהל.²³ אך נראה שבמדרשים נזהגים להשתמש בחוקים המיועדים לארבעת העממים אם כי משמעות החוק משתנה.
 המעבר הוא מהתחום ההלכי המעשי למדרש אגדה וחוק ונימוק²⁴ משמשים יסוד להרבצת מוסר ולימוד מוסר השכל מן החוקה המקראית. הרי אף אם חכמים מקבלים בסופו של דבר "כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות" הרי אין הם יכולים להניח שחוק תורתי יאבד את משמעותו. על כן חכמי המשנה והתלמוד או שפרשו החוק בהתאם לצרכיהם או שקיוו שלעתיד לבוא, בבוא הגאולה (המשיחית), יוכלו לקיים אותן מצוות שעתה אינם יכולים לקיים.²⁵ אך מה יעשה כבמקרה שלנו כשחוק מאבד את חיוניותו המעשית; האפליקציה לחיי יום יום? מורים שבתקופה מקראית מסויימת (במקרה הנידון ימי סנחריב) חל איררע שביטל את אפשרות מימוש החוק. מאחר וחוק מקראי לעולם לא יכול לאבד משמעותו "מנצלים" אותו בתחום המדרש ומשמש הוא מקור השראה להוראת לקחים מוסריים.
 המעבר החשוב ביחס לתנאים הוא, שהם קבעו שנישואים בין יהודי לנכרי(ה) אינם תופסים. כפי שאפשטיין מציין הכרזה על נישואים כחופסים או לא תופסים²⁶ הינו אקט משפטי חשוב ביותר. "טבעי עבורנו שנישואים האסורים על פי החוק אינם חוקיים. עקרון כזה לא נחשב כמובן מאליו בחוק היהודי ומה גם שהיה נראה מוזר בעיני הדורות שקדמו לתנאים".²⁷ הסיבה היא, שלפי החוק היהודי נישואים הם עניין פרטי שאין המדינה מתערבת בו.

גר במקרא הוא מושג מעמדי בדרך כלל. וכן מעיד שזה המקרא גר, אינו ממוצא ישראלי טהור. לא מצאנו במקרא שום טקס גיור שיקנה לאותו איש או אשה להיות שווים בכל לישראלי. נמצאים חוקים במקרא המעידים על מעמדם הפולחני-דתי (המעמד הסוציאלי הזכרנו לעיל) של הגרים שווה לזה של הישראלים.³² אך השוויון הפולחני במקרים המסויימים אינו מעיד שהם ישראלים לכל דבר אלא שחובות מסויימות חלות על הגרים ושחם יכולים להשתתף בטקסים דתיים. אין גיור במקרא במובן הרבני. נראה לי גישתו של קאופמן³³ שהגיור עד תקופת עזרא היה עניין לאומי ארצי בלבד ולא דתי. עצם נתינת רשות לגרים להשתתף בטקסים מסויימים, והעובדה שחלים עליה חובות דתיים מסויימים לא מעיד עדין שנחשבו ליחידות. הביטוי הלאומי-תרבותי בתקופת המקרא הוא חלק בלתי נפרד מהפולחן בפרט ומהדת בכלל. ניתן לומר שחוקי השוויון (המשפטי ושיתוף הגרים בחיי החברה של האומה) שהזכרנו³⁴ משקפים את השלב הסופי של אותו תהליך, והוא בולט בעקר בחוק הדבריימי המחיר אדומיים ומצריים לבוא בקהל ה' בדור השלישי (דב' כג, 9). בתקופה הרבנית מצוות מילה קשורה בגיור ומקנה מעמד שווה ליהודי. מקרה אחד יש לנו במקרא והוא קרבן הפסח. "וכי יגור אתך גר ועשה פסח ליהוה מול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו..." (שמ' יב, 48). עניין קרבן הפסח הוא אחד הטקסים הקדומים ביותר הידועים לנו במסגרת שבטי ישראל. ונראה לי, שהמילה כאן מקנה זכות השתתפות בטקס המיוחד הזה הקשור (קרבן הפסח) לסמליות מיוחדת, כח הגנה, שיש לדם בפני כוחו הממית של האל יש ליחס זאת לפסח מצרים. המילה מקנה מעין הכשר להשתתף בטקס הפסח. נראה לי שתפקיד המילה כאן כתפקידה של המילה כאות ברית בין קבוצות אחניות כפי שהדבר מתגלם בפרשת יעקב ואנשי שכם.³⁵

רק בישיעהו נ"ו מדובר על "בני הנכר הנלוים על ה' לשרתו" וגו'.
 מדובר כאן על אנשים המסתפחים להכרת האמונה הישראלית (כפי שהורו
 אותה הנביאים בגולה?). הם נלוים, אך לא גרים. פסוק בפרק הנזכר
 יעיד על הפרדה שהיתה קיימת בין בני הנכר והישראלים. "ואל יאמר
 בן הנכר הנלוה על ה' לאמר הבדל יבדילנו ה' מעל עמו..." פסוק 6
 מעיד על "נורמות" דתיות שהנלוים על ה' מקיימים אך אין הם גרים
 במשמעות ההלכה. כפי שציינו כבר לעיל³⁶ המציאות של יהדות בבלי
 היא שהולידה את הגישה האוניברסאליסטית. לאחר ההפיכה החברתית
 לאומית-גזעית של עזרא ונחמיה העם התבסס ביהודה, התאקלם במציאות
 החדשה-ישנה וכתוצאה מפעילות הסופרים(?) חל המעבר בחוק היהודי
 והונחו יסודות ההלכה שבין השאר החלו אף להסדיר דיני גרות.
 במובן המקראי, גר הוא נכרי (לא מגזע ישראלי) הגר בשטח ממלכת
 ישראל או יהודה. בבבל המושג גר מקבל משמעות של אדם המכיר
 באמיתויות היהדות והוא בבחינת נילוה על יהוה לשרתו, להיות לו
 לעבד; הכרה באלהות הדורשת אף נאמנות. מבלי להכנס לויכוח על
 זמן יצירתו של ספר רות הרי שיש לנו הדגמה בספר זה למושג ההסתפחות
 או פעולת "הנלוה על ה'". אם ניתן להסיק מסקנות מהקטעים הבוודיים
 על "גרות" דתית במקרא (ומקור עקרי הוא ישיעהו נ"ו) הרי שגרות
 במובן הנדון דורשת הזדהות פיזית עם "עם ה'". "וחאמר רות אל
 חפגעי בי לעזבך לשוב מאחריך כי אל אשר תלכי אלך ובאשר תליני
 אליך" ורק לאחר ההזדהות באורח החיים באה ההזדהות בהשנאה³⁷
 ההזדהות האודולוגית "עמך עמי ואלהיך אלהי" (רות א, 16).
 מאחר וחפקיד העבודה לעסוק רק באספקטים מסויימים של הגרות
 עלינו לפנות עתה אל המקורות הרבניים, תלמוד ומדרשים, ולראות

כיצד התפתחה ההלכה ביחס לעמוני ומואבי מחד שעליהן חל איסור
מפורש לא להתחתן עמם כלל, ומאידך אדומי ומצרי שלגביהם התורה
היא גמישה יותר ומתירה לחם להכנס בקהל לאחר שלשהדורות.

פרק ב'

איסור נישואים עם ארבעת העממים במקורות התנאיים

קודם דיוננו במקורות התנאיים הדנים בנישואי תערובת בין
ישראלי(ת) עם אחד מארבעת העממים, עלינו לסקור את החוקים המקראיים
האוסרים נישואים מהסוג הנזכר.

רק ספר דברים מוסיף על רשימת שבעת העממים האסורים בקשרי
חיתון ארבעה עמים¹ נוספים המתחלקים לשתי קבוצות. קבוצה א':
עמוני ומואבי. קבוצה ב': מצרי ואדומי.

קבוצה א': עמוני ומואבי

"לא יבא עמוני ומואבי בקהל יהוה גם דור עשירי
לא יבא להם בקהל יהוה עד-עולם. על דבר אשר לא
קדמו אחכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים ואשר
שכר עליך את בלעם בן - בעור מפתור ארם נהרים
לקללך. לא חדרש שלמם וטבתם כל ימך לעולם"
(דב' כג, 4-7).

הכל מסכימים שהכוונה כאן "לדור עשירי" עד עולם. הנימוק
בחוקה הדברית לאיסור קשרי הנישואים הוא על רקע תקופת נידודי
המדבר כפי שמסורים לנו בספר במדבר כב, 5 ואי'. כמה אירועים
נחרטו בזכרון ההסטורי-לאומי של שבטי ישראל. השנאה לעמלק שזינב
אחרי שבטי ישראל הנחשלים וכן מידת הקשחה כלפי שבטי ישראל שרצו
לעבור דרך הטריטוריה העמונית והמואבית. העקרון המסביר כאן הוא מי
מידה מבחינה חברתית. כשם שעמון ומואב לא שמרו על מידת אירוח
מינימאלית (בהתייחסות לנוהג המדברי) כך על ישראל להתייחס אליהם
כאל שאר שבעת העמים האסורים בקשרי חיתון עם ישראל. השנאה לעמון
ומואב נחרטה עמוק בזכרון ההסטורי ועל כן מזכיר המחוקק במיוחד
את שני העמים הללו. ספר דברים ידוע בגישתו הסוציאלית-מוסרית.
גישה זו באה לידי ביטוי בצורה ברורה יותר בחוקים לגבי מצרי ואדומי

קבוצה ב': אדמי ומצרי

"לא ממעב אדמי כי אחיך הוא, לא תתעב
מצרי כי גר היית בארצו. בנים אשר יולדו
להם דור שלישי יבא להם בקהל יהוה". (דב' כג, 8-9).

עם כל ההסתייגות ממצרי ואדמי הגישה כלפי שני עמים אלה היא
הרבה יותר חיובית מהגישה כלפי שבעת העמים האסורים בקשרי חיתון
עם ישראל ובגישה לגבי העמים בקבוצה א'. יוצא גם שהמחוקק הדברימי
מכיר בעובדה, שלמרות היות ישראל עבדים במצרים הרי התייחסו אליהם
כאל גרים. בניגוד לחוק המתייחס לגבי מואבים ועמונים הרי שלגבי
קבוצה ב' מכיר המחוקק בקשרי נישואין ואף מציין שהולדות בדור
השלישי רשאים להתחתן עם בני ישראל. המונח המציין זאת הוא "לבוא
בקהל ה'". למעשה קיימת שנאה לאדום במקרא² אך נראה שבזמן הרפורמה
הדתית בימי יאשיהו היו יחסים טובים עם אדום. הנבואות נגד אדום
רובן לאחר תקופת יאשיהו. מלאכי³ הוא שמציין את אדום כסמל הרשעה.
אך כפי שצויין כבר בפרק הראשון, אין כאן כל הזכרה של גיור. יש
כאן מעבר ממעמד מסויים (גר?) להתאקלמות גמורה מבחינה דתית לאומית
לתוך קהל ישראל. אך גרות במובן של ספרות התנאים או האמוראים,
היינו, המרת דת לא נזכרת כאן. כפי שציינתי כבר, הגרות המקראית
היא הסתמכות לקהל ישראל. הסתמכות המקנה זכויות וחובות שווים החל
על כל ישראלי טהור. תרגום אונקלוס חידוע בתרגומו המדויק של טקס
המקרא לא מזכיר גיור. התרגום הירושלמי א' וב' משקף את דעתם של
חז"ל שהכוונה היא לגיור. "לא תרחקין אדומא דאתי לאתגיירא ארום
אחוכון הוא לא תרחקון מצראה דאתי לאתגיירא ארום דיירין הייתון
בארעהון" (תרגום ירושלמי ב, לדב' כג, 8). תרגום זה שעיבודו הסופי
מהמאה החמישית לספירה⁴ נערך בבבל ומשקף למעשה דעתם של חז"ל.
עלינו לעמוד עתה כיצד התפתחה הבנה זו אצל חז"ל

ולשם כך עלינו לעבור עתה על המקורות התנאיים.

א. עמוני ומואבי

על פי החוק המשנה-תורתי, אם נראה אותו כפשוטו, אין שום מקום להיתר נישואים עם שני עמים אלה. בסקירתנו בפרק הקודם ראינו שאכן חוק זה לא נחקיים בכל חומרתו. כלל ידוע הוא בחוקה, שעד כמה שיש לנמק חוק ולנסות לשכנע את הנחוננים למרות החק לקימו, מעיד הדבר על חולשת תחולת החוק לגבי אלה החייבים לציית לו. אך קודם כניסה לדיון מפורט ניתן לומר שההלכה בדרכיה היא למעשה ביטלה את החוק האוסר כל קשרי חיתון עם עמונים ומואבים. בשיטת ההלכה אין מבטלים חוקים ישנים. חוקים עתיקים וחוקים חדשים קונים לעצמם שביחיה זה ליד זה אלא שהחוק החדש יכול לבטל את החוק הישן. אין זאת אומרת שהחוק הישן בטל ומוצא ממכלול החוקים. מבטלים אותו על ידי הוספת חוקים חדשים ויוצרים מצב כזה, שבו אין לחוק הישן כל תחולה. דוגמא משכנעת לשיטה זו של חז"ל נוכל לראות במסכת סנהדרין בהלכה הדנה בדיני רצח והריגה. אמנם התורה חוקה חוקים ברורים המורים כי אם הוכח שפלוני רצח אלמוני חייב הוא מיתה. אך החכמים שהתנגדו לחוק המוות יצרו שיטת דינים כזאת שלמעשה אי אפשר להוציא לפועל ארבע מיתות בית דין. "השינוי הזה נעשה על ידי כח בית דין שבידם לתקן תקנות או לחדש הלכות. כח בית דין זה מונח ביסוד התקנות שהחקינו חכמי דור ודור לצורך השעה, שבעצם באו לעקור דברים מן התורה, אלא לפי שלא היו מלכתחילה אלא בבחינת הוראת שעה לא הרגישו בביטולם של הדברים שנעקרו".⁵ באותה שיטה בטלו למעשה האיסור לגבי עמוני ומואבי והתירו להם לבוא בקהל.

"בו ביום עמד יהודה גר עמוני לפנייהם בבית המדרש. אמר להם

מה אני לבוא בקהל? אמר לו רבן גמליאל: אסור אתה. אמר לו ר'

יהושע: מותר אתה. אמר לו רבן גמליאל, הא כתוב לא יבוא עמוני

ומואבי בקהלה ה'". (אמר לו ר' יהושע:) וכי עמון ומואב במקומן הן

עומדים? כבר עלה סנחריב וערבב את כל האומות, שנאמר: 'ואסיר גבולות

עמים ועתידותיהם שוסתי' (ישע' י, 13). אמר לו רבן גמליאל: הכתוב

אומר, 'ואחרי כן אשיב את שבוח בני עמון כבראשונה אמר ה' (ירמ' מט, 6)

אמר, עדיין⁶ לא שבו. אמר ר' יהושע: הכתוב אומר; 'ושבתי את שבוח עמון

ישראל... (ירמ' ל, 3). כדרך שאלו לא שבו (הכונה לישראל) כך הם לא

(עמון). אמר להן יהודי גר עמוני, מה אעשה אני? אמרו לו כבר שמעתי

מפי הזקן הרי אתה מותר לבוא בקהל".⁷

המקור שלפנינו המופיע גם בברכות כח, ע"א הוא חשוב ביותר. נאמר

שם בגמרא "וכל היכא דאמרינן בו ביום ההוא יומא הוה ולא היחה הלכה

שהיתה תלויה בבית המדרש (דהיינו של יבנה) שלא פירשוה". אכן "בו

ביום" הוא אותו יום כשרבן גמליאל (השני, דיבנה) פגע בכבודו של ר'

יהושע (בן חנניה). המחלוקת בין השנים נסובה ביחס לקביעת הלוח ורבן

גמליאל דרש מר' יהושע להופיע אליו במקלו ובחרמילו ביום הכיפורים

שחל להיות לפי חשבוננו של ר' יהושע.⁸ בצעד זה חייב רבן גמליאל את

ר' יהושע להראות ברבים שקיבל את דעתו של רבן גמליאל. כשחזר ומגע

בשניה בכבודו של ר' יהושע, התקומם 'העם' בישיבה כנגד רבן גמליאל

ואמרו להעבירו ממשרת ראש הישיבה. באותו יום נחקבלו מספר חלכות

וביניהן ההלכה ביחס לגר עמוני שיכול לבוא בקהל. מה שלכאורה על פי

המקור שלפנינו אינו מעורר חמיה הוא שמופיע בבית המדרש גר עמוני.

הרי לפי חוק דברים אין עמוני ומואבי יכולים לבוא בקהל במלל פתחי חת

שמופיע גר עמוני? הספור כאן מראה על שלב אחד של קבלת גרמים נאמנותיים

(ובדרך החקש נוכל להניח שנכון הדבר גם לגבי מואבי). נראה שהיו גרים עמונים אך חיו הם בינם לבין עצמם ולא עוררו שום בעיה. מקור זה שח לפי תומו יותר ממה שבא להצביע. במסגרת ההלכית אין מקור זה בא להצביע אלא על העובדה שבימי כהונתו של רבן גמליאל ביבנה נקבע שיותר לעמוני לבוא בקהל. אך עצם העובדה שיהודה גר עמוני לא היסס לבוא לבית המדרש ולשאול שאלה מגמתית מעיד שלמעשה גרים עמוניים (ומואבים!) היו כבר מקובלים בקרב האומה ונצרכו לגושפנקא רשמית שתינתן על ידי האוטוריטה ההלכית של האומה דהיינו, בית דין דיבנה. נראה שאל לנו לפסוח על המועד המיוחד בו מופיע יהודה גר עמוני לבית דין של יבנה על מנת להציג את שאלתו. הוא מופיע בחקופה של התמרמרות כנגד שלטונו התקיף של רבן גמליאל. אין בדינו לקבוע מתי בדיוק חל המאורע של 'בו ביום'. אמנם ידוע הוא שתקופת כהונתו של רבן גמליאל (משנת 80 או 85 עד 115) היא תקופה בה מנסה ההנהגה הרוחנית בישראל לארגן את העם ואת מוסדותיו. הנהגה זו מעוניינת גם בהכרה מטעם השלטונות הרומיים. דומיטינוס (81-96) מנהל מדיניות נגד יהודים בכלל ומניעת גיור בפרט. מדבריו של סטוניוס⁹ אנו למדים שבימי דומיטינוס נגבה מס - היהדות שבא במקום המס שהעלו היהודים בזמנו מכל רחבי העולם למקדש בירושלים. משום קשריו של רבן גמליאל עם שלטונות רומא, או ניתן להאמר רצונו לחדש את האוטונומיה היהודית בארץ ישראל, ניתנת להבנה התנגדותו לגיור בכלל. אין אנו יודעים אם התנגד באופן כללי לגיור. אם היה מן הנלהבים לגיור לא היה מתנגד לדעתו של ר' יהושע. ר' יהושע שהיה ממשוטי העם ~~העם~~, ובודאי תופעה של גר עמוני לא היחה בבחינת בעיה תאורטית עבורו, רצה לכלול אותם בקרב קהל ישראל. הכללה של ממש אפשרית רק אם ניתן לגרים להתחתן עם הישראלים.

לא יכלו למצא זמן יותר טוב להחדרת שינוי חוקתי זה אלא "בו ביום" כשהאוטוריטה של רבן גמליאל נהערערה וחייב היה להסכים לשינויים שהוצעו כדי שיתפוס שוב את מקומו כמנהיג האומה. נראה לי שעל רקע היסטורי זה יש להבין את "הליבראליזציה" בהלכה במקרה הנדון. אמנם טוען שרנוביץ¹⁰ "אף על פי שבלי טפק היו נוהגים איסור בקבלת גרים מעמון ומואב מימי סנחריב עד זמניהם ור' גמליאל בודאי אמר עדותו על פי קבלתו." קשה לי לקבל את דעתו של שרנוביץ במקרה זה. החוקה החמורה של עזרא שאינה מכירה בכלל במוסד הגיור באה משום נישואי תערובת היו מקובלים בעם. מלחמה קיצונית נגד תופעות חברתיות קשה לנהל במשך מאות שנים. מאבק יכול להתנהל בצורה שכזו שמכלילים את התופעה נגדה נלחמים לשיטה המחשבתית. מכלילים את תופעת נישואי התערובת כמשהו אפשרי במסגרת ההלכה אך תוחמים את אפשרויות נישואי התערובת רק במסגרת של גיור. כנראה שהנוהג של נישואי תערובת עם עמי הארץ מבלי להבחין עם מי מותר או אסור להתחתן (אף על פי שנחגיר) פשה בעם. על כן אט אט מכלילים את התופעה למסגרת ההלכית ועל ידי כך אפשר שוב להנהיג סדר ושלטון של האוטוריטה הדתית על חיי העם.

עלינו לשים לב לנימוק הניתן לשינוי ההלכה ביחס לעמוני (הכולל גם מואבי ולמעשה את כל העמים האסורים בקשרי חיתון עם ישראל). "כבר עלה סנחריב וערבב את כל האומות" - זה הנימוק ההסטורי לשינוי ההלכה. לפנינו גילגול היסטורי-תאוריטי מעניין של ההלכה. ההלכה ההיסטורית אומרת שאין ארבעת העמים או שבעת העמים מותרים בנישואים עם ישראל. במונח 'הלכה היסטורית' אנו מתכוונים שההלכה טובה לסיטואציה הסטורית מסוימת, כל זמן שיכלו להבחין בין שבעת העמים או עמונים מואבים מצרים ואדומים. החכמים

תולים את שינויי המצב ההסטורי בסנהריב (681-705) ¹¹ שעקב

כיבושיו בארץ ישראל נטמעו העמים זה בזה ואין אפשרות להבחין ביניהם. כך שההלכה האוסרת קשרי חיתון עם קבוצות עמים מסוימים טובה מבחינה הסטורית אך עקב השינוי ההסטורי ההלכה היא תאורטית אך אין לה כל אפשרות מימוש בחיי ההוה של התנאים. אך מאידך נוכל לטעון כיצד אפשר לומר שאין להלכה הנ"ל מימוש בחיי יום יום אם נאמר במפורש "עמד יהודה גר עמוני". מעיד תוארו של אותו גר שהיה ידוע שהוא ממוצא עמוני. התשובה של ר' יהושע ¹² מורה שלפחות לגבי ארץ ישראל "עמוני" הוא מונח גאוגרפי. עמוני מורה שהוא בא מאזור עבר הירדן המזרחי הנקרא עמון. אך אין ללמוד כאן שמבחינת ההלכה הוא נחשב לעמוני. ומבחינת הסטורית צדק אותו תנא מאחר והפילוסופיה של ההלניזמוס היתה לערבב בין העמים השונים במזרח-התיכון כדי ליצור מהם מגבש אחד, לפחות מבחינה דתית-תרבותית. מבחינת החשיבה ההלכית ניתן להוסיף כאן שקיים עקרון בהלכה "הלכה ואין מורין כן". ¹³ ידעו התנאים את החוק המשנה-תורתי האוסר נישואים עם עמונים אך כתוצאה מתנאי החיים הייבים היו לשנות את החוק. שינו את החוק ולא הורוהו כפי שהוא. נראה שלא כל התנאים הסכימו מיד להלכה שנפסקה ביבנה ובדרך ההלכה רצו להבחין בין גברים לנשים.

"עמוני ומואבי אסורים ואסורין אסור עולם. אבל נקבותיהן מותרות מיד. מצרי ואדמי אינם אסורות אלא עד שלשה דורות אחד זכרים ואחד נקבות. רבי שמעון מתיר את הנקבות מיד. אמר רבי שמעון קל וחומר הדברים: ומה במקום שאסר את הזכרים אסור עולם, התיר את הנקבות מיד מקום שלא אסר את הזכרים אלא עד שלשה דורות אינו דין שנתיר את הנקבות מיד? אמרו לו: אם הלכה נקבל. ואם לדין - יש תשובה. אמר להם: לא כי, הלכה אני אומר! ממזרין ונחנינין - אסורין, ואסורין אסור עולם, אחד זכרים ואחד נקבות." (יבמות, ח, ג).

בניגוד למקור התנאי הקודם רואים אנו כאן שר' שמעון,¹⁴

המאוחר בסדר התנאים לר' יהושע או ר' עקיבא, כנראה לא קבל
ההנחה "שסנחריב בלבל את כל האומות" והוא מבחין בין הזכרים
והנקבות. לפני שנכנס לדיון ההלכי לאבחנה זו, יש לציין נוסח
הסטורי מסויים. כבר ספר דברים¹⁵ מבחין בין הזכרים והנקבות.

במקרה של מלחמה, אם גבר ישראלי שובה נערה ורוצה להתחתן עמה
מותר לו לשאת אותה לאשה לאחר שתתאבל על הוריה במשך חדש ימים.
ומעיר ר' עקיבא¹⁶ "ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים..." רבי

עקיבא אומר אין אביה ואמא אלא עבודה זרה שנאמר "אומרים לעץ
אבי אחת" (ירמ' ב, 27). רבי עקיבא בדרך הדרש שינה את כוונת
הכתוב. ר' אליעזר¹⁷ שירד לכוונה הכתוב אומר: "ובכתה את אביה
ואת אמא ירח ימים - - - אביה ואמא ממש." ואכן ידוע לנו על

הנוהג במזרח-התיכון העתיק שהיו הלוחמים משמידים את הגברים
ולוקחים את הנשים. מדרש זה מתייחס לחוק בדברים המתיר נישואי
תערובת רק במקרה אחד דהיינו, עם שבויה. מבחינת החוק זה ההיתר
היחיד. אך רבי עקיבא בדרכו המדרשי מכניס מימד חדש לחוק.

אין הוא מתייחס אל השבויה מבחינת שינויי מעמדה אלא לומד (לשיטתו)
כי הכוונה כאן לגויה שנתגירה. הפנע היחידי שאינה יכולה להנשא
מיד. אך מאידך גם בשמו נמסרת ההלכה שמותר לכל העמים להתחתן
עם ישראל משום סנחריב שעירבב את כל אומות העולם.¹⁸

לפי המשנה (יבמות ח, ג) רבי שמעון (בן יוחאי) מתיר את
הנקבות מיד. כל המפרשים מסכימים שהן מתהוות לבוא מיד בקהל
ישראל לאחר שנתגירו. אין לפקפק בפרוש זה כי בתקופת התנאים
אין לנו מקרה של הסתפחות ללא שיעבור המסתתפת טקס הגיור (שכולל
מילה וטבילה).

ביחס לנשים עמוניות ומואביות אומר ר' שמעון: "קל וחמר הדברים: ומה במקום שאסר את הזכרים אסור עולם" דהיינו שעמוני ומואבי אסורים לבא לעולם בקהל ישראל, "החיר את הנקבות מיד". מנין לנו שהחיר את הנקבות מיד? אין שום אסמכתא למסורה זו במקרא ור' שמעון לומד את הקל וחומר שלו ביחס לאדומי ומצרי ממקור לא מקראי. בהמשך עבודתנו, בפרק הדין במקורות האמוראיים, נראה שהאמוראים הם שניסו לחת אוטוריטה מקראית להנחה שנשים מואביות ועמוניות מותרות לבוא מיד בקהל. שפרוש זה קדום לתקופה התנאית או בראשית התקופה התנאית נוכל לראות מהנסיונות (בהשונות) במקורות האמוראיים ליחס פרוש זה של מואביות ועמוניות היכולות לבוא מיד בקהל לבעז, לדוד, שאול ובית דינו של שמואל.¹⁹ בגמרא יש לנו מקורות תנאיים נוספים המראים לנו את עמדתו הכללית של ר' שמעון ביחס לנישואי תערובת. מאחר ומצטטים אותו בנושא גרים המותרים לבא בקהל נדון בו על מנת שנראה את עמדתו הכללית ביחס לגרים והתקבלותם בקהל.

"ולרבי שמעון בן יוחאי דאמר 'כי יסיר את בנך מאחרי' (דב' ז, 4) לרבות כל המסירות. מאי איכא למימר, אלא דאורייתא עובד כוכבים הבא על בת ישראל דמשכה בתריה. אבל ישראל הבא על עובדת כוכבים לא." (עבודה זרה לו, ע"ב).

הגמרא בעבודה זרה בקטע זה עוסקת ב-"פיתן ושמן יינן ובנוחיהן כולן משמונה עשר" איסורים שאסור לישראלי להשתמש באלו הדברים הנמנים השייכים לגויים. והגמרא שואלת כיצד גזרו שאסור לאכל פיתן של עובדי עבודה זרה? למדו משום שמנן וכו' עד שבאים לדיון אם מותר לשאת בנוחיהן של גויים. בין דעות האמוראים מביאים גם כן את דעתו של שמעון בן יוחאי. לפי דב' ז, 3 ניתן לחשוב שאיסור ההתחנות הוא רק לגבי שבעת העמים המוזכרים במפורש בפסוק הראשון של הפרק. פרשנותו של ר' שמעון מסתמכת על דב' ז, 4

"כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים..." והוא מסיק מפסוק זה שתי מסקנות. (א) כונת התורה לאסור קשרי נישואין עם כל העמים. (ב) אסור לעובד כוכבים (גוי) לבא על בת ישראל (אם לשכב) (והכונה לנישואים) משום שהוא יכול למשוך אותה אחריו. אך ישראל הבא על עובדת כוכבים לא, דהיינו אין חשש שהוא ילך אחריה. כך ניתן להבין את הקטע בפני עצמו ואז זה יתאים לגישתו של ר' שמעון ביבמות ח, ג שנשים עמוניות ומואביות שהתגירו מותרות לבוא בקהל מיד. הגמרא מוסיפה באותו מקום בע"ז "ואתו אינהו גזור אפילו ישראל הבא על העובדת כוכבים" - אסור. משום כך נאמר בהמשך "ישראל הבא על העובדת כוכבים הלכה למשה מסיני היא, דאמר מר הבועל ארמית (והכונה לנכריה בכלל) קנאין פוגעין בו". כלומר אם ישראלי בכל זאת שוכב (או מתחתן!) ²⁰ עם נכריה הרי קנאים יכולים לעשות דין לעצמם ולהלקותו הכוונה הראשונה הייתה אם תופסים אותו שנמצא עמה בפרהסיא. "אתו אינהו (היינו בחקופה האמוראית) גזור אפילו בצונעא". אך מיחסים תקנה זו לחקופת החשמונאים. "בצינעא - נמי בית דינו של חשמונאי גזרו".

כלליה ניתן לומר עד עתה שמגמת ההלכה למנוע ככל האפשר מגע בין גויים וישראלים. אך ריבוי הדיון בנושא זה וההלכות השונות מורה כי היה קשר הדוק בין נכרים וישראלים. יש לחשוך לדעתי שהקשר היה לא רק קשר כלכלי כי אם גם קשר חברתי והגיע לנישואים. מספרי המכבים אנו יודעים על ההתיונות שחדרה בשכבות העליונות של האומה. אך הקשרים החברתיים עם הנכרים כנראה היו רק בשכבות העליונות. לגבי נושאים ניתן להאמר שההלכה מקבלת (דהיינו תנאים ואמוראים כאחד) שגיורות עמוניות ומואביות יכולות לבא מיד בקהל. אך ככל שנמשיך בסקירתנו נראה שדעתו של ר' יהושע ²¹ ושל

ר' עקיבא²² מתקבלת בהלכה. המחלוקת נמשכת עד לימי הרמב"ם ונזכרת אפילו בטור ובשלחן ערוך ביחס למצרי מאחר והמצרים הם מציאות קיימת שיש להתייחס אליה מבחינה הלכתית. ברור מאליו שעמוניות או מואביות אסורות להנשא לכהנים מאחר ושוט גיורת אינה מותרת לכהן. אך בת עמונית או בת מואבית שאביהן היה יהודי מותרת להנשא לכהן. להבנת הלכה זו עלינו ראשית לסקור את הדיון הבא להבדיל בין נישואים אסורים שבין כהן גדול לאלמנה והשוואת תופעה זו לגר עמוני וגר מואבי. מאחר ובדיון להלן הגמרא נוגעת גם ביחס למצרי ואדומי חייבים אנו לכלול אותם בדיון זה למרות שעד עתה נסינו להשאיר בתחום הפרק הדין רק בעמונים ומואבים. עלינו לדון עתה במקור הנאי שבגמרא יבמות סס, ע"א. הדיון מבוסס על ויק' כא, 15: "לא יחלל זרעו בעמיו כי אני ה' מקדשו." "מקיש זרעו לו, מה הוא (כהן גדול) פוסל "את האלמנה בביאחו מהתרומה. כהן גדול בזה ששכב עמה פסלה מחרשות לאכל בתרומה. כלומר בביאחו עם האלמנה חלל מי שחיה כשר. "אף נמי (גם כן) זרעו (צאצאיו) נמי פוסל". עתה נעבור מיד למחלוקת התנאים.

"כל שזרעו פסול (כמו כ"ג ואלמנה) - פוסל.
וכל שאין זרעו פסול - אינו פוסל."

התנא קמא²³ מקיש זרעו - לו. מה הוא כהן גדול פוסל
אף זרעו נמי פוסל. שואלת הגמרא מה ההבדל בין תנא קמא ור' יוסי.
לכאורה אין הבדל ביניהם. אך אם הגמרא שואלת אם יש הבדל בין
שתי הדעות חזקה שיש. ממקרה של מצרי שני ואדומי שני²⁴ אפשר
לראות מה ההבדל המעשי בין התנא קמא ור' יוסי.

"אמר רבי יוחנן: מצרי שני (מצרי שאביו התגרר
והוא בנו של גר נקרא מצרי שני) ואדומי שני איכא
(יש) בייניהו. ושניהם (תנא קמא ור' יוסי)
לא למדוה אלא מכהן גדול (האסור) באלמנה.

"חנא קמא סבר, מה כהן גדול באלמנה שביאתו בעבירה ופוסל", כלומר: כ"ג שביאתו באלמנה עבירה היא ועל כן כל הוולדות פסולים הם, "אף האי נמי פוסל", דהיינו: יוצא שוולדות של מצרי שני או אדומי שני פסולים אף הם. כך שלפי שיטה זו לעולם לא יהיו כשרים לבוא בקהל. יתכן שהחנא קמא מייצג דעה שמקורה בהלכה שלימד עזרא דהיינו, שכל הגויים פסולים הם ואין שום הכרה במוסד הגרות. החנא קמא היה צריך להביא את טיעונו בהתאם לשיטה בה הוא נקלע דהיינו שלא מנסים לבטל את החוק התורתי המתיר לאדומי ומצרי לבוא בקהל בדור שלישי. לאור כל הדיונים הקודמים והבדלי החפיסה ביחס לגרים בין חקופת עזרא והחנאים יש מקום לשער שהחנא קמא הוא לא רק דמות האורטית.²⁵

"ור' יוסי: סבר ככהן גדול. מה כהן גדול שזרעו פסול ופוסל, אף כל שזרעו פסול ופוסל לאפוקי (להוציא מן הכלל) מצרי שני דאין זרעו פסול, דכתיב: "בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבוא להם בקהל ה'".

לפי ר' יוסי בעזרת הפסוק מדב' כג, 9 ניתן "לשבור את מעגל הקסמים" שנוצר על ידי החנא קמא. ולמעשה אף על פי שהוולד פסול אף "כל שאין זרעו פסול אינו פוסל" למרות היותו פסול אין זרעו פסול ואז מצרי שלישי ואדומי שלישי יכולים לבוא בקהל וזה הוא גם את החוק שבדברים.

עתה חוזרים אנו לדיון ביחס לעמוני ומואבי שאף הוא מבוסס על כהן גדול שבא על אלמנה.

"רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל שאתה נושא בחו אתה נושא אלמנתו".

כגון כהן שנשא בת כהן ומת. אלמנתו יכולה להנשא לכהן אחר.

"וכל שאין אתה נושא בחו אי אתה נושא אלמנתו".

לשם הבאת הדיון נזכיר שוב את עמדתו של ר' יוסי.

"כל שזרעו פסול - פוסל. כגון כהן גדול שבא על אלמנה."

"וכל שזרעו פסול - אינו פוסל, כגון: אדומי
שני שנשא ישראלית."

שואלת הגמרא, "מאי איכא בין ר' יוסי לרבן שמעון בן גמליאל?"

"אמר עולא: ²⁷גר עמוני ומואבי איכא בינייהו
ושניהם לא למדוה אלא מכהן גדול באלמנה." (-האחרון
הם בבחינת נישואים אסורים, דהיינו אינם תופסים).

"ר' יוסי סבר, מה כהן גדול באלמנה שזרעו פסול
ופוסל (את האלמנה), אף שכל זרעו פסול, פוסל."

"רבן שמעון בן גמליאל סבר, מה כהן גדול באלמנה
שכל זרעו פסול ופוסל, אף שעל זרעו פסול ופוסל
לאפוקי (יוצא מן הכלל, חוץ) עמוני ומואבי
דאין כל זרעו פסול דאמר מר: עמוני ולא עמונית
מואבי ולא מואבית."

רשב"ג שסבר כהן גדול ואלמנה שזרעו פסול ופוסל מכל זאת יכול
לצאת ממעגל הקסמים שנוצר מאחר והוא תולה כוחם של נישואים
ב"בתו". שיטת רשב"ג גמישה יותר מזו של ר' יוסי במקרה הנדון.
גר עמוני בנו ובן בנו עד סוף הדורות פסולים הם. ר' יוסי
שנימוקו מבוסס על העקרון "בכל שזרעו פסול" הואיל ויש בזרעו
פסול פוסל. מאחר ורשב"ג נימוקו חלוי "בבתו" הרי לא פסול.
נראה לי שהמאמר בשם "דאמר מר" תוספת אמוראית היא כי כל המקבילות
שמביא מסורת הש"ס כאן הם ממקורות אמוראיים! הדיון הנ"ל מעבירנו
לקבוצה השניה.

ב. אדמי ומצרי

החוק בספר דברים לגבי אדמי ומצרי אינו מעורר בעיות כה
חמורות כפי שעורר החוק ביחס לעמונים ומואבים. התורה בעצמה
נוחנת פתח להכללת צאצאי אדמי ומצרי (דור שלישי) בקהל ישראל.
כאמור הכללה זו פרושה היתר נישואים עם ישראלים. אך גם במקרה זה,
שהוא בבחינת קולא ביחס לעמוני ומואבי שהם המקרה החמור, רואים
אנו במקורות התנאיים מגמה להקלה. אותה מסורת הנמסרת בשם

ר' יהושע ביחס לגר עמוני נמסרת בשם ר' עקיבא בקשר למנימין גר מצרי.

"אמר ר' יהודה: מנימין גר המצרי היה לי חבר מתלמידי ר' עקיבא. אמר אני גר מצרי ונשאתי אשה גיורת מצרית והריני הולך לישא אשה לבני גיורת מצרית כדי שיחא בן בני כשר לבוא בקהל ה'." אמר לו ר' עקיבא: מנימין טעיתה, הלכה: כבר עלה סנחריב מלך אשור ועירבב את כל האומות. לא עמונים ומואבים במקומן ולא מצרים ואדומיים במקומן אלא עמוני נושא מצרית ומצרי נושא עמונית אחדמכל אילו נושא אחד מכל משפחות האדמה אחד מכל משפחות הארץ²⁸ נושא אחד מכל אילו, " (תוספתא, קידושין ה, ד).

הגר המצרי נהג כאן לפי חומרת החוק התרתי. ר' עקיבא אומר כאן למעשה שהחוק הזה אינו קיים מאחר והיה טוב למצב הסטורי מסויים ששונה עקב כיבושיו של סנחריב. ברבות הזמן נתקבלה הלכה זו ללא הסתיגויות ביחס לעמוני, מואבי ואדומי. אך ביחס למצרי נכונה לנו עדיין התפתחות עד לימי אשר בן יחיאל (1250-1328) בעל הסור.

ביבמות ה, ג²⁹ מצאנו את ר' שמעון בן יוחאי המנסה בדרך של קל וחמר להתיר את הנקבות המצריות והאדומיות לבא מיד בקהל. מסייע בידו מסורה על מואבית ועמונית המותרת לבוא בקהל אך מוצאה של מסורת זו אין בידינו לקבוע. כנראה כשנלמדה הלכה זו התעורר פקפוק גם בדעת החכמים (או התלמידים) שישבו בבית המדרש. אמנם הכירו כולם בסמכותו ועל כן שואלים הם אותו "אם הלכה-נקבל", כלומר: אם כך קבלת מרבוחיך לא נערער. "ואם לדין - יש תשובה", דהיינו, אם מורה אתה הלכה זו מדין = מקל וחמר יש תשובה לפרך את הלכתך. שני המונחים 'הלכה' ו'דין' בעלי משמעות הם וכדאי שנחזק עליהם.³⁰ המונח "הלכה" מקיף וכולל יותר מדין. "הלכה" הנו עקרון כולל וממנו לומדים לגבי מקרים מיוחדים. הלכה פרושה

חוקים ועקרונות לפיהם פוסקים. האקט המעשי שיש לעשות במקרה מסויים נקרא'דין'. דינים הנם החלטות משפטיות לגבי מקרים מסויימים; הלכה - החוק הכללי. דין, כפי שמופיע במשנתנו, הוא מסקנה מקל וחמר.³¹ כאן כדאי להזכיר קטע ממקור אמוראי (שנדון בו להלן) שיאיר על מושג הלכה. ביבמות עז, ע"א רבי אבא מביא מסורת בשם רב. "כל תלמיד חכם שמורה הלכה ובא, אם קודם מעשה אמר שומעין לו, ואם לאו אין שומעין לו." הלכה חדשה מתקבלת רק במקרה שהבעיה עוסקת בארוע שלא נדון אך במקרה והבעיה נידונה קודם שהובאה בפני תלמיד חכם ויש הלכה בנידון אין מקבלים דעתו של האחרון. רש"י במקום זה מציין, "אם קדם מעשה. שבאתה הוראה לידו אמרה ושנאה (שנה = לימד) לתלמידיו בבית המדרש בשם רבו שומעין לו בשעת הוראה. ואם לאו אין שומעין לו שמא מחמת מעשה הבא לידו אמרה." גישת רש"י יכולה להבהיר את הכוונה הספונה בערעור שבמשנה על דעתו של ר' שמעון. לפי רש"י הכלל הנזכר למעלה חל לגבי הלכות הידועות על פי המסורת. אם ההלכה נזכרת בהקשר למאורע שארע, יכול המאורע להשפיע על ההלכה ואם כן יש מקום לדחות את ההלכה או במקרה שלנו את הדין (הספציפי). מכאן שר' שמעון מפרין את הערעור כנגד עמדתו באמרו "לא כי, הלכה אני אומר." ראינו עד עתה שלגבי נשים ההלכה מקילה יותר מאשר לגבי גברים. הרקע הפסיכולוגי לכך הינו כפול. א) הנוהג הרווח הוא שהורגים במלחמה את הגברים ושובים את הנשים. ב) בספר דברים מוצא דבר זה את ביטוייו באשת יפת תאר שנשבית ושישראל הרוצה לקחת לו לאשה יכול לעשות כן.

דעתו של ר' עקיבא שנדונה לעיל³² לא נתקבלה ונאמר שם:

"מצרי (גר) נשא מצרית ואדומי (גר) נשא אדומית
דור ראשון ושני אסור. שלישי מותר" - לבוא בקהל.

ואכן כפי שהזכרנו כבר לעיל ההלכה ביחס למצרי המשיכה להחזיקים
אך העקרון שסנחריב עירבב את כל האומות נחקבל ביחס לעמוני מואבי
ואדומי.

השאלה ההסטורית המתעוררת בדיון של ההלכות ביחס לנישואי
תערובת היא עד כמה ההלכות משקפות מציאות הסטורית. הבעיה השנייה,
כנגד איזו מציאות באו ההלכות להלחם או להכניס חוק וסדר?
ידוע לנו שבימיו של יוחנן הורקנוס (135-104 לפנה"ס) החל
בית השמונאי במדינת של התפשטות כלכלית מלווה בכיבושים. יוחנן
הורקנוס גמר לספח למדינתו את שארית חלק אדום, משום שבקרבתה
לירושלים היוותה סכנה בטחונית. הוא כבש חלק מארץ אדום במטרה
למזגה עם מדינת יהודה כמו כן התיר לאדומים להשאר בארצם בתנאי
שיתיהדו. על תקופה זו המקורות התנאיים והאמוראיים כאחד עוברים
בשתיקה. כאן רקע מציאותי לבעיות שתתעוררנה עקב מיזוג הקיבוץ
האדומי עם עם יהודה. אך משום מה המקורות עוברים על כך בשתיקה
וגראה הדבר חמוה. עצם שתיקת המקורות הקדומים ביחס לאדומים
מראה שאמנם אין חימה בדבר שהמקורות התנאיים מהמאה הראשונה
והשנייה לספירה וההלכה בכללותה מפסיקים לטפל בבעית האדומים מבחינת
דינים. ואם מזכירים אותם הרי זה משום שהם מופיעים במשיכת
קולמוס אחד עם המצרים.

בעית החיתוך עם גר מצרי היא ממשית יותר. מצד אחד רואים
אנו שהדעה הרווחת בין התנאים היא להחמיר במידת מה ביחס לגיור.
לפחות לגבי מצרי זכר יש לחכות עד דור שלישי כדי שיוכל לבוא
בקהל. ר' עקיבא נוטה דוקא להקל על פי העקרון משעלה סנחריב
ובילבל את האומות.

ההלכה בענייני גרות כפי שהתפתחה ביבנה וחכמיה משקפת

את ההבדלים בדעות התנאים כלפי גרים³³. המגמה לדעת אלון היא למעט את דמותם של מעשי הצדקה והחסד של הגויים וליטול מהם זכות.³⁴ בחחומה של ארץ ישראל מכירים אנו את יהודה גר עמוני³⁵ את מנימין גר מצרי מתלמידיו של ר' עקיבא. אף נפטים הגר³⁶ שייך כנרעה לימינו אלה. דעתו של אלון היא "רבים מן הגרים שבארץ ישראל באו לכאן מחוצה לה. ויש להוכיח לכאורה, שגויים שבאו להתגייר, היו נוהגים בכל הדורות לעלות לארץ - אם יכלו." ללא ספק דעתו של אלון יש לה על מה שחסמך אך הבעיה בהשקפתו היא צרות האופקים. אם הוא מתחיל מראש לצמצם את הדיון על הגרים עד כדי כך "ברם, אנו מעיינים עכשיו בחחומה של ארץ - ישראל וסביבותיה" ומגיע למסקנה שציטטנו לעיל הרי מעופו במקרה זה כמעופם של תנאים מספר. כיצד בדיון כגון זה אפשר להתעלם מהישוב היהודי המפותח באלכסנדריה בפרט ובמצרים בכלל.

ידוע לנו על ר' עקיבא ועל ר' יהושע על נסיעותיהם לרומא. על ר' עקיבא ידוע גם על נסיעותיו לבבל. הוא כנראה היה ער לגבי התפוצות. האם בכדי הוא שמנימין גר מצרי בא אל ר' עקיבא ומספר לו שמשא הוא את בנו לגיורת מצרית וגו'.

מה היה מצב היהודים במצרים? צריקובר³⁷, נותן סקירה מקפת על תהליך ההלניזציה של היהודים במצרים. יש להניח שהיו נישואי תערובת בין יהודים למצרים תושבי המקום. פילון במוטרו על יציאת מצרים מספר שבין היוצאים היו רבים מבני נישואי תערובת בין יהודים ומצריות.³⁸ צ' ריקובר מעלה את ההשערה כי יתכן ופילון משקף בתאור יציאת מצרים את המצב החברתי בזמנו הוא. הוא עצמו מדגיש את איסור ההתחתנות עם המצרים.³⁹ ר' עקיבא וכן ר' יהושע מגלים גישה יותר גמישה בהלכה וגישתם עלולה לעזור ליהודי מצרים. נראה לי שאין לנו

מספיק מקורות לקבע מה היה הקשר המעשי בין התנאים בארץ ישראל עם יהדות מצרים. שקשר היה קיים - על כך יש לנו מקורות. שפילון הכיר את הספרות הרבנית (אך אם לדעת כמה חוקרים יש לערער על ידיעתו את השפה העברית) של זמנו יש מספיק הוכחות. אך נראה לי שקשה לקבע עד כמה יהדות מצרים הסכימה לסור למשמעתם של תנאי א"י, מכל מקום, ר' עקיבא שהכיר את התפוצות מגלם במקרה שלנו גישה בהלכה שיכולה להיות לעזר לגבי יהדות מצרים ומה גם המקרה של מנימין גר מצרי יכול לפחות להורות לכיוון השערתו.

עתה נעבור לשימוש המדרשי של ארבעת העמים האסורים בחיתון כפי שהם מופיעים במקורות התנאיים. ניתן לאמר שהמדרשים האמוריים (או אלא שבקבצים שנקבצו מהחקופה האמוראית והלאה) מרבים יותר לטפל בבעיית ארבעת העמים. בשני מדרשים כבר טפלנו למעלה⁴⁰.

ג. עמון ומואב במדרש

"אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי בן קסמא⁴¹: גדולה לגימא שהרחיקה שתי משפחות מישראל, שנאמר: על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים (דב' כג). ור' יוחנן ידיה (שלו) אומר, מרחקת את הקרובים ומקרבת את הרחוקים ומעלמת עינים מן הרשעים ומשרה שכינה על נביאי הבעל ושגגתו עולה זדון. מרחקת את הקרובים מעמון ומואב ומקרבת את הרחוקים מיתרו." (סנהדרין קג, ע' סוף ע"ב קד ע"א, ראש העמוד).

הלגימה שהרחיקה שתי משפחות מישראל מכוון לדב' כג, 5 "שנאמר

על עמון ומואב "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ומים וגו'".

המוטיב הזה של מידה כנגד מידה חוזר בהרבה מדרשים אמוראיים:

הנהגה של ר' יוחנן נקבעת כן מששתח משום התנהגותם זו ציוה הכתוב

שלא יבואו בקהל. על מוטיב של מעולה המקרבת את הרחוקים ומעולה

אחרת המרחיקה את הקרובים. עמון ומואב, מפרש רש"י, היו קרובים

לישראל קרבת משפחה שהרי באו מלוט בן אחי אברהם⁴² והמקום (האל) גרם שלא יבאו בקהל.⁴³

שיה"ש רבה פ"ב, ד מדרש המפגין כיצד חוק יכול לאבד את משמעותו ההיסטורית ולשמור על תוקפו המוסרי בתחום הפרשנות האגדית. דרשה זו, כדרשות אחרות מורה שהסיבה לחוק המקראי אינה בתודעה היום יומית. ר' נחמיה מעורר את השאלה הבאה. ישראל שזכו לניסים במדבר (חמן, השלו, עמוד הענן) מה פחאום נאמר "על אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים". הרי קבלו את מזונם מהשמים למה נצרכו למידת הכנסת אורחים ממזאב לעמון. החשובה כאן לא מעינינו. ר' נחמיה מעורר שאלה זו כדי להבליט את מידת הכנסת האורחים שנהגו בני אושא בתנאים שבאו להתכנס בעיר הנזכרת.

ר' שמעון מעורר שאלה מוסרית. מניין שהמחטיא את האחרים הוא חוטא גדול יותר מזה הרוצח את חברו. החשובה היא,

1. שההורג הורג בעולם הזה ויש לו (לנרצח) חלק לעולם הבא.
2. והמחטיא הורגו בעולם הזה (ע"י זה שגרם לחברו לחטוא) ובעולם הבא.

עקרון זה הוא ממעיל כנגד ארבעה העמים.

"שתי אומות קדמו את ישראל בחרב (מחטים לעקרון מס. 1) ושתיים בעבירה (מחטים לעקרון מס. 2). המצרים והאדומים קדמו בחרב (שמ"ט, 9) אמר אויב ארדוף אשיג אריק חרבי... ויאמר אליו אדום לא תעבור בי פן בחרב אצא לקראתך" (במד' כ, 18).

משום עקרון מס. 1 ענשם של מצרים ואדום קל יותר.

"ושתיים בעבירה מואבים ועמונים... אבל אלה שקדמו בעברה לה חטיא את ישראל לא יבא עמוני ומואבי גם דור עשרי עד עולם." (במד"ר, פ"א, ד).

ד. מצרי ואדומי במדרש

נוסיף שני קטעים הלכותיים ממכילתא דרבי שמעון בן יוחאי.

"הפה שאמר (שם, ה, 2) 'מי ה' אשר אשמע בקולו' הוא הפה (ט, 27) 'ה' הצדיק'. מה שכר נטל על כך? 'לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו'. (דב, כג, 8) " (מכילתא דרשב"י, בא, לב, הופמאן ע' 24).

נראה לי שמדרש זה מקבל חוקף מוסרי גדול יותר אם נשווה אותו לנושא של המדרש הקודם. לעיני בעל המדרש עמדו הפסוקים הקודמים המדברים בהחרמת עמון ומואב לעולם. עמון ומואב לא נתנו לישראל להיות בארצם בעוד שאצל המצרים היו ישראל גרים. כמו כן למרות מריו של פרעה בה' בכל זאת הכיר בו ועל כן יש להתייחס למצרים ביתר הבנה. המדרש המוסרי מבוסס כאן על עקרון של שכר ועונש. חטאו של פרעה שאמר "מי ה' אשר אשמע בקולו". על ידי שאמר "ה' הצדיק" למעשה הכיר בטעותו. משום כך העונש הוא יחסית קל יותר מעונשם של עמון ומואב.

"ויהי בשלח פרעה: אין שילוח אלא לזוי כמה דאח אמר (בר', יח, 15) 'ואברהם הולך עמם לשלחם' ואומר (שם, כו, 31) 'וישלחם יצחק וילכו מאתו בשלום'. הפה שאמר וכו' 44. מה שכר נטלו על כך? 'לא תתעב מצרי' ". (מכילתא דרשב"י, בשלח, יז, הופמאן ע' 37)

המדרש הזה הוא מדרש מוסרי המבוסס על המשמעות של המלה "שילוח" ונתינת משמעות חיובית למלה זו. "אין שילוח אלא לזוי". מאחר ומצרים כבר סבלו מתנהגים אחס ברכות. השילוח מתבאר על פי המדרש לא כגירוש של בני ישראל ממצרים אלא כאילו הלך פרעה עם ישראל קירבת דרך. כאילו נפרד מהם בשלום. למעשה הפרוש המדרשי מוסרי ל"לא תתעב מצרי" אינו מתייחס לסיפא של הפסוק בדב' כג, 8. כפי שהזכרנו לעיל⁴⁵ שגירות עמונית, מואבית, מצרית ואדומית או כל גירות שהיא אסורה להתחתן עם כהן. כבר ממעשה מנימין גר מצרי למדים אנו שקיימת התופעה שישנם גרים שיכולים להנשא רק בינם לבין עצמם דהיינו "קהל גרים".^{45א}

סקירה הסטורית על המעמדות החברתיים בישראל מתקופת המקרא ועד
לימי התנאים חוכל להסביר לנו תופעה זו.⁴⁶

בין התפקידים של הרשימות הגנאלוגיות במקרא היה,

(א) לקבוע קשרי המשפחה בשבטים וכמו כן קשרי המשפחה

בין שבט לשבט. הרשימות מנעו העברת נחלות

משבט לשבט.⁴⁷

(ב) עקב איסור נישואים עם כנענים, ממזרים, עמונים,

ומואבים - איסור לעולם, מצרי ואדומי עד דור

שלישי רשימות היחס היוו ביקורת.

מאחר ומאידך ותופעת נישואי התערובת היתה קיימת בישראל הרשימות

הגנאלוגיות שמרו על טהרת המשפחה ואישור לכך לאלה שהקפידו על

טהרת המשפחה. הרשימות, בעצם קיומן, היוו אמצעי נגד נישואי

התערובת. הרשימות הגנאלוגיות נשמרו אפילו בגלות בבל.⁴⁸ לדעת

פרוינד המשיכו הגולים בבבל לחיות על פי שבטיהם ומשום כך שמרו על

רשימות היחס. המעמדות בגולה היו: בני אהרן, לויים, ישראלים,

נתינים (עבדי המקדש) ועבדי שלמה. טיבה נוספת לשמירת הרשימות

היחס היא התגירות של הגויים ביניהם ישבו הגולים. תפקידם של

רשימות היחס, אם כן, היה כתפקידם בארץ ישראל דהיינו למנוע נישואי

תערובת. ישע' נו, 3-7 ויחז' מז, 22 מעידים על מצבם הנחות של

הגרים. מכאן ניתן להניח שלפחות חלק מהגולים שמרו על טהרת הדם

במשפחותיהם. שארית הישוב בארץ ישראל וכן כמה משפחות ששבו עם

עזרא מגלות בבל התחתנו עם גויים.⁴⁹ מתקופת נחמיה מתחלק^{העם} לשלשה

מעמדות.

(א) בני אהרן, לויים, וישראלים היכולים להוכיח את

טהרת הגזעי על פי רשימות היחס.

(ב) נתינים ועבדי שלמה.

(ג) משפחות עולים שמוצאם לא ידוע ועלותם נמנו

עוד ערב רב.

מבחינה מעמדית, שמרו המעמדות העליונים על יחוסם. חשיבותם של רשימות היחס עד לימי הורדוס. אויזביוס מוסר⁵⁰ שהורדוס המלך שרף את רשימות היחס. גם המקורות התלמודיים מעידים על קיומן של רשימות יחס ובדיקת יחוסן של משפחות.

"אמר רבי שמעון בן עזאי: מצאתי מגילת יחסיין בירושלים וכתוב בה איש פלוני ממזר מאשת איש..." (יבמות, יג)

כבר בימי התנאים אנו מוצאים מגמה להמנע מרשימות יחס או מבדיקת הגנאלוגיות של המשפחות. העובדה שהמשנה מזכירה זאת מורה שנהגו לדקדק ביוחס של המשפחות.

"אין בודקין לא מן המזבח ולמעלה ולא מן הדוכן ולמעלה. ולא מסנהדרין ולמעלה. משום פלישה חזקה אבותיו משוטרי הרבים וגבאי צדקה משיאין לכהנה ואין צריך לבדוק אחריהן." (קידושין ד, ה)

ההנחה היא שבדק באמהות ומוצא שאחד מאבותיה היה כהן ושימש על גבי המזבח אינו צריך לבדוק אחר אמהותיו, לפי שכבר נבדק כשהתחיל לעבוד במקדש וכן לגבי האחרים אם מצא שאחד מאבותיה של אמו שימש באחת ממשרות המקדש חזקה שנבדק ואין לבדוק. כך מפרש את הקטע הנ"ל אלבק. אמנם המשנה מוסרת שהמשפחות שעלו מבבל הביאו עמן רשימות היחס.

"עשרה יחסיין עלו מבבל, כהני, לויי, ישראלי, חללי, גרי, וגו'. כהני, לויי, וישראלי מחרים לבא זה בזה. לוי, ישראלי, ... גרי מחרים לבא זה בזה (אך לא עם הכהנים) (שם, שם, א)." (א)

נראה לי שניתן לפרש זאת גם בצורה קצת שונה. הכהנים החמירו מאחר וגם החוקה המותרית החמירה ביחס לקשרי נישואיהם (כגון,

אסור לכהן להתחתן עם גרושה). אך ידוע לנו שנישואי תערובת היו גם בין הכהנים ועל מנת למנע האשמות הדדיות ובזיונות החלט, "אין בודקין לא מן המזבח ולמעלה וגו'". פרוינד⁵¹ מציין שהמשניות מקידושין ד, ד-ה זמנן לאחר חורבן הבית ואז לרשימות היחס אין כל ערך מעשי.

לאחר חורבן הבית המגמה בהלכה היא לתת שיוויון מלא לגרושים אך כמה משפחות כהונה "נהגו סלסול" בעצמן ונמנעו מלהתחתן עם משפחות שלא יכלו להציג רשימות יחס או להצביע על יחוסן. אם הידיעה על שרפתן של הרשימות הגנאלוגיות בימי הורדוס נכונה היא אם לא - יש מקום לויכוח. מכל מקום החכמים החזיקו בידם לימי האמוראים רשימות גנאלוגיות. נראה שהחכמים הם שגנזו וגרמו להעלמותן של רשימות היחס. רב, אמורא מחמאה השלישית, קובל בדרך של הגזמה, "...אמר רב מיום שנגנז ספר יוחסין חשש כותן של חכמים וכהה מאור עיניהם!" (פסחים סב, ע"ב)

הרשימות הגנאלוגיות כללו בין השאר גם "טעמי תורה" - הלכות חשובות ומעשים מיוחדים של מנהיגי האומה ואישים חשובים. הרשימות כנראה נגנזו כדי שהמשפחות המיוחסות לא תוכלנה לבקר את המשפחות הנחונות בדרגה. יש להוסיף כאן שחכמים הדגישו שחלמוד תורה חשוב יותר מיחוס. כנראה שזה בא כנגד המשפחות המיוחסות וכן משום שבעית היחוס גרמה לקנאה ומחלוקת בין החכמים לבין עצמם.

"...ר' עקיבא יושב ומצטער ואמר לא שהוא בן תורה יותר ממני אלא שהוא בן גדולים יותר ממני ... אשרי אדם שיש לו יחד להתלות בו... שהוא עשירי לעזרא." (ירושלמי, תענית ט"ז, ה"ט)

מעניינת העובדה שבאותו מקום ר' יוחנן לא רצה למסור ידיעות לר' שמלאי מרשימות היחס שהיו בידו. עליו נמסר גם שהיו בידי

הוכחות על משפחות שהיו ידועות כישראליות טהורות ולמעשה לא היו.

"... עוד אחרת היחה ולא רצו חכמים לגלותה ...
 ישבו ובדקו עד שהגיעו לסכנה ופרשו. היכלא
 בדינו הוא אבל מה נעשה שה² גדולי הדור
 נסמכו בה." (קדושין, עא, ע"א)

עלינו לעבור עתה לסקירת המקורות מהתקופה האמוראית. במקורות

אלה נמצא נסיונות שונים ליחס את שינויי החוקים ביחס לארבעת העמים

(לגבי גיורות) עוד בתקופה המקראית.

פרק ג.

איסור נישואים עם ארבעת העממים במקורות האמוראיים

א. עמוני ומואבי בגמרא

מבחינה תאורטית המשיכו האמוראים לעסוק בהלכות הקשורות בארבעת העממים. לפחות לגבי עמוני ומואבי האיסור להתחתן עם הזכרים נשאר. כלומר, מבחינה תאורטית בנו, ובן בנו ועד עולם של גר עמוני או מואבי לא יכול לשאת אשה יהודיה. אך למעשה כבר התנאים עקפו חוק זה.⁵³ הם יצרו מצב הלכתי לפיו הנישואים אסורים מלכתחילה אך בדיעבד הם תופסים. מצב שני הוא שאף אם נערכו הקידושין אין הנישואים תופסים. הכללים שהונחו במשנה קידושין ג, יב חשובים הם ביותר. אותם כללים מופיעים לא רק במקורות התנאיים אלא משמשים יסוד להלכה בענייני נישואים ומופיעים אצל הרמב"ם, טור ושלחן ערוך. לכן נסקור אותם כאן.

1. "כל מקום שיש קדושין ואין עברה - הולד הולך אחר הזכר. ואיזו זוז? זו כהנת, לוי, וישראלית שנשאו לכהן, וללוי ולישראל."

כוונת המשנה היא אם קשרי החיתון הם מותרים מבחינת החוק ואין עברה בנישואים, שמותרים שני בני הזוג זה לזה, אז הוולד הולך אחר אביו.

2. "וכל מקום שיש קדושין ויש עברה - הולד הולך אחר הפגום. ואיזו זוז? זו אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתיין."

כל מקום וגור' הולד הולך אחר הפגום שבשניהם. להלן עוד נראה שאם שניהם פגומים נלך אחר זה שפגום יותר.

3. "וכל מי שאין לה עליו קדושין, אבל יש לה על אחרים קדושין - הולד ממזר. ואיזה זה? זה שבא על אחת מכל העריות שבתורה."

הכוונה כאן אם ישראלי מקדש אשה אין קידושין תופסים בה, אבל אין היא פסולה מצד עצמה, ואחרים המקדשים אותה, קידושיהם תופסים בה. דוגמא: אם המקדש אחותו אין קידושיו תופסים כי על פי החוק המקראי אין אדם רשאי לשאת את אחותו לאשה. אך מאידך, היא יכולה להנשא למישהו אחר - כלומר, אין היא פסולה מצד עצמה. העריות שבתורה, הכוונה לרשימה המפורטת של אלה האסורים להתחתן זה בזה כפי שהיא מופיעה בויק' יח, 6 ואילך.

4. "וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קדושין - הולד כמותה. ואיזה זה? זה ולד שפחה ונכרית."

במקרה ואין הקידושין תופסים כלל כגון וולד שפחה מעבד כנעני או וולד נכרית מישראל הולד הולך לפי האם. המשנה הזו מציגה שלב מפותח יותר מהמקרא של מוסד הנישואים. החוק התנאי מכיר בנישואים מסויימים שהם עבירה מלכתחילה אך בדיעבד הם תופסים. משהונה יסוד רעיוני שכזה בהלכה על ידי התנאים ניתן לפתח מגמה זו גם לגבי ז' העממין וכן גם ד' העממין. השלבים הראשונים להתפתחות זו ראינו כבר בסקירה של המקורות התנאיים. ז. פרנקל⁵⁵ בא באבחנה מעניינת ביחס לחוקי הנישואים במקרא ובהלכה.

"ליד העקרון המשפטי של הנישואים הצד האטי חשוב הוא בתלמודים (ירושלמי ובבלי). האמור מתיחס גם למקורות הקדומים יותר, דהיינו התוספתא והמכילתא. מאידך, המשנה, חוץ ממקרים יוצאים מן הכלל, מבוססת על העקרון המשפטי."

שאלה מעניינת מתעוררת בין האמוראים. האם בת גר עמוני או בת גר מואבי היא דור ראשון לגיור או דור שני? כבת גר היא דור שני. אך ביחס להיתר נישואים עם יהודים היא דור ראשון. אביה הגר, לעולם לא יכול לשאת יהודיה. ביחס לנישואים עם ישראלי בעיה זו אינה קיימת (עדיין נשאר לנו לקבוע מאימתי בא החוק המבחין בין

עמוני לעמונית, מואבי (למואבית). אך הבעיה עומדת ביחס לנישואים

עם כהן, מאחר וכהנים אסורים לשאת דור ראשון של גרים.

שנשא
"רבי אליעזר בן יעקב אומר: ישראל גיורת, בחו
כשרה לכהונה. וגר שנשא בח ישראל, בחו כשרה
לכהונה." (קידושין ד, ז)

הבעיה, כפי שצויין, היא מה ביחס לגר שנשא גיורת? הגמרא ביבמות

עז עמ' א-ב דנה בפרוטרוט בבעיה זו. ריש לקיש⁵⁶ טוען, "בח גר

עמוני מסולה לכהונה", מאחר והתורה אוסרת נישואים בין עמוני

לישראלית. ר' יוחנן טוען, בח גר עמוני כשרה לכהונה. המחלוקת

הזו תחילתה עוד בימי התנאים. דעתו של ריש לקיש כדעתו של ר'

יהודה האומר: "בח גר זכר כבת חלל⁵⁷ זכר".⁵⁸ דעתו של ר' יוחנן

מבוססת על גישתו של התנא ר' יוסי שאמר: "גר שנשא גיורת בחו

כשרה לכהונה".⁵⁹ ההלכה הסופית היא שאם האב העמוני הוא גר והאם

העמונית גיורת במקרה זה (אפילו לדעת ריש לקיש) מותרת הבת מזיווג

זה אפילו לכהן. בכל הדיון בנושא הנ"ל האמוראים מקבלים את הפרוש

שעמונית ומואבית מותרים לבוא בקהל. ננסה עתה להתחכות על מסורת זו.

"ורבי אבהו בהאי קרא דרב נחמן מאי דריש ביה?
ההוא מיבעי ליה למידרש עמוני ולא עמונית מואבי
ולא מואבית. דאי סלקא דעתין לברכה, לא סגי
דלאו זקנים. ואידך, אי סלקא דעתין למידרש לא
סגי. דלאו עשרה אין לפירסומא מילתא."
(כתובות ז, ע"ב)

הגמרא שואלת במקום זה מדוע מצטט רבי אבהו את רבי נחמן במדרש

זה, דהיינו: עמוני ולא עמונית וגו'. ציטוט זה של המדרש הנ"ל

חשוב להבנת דב' כג, 4. בעז שנשא מואבית (רות המואבית) גזק

לעשרה אנשים "לפירסומא מילתא" שיותר לשאת מואבית. היינו, ע"י

אספה של עשרה (זקנים) פרסם שעמונית ומואבית יכולות לבוא מייד

בקהל ושהאיסור חל על זכרים עמוניים ומואביים. הדעה הרווחת היא

שבעז הוא שתיקן הלכה זו. יחוס התקנה לבעז מופיע בירושלמי וגם במדרשים.

"כתיב: 'ושחרים הוליד בשדה מואב מן-שלחו אותם, חושים ואת בערא נשיו' (דה"א, ח, 8) שחרים - זה בועז שהיה משוחרר מן העונות. 'הוליד בשדה מואב' - שנשא את רות המואביה. 'מן שלחו אותם' - שהיה משבטו של יהודה דכתיב ביה: 'ואת יהודה שלח לפניו...'. (בר' מו, 28) 'חושים ואת בערא נשיו' וכי יש לך אדם שהוא מוליד את נשיו? על שחש כנמר וביאר את ההלכה. 'ויולד מן חודש אשתו' (דה"א ח, 9) לא צורכה דלא ויולד בן בערא נשיו, אלא על ידיה נתחדשה הלכה 'עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית'." (ירושלמי, יבמות, פ"ח, הלכה ג, דף מ, ע"א)

מדרש זה תואם למסורת שבכתובות ז, ע"א. אך המקור כאן ברור ומפורש יותר. נאמר בפרוש שבעז הוא שחידש את ההלכה.

מעניין כיצד המקור האמורי בירושלמי משתמש ברשימות היחס של ספר דברי הימים. נתקלים אנו באותה תופעה עליה הצבענו כבר בעבודה זו. הרשימות הגנאלוגיות מאבדות את תיפקודן ההסטורי. אך אין "קרא יתורא" אפילו בכתובים. מאחר והרשימות הללו איבדו את ערכן ההסטורי נשמר ערכן על ידי שימושן במדרש. הפסוק לקוח מרשימת היחס של שבט בנימין. ומאחר ונזכר מואב בפסוק זה קבע הדרשן שחרים - זה בועז. הדרשן מוציא מקרא מידי פשוטו ושואל. נאמר: "שחרים הוליד... חושים ואת בערא נשיו." כיצד הוא שאדם מוליד את נשיו. מעיר שם פרוש פני משה, "חושים ובערא לשון ביאר, והוליד לשון לימד, שהוליד ולימד ההלכה עמוני וכו'." ר' שמואל בר נחמן⁶⁰, מעיר בפשטות משנה (דהיינו מסורת) בידו. הצהרה זו די בה לגבינו להעיד שהמסורת עתיקה ואין יודעים מוצאה.

"אמר ר' שמואל בר נחמן: אני אין לי אלא משנה. 'וחשב נעמי ורות המואביה כלחה עמה השבה משדי מואב'. (רות א, 22) 'זו היא ששבה משדה מואב' תחילה אחורי אמר לה. 'וחעזבי אבין ואמר'. אמר לה אילו באה אצלינו מאתמול שלשום לא היינו מקבלין אותך. (ירו', יבמות)

למרות שר' שמואל מעיד שמשנה בידו אף הוא מקשר משנה זו לפרשת רות.
מקורות תלמודיים ואוספי מדרשים שונים מיהסים תקנת מואבית
ועמונית לאישים מקראיים שונים ביניהם שאול ששלח את דואג לברר
מה היא ההלכה, דוד המלך, אבנר ואפילו ישעיהו הנביא. להלן נביא
כמה דוגמאות.

"אלא כיון שראה שאול את ראש הפלשתי בידו (של דוד)
התחיל שואל עליו. אם מפרץ הוא, מלך הוא אם מזרח
הוא, שופט הוא. והיה שם דואג האדומי באותה שעה
ואמר לו, אפילו הוא מפרץ לא פסול הוא. 61 לא
פסול משפחה הוא? לא מרות המואבית הוא? (זו טענת
שאול) אמר לו (לשאול) אבנר. ולא כבר נחחדשה הלכה
עמוני ולא עמונית. אמר לו אם כן (דואג לאבנר)
אדומי ולא אדומית. מצרי ולא מצרית." (רות רבה ד, ד) 62

המעניין שדואג בא כאן כמוסר הלכה. הוא בתור אדומי צד מעוניין
בחוק זה. ועל כן בהמשך המדרש, אבנר הולך לשמואל לוודא מה ההלכה.
שמואל הוא שמערער על זכותו של דואג למסור הלכה כל שהיא.

"...נחעלמה הלכה מעיניו של אבנר לשעה. אמר לו
שאול הלכה שנעלמה מעיניך צא ושאל לשמואל וביח
דינו. כיון שבא אצל שמואל בביח דינו אמר לו
הדא (זה) מנין לך? ...דואג מיני הוא ואינו יוצא
בשלום מן העולם."

שמואל במדרש הלכה זה אינו מערער בעצם המסורת אלא שאבנר מסתמך
על דואג כסמכות למסור הלכה.

נראה שההלכה ביחס לעמונית ומואבית קדומה ביותר היא. היא
קודמת לתנאים מאחר והיא ידועה כבר בזמנם. ניתן לומר רק באופן
כללי שכנראה הלכה זו באה לידי התנאים מחקופת הסופרים דהיינו,
החקופה בין עזרא ושמעון הצדיק (משיירי הכנסת הגדולה, אך גם
קביעת זמנו לא בטוח) זו חקופה ארוכה של מאתיים שנה לערך. אם כן
מה שניתן לקבוע שאותן הלכות הן מימי הסופרים. 63 למרבה הצער
חסרים אנו מקורות מחקופת הסופרים. משהו מאוד יסודי התחולל

כנראה בתקופת זו. ישנם היסטוריונים שינסו לתרץ חופעה זו כהשגחה מכוונת מצד הפרושים. עד כמה שהלכות מתקבלות בעם בהשמעת הפרושים והמקור לא ידוע, אך הן מקובלות, תקפן רב יותר. החוקה החובענית והסמכותית היא זו שמרבה בציוויים ומטעימה בהסברות ושכנועים. "כך למדנו", "קבלה בידינו" וביטויים דומים הנאמרים על ידי אישים בעלי משקל והכרעה חזקה שדבריהם יתקבלו בפחות התנגדות. חוקרים אחרים יטענו, שפשוט אבדו המקורות. כל שיחזור הסטורי החסר מקורות מהתקופה אותה הוא בא לשחזר - ככל שהחוקר ימעיט בהשערות חזקה עליו שקרוב הוא אל האמת. אין לומר דברים ברורים בסוגייתנו וכל השערה שתתקבל על דעת הקורא תלויה בגישתו העקרונית לחופש היוצר של ההסטוריון.

כשם שבתקופה החנאית החוק ביחס לעמוני ומואבי עובר יותר ויותר לתחום המדרש המוסרי והאגדה ההסטורית כן גם לגבי התקופה האמוראית.

ב. עמון ומואב במדרשים האמוראיים

סקירה בו תעסוק רק באותם מדרשים המתייחסים לחוק והנימוק לחוק בהלקח המוסרי או ההסטורי הניתן ללמוד מחוק זה. המדרש במדבר רבה פר' ט, ז' מבוסס על רעיון קדושת הגזע כפי שפגשנו אותה לראשונה בספר עזרא. זכות יוחסין, דהיינו טהרת הגזע, היא שעזרא לישראל במלחמותיו. "...זכות יחוסייהן עומדת להם במלחמה... לכך כתיב 'והיה מתנך קדוש וגו' שלא יהיה ביניהם ממזרים ולא נולדים שלא בקדושה לפי שאין הקב"ה מייחד שמו עליהם ואינו מסייעם במלחמה..." משום כך יש להמנע בפרט מנישואי הערובת עם עמונים מואבים אדומים או כל העמים בכלל.

הפיסקה במד"ר פ' יא, ז(סוף) עוסקת ברעיון השלום. המדרש מצטט שני פסוקים שלכאורה סותרים זה את זה. כיצד נאמר מחד, "ישא ה' פניו אליך" ומאידך (דב, י) "אשר לא ישא פנים". את ירושלים הקב"ה מנחם על ידי השלום, "וישב עמי בנוה שלום" (ישע', לב, 18) ואת עמון ומואב הוא מעניש על ידי חוסר שלום, "...שמנע מהם שלום שנאמר: 'לא תדרוש שלומם וטובתם וגו' (דב', כג, 7)...". הפיסקה במד"ר פ' כא, ה הרעיון הוא "אל תהי צדיק הרבה שלא יהא אדם מותר על התורה". אל לו לאדם להיות צדיק יותר ממה שהתורה (המונח תורה כאן כולל את כל המקרא) דורשת. אם אדם צדיק יותר ממה שהתורה דורשת סופו שיבוא לידי ביזיון. דוגמא לכך יחסו של דוד אל חנון בן נחש העמוני. כשחנון החאבל על מות אביו נחש, דוד שלח משלחת ניהומים אל חנון (שמו"ב, י). על ידי מעשה זה עבר דוד על מצוות התורה "לא תדרוש שלומם וטובתם". ואכן בא דוד לידי בזיון מאחר ונמסר לנו בשמואל "ויקה חנון את עבדי דוד ויגלה וגו'". מכאן לומד בעל המדרש אל יהא אדם חסיד (צדיק) יותר ממה שהתורה דורשת. מדרש זה כמדרשים האחרים מראה לנו שהחוק המקראי איבד את ערכו המעשי ונוצל למטרת הוראה של מוסר כללי.

ג. מצרי ואדומי בספרות האמוראים

החוק ביחס למצרי ואדומי ברור הוא וחכמים לא חרבו להתוכח על חוק זה. עיקר מגמתם מתחלקת לשניים. א. ישוב סתירות שבמקרא ב. כבשאר המקרים, ניצול מדרשי של החוק המקראי. גם לגבי אדומים חל אותו מקרה כפי שארע עם החוקים ביחס לעמונים ומואבים. כפי שנראה בהמשך העבודה הרי שרק בעיית המצרי חודרת להלכה המעשית של ימי הביניים.

רבי יוסף⁶⁴ מעורר את השאלה (יבמות עו, ע"א) כיצד זה שלמה עבר על האיסור המקראי והתחתן עם בת פרעה מלך מצרים. האם נתגיירה? הוא עצמו משיב, "והא לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה".⁶⁵ יש לתרץ זאת בצורה אחרת. הוא ממשיך, אם תרצה להקשות כיצד נישא הוא לה? הרי מצרית ראשונה היא. מצרית ראשונה אסורה לבוא בקהל. הוכל לומר, "הנך אזלי לעלמא והני אחריני נינהו", דהיינו: ההם המצרים אליהם מתייחס החוק המקראי הלכו לעולמם ואלה, שבימי שלמה, אחרים הם. הגמרא מביאה כאן מקור חנאי המקרה של מנימין גר מצרי. רב פפא שמרגיש שאין המקור החנאי משיב על הבעיה שעורר רב יוסף עונה אף הוא בדרך הדרש. שלמה למעשה לא התחתן עם בת פרעה. נישואיו לא כשרים ולא נישואים הם. "...מתוך אהבה יחירה שאהבה מעלה עליו הכתוב כאילו נתחתן בה". ובתרוץ זה הוא מישב את הקושיא. שוב עוסקים אנו כאן בהלכה מדרשית. ולא תימה הוא. כי הרי שני אמוראים אלה יושבים בבבל והמצרים עבורם מציאות הסטורית ולא מציאות שהם נחקלים בה בחיי יום יום.

סיטואציה הסטורית כרקע לפתגם מוסרי פוגשים אנו בבבא קמא צב, ע"ב. "אמר ליה רבא לרבה. בר מרי מנא הא מילתא דאמרי אינשי, בירא דשתיה מיניה לא תשדי ביה קלא (מניין הפתגם שאומרים האנשים, באר ששתיה מימנה אל תיזרוק לתוכה רפש)". "ומניין למדו מדרש זה?" לא תתעב אדמי וגו' כי אחיך הוא. אם הוא התנהג עמך שלא כשורה אל תחנקם בו. היחס בין ישראל ואדום שהיו פעם אחים כיחס שבין אחים שפעם עזרו זה לזה והפכו לשונאים. קל להבחין שבין המדרש האמוראי המאוחר לבין החוק המקראי אין כל קשר מעשי.

שני המדרשים הבאים, מאים ללמד "שלא כמדח הקב"ה, מדח בשר ודם". המדרש הראשון לקוח מפסיקתא דרב כהנא כב, ע"א (הוצאת בובר).

"מדת בשר ודם, אם עשה לו חברו (רעה) אינו
 דזה מלבו לעולם. אבל הקב"ה אינו כן, אלא
 היו ישראל משועבדים במצרים, ... וכן אתה
 מוצא אחר כל הרעות שעשו מצרים ואדום לישראל
 צוה עליהם לא תתעב אדומי."

אלהים מזדהה כאן עם גורל עמו. סבלם סבלו אך אין הוא נוקם
 או נוטר כבני אדם. אותו רעיון ביחס למצרים מופיע בדברים רבה,
 פ"ה, טו. מאחר והחוק לגבי מצרי ואדמי פחות מסובך הרי שהמקורות
 האמוראיים מטפלים בנושא זה יותר מבחינה מדרשית.

פרק ד

ההלכה המקובלת בקבצי הדינים

הקבצים אליהם נתייחסם שלשה הם. משנה תורה להרמב"ם, טור שניערך ע"י יעקב בן-אשר ושלחן ערוך ליוסף קארו. שלושה קבצים אלה משקפים את ההלכה המקובלת (והמקובלת) החל מהמאה השתים-עשרה ועד למאה השש-עשרה. ההלכות ביחס לארבעת העמים מופיעות גם בספרו של יחיאל מיכל עפשטיין, ערוך השלחן (וארשא 1912) שמסכם למעשה את הקודמים ומשום כך לא נתייחסם אל הקובץ האחרון. יש לציין פה שההלכה ביחס לעמוני ומואבי ואדומי היא תאורטית בלבד. בעת עריכתם של הקבצים הנ"ל שלושת העממים לא היו קיימים. הבעיה כפי שנראה לחלן היא רק ביחס למצרי. אמנם ראינו שעקרונו של ר' עקיבא ור' יהושע "משעלה סנחריב וגו'" לא נחקבל מיד בחקופתם אך ברבות הימים, מאחר ושלושת העממים פסו מן העולם, העקרון שהונח על ידם מחקבל חוץ מהמקרה של מצרי. גויים המתגיירים הם כולם באותה קאטגוריה. ועתה נעבור לסקירה קצרה והשוואה בין הקבצים.¹

כולם מסכימים לעקרון שמסוכס אצל הרמב"ם, "כל העכו"ם, כולם כשיחגיירו ויקבלו עליהן כל המצות שבתורה והעבדים כשישתחררו חרי הן כישראל לכל דבר... ומותרין להכנס בקהל מיד". הבעיה היא "חוץ מד" עממין בלבד" (מ"ח, קדושה, פ' יב, יז).

ש"ע, אבן העזר, הלכות פריה ורביה

מ"ח, קדושה, הלכות איטורי ביאה

פרק ד

פרק יב

- ב. עמוני ומואבי, אסורין ואיסורן איסור עולם אבל נקבותיהם מותרות מיד.
- ג. מצרי ואדומי אסורים עד שלשת דורות. החוק אינו מבחין בין גברים ובין נשים.

- יח. מסכים. מציין את העובדה שהעכו"ם חייב להתגייר.
- יט. מסכים.

פרק יב

כ. מסכים

כ. "מצרי שני שנשא מצרית ראשונה או מצרי ראשון שנשא מצרית שניה הולד שני, שנאמר 'בנים אשר יולדו להם הכתוב תלאן בלידה'."

פרק ד

ד. מצרית מעוברת שנחגיירה בנה נחשב כמצרי שני ואסור בישראלית.
ו. "מצרי שני שנשא מצרית ראשונה הולד - שני.
מצרי ראשון שנשא מצרית שני.
יש אומרים הולד שלישי.
והרמב"ם, הולד שני."

לא כל בעלי ההלכה המוסמכים מטכמים לדעת הרמב"ם. הוא במקרה זה מחמיר ונוהג על פי החוק בדברים "בנים אשר יולדו להם וגו'". (דב' כג, 9) דהיינו, הן האב והן האם צריכים להיות דור שני. המגיד משנה באותו מקום מוטר שרש"י וכמו כן הרמב"ן פירשו "תלאן בלידה" אחר האם. וכן נראה עוד מחלוקת זו להלן.

יש לשים לב לכמה כללים הבאים להבהיר נישואים בין ארבעת העממים לבין עצמם קודם שנחגיירו. כמו כן מבדילה ההלכה בנישואים של גרים בינם לבין עצמם, ונישואים של אותם גרים עם ישראלי או ישראליית. להלן הכללים.

1. באומות הולך אחר הזכר.

דוגמא: עמוני שנשא אשה מצרית הוולד עמוני.

מצרי שנשא עמונית הוולד מצרי.

2. אם נחגיירו הוולד הולך אחר הפגום שבשניהם.

דוגמא: גר עמוני שנשא גיורת מצרית.

א. אם הוולד זכר - דינו כעמוני. מבין שני בני

הזוג הגר העמוני הוא הפגום שבשניהם כל על

פי החוק הרבני זכרים עמוניים אינם יכולים

לבוא בקהל לעולם.

ב. אם הוולד נקבה - דינה כמצרית. הכלל "אחר הפגום

שבשניהם". אם נחשוב אותה לעמונית יכולה היא

לבוא מייד בקהל. אם היא מצריה תלוי באמה

באיזו דרגת גרות היא.

3. ישראל שבא על אחת מאלו, מבלי שנתגיירו, הולד הולך על פי האם.

4. אחד מאלו², מבלי שהיה גר, בא על בת ישראל הוולד כשר לקהל.

קיימת מחלוקת אם הוולד פגום להינשא לכהן.

5. נתגיירה אחת מאלו ונשאה לישראל, או נתגייר אחד מאלו ונשא

אשה ישראלית הוולד הולך אחר הפסול (והרמב"ם אומר, "הולך

אחר הפחות")³.

דוגמא: גר עמוני שנשא ישראלית. הבת כשרה אפילו לכהונה

שאחר איזה מבני הזוג שנלך הבת כשרה.

כבר הזכרנו למעלה שנתקבל העקרון שמעלה סנחריב מלך אשור

בלבל כל האומות ועירבבם זה בזה. וכך לשונו:

"והואיל ונתערבו ד' אומות האסורים בכל אומות העולם
שהן מותרים הותר הכל. שכל הפורש מהן להתגייר חזקתו
שפירש מן הרב. לפיכך, כשיתגייר הגר בזמן הזה בכל
מקום בין אדומי בין מצרי בין עמוני בין מואבי בין
כושי בין שאר האומות אחד הזכרים ואחד הנקבות מותרין
לבא בקהל מיד." (מ"ת, קדושה. הלכות איסורי ביאה, פ"ב, כה)

ההנמקה של הרמב"ם מבוססת על העיקרון התלמודי הידוע דכל דפריש

מרובה פריש.⁴ הכלל הוא שכל הפורש ממקומו (ואינו קבוע) - מן

הרוב הוא פורש. למשל: בשר הנמצא מושלך בשוק, קובעים אם הוא

כשר למי הרוב של החנויות שבשוק. שכל הפורש - מן הרוב הוא פורש.

בשר הנמצא מושלך בשוק, אם רוב מוכרי הבשר הם גויים - אסור, ואם

היו רוב המוכרים מישראל - מותר. למקרה שלנו. מאחר וד' העממים

נתמזגו בכל אומות העולם הרי הפורש מהם על מנת להתגייר ואפילו

הוא אחד מד' העממים נחשב הוא כאילו מאומות העולם הוא. האומות הן

הרוב. האדומי או המואבי (שלמעשה לא ניתנים לזיהוי ברוב המקרים)

הם המיעוט ונבלעים בקרב האומות על כן נחשבים הם כשאר האומות.

יעקב בן אשר בטור חולק על דעת הרמב"ם.

"...כל העכו"ם מיד לאחר שנחגיגיר הרי הוא כישראל מיד. כחב הרמב"ם, האידנא בין מצרי בין מואבי מותרין מיד שעלה סנהריב וגו'... הרא"ש ז"ל כתב שעמוני ומואבי ואדומי מותרים מיד, אבל מצרי גם עתה הוא אסור עד דור שלישי" (טור, א"ה, הלכות פריה ורביה ד, יא)

עבור הרא"ש (שישב בגרמניה) היתה זו שאלה תאורטית בלבד. בעיית המצרי עבור הרמב"ם הינה מציאות חיים בה הוא נתקבל במקום מושבו, בקהיר. הנימוק של הרא"ש מבוסס על מדרש הלכה. יוסף קארו בפרוש לטור באותו מקום אומר, "והרא"ש טובר דמצרים שבו למקומן שנתן להם הכתוב קצבה כדכתיב: "מקץ ארבעים שנה אקבץ מצרים מן העמים אשר נפוצו שם" (יחז' כט, 13)..."⁵

עקביותו של הרמב"ם באה לידי ביטוי גם בבעית אחד מאלו (הגויים) שבא על בת ישראל. כולם מסכימים שהולד כשר לקהל על פי העקרון שוולד שנוולד מיחסים שלא במסגרת נישואים (והאשה אינה נשואה) המעמד של הולד נקבע על פי האם. לדעת הרמב"ם הולד כשר לכהונה. אף כאן מעניינת ההשתלשלות ההלכתית. אלפאסי שישב בצפון אפריקה מסופק אם הוא פגום לכהונה. הרמב"ם, שישב במצרים, פסק שהוא כשר. ובאר היטב בא"ה אומר שם: "בדיעבד אין מוציאין אם נישאת לכהן. אחרונים", דהיינו ההלכה המתקבלת.

סכום

עברנו דרך ארוכה. ראינו את החוק המקראי ביחס לארבעת העממים. חלוקתם לשתי קבוצות. עמוני ומואבי מחד, ומאידך מצרי ואדומי, עמדנו ראשית על בעיית האנדוגמיה במקרא. עברנו לתאור

ארבעת הרפורמות ביחס לנישואי תערובת. ראינו את המעבר בחוק
 הרבני מהחוק ההסטורי לחוק תאורטי. הוא משמש כחומר למדרשי מוסר.
 בעיית המצרי קיימת בימי הביניים אך במשך הזמן אף היא נעלמה על
 פי העקרון משעלה סנהריב וגו'. תופעה מעניינת שהבחנו בה היא
 שכלל והמקורות ההלכתיים מתרחקים מחקופת המקרא הרי שהסמכת שינויי
 החוק מועבר מסמכות אחת לכמה סמכויות. בשכבה התנאית מיוחס לבעז
 שמואבית ועמונית יוכלות לבוא בקהל מיד. בתקופה האמוראית
 מחפשים נוסף על אוטוריטה זו סמכות אחרת כגון שאל ודואג, שמואל
 ובית דינו ודוד ועד ישעיהו הנביא. ככל שחיי היום יום אינם
 נוגעים בחוק התורתי החוק מנוצל למדרשים ואף יוצא מכלל שימוש.
 אין לבטל חוק מקראי אלא משתמשים בשיטת הערמה. כיום לחוקים אלה
 אין כל ערך מעשי ומעניינים את החוקר רק מבחינת החומר ההיסטורי
 הגלום בהם.

הערה לפרק א

1. סקירה מפורטת ראה: L. M. Epstein, Marriage Laws in the Bible and the Talmud, (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1942), pp. 146 ff
להלן יצוין אפשטיין
2. סקירה מפורטת ראה: H. Granquist, Marriage Customs in a Palestine Village, Vol. I (Helsingfors: Akademische Buchhandlung, 1931), pp. 47 ff
כמו כן דב' ז, 3; כג, 4-9
3. ספר טוביה ד, 12; ו, 10-12. יובלים ד, 15; יט, 24.
4. כתובות יב, ע"א-ע"ב.
5. לערכן של רשימות היחס מהקומה ראשית שיבת ציון ועד סוף תקופת החנאים ראה: Levi Freund, "Über Genealogien- und Familienreinheit in biblischer und talmudischer Zeit," Schwartz Festschrift, (Berlin: 1917).
6. Heinrich Ewald, Die Alterthümer des Volkes Israels, (Gottingen: Dieterich, 1866), p. 259.
7. אפשטיין וגם אנו מקבלים את הדעה הרווחת בחקר המקרא הרואה במטוקים הנזכרים לעיל מקור (D) דברימי. מכל מקום יש לראות הבדל בין איסור הנישואים עם שבעה העממים שהם מבני הארץ לבין איסור קשרי חיתון עם עמונים, מואבים, אדומים ומצרים. למחקרנו אין זה משנה לקבוע אם ספר רות קודם למהפכה הדברית (622 לפנה"ס) או שנחבר רק בימי עזרא ככרוז נגד ההסתגרות הלאומית בה דגל עזרא.
8. מעיר אפשטיין, ע' 160 הערה 54 שאשדודים יכול להיות שם נרדף למזרים מאחד ונזכרים במשיכה אחת: בזכריה, 6 "וישב ממזר באשדוד..." וכן ראה לעיל הערה 1.

9. מעשהו זה של עזרא אינו עומד ביחס ישר לחוק המקראי ולמעשה הוא מוסיף סייג לתורה.
10. עיין זכריה ט, 6.
11. חיים טשרנוביץ, תולדות ההלכה. חלק ג, (ניו-יורק, ועד היובל, 1953), (להלן יצוין טשרנוביץ) ע' 62. וזו לשונו, "כל התקנות שהחכמים יחסו לאנשי כנסת הגדולה אין להם שום שייכות ורמז לתקנות שנתקנו באותה אספה שבנחמיה." מכאן ואילך מונה הוא עניינים והקנות שיוחסו ע"י חכמים לכנה"ג וביניהם הקטע המצוטט בגוף העבודה.
12. ראה הנ"ל עמ' 65-81.
13. הנ"ל ע' 71.
14. נוקט אני כאן לשון זהירה. אמנם חקר המקרא מייחס, דרך משל, ישעיהו נו לישעיהו השלישי. אך קובץ הפרקים המצויין בשם ישעיהו השני יכול לכלול כמה נביאים שאת זהותם האישית אין אנו יודעים. ועיין: Sheldon H. Blank, Prophetic Faith in Isaiah, (New York: Harper & Bros., 1958), p. 173.
15. עיין: M. D. Hussey, "Origin of the Name Pharisee," JBL, XXXIX (1920), pp. 66-69.
16. לפי אפשטיין ע' 169, נתגבשו אז חוקים המנסים לצמצם את המגע בין נזכרים ויהודים ועל ידי כך למנוע נישואי תערובת. בין האיסורים נזכיר כאן האיסור לסעוד בצוותא עם גוי (יובלים כב, 16-18), איסור שימוש ביינם או שמנם של נכרים (דניאל א, 8) ועוד. למראה מקומות נוספים ראה אפשטיין, ע' 169 הערות 76, 77.
17. לסקירה מפורטת עיין אפשטיין, 173 וא"י.
18. גדליהו אלון, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד,

- כרך א, (ישראל, הקיבוץ המאוחד, 1958) (להלן יצוין אלון) ע' 132.
19. אלון, כרך א, ראה פרק "ר"ג הנשיא וב"ד גדול ביבנה" ובעקר הדיון בסעיף ג', "המשפט האזרחי" עמ' 132 ואי'.
20. י.ל. צונץ, הדרשות בישראל..., עמ' 48 ואי' סקירה על "הגדה מוסרית".
21. ברכות, כח, ע"א.
22. תוספתא קידושין ה, ד (צוקרמאנדל ע' 342). יבמות עח, ע"א.
23. דיון ממצא יותר ראה בפרק "איסור נישואים עם ארבעת העממים במקורות התנאיים".
24. דוגמאות להלן בפרק הדין במקורות התנאיים ובמקורות האמוראיים.
25. למשל הקורבנות. אף על פי שלא יכלו להקריב קורבנות הביעו את התקוה בחפילה שבית המקדש יוקם מחדש ושסדר הקורבנות יתחדש.
26. קידושין סו, ע"ב.
27. אפשטיין, ע' 174.
28. לקביעת נישואים החופסים ואלה שאינם חופסים והתוצאות החברתיות לגביהן ראה קידושין סו, ע"ב; סח, ע"ב.
29. הסקירה נערכה על פי שטרנוביץ, חלק א, ע' 290-305. כמו כן אינציקלופדיה מקראית ערך "גר".
30. הגר הוא עני ועל כן ה' מגן עליו (דב' י, 18; תה' קמו 9). החורה ציוותה לא לקחת את שכרו של הגר (דב' כד, 14), לא להונות אותו (שמ' כב, 20 ועוד), וכן יר' כב, 3.
31. דב' כד, 17; כז, 19. יר' ז, 6. זכ' ז, 10.
32. כגון: בעניין איסור עבודת המולך, איסור קללת שם ה', איסור עריות ומעשה תועבה, איסור אכילת דם, מצוות עינויי (צום)

ביום הכיפורים ועוד. המצוות שמנינו כאן מופיעות בשכבה
הכהנית ומורות על לחימה במגמה הקיימת ללחוץ את הגר.
מעניין להשוות בין החערכות השונות הניתנות לחוקים אלה ע"י
טשרנוביץ מחד, וי.א.זליגמן מאידך בערך "גר" באינציקלופדיה
המקראית.

33. יחזקאל קויפמן, גולה ונכר, חלק א, (תל-אביב, דביר, תרפ"ט),
עמ' רכ"ו וא"י.

34. עיין הערה 30.

35. בר' לד ועיין בעקר פסוקים 14 וא"י. הביטויי המנחה בפרשה
זו "אך בזאת נאות לכם אם תהיו כמנו להמל לכם כל זכר"
(שם, שם, 15). נראה שבטקס קרבן הפסח כל אלה שהם בבחינת
"כמונו" (הישראלים) דהיינו, נימולים יכולים להשתתף בפולחן
הפסח.

36. ראה ע' 14.

37. טשרנוביץ, חלק א, עמ' 290-298 מציג גישה שונה. הוא רואה
התפתחות מושג הגרות במקרא ממונח סוציאל מעמדי למונח הכולל
בחוכו את עמדתו הדתית של הגר. לדעתו, המילה נדרשה כאקט
גיוור כבר במקרא (ע' 296).

הערות לפרקים ב-ג

1. לפי גייגר הממזר בספר דברים (כג, 3) הינו שבט (בקטגוריה של ד' העממים) ואסור לבוא בקהל עד עולם. לדעתי ממזר צרוף מלים של'עם-זר'. השערתי מבוססת על זכ' ט, 6. וראה גייגר, המקרא וחרגומיו, עמ' 35 ואי'.
2. יר' מט, 7-22. איכה ד, 21-22. יחז' כה, 12-14; לה, 15. יואל ג, 19. עמוס ט, 12. עובדיה.
3. מלאכי א, 4. "...וקראו להם (לאדום) גבול רשעה והעם אשר זעם ה' עד עולם."
4. Otto Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament, (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1956), pp. 851-852.
5. חיים שטרנוביץ. תולדות ההלכה, חלק א; (מהדורה שניה; ניו-יורק, ועד היובל, 1945), עמ' 175-176. להלן יצוין שטרנוביץ.
6. ראה הערה 7. על פי כ"י ויין "עדיין". כ"י ערפורט "עד אן". ונראת גירסת כ"י ויין ברורה יותר. וכן עיין ברכות כה, ע"א; "אמר לו ר' יהושע וגו' ... עדיין לא שבו."
7. תוספתא ידים ב, יז (צוקרמאנדל עמ' 683-684) וזה הטקסט הטוב ביותר. אותו מעשה מופיע בגירסאות שונות במקצת במשנה ידים ד, ד. תוספתא קידושין ה, ד.
8. ראש השנה ב, ח-ט.
9. Vita Domitiani, 12. וראה גדליהו אלון. תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד כרך א (ישראל, הקיבוץ המאוחד, 1958). להלן יצוין אלון. דיון נוסף בנושא ראה שירר, תולדות היהודים בתקופת ישו (חרגום אנגלי), (ניו-יורק, שוקן, 1961), ע' 290 וכמו כן ראה הערה 34.

10. ראה לעיל הערה 5.
11. לא שהיתה לחז"ל חודעה הסטורית כפי שיש לנו היום, אך ידעו הם שלגביהם סנחריב חיי בתקופה קדומה ועל כן הסתמכו על המציאות שיצר כדי לשנות את ההלכה.
12. באותו נימוק משתמש ר' עקיבא בתוספתא קידושין ה, ד(צוקרמאנדל ע' 342) כדי להכליל מיד בקהל גתומצרי.
13. דיון מפורט עם מראה מקומות ביחס לעקרון זה ראה: Michael Guttman, "Zur Einleitung in die Halacha," Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest, Part I, (Budapest: 1913), p. 91. להלן יצון גוטמן
14. שמעון בן יוחאי, תנא, דור רביעי (140-165). החקופה המשוערת של התנאים על פי UJE.
15. דב' כא, 10-14.
16. ספרי דברים רי"ג.
17. ראה הערה 16.
18. ראה לעיל הערה 12.
19. הניחותא מפורט לחיזה זו ראה בפרק הדן במקורות האמוראיים.
20. "מתחתן" - מונח תאורטי בלבד כי אין קידושים תופסים. ועיין קידושין סח, ע"ב: "...הניחה לר' שמעון דדרש טעמא דקרא... מכלל דעיקרא דלא תפסי בה קידושין."
- 20א. לדיון על הלכה למשה מסיני עיין טשרנוביץ. חלק א, עמ' 29 ואילך.
21. ידיט ד, ד.
22. מדרש תנאים לדברים כג, 4. תוספתא קידושין ה, ד(צוקרמאנדל ע' 342).

23. הכוונה לדעה שמופיעה מייד לאחר הפסוק המצוטט מויק' כא, 15.
24. דב' כג, 9. על מצרי ואדמי נאמר: "בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'".
25. לחיזוק הנחה זו ראה: M. Mielziner, Introduction to the Talmud, (2nd ed. rev.; New York: Funk & Wagnalls Company, 1903), p. 191. להלן יצויין מלצינר.
26. רש"י: "מצרי ואדומי שני. ביאתן בעבירה דכתיב (דב' כג) שלישי ולא שני".
27. עולא, אמורא בבלי, דור שלישי (280-310). הוא מרבה לנסוע בין א"י ובבל. הגר מא"י לבבל.
28. צוקרמאנדל ע' 342. מקבילות: יבמות עח, ע"א. סוטה ט, ע"א.
29. המקור צוטט במלואו בע' 28.
30. גוטמן, חלק א, עמ' 12 ואי'.
31. מילצינר, ע' 132.
32. ראה ע' 34 סעיף "מצרי ואדומי".
33. אלון, כרך א, ע' 348-349.
34. ראה למשל בבא בתרא י, ע"ב. חוקרים שונים חולקים על דעה זו. נראה שבנושא רגיש שכזה משתקפת עמדתו של החוקר היהודי או הנוצרי כלפי א"י, הגולה והגויים.
35. ראה לעיל הערה 7.
36. יבמות צח, ע"א.
37. Victor Tocherikover, Hellenistic Civilization and The Jews, (Philadelphia: JPS, 1961), pp. 352-354.
38. Vita Mosis, I, 147.

- De Sepc. leg. III, 29. 39
40. ראה לעיל הערות 16, 22.
41. ר' יוסי בן קסמא, חנא, דוד שלישי (120-140).
42. בר' יט, 30-38.
43. להצעת פרוש נוסף ראה רש"י סנהדרין קד, ע"א בד"ה עמון ומואב.
44. כאן חזרה על המדרש שזוטט לעיל.
45. ע' 34.
- 45א. קידושין ד, ג.
46. Levi Freund, "Über Genealogien- und Familienreinheit in biblischer und talmudischer Zeit," Schwartz Festschrift, להלן יצויין פרוינד. (Berlin: 1917), pp. 163 ff
47. בעיית העברה נחלאות במקרא ראה במד' כז, 1-11.
48. דבה"א ט, 3 ואי'.
49. עזרא ב, 59-62. נחמיה ז, 61-64.
50. Euseb. hist. eccl. I, 7
51. פרוינד, ע' 177.
52. וכן עיין ירושלמי יבמות, פרק ח, הלכה ד, טור ד. קידושין פרק ד, הלכה א, טור ד.
53. עיין ע' טו, ב.
54. דנו על משמעותו של כלל זה בדיון מפרט בעמ' 34 ואי'.
55. Z. Frankel, "Grundlinien des Mosaisch-Talmudischen Eherechts," Jahresber d. jüd. Theol. Seminars v. Breslau, 1860, pp. 4, 14 and n. 2.
56. ריש לקיש (ר' שמעון בן לקיש) אמורא א"י, דור שני (250-280). נשא לאישה את אחותו של ר' יוחנן (בר נפחא).

57. חלל: כהן שנולד מאישה הפסולה להנשא לכהן, כגון: מן הגרושה.
58. קידושין ד,ו.
59. שם, שם, ז.
60. שמואל בן נחמן, אמורא א"י, דור שלישי (280-310).
61. פסוק זה של המדרש מופיע בשלמות ביבמות עו, ע"ב (סוף העמוד).
62. בשינויי גירסה יבמות עו, ע"א.
63. טשרנוביץ, חלק ד, ע"צ 33. ח. אלבק, מבוא למשנה, (ירושלים, מוסד ביאליק, 1959), ע' 29-34. אלבק לא מנסה לבאר תופעה זו אלא מסתפק בהבאת דוגמאות לרוב.
64. רב יוסף (בר חייא), אמורא בבלי, דור שלישי (280-310).
65. רב יוסף מסתמך כאן על יבמות כד, ע"ב: "וכן מי שנחגייר לשום שולחן מלכים לשום עבדי שלמה אינן גרים".

הערות לפרק ד

1. תחשואה היא בין משנה תורה ושלחן ערוך. במקום שהטור חולק
נציין זאת.
2. חוץ מממזר.
3. משנה תורה, קדושה, הלכות איסורי ביאה, פ"ב, כא.
4. דוגמא בנושא שלנו ראה ברכות כח, ע"א.
5. ועיין תוספתא ידים ב, יח(צוקרמאנדל עמ' 683-684). הרא"ש
מסתמך כאן על דעתו של רבן גמליאל.

ביבליוגרפיה עברית

לפי

שמות-המחברים

1. חנוך אלבק. מבוא למשנה. ירושלים, מוסד ביאליק, 1959.
2. גדליהו אלון. תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד. ישראל, הקיבוץ המאוחד, 1958.
3. מיכל גוטמן. מפתח התלמוד. דשאנגראד, הוצאת המחבר, תרס"ו.
4. אברהם גייגר. המקרא והרגומיו בזיקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות. תרגם לפי המהדורה השנייה משנת 1928 ע"י י.ל. ברוך. ירושלים, מוסד ביאליק, 1949.
5. שמעון דובנוב. דברי ימי עם עולם. חל-אביב, דביר, 1947.
6. אהרן הימן. תורה הכתובה והמסורה על התנ"ך. חל-אביב, דביר, תרצ"ז.
7. חיים טשרנוביץ. תולדות ההלכה. ניו-יורק, ועד היוכל, 1945-1936.
8. ע"צ מלמד. אשנב התלמוד. ירושלים, קריית ספר, 1960.
9. יחיאל מיכל עפשטיין. ערוך השלחן. ווארשא, יוסף צבי לעוו, 1912.
10. יום טוב ליפמאן צונץ. הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית. נערך על ידי חנוך אלבק. תרגם לפי המהדורה השנייה משנת 1892 על ידי מ.א.ז"ק. ירושלים, מוסד ביאליק, 1954.
11. יחזקאל קויפמן. גולה ונכר. חל-אביב, דביר, תרפ"ט.
12. יחזקאל קויפמן. תולדות האמונה הישראלית. כרכ' א-ג. ירושלים, מוסד ביאליק, 1953.
13. י. שכטר. אוצר התלמוד. חל-אביב, דביר, תשכ"ב.

ביבליוגרפיה עברית

לפי

שמות הספרים

1. אנציקלופדיה מקראית. ירושלים, מוסד ביאליק, 1955-1963.
2. טור: אבן העזר. יעקב בן-אשר. ווארשא, תרמ"ב.
3. הספרים החיצוניים. עריכה על ידי אברהם כהנא. חל-אביב, מסדה, 1956.
4. מדרש רבה על חמשה חומשי תורה וחמש מגילות, ניו-יורק, הוצאת מדרש, תשי"ב.
5. מדרש תנאים על ספר דברים. מלוקט ונערך על-ידי צבי האמפמאנן. ברלין, ה. איטקובסקי, 1908-1909.
6. מקראות גדולות. על פי צלום הדפוס הראשון שיצא בוויין. חל-אביב, שוקן, 1958.
7. משנה. מפורשת על ידי חנוך אלבק. ירושלים, מוסד ביאליק, 1958.
8. משנה תורה. לרבינו משה בר מיימון. ניו-יורק, הוצאת "עם חי", 1947.
9. ספרי דבי רב. נערך על ידי מאיר איש שלום (פרידמן). ווינא, הוצאת המחבר, ה' תרכ"ד.
10. ערוך השלם. גתן בן יחיאל. ניו-יורק, מרדס, 1955.
11. פחד יצחק. יצחק לאמפרונטי. ונציה, 1750.
12. שלחן ערוך, אבן העזר. יוסף קארו. ווילנא, ראם, 1927.
13. תוספתא. משה ש. צוקרמאנדל. ירושלים, ספרי וארמן, 1963.
14. חלמוד בבלי. ניו-יורק/ברלין, חורב, ה' תרפ"ה.
15. חלמוד ירושלמי. ע"פ דפוסי ויניציאה-קראקא-קראטאשין. בהוצאת ולזינגר, ניו-יורק, תש"ס.

16. תנחומא-בובר, מדרש תנחומא הקדום והישן מיוחס לרבי תנחומא.

לבוב, הוצאת המחבר, הרמ"ג.

17. תנ"ך. ביבליה הבראיקה, קיטל-קאהלי. שטוטגארט, 1952.

1. Sheldon H. Blank. Prophetic Faith in Isaiah. New York, Harper & Brothers, 1958.
2. John D. Davis. The Westminster Dictionary of the Bible. Revised and rewritten by Henry Snyder Gehman. London, Westminster Press, 1944.
3. Moritz Duschak. Das Mosaisch-Talmudische Eherecht. Wien, W. Braumüller, 1864.
4. Otto Eissfeldt. Einleitung in das Alte Testament. 2nd revised edition. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956.
5. Louis M. Epstein. Marriage Laws in the Bible and the Talmud. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1942.
6. Heinrich Ewald. Die Alterthümer des Volkes Israels. Gottingen, Dieterich, 1866.
7. Zacharias Frankel. "Grundlinien des Mosaisch-Talmudischen Eherechts," (Jahresber d. jud. Theol. Seminars v. Breslau). Breslau, 1860.
8. Levi Freund. "Über Genealogien- und Familienreinheit in biblischer und talmudischer Zeit," (Schwartz Festschrift). Berlin, 1917.
9. H. Granquist. Marriage Conditions in a Palestine Village. 2 vols. Helsingfors, Akademische Buchhandlung, 1931-1935.
10. Michael Guttmann. "Zur Einleitung in die Halacha," 2 parts (Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest 32, 36). Budapest, 1909-1913.

11. M. D. Hussey. "Origin of the Name Pharisee," (Journal of Biblical Literature XXXIX), 1920.
12. Ludwig Lichtschein. Die Ehe nach mosaisch-talmudischer Auffassung und das mosaisch-talmudische Eherecht. Leipzig, O. Wigand, 1879.
13. M. Mielziner. Introduction to the Talmud. 2nd revised edition. New York, Funk & Wagnalls Company, 1903.
14. _____. The Jewish Law of Marriage and Divorce in Ancient and Modern Times. 2nd edition. New York, Bloch Publishing Company, 1901.
15. Emil Schürer. A History of the Jewish People in the Time of Jesus. New York, Schocken Books, 1961.
16. Hermann L. Strack. Introduction to the Talmud and Midrash. New York, Meridian Books, 1959.
17. Victor Tcherikover. Hellenistic Civilization and the Jews. Translated by S. Applebaum. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1961.
18. Bernhard Wachstein. Literatur über die Jüdische Frau mit einem Anhang: Literatur über die Ehe. Wien, Israel Kultusgemeinde, 1931.
19. Der Babylonische Talmud. Translated by Lazarus Goldschmidt. 1897-1933.
20. A Dictionary of the Targumim..... Compiled by Marcus Jastrow. New York, Pardes Publishing House, Inc., 1950.

21. Jüdisches Lexikon. Berlin, Judischer Verlag, 1927-1930.
22. Encyclopaedia Judaica. I-X (1928-1934).
23. Jewish Encyclopaedia. VI (1904).