

# התשוקה לחיים

הכולל שני חלקים:

❖ חיוב כיסוי ראש לאישה הנשואה

❖ חיוב כיסוי הראש לכלה ביום חופתה

מאת:

## הרב שמעון אור

ראש תנועה לתורה מנהיגה



[www.tora-manhiga.org.il](http://www.tora-manhiga.org.il)

תודה לכל המסייעים בהוצאת ספר זה לאור



© התשס"ז

הוצאה לאור ע"י תנועה לתורה מנהיגה  
כתובת: מאיר אבנר וקרית היובל ירושלים

דואר אלקטרוני: [tmanhiga@gmail.com](mailto:tmanhiga@gmail.com)

כתובתנו באינטרנט: [www.tora-manhiga.org.il](http://www.tora-manhiga.org.il)

עריכה לשונית והגהה: שמואל לרמן  
עיצוב כריכה: רעות מסוארי 052 - 5221018

“בכל דבר תורה בכל דבר הלכה פרטית זורח האור העליון  
הבלתי מוגבל. המוסר האלוהי המוחלט הוא מוצץ מכל דין  
פרטי. ולהמסתכל המרגיל את נפשו בזריחת האור מתגלה בכל  
דבר הלכה תוכן ישותה הפנימי המתמלא מעולם הזה והאור  
עד אשר על כל הלכה ופרק יוכל להרחיב שירה חדשה שירה  
מלאה אמד מלא...” (אורות התורה ד' ד')

## התשוקה לחיים

### כיסוי הראש באישה ובכלה

- 5..... כעין מבוא \ הרב אורי שרקי
- 8..... הקדמה
- 13..... חלק ראשון : כיסוי הראש באשה נשואה
- 13..... "ערווה" - דווקא בנשואה
- 15..... "ערווה" - מקור הקיום
- 18..... התשוקה לחיים
- 18..... ערך ה"ראש" וה"פנים" של מקום הערווה
- 20..... הופעת ערכי תורה בגוף
- 24..... החיבור האישותי - רישום מציאות הבעל באישה לעולם
- 27..... ספר הכריתות - "ספר חיו" של האיש
- 32..... כוח החיים הגברי - כוח המחשבה, הכתב והדיבור
- 37..... כיסוי הראש בגרושה, אלמנה ובעולה
- 40..... כוח התורה כתאווה ב"שיר השירים"
- 43..... כוח ה"ערווה" באישה - יותר מן האיש
- 44..... יישום תכונת ה"ערווה" באברי האישה
- 51..... התעצמות מקור החיים שבגוף בקורבת המשפחה ובנידה
- 54..... סיכום ביניים
- 55..... "ומה אתבונן על בתולה"
- 61..... הפנויה - גוף ברמה של הרהור
- 63..... עמעום ממד הערווה בהלכה
- 68..... שרידות ממד ה"ערווה" בדין פריעת הראש - צורך קיומי
- 74..... כוח הכיסוי ליצור "ערווה"
- 79..... קליעת השיער - ייחוד האישה לבעלה

_____	התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה
82	קליעת השיער - שלמות הופעת הגוף כבנין
87	הסרת הקליעה - הרס הבניין וגלות העם
88	הלבוש - השלמת חסרון הגוף
96	"עטרת בעלה"
99	מ"קליעה" ו"עטרה" - ל"כיסוי"
104	עטופה כאבל
107	פריעת השיער בכלה הבתולה
116	התבוננות על כלה
120	ריקוד עם הכלה
124	כלה כ"קורה"
126	היציאה בהינומא ופריעת השיער – השלב שלפני חטא האדם
131	כיסוי ההינומא - הבלטת גוף הכלה כ"קורת הבית"
134	חופת ההינומא - חופה כ"גיגית"
138	קדימות חופת ההינומא ל"קידושין"
141	חופת ההינומא - שכינת הגוף הנשי
142	כור היתוך - של הדסים
146	"עיר של דמדומים"
148	מחופת "הינומא" לחופת "יריעה"
152	חופת "טלית"
157	נסיגת "חופת הטלית" להיות כ"חופת יריעה"
159	מחופת ה"בגד" לחופת ה"יחוד"
164	מחופת ה"יחוד" לחופת הגוף
166	ה"מקיף" מול ה"חודר"
180	סיכום

כיסוי ראשה של האשה הוא מהדינים שמהותם לוטה בערפל.

ההפרש הקיים, לדעת רוב הפוסקים, בין פנויה לנשואה מחד וחייב כיסוי הראש גם בגרושה ואלמנה מאידך, מרמזים שכאן טמון הפתח להבנת השינוי הנוצר באישה הנשואה שדווקא לאחר שנישאה מוגדר גופה ושערה כ"ערווה". יפה עשה הרב שמעון אור שליט"א, ראש ישיבת "תורה מנהיגה", שניגש לבירור אמיתתה של תורה בבירור גדרן המהותי של הלכות אלה.

הרב שמעון אור מבאר באר היטב כיצד מעשה הנישואין יוצר שידרוג והעצמה של חיים עצומים, כשכיסוי הראש, יותר משהוא מבטא אמצעי לצניעות, בעצם מבטא את מעשה ההעצמה הזה ואף שותף ליצירתו.

הנקודה המרכזית בדבריו של הרב שמעון אור היא ההבחנה בין ערכי התורה המקוריים לבין אותם ערכים כפי שהם נתפסים בערפילי הגישה המערבית-פילוסופית, שהלכה וגברה בנפש האדם מאז הסתלקות הנבואה, ושהעמיקה את שליטתה עם התארכות הגלות, הגוררת בעקבותיה התרחקות מהרגישות הייחודית שהתורה מחנכת אותנו אליה, מה שדורש את תשומת לבה של ההלכה וניסוחיה בעקבות "ירידת הדורות" של קהות הרגשות לעומת ערכי עולמה של תורה.

יש כאן הזמנה לשיבה אל ההרגשות המקוריות של תורה, מתוך בירור ההבחנות הדקות של הפוסקים ביסוד איסורי קריבה המגלות מעבר לאחידות של הנחיית ההרחקה, דירוג מהותי של חומרת האיסורים שמתוכו ניתן ללמוד על עולמה הערכי-מהותי של תורה.

ההבחנה העיקרית העולה מניתוח המקורות היא, שהעצמת ערכה של הגופניות והכללתה בכל חומר דיני עריות, תלויה בהתקשרות האישה עם האיש, שבאה לידי ביטוי גבוה בארוסה ובנשואה (ובכלל זה הגרושה והאלמנה). לעומת זאת הפנויה אסורה בקירבה מצד חולשת יצריו של האדם בלבד ולא מצד מהות האיסור, מה שגם בא לידי ביטוי בהלכות ובמקורותיהן.

התורה מפתחת דרך דיניה הכרה עדינה, המבחינה בין הריחוק על רקע נפילתו של האדם בצד השפל של היצרים, המזיקה בימינו הרחקה יתירה גם כלפי מי שאינה מוגדרת כערוה, דהיינו הפנויה, לבין מי שהתקשרותה עם האיש עשאה

## התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

ערוה, שהיא המקודשת או הנשואה. המחבר מטיב להראות על ידי מקורות חז"ל והראשונים, שביסודותיה ההלכה מבחינה באופן מהותי בין שני סוגי הנשים, עד כדי הגדרת דברי איוב "ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה" כמדת חסידות או כגזרה שמא תינשא ויתן דעתו עליה. רק נפילת הדורות, והתגברות היצרים בשפלותם ובגנותם, היא המזיקה הקמת גדרות איתנים המטשטשים את ההבחנה הזאת, שבלשון המחבר נקרא לה הכרה תורתית לעומת ההכרה הטבעית.

ביטוי לירידה זו מצאנו במשנה בסוף תענית המתארת את אופן בחירת האשה בימי קדם, כשבנות ישראל היו מחוללות בכרמים ופונות אל בחורי ישראל לשאת אותן לאשה. הקדשת חמישה עשר באב ויום הכיפורים לחגיגה זו נובעת מהכרת הערך העלאי של זוגיות בישראל, המשוחררת מכל הגנות שחדרה אליה בעקבות החטא. דוקא ביום הכפורים, ביום שמתכפר החטא או בט"ו באב, ביום שנתכפר חטא המרגלים, ישנה התנוצצות של מעמדו הנפשי של אדם הראשון, ביום שבו נעשה היחוד הזוגי בין הקדוש ברוך הוא לכנסת ישראל בצורתו השלימה בביאת מקדש של הכהן הגדול (יעוי' בשבועות פרק ב' משנה א', בדבר הקשר בין ביאת מקדש לאישות וד"ל), או על ידי התרת השבטים זה בזה. עוד יותר מובלטת הירידה במאמרו של רבי יוחנן (ב"ב צא, ב), הזוכר את מצב החיים בימי קדם, בטרם העמיקה חשכת הגלות: "נהירנא כד הוו מטיילין טליא וטלייתא כבר שית עשרה וכבר שב עשרה ולא הוו חטאן".

שימור היחס הנכון אל קדושת ההתקשרות הזוגית נותר דוקא אצל קדושי האומה. המקובלים (רמב"ן באגרת הקודש), שומרי גחלת החיים הנבואיים, מתנגדים בתקיפות ליחס הבוז הפילוסופי כלפי האישות, לעומת בעלי הפשט (רמב"ם במו"ט), המבטאים את המצב המציאותי של סילוק השכינה מחיי האומה. עם כל זה לא הושמעה מעולם באומה הדעה הדואליסטית, שמקורה במינות, שענייני האישות שייכים חלילה לשטן.

ירידת הדורות גרמה גם לאובדן רגש הצניעות הטבעי, והולידה ספרות עניפה של "דיני צניעות", שמיעוטן יפה וריבויין קשה. ההתעסקות הפרטנית בעניינים שעיקרן בטהרת הלב, עשויה לפגום בטהרה זו גופא, וגם לבטל נוהגים,

שהגדרתם ההלכתית אמנם אינה מבוררת, אבל יסודם בחוש הבריאה של האומה ואף ברוח קודשה, בבחינת "הנח להם לישראל". בכלל זה סוגיית גילוי ראשה של הכלה, שנהג מימים קדמונים בישראל, ואף המחלוקת בדבר "כיצד מרקדין לפני הכלה", שבה נדונה השאלה כיצד לשבח את יופיה של הכלה, בלי שתתעורר השאלה של חוסר הצניעות שבדבר, מכיון שרגש האומה הטבעי יודע להבחין בין שבח הראוי למצב המקרב לקדושת האדם הראשון בחופתו, "כשמחך יצירך בגן עדן מקדם", לבין גסות האמירות של בני השוק.

מהבירורים שבהם עוסק המחבר שליט"א עולה, שבכוחה של התייחדות אשה לאיש בחופה ליצור מציאות עליונה של גילוי אור האינסוף בתוך הגופניות, מה שהוא היסוד לביטוי "קידושין", כפי העולה מביאור התוספות לשני פירושו בריש מסכת קידושין. זהו מצב שבו שליטת היצר הרע נחלשת מפני השראת השכינה שבמעמד. (ראה בהקשר זה דבריו של מרן החיד"א בסי' ראש יוסף לפרשת בשלח בשם רבו האור החיים הקדוש שאין לחוש לאיסור שמיעת קול אשה במקום השראת שכינה).

עיונים אלו הדורשים עדינות רבה כדי שלא יפלו ממדרגתם, ראויים להיות נלמדים ומועמקים על ידי דורשי תורת אמת. יה"ר שיפוצו מעיינותיו של הרב המתבר חוצה, להגדלתה והאדרתה של תורה.

## הקדמה

כיסוי הראש הוא חיוב שאינו קל למרבית הנשים הנשואות, בהיותו אחד הדברים המשפיעים ביותר על יופיו. היתר האישה שעוד לא נישאה ללכת ללא כיסוי ראש, רק מגביר את המבוכה ואף את התרעומת בנושא זה, כיון שהוא מלמד שלא בצניעות הרגילה אנו עוסקים, שהרי אף הפנויה יש לה לנהוג ולהתלבש בצניעות. הגדרת ההלכה "שיער באישה ערווה"<sup>1</sup> דווקא באישה שנישאה, מקצין עוד יותר את חוסר הנגישות שיש לנו בהבנת הנושא כולו, שהרי מה לשיער ולהגדרת "ערווה"? גם הנסיון להסביר ש"שיער אישה נשואה שייך לאינטימיות של החיבה בין איש לאשתו"<sup>2</sup> אינו עומד במבחן המציאות ההלכתית, המחייבת אף נשים גרושות ואלמנות ללכת בכיסוי ראש<sup>3</sup>, אף שקשריהן לבני זוגן הסתיים זה מכבר, ולמרות שחובה זו יכולה ליצור עיכובים ביצירת קשרי נישואין חדשים<sup>4</sup>.

חוסר ההתאמה של חיוב כיסוי הראש לעקרונות הצניעות המוסריים והתורניים, מחייב אותנו לבחון איזה תהליך מתרחש בנשואי האישה, הגורם לכך שדווקא מעתה היא נצרכת לכסות את ראשה.

בחינת נושא זה תחשוף אותנו להפרש מהותי הקיים בין תודעת החיים האנושית שאנו חווים כיום, לבין התודעה התורנית. הפרש זה מתגלה במלוא כובדו באותם מקומות בהם אנו מדייקים בדברי התורה ורואים את השוני, והסתירה של דברי התורה את דרכי

<sup>1</sup> ברכות כ"ד ע"א.

<sup>2</sup> הרב בר שאול ב"מערכי לב" פרק ה' ומובא גם ב"שאלת שלמה" לרב אבינר בפרק שכ"ט ע" 630.

<sup>3</sup> כפי שמובא בשו"ע: "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש" (שו"ע אבן העזר סימן כ"א סעיף ב').

וביאר על כך ה"בית שמואל" (ד"ה א' פנויה): "היינו אלמנה או גרושה, אבל בתולה מותר... וכך כתב גם ב"באר היטב". וכן כתב ה"פרישה" על דברי הטור באבן העזר פרק כ"א ד"ה לא ילכו פרועות ראש אחת פנויה...".



ההגיון והמוסר האנושיים. הפרש זה, המופיע גם בנושא כיסוי הראש באישה הנשואה, הוא זה שיביא אותנו לחשוף עולם מופלא ויכולת מופלאה, שישנה רק לתורה ליצור עוצמות וכוחות של חיים באישה הנשואה ובכלה, שאינם קיימים בממד החיים האנושי שאנו חווים כיום.

כפי שיודגש בספר זה, התייחסות התורה לחיים אינה רק "הלכתית", אלא היא יוצרת "שידרוג" של כל מערכות החיים, מרמת הדומם ועד לרמת האדם, באופן שבכולם עולה רמת החיים שבהם מעבר למקובל ברמת החיים האנושית. השינויים שניראה באישה הנישואת, בתהליך הפיכת האישה לאשת איש, קיימים רק מכוח התגברות כוחות החיים מתוך התנהלותם על פי חוקי התורה.

יש לציין, שנושא כיסוי הראש אינו יוצא מן הכלל ביחס לדיני התורה האחרים. העיסוק בנושא זה מהווה פתח לחשיפת מגמה כללית הקיימת בכל התורה. ה"מוזרות" או אפילו חוסר ההבנה שאנו נתקלים בסיפורי ובהלכות התורה השונים הם הזיהוי החיצוני להפרש התודעה שבין עולם התורה לעולם האנושי.

כפי שנראה ביחס לאישה הנשואה וביחס לכלה, כך גם בשאר הנושאים המובאים בתורה, מציאויות דוממות "מואנשות" או "מונפשות" (מלשון נפש) ברמת החיים התורתית - כסף<sup>5</sup>, רכוש<sup>6</sup> ובגדים<sup>7</sup>. גם באדם עצמו מתגברת רמת החיים מעבר לרמה אותה אנו רגילים לראות בו. ההתייחסות ההלכתית בנוייה על התגברות החיים

---

<sup>4</sup> עיין בעניין זה שו"ת אגרות משה חלק אה"ע ד סימן ל"ב ד"ה "אם יש להתיר לגרושה לילך בגלוי ראש כדי שלא ידעו שהיתה נשואה".

<sup>5</sup> האנשה המתבטאת ביכולת הכסף לבוא תחת העין הממשית בחיוב "עין תחת עין" ובחיוב "כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם כִּן יִנָּתֶן בּוֹ" שבתורה (ויקרא כד, יט ורש"י שם).

<sup>6</sup> האנשה המוצאת את ביטויה למשל ברמת האחריות והקשר של מוצא האבדה כלפי האבדה, היוצאים מכל הגיון נורמאלי אנושי (רמב"ם הלכות גולה ואבדה פרק יג, הלכה י', יא, ט"ו, יז).

<sup>7</sup> כגון בגדי עשו הבונים את יעקב כ"בעל ידי עשו" בתהליך קבלתו את ברכות יצחק.

הזו, באופן, שדינים הלכתיים שלעולם לא היו יכולים להיות קיימים ברמת התפיסה האנושית את המציאות, מופיעים מכוח תפיסת מציאות "משודרגת" זו באדם<sup>8</sup>. התייחסות התורה לחיים אינה מתפרשת בספר זה כגורם "מְצוּוה" (המחייב את כיסוי הראש), אלא כגורם המאדיר ומגביר את החיים (במקרה שלנו את הגוף הנשי), והוא המחייב את השינוי בהתייחסות ההלכתית במעבר האישה להיות אשת איש. התורה אינה רואה בתהליך הנישואין רק שינוי הלכתי במצבה של האישה, אלא התפתחות ושינויים גופניים שהם המצריכים את "כיסוי הראש". ספר זה יעסוק בהגדרת השינויים הללו ועוצמות החיים הנוצרות מכוח החיבור האישותי של האיש עם האישה על פי תורה.

אנו נראה שעוצמות חיים אלו מולדות מכוח החיבור הנוצר בין האיש והאישה. אנו נראה שחיבור זה הוא המוליד באישה ממד חיים מחודש שהוא המגדיר אותה מכאן ואילך כ"ערווה".

אנו נגלה שהיופי, עוצמות החיים, והתחושות המופיעות בגוף הנשי ברמתם שלפני הנישואין הם דלים מכדי שיהוו גורם מפריע לשלמות החיים התורתיים ועל כן לכתחילה לא נאסרו בראיה. את הנקודה הזו נחשוף מתוך ההבדל שבין הדינים המתייחסים לאישה שעדין לא נישאה, לבין אלו המתייחסים לאישה שכבר נישאה (כולל אלמנה וגרושה).

למרות רמת החיים השונה והנמוכה יותר של האישה שלא נישאה ביחס לאישה הנשואה, אנו נראה שחכמים משייכים את איסור הראייה אף ביחס ללא נשואה, תוך עמעום ההבדל שבין גופניות הנשואה לגופניות האישה שלא נישאה. את המהלך הזה אנו ניחס

---

<sup>8</sup> כגון בדיני הרוצח בשגגה, המייחסים רמת אחריות עצומה כלפי הרוצח בשגגה, עד כדי הגדרתו כ"אין לו דם". וכן מהתייחסות למעשה הרצח שעשה כמעשה השתלטות על דם הנרצח, המחייבת על כן תהליך של "גאולת דם" (במדבר לה, כב, מסכת מכות יב, א').

לתהליך נסיגת עם ישראל מיכולתו להביע חיים גופניים ותחושתיים ברמה של תורה, המביאה את חכמים לשמר את חוקי מערכת החיים הזו בממד חיים הכרתי נמוך בהרבה מזה שאליו מתייחסת התורה במקורה, כ"ציון" לרמת החיים התורתית לכשתופיע בבוא היום.

כפי שנברר, דין הכיסוי ראש הוא אחד הדינים המשמר באופן **בולט** חוקיות חיים שאינה מזוהה כיום ברמה התודעתית, ושימורה עד עתה הוא אך ורק ברמה ההלכתית.

את ביאור המשמעות העקרונית שבכיסוי הראש אנו נחלק לשני חלקים. בחלק הראשון נתייחס לאישה הנשואה, ובחלק השני לכלה הבתולה בחופתה.

### **חלק ראשון: כיסוי הראש באישה נשואה**

ביאור כיסוי הראש באישה נשואה יתבצע בשני שלבים. בראשון תהיה התייחסות ל"שיער באישה ערווה" ובשני נדון במשמעות כיסוי הראש כייחוד האישה לבעלה. בשלב הראשון - "שיער באישה ערווה" - נעסוק במספר נושאים:

- בירור מושג ה"ערווה" ומדוע הוא מופיע בעיקרו דווקא בנשואה.
  - השוואה בין גדר הערווה שבנשואה לבין גדרי הערווה נוספים של קרבת משפחה, נידה וכו'.
  - בחינת החיבור בין איש לאישה, ומה בחיבור הזה הופך את האישה להיות מוגדרת כ"ערווה" אפילו בשערה.
- בשלב השני - משמעות כיסוי הראש כייחוד האישה לבעלה - נעסוק במספר נושאים:
- ביאור "כיסוי הראש" כגורם להופעת גדר ה"ערווה" באישה.
  - משמעות כיסוי הראש כייחוד האישה לבעלה.
  - הגדרת ייחוד האישה לבעלה במספר רמות - "קליעת השיער"; "עטרת בעלה"; "כיסוי הראש"; "עטופה כאבלי".

### חלק שני - כיסוי הראש בכלה

חלק זה יפגיש אותנו עם עוצמת חיים גבוהה עוד יותר מזו שזיהינו בחלקו הראשון של הספר - זו שלפני חטא האדם הראשון. באטמוספירת חיים זו נמצאים החתן והכלה באופן המשפיע עד כדי קביעת גדרים הלכתיים בכלה שלא היו מותרים לעולם על ידי חכמים לולא עוצמתו של המעמד והשפעתו שכמעט אינה ניתנת לתפיסה.

את זאת אנו נזהה בדינה המיוחדת ביחס לכיסוי הראש, בגדרי ההסתכלות המיוחדים לה, בשערה ובתכשיטיה וכן ביחס למנהג הריקוד עימה. אנו נבאר את נושא היציאה לחופה ב"הינומא" כביטוי ישיר להתייחסות לכלה על פי תכונת המציאות הזו שלפני חטא האדם. אנו נראה שאת תהליך החופה תוביל ההלכה לרמות המתאימות יותר לאלו שלאחר חטא האדם הראשון, בחופת ה"יריעה"; ה"טלית" וה"יחוד".

בחלק זה נבחן גם את השוני שבין פסיקת חכמי אשכנז וחכמי ספרד ביחס למעשה החופה, ומתוך כך נלמד את תפיסתם המערכתית בנושא.

### חלק ראשון: כיסוי הראש באשה נשואה

#### "ערווה" - דווקא בנשואה

על ההתייחסות התורנית לשיער כ"ערווה" אנו למדים ממסכת ברכות:

"אמר רב ששת: **שער באשה ערוה**, שנאמר **שערך כעדר העזים**".  
(שה"ש ד', ברכות כ"ד, ע"א)

אולם כבר הרא"ש בהבאתו מקור זה מסייג ואומר שאין כך הדבר בבתולה:

"... אמר רב ששת שער באשה ערוה בנשים שדרך לכסות שערן **אבל בתולות שדרך לילך פרועות מותר לקרות כנגדן**".  
(רא"ש, ברכות, פרק ג' סימן ל"ו)

כיון שהגדר "שדרך לכסות את שיערן" הוא עקרוני ולא טכני<sup>9</sup>, יוצא ש"שיער באישה ערוה" הוא דווקא באישה שנישאה ולא בבתולה<sup>10</sup>. התבוננות בביאור רש"י מגלה במפתיע שאף ביחס לאברים אחרים, גדר ה"ערווה" הוא דווקא באשה נשואה:

---

<sup>9</sup> כפי שמבאר ה"משנה ברורה" שאף בנשים נשואות שאינן מכסות את ראשן נחשב שערן לערוה: "...ודע עוד דאפילו אם דרך אישה זו וחברותיה באותו מקום לילך בגילוי הראש בשוק כדרך הפרוצות אסור..." ("משנה ברורה", סימן ע"ה ס"ק י').

<sup>10</sup> אנו נתעכב בהמשך על משמעות נקיטת הרא"ש בלשון "...בנשים שדרך לכסות שערן" בלא להזכיר בפרוש את הנישואין כגורם המגדיר את השער כ"ערווה", בכך שכיסוי השער הוא הגורם המביא להשלמת הגדרת האישה הנשואה כ"ערווה" אף בשערה.

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

"אמר רבי יצחק: טפח באשה ערוה. למאי? אילימא לאסתכולי בה... כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף! אלא: באשתו, ולקריאת שמע. אמר רב חסדא: שוק באשה ערוה, ...אמר שמואל: קול באשה ערוה, שנאמר "כי קולך ערב ומראך נאוה" (שה"ש ב'). אמר רב ששת: שער באשה ערוה, שנאמר "שערך כעדר העזים" (שה"ש ד')."

(ברכות, כ"ד ע"א)

ביחס לאיסור ההסתכלות מבאר רש"י:

"לאסתכולי בה - אם אשת איש היא".

וכן בעניין ה"שוק" מבאר הוא:

"שוק - באשת איש".

היוצא מדברי רש"י, ש"טפח באשה ערוה" ו"שוק באשה ערוה" הם דווקא באשה הנשואה. אם רוצים היינו לבאר את קביעת רש"י זו רק לעניין קריאת שמע כלפי אשתו, מגיע ד"ה "ערוה" ומבטל אפשרות זו ומבאר שגדר הערוה שב"שוק" הוא על כל הסתכלות.

"ערוה - להסתכל, וכן באשתו לקריאת שמע".

קביעת רש"י את איסור ה"הסתכלות" ו"שוק באשה ערוה" דווקא באשת איש, ובנוסף לכך ידיעתנו ההלכתית שהגדרת השיער כ"ערוה" היא דווקא באשת איש (כפי שראינו ברא"ש), מחייבים אותנו להסיק, שכל גדרי הערוה המובאים בגמרא בברכות - אצבע, שוק, קול ושיער

- עוסקים אך ורק באשת איש, כשעל פי רש"י את היחס לקול ולשער  
אנו למדים מקל וחומר מ"טפח באישה" ומן השוק.

מסקנה זו מעמידה את כל הבנתנו עד עתה את מושג ה"ערווה" בסימן  
שאלה אחד גדול, שהרי בתפיסה האנושית אין מקום להבדיל בין אבר  
פנויה או נשואה, ההבדלה שבכל אופן נוצרת פה ע"י רש"י, מחייבת על  
כן בחינה מחדש את מושג ה"ערווה".

### **"ערווה" - מקור הקיום**

בפרשת יוסף ואחיו, אנו פוגשים את המושג "ערווה" שלא בהקשר  
לגילוי העריות:

*"וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף אֶת הַחֲלֵמוֹת אֲשֶׁר חָלַם לָהֶם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מִרְגְּלִים  
אֲתֶם לִרְאוֹת אֶת עֵרֹת הָאָרֶץ בְּאֲתָם".*

(בראשית מ"ב, ט"ו)

ומבאר רש"י:

*"ערות הארץ - גלוי הארץ, מהיכן היא נוחה ליכבש, כמו "את  
מקורה הערה" (ויקרא כ' י"ח), וכמו "ערום ועריה" (יחזקאל  
ט"ז ז'). וכן כל ערה שבמקרא לשון גילוי...".*

(רש"י, שם)

הגדרת רש"י את "ערות הארץ" כ"גילוי הארץ" בלשון שם עצם,  
מחייבת להבין ש"גילוי הארץ" הוא גדר של מקום. יש אם כן צורך  
להבין מה המשמעות של "מקום הגילוי" ומדוע ממנו נוח ביותר לכבוש  
את הארץ?

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_

כיוון שה"ארץ" היא המטרה והמהות המבוקשת, הרי מקום בו הארץ גלויה, הוא מקום שהמטרה קרובה יותר וברת השגה ביותר, מכאן, ש"גילוי הארץ" הוא מקום בו המהות מתבלטת. ברור אם כן שהגדרת "ערות הארץ" כ"גילוי הארץ" אינה מבארת את מושג ה"ערוה" בדרך של גנאי וכמקום החולשה, אלא כמקום בו ישנו תגבור בהופעת המהות.

האבן עזרא בהסברו השני, נוקט אף הוא בדרך המבארת את מושג ה"ערוה" כחשיפה של מהות:

*"...או בעבור היות הערוה נסתרת, כך אתם באים לראות סוד הארץ, והוא הנכון בעיני".*

*(אבן עזרא, שם)*

"סוד" הינו ביטוי למהות נסתרת שחשיבותה רבה בקיום אותה המציאות. "ערוות הארץ" הינה אם כן על פי ביאור זה "סוד קיום הארץ".

בדרך זו נראה שחייבים אנו לבאר אף את מושג הערוה בפרשת העריות בויקרא:

*"וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשֶּׁה דְּוָה וְגִלָּה אֶת עֶרְוַתָּהּ אֶת מִקְרָהּ הָעֵרָה וְהִיא גִלְתָּהּ אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקִּרְבַּ עַמָּם".*

*(ויקרא כ', י"ח)*

רש"י במקום מבאר הן את לשון ה"הערה" והן את מושג ה"ערוה" כ"גילוי":



*"הערה - גלה. וכן כל לשון ערוה גלוי הוא..."*

(רש"י, שם)

הסבר זה של רש"י מחייב התבוננות יתירה, שהרי לשון הכתוב יוצרת לכאורה כפל דיבור: "וגלה את ערוותה", מבואר כ"גילה את גילויה", וזאת כדוגמת "מְקַרְהָ הָעֵרָה" על כך מבאר רש"י "מקורה גילה". ברור על כן שאת מושג ה"ערווה" כ"גילוי" יש לבאר במשמעות התוכנית כדוגמת ביאור רש"י ביחס ל"ערוות הארץ". אם "גילוי הארץ" הוא מקום בו נחשפת ביותר מהות הארץ, הרי פעולת "גילוי הערוה" בגוף, היא פעולה המגבירה את חשיפת המהותיות שבגוף!

סימוכין להבנה זו של מושג ה"ערווה" כ"גילוי מהות", אנו מקבלים מההקבלה שבין "גלה את ערוותה" לבין המשך הפסוק "את מְקַרְהָ הָעֵרָה".

*"...וְגָלָה אֶת עֵרְוַתָּהּ אֶת מְקַרְהָ..."*

(ויקרא כ', י"ח)

ההקבלה שבין "גילה" ו"הערה" המבוארת אף היא כ"גילוי", מלמדת על הקבלה בין "ערווה" ו"מקורה". ה"ערווה" מתוך הקבלה זו מוגדרת כ"מקור". המשך הפסוק מזכיר פעם נוספת את מושג ה"מקור" כ"מקור דמיה".

מושג הערווה מתברר גם פה מכיוון נוסף כחשיפה של מהות ומקור החיים שבגוף (או שבארץ). אכן גם הגמרא בהתייחסותה למקום

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_  
הערווה מגדירתה כ"מקום התורף"<sup>11</sup> ובכך היא מדגישה את  
מרכזיותה המהותית.

## התשוקה לחיים

היות ה"ערווה" מקום החיים שבגוף, מבארת את משמעות התשוקה הקיימת בין המינים באופן גבוה ביותר. תשוקה זו היא תשוקה אינסטינקטיבית הנובעת מן הכמיהה להתחבר למקור החיים, ולשאוב אליו מכוחו. מכוח כמיהה זו מגיעה אף התשוקה היתרה למקום ערוות האיש והאישה, וכן לדדיה של האישה, בהיותם אף הם מקור יניקה של חיים. אמנם הכרה גבוהה זו אינה מצליחה לשרוד בתודעתו של האדם, והיא נשארת ברמה של תשוקה חווייתית שאינה מושכלת. ברמה ההכרתית השכלית לא מצליח האדם לזהות את עוצמת החיים שבאברי הגוף ועל כן אין אברים אלו תופסים את המיקום המרכזי בהווייתו המודעת של האדם, המשתדל לנתב את דרכו מכוח שכלו ומחשבתו.

דווקא ההתבוננות התורתית ממנה היינו מצפים לכאורה לדחיקה גדולה עוד יותר של גורם ה"ערווה" לפינת החיים התורתיים, דווקא היא מצליחה להביע את תכני החיים שב"ערווה" עד כדי הגדרתם כ"ראש" וכ"פנים" של הוויית החיים.

## ערך ה"ראש" וה"פנים" של מקום הערווה

במסכת ברכות אנו נפגשים עם השימוש בלשון "פנים" לערוות האישה:

---

<sup>11</sup> "כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף" (ברכות כד, ע"א).

"לימא מסייע ליה לרב הונא: האשה יושבת וקוצה לה חלתה  
ערומה מפני שיכולה לכסות פניה בקרקע..."

(ברכות כ"ד ע"א)

כך גם נוקט רש"י במקום:

"וקוצה חלתה ערומה - ואף על פי שערום אסור לברך, אשה  
יושבת מותרת, שבישיבתה פניה שלמטה מכוסים בקרקע".

(רש"י, שם)

וכן בכתובות:

"(ואלו יוצאות שלא בכתובה) ... בטווה ורד כנגד פניה".  
רש"י: "בטווה ורד כנגד פניה - טווה בכפה על ירכה וחוט  
מתרדד כנגד פניה של מטה".

(כתובות, ע"ב ע"ב)

באופן דומה אנו מוצאים ביחס לערוות הגבר, שימוש בלשון "ראש  
הגוייה":

"ואמר רמי בר אבא: כתיב אברם וכתוב אברהם! בתחלה  
המליכו הקב"ה על מאתים וארבעים ושלושה אברים, ולבסוף  
המליכו על מאתים וארבעים ושמונה אברים, אלו הן: שתי  
עינים, ושתי אזנים וראש הגוייה".

(נדרים לב, ב')

וכן במניין האברים שפגיעה בהם מוציאה לחרות:

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה  
"תחת עינו - וכן בכ"ד ראשי אברים אצבעות הידים והרגלים.  
ושתי אזנים והחוטם וראש הגויה, שהוא גיד האמה..."  
(רש"י, שמות כ"א, כ"ו)

באופן דומה נוקטת המשנה גם ביחס לשיער הערווה:

"בן סורר ומורה מאימתי נעשה בן סורר ומורה משיביא שתי  
שיערות ועד שיקיף זקן התחתון ולא העליון אלא שדברו חכמים  
בלשון נקיה".

(משנה, סנהדרין, פרק ח' משנה א')

קריאת חכמים לשער ערוות האיש - "זקן תחתון", המתבאר ככינוי  
ב"לשון נקיה" חייב להיות נאמן לאמת, שהרי לשון נקיה מביעה את  
המציאות בדרך נקיה, ולא בדרך שאינה אמת. כך גם כינוי ערוות  
האישה בשם "פנים" וערוות האיש בשם "ראש הגויה", חייבים אף  
הם להיות כינויי אמת. מכאן אנו חייבים להסיק שאכן יש לאברים  
אלו בחינות אלו, המציבות אותם ככוחות מרכזיים בהוויית האדם אף  
ברמה התורתית. בכך תואמים כינויים אלו את אופן ביאור רש"י את  
ה"ערווה" כגילוי מהות האדם.

### הופעת ערכי תורה בגוף

אופן ההבעה החיובי שמצינו ביחס לערוות האיש והאישה, מלמדים על  
קיום ערכי תורה במציאות גופו של האדם, עד כדי שערוותו של האדם  
מופיעה כמקור החיים האלוהיים שבו.  
את היכולת להביע תכנים תורתיים במערכות הגוף, אנו מוצאים אף  
אצל אברהם, אולם ברמת הבעה מצוותית:

**"וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל עֶבְדוֹ זָקֵן בֵּיתוֹ הַמְּשָׁל בְּכָל אֲשֶׁר לוֹ שִׁים נָא  
יְדָד תַּחַת יָרְכֵי".**

**רש"י: "תחת ירכי - לפי שהנשבע צריך שיטול בידו חפץ של מצוה, כגון ספר תורה או תפילין, והמילה היתה מצוה ראשונה לו ובאה לו על ידי צער והיתה חביבה עליו ונטלה".**

*(בראשית כ"ד, ב')*

מצד אחד, אנו פוגשים באברהם במצב בו כבר החיים התורתיים מופיעים בו ברמה מצוותית המובעת בציווי המילה. במקביל, מצוותיות זו מסוגלת להתראות הכרתית באברי הגוף, על כן מורה אברהם לעבדו לאחוז ב"מילה" כ"חפץ של מצווה", מעשה שאנו כלל איננו יכולים להעלות על דעתנו. בעוד שבמושגי החיים שלנו, רחוקה ההוויה הגופית מלהיות תורתית, ובאחיזת המילה משתלטת הוויית החולין להביע את רמת החיים האנושית (עד כדי רתיעה מלגעת בה ברצוננו לדבוק בהוויית החיים התורתית) הרי שאצל אברהם מופיעה רמה אחדותית מספקת בין הממד התורתי של החיים לבין הממד הגופני עד כדי שאחיזת המילה מביעה את המצווה בחביבותה.

את הקושי ביכולתנו להופיע בגוף את הוויית החיים האלוהית התורתית, אנו פוגשים כבר בתורה עצמה ביחס ללשון ה"ערווה" עצמה. אם ביחס ל"ערוות הארץ" ו"לגלות ערווה", משמעות ה"גילוי" שבערווה עוד ניכרת, הרי ב"ערוות דבר", משמעות ה"חסרון" שב"ערווה" היא שכולטת.

כך בדברים כ"ג:

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

**”כִּי יֵדוּד אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחְנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אִיבֶיךָ לְפָנֶיךָ  
וְהָיָה מַחְנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְּךָ עֲרוֹת דָּבָר וְשָׁב מֵאֲחֵרֶיךָ.”**

(דברים כ"ג, ט"ו)

וכך בדברים כ"ד :

**”כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָעֵלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מֵצָא  
בָּהּ עֲרוֹת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתָתָהּ וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשָׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ.”**

(דברים כ"ד, א')

בשני המקורות, משתמש הכתוב במושג ה"ערווה" בכדי להביע חסרון וחולשה. מכאן אנו למדים שברמת ההתייחסות הגלויה אף שהמדובר ברמת התייחסות של תורה, מהווה הערווה הוויית מציאות שלילית. רק רמת התייחסות שמעבר לממד המציאות הגלויה, מסוגלת לחשוף את המעלה שבתגבור כוח הגוף. את היחס הזה שבין הביטוי הגלוי השלילי שב"ערווה" לבין העצמת כוח החיים המופיעה בה בעומקה, אנו מוצאים ביום הכיפורים.

הגמרא במגילה מלמדת אותנו שקריאת התורה במנחה של יום הכיפורים היא בנושא העריות :

**”ביוה"כ קורין אחרי מות... ובמנחה קורין בעריות...”.**

**רש"י : ”קורין בעריות - שמי שיש עבירות בידו יפרוש מהן לפי שהעריות עבירה מצויה שנפשו של אדם מחמדתו ויצרו תוקפו”.**

(מגילה, ל"א ע"א)

באופן דומה מביא השו"ע והמשנה ברורה במקום.

**”ומוציאין ס"ת וקורין ג' בפ' עריות עד סוף הפרשה...”.**

**משנה ברורה ס"ק ז': "בפי עריות - משום שנפשו של אדם  
מחמדתן ואם יש אחד שנטמא יחזור בתשובה".**

(שו"ע סימן תרכ"ב, סעיף ב')

אנו רואים, שדווקא ביום הכיפורים בשיאה של הופעת הקדושה, מוצאים חכמים לנכון להזהיר על עריות קורבת המשפחה - משום "שנפשו של אדם מחמדתן", למרות שרוב בני האדם הנורמאליים סולדים מהן. לכאורה ביום זה הסלידה מן העריות היה לה להתרחב עוד יותר מכוח קדושתו העצומה של היום? ברור אם כן, שלא ניתן להתייחס להדגש זה, המגיע עד כדי קריאת עניין זה בקריאת התורה של מנחה ביום הכיפורים, כאזהרה מקרית. אנו חייבים להבין שאזהרת העריות מתייחסת מהותית ליום הכיפורים, וקשר מהותי זה הוא שמביא לקריאת פרשת העריות דווקא ביום זה. על פי הבנתנו את מושג ה"ערווה" כ"גילוי מקור החיים שבגוף", הקשר זה מובן. יש להבין שבמצב המציאות הרגיל כיון שכוח החיים שבגוף ועוצמתו כ"מקור החיים" אינם בולטים, הקירוב הגופני הוא גס מדי מכדי שקשר הקירבה המשפחתית ישאף להתבטא דרך מעשה של קירבה גופנית. גסות הקשר הגופני מגיעה עד כדי סלידת האדם ביצירת קשר הקירבה המשפחתית בדרך זו. אולם ביום הכיפורים קרבת הקב"ה למציאות מופיעה בה תוספת איכותית. על כן ערכיותם של החיים בולטת בהם מעבר לרמה המופיעה ביום יום. במצב זה מצליחה ההוויה הגופנית להביע אף היא ערכיות של חיים וממילא צץ ועולה החשש מפני הרצון להביע את זיקת הקשר שבין קרובי המשפחה ברמת הגוף.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> על פי הבנה זו, הופעת איסורי העריות בתורה באופן כה בולט, בניגוד לסלידה הקיימת כיום ליצירת קשר אישותי שכזה, נובעת מעוצמת מימוש החיים התורתיים במציאות, עד כדי יכולת הגוף להביע את הערכיות של החיים. יכולת זו נחלשה ביותר בימינו, והיא קיימת רק ברמת העשייה המצוותית. על כן לא קיים כלל חשק ליצירת קשר קרובה ברמת קשר של גוף.

ההבנה שתוספת חיים ערכית ברמה של תורה יש בה בכדי להגביר את מציאות ה"ערווה" ולהבליטה כמקור חיים, מחזירה אותנו לנושא הערווה שבאישה הנשואה.

קביעת המשנה ש"שוק", "קול" ו"שיער" באישה הם ערווה דווקא באישה הנשואה (כפי שהוכחנו לעיל), מחייבת להבין שכנראה דווקא באישה הנשואה ישנה עוצמת חיים ברמה תורתית המתממשת עד לרמת אברי הגוף להגדירם כ"ערווה". יש אם כן לברר כיצד נוצר באישה הנשואה מצב זה.

### החיבור האישותי - רישום מציאות הבעל באישה לעולם

מציאות האישה הנשואה מתבררת בפרשת "כי יקח איש אשה":

*"כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר וכתב לה ספר כריתת ונתן בגדה ושלחה מביתו. ויצאה מביתו והלכה והייתה לאיש אחר. וישנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתת ונתן בגדה ושלחה מביתו או כי ימות האיש האחרון אשר לקחה לו לאשה. לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הטמאה..."*  
רש"י: "אחרי אשר הטמאה - לרבות סוטה שנסתרה".

(דברים כ"ד, א' - ד')

למרות שתוכן הפסוקים עוסק במקרה מסוים של איסור החזרת גרושתו לאחר שנישאה לאחר, הרי חכמים לומדים מ"כי יקח" וכו' את

---

החלשה זו ביכולת הבעת הגוף קשרי חיים ערכיים היא התהליך הכוחני העומד מאחרי "סימוני" יצר העברה שפועלים חכמים בעקבות החורבן (עייין על כך ביומא סט, ע"ב).



דיני הקידושין<sup>13</sup>, מהמשך הפסוקים את פרטי דיני הגירושין<sup>14</sup>, ואף לומדים דינים נוספים מההקשה שבין הקידושין והגירושין<sup>15</sup>. כיון שלא ניתן לנתק בין פשט הפסוקים לבין דרכי לימוד התורה שבעל פה, ומכיון שכבר ראינו אף בדרכי הלימוד היקש בין "הוויה ויציאה" רק מכיון שהם כתובים יחדיו, אנו חייבים להבין שמתוך שכל הדינים הללו בנויים על גב דין הגרושה שנישאה לאחר גירושה, העיקרון המנחה דין זה יהווה את הבסיס לחיבור האישותי הכללי.

מהתבוננות בפרטי איסור החזרת גרושתו לאחר שנישאה בשנית, אנו לומדים שסיבת איסור זה היא - "לא יוכל בעלה הראשון אֲשֶׁר שִׁלְחָה לְשׁוֹב לְקַחְתָּהּ לְהִיּוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הִטְמָאָהּ". לכאורה שימוש בלשון "הוטמאה" ביחס לאישה הגרושה הוא תמוה ביותר, שהרי כדין התגרשה ונישאה לאחר, ומדוע יחשבו נישואיה השניים בבחינת "הוטמאה" כלפי הבעל הראשון, אם הייתה גרושה ממנו כשנישאה בשנית? שימוש הכתוב בכל אופן בלשון זו, מחייב להבין שביחס לבעל הראשון תהליך הגירושין אינו מנתק לגמרי בינו לבין אשתו, ועל כן כשהיא נישאת לאחר מופיעה ביחס אליו בחינה מסוימת של "הוטמאה" המביאה לאסירתה עליו ב"לאו". מן ההיתר לאישה להינשא לאחר בלא כל עיכוב, אנו למדים שקשר זה הוא בעל משמעות דינית אך ורק ביחס לבעל, אך לא מצד האישה. מכאן המסקנה היא שישנו שוני מהותי בין אופי הקשר הגברי לבין אופי הקשר הנשי, בחיבור האישותי, כשהמשך החיבור האישותי אף לאחר מעשה הגירושין קיים רק אצל הזכר.

---

<sup>13</sup> קידושי כסף מ"כי יקח", וקידושי ביאה מ"ובעלה" (קידושין ד' ע"ב), וכן שאר פרטי ודיני קידושין.

<sup>14</sup> גירושין בגט מ"וכתב", נתינת הגט בידה מ"ונתן בידה" וכן שאר פרטי דיני הגט.

מסקנות אלו מחייבות שינויים בדרך התפיסה של מעשה הגירושין, שינויים שממילא ילמדו אותנו גם על הגדרת מעשה החיבור האישותי. אם חשבנו שמעשה הגט מנתק את הקשר שבין האיש והאישה, אנו חייבים עתה להבין שפעולתו היא מורכבת יותר. שהרי למדנו שאף לאחר הגט ישנה זיקה בעלת רושם דיני של האיש כלפי אשתו, רושם המזוהה דווקא ב"עין הגברית" אך לא ה"נשית". על היות מעשה הגירושין יותר מסתם ניתוק החיבור האישותי שבין שני בני הזוג אנו למדים אף מצד ההיגיון הישר. כיון שאנו תופסים את מעשה הגט כיוצר מציאות ולא רק כקביעה הסכמית של פרוק שותפות<sup>16</sup>, לא יתכן שמילים כתובות יוכלו לפרק מציאות (מעשה הנישואין) שנוצרה מכוח מעשה ממשי פיזי<sup>17</sup>.

התבוננות פרטנית יותר על תהליך הגירושין כפי שהוא מופיע בתורה, תוכל לקרב אותנו יותר להבנת מורכבות זו:

*"...ונתן לה ספר כריתות ושילחה מביתו".*

התבוננות על מושג ה"שילחה" ומושג ה"ספר" מראה שיש בהם משמעות הפוכה ממשמעות הכריתות במובנה הפשטני:

---

<sup>15</sup> מלשון "ויצאה והיתה", כגון דין קידושין בשטר: "האשה נקנית בשטר דכתיב ויצאה והיתה מקיש הויה ליציאה, מה יציאה בשטר אף הויה בשטר".  
<sup>16</sup> כפי שברור מהצורך הדיני של "ונתן בידה", ומדיני כתיבת השטר (כפי שנלמד מ"וכתב" וכו'), שלא היו מחוייבים אם כל עניינו של השטר היה כאסמכתא להחלטת הזוג ולא ככלי ממשי ביצירת מציאות הגירושין עצמה.  
<sup>17</sup> "ופרשת כנפך - כנף בגדך לכסותי בטליתך והוא לשון נישואין" (רש"י, רות פרק ג', ט"ו). וכן כניסה לחופה: "...ואפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבוא עליה ביאה שנייה בבית אביה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו, וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום, והבא על ארוסתו לשם נישואין אחר שקידשה משיערה בה קנאה ונעשית נשואה והרי היא אשתו לכל דבר" (רמב"ם, הלכות אישות, פרק י' הלכה א').

**"ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנת וישלחם מעל  
יצחק בנו בעודנו חי קדמה אל ארץ קדם".**

(בראשית כ"ה, ו')

אנו רואים שביחס לתהליך פרוד אברהם מבני הפילגשים משתמש הכתוב בלשון ששורשה הוא ש.ל.ח המשמש במשמעות של שליחות, למרות שכוונתו המפורשת של הכתוב היא להיפרדות אברהם מבני הפילגשים<sup>18</sup>. אי שימוש הכתוב בלשון "גרוש"<sup>19</sup> מלמד שיש בפרדה זו משהו ממשמעות השליחות. אכן אנו רואים שאברהם נפרד מבני הפילגשים תוך נתינתו להם מתנות. מתנות אלו הם אם כן הזיקה הנשארת ביניהם באופן שמהו ממציאות אברהם ממשיכה להתקיים בהם.

על פי דרך זו מובן שכינוי גירושי האישה בשם "ושילח" מביתו", מלמד ש"שליחות" האישה יוצרת את ה"כריתות" בינה ובין האיש, בתהליך בו האיש משלח עם משהו מעצמו הנשאר באישה לאחר שילוחיה.

מה משולח עם האישה לדרכה? זאת נוכל ללמוד מהתבוננות במושג "ספר הכריתות".

### **ספר הכריתות - "ספר חיינו" של האיש**

קריאת הגט בשם "ספר" תמוהה ביותר, שהרי האישה אינה מקבלת ספר אלא דף קלף אחד ויחיד? לשון תמוהה זו מחייבת לבאר מהו "ספר" ואיך ה"גט" נכלל אף הוא במשמעות זו.

---

<sup>18</sup> אמנם רש"י בפרשת נוח והיונה מבאר שיטתו הבדל שבין ש.ל.ח מגזרת שליחות והש.ל.ח מגזרת פרוד: "וישלח את היונה מאתו לראות הקלו המים מעל פני האדמה". רש"י: "וישלח - אין זה לשון שליחות אלא לשון שלוח, שלחה ללכת לדרכה..." (בראשית ח', ח'). אולם ברור שהשורש האחד מחייב להבין שאף ב"שילוח" ישנו משהו ממושג השליחות. משמעות זו מופיעה ב"בני הפלגשים", ב"מתנות" עימהם שולח אותם אברהם.

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

ההבדל המהותי שבין "ספר" לדף או נייר יחיד, הוא מצד היותו מאגד דפים רבים בכריכה אחת.

כך גם לשון "ספירה" היא ביטוי לחיבור בין הפרטים הרבים דרך איגודם בתהליך המספור.

כמו כן הלשון "סיפור", מגיעה אף היא מאותו העיקרון של חיבור משפטים ותכנים באופן זורם, הגורם למשפטים הרבים להופיע כמציאות אחת ולא כמשפטים מחולקים. ספר הוא מעניין כאשר מצליחים המשפטים והמהלכים הכתובים להתחבר ביניהם עד כדי כך שתוכנו כבר אינו מוגדר כחיבור של משפטים שונים אלא כמציאות חיה ונושמת.

באופן זה מבואר מושג "ספר תולדות האדם":

**"זה ספר תולדות אדם ביום ברא אלהים אדם בדמות אלהים**

**עשה אתו".**

**רש"י: "זה ספר תולדות אדם - זו היא ספירת תולדות אדם...".**

*(בראשית ה', א')*

שימוש הכתוב בלשון "ספר" ביחס לספירת תולדות האדם מלמד שספירה זו יש בה תוכן וחיבור כפי שהדבר קיים בספר. כפי שספר מחבר בין הדפים ומאגד את התוכן הכתוב בו לחטיבה אחת, כך ספר תולדות האדם אינו רק רשימת שמות תכנית בלבד, אלא הוא מציג את החיבור שבין הדורות השונים כמסכת חיים שלמה וחיה.

על פי הבנת משמעות ה"ספר" כביטוי לחיבור שיש בו חיים, ברור שכינוי שטר הגט כ"ספר" אינו שייך אם מבארים אנו את מעשה הגירושין כמעשה משפטי של הפרדה בין האיש והאישה, שהרי באופן

---

<sup>19</sup> לשון בה מתבטאת שרה עצמה כלפי הגר: "ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק" (בראשית כ"א, יז).

שכזה אין כל משמעות של "ספר" באותו הגט כיוון שאין הוא מחבר מאומה, אלא אדרבה – מנתק. אולם על בסיס באורנו את מעורבות לשון ה"שלח" בתהליך הכריתות, כמעשה "נתינה" מן האיש לאישה המתבצע בתהליך ה"כריתות", מובן כי נתינת "ספר הכריתות" היא תהליך בו נותן הבעל לאישה מציאות של חיים.

חזרה לדין "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה", תבאר לנו מהי מציאות החיים ה"נמסרת" לאישה במעשה הגירושין. מדין זה למדנו בהכרח, שאף לאחר מעשה הגירושין ישנו קשר בין האיש והאישה מהצד ה"זכרי" המביא לכך שחיתון נוסף של האישה לאחר לאחר שהתגרשה, מגדיר אותה לגבי בעלה הראשון כ"הוטמאה". כיוון שחיבור נישואין אין ביניהם לאחר שהתגרשו, היכולת להבין קיום קשר ביניהם למרות הכול יכול להתבאר רק מתוך ההבנה שמציאות הגבר ממשיכה להתקיים באישה אף לאחר גירושיה ממנו. מכאן אנו יכולים להסיק שה"ספר" הניתן לאישה בגירושיה הוא "ספר חייו" של הבעל, והוא ההופך אותה בבחינה מסוימת להיות בגדר "שליח" ומונע אותה במקרה של נישואין לאחר לחזור לבעלה הראשון. מכיון שברור הוא שמעשה הגירושין לא יכול ליצור קשר מעבר למה שהיה בזמן הנישואין, יש להבין ש"סיפרו של הבעל" הניתן לאישה בגירושיה, הוא למעשה ספר חייו שהיה באישה בזמן נישואיה מתוך החיבור האישותי שיוצרים מעשי הקידושין והנישואין ביניהם. עתה ע"מ ליצור את ה"כריתות" בין בני הזוג נאלץ הוא להקנותו לאישה לעצמאותה. הבנה זו של תהליך הגירושין, נוסכת אור ביחס לחיבור האישותי עצמו.

הצורך להקנות את "ספר חייו" של האיש ע"מ ליצור כריתות בינו לבין אשתו מלמד אותנו שבתהליך החיבור האישותי, מקובע כוח חייו של הגבר באישה באופן שאינו בר חזרה. על כן ברצונו של הבעל

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה  
לנתק את זיקת אישנו כלפיו, נצרך הוא "להקנות" לה את כוח חייו  
לעצמאותה<sup>20</sup>.

מהו אפיון כוח האיש הנשאר באישה לאחר גרושיה לעצמאותה? זאת  
אנו יכולים ללמוד ברמה הבסיסית מכך שמעשה הגירושין נעשה ע"י  
כתב למרות שהחיבור האישותי נעשה באמצעים ממשיים יותר, כגון  
כסף. כך לומדת הגמרא:

*"...ורבנן...בכתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף".*  
*רש"י: "ואינה מתגרשת בכסף - ליתן לה כסף לשם גירושין,*  
*ולומר: הרי את מגורשת בו, כדרך שנתן בקידושין, ואמר הרי*  
*את מקודשת בו".*

*(סוכה, כ"ד ע"ב)*

יכולת הגט להכתב על כל דבר תלוש ולא דוקא על קלף מקצין עוד  
יותר את מגמתו הערטילאית של הגט התלוי יותר במילים הכתובות  
בו:

*"...הגה: וכותבין על כל דבר תלוש (טור); וי"א דוקא בדבר*  
*שהוא של קיימא, אבל אם כתב בעלה של בצלים או ירקות*  
*וכדומה לזה, פסול (הר"ן פ"ב). ולכתחלה יש לכותבו על קלף*  
*מתוקן לספר תורה, תפילין ומזוזות, אבל לא בעינן מעובד*  
*לשמו; אבל אין עכוב בדבר זה (כמ"ש בסדר גיטין) ואפילו אם*

---

<sup>20</sup> כפי שנבאר בהמשך בהגדרת הכוח הגברי, אנו נראה ש"חולשתו" של הגבר  
בעניין זה, היא גם עוצמתו. אפיון כוחו הערטילאי, המביא לכך שחיבורו  
לממשותה הגופנית של האישה אינו יכול להינתק ממנה, הוא גם הנותן לו את  
תכונת "האור שאינו מתמעט", כך שב"נתינתו" לאישה את עצמו שבה -  
לעצמאותה, אין הוא גורע מכוחו. אפיון כוח זה הוא גם שמאפשר לאיש לשאת  
כמה נשים.

נכתב על נייר שקורין פפי"ר, בכל כתב, כשר (גם זה שם, וע"ל ריש סימן קכ"ו).

(שו"ע, אבן העזר, סימן קכ"ד סעיף ב')

התבוננות בביאור תוס' בתחילת גיטין (ד"ה המביא גט) המבאר את המנהג לכתוב 12 שורות בגט כנגד י"ב השיטין המפסיקין בין ארבעה חומשי תורה, מקצין עוד יותר את משמעותה של "כתיבה" זו שבגט להיות במשמעות המקום החלק שבין שורות ספר התורה:

*"ומה שנוהגים לכתוב י"ב שורות בגט אומר ר"ת משום דגט גימטריא י"ב ור"י שמע בשם רב האי גאון ובשם רבינו סעדיה משום דכתיב ספר כריתות כשיעור י"ב שיטין המפסיקין בין ארבעה חומשי ספר תורה כדאמר בבבא בתרא (דף י"ג ע"ב) שצריך להניח ארבעה שיטין בין כל ספר וספר והפסק שבין וידבר למשנה תורה לא חשיב שאינו אלא חוזר ושונה מה שלמעלה".*

(תוס', ד"ה המביא גט, גיטין, ב' ע"א)

כפי שכבר בארנו בתחילת דברינו, על פי חוקי המציאות לא יתכן שחיבור שנעשה במישור מציאות מסוים ינותק בעזרת אמצעים במישור מציאות אחר. ומכיון שכבר הוכחנו<sup>21</sup> שנתנית הגט עושה את ה"כריתות" והיא אינה רק אמצעי וביטוי הסכמי לרצון הצדדים להיפרד, הרי הסקנו שאין זה הגיוני שאת ניתוק החיבור האישותי הממשי הגופני שנוצר במעשה הנישואין וחיבור הקידושין שנעשה ברמה של כסף, יצור הגט במעשה ניתוק ערטילאי של מילים, שאף אינן נזקקות לממשות קלף, וששורות הכתוב בו עד כדי כך ערטילאיות

---

<sup>21</sup> מהחיוב של "ונתן בידה".

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_

שהן מיוחסות לרווח החלק שבין שורות ספר התורה. אולם על פי הבנתנו את מהלך הגירושין, מעורבות הגט ביצירת הכריתות, אינה עומדת ביחס לחיבור האישותי הקודם, שהרי הגט אינו מחזיר לקדמותו את החיבור שנוצר בקידושין ובנישואין אלא יוצר את פירוד האישה מן האיש ע"י נתינת עצמיות האיש שבאישה לה לעצמאותה. אנו צריכים אם כן להסיק, שכתב הגט הוא זה שאוצר בתוכו את עצמיות האיש הנשאר באישה - לעצמאותה. מהקבלת שורות הגט למציאות החלקה שבין חומשי התורה, אנו למדים שה"גבריות" הנשאר באישה היא ברמה ראשיתית ביותר עד כדי הופעה כמציאות שלפני רמת הכתיבה או הדיבור התוכני.

### **כוח החיים הגברי - כוח המחשבה, הכתב והדיבור**

הובלת כוח חייו של האיש לאישה לעצמאותה דרך כתב הגט, מלמד אותנו שהגדרת כוח החיים הגברי ייאופין בתכונות כתב הגט - האותיות, המילים, ואף המקום החלק שבין הכתובים המהווה את הבסיס לשניים עשר השורות שבגט, כפי שבארנו.

על משמעות כוח החיים הבנוי על כתב, אותיות ומילים, והמקום החלק ביניהם, אנו למדים מדברי הרב קוק ב"ריש מילין":

*"המחשבה הקודמת לאותיות, היא פועלת תמיד, והיא יסוד הגבורה שבנשמה. כל מה שנכירה יותר יתגלו לפנינו יותר סעיפי המחשבה שמסתעפים, לאותיות, ותגין, נקודות, וטעמים, ומשם באה הבנת כל הנאמר בכל תיבה ומאמר ספר וספרות".*  
(*"ריש מילין"*, ע' ל"ט - הברקה)

בסוף הפרק בהערותיו ממשיך הרב קוק וכותב:



**"כוחות המתגלים בעולם בצורות מסומנות, ציורים שמתגלים  
בנפש בתוארים מיוחדים, אינם באים מתוך האפס לידי  
מציאות, אלא הם יורדים מתוך מעלה עליונה במציאות שמתוך  
גבורתה ועשרה אין כל תואר יכול לסמנה למדה מוגבלת  
המחשיכה את אורם ומתוך כך הננו חשים אותם בדמות כוחות  
פרטיים, ציורים מפורטים, ואותיות בולטות ומצטרפות".**  
(שם ע' נ"ג סעיף ג' בהערות)

את המדרגות שבתהליך מימוש המחשבה לספרות הוא מתאר בסעיף  
ד':

**"יש לנו עסק עם עשר מדריגות, שהן מתערכות חמש לעומת  
חמש: א. המחשבה, ב. האותיות, ג. התגין, ד. הנקודות, ה.  
הטעמים, מערכה אחת; מערכה שניה: א. התיבות, ב.  
המאמרים, ג. הפרשיות, ד. הספרים, ה. הספרות... המחשבה  
המפסקת את הענינים הנותנת את הרוח להתבונן בין פרשה  
לפרשה באה ממקור חיים יותר עליון מגופן של האותיות...".**  
(שם הערה ד')

מתוך הגדרת תכונת כוח האיש ככוח "הכתב שבגט" וה"מקום החלק"  
המאפיין את שניים עשר שורות הגט, ומתוך דבריו של הרב קוק ביחס  
למהות הכתב ומקור כוחו, אנו למדים שכוח חיו של האיש שייך  
לממד ה"מחשבה" התורתית כשמרחב קיימותו היא מן המחשבה  
הקודמת לכתיבה ועד לרמת ה"ספרות" המחברת כבר באופן תהליכי  
וזורם בין המילים והפרקים, כשברקע של כל המרחב הזה עומדת  
המחשבה שמעבר למחשבה המביאה לכתב - היא המקום החלק שבין

פרשיות התורה וחומשיה. כח חיים זה הוא הניתן לאישה לעצמאותה בנתינת הגט לידה.

הבנת כוח החיים ה"גברי" שבאישה באופן זה, מבאר מדוע לא נמנע מן האישה הגרושה חיתונה לאחר גירושיה. כיון שכוח החיים הגברי שבאישה הגרושה הוא "מחשבתי", לאחר שקבלה האישה כוח חיים זה לעצמאותה, אין הוא נחשב לממשות ביחס לממשות האישה עצמה במישור הדיני. על כן היא יכולה להתחתן עם גבר אחר בלא כל מניעה. רק ביחס לאיש עצמו, אופיו ה"גברי" ה"מחשבתי" הוא שמביא אותו "לחוש" את כוח חייו שבאישתו לשעבר כממשות המגדירה את אשתו לגביו כ"טמאה" ברמה מוחלשת באיסור לאו, לאחר שהתחתנה עם איש אחר.

חסרון הממשות הגופית בכוח החיים ה"גברי" המחשבתי, הוא גם שמבאר לנו מדוע תהליך ה"כריתות" מחייב את נתינת כוח חייו של האיש לאישה לעצמאותה על מנת לאפשר את ניתוקה מן האיש. אפיון כוחו של הגבר במשמעות הקרובה יותר לרמת המחשבה והכתב, הוא המביא לחולשתו המייחסת את כוחו לממשותה הגופית של האישה בלא יכולת לנתק את כוחו ממנה, מתוך דומיננטיות הממשות הגופנית בעולם הזה<sup>22</sup>. כל עוד פועלים כוח החיים הגברי וכוח חיים הנשי בהרמוניה, כיון שכוח החיים המחשבתי הוא הדינאמי ביותר מתוך אי מוגבלות המחשבה כמוגבלות הגוף, הוא זה שמהווה את הכוח הפועל והמניע של המציאות<sup>23</sup>. אולם כשכוחות אלו אינם חיים בהרמוניה, נוכחות כוח החיים הנשי חזקה מדי מכדי שכוח ה"מחשבה" הגברי יוכל להיפרד ממנו, על כן מעשה ה"כריתות" בין האיש לאישה יכול להתקיים רק בנתינת האיש את כוח חייו שבו

<sup>22</sup> מסיבה זו, כפי שכבר הזכרנו, תקבע יהדותו של הולד דווקא על פי מוצא האם.

<sup>23</sup> מתוך דומיננטיות זו של כוח החיים ה"גברי" נקראת המשפחה דווקא על פי משפחת האב. כך גם השבט, וכך גם העדה.

לאישה לעצמאותה<sup>24</sup>. אולם יחד עם זאת יש להבין, ש"נתינה" זו אינה גורעת מכוח גבריותו של הבעל. כיון שכוח חיותו של האיש הוא "מחשבתתי", בנתינת עצמו שבאישה לעצמאותה, לא נוצר בעצמו כל חסרון של חיים, כמו אור הנר המדליק את האחרים בעוד אורו אינו נחסר, זאת בניגוד לכוחות החיים הגופיים, שפיזורם מחליש את קיומם. מסיבה זו ברמת הדין הבסיסית (ללא חרם דרבינו גרשום), יכול האיש לשאת יותר מאישה אחת, מתוך יכולת כוחו ה"מחשבתתי" להופיע בו בזמן בכמה אופני מימוש, בלא לחסר מכוחו. החלשת הכוח ה"גברי" התורתי מתוך מהלך הגלות, הוא שהוביל לתקנתו של רבינו גרשום למנוע נישואין ליותר מאישה אחת. זאת במקביל לצמצום היחס שבין ה"גבריות" וה"נשיות" שהפך אף את הנשים בבחינת "חשובות"<sup>25</sup>.

### מסקנה:

הבאת התורה את דין "לא יוכל בעלה הראשון אשר שילחה לשוב לקחתה" כבסיס לכל הפרשה ממנה נלמדים דיניו הבסיסיים של החיבור האישותי, לימדה אותנו על החיבור התמידי של המציאות ה"גברית" במציאות ה"נשית", באופן שאינו בר ניתוק, ושעל כן, אם הבעל רוצה לגרש את אשתו הוא "נאלץ" "לשלחה" עם "ספר חייו" שבה לעצמאותה. קיום כוח חייו של הגבר באישה באופן זה בנישואיה, והגדרת "גבריותו" כאפיון כתב הגט וכמימד ה"חלק" שבין ספרי

<sup>24</sup> נראה שכוח האישה לאצור בגופיותה את זכריות בעלה, היא שהביאה את הנצרות לאסור את מעשה הגירושין. בהיותם דוחקים את האלוהות לשמים, הרי מגמתם היא למנוע את שלטון הגוף על כוחות החיים. קיום כוח החיים הזכרי בגוף יתכן על ידם, רק כשהדבר בשליטת הכוח הזכרי, במצב של נישואין בו הזכר מוביל את מגמת החיים המשותפת. על כן, כיון שבמעשה הגירושין מקבלת האישה את זכריות הבעל שבה לעצמאותה, מונעת הנצרות תהליך זה באוסרה את מעשה הגירושין. בכך מבליטה הנצרות את עיוות דרכה המונעת הופעת שכינה דווקא בממד החיים המרכזי – הגוף. עיוות זה מוצא את ביטויו גם בעידודה את הנזירות ואיסור כמריה מלהתחתן.

התורה, שופכים אור על עובדת קיום גדר הערוה בבסיסו דווקא אצל האישה הנשואה. כפי שבארנו ה"ערוה" הינה "מקור החיים שבגוף" - רוח החיים האלוהית שבגוף האנושי עצמו. ברור שתוספת "גבריותו" של הבעל, שהינו כוח חיים שקיומו התורתי הוא בעיקר בממד של "כתב" ו"דיבור", לממד הגוף שבאישה, הנשאר עימה אף לאחר גירושה תבליט בגופה את ממד החיים התורתי, שכרגיל נסתר הוא ביחס לממד הגוף האנושי, מתוך שדומיננטיות הוויית החיים התורתית בממד הכתב והדיבור היא גדולה יותר ממשקל הופעתה בממד הגוף. פריצת חיים זו היא שהופכת את הגוף האנושי ל"ערוה" - גוף שכוח החיים הקיומי האלוהי הוא שבולט בו מעתה.

את המגמה הזו של קיום ממד החיים הגברי באישה מכוח נישואיה גם לאחר "הסתלקות" בעלה, ברור שנראה גם ביחס לאישה האלמנה. כיוון ש"לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה" לימד אותנו על אופן חיבור האיש באישה במעשה הנישואין הכללי, מאפייני החיבור הזה יקוימו באותו האופן גם באישה האלמנה.

הימצאות כוח חייו של האיש באישתו גם לאחר מותו תהווה הבסיס לקיום מעשה הייבום - "לא תהיָה אִשָּׁת הַיָּתָם הַחוּצָה לְאִישׁ זָר וְבָמָה וְבָא עָלֶיהָ וְלָקְחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וַיְבַמְהָ"<sup>25</sup>, וליכולתה של אשת המת להוליד דרכה את כוחו של בעלה המת להתממש באחיו החי - "וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יִקְוֶם עַל שֵׁם אָחִיו הַיָּתָם".

<sup>25</sup> עיין על כך בדיני ההסיבה לנשים ברמ"א.

<sup>26</sup> דברים כה, ה'-ו'.

---

**כיסוי הראש בגרושה, אלמנה ובעולה**

קיום כוח חיים "גברי" בקביעות באישה שנישאה, אף לאחר גירושיה<sup>27</sup> או אלמנותה, מבאר באופן ברור ביותר את אחד החיובים הבעייתיים בנושא כיסוי הראש באישה - חיוב האישה בכיסוי ראש אף לאחר מות בעלה או גירושיה.

על חיוב זה אנו למדים מכמה מקורות. כך מובא הדבר בשו"ע (וכך היא לשון הטור והרמב"ם<sup>28</sup>):

*"לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש".*

*(שו"ע, אבן העזר, סימן כ"א סעיף ב')*

מכיון שייחוס חיוב זה שב"פנויה" לבתולה שעוד לא התחתנה, סותר את דין הבתולה ה"יוצאה בהינומא וראשה פרוע"<sup>29</sup>, מבארים רוב "נושאי הכלים" במקום שה"פנויה" המדוברת היא אלמנה או גרושה.

כך היא לשון ה"בית שמואל":

*"היינו אלמנה או גרושה, אבל בתולה מותר...".*

*("בית שמואל" שם, סעיף קטן ה', ד"ה א' פנויה)*

וכן ב"פרישה" על הטור:

---

<sup>27</sup> כפי שלמדנו מ"לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה".

<sup>28</sup> רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק כ"א, סעיף י"ז.

<sup>29</sup> כתובות ט"ו, ע"ב.

*"לכאורה נראה דפנויה ר"ל כגון אלמנה או גרושה אבל בתולות מותרות להלך כמנהגינו".*

*(אבן העזר, פרק כ"א, ד"ה לא ילכו פרועות ראש אחת פנויה וכו')*

כפי שהזכרנו בפתיחת דברנו, איסור זה ביחס לגרושה ואלמנה שכבר אינן קשורות לבעליהן אינו מובן ואף מקשה עליהן להתחתן פעם נוספת. קושי זה, אף שהביא בין פוסקי ההלכה להיתר האישה הגרושה ללכת בלא כיסוי ראש במקום חשש שלא ירצו לנושאה, לא הביא להיתר הורדת כיסוי הראש לגמרי<sup>30</sup>. עתה מבואר חיוב זה היטב על פי הבנתנו את מציאות ה"ערווה" של שיער האישה הנשואה. כיון שלמדנו שכוח החיים ה"גברי" נשאר באישה לעצמאותה במות בעלה ואף לאחר גרושיה, חיוב הגרושה והאלמנה לכסות את ראשיהן מלמד אותנו שכוח "גבריותו" של בעלה חזק בה מספיק כדי להבליט בגופה את ממד החיים התורתי, עד כדי המשך הגדרת שיערה כ"ערווה", גם אם אין זה בעוצמה הקיימת באישה בזמן נישואיה<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> עיין שו"ת אגרות משה, שאף שמתיר לגרושה במצב שכזה להוריד את כיסוי הראש, אין הוא מתיר זאת אלא כשמתעוררת הבעיה ולא לגמרי: "אם יש להתיר לגרושה לילך בגלוי ראש כדי שלא ידעו שהיתה נשואה. והא דנסתפק כתר"ה באשה צעירה גרושה שאינה רצונה שידעו שהיתה נשואה שלכן רצונה ללכת בלי כיסוי הראש ואף שאין רצונה לרמות, וגם אי אפשר לה לרמות שהרי יודעין מזה כל מכיריה ומי שירצה לישא אותה ודאי ישאל עליה ויאמרו לו שהיא גרושה, ובמדינתנו בהכרח ידע בעת רשימתם בסיטיהאל שהיה לה בעל כבר, אבל כוונתה דאחר שיכירו אותה ותמצא חן בעיני אחד לנושאה לא תאבד חינה כשנספר לו אח"כ שהיה לה בעל ונתגרשה, אבל כשידעו מתחלה שהיא גרושה לא ירצו לחשוב אודותה כלל, והוא דבר מובן שיש לחוש לזה, אם יש להתירה כמו שהתירתי בתשובה באה"ע ח"א סימן נ"ז לאלמנה שהיתה צריכה להשתכר בעצמה לפרנס בניה ולא רצו ליתן לה משרה כזו אלא דוקא באם לא תכסה את ראשה, ודאי צדק כתר"ה שיש להתיר גם לה שהוא הפסד גדול לענין השגת אחד לנושאה כמו שהתירתי שם, דגרושה שצריך לכסות ראשה אינו ג"כ מדאורייתא אלא מצד דת יהודית, אבל צריכה לידע שבמקום שאין לה לחוש צריכה לכסות ראשה ולא תהיה מותרת לגמרי בשביל זה" (שו"ת "אגרות משה", חלק אה"ע ד' סימן ל"ב).

<sup>31</sup> הפרש זה מנוצל ע"י פוסקי ההלכה להקל על הגרושות והאלמנות במצבי דוחק. עיין בשו"ת אגרות משה, המחלק בין רמת החיוב שבאישה הנשואה לבין זו בגרושה, חילוק המביא אותו להקל במצבים מסוימים הנצרכים לאישה הגרושה או האלמנה: "נשאלתי בדבר אשה שנתאלמנה וצריכה לפרנס בניה

מחיוב חלק מפוסקי ההלכה אף את ה"בעולה" בכיסוי ראש, אנו למדים שיש הרואים במעשה הבעילה לכשעצמו כוח מספיק בכדי להביא את האישה למצב החיים ה"ערוותי" וממילא לחיוב כיסוי הראש, גם בלא שנעשה במקביל מעשה קידושין או נישואין, כגון בבעילת זנות של בתולה :

כך היא לשון ה"באר היטב" על השו"ע :

*"פנויה היינו אלמנה או גרושה או בעולה".*

*(י"באר היטב", סעיף קטן ה', ד"ה פנויה)*

כך היא גם לשון הבי"ח על הטור באותו עניין :

*"... וצריך לומר שבפנויה בעולה קאמר אבל הבתולות אינן*

*באזהרה".*

*(בי"ח, ד"ה לא יכלו)*

פסיקה ברורה בעניין אנו מוצאים ב"משנה ברורה" :

---

ואינה מוצאה להשתכר למשרה שיהיה כדי לפרנס את בניה אלא באם לא תכסה את ראשה כשתהיה בהאפיס/במשרד לעבוד במשרתה אם רשאה. והשבתני שיש להתיר לה בצורך גדול כזה, דהא פשוט שאף להבי"ש והדגמ"ר/אה"ע בסי' כ"א סק"ה שסברי מירושלמי שגם אלמנה אסורה ללכת פרועת ראש הוא רק מצד דת יהודית דמדאורייתא הא רק בא"א נאמר...".  
(שו"ת אגרות משה חלק אה"ע א' סימן נ"ז ד"ה נשאלתי בדבר)  
יש לציין שהתייחסותו של ה"אגרות משה" לחיוב הגרושה והאלמנה בכיסוי ראש הוא מצד "דת יהודית", בעוד אנו לעת עתה בוחנים את כל עניין כיסוי הראש מצד "שער באישה ערוה". על ההבדל בין שתי הבחינות אנו נעמוד בהמשך.

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

**"ובתולות ארוסות אסורות לילך בגילוי הראש וה"ה בתולות  
שנבעלו צריכין לכסות הראש ומ"מ אם זינתה ואינה רוצה  
לצאת בצעיף על ראשה כדרך הנשים אין יכולין לכופה".**  
(*"משנה ברורה"*, סימן ע"ה ס"ק י"א, ד"ה בתולות)

אנו רואים אם כן שפנויה בעולה, הינה דרגת מציאות שלישית לאחר הנשואה, האלמנה והגרופה, המגדירה אף היא את שיער האישה כ"ערווה" ומחייבת מכוחה לכסות את שיערה, אם כי לא בדרגה שניתן לכופה על כך<sup>32</sup>. זוהי רמת ההשפעה המינימלית ביותר של ממד החיים ה"גבריי", המביאה את מציאות גוף האישה להגדרת החיים התורתית.

#### **כוח התורה כתאווה ב"שיר השירים"**

את עובדת היות כוח החיים ה"גבריי" - כוח החיים האלוהי בממד הכתוב והדיבור, כגורם להופעת מציאות של "ערווה" באישה, אנו מוצאים בגמרא בברכות מכיוון מקביל, מלימודה את "שיער וקול באישה ערווה" מ"שיר השירים":

**"אמר שמואל: קול באשה ערוה, שנאמר כי קולך ערב ומראך  
נאוה' (שה"ש ב'). אמר רב ששת: שער באשה ערוה, שנאמר  
שערך כעדר העזים' (שה"ש ד')."**

(ברכות, כ"ד ע"א)

על כך מבאר רש"י:

<sup>32</sup> פנים נוספות בענין זה ראה אף ב"פתחי תשובה" על השו"ע על סימן כ"א באותו הנושא.



**"קולך ערב - מדמשבח לה קרא בגוה - שמע מינה תאוה היא".**

(רש"י, שם)

אנו רואים מרש"י ששיבוח הכתוב את אברי האישה, מלמד על כוח התאוה הקיים בהם. כבר בשלב זה מתברר ששיבוחה של תורה מקביל לקיום כוח התאוה, ולא הופכי לכוח זה כפי שהיינו מצפים. מכאן יש לנו להסיק שה"תאוה" עליה מדבר רש"י אינה תאוה ברמתה הגופנית האנושית, המצמצמת את מרחב החיים האין סופי וממילא מהווה מציאות נוגדת לו, אלא על תאוה שהיא ביטוי חווייתי גופי של הוויית החיים האלוהיים עצמם. תרגום התורה שבעל פה את הוויית החיים הגופניות המופיעות בכתוב עצמו (קול האישה, שיער וכו') לרמת כוחות התורה שבעם ישראל (תפילתן של ישראל, בני יעקב וכו') מבטא לנו באופן ברור יותר את הקשר שבין עוצמת התורה לבין כוח התאוה הגופנית:

**"הַנְּדָךְ יִפְּהַר רַעֲיִתִי הַנְּדָךְ יִפְּהַר עֵינֶיךָ יוֹנִים מִבְּעַד לְצַמְתְּךָ שְׁעָרְךָ כְּעֵדֶר הָעֵזִים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהָר גִּלְעָד".**

רש"י: "... שערך כעדר העזים - כיעקב ובניו שגלשו לרדת מהר הגלעד כשהשיגם לבן שם, ד"א **כאותן שצבאו על מדין בעבור הירדן** שהיא בארץ גלעד ולשון זה במדרש שה"ש".

(שה"ש ד', א')

אנו רואים שדימוי השיער ל"יעדר העיזים" מיוחס ליעקב ובניו (הגולשים מהר הגלעד), או לצובאים על מדין. מן הכתוב בפרשת מדין אנו למדים שהצובאים על מדין היו הצדיקים שבדור:

**"וַיְנַדְּבֵר מֹשֶׁה אֶל הָעָם לֵאמֹר הִחְלְצוּ מֵאֲתָכֶם אֲנָשִׁים לְצַבָּא וַיְהִיו עַל מִדְיָן לְתֵת נְקֻמַת יְדֹנָד בְּמִדְיָן".**

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

רש"י: "אנשים - צדיקים, וכן 'בחר לנו אנשים' (שמות י"ז, טו),

וכן 'אנשים חכמים וידועים' (דברים א', ט"ו)".

(רש"י, במדבר ל"א, ג)

וביחס לקול האישה:

"יוֹנְתִי בְחַגֵּי הַסֶּלַע בְּסִתֵּר הַמַּדְרֵגָה הִרְאִינִי אֶת מְרִאִיךָ

הַשְּׂמִיעִינִי אֶת קוֹלְךָ כִּי קוֹלְךָ עָרַב וּמְרִאִיךָ נְאוּהָ".

רש"י: "השמיעני את קולך - ויצעקו בני ישראל אל ה'" (שמות

יד).

(שה"ש ב', י"ד)

וכן:

"חברים מקשיבים לקולך - מלאכי השרת חביריך בני אלהים

דוגמתך מקשיבים ובאים לשמוע קולך בבתי כנסיות".

(רש"י, שה"ש ח', י"ג)

השימוש בשיבוח הכתוב את קול האישה ושיערה כמקור להיותם תאוה, במקביל לשיוך שיבוח זה למציאות יעקב ובניו וצדיקי ישראל הצובאים על מדין, וכן ההקבלה שבין קול האישה לבין תפילתן של ישראל, אף הם מחברים אותנו למשוואה הבלתי נמנעת שתגבור הכוחות התורתיים, מביא לתגבור כוחות החיים החושיים שכוח התאוה הוא במרכזם.

כך באישה הנשואה, תגבור גופה בכוח ה"גבריות" שבה, הוא שמביא ליכולת חשיפת כוחות החיים החושיים בה כפי ממד האין סוף. תגבור זה הוא הנותן לשיערה וקולה את גדר הערווה, מתוך חשיפת הגוף את עצמו ברמה זו כ"מקור החיים".

### כוח ה"ערווה" באישה - יותר מן האיש

מכוח האיש "לחשוף" את עוצמת החיים האלוהיים של גוף האישה להגדירם כ"ערווה", אנו למדים על היכולת הקלה יותר של הוויית החיים ה"גברית" להביע את הפן האלוהי שבכוח החיים שבה. הבעה זו נותנת לו את הכוח לחשוף ולהגביר את בחינת ה"ערווה" התורתית שבגוף האישה, בחינה שאינה בולטת בה מצד עצמה. אולם כפי שכבר הזכרנו, יכולת זו נובעת מרמת הקיום ה"מחשבתית" של כוח "גבריותו" של האיש המתייחסת לממד ה"כתב" וה"דיבור", המאפשרת חשיפת מגמות חיים אין סופיות באופן קל יותר מאשר במציאות הגוף. אולם בהתייחסות לממד הגוף שבמציאות, יכולת האישה להביע בגופה את ממד החיים התורתי, גדול בהרבה מיכולת הגבר להופיעו בעצמו.

נקודה זו מתבארת מהתבוננות בגדרי ה"ערווה" ההלכתיים, שם אנו למדים שיכולת האישה להופיע "ערווה" גדולה בהרבה מיכולתו של האיש:

*"שער של אשה שדרכה לכסותו, אסור לקרות כנגדו".*

*(שו"ע, אורח חיים, סימן ע"ה סעיף ב')*

*"של אשה - ושער של איש אפילו של ערוה היוצא דרך נקב*

*שבגדו מותר לקרות כנגדו אבל אם הכיס נראה הוי ערוה".*

*(משנה ברורה, שם ס"ק ט')*

אנו רואים, שבעוד ששער ערוותו של האיש המציף לו מבגדו אינו מונע מקריאת שמע כנגדו, הרי שיער ראשה של האישה הנשואה כן מונע זאת! משמעות הדבר היא שיכולת גוף האישה לחשוף בגופה את כוח החיים, התחושה והתאווה התורתיים גדולה הרבה יותר מיכולתו של

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_

האיש לחשוף הוויות חיים אלו בגופו. עד כדי כך מגיע הדבר, ששיער הראש של האישה הוא יותר "ערווה" משיער ערוותו של האיש.

**מכאן ברור, שאף שכוחו של האיש לגרום לחשיפת הממד התורתי של החיים הוא גדול יותר, הרי את מימוש היכולת הזו בהוויה הגופנית, הוא יכול לממש בעיקר דרך חיבורו לאשתו.**

ברור, שאף הבדל זה בין כוח האיש והאישה, קיים רק כיון שהמדובר הוא על ממד חיים ו"ערווה" תורתיים המחייבים מצד אחד הופעת מרחב חיים אין סופי מעבר לפרופורצית החיים האנושית, ומצד שני מימוש עוצמת חיים זו בממד הגופי של החיים, על כן בולט ההפרש העצום שבין התפקוד ה"גברי" וה"נשי" ובתוך כך השוני העצום ביניהם בהגדרת אברי גופם כ"ערווה". כל זאת אינו שייך בממד החיים האנושי שאנו מכירים כיום. גדר ה"ערווה" בממד חיים זה, מתייחס באופן כמעט שווה לאיש ולאישה, כששיער ראש האישה לעולם לא יגיע להיקרא "ערווה", ולבטח לא יחשב הוא כ"ערווה" יותר משיער ערוותו של האיש.

### **יישום תכונת ה"ערווה" באברי האישה<sup>33</sup>**

בחינת היחס שבין מיקום הכוח ה"גברי" לכוח ה"נשי" בהופעת ה"ערווה" התורתית, מובילה אותנו בשלב הבא לבחון את אופן יישום מציאות ה"ערווה" התורתית באישה עצמה.

מהו היחס שבין "ערוותיות" שיער האישה הנשואה לשאר אבריה? מדוע אין אברים אחרים "זוכים" להיהפך ל"ערווה" בעקבות נשואי האישה? ומדוע בהתממשות "גבריות" הבעל באישה, "זכה" דווקא שיערה של האישה להפוך מכאן ולהבא להיות "ערווה"? לשם ברור שאלות אלו, נחזור להתייחסות הגמרא בברכות לאברי האישה השונים.

"אמר רבי יצחק: טפח באשה ערוה. למאי? אילימא לאסתכלי בה... כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף! אלא: באשתו, ולקריאת שמע. אמר רב חסדא: שוק באשה ערוה, ...אמר שמואל: קול באשה ערוה, שנאמר "כי קולך ערב ומראך נאוה" (שה"ש ב'). אמר רב ששת: **שער באשה ערוה, שנאמר "שערך כעדר העזים" (שה"ש ד')**.  
(ברכות, כ"ד ע"א)

כפי שכבר ביארנו, רש"י מייחס את איסור ההסתכלות דווקא באשת איש:

רש"י: "לאסתכלי בה - **אם אשת איש היא**".

וכך גם ביחס ל"שוק":

"שוק - **באשת איש**".

את קביעת ה"שוק", ה"קול", וה"שיער" כ"ערווה" מייחס רש"י לא רק לעניין קריאת שמע, אלא אף לעניין ההסתכלות:

"ערוה - **להסתכל, וכן באשתו לקריאת שמע**".

ביאור מהלך הגמרא באופן זה יוצר בעיית הבנה לא פשוטה. שהרי אם קובעת הגמרא ש"כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף", ק"ו שכך יהיה הדבר ביחס ל"שוק" ואפילו ביחס

---

<sup>33</sup> אצבע, שוק, שער, קול, עיניים, צואר, מקום התורף והדדים.

ל"שיער", המהווים פיתוי גדול יותר למסתכל עליהם, מאשר אצבעה הקטנה של אישה, אם כן, מדוע צריכים רב חסדא ורב ששת לחדש באברים אלו? אולם נראה שבדרך תפיסת ה"ערווה" כמציאות חיים ברמה של תורה, ההפרש שבין אצבע האישה לבין שוקה ושיערה יכול להיות מבואר. ברור שברמת מציאות של תורה, בחינת אברי האישה להוות "ערווה" וממילא יכולת הפיתוי הקיימת בהם תהינה תלויות ביכולת אותו אבר להביע את כוח החיים התורתי שבו. ביחס ליכולת זו ניתן להבין שמוחצנותו הרבה של השיער ביחס לגוף וריחוקו מעצם הגוף, ממעטים את מציאות החיים שבו ועל כן יכולתו להביע את רמת החיים התורתית בו היא נמוכה יחסית לגוף עצמו, גם אם המדובר באצבע הקטנה. קושי זה עומד בניגוד לאופן זרימת החיים האנושיים, על פיהם דווקא לממד המוחצן ישנה מעלה ברמת חיים זו לבטא את חיוניותו מתוך היות ממד חיים זה הבולט ביותר בחיינו. על כן השיער הוא מציאות חיים בה בולטת חוסר ההתאמה שבין רמת החיים האנושית והתורתית בהופעת מציאות החיים. חידושו של רב ששת ביחס לשיער, מתייחס אם כן לרמת החיים התורתית, על פיה היכולת לחשוף אף בשיער את בחינת ה"ערווה" היא חידוש ביחס ליכולת לחשוף מגמה זו ביחס לאצבעה של האישה.

באופן חריף יותר אנו נזהה את ההפרש שבין רמת ההבעה האנושית לרמת ההבעה התורתית את החיים, בעניין השוק. אם ביחס לשיער ניתן היה עוד להבדיל בינו לבין אצבעה של האישה, הרי ביחס לשוק שאף הוא חלק מגוף האישה עצמו, ברור היה לכאורה שאם אצבע האישה היא ערווה ק"ו ה"שוק"? פה הצורך שלנו להיאחז ברמת התפיסה התורתית את גדר ה"ערווה" הוא גדול עוד יותר. גם פה נבאר שיכולת ה"אצבע" לחשוף את כוח החיים התורתי גדולה היא יותר מזאת הניתנת להיחשף ב"שוק". סיבת הדבר היא שייכות ה"שוק" לחלק התחתון שבגוף - מן הערווה ולמטה, בעוד ה"אצבע" מיוחסת

לחלק העליון, לידיים ולראש. על הצורך לחלק בין החלק העליון לתחתון של הגוף אנו למדים מן החיוב לחלק בין הלב והערווה בחגורה בשעת התפילה:

**"... ובמחזור ויטרי מפרש דטעם דבעינן אזור שלא יהא לבו  
וואה את הערווה ודוקא להן שלא היה להם מכנסים לכך היו  
צריכים לאזור בשעת תפלה אבל לדין שיש לנו אבנט של  
מכנסים אין אנו צריכין לאזור".**

(תוספות, שבת י"ע"א, ד"ה טריחותא למיסר)

נראה אם כן, כי שייכות האצבע לחלק שבצד הראש, מייחסת אותו לממד הגוף הקרוב יותר לממד ה"דיבור" וה"מחשבה", שהם בעלי יכולת חשיפה ויצירה קלים יותר של מגמות החיים התורתיות. לעומת זאת השוק בייחוסו לחלק ה"מוגשם" יותר, יכולתו לחשוף את מגמת החיים התורתית היא קשה יותר. על כן הקביעה שה"שוק" אף הוא ערווה, נצרכת היא להתחדש ע"י רב חסדא<sup>34</sup>. כך יוצא שאף מהלך חידושם של רב חסדא ורב ששת בנוי הוא על בסיס הבנתנו את ה"ערווה" כמציאות חיים ברמה תורתית.

---

<sup>34</sup> נראה שביאור המקרב אותנו לרמת התפיסה שאנו מציגים עתה בחלוקה שבין אופן ההתייחסות לאצבע לאופן ההתייחסות ל"שוק" ניתן אולי לראות באופן מרומז בהסברו של הב"ח: "... ועוד נראה עיקר דהסברא מבחוץ היא דאין לחוש כלל לגילוי השוק וא"צ לומר לגלוי הרגל ואפילו באשת איש ליכא איסורא להסתכל בהן דמן הסתם הן מלוכלכות בטיט וצואה ולא יגיע לידי הרהור ולא דמי לאצבע קטנה דידיה של אשה דמסתמא נקיות הן וכ"ש פניה דיגיע לידי הרהור..." (ב"ח, אורח חיים סימן ע"ה, ד"ה וכן אם שוקה מגולח). נראה שדבריו כפשוטם אינם יכולים להתקבל, שהרי טינוף השוק הוא עניין חיצוני שאף בזמנם היה קיים בשווקים אך לא בבתיים. וברור שלא ניתן לייחס את חידושו של רב חסדא לזמנים ותנאים מסוימים בלבד. אולם על בסיס הבנתנו את הפרש שבין חלקו העליון של האדם לחלקו התחתון, ניתן אולי להבין ש"האחזותו" של הב"ח בנושא הטינוף הוא הביטוי החיצוני להפרש שבין חלקו העליון של האדם הקרוב יותר למגמת החיים התורתיים, לבין

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_

את תפיסת גדר ה"ערווה" כהופעת חיים ברמה תורתית, נראה שיש לבחון אף בהשוואה שבין ה"קול" וה"שיער" הנחשבים ל"ערווה", לבין אברים כגון הצוואר, השפתיים האף והעיניים שאינם נחשבים ל"ערווה". הצורך לבחון יחס זה בולט במיוחד מתוך לימודם של רב חסדא ורב ששת על היות השיער והקול ערווה מתוך שיבוחס בכתוב בשה"ש :

*"...אמר שמואל: קול באשה ערוה, שנאמר "כי קולך ערב ומראך נאוה" (שה"ש ב'). אמר רב ששת: שער באשה ערוה, שנאמר "שערך כעדר העיזים" (שה"ש ד').*

*(ברכות, כ"ד ע"א)*

על כך ראינו את ביאור רש"י :

*"קולך ערב - מדמשבח לה קרא בגוה - שמע מינה תאוה היא".*

*(רש"י, ברכות, כ"ד ע"א)*

מכאן עולה מאליה השאלה, גם לאחר שבארנו שלא גדרי התאוה והפיתוי האנושיים הם שקובעים את גדר ה"ערווה" התורתי, אם שיבוחס הכתוב הוא המגדיר את אברי האישה כ"תאוה" וכ"ערווה" ברמה התורתית, הרי ב"שיר השירים" ישנם אברים נוספים בהם משתבח הכתוב, ואין הדבר מביא להגדרתם כ"ערווה"?

כך הדבר ביחס לצוואר, לעיניים ולאף<sup>35</sup> :

---

חלקו התחתון המוגשם יותר, כשהסברו של הב"ח טומן בחובו את דרך התפיסה התורתית של כל נושא ה"ערווה" כפי שבארנוהו.

<sup>35</sup> עיין רש"י המבאר את "אפך" באופן אחר: "אפך כמגדל הלבנון - איני יכול לפרשו לשון חוטם לא לענין פשוט ולא לענין דוגמא כי מה קילוס נוי יש בחוטם גדול וזקוף כמגדל ואומר אני אפך לשון פנים וזה שהוא אומר לשון יחיד ואינו



**"צוֹאֲרֵךְ, כְּמַגְדֵּל הַשֵּׁן עֵינֶיךָ. בְּרִכּוֹת בְּחֻשְׁבוֹן עַל שֶׁעַר בֵּית רַבִּים אַפְדָּ.**  
**כְּמַגְדֵּל הַלְּבָנוֹן צוֹפֶה פָּנֵי דַמְשֶׁק".**

(שה"ש ז', ה')

וכך ביחס לשפתיים :

**"כְּחוּט הַשֵּׁנִי שֶׁפִּתְתִּיךְ ...".**

(שה"ש ד', ג')

ההבדל שנקבע בכל אופן בין אברי הפנים שהזכרנו לבין ה"שיערי" וה"קול" מחייב להבין כי אף שקילוסם של אותם האברים מלמד שתאוה הם, חזקה בהם מגמת החיים התורתית להביע חיים אלו כפי מגמתם החיובית, ועל כן אין הם מוגדרים כ"ערווה"<sup>36</sup>.

על יחודיות הפנים בהופעת כוח החיים האלוהי ביחס לשאר אברי הגוף אנו למדים משמות :

**"וַיֹּאמֶר פָּנֵי יִלְכוּ וְהִנַּחְתִּי לָךְ. וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי אִם אֵין פָּנֶיךָ הַלְכִים**  
**אֶל תַּעֲלֵנוּ מִזֶּה".**

רש"י : "וַיֹּאמֶר פָּנֵי יִלְכוּ - כְּתֵרוֹמוֹ, לֹא אֶשְׁלַח עוֹד מִלֶּאךְ, אֲנִי  
**בַּעֲצַמִּי אֶלךְ, כְּמוֹ יוֹפְנֵיךְ הוֹלְכִים בְּקִרְבִּי (שְׂמוּאֵל ב' י"ז י"א)".**

(שמות ל"ג, י"ד - ט"ו)

מייחוס העצמיות האלוהית לגיזרת ה"פנים" אנו למדים שהפנים הם המבטאים הנאמנים ביותר של עצמיות החיים האלוהיים. מכאן ניתן

---

אומר אפיך שעל המצח הוא מדבר שהוא עיקר הכרת פנים... " (רש"י, שה"ש פרק ז').

להבין שאף שכוח החיים המופיע באברי הפנים יש בו את עוצמת החיים ותאוות החיים להגדירם כ"ערווה", שקיפותן הפנימית הרבה של הפנים, מותירה באברים אלו את מגמת החיים האלוהית כפי בחינתה הטהורה באופן מספיק שאינו מגדירן כ"ערווה"<sup>37</sup> <sup>38</sup>. לעומת אברים אלו מציאות השיער מוחצנת ביותר ביחס לפנים ומציאות ה"קול" רחוקה מידי ביחס לפנים מכדי שישמרו בהם מגמותיהן התורתיות כפי בחינתן החיובית שבפנים. על כן נחשבים שניהם ל"ערווה" ומצריכים הגבלות בדרך הופעתם.

מול ה"קול", ה"שוק" וה"שיער" המוגדרים ערווה מכוח החיות ה"זכרית" שבאשת האיש, ומול אברי הפנים שאינם נחשבים ל"ערווה" אף באשת איש, מוגדרים מקום התורף ודדי האישה לערווה מצד עצמם אצל כל אישה, גם אם היא בתולה. באברים אלו יש להבין, שהגדרתם כ"ערווה" היא על בסיס היותם כפי שכבר הזכרנו, "מקור של חיים" בזכות עצמם. תגבור עוצמת החיים במקומות אלו, הוא המגדירים כ"ערווה" והוא גם המגביר בהם את כוח התשוקה והתאוה, בכל אישה ולא דווקא באשת איש. ברור על כן שבאברים אלו השוני שבין ממד החיים האנושי לבין זה התורתי יהיה קטן יותר מאשר ביחס לשיער האישה, מתוך קיום בחינת ה"ערווה" בהם בעצם מהותם.

---

<sup>36</sup> על אופן ביטוייה השלילי של מציאות ה"ערווה" אנו נעמוד בהמשך, בהקשר לחיוב כיסוי השער.

<sup>37</sup> על פי ביאור זה, נוהג המוסלמים לכסות פני נשותיהם ברעלה, נובע מהמשכת מגמת ה"ערווה" אף באברי ה"פנים", זאת מתוך התגברות ייתר של כוח התאוה הגופית האנושית בהם, מעבר לזה הקיים בישראל.

<sup>38</sup> כפי שנבאר בהמשך, הורדת ההלכה את מושג ה"ערווה" לרמת מציאות הקרובה לזו האנושית, תביא לשינוי אף בביאור השאלה מדוע בעוד שער האישה נחשב "ערווה" ומצריך כיסוי, לא נצרכים לכך אברי הפנים.

### מצינו אם כן, שממד החיים ה"ערוותי" קיים באישה בכמה

**רמות:** בחלק מן האברים מצד עצמם (דדי האישה ומקום התורף), בחלק מן האברים מכוח החיבור האישותי לאיש (השער באופן מיוחד), ובחלק מן האברים הוא אינו מופיע כ"ערווה", אף באשת איש (אברי הפנים). על פי התוויית דרך זו, העובדה שהרושם והשינוי הנוצרים כתוצאה מהתרחבות ממד החיים ה"ערוותי" באישה הנשואה, מתראים בעיקרם בשיער האישה ההופך לערווה, נובעים מכך שהשינוי הנוצר בשיער בהפיכתו ל"ערווה", הוא המקסימאליסטי ביותר המופיע באישה, בהצלחתו להביע את עוצמת החיים התורתיים באבר שזיקתו לגוף היא מעטה ומנת החיים בו היא קטנה<sup>39</sup>, והן מצד יכולתו להביע כוח חיים זה באפיון גופני גמור למרות מיקומו בראש האישה, המשפיע מטבעו אפיון חיים נבדל על סביבתו<sup>40</sup>.

### התעצמות מקור החיים שבגוף בקורבת המשפחה ובנידה

אם החיבור האישותי העצים את עוצמת החיים שבאישה לרמה התורתית עד כדי הגדרת שיערה, קולה ושוקה כ"ערווה", ואם מצינו בגוף האישה אברים שהיותם מקור חיים הוא שנותן להם את גידרם כ"ערווה", הרי בקירבת המשפחה אנו מגיעים למצב בו האיש או האישה עצמם מוגדרים כ"ערווה" ביחס לקרובי משפחתם. את המקור לכך אנו מוצאים בויקרא:

*"עֲרוֹת אֲבִיךָ וְעֲרוֹת אִמְךָ לֹא תִגְלֶה אִמְךָ הוּא לֹא תִגְלֶה עֲרוֹתֶיהָ".*  
*רש"י: "ערוות אביך - זו אשת אביך, או אינו אלא כמשמעו,*  
*נאמר כאן ערוות אביך, ונאמר להלן "ערוות אביו גלה" וויקרא כ'*  
*"א) מה להלן אשת אביו, אף כאן אשת אביו".*

(ויקרא י"ח, ז')

<sup>39</sup> כפי שמוכח מן היכולת לגזור אבר זה מן האדם ללא כאב.

לשון דומה אנו מוצאים אף בפרק כ':

*"וַיֵּאֵשׁ אֶשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשְׁתּוֹ אֲבִיו עֲרוֹת אֲבִיו גְּלָה מוֹת יוֹמָתוֹ  
שְׁנֵיהֶם דְּמִיהֶם בָּם".*

(ויקרא כ', י"א)

אנו רואים שהכתוב מכנה את אשת האבא "ערווה". מכאן יש לנו ללמוד שכל לשונות ה"ערווה" בפרשת קורבת המשפחה, אינן מתייחסות למקום הערווה הנקודתי, אלא לקרוב המשפחה עצמו. דוגמא נוספת נראה בפרק י"ח:

*"עֲרוֹת אֲבִיד וְעֲרוֹת אִמָּךְ לֹא תִגְלֶה אִמָּךְ הוּא לֹא תִגְלֶה עֲרוֹתָהּ.  
עֲרוֹת אִשְׁתּוֹ אֲבִיד לֹא תִגְלֶה עֲרוֹת אֲבִיד הוּא. עֲרוֹת אַחֻותְךָ בֵּת  
אֲבִיד אוּ בֵּת אִמָּךְ... לֹא תִגְלֶה עֲרוֹתָן".*

(ויקרא י"ח, ז' - ט')

אם רוצים היינו לבאר את "ערוות אמך", "ערוות אשת אביך" ו"ערוות אחותך" כהתייחסות למקום הערווה ממש, הרי לשון "ערוות אביך" מלמדת אותנו, שלשון ה"ערווה" מתייחס למציאות האישה עצמה כש"גילוי ערווה" הוא גילוי ממד ה"ערווה" - חשיפת עוצמות החיים התורתיות, כאשר מתרקם קשר גופני בין קרובי משפחה. את הסיבה להתעצמות ה"ערוותיות" בקשר שבין קרובי המשפחה, תולה הכתוב בהיותם "שארי בשר". על מושג זה עומד הרמב"ן:

<sup>40</sup> כפי שראינו ביחס לאברי הפנים האחרים שאינם מוגדרים כ"ערווה".

**"כי פירוש שאר בכל מקום בשר הדבק והקרוב לבשרו של האדם, נגזר מלשון שאר, כלומר שאר בשרו, מלבד בשר גופו. ויקראו הקרובים שאר".**

(רמב"ן, שמות כ"א, ט')

המגמה המופיעה אם כן ב"שאר הבשר" היא חיבור בשר, עם בשר שהוא כמעט עצמו. על חיבור זה אומרת התורה שהוא גורם להופעה חזקה של "ערווה", כלומר - התעצמות כוחות החיים בגוף ברמה תורתית. על פניו נראה שסיבת הדבר היא שתגבור הזיקה המשפחתית הקיימת בקורבת המשפחה, מבליטה את מקור החיים המשותף המאחד בין שניהם ברמה של גוף<sup>41</sup>. הבלטה זו היא המעצימה את כוחות החיים הגופניים של אותם הקרובים לרמה של "ערווה", ומגדירה את כל סוגי הקורבה הגופנית כ"עריות". כיון שעל פי דרכנו ה"ערווה" היא ביטוי לעוצמה של חיים, את האיסור הגורף לקורבת העריות יש להסביר גם פה מתוך אי יכולתנו לעמוד בעוצמת חיים שכזו כשהיא מופיעה כעוצמת גוף, מתוך סיכון הטיית עוצמה זו אותנו כלפי העצמיות והחושיות הגופית, המגיעה ב"עריות" עד כדי אבדון.

מצב נוסף החושף בגוף עוצמת חיים ברמה אלוהית עד כדי רמה של "ערווה", הוא מצב ה"נידה".

אופן הבעת הכתוב את איסור הקורבה לנידה, מלמד אותנו על הגורם להיותה "ערווה":

---

<sup>41</sup> התייחסות לקורבה משפחתית כמקור חיים אלוהי אנו מוצאים אף ביחס לאב ולאם עד כדי שכיבוד שלהם, מביא לתוצאה של המשכת חיים בבן. כך מבוטא הדבר בתורה: "כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימך". אם רואים אנו את השכר כהמשך התואם את מעשה המצווה, אנו נצרכים להבין שזיקת הבן להוריו היא הממשיכה לו חיים ארוכים, כשהם המהווים את מקור המשכת החיים הזו.

**”וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשְׁהוֹ דְּוָה וְגִלָּה אֶת עֲרוֹתָהּ אֶת מְקוֹהָ  
הָעֵרָה וְהִיא גִלְתָּהּ אֶת מְקוֹר דְּמִיָּהּ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם.”**  
(ויקרא כ', י"ח)

אנו רואים שהכתוב בעניין הנידה אינו מסתפק בלשון "גילוי ערווה" אלא מוסיף את לשון "מקורה הערה" ו"גלתה מקור דמיה". לשונות אלו מלמדים על חשיפה מיוחדת של מקור החיים שבגוף במקרה הנידה. את החשיפה הזו יש לבאר בכך שדם הנידות הוא למעשה מערכת חיים שאמורה הייתה להחיות את הוולד לו היה ברחמה של האישה. יציאת דם זו אף שהיא ביטוי ל"נפילה של המערכת", היא מציבה את האישה מצד היותה מקור להופעה של חיים. בכך מועצמת גופניותה של האישה הנידה לרמה של "ערווה", שאף פה נאסר החיבור עימה מתוך הטיית היתר של מערכת החיים כלפי הממד הגופני.

### סיכום ביניים

מדברינו עד עתה יוצא שמציאות ה"ערווה" והתאווה הגופנית הינם תוצאה ישירה מתגבור כוחות חיים, המגיעים עד כדי רמת חיים תורתית. תגבור חיים זה מופיע מכוח כמה גורמים. בכל אישה, אף בבתולה, מופיע תגבור חיים זה במקומות המהווים מקור חיים, אם "במקום התורף" ואם בדדים. באשת איש הוא מופיע מכוח זכריות הבעל שבה, ואז מורחב מעגל ה"תאווה" שבאישה עד למציאות קולה, שוקה ושיערה. בעריות של קורבה, קורבת המשפחה היא המעצימה את בחינת מקור החיים שבגוף. באישה נידה, אף בבתולה, הופעת "דם המקור" הוא המעצים את כוח החיים שבגופה להופיע בעוצמת חיים תורתית. הופעת מערכת החיים התורתית ברמת חיים משמעותית יותר מזו המופיעה בחיים האנושיים הרגילים, מביאה לכך שמערכות החיים המגיעות לרף החיים התורתי, יהיו רלוונטיות יותר

ומשמעותיות יותר ועל כן ההקפדה בהן בניתוב מערכת החיים התורתיים תהיה גדולה יותר, ביחס למערכות החיים שרף החיים התורתיים בהן הוא נמוך יותר. ההפרש הזה, הוא שיוצר את ההבדל הדיני בין שיער הנשואה ואף הגרושה והאלמנה<sup>42</sup> הנחשבים ל"ערווה", לבין שיער הבתולה שאינו כן.

כיוון שההבדל הדיני שבין שיער הבתולה ושיער הנשואה, מתחיל מהשוני בהגדרת רמת החיים שבכל אחד מהן, אנו מוצאים את ההפרש הדיני ביניהן לא רק ביחס לשיער (או לשוק), אלא ביחס לאישה כולה, וזאת מדין ההתבוננות על האישה.

### **"ומה אתבונן על בתולה"**

כבר בפתיחת דברנו ראינו שאת "טפח באישה ערוה... לאסתכולי בה", מבאר רש"י - "אם אשת איש היא"<sup>43</sup>. אף ביחס לאיסור להתבונן אחר אישה נוקט רש"י באותו אופן, כפי שנראה להלן:

בעניין זה הגמרא מביאה שני מקרים:

*"נודמנה לו על הגשר - יסלקנה לצדדין, וכל העובר אחורי אשה בנהר - אין לו חלק לעולם הבא".*

*(ברכות, ס"א ע"א)*

בשני המקרים מבאר רש"י שהמדובר הוא באשת איש:

*"נודמנה לו על הגשר - אשת איש, והיא לפניו."*

---

<sup>42</sup> כפי דברי הראש: "אמר רב ששת שער באשה ערוה בנשים שדרכן לכסות שערך... (רא"ש, ברכות פרק ג' סימן ל"ו).  
<sup>43</sup> ברכות כד, ע"א.

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

יסלקנה לצדדין - עד שיעבור לפנייה.

אחורי אשה בנהר - אחורי אשת איש, מגבהת בגדיה מפני המים, וזה מסתכל בה".

(רש"י, ברכות, ס"א ע"א)

עד כדי כך מוחלט ההבדל בין גדר אשת האיש לבין הבתולה, שאף שאיוב מעיד על עצמו שלא הסתכל על בתולה, מבוארים דבריו מצד פוטנציאל אשת האיש שבה :

"בְּרִית כְּרַתִּי לְעֵינַי וּמָה אֶתְבוּן עַל בְּתוּלָה".

(איוב ל"א, א')

מפשט הפסוקים נראה, שהצורך להימנע מהתבוננות על בתולה הוא מצד עצמו. אולם באבות דרבי נתן אנו למדים שלא כך הדבר :

"ומפני מה החמיר איוב על עצמו ולא נסתכל אפילו בבתולה מפני שאמר איוב שמא אסתכל אני היום ולמחר יבא איש אחר וישאנה ונמצא שאני מסתכל באשת איש".

(אבות דרבי נתן, פרק ב', ד"ה איזהו סייג)

מדברים אלו משמע בברור שכל איסור ההסתכלות על בתולה אינו מתחיל מן הבתולה אלא מצד היותה בהמשך אשת איש.

רש"י על איוב נוקט באותה הדרך, אלא שאין הוא נוקט בלשון "בתולה" אלא בלשון "פנויה" :

"ברית כרתי לעיני - שלא להסתכל באשת איש.



ומה אתבונן על בתולה - מה לי להתבונן בה כך היתה חסידותי  
שלא לתת עין אפילו בפנויה שמא לאחר ימים תנשא ונמצאתי  
כרוך אחריה כך מפורש באבות דרבי נתן".  
(רש"י, איוב ל"א, א')

על פניו נראה שלשון "פנויה" אמנם מתאימה ביותר לבתולה שכלל לא  
נישאה, אולם יכולה לכלול בתוכה אף גרושה ואלמנה<sup>44</sup>.

על בסיס ההבדל המהותי שבין נשואה לפנויה, מתיר הרמב"ם בפירוש  
המשניות להסתכל על פנויה לשם הנאה מיופיה, תוך קביעה שאין זה  
אסור, אלא על דרך צניעות ופרישות:

**"... ואישה פנויה מותר לאותם שאינה לו ערוה ליהנות  
בהסתכל ביופיה ואין בזה איסור אלא על דרך צניעות והפרישות  
שהוא מן הדברים המותרים כדי שלא יגע באיסור כי החסידים  
מרחקין דברים כאילו ואע"פ שהן מותרים מחשש שתנשא אותה  
אשה וירגיל עמה כמו שהיה עושה לפנים וכן פירשו בפירוש זה  
שאמר איוב "ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה" אבל אינו  
אסור. אבל אם היה מסתכל בה לידע אם היא יפת מראה כדי  
שישאנה או אם היא כעורה ולא ישאנה זה ראוי לעשות והתורה  
מצוה על זה ואנשי מעשה מבעלי תורה מכוונים לעשותו".**  
(רמב"ם, פרוש המשניות, סנהדרין פרק שביעי)

---

<sup>44</sup> כך ראינו מבוארים דברי השו"ע - "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש  
בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש" (שו"ע אבן העזר סימן כ"א סעיף ב')  
וביאר על כך ה"בית שמואל": "ד"ה א' פנויה היינו אלמנה או גרושה, אבל  
בתולה מותר..." וכך כתב גם ב"באר היטב". וכן כתב ה"פרישה" על דברי  
הטור באבן העזר פרק כא ד"ה "לא ילכו פרועות ראש אחת פנויה וכו' -  
לכאורה נראה דפנויה ר"ל כגון אלמנה או גרושה אבל בתולות מותרות להלך  
כמנהגינו".

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_  
מדברי הרמב"ם משמע שההיתר להתבונן על פנויה<sup>45</sup> כולל אף להנאה  
סתמית. את ההסתכלות לשם נישואין רואה הרמב"ם בתור תוספת  
של דבר ראוי וכמצווה.

לעומת דבריו בפירוש המשניות, הרי בהלכות איסורי ביאה, מצמצמים  
הרמב"ם והשו"ע את ההיתר להתבונן על בתולה רק לשם "כדי שיראה  
אם היא נאה שישאנה":

*"...ומותר להסתכל בפני הפנויה ולבדקה בין בתולה בין בעולה,  
כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה ואין בזה צד איסור ולא  
עוד אלא שראוי לעשות כן, אבל לא יסתכל דרך זנות הרי הוא  
אומר ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה".*  
(רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק כ"א הלכה ג')

ובשו"ע:

*"מותר להסתכל בפנויה לבדקה אם היא יפה שישאנה בין  
שהיא בתולה או בעולה ולא עוד אלא שראוי לעשות כן. אבל לא  
יסתכל בה דרך זנות ועל זה נאמר ברית כרתי לעיני ומה אתבונן  
על בתולה".*  
(שו"ע, אבן העזר כ"א, סעיף ג')

---

<sup>45</sup> מדברי הרמב"ם פה אמנם לא ברור מהו גדר ה"פנויה", האם רק בתולה,  
מתוך הסתמכותו על הפסוק מאיוב המדבר על בתולה, או אף על גרושה או  
אלמנה. אולם מדבריו ב"איסורי ביאה" משמע ש"פנויה" כוללת אף אלמנה  
וגרושה: "ומותר להסתכל בפני הפנויה ולבדקה בין בתולה בין בעולה, כדי  
שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה" (רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק כ"א הלכה ג').

מול ההיתר להתבונן על פנויה למטרות נישואין, אוסר הרמב"ם את ההסתכלות על פנויה דרך זנות. אך אין הוא מזכיר כלל את ההיתר "ליהנות בהסתכל ביופיה", כפי שהזכיר בפרוש המשניות.

במדרש תנחומא מופיע ההיתר להסתכל על בתולה באופן שאינו חופשי לגמרי אף לשם הנאה, אולם גם לא בתנאים הקשים המופיעים בהלכות איסורי ביאה, אך ורק לשם בדיקת התאמה לנישואין:

**"בוא וראה צדקו של איוב, ומה אם הבתולה שכל אדם רשאי להסתכל בה, שמא ישא אותה, או שמא ישאנה לבנו, או לאחד מקרוביו, לא היה איוב נסתכל בה".**

(תנחומא, פרשת וישלח סימן י"ב)

על פי המדרש משמע, שגם אם לא התכוון האדם בשעת הסתכלותו לשם נישואין, האפשרות שהסתכלות זו תביא לנישואין מתירה הסתכלות זו על בתולה.

היוצא מכל אלה הוא, שאכן בבסיס ההלכה אין כל איסור להתבונן על בתולה אף לשם הנאה מיופייה. עד כדי כך מוחלט הדבר, שאת מניעתו של איוב מלהתבונן על בתולה מייחסים רש"י ופרקי דרבי אליעזר למצב הנישואין שיווצר בעתיד, ולא למציאותה העכשווית של האישה. לכאורה הגיוני היה שאיסור ההתבוננות על אישה יהיה אף בהיותה בתולה, שהרי על פי תפיסת ההיגיון הסכנה מפני נפילה בראיית העין קיימת באופן שווה בבתולה ובנשואה. אף שבנשואה ההשלכות מנפילה שכזו חמורות לאין ערוך, אין בכוחה של חומרה זו לבטל לגמרי את הבעייתיות שבהתבוננות על בתולה. אי ההתייחסות הגמורה לבעיית ההתבוננות על בתולה מראה שיש הבדל מהותי בין

בתולה ונשואה, לא רק מצד ההשלכה החמורה שבאשת איש אלא ברמה הבסיסית ביותר עד כדי הגדרת הבתולה כמציאות שונה לגמרי שניתן ליהנות מיופייה<sup>46</sup>. הצורך בהגדרת הבדל כה מהותי בין האישה הבתולה והנשואה, מחזיר אותנו להגדרת ה"ערווה" התורתית. לבתולה אין גדר של "ערווה". משמעות הדבר שממד מציאות החיים שבה אינו מגיע לרף התורתי הגבוה שבו גם מופיעה התשוקה בשיא תוקפה. על כן ניתן ברמת חיים זו ליהנות מהתבוננות על האישה כפי ההנאה שישנה מהתבוננות על פרח יפה או כל ברייה נאה. רק העלייה למדרגת החיים של "ערווה" מסכנת את האדם בשבירת הסדר המערכתית של החיים התורתיים שבו, ומחייבת זהירות יתרה עד כדי מניעת הסתכלות גמורה<sup>47</sup>.

אולם המערכת ההלכתית אינה סומכת בסופו של דבר על החלוקה הברורה שבין ממד החיים האנושי לזה התורתי, והיא מצמצמת את היתר ההתבוננות אף בבתולה רק לשם מטרות הנישואין. בשלב הראשון מובע צמצום זה במדרש תנחומא בכך שההתבוננות מותרת רק מתוך האפשרות שהיא תביא לכך שישא אותה הוא או בנו וכו'. לאחר מכן, ב"איסורי ביאה" של הרמב"ם ובשו"ע, מגיע הצמצום המוחלט של היתר ההתבוננות רק לשם כוונה לכתחילה של נישואין. את צמצום האפשרות להתבונן על בתולה יש לייחס לאיבוד המודעות לרמת החיים התורתית וצמצום התודעה לכיוון רמת החיים האנושית בלבד. **החסרון בהכרת רמת החיים התורתית אינו מאפשר לאדם לחלק בין רמות החיים השונות באישה (בין נשואה לפנויה), על כן נפרס**

<sup>46</sup> על פי דברי הרמב"ם בפרוש המשניות.

<sup>47</sup> בעניין זה יש מקום להרחיב ביחס לקביעת חכמים איסור ייחוד בפנויה, לאחר מעשה אמנון ותמר (עיין על כך רמב"ם, איסורי ביאה, כ"ב ג' ובשו"ע, אבן העזר, כ"ב, ב'). את היחס שבין גדר הבתולה והנשואה בהקשר לאיסור זה יש לבחון גם דרך נושא כיסוי הגוף הנוסף שנהגו בנות המלך הבתולות ללבוש

איסור ההתבוננות באופן מוחלט, ללא חלוקה מהותית כלשהי בין ממדי החיים השונים<sup>48</sup>.

### הפנויה - גוף ברמה של הרהור

על מצב ההתבוננות וההסתכלות ברמה של הנאה ויופי שאינה נוגעת בממד ה"ערווה" של החיים, אנו למדים ממסכת ע"ז:

*"...דאמר מר: הוואה בריות טובות, אומר: ברוך שככה ברא בעלמו".*

*(עבודה זרה כ', ע"א - ע"ב)*

הגדר שגודרת הגמרא מפני הסתכלות שכזו אינו מדין ערווה, אלא מדין "ונשמרת מכל דבר רע":

*"ולאסתכלי מי שרי? מיתבי: וונשמרת מכל דבר רע" (דברים כ"ג) - שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה, באשת איש ואפילו מכווערת ולא בבגדי צבע [של] אשה, ולא בחמור ולא*

---

מעבר לנשים שאינן בתולות (שמואל ב', י"ג, י"ח), תוך השוואה לחיוב כיסוי הראש שבאישה הנשואה.

<sup>48</sup> שימוש רש"י על איוב והרמב"ם בפרוש המשניות בלשון "פנויה" ולא בלשון "בתולה", המרחיב את היתר ההתבוננות באישה לא רק כשהיא בתולה, אלא אף באלמנה וגרושה, אף הוא ביטוי להחלשות ממד החיים התורתי לרמה כזו שאף האלמנה והגרושה ש"גבריות" בעליהן בהן, אין זכריות זו מספקת בכדי להגדיר את קיימות החיים שבהם כ"ערווה", ולאסור מתוך כך על התבוננות עליהן. אף שראינו שהזכריות שבאלמנה ובגרושה מספיקה היא בכדי להגדיר את שיערן כ"ערווה", ולחייבן משום כך לכסות את ראשן אף לאחר מות הבעל או גירושי האישה, אנו למדים ש"ערוותיות" זו עדינה היא ביותר, ועל כן מותרת היא רושם רק בראש האישה בשיערה (ואוסרת אותן לכהונה ולכהונה גדולה), אך לא עד כדי שינוי הגדרתה הכללית להיות אסורה בהתבוננות כ"ערווה". לעומת הרחבת היתר ההתבוננות באישה גרושה ואלמנה הנגרמת בעקבות החלשות ההכרה ביחס למציאות החיים התורתית. הרי שלב איבוד הכרת החיים התורתית מביא כפי שבארנו למעלה להחמרה בדיני ההסתכלות, ולהכללת איסור ההסתכלות על כל הנשים בלא להבדיל ביניהם.

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

**בחמורה ולא בחזיר ולא בחזירה ולא בעופות בזמן שנוזקין זה לזה..."**

(המשך הגמרא, שם)

גם מן הדוגמאות המובאות בשורה אחת עם הפנויה - "הסתכלות בחמור וחמורה... בזמן שנוזקין זה לזה" - אנו למדים בהכרח שלא על "ערווה" מדובר, אלא על ממד מציאות פחות ממשי, שעל כן מישור המחשבה הוא המוביל העיקרי בו. למסקנה זו מגיעה הגמרא בע"ז בהמשכה:

**"ת"ר: ונשמרת מכל דבר רע (דברים כ"ג) - שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה".**

(ע"ז, שם שם)

עד כדי כך דומיננטית המחשבה בממד החיים בפנויה, שהרהור על פנויה חמור ממגעה:

**"ואסור מן התורה להרהר באשה ואפילו פנויה וחמור הרהור פנויה ממגעה שעל ההרהור עובר בלאו מן התורה שנאמר ונשמרת מכל דבר רע" (דברים כ"ג י"ג) ופירשו רז"ל שלא יהרהר ביום ויבוא לידי טומאה בלילה עכ"ל (ע"ז כ:)." .**

(בית יוסף, אבן העזר, סימן כ"א אות א', ד"ה צריך אדם)

מתוך המשכת הגמרא וההלכה את איסור "ונשמרת מכל דבר רע" כלפי ממד המחשבה ובעקבותיו הוצאת הקרי בלילה אנו למדים שמציאות האישה הפנויה אין בה את הממשות הגופנית שבערווה,

אלא עיקר סכנתה היא כלפי ממד החיים הגברי, שכפי שכבר בארנו<sup>49</sup> הוא בעיקרו "מחשבתני", ומפני שלמותו נצרכת אזהרתו אף מפני פנויה.

ברור אם כן שאף שאישה פנויה היא בעלת גוף, אין להשוות בין גוף הנשואה לבין גוף הפנויה. קיום "גבריות" הבעל באישה הנשואה והגדרתה מתוך כך כ"ערווה", יוצקים ממשות חיים תורתית בה, שאינה קיימת בגוף הפנויה, עד כדי כך שממד ההתייחסות בפנויה נחשב בגדר "מחשבה", שהרהור הלב הוא המניעו.

אולם כפי שכבר ביארנו נסיגת התודעה מהכרת ממד החיים התורתי העוצמתי הזה של ה"ערווה", מביאה לצמצום היתר ההסתכלות על בתולה/פנויה, מתוך אי יכולתו של האדם לחיות בתודעתו את רמות החיים השונות, ולנהוג בכל אחת מהן בהתאם לחוקיה.

### **עמעום ממד הערווה בהלכה**

איבוד התודעה התורתית ובעקבותיה אי יכולת ההבחנה בין עוצמת החיים התורתית המוחשית שבאשה הנשואה, לבין עוצמת החיים ה"מחשבתית" שבבתולה, היא גם זו שמביאה ל"ערבוב" ההלכה בין הדינים המתייחסים בבסיסם לממד ה"ערווה" התורתי הממשי והתשוקתי יותר של החיים, לבין הדינים המתייחסים אף לאישה הבתולה, הנוגעים יותר לשלמות הממד התורתי ה"מחשבתני" שבאיש.

כך אנו מוצאים ברמב"ם :

---

<sup>49</sup> מעניין הגט – "ונתן בידה ושילחה מביתו וכו'".

"... ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור, ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות, והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שיערה אסור".

(רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק כ"א הלכה ב')

לשון הרמב"ם מתחילה בהתייחסות ל"ערווה" בענייני קריצה, רמיזה, שחוק וקלות ראש, ממשיכה בלשון המתייחסת ל"אישה" בעניין ההסתכלות, וסוגרת שוב בהתייחסות לערווה בעניין שמיעת קול וראיית השיער.

בשו"ע בסימן כ"א שכותרתו "להתרחק מן העריות", נראה שעמעום ההכרה בהפרש שבין כוח החיים ה"ערוותי" לבין זה האנושי הוא גדול עוד יותר:

"צריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד. ואסור לקרוץ בידיו או ברגליו ולרמוז בעיניו לאחד מהעריות. ואסור לשחוק עמה, להקל ראשו כנגדה או להביט ביופיה. ואפילו להריח בשמים שעליה אסור. ואסור להסתכל בנשים שעומדות על הכביסה. ואסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שהוא מכירה, אפילו אינם עליה, שמא יבא להרהר בה. פגע אשה בשוק, אסור להלך אחריה, אלא רץ ומסלקה לצדדין או לאחוריו. ולא יעבור בפתח אשה זונה, אפילו ברחוק ארבע אמות. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות ממנה, כאלו נסתכל בבית התורף (פ"י ערוה) שלה. ואסור לשמוע קול ערוה או לראות שיערה.



והמתכוין לאחד מאלו הדברים, מכין אותו מכת מרדות. ואלו הדברים אסורים גם בחייבי לאוין".

(שו"ע, אבן העזר, סי' כ"א - "להתרחק מן העריות", סעיף א')

את הצורך להתרחק מנשים מביא השו"ע באופן כללי, בלא להתייחס דווקא לערווה. את האיסור לקרוץ, לרמוז, לשחוק, להקל ראש עמה, להביט ביופייה ולהריח בשמים שעליה, הוא מייחס לעריות. לאחר מכן חוזר השו"ע להתייחס ל"אישה" הכללית בעניין הסתכלות על נשים שעומדות על הכביסה, הסתכלות בבגדי צבעונים שלה, איסור לילך אחריה והסתכלות תוך התכוונות להנאה. בסוף הסעיף חוזר שוב השו"ע להתייחס לערווה בעניין שמיעת קול וראיית שיער.

בחיבור דינים זה, מערבב השו"ע בין האיסורים המתייחסים ישירות לעריות לבין איסורים המתייחסים לכל אישה משום "שמא יבא להרהר בה", שכפי שראינו פגיעתם היא יותר מן הצד ה"מחשבתני" שבגבר<sup>50</sup> ולא מן הצד הגופי הערוותי.

תהליך זה של השלכת האיסורים המתייחסים לערווה אף בפנויה מוצא את ביטויו בהתייחסותם של "נושאי הכלים" על השו"ע:

ביחס לשמיעת קול ערווה מביא ה"באר היטב" (שם) מחלוקת בדבר האם מתייחס איסור זה אף בפנויה:

"קול ערווה - אבל קול פנויה או קול אשתו מותר אלא בעת תפלה אסור כמ"ש בא"ח<sup>51</sup> אבל בספר באר שבע דף קי"ט כתב בין בתולה בין אלמנה אסור ולא שרי אלא קול אשתו שלא בשעת תפלה".

---

<sup>50</sup> שהשלכתו המעשית כפי שמביאה הגמרא בע"ז כ' ע"ב היא הגעתו של האדם לידי הוצאת קרי לילה.

אף ביחס לאיסור לעבור בפתח אישה זונה, אנו מוצאים מחלוקת האם לייחס איסור זה רק לערווה או לכל אישה.

ה"חלקת מחוקק" מייחס איסור זה למציאות של ערווה לו :

**"ולא יעבור בפתח אשה זונה - ואם חשוד על אשה פרטית שהיא ערוה לו מתרין בו שלא יעבור על פתח ביתה..."**  
(חלקת מחוקק, שם)

לעומת זאת ה"בית שמואל"<sup>51</sup> נוקט בלשון "אישה אחת", בלא להזכיר ערווה :

**"ואם הוא חשוד על אשה אחת מתרין בו"**  
(בית שמואל, ד"ה ולא יעבור בפתח אשה זונה)

אולם, למרות עמעות הקו הדיני המפריד בין דיני "ערווה" ו"פנויה", טורחת ההלכה לשמר באופן עקבי את ההבדלה בין האיסורים הנובעים מכוח "ערווה" לבין אלו שבפנויה הנובעים מכוח ה"הרהור".

כך הדבר בדין הרחת בשמי אישה :

**"בשמים של ערוה, כגון : קופה של בשמים תלוי בצוארה, או אוחות בידה, או בפיה אין מברכין עליהם, לפי שאסור להרית בהם שמה יבא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר"**  
(שו"ע, אורח חיים, סימן ר"ז סעיף ד').

---

<sup>51</sup> כך גם מבאר ה"בית שמואל" במקום ד"ה קול ערווה.  
<sup>52</sup> וכן ה"באר היטב" במקום.

משנה ברורה ס"ק ט"ז: "של ערוה - פי של אשה שהיא ערוה עליו אבל בפנויה אפשר דמותר [מ"א] **אבל כמה אחרונים מחמירין דאפילו בפנויה אסור** דעי"ז יבוא לידי הרהור וכ"ז אפילו כשאינה נדה. ובתולות שלנו שסתמן בחזקת נדות הם שאינן טובלות לנדותן אסור לכו"ע דבכלל עריות הן"

בשלב הראשון מדייק ה"משנה ברורה" מן השו"ע שרק בשמים של ערוה אסור להריח, "אך של פנויה אפשר דמותר". רק בשלב השני מביא ה"משנה ברורה" את אותם האחרונים האוסרים אף הרחת בשמים של פנויה, תוך ביאור שאיסור זה הוא משום סכנת "הרהור".

את ההבדלה שבין ממד העריות הגופני, לבין ממד הרהור המחשבתי הגברי בהתייחסות למציאות האישה, אנו מוצאים בפסיקת ה"משנה ברורה" אף בדין שמיעת קול באישה, בתוך דיני קריאת שמע:

*"יש ליזהר משמיעת קול זמר אשה בשעת קריאת שמע".*

*(שו"ע, אורח חיים, סימן ע"ה סעיף ג').*

משנה ברורה ס"ק י"ז: "זמר אשה - **אפילו פנויה אבל שלא בשעת ק"ש שרי אך שלא יכוין להנות מזה** כדי שלא יבוא לידי הרהור וזמר אשת איש וכן כל העריות **לעולם אסור לשמוע** וכן פנויה שהיא נדה מכלל עריות היא ובתולות דידן כולם בחזקת נדות הן משיגיע להן זמן וסת. וקול זמר פנויה נכרית היא ג"כ בכלל ערוה **ואסור לשמוע בין כהן ובין ישראל**"

אנו רואים שכל עוד מדובר בקריאת שמע בקבלת עול מלכות שמים, גם קול אישה פנויה נחשב למניעה. אולם במקרים אחרים, מותרת השמיעה, ובלבד שתהיה באופן שלא יבוא לידי הרהור, שאז שוב

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_  
מסתכן ממד החיים התורתי הגברי שבאדם. לעומת זאת באשת איש  
האיסור לשמוע את קולה אינו תלוי בהרהור. כך גם ביחס לבתולה  
שהיא נידה. **אנו רואים אם כן שלמרות קירוב הדינים הנוצר בין  
האיסורים המתייחסים לערוה ולאיסורים המתייחסים לפנויה,  
נשמרת ההבדלה העקרונית ביניהם, אף בפסיקה ההלכתית הסופית.**

### **שרידות ממד ה"ערוה" בדין פריעת הראש - צורך קיומי**

נראה כי את שיא השמירה על קיום ממד הערוה אף בשלבים בהם  
מתקשה ממד זה לבלוט, אנו פוגשים בדין איסור פריעת הראש.

מצד אחד לשון הרמב"ם והשו"ע מכתיבים התייחסות לכאורה שווה  
בין נשואה ובתולה באיסור הליכה בשוק בפריעת ראש, עובדה  
המעמעמת את קיום ממד הערוה כגורם לדין זה באישה הנשואה:

**"לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה ואחת  
אשת איש".**

(שו"ע, הלכות אישות, פרק כ"א סעיף ב')

**"לא יהלכו בנות ישראל פרועי ראש בשוק אחת פנויה ואחת  
אשת איש".**

(רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק כ"א, סעיף י"ז)

מפשט הדברים נראה ש"פנויה" הכוונה היא בין גרושה, אלמנה או  
בתולה, שהרי אם לא כך הדבר אמורים היו הרמב"ם והשו"ע לבאר  
זאת בפרוש. אכן, כך מבין ה"מגן אברהם", ומגיע למסקנה שאף  
בתולות אסורות ללכת בשוק בפריעת ראש:

**"בתולות שדרך כו' - ק' דבא"ע סי' כ"א ס"א כ' לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק א' פנויות וא' אשת איש וכ"כ הרמב"ם פכ"א מהא"ב ועוד דא"י בכתובות רפ"ב אם יצאה בהינומה וראשה פרועה זהו סימן שהיתה בתולה **ודוחק לומר דפנויות דקתני היינו אלמנה דא"כ ה"ל לפרש** וי"ל דפרועות ראש דכתב בא"ע היינו שסותרות קליעות שערן והולכות בשוק דזה אסור אפילו בפנויה וכן פירש"י פ' נשא על ופרע ראש האשה ומ"מ צ"ל דפנויה לא מתסרי מדאורייתא ... **רק שמדת צניעות היא לבתולות שלא לילך כן"****

(מגן אברהם, אורח חיים, סימן ע"ה ס"ק ג').

כמובן שאף במגן אברהם לא נמחק לחלוטין ההבדל המהותי בין דיני ערוה לדיני אישה פנויה. על כן בעוד איסור הנשואה ללכת פרועת שיער הוא מדאורייתא<sup>53</sup> ומחייב כיסוי הראש, הרי האיסור בפנויה הוא אך ורק מתוך מדת הצניעות, ומחייב אותה אך ורק בקליעת שיערה. אולם, ברור שהחיוב הדומה מעמעם מאוד את קיימות הבסיס ה"ערוותי" כגורם דין זה באישה הנשואה.

אולם, רוב נושאי הכלים על השו"ע העדיפו לייחס את לשון ה"פנויה" אך ורק לגרושה ולא למנה, ולהוציא ע"י כך את הבתולה מאיסור פריעת הראש.

כך ראינו ב"בית שמואל":

**"א' פנויה - היינו אלמנה או גרושה, אבל בתולה מותר ..."**

(שו"ע, אבן העזר סימן כא ס"ק ה' ד"ה א' פנויה)

וב"באר היטב":

**"פנויה היינו אלמנה או גרושה או בעולה. אבל בתולה מותר ב"ח  
ח"מ בה"י ב"ש".**

(שם, ד"ה פנויה)

ואף ב"פתחי תשובה" (הגם שהוא מביא בפתיחתו את דברי ה"מגן  
אברהם"):

**"עבה"ט שכי היינו אלמנה כו' ובמג"א סי' ע"ה סק"ג נראה  
בעינינו דוחק לפרש כן וכי דפרועות ראש דכתב באה"ע היינו  
שסותרות קליעות שיערן והולכות בשוק דזה אסור אפילו בפנוי  
כו' אלא דפנויה לא מיתסרי מדאורייתא כו' ע"ש אמנם בסי' דגול  
מרבבה כתב דיפה כיוונו הח"מ והב"ש דהיינו אלמנה וגרושה  
והוא מדברי הירושלמי בפ"ב דכתבות סוף הלכה א' ע"ש (ולפ"ז  
י"ל דבתולה אין איסור אפילו סותרות קליעות שערן וע'  
במחצית השקל שם)"**

(שם, ד"ה אחד פנויה).

בכך מטום פוסקי ההלכה את הכף לעבר דרך התייחסותו של השו"ע  
לשיערות הראש של הבתולות בדיני קריאת שמע:

**"שער של אשה שדרכה לכסותו, אסור לקרות כנגדו. הגה: אפילו  
אשתו, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש, מותר".**

(שו"ע, אורח חיים, סימן ע"ה סעיף ב')

---

<sup>53</sup> הנלמד על פי ה"מגן אברהם" מ"פרע את ראש האישה", לימוד שאליו עוד  
לא התייחסנו. על פי התייחסותנו עד עתה, איסור פריעת השער באישה נשואה  
הוא על בסיס "שער באישה ערוה".

כך גם פוסק ה"משנה ברורה" במקום, שלא כפי ה"מגן אברהם":

*"שדרך וכו' - עיין במ"א שכתב דלא ילכו בגילוי הראש רק אם  
שערותיהן קלועות ולא סתורות אבל המחצית השקל והמגן  
גברים מקילין בזה..."*

*(משנה ברורה, סימן ע"ה ס"ק י"ב)*

בניגוד ללשונו של השו"ע בהלכות אישות, המאחדת בין הנשואה והבתולה ביחס לאיסורן ללכת בפריעת הראש, הרי בהלכות קריאת שמע ברור הוא מלשון השו"ע שהבתולות מותרות ללכת בפריעת שיער. ונראה ששוני זה בלשון השו"ע עצמו אינו מקרי. כיון שבהלכות קריאת שמע, גדר ה"ערווה" הוא היחיד הקובע אם אסור או מותר לקרא כנגדה קריאת שמע, הרי שיער הבתולה שאינו "ערווה" באופן מוחלט, מוצג פה בהיתר גמור. לעומת זאת בהלכות אישות, כיון שראינו שמעומעם שם היחס לממד ה"ערווה" הגופי, ומתערבב בו היחס לממד המחשבה הגברי המחייב היזהרות מ"הרהור" הקיים אף ביחס לבתולה, נוקט שם השו"ע בלשון איסור אף ביחס לשיער הבתולה.

מדרך פסיקתם של רוב נושאי הכלים בהלכות אישות, ומדרך פסיקתו של ה"משנה ברורה" בהלכות קריאת שמע לא לחייב את הפנויות בקליעת שיערן אנו רואים שממד ה"ערווה", המחלק באופן מוחלט בין נשואה ובתולה, הוא שהכריע את דרך ההתייחסות הדינית לשיער ראש הבתולה.

נראה שהכרעה זו, לו תלויה הייתה רק ברצון להרחיק את האדם מן העברה, הייתה נוטה לאסור את פריעת השיער אף בבתולה, מתוך חשיבות הרחקת האדם מן העבירה. אלא שהצורך בשימור ממד ה"ערווה" כממד רלוונטי וממשי, אף בשלב בו המציאות יורדת

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

למדרגה שכמעט אינה יודעת לבטא את כוח החיים התורתי כמצואות גופנית הוא צורך קיומי, מכדי שניתן יהיה לוותר עליו.

על צורך זה נוכל ללמוד ממהלך סילוקו של יצר העבודה זרה מן העולם וצמצום עוצמת יצר העריות:

*"תא שמע: "ויזעקו בקול גדול אל ה' אלהיהם" (נחמיה ט') מאי אמור? אמר רב יהודה ואיתימא רב יונתן: בייא בייא! היינו דאחרביה לביתא וקליא להיכלא, וקטלינהו לצדיקי, ואגלינהו לישראל מארעיהו, ועדיין הוא מרקד בינן. כלום יתבתי לן אלא לקבולי ביה אגרא - לא איהו בעינן ולא אגריה בעינן! - בתר דאביקו ביה. יתבו תלתא יומא בתעניתא, בעו רחמי. - נפל להו פיתקא מרקיעא, דהוה כתיב בה אמת. אמר רבי חנינא: שמע מינה חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת. נפק כגוריא דנורא מבית קדשי הקדשים... אמרי: הואיל ועת רצון הוא ניבעי רחמי איצרא דעבירה, בעו רחמי, אימסר בידיהו. חבשוהו תלתא יומי, איבעו ביעתא בת יומא לחולה - ולא אשכחו. אמרו: היכי נעביד? ניבעי פלגא - פלגא מרקיעא לא יהבי. כחלינהו לעיניה. אהני ביה דלא איגרי איניש בקרובתיה".*

*רש"י: ובעו רחמי - היו מבקשים רחמים שימסר בידם יצר הרע של עבודה זרה.*

---

<sup>54</sup> **תרגום:** בוא שמע, "ויזעקו בקול גדול אל ה' אלהיהם". מה אמרו? אמר ר' יהודה ואם תאמר ר' יונתן אוי אוי! זהו, שהחריב את ביתו ושרף היכלו והרג צדיקיו והגלה את ישראל מארצם ועדיין הוא מרקד בינינו. כלום נתתו לנו אלא לקבל בו שכר - לא רוצים אותו ולא את שכרו! אחרי שנצמדו בו. ישבו שלושה ימים בתענית וביקשו רחמים, נפל להם פתק מהשמים והיה כתוב בו אמת. אמר ר' חנינא, יוצא מזה חותמו של הקב"ה "אמת". יצא כגור של אש מבית קדשי הקדשים... אמרו: הואיל ועת רצון הוא נבקש רחמיו על יצר העבירה (עריות) בקשו רחמים ונמסר בידיהם. אסרו אותו שלושה ימים, חיפשו ביצה שאך נולדה לחולה - ולא מצאו. אמרו מה



לקבולי ביה אגרא - לכוף את יצרנו ולקבל שכר על כך.  
לא איהו בעינן וכו' - אלמא יצר תקפן.  
אמת - משמע מסכים אני עמהם בתקנה זו שטוב הדבר לסלקו.  
חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת - שהמלך נאות ומסכים עם  
עבדיו, חותם עמהם בתקנתם את חותמו.  
כגוריא - ארי קטן.  
דעבירה - של עריות.  
חבשוה תלתא יומין וכו' - ומתוך כך פסק חמום הזכרים  
מלהוליד והנקבות מלילד.  
איבעו ביעתא בת יומא (ולא אשתכח) - נתבקשה ביצה שנולדה  
בו ביום.  
ולא אשתכח - שאפילו אותן שהיו גמורות קודם לכן פסקו  
מלצאת.  
לבעו פלגא - שלא יהא שולט במקום עבירה, כדי שלא יהא תובע  
עריות.  
כחלינהו לעיניה - סמו עיניו בכחול.  
אהני ביה - הך תקנתא פורתא, דלא איגרי בקריבתה באמו  
ובאחותו, אבל מתגרה הוא באשת איש ובנדה".  
(סנהדרין, ס"ד ע"א)

מדברי הגמרא אנו רואים שכוח יצר הרע של העבודה זרה הוא תוצר  
ישיר מכוח המגיע מקודש הקודשים, שהרי ביטולו לווה ביציאתו של  
יצר זה כגור אריה מאש, מבית קודשי הקודשים. המשכת חכמים את  
מהלך ביטול הכוחות שהביאו לחורבן אף ביחס לתאוות העריות,  
מלמד שאף כוח זה מקורו הוא ממקום הקודש. מכאן, שביטול כוח  
התאוה לעבודה זרה, והחלשת כוח תאוות העריות וחורבן בית

---

נעשה, נבקש חצי – חצי משמים, לא ניתן. צבעו בכחול את עיניו. הועיל בו שלא מגרה

המקדש הם היינו הך. ממילא באופן הפוך, קיום בית המקדש והופעת השכינה - ביטויים הישיר יהיה בממד הגופני בהופעת כוחות ותאוות חיים שעוצמתם היא עוצמה של תורה. מהסתלקות חכמים מכוונתם להאביד מן העולם את כוח תאוות הגוף (מתוך הפסקת כוח הלידה והמשכיות החיים מלהופיע), אנו למדים שכוח החיים התורתי הזה שבגוף, הוא הבסיס לכל החיים. הסתפקות חכמים לבסוף ב"סימוי עיניו של כוח זה בכחול" באופן המבטל את התאוה לעריות קורבת המשפחה, אך המשאיר בעינו את תאוות עריות אשת איש והנידה אנו למדים שכוח ה"ערווה" אותו זיהינו כמקור החיים של המציאות, הוחלש בסופו של דבר ביחס לערוות הקורבה, אולם לא ביחס לקורבת אשת איש ונידה. משמעות הדבר היא, שאבדה אמנם יכולת הבשר להביע בעצמו את מקור החיים שבו, אולם יכולת "גבריותו" של האיש ליצור את עוצמת החיים התורתית באישה ולהביעה כתשוקה ותאוה, וכן כוח דם המקור להביע עוצמת חיים זו, לא אבדו.

את הצורך הבסיסי הזה שימרה גם ההלכה בהתייחסותה לממד הערווה התורתי דרך הבלטת השוני שבין שיער ראש האישה הבתולה לבין שיער ראש האישה הנשואה, הגרושה והאלמנה.

### **כוח הכיסוי ליצור "ערווה"**

כפי שבארנו עד עתה, ממד החיים התורתי - ממד ה"ערווה" - הבלוט בעיקר בגוף האשה הנשואה, מופיע בה באופן מיוחד מכוח "גבריותו" של האיש שבה. את הופעת תכונת הערווה בשיער בארנו כגבול הקיצוני ביותר של יכולת תכונה זו להופיע בגוף. אולם מדרך פסיקת ההלכה עולה מגמה ייחודית עוד יותר. שיער האישה אינו רק הגבול הקיצוני של הופעת כוח החיים הערוותי, אלא בו ודרכו מתחולל כל תהליך התהוות כוח החיים הערוותי. זאת אנו מזהים מן העובדה

שההלכה נוקטת בלשון המייחסת לכיסוי הראש את הגורם להגדרת השיער כ"ערווה".

כך אנו מוצאים בפרוש בראש, בטור ובשו"ע ביחס לשיער ראש האישה:

**"...אמר רב ששת שער באשה ערוה בנשים שדרכן לכסות שערן אבל בתולות שדרכן לילך פרועות מותר לקרות כנגדן".**  
(רא"ש, ברכות, פרק ג' סימן ל"ו)

**"טפח המגולה באשה במקום שדרכה לכסותו אסור לקרות קריאת שמע כנגדה אפילו היא אשתו וכן אם שוקה מגולה אסור לקרות כנגדה ושער של אשה שדרכה לכסותו אסור לקרות כנגדן אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר"**  
(טור, אורח חיים, סימן ע"ה)

**"שער של אשה שדרכה לכסותו, אסור לקרות כנגדו. הגה: אפילו אשתו, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש, מותר. הגה: וה"ה השערות של נשים, שרגילין לצאת מחוץ לצמתן (ב"י בשם הרשב"א) וכ"ש שער נכרית, אפילו דרכה לכסות. הגהות אלפסי החדשים".**

(שו"ע, אורח חיים, סימן ע"ה סעיף ב')

הן מלשון הרא"ש, הן מלשון הטור והן מלשון השו"ע אנו רואים שאת האיסור לקרא כנגד שיער האישה הנשואה אין הם תולים בנישואיה. כך גם את ההיתר לקרא כנגד שיער האישה הבתולה, אין הם תולים בבתולה, אלא בדרך השיער להיות או לא להיות מכוסה.

עד כדי כך הופך מעשה הכיסוי להוות הגורם הדומיננטי בהגדרת הערווה, שה"אגרות משה" מבדיל בין אברי הפנים (עיניים, אף וכו') שאינם נחשבים לערווה והאברים האחרים באישה הנחשבים ל"ערווה", בדרך זו:

*"... דאם דרכן לכסות הוא כהבשר במקומות שדרכן לכסותן שהוא בדין ערוה שאסור ואם אין דרכן לכסות הוא כהבשר מהמקומות שדרכן להיות מגולות שאין להם דין ערוה, וזהו החלוק בין בתולות לנשואות, ומוכרח זה דהא הקרא משבח גם את העינים והשנים והשפתים והצואר והראש והאף ולפרש"י בשה"ש כוונת האף שמשבח הקרא הוא על המצח, וכל אלו אינן ערוה ומותר לקרות ק"ש כנגדן מאחר דאין הדרך לכסות אברים אלו, ואף שלענין נוי ויופי ודאי הפנים והעינים הם העיקר וכלה שענינה יפות אין גופה צריכה בדיקה, ומ"מ אינם בדין ערוה לק"ש משום דדרכן להיות מגולות, שלכן גם השער נתחדש בקרא שהוא כבשר האשה שבדרכן לכסות הוא בדין ערוה בהמקומות מהבשר שדרכן לכסות ובתולות שאין דרכן לכסות הוא כהמקומות מהבשר שאין דרכן לכסות..."*

*(שו"ת אגרות משה, חלק או"ח ד' סימן ט"ו, ד"ה אבל לע"ד)*

על פי ה"אגרות משה" אף שהכתוב בשה"ש משבח את אברי הפנים של האישה, ואף שאברים אלו נחשבים מרכזיים בהגדרת יופייה של האישה, אין הם נחשבים לערווה כיון שלא נהוג לכסותם.

מכאן יוצא שאם עד עתה הייתה הבנתנו שמציאות ה"ערווה" היא בסיסית בגוף האישה כשהכיסוי הוא חיוב תוצאתי הנובע מכך, הרי

עתה יוצא שהכיסוי או אי הכיסוי הוא המצב הבסיסי המגדיר את אברי האישה להיות או לא להיות "ערווה".

אולם אם חושבים היינו לראות ב"כיסוי" תנאי טכני הגורם לאבר המכוסה להופיע באופן שונה למסתכל, הרי מדרך התייחסות ההלכה לנשים נשואות שאינן מכסות את ראשן אנו למדים שה"כיסוי" אינו מצב טכני, אלא הגדרה מהותית בגוף האישה.

כך מבאר לנו ה"משנה ברורה" את הגדר של "דרכה לכסותו":

**"שדרכה לכסותו - ...ודע עוד דאפילו אם דרך אשה זו וחברותיה באותו מקום לילך בגילוי הראש בשוק כדרך הפרוצות אסור וכמו לענין גילוי שוקה דאסור בכל גווני וכנ"ל בסק"ב כיון שצריכות לכסות השערות מצד הדין [ויש בזה איסור תורה מדכתיב "ופרע את ראש האשה" מכלל שהיא מכוסה] וגם כל בנות ישראל המחזיקות בדת משה נזהרות מזה מימות אבותינו מעולם ועד עתה בכלל ערוה היא ואסור לקרות כנגדן ולא בא למעט רק בתולות שמותרות לילך בראש פרוע או כגון שער היוצא מחוץ לצמתן שזה תלוי במנהג המקומות...".**  
(*"משנה ברורה", סימן ע"ה ס"ק י"א*)

מדברי ה"משנה ברורה" משמע שעצם חיובן של הנשים הנשואות מצד הדין לכסות את ראשן, מגדיר את שערן כאבר ש"דרכו לכסותו" וממילא כ"ערווה".

ההתייחסות ל"דרכה לכסותו" כהגדרה בעצם באישה, ולא על פי המצב "בשטח", הוא כה חזק, עד שהקורא שמע כנגד נשים פרועות

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

שיער אף שלא ידע מי מהן נשואות, חייב הוא לקרא שמע פעם נוספת. כך מובא הדבר בשו"ת "יביע אומר":

*"ישוב נתברר לו שהיא נשואה ועוברת על דת, כמנהג הרע שנהגו רוב הנשים בדור הזה לצאת לשוק פרועות ראש, אם צריך לחזור לקרות ק"ש, או מכיון שהיה שוגג בדבר א"צ לחזור לקרות, ומסיק שלא יצא י"ח וצריך לחזור ולקרות, כיון שרוב הנשים שבעיר פרועות ראש ברה"ר, היה לו לבדוק תחלה אם נשואה היא אם לא, וכההיא דק"ל (בסי' ע"ו ס"ה) קרא ק"ש במקום הראוי להסתפק בצואה, ואח"כ מצאה, צריך לחזור ולקרות... ודע שאפילו אם דרך אשה זו וחברותיה במקום ההוא לילך בגילוי ראש בשוק כדרך הפרוצות אסור לקרות ק"ש כנגדה, כשם שלענין גילוי שוקה שאסור בכל גווני, כיון שמצד הדין צריכות לכסות השערות. ע"כ".*

*(שו"ת "יביע אומר", חלק ו' - או"ח סימן י"ג, ד"ה (ב) ומעתה)*

מחויב זה אנו למדים שההתייחסות לשיער הנשים המחויבות מן הדין לכסותו - כ"ערווה", אינו מכוח גזירה אלא מדינא, שהרי לא ניתן לחייב אדם לקרא "שמע" פעם נוספת מצד גזירה. הכיסוי הוא, אם כן, מגדיר מהותי את שיער האישה להיות "ערווה", ולא רק מהצד המעשי.

ממילא, אין אנו יכולים להסביר את יצירת ה"ערווה" בדרך המעשית הפשוטה מכך שחשיפת אבר שאינו רגיל בחשיפה יש בו פיתוי גדול יותר, שהרי בקבוצת נשים שכולן אינן רגילות בכיסוי ראש, אין כל היגיון לומר ששיער הנשואה יש בו פיתוי גדול יותר משיער חברתה הבתולה. אנו צריכים אם כן לשוב לדרך התפיסה התורתית ולבחון מה כוחו של כיסוי השיער אפילו ברמתו העקרונית, להגדיר את השיער

כ"ערווה", ומדוע דווקא בשיער מתראה יכולת זו. לשם כך, נבחן את פרשת סוטה בעניין פריעת שיער האישה. כפי שנראה, ההשלכה של מציאות פריעת השיער או קליעתו לא תצטמצם למציאות השיער בלבד, אלא תשליך ליחסי הגומלין הכלליים שבין האיש והאישה.

### קליעת השיער - ייחוד האישה לבעלה

כך אנו למדים בפרשת סוטה:

*"וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם  
אִישׁ אִישׁ כִּי תִשָּׂא אִשְׁתּוֹ וּמַעְלָה בּוֹ מַעַל. וְשָׁכַב אִישׁ אִתָּהּ  
שָׁכַבְתָּ זָרַע וְנִעְלַם מֵעֵינַי אִשָּׁה וְנִסְתַּרְתָּ וְהָיָא נְטֻמָּאָה וְעַד אֵין בָּהּ  
וְהוּא לֹא נִתְפָּשָׂה... וְהַעֲמִיד הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי יְהוָה וּפְרַע אֶת  
רֹאשׁ הָאִשָּׁה...".*

רש"י: "רוח קנאה וקנא - פירשו רבותינו לשון התראה, שמתרה בה אל תסתרי עם איש פלוני.

והיא נטמאה או עבר עליו וגו' - כלומר הוא התרה בה ועברה על התראתו, ואין ידוע אם נטמאה אם לאו.

ופרע - סותר את קליעת שיערה כדי לבזותה, מכאן לבנות ישראל שגלוי הראש גנאי לה".

(במדבר ה', י"א - י"ט)

ממהלך הכתובים אנו למדים שפריעת ראש האישה היא תגובה להתייחדותה עם זר לאחר שבעלה הזהיר אותה בעדים שלא להסתר עם אותו אדם. מן הפסוקים לכאורה לא ברור מהו הקשר בין המעשה שעשתה לבין פריעת שיערה. רש"י במקום מבאר שהמדובר הוא בסתירת קליעת שיערה של האישה כדי לבזותה. אולם ביאור זה אינו מובן, מדוע מכל מעשי הביזוי האפשריים סתירת קליעת השיער היא

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_  
הביזיון המתאים לאישה זו. התמיהה על בחירת התורה את פריעת  
הראש כתגובה המתאימה ל"סתירה" גדלה כשאנו לומדים מן הגמרא  
שאף את גופה פורעים :

*"וכהן אוחז בבגדיה, אם נקרעו נקרעו ואם נפרמו נפרמו, עד  
שהוא מגלה את לבה וסותר את שערה".*  
*רש"י: "אוחז בבגדיה - בבית הצואר שלה.*  
*אם נקרעו - אינו חושש.*  
*ואם נפרמו - אינו חושש. פרימה גדולה מקריעה שנקרעה*  
*לקרעים הרבה...*  
*וסותר את שערה - מקליעתו ולקמן יליף לה"*  
*(סוטה, ז' ע"א).*

את הלימוד על פריעת גופה מביאה הגמרא בדף ח' :

*"והכהן אוחז בבגדיה. תנו רבנן: ופרע את ראש האשה (במדבר ה')*  
*- אין לי אלא ראשה, גופה מנין? ת"ל: האשה...".*  
*רש"י: "ופרע - בכל מקום לשון גילוי הוא.*  
*גופה מנין - כדתנן מגלה את לבה".*  
*(סוטה, ח' ע"א)*

אנו רואים שפריעת הגוף כוללת קריעת הבגדים כנגד ליבה של האישה.  
לכאורה מעשה זה שיש בו בכדי לחשוף מגופה של האישה מהווה  
ביזיון גדול הרבה יותר מסתירת קליעתה, ובכל אופן מזכירה התורה  
דוקא את "פריעת השיער".



אף הגמרא בהמשך ורש"י במקום, מתייחסים לפריעת השער כמעשה חמור יותר מפריעת הגוף ומבארים שלמרות שפורעים אף את גופה, "בסתירת קליעתה הכהן "מרבה בגילויה", מעבר לגילוי גופה:

"...אם כן, מה ת"ל ופרע את ראשה? מלמד, שהכהן סותר את שערך".

רש"י: "סותר את שערך - מרבה בגילויה שסותר קליעתה".  
(המשך הגמרא, שם)

התמיהה על המשקל הרב של מעשה "פריעת השיער" עוד גודלת כשאנו רואים שהגמרא ואף ההלכה רואים במעשה "פריעה" זה את המקור לחיוב כיסוי הראש לאישה הנשואה.

כך מובא הדבר בגמרא:

"...ראשה פרוע דאורייתא היא! דכתיב: ופרע את ראש האשה (במדבר ה'), ותנא דבי רבי ישמעאל: אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש..."

רש"י במקום, אף טורח לבאר את הקשר הזה שביניהם:

רש"י: "אזהרה - מדעבדין לה הכי לנוולה מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות על בועלה מכלל דאסור א"נ מדכתיב ופרע מכלל דההוא שעתא לאו פרועה הות שמע מינה אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש וכן עיקר".

(כתובות, ע"ב עמוד א'-ב')

וכך בהלכה:

*"כיון שצריכות לכסות השערות מצד הדין [ויש בזה איסור תורה מדכתיב ופרע את ראש האשה מכלל שהיא מכוסה] וגם כל בנות ישראל המחזיקות בדת משה נוהרות מזה מימות אבותינו מעולם ועד עתה בכלל ערוה היא".*  
*(משנה ברורה, סימן ע"ה ס"ק י')*

בולט ביותר, שדין כיסוי הראש לאישה אינו מגיע בצורה ישירה בחיוב האישה לכיסוי, אלא נלמד באופן עקיף מתוך שכתוב "ופרע את ראש האישה - מכלל שכרגיל הוא מכוסה", כשכל זאת בתוך פרשת סוטה שכיסוי הראש של האישה לכאורה כלל אינו עניינה.

התמקדות התורה דווקא בפריעת השיער ביחס לאישה שנסתרה, הדגשת פריעת השיער אפילו יותר מפריעת הגוף, ולימוד כל נושא כיסוי הראש מפרשה זו, מחייבים אותנו להבין שישנה זיקה מהותית בין הסתרות האישה עם זר לבין פריעת שיערה, וממילא גם להיפך. ישנה זיקה מהותית בין ייחוד האישה לבעלה לבין היות שיערה קלוע.

מפרשת נסירת האדם הראשון אנו למדים ש"קליעה" זו היא בניינה של האישה.

### **קליעת השיער - שלמות הופעת הגוף כבנין**

על היות "קליעת" האישה - בניינה, עומדת הגמרא בעירובין, בפרשת יצירת האישה.

בשלב הראשון מביאה הגמרא את מחלוקת רב ושמואל, בשאלה מהו המקום בגוף המהווה את מקור יצירת האישה:

"כתיב ויבן ה' אלהים את הצלע וגו' (בראשית ב'), רב ושמואל:  
חד אמר: פרצוף, וחד אמר: זנב."  
רש"י: "הצלע - בין לרב בין לשמואל לשון צדדין, כמו ולצלע  
המשכן השנית (שמות כ"ו).  
פרצוף - חילקו לשנים, שהיה זכר מכאן ונקבה מכאן.  
זנב - היה לו לאדם הראשון, ונטלו ממנו, וברא את חוה".  
(עירובין, י"ח ע"א)

על פי מאן דאמר שמקור יצירתה הוא מן הפרצוף, מוגדרת בנייתה כ"קליעה":

"בשלמא למאן דאמר זנב - היינו דכתיב "ויבן", אלא למאן  
דאמר פרצוף, מאי ויבן? - לכדרבי שמעון בן מנסיא, דדריש רבי  
שמעון בן מנסיא: "ויבן ה' אלהים את הצלע" - מלמד שקליעה  
הקדוש ברוך הוא לחוה והביאה לאדם הראשון, שכן בכרכי הים  
קורין לקלעיתא בנייתא".  
רש"י: "ויבן - משמע שהיתה מחוסרת בנין.  
מאי ויבן - בנויה ועומדת היתה".  
(עירובין י"ח, ע"א)

אם בגמרא עצמה מיוחס מעשה הקליעה לחווה בכללותה - "קילעה  
הקב"ה לחוה", הרי רש"י מנקז "קליעה" זו לשיער:

"שקילעה - קליעת שיער".

(רש"י, במקום)

משמעות ה"בנין" שבמעשה הקליעה היא כה גדולה, עד שהיא מחלחלת אף לרמת ההלכה במלאכות השבת, להיות איסור דרבנן:

"כוחלת משום צובעת, גודלת ופוקסת - משום בונה. - וכי דרך בנין בכך? - אין, כדדרש רבי שמעון בן מנסיא: ויבן ה' אלהים את הצלע (בראשית ב') מלמד שקילעה הקדוש ברוך הוא לחוה והביאה אצל אדם, שכן בכרכי הים קורין לקלעיתא בניתא".  
(שבת, צ"ה ע"א)

כך פוסק בדבר השו"ע:

"אסור לקלוע האשה שערה בשבת, ולא להתיר קליעתה".

(שו"ע, אורח חיים סימן ש"ג סעיף כ"ו)

משנה ברורה: "לקלוע - מדרבנן משום דדמי לבנין נוכדדרשינן על הפסוק ויבן ה' אלהים את הצלע שקילעה הקב"ה לחוה והביאה אל האדם ושכן בכרכי הים קורין לקלעיתא בניתא".

(משנה ברורה, ס"ק פ"ב)

כיון שעל פי ביאור הגמרא בעירובין, לקיחת אחת מצלעות האדם<sup>55</sup> משמעותה היא לקיחת צד אחד מפרצופו המאוחד<sup>56</sup>, ממילא ברור ש"בנייתה" של אותה ה"צלע"<sup>57</sup>, המבוארת כמעשה "קליעה", הינה התוספת המייחדת את האישה.

<sup>55</sup> ".... וַיִּקַּח אֶחָת מִצְלָעָיו... (בראשית ב', כ"א).

<sup>56</sup> "פרצוף - חילקו לשנים, שהיה זכר מכאן ונקבה מכאן" (רש"י, ערובין י"ח, ע"א).

נראה שהבנה זו היא הבסיס לדברי הגמרא בנידה :

"א"ר חסדא : מ"ט דרבי - דכתיב (בראשית ב') ויבן ה' [אלהים]  
את הצלע - מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר  
מבאיש".

(נדה, מ"ה ע"ב)

כמו הבניין המגשים את התכנית למציאות ממשית תלת ממדית, כך  
בעל ה"בינה" יש בכוחו לממש את הוויות החיים האלוהיות במציאות  
בלא לאבד מערכו.

כך מצינו בבינתם של חכמי יששכר :

"ומבני יששכר יודעי בינה לעתים - שיודעים לתת עצה לפי הענין של  
מעשה שצריך לדוד להתייעץ היאך יחזק המלכות מפני בני שאולי".

(רש"י, דברי הימים א', י"ב, ל"ג)

מן הפסוקים עולה ש"בניין" האישה הוא חלק מתהליך איחודם מחדש  
של האיש והאישה לבשר אחד :

"...ויבאה אל האדם. ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי  
ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת. על כן יעזוב  
איש את אביו ואת אמו וידבק באשתו והיו לבשר אחד".

(בראשית ב, כ"ב-כ"ד)

---

<sup>57</sup> "...ויבן ונדד אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה..." (בראשית ב', כ"ב).

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_

מכאן אנו למדים שכוח האישה להוות את בניין ערכי החיים האלוהיים הוא מכוח ייחודה של האישה לבעלה. כאשר מתבטל ייחוד זה, מתבטל ממילא כוחה כבניין. הגדרת בניית האישה כ"קליעתה" או כ"קליעת שיערה" (רש"י), מלמדת אותנו שייחוד זה של האישה לבעלה מופיע דרך מעשה קליעת שיערה. את המצב הזה מביע הכתוב בפרשת סוטה באופן הופכי, בפריעת שיערה של האישה שנסתרה עם אחר, מתוך שבכך פגעה בייחודה אך ורק כלפי בעלה.

את הופעת מגמת ייחוד האישה לבעלה בקליעת השיער נראה שניתן לחזק ע"י המשמעות הלשונית של מושג ה"קליעה", המתייחס לשורש "ק.ל.ע".

ביחס לשורש זה אנו מוצאים את מושג הקליעה במובן של קליעה למטרה:

*"...קלע באבן אל השערה ולא יחטא".*

(שופטים כ', ט"ז)

אם נשליך את משמעות ה"קליעה למטרה" למעשה קליעת השיער, נוכל לומר שבאיסוף השיער מלהיות פרוע, הופך שיער האישה להיות אחד, ומופיע בכך ברמה הפיזית את ייחודה לאדם אחד בלבד - לבעלה. ייחוד זה כפי שבארנו, מעלה את מציאות גופה של האישה להיות ל"ערווה".

מתוך המהותיות העצומה שישנה בפרשת הסוטה לפריעת שיערה של האישה, אנו למדים ששיער האישה ממש שותף ביצירת ייחוד זה, ואינו רק ביטוי סמלי להיותה אשת איש.

כפי שמעשה קליעת שיער ראש האישה הוא שותף פעיל בבניינה, כך גם ברמה הלאומית מעשה הקליעה מגדיר את בניינה ומימושה של הוויית החיים הלאומית.

### הסרת הקליעה - הרס הבניין וגלות העם

"...גלי צמתך חשפי שבל גלי שוק עברי נהרות (ישעיהו מ"ז)..."  
רש"י: "צמתך - מקום שהקלעים צומתין, בצד הראש.  
שובל - קלע הראש שדומין לשבלים.  
גלי שוק עברי נהרות - פורענות זה היה הקדוש ברוך הוא אומר  
לישראל: ... תגלי קלעי ראשיכם ושוקיכם, ותלכו בגלות."  
(סנהדרין, צ"ו ע"ב)

"גילוי קלעי הראש" כחלק מתהליך היציאה לגלות, מלמד אותנו ש"קליעת שיערה" של האישה ברמה הפרטית ובעם ישראל ברמה הכללית, מהווים את השלמתה ומימושה של הוויית החיים האלוהית כבניין שלם, אם האישי ואם הלאומי, המגיעים מתוך ייחודו המלא של כוח בנין זה שבאישה כלפי בעלה ועם ישראל כלפי הקב"ה.

אולם כפי שראינו בלשון הרא"ש<sup>58</sup>, הטור<sup>59</sup> והשו"ע<sup>60</sup>, השלמה זו המופיעה ברמת הבעתה של התורה בגוף האישה עצמה - בשיערה במעשה קליעתה, אינה מצליחה להיות מובעת מכוח האישה עצמה בגופה, בירידתנו למישור התורה שבעל פה, ו"קליעת" האישה עוברת

---

<sup>58</sup> ברכות, פרק ג' סימן ל"ו.

<sup>59</sup> אורח חיים, סימן ע"ה.

<sup>60</sup> אורח חיים, סימן ע"ה סעיף ב'.

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

להיות ממומשת מכוח הכיסוי שעל ראשה - "שיער באישה ערוה  
בנשים שזרכן לכסות שיערן"<sup>61</sup>.

יש אם כן לבחון, היכן מצינו שיש בכוח כיסוי להביא ליצירת מציאות  
בגוף האדם.

### הלבוש - השלמת חסרון הגוף

לשם כך, נתבונן על מעשה הכיסוי הראשון המופיע בתורה - באדם  
וחוה:

*"וַתַּפְקֹחֶנָּה עֵינֵי שָׂנִיָּהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עִרְמָם הֵם וַיִּתְּפוּרוּ עָלֶיהָ תְּאֵנָה  
וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגָרֹת... וַיַּעַשׂ יְלֹדָד אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתָנֹת עֹר  
וַיַּלְבִּשֵׂם...".*  
(בראשית ג', ז'-כ"א)

כשאנו בוחנים את מטרת הבגדים, אנו יכולים לומר שהבגד נועד  
להשלים חסרון הקיים בגוף. במצב של קור, הבגד שומר על חום הגוף  
במקום שהגוף החשוף לא יכול לעשות זאת בעצמו. כך ביחס ליופי -

---

<sup>61</sup> אחד הפוסקים המקימים את חיוב "קליעת השער" כפי פשוטו בדרישת  
שערות קלועות בלבד מצד "דת משה" הוא "בעל שבות יעקב", שדבריו מובאים  
בשו"ת "שרידי אש": "...אולם הרב בעל שבות יעקב (חלק אבהע"ז סי' ק"ג)  
הרחיק ללכת. גם הוא מפרש את המקרא "ופרע את ראש האשה" במובן של  
סתירת קליעת שער ומתו"ז מתיר גם הוא (עפ"י ד"ת) לאשה נשואה ללכת  
בגילוי הראש אם שערותיה מקולעות, ודברי הגמרא בכתובות הנ"ל, העומדת  
נגד ביאור זה - הוא מבאר באופן שונה מפירש"י והרמב"ם וזו לשונו: "ואי לאו  
דמסתפינא מפרש"י שבש"ס ורמב"ם בפירוש המשניות, הייתי מפרש גם סוגיא  
דש"ס דכתובות פ' המדיר על דרך זה, דהא דקאמרה המשנה: יוצאה וראשה  
פרועה, היינו שסותרת קליעת שיערה (לפי ההו"א שבגמ'), ומקשה: פריעת ראש  
דאורייתא הוא, אם סותרת שיערה? לזה שפיר משני הש"ס: דאורייתא קלתה  
שפיר דמי. פירוש, מדאורייתא שאסור לבנות ישראל לילך בפריעות ראש  
בשוק, היינו ששערותיה סתורות, אבל קלתה, פירוש, מלשון קליעת שער, שפיר  
דמי, אבל דת ומנהג יהודית אפילו קלועין שיערה ג"כ אסור לילך בגילוי וכו'  
נמצא דהרמב"ם שלא כתב וכו' דהיינו אם שערותיה סתורות ולא קלועות,  
דאסור אפילו בבתולה לילך כך בשוק" (שו"ת שרידי אש, חלק א סימן ע"ח  
עמוד ר"כ).



בגדים יפים נועדו להשלים חסרון בצורת הגוף או במראהו. ברור אם כן, שאף הבגדים אותם עושה הקב"ה לאדם וחווה, צריכים להיות בעלי תכונה שכזו המשלימה את שחסר מעתה לגוף אדם וחווה. מהו החוסר שנוצר בהם מעתה?

ברור שאין כוונת הפסוקים לומר לנו שאי ידיעתם של אדם וחווה את עירומם היא אי ידיעה שכלית, שהרי חוכמתו של האדם הגיע עד כדי קריאתו את שמות בריות העולם כולן<sup>62</sup>. על כן אנו נצרכים להבין, שאי ידיעתם את עירומם, היא אי ידיעה הנובעת משייכותם לרמת תודעה אחרת, הבנויה על כך שעירום הגוף אינו בגדר של חולשה או חסרון. ממילא לא התלוותה למצב זה הרגשת הבושה. על אופי החיסרון שנוצר בגוף האדם מתוך חטאו ניתן ללמוד מדברי רש"י על פקחת עיניהם של אדם וחווה שערומים הם:

*"וידעו כי ערומים הם - אף הסומא יודע כשהוא ערום, אלא מהו וידעו כי ערומים הם, מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה".*

*(רש"י, בראשית ג, ז')*

מדברי רש"י אנו למדים ש"עירומם" של אדם וחווה הוא "עירום מן המצווה", ומכיון שדברי רש"י אלו אמורים להשתלב בפשט הכתוב המתייחס לעירום הגוף עצמו, אנו צריכים להסיק שגדר גוף האדם לפני חטאו היה כגדר של "מצווה". משמעות הדבר היא שלפני החטא היו מסוגלים החיים הגופניים להביע עוצמת חיים של תורה - עוצמה שברמת החיים הנוכחיים מופיעה ב"מצווה". עומק קדושת החיים עד לרמה הגופנית היא שנתנה לגוף את חשיבותו, בלא שתהיה לגוף החשוף בחינה כלשהי של פחיתות.

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

איבוד האדם בעקבות החטא את עוצמת החיים ה"מצוותית" שבגוף עצמו, היא שמביאה לגוף את "עירומו" ממעלת החיים שבו. על פי הבנה זו, ברור שהלבשת הקב"ה את אדם וחווה ב"בגדים" נועדה להשלים חסרון זה, בדיוק כפי שבגדים חמים באים להשלים את אי יכולת הגוף לשמור על חום עצמו. בגדים אלו אמורים אם כן להיות בעלי כוחות חיים עליונים, שיכסו על מערומי הגוף שאיבד את כוחו להופיע עליונות זו.

על עוצמת כוח הבגדים הניתנים לאדם, אנו למדים כבר מהקשרם של הפסוקים. מיד לאחר דברי הכתוב - "ויעש ה' אלוהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם", ממשיך הכתוב בדברי ה' - "ויאמר ה' אלהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע..." ברור שקביעה זו מגדירה את האדם כמציאות גבוהה וחזקה, ולא כמציאות נחותה. מכאן יש לנו ללמוד שהלבשת האדם ואשתו ב"כותנות העור" אינה הלבשה של מסכנות אלא יש בה נתינה של עוצמה. כך גם מסיק המדרש מכוח ההיקש שבין הפסוקים, ש"כותנות העור" נותנות לאדם כוח כאלוהים:

*"[הן האדם]. מה כתיב למעלה מן הענין, ויעש ה' אלהים לאדם [ולאשתו כתנות עור] (בראשית ג' כ"א)... ריש לקיש אמר כמעשה השמים, וכשהיתה העבודה בבכורות, היו מקריבין בהן...".*  
(מדרש תנחומא, פרשת בראשית, סימן כ"ד)

מן המדרש אנו למדים שבגדים אלו מעשה שמים הם ובהם נעשתה עבודת ההקרבה.

<sup>62</sup> "וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וְלַעֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם

תרגום אונקלוס נותן לבגדים אלו משמעות של "יקר":

"...ועבד ה' אלוהים לאדם ולאתתה לבושין דיקר על משך  
בשריהון ואלבישנון".

(אונקלוס, ג' כ"א)

את שייכות "בגדים" אלו למישור ה"שמים" מבטא בראשית רבה  
בכתיבת רבי מאיר בתורתו "כותנות אור" ב"אלף" במקום ב"עין":

"ויעש י"י אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם בתורתו  
של ר' מאיר מצאו כתוב כותנות אור".

(בראשית רבה, פרשה כ', ד"ה ויעש י"י)

ממדרשים נוספים אנו למדים על הקבלה ישירה בין בגדים אלו לבגדי  
הכהונה:

"ויתן לך האלהים מטל השמים (בראשית כ"ז כ"ח)... אדם  
הראשון שהיה בכור לעולם, לבש תחילה בגדי כהונה, שנא'  
"ויעש [ה'] אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם"  
(בראשית ג' כ"א), וכתוב "כתנת בד קדש ילבש" (ויקרא ט"ז  
ד')... כיון שעמד יעקב ונטל את הבכורה מן עשו, אמרה רבקה  
הואיל ולקח יעקב הבכורה, כדן הוא שילבש הבגדים הללו,  
"שנאמר ותקח רבקה את בגדי עשו וגו'" (בראשית כ"ז ט"ו).  
נכנס אצל אביו והריח, שנאמר "וירח את ריח בגדיו" (בראשית  
כ"ז), שהריח יצחק באותו הריח שנעקד על גבי המזבח".

(אגדת בראשית, פרק מג, ד"ה ויתן לך)

כפי שעולה מן המדרש, מופיעים בגדים אלו את מגמת החיים האלוהית העליונה המופיעה ביצחק בזמן העקידה. בגדים אלו הם בגדי ה"יקר", "בגדי העבודה" – "בגדי הכהונה" שכוח ה"אור" האלוהי מופיע במם להשלים את האדם כנגד מה שחיסר בגופו בחטאו.

מפשט הפסוקים ומן המדרשים הנלווים אליו עולה שאף לאחר חטא האדם ואשתו, היחס שבין גוף האדם ובגדו הינו צמוד ביותר. כך אנו למדים מעצם עובדת היות בגדים אלו "כתנות עור". כותנת שהיא הבגד הצמוד לגוף האדם, ועור שהוא חומר הגוף.

כך גם מבאר רש"י על התורה :

*"כתנות עור - יש דברי אגדה אומרים חלקים כצפורן היו מדובקים על עורו".*

*(רש"י, בראשית ג', כ"א)*

תיאור "בגדי העור" כדוגמת הציפורן החלקה והמודבקת לעור מעמיד את בגדי האדם באופן שהינם כמעט חלק מגופו, כפי היחס של ציפורני האדם לגופו.

המדרש אף הוא מדגיש את הזיקה המלאה של בגדי האדם לגופו לא רק מצד היותם דבוקים על הבשר, אלא אף מצד דקותם וקלותם :

*"...מהו כתנות עור, ר' מאיר ור' יוחנן אומרים כבגדים הדקים הבאים מבית שאן, שהם דבוקים על בשרו של אדם, ואינו מרגיש".*

(מדרש תנחומא, פרשת בראשית, סימן כ"ד)

אולם, ככל שהתרחק האדם מהמצב הטבעי הבסיסי בו הגוף עצמו מסוגל היה להביע את תכונת החיים האלוהיים, נעשו הבגדים נבדלים יותר ויותר. כך הוא בבגדי הכהונה :

*"... וְעָשִׂיתָ בְּגָדֵי קֹדֶשׁ לְאַהֲרֹן אָחִיךָ..."*

(שמות כ"ח, א-ב)

עד כדי כך נבדלים הבגדים מן האדם, שהם אלו העושים אותו מתאים לעבודת הכהונה :

*"וּבְגָדֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר לְאַהֲרֹן יִהְיוּ לְבָגָיו אַחֲרָיו לְמַשְׁחָה בָּהֶם וּלְמִלֵּא בָּם אֶת יָדָם..."*

(שמות כ"ט, כ"ט)

על כך מבאר רש"י :

*"ולמלא בם את ידם - על ידי הבגדים הוא מתלבש בכהונה גדולה..."*

(רש"י, שם)

את תהליך הבדלות ה"בגדים" המשלימים את האדם לקומתו האלוהית, מגופו, אנו פוגשים באופן חריף ביחס לתפילין :

כך מובא הדבר ב"זוהר" :

”<sup>63</sup>... ובזמנא דאתברו תרין לוחין דאורייתא ואורייתא דע”פ אתמר בהון ויתפרו עלה תאנה, אתכסו בכמה קליפין מערב רב בגין כי ערומים הם דלא יתגלי עריתייהו וכסוייא דילהון כנפי ציצית ורצועין דתפלין עלייהו אתמר, ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם אבל לגבי ציציות ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות...”.

(זוהר, פרשת בראשית, דף כ”ח ע”ב)

מימוש “כתנות העור” במציאות המצוותית של רצועות התפילין, מלמד על הצורך להרחיק ללבוש מצוותי מוחלט ע”מ להשלים את האדם לידי קומתו האלוהית. הרחקה זו היא המשך ישיר לתהליך צמצום הוויית הגוף של האדם להביע תכונת חיים אלוהית, צמצום המחייב שימוש באמצעים נבדלים יותר ע”מ להשלים באדם את קומתו האלוהית. כמובן שיש להבין ששייכות “כתנות העור” באדם הראשון ורצועות התפילין בנו, אינם אמצעים טכניים שנועדו להגביה את מציאות האדם, אלא הם חלק בלתי נפרד מהוויית האדם. אלא שאם בשלב שלפני החטא התראות הקומה האלוהית הייתה מאוחדת איחוד מושלם עם גופניות האדם, הרי בשלב שלאחר החטא מתראה הקומה האלוהית במרחב רחוק יותר ממרחב הגוף - בלבוש, אם בלבוש הצמוד באדם וחוה ואם בלבוש המצוותי בנו.

נראה, כי אותו התהליך שראינו ביחס לאדם הראשון המגיע להופעת קומתו האלוהית בעזרת הבגדים, אנו פוגשים בשלב בו כיסוי הראש הוא המגדיר את שיער האישה הנשואה כ”ערווה”. כיסוי הראש הוא

<sup>63</sup> תרגום: “ובשעה שנשברו ב' לוחות התורה, והתורה שבעל פה נאמר בישראל ויתפרו עלי תאנה, דהיינו שהתכסו בכמה קליפות של הערב רב משום שנעשו ערומים, והתכסו שלא יתגלו ערותיהם והכיסוי שלהם הוא כנפי הציצית כמ”ש

ה"בגד" היוצר באישה את השלמתה כמציאות גוף אלוהי – כ"ערווה", מתוך אי יכולת האישה להופיע זאת מעצמה. כיסוי הראש על פי מגמה זו הוא אם כן, כדוגמת כובעי הכהנים המכניסים את הכוהנים לכהונה מכוחם.

כך מובא ביחס למצנפת הכהן הגדול:

*"מצנפת - כמין כיפת כובע שקורין קויפ"א בלעז [שביס עשוי רשת], שהרי במקום אחר קורא להם מגבעות (ל"ט כ"ח), ומתרגמינן כובעינ".*

*(רש"י, שמות כ"ח, ד')*

וכך הוא ביחס למגבעות הכהנים ההדיוטים<sup>64</sup>:

*"וַיִּקְרַב מֹשֶׁה אֶת בְּנֵי אֶהֱרֹן וַיִּלְבָּשֶׁם כִּתְנֹת וַיַּחְגֵּר אֹתָם אֲבָנִים וַיַּחְבֹּשׁ לָהֶם מִגְבָּעוֹת כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְדֹד אֶת מֹשֶׁה".*

*(ויקרא ח', י"ג)*

כמובן שביחס לכיסוי הראש, הופעת כיסוי זה מכוח נשואי האישה, מלמדת שה"גבריות" המוספת לאישה מכוח נישואיה היא הנותנת לה את שייכותה לתוספת ה"מגבעת" שעליה, כפי שבכהנים כהונתם היא המייחסת אותם לבגדיהם המיוחדים. גם פה ברור אם כן ששייכות ה"כובע" לאישה אינה טכנית אלא היא נובעת מהופעת "גבריותו" של

---

להלן. ועל רצועות התפילין נאמר ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, אבל אצל ציצית נאמר ויתפרו עלה תאנה.

<sup>64</sup> על ההבדל שבין מצנפת הכהן הגדול ומגבעות הכהנים עומד גם ספר החינוך: "ומצנפת לכהן גדול במקום מגבעת של כהן הדיוט, שזה וזה על הראש נתון, אלא שהמצנפת הוא עשוי כמו בגד ארוך שצונפין בו הנשים ראשן, וכהן

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

האיש בה. באמצעות ה"בגד" ניתנת האפשרות לאישה לממש את ערכיותה האלוהית של גופה<sup>65</sup>. ברור שבדרך התבוננות זו כיסוי הראש הוא יותר בבחינת בגד בעל חשיבות המעטר את הראש, מאשר כיסוי של הראש, שהרי מהותו אינו בהסתרת השיער, אלא ככוח המאדיר את גופיותה של האישה. יש אם כן לבחון, איפה מצינו דרך התייחסות שכזו בה מבוטאת זכריות האיש שבאשתו כתוספת המעטרת את ראשה.

### **"עטרת בעלה"**

את המגמה הזו המגדירה את כיסוי הראש שבאישה כ"עטרת הראש", נראה שניתן לפגוש בהגדרת האישה כ"עטרת בעלה":

*"אִשֶּׁת חֵיל עֶטְרַת בַּעֲלָהּ...".*

(משלי י"ב, ד')

"עטרת", היא הכתר שעל ראש המלך:

*"וַיִּקַּח דָּוִד אֶת עֶטְרַת מַלְכָּם מֵעַל רֹאשׁוֹ וַיִּמְצָאָהּ מִשְׁקַל כֶּפֶר זָהָב*

*וַיָּבֵה אָבֵן יָקָרָה וַתְּהִי עַל רֹאשׁ דָּוִד...".*

(דברי הימים א', כ', ב')

---

גדול צונף בה, והמגבעת עשוי כמין כובע" (ספר החינוך, מצוה צ"ט, ד"ה ושל כהן).

<sup>65</sup> כיון שבארנו את תוספת ה"בגד" שבראש האישה כביטוי מהותי לתוספת גבריות האיש בה, ברור שהגדרת שיער האישה כ"ערווה" אינו תלוי בביצוע הטכני של שימת כיסוי הראש. כפי שביארנו, אם בתפיסה הבסיסית "ערוותיות" האישה היא חלק בלתי נפרד מגופה, בשלב זה כוח הערוותיות נבדל ממציאותה ומופיע דרך ממד ה"בגד" שבה, אולם גם הוא חלק ממציאותה. על כן הגדרת שיער האישה הנשואה כ"ערווה" יהיה אף באלו המסרבות ללכת בכיסוי ראש.



מכאן אנו למדים שהאישה היא הכתר שבראש בעלה. משמעות הדבר ששיא הופעתו של האיש מתראה באשתו. אם נתרגם מגמה זו בדרך התנהלות המציאות נוכל לומר, ששיא מימוש כוח החיות ה"גברי"<sup>66</sup> שבאיש הוא דווקא בממד הנשי הגופי. הופעת קומת החיים האלוהית בממד הגוף היא ה"עטרה" שבקיום האלוהות בעולם, והיא בחינת המלכות שלה<sup>67</sup>.

את עובדת היות ה"עטרה" כלי הקודש למימוש העמוק ביותר של הוויית החיים האלוהית – בגוף הממשי, אנו פוגשים בהשוואה שבין עטרת הראש לבין מצנפת הכהן הגדול:

*"...קרא כתיב: "כה אמר ה' אלהים הסר המצנפת והרם העטרה..." (יחזקאל כ"א) וכי מה ענין מצנפת אצל עטרה? אלא לומר לך: בזמן שמצנפת בראש כ"ג - עטרה בראש כל אדם, נסתלקה מצנפת מראש כ"ג - נסתלקה עטרה מראש כל אדם".*  
(גיטין ז', ע"א)

התבוננות בפרשת עטרת הזהב של אשת רבי עקיבא, מלמדת שמצב זה מתגלה דווקא באיחוד הגמור שבין האיש והאישה, במצב בו מיוחדת מגמתה הנשית של האישה באופן גמור כלפי בעלה. את האיחוד הזה אנו פוגשים ברבי עקיבא ואשתו, שייחודה כלפי רבי עקיבא ותורתו, מביאה להשלמת תורתו עד כדי הופעת העטרה בה:

<sup>66</sup> כוח המחשבה, והדיבור התורתיים.

<sup>67</sup> על המגמה הייחודית בה שיא הופעת החיים האלוהית מתראה דווקא בעטרת הממד הנשי שבמציאות עומד שו"ת "רב פעלים", בשאלה הנוקבת "הכן מצינו שהירח גדול מן השמש"? (את תשובתו של הרב לא הבאנו מקוצר היריעה. עיין שם): "שאלה. מחד צורבא מרבנן. ראיתי בספרי המקובלים דלעתיד תתעלה המלכות במעלה גדולה על התפארת בסוד אשת חיל עטרת בעלה, הראוני היכן נמצא דבר זה בדברי רבינו האר"י ז"ל. גם בעיקר הדבר אין הדעת סובלת דבר זה ומה טעם יש בו, דבכ"מ מצינו השמש גדולה מן הירח ומאיזה טעם תהיה כך להיות עטרת בעלה... (שו"ת רב פעלים, חלק ג' - סוד ישרים סימן ד').

*"מעשה בר' עקיבה שעשה לאשתו עיר של זהב חמתיה איתתיה  
דרבן גמליאל וקניית בה אתת ואמרת קומי בעלה אמר לה הכין  
הויית עבדת לי כמה דהוות עבדה ליה דהוות מזבנה מקליעתא  
דרישה ויהבה ליה והוא לעי באוריתא תמן תנין שנים..."<sup>68</sup>  
(ירושלמי שבת, ו' ה"א)*

את ייחוד אשתו של רבי עקיבא לתורתו, מבטא הירושלמי דווקא דרך קליעת שיערה של אשת רבי עקיבא, שהייתה מוכרת קליעת שיערה ונותנת לרבי עקיבא ע"מ שילמד תורה.

יוצא אם כן, שהשלמת החיבור שבין האיש והאישה, המופיעה בשלב הבסיסי באדם הראשון ב"קליעת שיערה" של האישה, מופיעה ברמת התורה שבעל פה<sup>69</sup> (ברבי עקיבא), בתצורה של "עטרת הראש", שכוחה הוא ככוח בגדי הכהונה לבטא את עוצמת החיים התורתיים שאין בכוח הגוף לכשעצמו להביע.

אולם, גם שלב זה בו "עטרת הראש" היא המגדירה את שיער האישה כ"ערווה" ומשלימה את תהליך איחוד האיש והאישה, הוא עוד אינו השלב בו "דרכן לכסות" הוא המגדיר את השיער כ"ערווה", שהרי תפקיד ה"עטרת" אינו כיסוי הגוף אלא האדרתו.

את שלב ה"כיסוי" של שיער האישה אנו פוגשים ברמה נמוכה יותר מתוך איבודו של עם ישראל את כוח חייו. בשלב בו תופסת ה"כיפה" את מקומה של "עטרת הזהב":

---

<sup>68</sup> תרגום: מעשה בר' עקיבא שעשה לאשתו עיר של זהב ראתה אשתו של רבן גמליאל וקניאה בה, באה ואמרה לפני בעלה, אמר לה אם היית עושה לי מה שהיא עשתה לבעלה שהיית מוכרת את קליעת שיערה ונתנה לו, והוא עיין בתורה פעמיים שמונה שנים.

"בפולמוס של טיטוס גזרו על עטרות כלות וכו'. מאי עטרות כלות? אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: עיר של זהב... אבל עושה אותה כיפה של מילת".

רש"י: "עיר של זהב - עטרה של זהב ועיר של זהב מצויירת עליה.

כיפה - כמו כובע של צמר לבן שקורין פילטר"א".

(סוטה, מ"ט ע"ב)

גם ל"כיפה" זו ישנה מקבילה בבגדי הכהן הגדול:

"...דתניא: כיפה של צמר היתה מונחת בראש כהן גדול, ועליה

ציץ נתון..."

רש"י: "כיפה - כובע קטן פלטר"י".

(חולין, קל"ח ע"א)

ירידת כיסוי הראש שבאישה מרמת ה"עטרה" לרמת ה"כיפה", מחברת אותנו למשמעות הנמוכה יותר של ה"כיפה", כבגד הכופה על השיער את כיסויו.

### **מ"קליעה" ו"עטרה" - ל"כיסוי"**

את הנסיגה מיכולת מימוש ייחוד האישה לבעלה במעשה קליעת שיערה, ואף דרך "עטרת" ראשה, אנו מוצאים כבר בפרשת הסוטה בניאורו של רש"י את עניין פריעת שיער האישה.

אמנם בתחילת דבריו מתבטא רש"י בלשון התואמת את לשון

הכתוב ומול פריעת שיער הסוטה הוא מעמיד את קליעת שיערה:

---

<sup>69</sup> בשלב בו כבר אין ביכולת הגוף לכשעצמו להביע את כוח החיים התורתיים.

*"ופרע - סותר את קליעת שיערה כדי לבוטה".*

(רש"י, במדבר ה', י"ח)

אולם מיד בהמשך דבריו הוא מוסיף :

*"מכאן לבנות ישראל שגלוי הראש גנאי להן".*

(המשך רש"י, שם)

לשון ה"גילוי" מתאים יותר ל"כיסוי" מאשר ל"קליעת" הראש.

את ההתייחסות למושג ה"פריעה" במובן של "גילוי" אנו מוצאים ברש"י הן בשמות והן במסכת סוטה.

בשמות מובא מושג זה ביחס לחטא העגל :

*"פרוע - מגולה".*

(רש"י, שמות ל"ב, כ"ה)

ובמסכת סוטה :

*"ופרע - בכל מקום לשון גילוי הוא".*

(רש"י, סוטה, ח' ע"א)

אף בהתייחסות הגמרא בכתובות לאיסור האישה לצאת בראש פרוע משום דת משה, מבאר רש"י את חיוב האישה כחיוב בכיסוי ראש.

למרות שהגמרא עצמה נוקטת בלשון " ... שלא יצאו בפרוע ראש"<sup>70</sup>,  
מבאר רש"י את ההיתר מדאורייתא לצאת ב"קלתה", ככלי המכסה  
את הראש ולא כ"קליעת" הראש:

*"דאורייתא - קלתה שפיר דמי, דת יהודית - אפילו קלתה נמי  
אסור".*

*רש"י: "קלתה - סל שיש לו מלמטה בית קבול להולמו בראשו  
ובית קיבול מלמעלה לתת בו פלך ופשתן".*

*(כתובות, ע"ב ע"א)*

ביאור איסור פריעת השיער כאיסור גילוי, ומאידך החיוב לכיסויו  
ולא רק "קליעתו", אנו מוצאים אף בלשון הרמב"ם:

*"ואלו הן הדברים שאם עשת אחד מהן עברה על דת משה:  
יוצאה בשוק ושער ראשה גלוי".*

*(רמב"ם, הלכות אישות, פרק כ"ד הלכה י"א)*

ובעניין החיוב שיש לאישה לכסות את ראשה הוא מבאר:

*"...ואלו הן הדברים שאם עשת אחד מהן עברה על דת יהודית:  
יוצאה לשוק או למבוי מפולש וראשה פרוע ואין עליה רדיד ככל  
הנשים, אע"פ ששערה מכוסה במטפחת...".*

*(רמב"ם, הלכות אישות, פרק כ"ד הלכה י"ב)*

---

<sup>70</sup> " ... ראשה פרוע דאורייתא היא! דכתיב: "ופרע את ראש האשה" (במדבר ה'), ותנא דבי רבי ישמעאל: אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש"י (כתובות, ע"ב ע"א).

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_  
במקביל, לשון ה"צמה" מבוארת באופן שיכול להתפרש לא רק  
כקליעת שערות הראש.

כך בישעיהו :

"קָחִי רַחֲמִים וְטַחֲנִי קָמַח גְּלִי צַמְתָּךְ חֲשָׁפִי שָׁבֵל גְּלִי שׁוֹק עֲבָרֵי  
נְהָרוֹת".  
רש"י: "גלי צמתך - זרועיך ושוקיך דברים המצומת וקשור  
ומכוסה".

(ישעיהו מ"ז, ב')

אנו רואים שמושג ה"צמה" מתבאר במשמעות של צימות וקישור. ואף  
שגם הצמה הקלאסית מביאה לתוצאה זו, ההתייחסות ל"צמה"  
כמושג כללי של "צימות", מאפשר להרחיב את אופן הצימות והקישור  
מעבר למעשה קליעת הצמה.

באופן זה מבאר רש"י אף בשיר השירים את מושג ה"צמה", כדבר  
המצמצם את השיער :

"הַנָּךְ יָפָה רַעֲתֵי הַנָּךְ יָפָה עֵינֶיךָ יוֹנִים מִבְּעַד לְצַמְתְּךָ שְׁעָרְךָ כְּעֵדֶר  
הָעֵזִים שֶׁגִּלְשׁוּ מֵהָר גִּלְעָד".  
רש"י: "צמתך - לשון דבר המצמצם השער שלא יפריח לצאת וזו  
היא השבכה והקישורים..."<sup>71</sup>.

(שה"ש ד', א')

---

<sup>71</sup> עיין בהבדל העקרוני שבין אופן קריאת הפסוק ע"י הטעמים לבין אופן  
ביאורו של רש"י. בעוד על פי הטעמים נקרא הפסוק "הַנָּךְ יָפָה רַעֲתֵי הַנָּךְ יָפָה  
עֵינֶיךָ יוֹנִים מִבְּעַד לְצַמְתְּךָ שְׁעָרְךָ כְּעֵדֶר הָעֵזִים...", הרי רש"י קורא את

בביאורו כאן מזכיר כבר רש"י את ה"שבכה" שהיא המצמצמת את השיער.

על השבכה אנו למדים מביאור רש"י על איוב :

"ועל שבכה יתהלך - היא רשת כל שבכה עשויה כמו רשת והוא קייפ"א שבראשי הנשים".

(רש"י, איוב י"ח, ח')

יוצא אם כן שביאור רש"י את מושג ה"צמה", מכניס אותנו כבר למעגל כיסוי הראש, אם כי השבכה היא עוד כיפה כמין מעשה רשת.

פסיקת ה"משנה ברורה" סוגרת את המעגל בהתייחסותה ל"צמה" המופיעה בשו"ע, כ"צמת" הנמצא מתחת לכובע :

"שער של אשה שדרכה לכסותו, אסור לקרות כנגדו... אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש, מותר. הגה: וה"ה השערות של נשים, שרגילין לצאת מחוץ לצמתן (ב"י בשם הרשב"א)..."

(שו"ע, אורח חיים, סימן ע"ה סעיף ב')

משנה ברורה: "לצאת וכו' - ר"ל שמלבד כובע שעל ראשה יש לה צמת והוא בגד המצמצם השער שלא יצאו לחוץ ואותו מעט שא"א לצמצם ויוצא מהצמת ע"ז מקיל הרשב"א [נתם סופר סימן ל"ו ע"ש]..."

(משנה ברורה" שם, ס"ק י"ד)

---

הפסוק כך: "הַנֶּזֶד פָּה רַעֲיָתִי הַנֶּזֶד פָּה עֵינַיֶךָ יוֹנִים, מִבַּעַד לְצַמַּתְךָ שְׁעָרְךָ פְּעֻדָּה הַעֲזִים..."

אופן פסיקתו של ה"משנה ברורה", סוגר לגמרי את פריעת השיער שבאישה בתוך כיסוי הראש המלא, שאינו רק מצמצם את השיער שלא יפוזר, אלא מגיע עד כדי כיסויו שלא יראה לחוץ.

הגענתו למצב בו המטרה היא אינה "קליעת" השיער, אלא כיסויו שלא יראה כלפי חוץ, משנה לגמרי את אופן עמידת האישה הנשואה ביחס לבעלה. אם מפרשת הסוטה למדנו שקליעת השיער היא המימוש של ייחוד האישה לבעלה<sup>72</sup>, הרי עתה מימוש "קליעה" זו בדרך של "כיסוי הראש" מלמד שבשלב המציאות הנוכחי, אין השיער מסוגל להביע מעצמו במעשה קליעתו את ייחוד האישה לבעלה. כמו כן אין כיסוי הראש פועל כ"עטרה", שהרי אין הוא מהות לכשעצמה כבגדי הכהונה, אלא כאמצעי המונע מן השיער מלהראות. ייחוד האישה לבעלה בדרך "כיסוי הראש" נעשה בדרך זו ע"י הסתרת השיער מפני האחרים. אופן ביטוי זה חושף למעשה החלשה נוספת של הגוף מלבטא את מגמות החיים הערכיות האלוהיות דרכו. אע"פ שעצם יכולת הבעת ייחוד האישה לבעלה, דרך פעולתה בשיער, גם אם בדרך של כיסויו מן האחרים, מלמדת על שארית כוח בשיער להביע מגמות חיים תורתיות, ייחוד זה כבר אינו מופיע מכוח השער עצמו, אלא בדרך פעולה חיצונית של כיסויו.

### עטופה כאבל

שלב הבעה זה של כיסוי הראש, מקרב אותנו לרובד ההבעה הנמוך ביותר של הגוף, לרמה שבה כיסוי הראש לא מצליח להביע את ייחוד האישה לבעלה אף דרך הסתרת שיערה מן האחרים, אלא הסתרת השיער הוא מעשה של כיסוי "ערווה". מצב זה הוא השלב הנמוך ביותר

<sup>72</sup> כפי שבארנו בדרך ההיקש, שאם לסוטה הנסתרת עם אחר פורעים את שיערה, מכאן שקליעת השיער מבטאת את ייחודה של האישה לבעלה.



בו מהווה הגוף גנאי. ממילא התעצמות כוח הגוף מכוח החיים האלוהיים שבו, אינה מופיעה כהבעת חיים חיובית, אלא שלילית כ"ערווה", המצריכה כיסוי. את המגמה הזו, הנמוכה ביותר שבכיסוי שיער האישה מביעה הגמרא בעירובין.

*"והאמר רב יצחק בר אבדימי: עשר קללות נתקללה חוה... ואל אישך תשוקתך - מלמד שהאשה משתוקקת על בעלה בשעה שיוצא לדרך. והוא ימשל בך - מלמד שהאשה תובעת בלב, והאיש תובע בפה... עטופה כאבל, ומנודה מכל אדם, וחבושה בבית האסורין. מאי מנודה מכל אדם? ... דאסירא לבי תרי...".*  
*רש"י: "משתוקקת - מתאוה לתשמיש.*  
*והוא ימשול בך - שהוא מושל לומר בפה תאות לבו, והאשה בלב ובושה להוציא בפה.*  
*עטופה כאבל - בושה לצאת בראשה פרוע.*  
*מנודה לכל אדם - ... שאסורה לכל אדם חוץ מבעלה, והאיש נושא נשים הרבה.*  
*וחבושה בבית האסורים - כל כבודה בת מלך פנימה".*  
*(עירובין, ק"ע"ב)*

תפיסת כיסוי הראש כעיטוף מפאת העדר חיים, בעקבות חטא האדם, הוא תוצר ישיר לשינוי הנוצר ביחס לממד הגוף. איבוד הגוף את יכולתו להביע את ערכי החיים האלוהיים בעצם הגוף, מהווה בחינת מוות ביחס לרמת החיים שהייתה בו לפני החטא. שלב ה"ירידה" הראשון של ממד הגוף מרמת חיותו מופיע כבר מצורך ייחוד האישה לבעלה המתראה ב"קליעת שיערה", שהוא צורך ממד הגוף הנשי להתייחד כלפי כוח החיים ה"גברי", על מנת שרמת החיים האלוהית תופיע בגוף. צורך זה לא היה קיים לפני חטא האדם. אז יכול היה

הגוף להביע את ערכיות החיים התורתית באופן מושלם, וממילא התלות ב"גבריות" לא היה כה עמוק, ו"צימות" השיער לא היה נצרך.<sup>73</sup>

אולם שלב השיא בצמצום מימד הגוף מלהביע חיות אלוהית מגיע עם שלטון הוויית החיים האנושית על הבעת החיים הגופניים. ברמת הבעה זו של הגוף, מופיע שיערה של האישה כ"ערווה", כיון שעוצמת החיים ה"גברית" שבגוף הנשי (המופיעה בגוף הנשי מתוך נישואי האישה) אינה מצליחה להביע את כוחותיה בדרכי ההבעה התורתיים, אלא בדרכי ההבעה האנושיים, המופיעים את תעצומות הכוח התורתי שבגוף ככוחות חושיים מעבר לפרפורצית החיים האנושית. תעצומות כוח מוספים אלו, כיון שהם נעדרים את איפיון החיים התורתיים, "ריח של מוות" עולה מהם, וזהו הגנאי שבהם, המביא להרגשה של בושה. רש"י, בהתייחסותו למשמעות ה"אבלות" שב"עטופה כאבל", אכן מבאר שהיא "בושה לצאת וראשה פרוע". הבושה אם כן היא התוצאת להימצאות המוות בחיים הנוכחיים שבנו.

כיסוי הראש שבאישה עובר אם כן שלבי הגדרה רבים, כפי שלבי ירידת המציאות ביכולת להביע את תכני החיים התורתיים בגוף, משלב "קליעת השיער", לשלב "עטרת הראש", ומשם לשלב "כיסוי הראש", כשמעל לכל עומד חטא האדם הראשון המתייחס לכל נושא "צימות" השיער באופנים השונים כ"אבלות", מתוך כשלון הגוף להביע בעצמו את ערכי החיים התורתיים.

<sup>73</sup> ברמה מקבילה מובעת תלות זו בגמרא ב"אל אישך תשוקתך" וב"הוא ימשול בך", ובצמצום כוח הגוף הנשי להופיע חיים של אין סוף, צמצום שאינו מאפשר

## חלק שני

### כיסוי הראש בכלה

#### הכלה, ההינומא, וגדרי ה"חופה"

אם ביחס לאישה הנשואה הגדרנו כמה מצבים בהגדרת כיסוי הראש : מצב ה"אבלות", מצב ה"כיסוי", מצב ה"צימות" ומצב ה"קליעה", הרי בכלה אנו נראה שהיא אינה שייכת לכל אלו, מתוך היותה במעמד הגבוה מזה של האישה הנשואה.

#### פריעת השיער בכלה הבתולה

את הסטטוס המיוחד לכלה אנו פוגשים כבר בדברי המשנה בכתובות :

*מתני' : " ... אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע - כתובתה מאתים...".*  
*רש"י : "וראשה פרוע - איצטייבליד"ה שעה על כתיפיה...".*  
*(כתובות, ט"ו ע"ב)*

מן המשנה משמע שמנהג הוצאת הבתולות בפריעת ראש היא בדווקא ולכתחילה.

כך נראה מדגיש גם רש"י בהמשך ביאורו :

”...כך היו נוהגין להוציא את הבתולות מבית אביהן לבית  
החתונה”.

ברור שאף ה"מגן אברהם" המחייב קליעת שיער אף בבתולות<sup>74</sup>,  
ופוסקי זמננו המצדדים בכך<sup>75</sup>, לא נגרעה מעיניהם משנה זו, ובכל  
אופן לגבי בתולות בבחרותן הם חייבו או לפחות העדיפו את יציאתן  
קלועות שיער. נראה על כן לומר בהכרח שגדרי הכלה היוצאת לחופתה  
אינם שווים לגדרי הבתולה בבחרותה, שהרי אם כך היה, סביר היה  
שלפחות חלק מן הבתולות בוחרות היו להחמיר כ"מגן אברהם"  
וללכת בקליעת הראש בזמן חתונתן, אם מצד שנהגו כך בבחרותן, ואם  
מצד רצונן להחמיר על עצמן לפחות בחתונתן. תליית המשנה את  
בתולי הנערה ביציאתה פרועת שיער<sup>77</sup>, מחייבת להבין שיציאתה כך  
היא בדווקא, אף לאותן אלו שבבחרותן יצאו קלועות שיער. מכאן  
עולה המסקנה שגדריה של הכלה הינם יחודיים ביחס לאישה מן  
השורה.

התבוננות בגדרי "יציאה" זו של הבתולה מעלה שהשלב בו היא יוצאת  
בהינומא וראשה פרוע הוא כבר אינו בשלב רווקותה, אלא בשלב  
החופה עצמה, שהרי יציאתה בהינומא היא חלק ממעשה החופה.

---

<sup>74</sup> "בתולות שדרכן כו' - ...וי"ל דפרועי ראש דכתב בא"ע היינו שסותרות  
קליעות שערן והולכות בשוק דזה אסור אפילו בפנויה וכן פירש"י פי' נשא על  
ופרע ראש האשה... שמת צניעות היא לבתולות שלא לילך כו'" (מגן אברהם,  
אורח חיים סי' ע"ה ס"ק ג').

<sup>75</sup> עיין ב"משנה ברורה" המביא את דברי ה"מגן אברהם", אך גם את  
המקילין: "שדרכן וכו' - עיין במ"א שכתב דלא ילכו בגילוי הראש רק אם  
שערותיהן קלועות ולא סתורות אבל המחצית השקל והמגן גבורים מקילין  
בזה..." (משנה ברורה, סימן ע"ה ס"ק י"ב).

<sup>76</sup> וכן הרב אבינר: "בחרות לא נשואות אינן חייבות לכסות שערותיהן ויש  
אומרים כי השערות צריכות להיות קלועות ולא סתורות וה"משנה ברורה"  
הביא דעת המקילים" ("גן נעול" ע' 34).

<sup>77</sup> "אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתים..." (כתובות  
ט"ו, ע"ב).

כך היא דעת התוס':

*"אבל בתולה משיצתה בהינומא הויא חופה שלה".*

*(תוספות יומא, י"ג ע"ב)*

דעה זו של התוס' מובאת בב"ח ונפסקת להלכה מתוך הספק כחלק מתהליך החופה:

*"... ובתוספו פ"ק דיומא (ד' י"ג) בד"ה ולחדא אמר כתבו דחופה של בתולה היא משיצאת בהינומא... ונראה דמנהגיני הוא כדברי כולם מפני הספק...".*

*(ב"ח על טור, אבן העזר, סימן ס"א)<sup>78</sup>*

מהתבוננות בראשונים עולה שמשקל ההינומא במעשה החופה הוא מהותי ביותר. על בסיס היציאה בהינומא מבארים הראשונים את קדימות החופה לקידושין בברכת האירוסין.

כך מובא הדבר בב"ח בשם ה"מרדכי" וההגהות אשיר"י באותו ד"ה:

*"... ובמרדכי ריש כתובות כתב דהא דמקדימין בברכה חופה לקידושין הוא כי הכנסת חופה היא שמסרה בשחרית לחתן קודם הברכה ואח"כ מקדש בשעת ברכת נשואין ואז הכנסת חופה קודם לקידושין וכ"כ לשם בהגהות אשיר"י...".*

*(ב"ח, שם)*

---

<sup>78</sup> כך מובא גם להלכה אף ברמ"א: "...וי"א דחופת בתולה משיצאה בהינומא..." (רמ"א על שו"ע, אבן העזר סימן נ"ה סעיף א').

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_  
על בסיס תפיסה זו של ההינומא, מתאר הב"ח את תהליך החופה  
והקידושין:

"...ולכך ביום ה' או ביום ו' לאחר יציאת ב"ה שחרית מכסין  
ראש הכלה בסודר שאז מסרה האב לחתן ולכן נוהגין במדינת  
רוסי"א להקפיד שלא לילך לכסות ראש הכלה בשחרית בלתי  
החתן עמהם ושהחתן יאחוז בכיסוי עם הרב והחשובים לכסות  
ראשה ונראה שזהו מ"ש התוס' דבתולה שיוצאת בהינומא הוא  
חופה שלה ונוהגין עוד לערב בשעת קידושין וברכת חתני פורסין  
יריעה ע"ג כלונסות ומעמידין לשם החתן והכלה..."  
(ב"ח, שם)

סדר זה של מהלך החופה תואם את דברי רש"י על המשנה בכתובות:

"וראשה פרוע - איצטייבליד"ה שיערה על כתיפיה כך היו נוהגין  
להוציא את הבתולות מבית אביהן לבית החתונה".  
(רש"י על המשנה, כתובות ט"ו ע"ב)

עד כדי כך מרכזי מהלך זה של כיסוי ההינומא, שהוא המגדיר, על פי  
דעת ה"דרישה", את "הכנסת הכלה" לעניין ביטול תורה.

כך הוא לשון ה"דרישה" על הטור:

"ומבטלין ת"ת להכנסת כלה לחופה... ופרש"י להכנסת כלה  
ללות מבית אביה לבית חופתה עכ"ל מזה היה נ"ל הגון ללות  
בזמנינו הכלה כשמביאין אותה תחת החופה כמו שנוהגין לעשות  
לחתן ואדרבה היא עיקר שהוא לא נזכר אלא הכנסת כלה שוב  
מצאתי במורדכי בפ"ק דכתבות סי' קל"ב שכתב טעם למה

נוהגין לאקדומי חופה לקידושין שאומרים בברכת ארוסין מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין משום דזימנין מקדש בשעת ברכת נישואין (כמו שעושין בזמנינו בארצות הללו) ואז הכנסת כלה קודמין לקידושין כי הכנסה היא שמסרה בשחרית לחתן קודם הברכה עכ"ל... נמצא מה שהולכין בזמנינו כל הקהל עם החתן או עם אביו בשחרית לכסות ראש הכלה היא היא הנקרא בזמנינו הכנסת כלה לחופה ע"ד שכתב המרדכי שמשחרית מתחיל הכנסת כלה לחופה שע"י זה אנו מקדימין לומר חופה קודם לקידושין..."

(*"דרישה"* על הטור, אבן העזר סימן סה, ד"ה מצוה גדולה)<sup>79</sup>

יוצא אם כן שיציאת הכלה לבית החתונה פרועת שיער, הוא בשלב **לאחר** כיסוי פניה בהינומא, כשהיא כבר בתוך תהליך החופה. בכל אופן, לא רק שלא נמנעה יציאתה של הבתולה פרועת שיער, אלא אף פריעת שיער זו היא העדות לנישואיה בתולה.

הופעתה של הכלה פרועת שיער המתחיל משלב יציאתה בהינומא, נמשך בכל מהלך החופה אף לאחר יציאתה מחדר הייחוד, עד להגעת הזוג לביתם. זאת גם על פי האשכנזים הפוסקים כרמ"א, שמעשה הנישואין נשלם כבר בייחודם ב"בית החתונות"<sup>80</sup>.

מדהים הוא לראות איך נוהג זה נמשך למרות אי שביעות רצונם של הפוסקים מכך.

---

<sup>79</sup> עיין ט"ז החולק על דברי ה"דרישה": "להכנסת כלה לחופה - ע"כ נראה דלדין לא הי' כסוי ההינומא חופה כלל אלא הכנה לחופה שתהיה אח"כ אז הולכי אנשים לזה ואח"כ בשעת הולכי לחופה שלנו שהוא הגמר" (ט"ז על שו"ע, סימן ס"ה סעיף א' סעיף קטן ב', על דברי הרמ"א - "...ומבטלין תלמוד תורה להכנסת כלה").

<sup>80</sup> "...והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסות, ומכניסים תחתיה החתן והכלה ברבים, ומקדשה שם בברכת

כנקודת מוצא נבאר, שהשתמשות בהינומא שקופה ככיסוי ראש אינה מועילה. כך מבאר הרב עובדיה יוסף:

*"...וראשית כל נבאר שכיסוי ההינומא שעל ראש הכלה שהיא שקופה מאד ושיערותיה נראים דרכה, אינה מועילה כלל במקום כיסוי ראש, וכמבואר בהלכות גדולות (בברכות כ"ד ע"א), שאם היה לבושה דק מאד ונראה בשרה מתחתיו, אסור לקרוא קריאת שמע כנגדה, שטפח באשה ערוה, וכמו שאמרו (בברכות כ"ה ע"ב) ערוה בעששית אסור לקרוא קריאת שמע כנגדה... והוא הדין לכאן שכיסוי שקוף על הראש כמאן דליתיה דמי".*  
(שו"ת "יחוזה דעת", חלק ה' סימן ס"ב, ד"ה וכעת נבוא)

אמנם, על פי פסיקת הספרדים הרואים ביחוד האיש והאשה בביתם את עיקר מעשה החופה, נשארת הכלה בגדר ארוסה, עד להגעתם לאחר החתונה לביתם.

כך מבאר הרב עובדיה יוסף בהמשך דבריו:

*"...ולהלכה נראה שמעיקר הדין יש לפסוק כהרמב"ם ומרן השלחן ערוך, שכל עוד לא נתייחדו החתן והכלה, אין דינה כנשואה, אלא כארוסה בלבד, וכמו שכתבו הרמב"ם (פרק י' מהלכות אישות הלכה ב'), ומרן בשלחן ערוך אבן העזר (סימן ס"א סעיף א'). ולפי זה מותר לכלה מעיקר הדין להשאר בכיסוי הראש של ההינומא (אף על פי שהוא שקוף, ונראין שערותיה דרכו) אף לאחר גמר השבע ברכות שתחת החופה. ורק משעת*

---

ארוסין ונשואין, אח"כ מוליכים אותם לבית ואוכלים ביחד במקום צנוע, וזהו



הייחוד ואילך נחשבת כנשואה ממש, וחייבת לכסות ראשה  
במטפחת או בכובע כדת וכהלכה...".

(שו"ת "יחווה דעת", שם)

הגדרת האישה כארוסה עד להגעתם לביתם ויחודם שם, הוא  
שמאפשר לכלה להיות בכל שמחת החתונה ללא כיסוי הראש, על פי  
הרב עובדיה יוסף.

אולם היתר זה אינו מתאפשר על פי הפוסקים כרמ"א, זאת כיון  
שמעשה החופה נשלם כבר מכוח פריסת היריעה על גבי כלונסאות,  
ויחוד בני הזוג בחדר המיוחד להם. כך מבאר הרמ"א לאחר שהוא  
מביא את הדעות השונות:

"... הגה: וי"א דחופה אינה יחוד, אלא כל שהביאה החתן לביתו  
לשם נשואין (כ"כ הר"ן בשי"א ריש כתובות). וי"א שהחופה היא  
שפורסין סודר על ראשם בשעת הברכה (הב"י הביאו). וי"א  
דחופת בתולה משיצאה בהינומא; ואלמנה, משנתייחדו  
(תוספות פ"ק דיומא). והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום  
שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסות, ומכניסים תחתיה  
החתן והכלה ברבים, ומקדשה שם ומברכין שם ברכת ארוסין  
ונשואין, ואח"כ מוליכים אותם לבית ואוכלים ביחד במקום  
צנוע, וזהו החופה הנוהגת עכשיו.

(שו"ע, אבן העזר, סימן נ"ה סעיף א')

כמו כן, על פי פסיקת ה"משנה ברורה", אף ארוסה מחוייבת בכיסוי  
הראש:

---

החופה הנוהגת עכשיו... " (רמ"א על שו"ע, אבן העזר סימן נ"ה סעיף א').

*"ובתולות ארוסות אסורות לילך בגילוי הראש".*

*(*"משנה ברורה"*, סימן ע"ה ס"ק י"א, ד"ה בתולות)*

בכל אופן פסיקות ה"אחרונים" בני זמננו בעניין, משאירות על תילך "קולה" זו של הישארות הכלה "פרועת ראש" עד הגעת בני הזוג לביתם.

כך הוא בפסיקת הרב שלמה זלמן איערבאך. מתשובתו, עולה בברור שישנה חובה לכלה לאחר החופה לכסות את ראשה:

*"דבריו ודאי נכונים שכלה לאחר החופה שהיא כבר נשואה דודאי אסורה בפריעת ראש וחייבת בכיסוי הראש ככל אשה נשואה..."*

*(שו"ת הרב ש.ז. אויערבאך, מתוך ספר "ועלהו לא יבול", ע' שי"ז)*

למרות זאת, בפסיקה אחרת מקל הרב לוותר ולסמוך על ההינומא, אע"ג שהיא דקה:

*"... אך בנוגע לכיסוי הכלה בזמן החופה והסעודה אף שהמשנ"ב בסי' ע"ה ס"ק י"א מחייב כיסוי גם לארוסה וכ"ש לנשואה אך אעפ"כ אם הכלה לא רוצה או אחד מן הצדדים יש לוותר ולסמוך על ההינומא שהכלות מתכסות בכך אע"ג שזה דק".*

*(שו"ת הרב ש.ז. אויערבאך, מתוך ספר "ועלהו לא יבול", ע' רפ"ו)*

את דבריו אלו של הרב אויערבאך מביא אף הרב אבינר<sup>81</sup>, תוך הבאת תירוצים אפשריים ל"קולא" זו, ואף שהוא מצדד בכיסוי הראש לכלה, הוא מסיים את דבריו בכך שאין להחמיר בזה כיוון שלא נהגו כך דורות ראשונים:

*"... אך לא נהגו כן הדורות הקדמונים גם אצל החרדים לדבר לדי, לכן אין להחמיר בזה כדי לא להוציא לעז על ראשונים, ויש ליעץ לכלה לכסות היטב שיערה בשתי שכבות של הינומא, מה שאינו בולט ובכל זאת מהווה כיסוי הגון".*

*(עיטורי כוהנים גליון 205 כסלו תשס"ב עמ' 20)*

מכיון שברור הוא שאין הדור הקודם חרד פחות לדבר ה' מן הדור הנוכחי, וכי לא קצרה ידם של פוסקי ההלכה של הדור הקודם והדור הנוכחי לגדור פירצה זו אם אכן פירצה היא, אנו חייבים לבחון שמא גדרי הכלה שונים בתכלית מגדרי הנשואה, ואף הבתולה, וזהו הבסיס לכך שבפועל אין גדרי הכיסוי ראש ממומשים בה למרות היותה אשת איש לכל דבר.

רמז לכיוון שכזה אנו מוצאים בשו"ת "בני בנים" לרב יהודה הרצל הנקין, בחברו מנהג זה של הישארות הכלה בלא כיסוי ראש בכל זמן היותה בבית החתונות לפסיקת הרא"ש המביא מן המשנה "שהייתה יוצאת וראשה פרוע":

*"...ועיין ברא"ש במסכת כתובות פרק ב' סימן ג' ששמע שהייתה יוצאת וראשה פרוע ביום הראשון היינו שהיו עורכים הנישואין ביום ולאחר החופה עד הלילה נקרא יום ראשון של ז' "*

---

<sup>81</sup> עיטורי כוהנים גליון 205 כסלו תשס"ב.

ימי המשתה<sup>82</sup> ועדין היה ראשה פרוע, ואכן כתב בשו"ת חתם סופר חלק יורה דעה סימן קצ"ה "נהיגי נשי שלא לקוץ השערות עד אחר בעילת מצוה ממש ומקפדת שתבוא אל החתן בשערות ארוכות ואולי יצא להן זה מיצאה בהינומא וראשה פרוע עכ"ל...".

(שו"ת "בני בנינים", סימן כ"ג ע' פ"א)

כפי שכבר הזכרנו, דברי המשנה בכתובות התולים את העדות על בתולי הכלה ב"יוצאת בהינומא וראשה פרוע"<sup>83</sup>, כבר מרמזים שהציאה ב"ראשה פרוע" אינו מעשה של "בדיעבד" אלא חלק בלתי נפרד מהגדרת הכלה הבתולה<sup>84</sup>. ע"מ לבחון במה יחודה של הכלה משאר נשים נשואות, נתבונן על דין ייחודי נוסף בכלה המייחד אותה משאר כל הנשים שהתבוננות בהן אסורה.

### התבוננות על כלה

בגמרא בכתובות מובאת דעת ר' יונתן להתיר הסתכלות בפני כלה כל שבעה:

"א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: מותר להסתכל בפני כלה כל שבעה, כדי לחבבה על בעלה. ולית הלכתא כוותיה".

(כתובות, י"ז ע"א)

<sup>82</sup> תיאור שכזה הבאנו מן ה"דרישה על הטור, אבן העזר סימן סה, ד"ה מצוה גדולה. עיין לעיל ע' 100.

<sup>83</sup> שהיו מיושמים בזמנם מבוקר יום החתונה לאורך כל היום הראשון.

<sup>84</sup> משהו מכיון זה נראה שמזכיר גם הרב אבינר בשו"ת דליעל באומרו: "...וכל המקורות של רבותינו כגון המשנה ברורה שארוסה חייבת בכיסוי ראש, או אפילו הירושלמי על בתולה מן הנשואים ייאמרו בסדר החיים הרגיל, אבל בחתונה עצמה שאני".

למרות שהגמרא עצמה כבר פוסקת שאין הלכה כמותו, מתיר הרמב"ם ב"פרוש המשניות" להתבונן בכלה בשעת ברכה אף באופן שמתכוון לידע צורתה:

*"... ומותר להסתכל בכלה בשעת ברכה ואע"פ שהיא אשת איש והיא ערוה ואסור להסתכל בה אחרי כן אא"כ לא נתכוון לידע צורתה".*

*(רמב"ם, פרוש המשניות, סנהדרין פרק שביעי)*

הרא"ש אמנם מביא את דעות המתירים הסתכלות על הכלה ביום הראשון, אך דוחה אותם, ופוסק שאפילו שעה אחת אסור להסתכל בה. אולם בסוף דבריו בתרוצו השני הוא מתיר להסתכל בהינומא גם כשהיא על הכלה וכן בפריעת ראשה, כשאין הסתכלות בפניה:

*"א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן מותר להסתכל בכלה כל שבעה כדי לחבבה על בעלה. ולית הלכתא כוותיה. וי"א דכל שבעה אסור אבל יום ראשון שהוא עיקר החיבוב אצל בעלה מותר. דאל"כ מי יעיד שיצתה בהינומא וראשה פרוע. וליתא דאפילו שעה אחת אסור להסתכל אלא כיון שרואין ההינומא שעשו ואומרים זו היא של כלה פלונית היינו עדות. אי נמי ראיית ההינומא כשהיא עליה או פריעת הראש אין זו הסתכלות בפניה".*

*(רא"ש, מסכת כתובות, פרק ב' סימן ג')*

הטור מביא את דברי הרא"ש האוסר להסתכל בפניה של הכלה. אולם, במקביל הוא מתיר להסתכל לא רק בפריעת שיערה אלא אף בתכשיטיה:

”... אבל מותר להסתכל בתכשיטין שעליה או בפריעת שיערה...”.

(טור, אבן העזר, סימן ס”ה)

אף הרמ”א על השו”ע פוסק היתר להתבונן בתכשיטיה ובשיערה של הכלה:

”אסור להסתכל בכלה, (אבל מותר להסתכל בתכשיטין שעליה או בפריעת ראשה) (טור)”.

(שו”ע, אבן העזר, סימן ס”ה סעיף ב')

היתר זה להתבונן בפריעת שיערה של הכלה ובתכשיטיה קיים, למרות שבסתם אשת איש הסתכלות שכזו אסורה באיסור מוחלט. על כך עומד ה”דרישה” במקום:

”צ”ע מנין לרבינו הא דמותר להסתכל בתכשיטין כיון דבשאר נשים אסור וכמ”ש רבי לעיל ר”ס כ”א דאסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שהוא מכירה והרא”ש לא היתר ברפ”ב דכתבות כ”א להסתכל בהינומא שעליה ובפריעת ראשה ע”ש ריש דף קכ”ד ואפשר דהיינו טעמא כיון דכתב שם טעם ההיתר דראיית הינומא דאין זה הסתכלות בפניה לפ”ז גם הסתכלות בתכשיטין מותר כיון שאין מסתכל בפניה וכדי לחבבה על בעלה...”.

(דרישה, ד”ה בתכשיטין שעליה)

אנו למדים אם כן, שמטעם ”חיבוב האישה על בעלה” מתירים הפוסקים להתבונן בהינומא, בתכשיטיה ובשיערה של הכלה. אולם כוחה של סיבה זו אינו עומד לעניין התבוננות בפני הכלה עצמה.

ה"שיטה מקובצת" אמנם מביא בתחילת דבריו מליקוטי הגאונים את ההבדל התהומי שבין האיסור להסתכל אפילו באצבע קטנה של אישה, לבין ההיתר שיש בכלה ע"מ לחבבה על בעלה :

*"פרוש, אף על פי ששינוי כל המסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה אינו מנוקה מדינה של גהנם כאילו מסתכל במקום התורף. לחבבה על בעלה, פרוש כדי ששיב על לבו שמרוב יפיה מסתכלין בה ומתחבבת על בעלה. מלקוטי הגאונים ז"ל".*  
*(שיטה מקובצת" על דף י"ז ע"א, ד"ה מותר להסתכל וכו')*

אולם בהמשך דבריו הוא מביא את הדעה המתירה להסתכל בפניה של הכלה בשעת יציאתה בהינומא שהיא שעת הכנסה לחופה ואף מוסיף שאז חוק הוא שמגלים את פניה ומראין אותה לבני אדם :

*"... יש מי שסובר, שכל שבעה הוא דאין מסתכלין, הא בשעת יציאתה בהינומא שהיא שעת הכנסתה לחופה וחוק הוא שמגלין פניה ומראין אותה לבני אדם, המסתכל בה אין בכך כלום..."*  
*(המשך שיטה מקובצת", שם)*

לבסוף מביא ה"שיטה מקובצת" את דעת הרמ"ה המתיר ראייה בעלמא בשעה שמוליכין את הכלה לחופה :

*"...ורבינו מאיר הלוי ז"ל תירץ בענין אחר, דדוקא להסתכל אמרו שאינו מותר, אבל ראייה בעלמא לפי שעה בשעה שמוליכין אותה מותר. עד כאן".*

*(המשך שיטה מקובצת", שם)*

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

מכל הנאמר עד כאן יוצא שמרמת נקיטתנו של הרמב"ם בפרוש המשניות המאפשרת התבוננות (ולא רק ראייה בעלמא) על הכלה למרות היותה ערוה<sup>85</sup>, והדעה ב"שיטה מקובצת" הנוקטת שאף "חוק הוא שמגלין פניה ומראין אותה לבני אדם", דרך רמת ההיתר הנמוכה יותר המגיעה מן הרמ"ה להסתכל רק הסתכלות בעלמא על הכלה בשעת יציאתה לחופה, וכלה בדעת הרמ"א המתיר הסתכלות בתכשיטיה ובפריעת ראשה בלבד, אנו חייבים להעמיד היתרים אלו על ההבנה הבסיסית שגדר הכלה שונה מגדר האישה הרגילה. רק שוני שכזה יכול להביא לאפשרות להקל בראייתה (רמ"ה) או אף להתבונן בה (רמב"ם, פרוש משניות) ולהסתכל בתכשיטיה ובפריעת ראשה (רמ"א). בלא גדר מיוחד שכזה, לא היו נותנים רבנן אפילו צל צילה של אפשרות להיכשל בראייה אסורה, ולבטח לא ניתן כלל להעלות על הדעת שהיתרים אלו נובעים מ"כניעה" למציאות ב"שטח".

אופן ההתייחסות השונה לכלה מגיע עד כדי היתר תפיסת הרב בבגדי הכלה בהבאתו אותה לחופה. כך מביא המהרי"ל במנהגיו:

*"ואח"כ הולכין הרב וחשובים עמו ומביאין הכלה. והרב היה תופס אותה בבגדיה והוליכה והעמידה לימין החתן על שם נצבה שגל לימין (תהלים מ"ה, י)".*

*(ספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות נישואין ד"ה במגנצא)*

### ריקוד עם הכלה

מנהג "ריקוד המצוה" עם הכלה מביא אותנו לעליית מדרגה נוספת באופן ההתייחסות לכלה:

<sup>85</sup> "... ומותר להסתכל בכלה בשעת ברכה ואע"פ שהיא אשת איש והיא ערוה ואסור להסתכל בה אחרי כן אא"כ לא נתכוון לידע צורתה" (רמב"ם, פרוש



השו"ע עצמו מביא אך ורק מצווה לרקוד לפני החתן והכלה, כחלק מן המצווה לשמח חתן וכלה :

"מצווה לשמח חתן וכלה ולרקוד לפניהם..."<sup>86</sup>.

(שו"ע, סימן ס"ה סעיף א')

אולם הרמ"א במקום, ממקד את עניין הריקוד כלפי הכלה בפני עצמה<sup>87</sup> :

"ומצינו שר' יהודה בר אילעי היה מרקד לפני הכלה...".

ה"פתחי תשובה" בהתייחסו לדברי השו"ע - "... ולרקוד לפניהם" מביא את דבריו תוך שינוי לשון ה"דיבור המתחיל" ל - "ולרקד לפניה", ומתייחס למנהג שנהגו תלמידי חכמים "ללכת במחול עם הכלה" :

"ולרקד לפניה - ע' בס' תורת חיים במס' עבודת גלולים דף י"ז בד"ה אבי ידייהו שכי וז"ל ונרא' דאסור ללכת במחול עם הכלה בשבעת ימי המשתה אפילו אינו אוחו בידה ממש אלא בהפסק מטפחת כדרך שנוהגין מקצת ת"ח שבדור הזה אפ"ה לאו שפיר עבדי כדמשמע הכא דשום קריבה בעלמא אסור ואין לחלק בין כלה לאחרת דליכי האידנא מאן דמצי למימר דדמיא עליה ככשורה ולא אמרו חכמים אלא כיצד מרקדין לפני הכלה ולא

---

המשניות, סנהדרין פרק שביעי).

<sup>86</sup> עיין פרוייקט השו"ת, שם הגרסה היא - "ולרקד לפניה".

<sup>87</sup> אופן ההתייחסות המיוחדת של הרמ"א לכלה, תואם את מה שכבר ראינו ברמ"א בסעיף ב' שם מול דברי השו"ע - "אסור להסתכל בכלה" הוא מוסיף: "... אבל מותר להסתכל בתכשיטין שעליה או בפריעת ראשה".

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

עם הכלה וכה"ג פסק ש"ס ברפ"ב דכתובות דאסור להסתכל בפני כלה כל שבעה כמו שאסור להסתכל באשה אחרת...".

אמנם ה"פתחי תשובה" אוסר את הריקוד עם הכלה, גם עם הפסק מטפחת, אולם בד בבד הוא מזכיר שמקצת תלמידי חכמים שבדור הזה כן נהגו כך".

ב"בית שמואל" משמע שהוא מקל אף יותר בעניין זה. את התייחסותו לענין אנו מוצאים ביחס לדברי הרמ"א המתיר להשתמש באישה "כשכוונתו רק לשם שמים".

כך מבוא בשו"ע וברמ"א :

"אסור להשתמש באשה כלל בין גדולה בין קטנה...". רמ"א :  
...וי"א שכל שאינו עושה דרך חבה רק כוונתו לשם שמים מותר  
לכן נהגו להקל בדברים אלו (תוספות סוף קדושין).  
(שו"ע אבן העזר סי' כא סעיף ה')

על דברי הרמ"א מעיר ה"בית שמואל" שמכוח דבריו אלו של הרמ"א נהגו לרקוד עם הכלה :

"רק כוונתו לשם שמים - לעשות נחת לאביה ולאמה וכה"ג ומזה נהגו לרקד עם הכלה לחבבה על החתן או לכבוד אביה ות"ח ראוי להחמיר רש"ל וב"ח כתב במלכותינו נהגו להקל דלא נהוג אסור. ומשמע מתו"ס כל שאין כוונתו לשם חיבה אלא לשם שמים מותר".<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> את ההיתר לרקוד עם הכלה ע"י הפסק מטפחת מביא גם הליקוטי מהרי"ח מדרך מנהגם של חלק מגדולי הדור: "...אך ראיתי גדולי הדור

(בית שמואל ס"ק יא)

את מנהג האשכנזים בעניין מסכם ה"נישואין כהלכתם":

*"ויש שנהגו לערוך "ריקוד של מצוה" אחר ברכת שבע ברכות של סעודת הנישואין, בריקוד זה רוקד החתן עם הכלה - כשהיא טהורה, וכן רוקדים לפני הכלה הוריהם של החתן ושל הכלה ואנשים אחרים מבני משפחותיהם.*

*וכיצד מרקדים בני המשפחה ריקוד זה? יש שנהגו לרקוד בצורה זו: הכלה מחזיקה מטפחת בקצה אחד והאיש הרוקד מחזיק בקצה השני של המטפחת, ואינם נוגעים יד ביד. ואולם אחרים נוהגים שאין רוקדים אלא לפני הכלה ללא מגע עמה כלל, אפילו שלא באמצעות מטפחת".*

*(ה"נישואין כהלכתם" פרק י"ח סעיף ע"ט, פ', ע' תקצ"ו)*

לעומת פוסקי אשכנז, ה"ליקוטי יוסף" פוסל אצל הספרדים מנהג זה:

*"מה שנהגו אצל כמה מהאשכנזים לרקוד עם הכלה בהפסק מטפחת, אין להנהיג כן אצלינו...".*

*(ו"ליקוט יוסף", שובע שמחות, חלק א' פרק י"ד סעיף כ"א)*

מכל האמור לעיל אנו רואים שלמרות האיסור החמור בהסתכלות על אשת איש, נגיעה בה וק"ו ריקוד עימה, הרי בכלה מצינו הקלה לא רק ביחס להתבוננות בה, אלא אף ריקוד עימה מטעם של "לחבבה על

---

שהלכו במחול עם הכלה ע"י הפסק מטפחת ועיין בב"ח סי' כ"א שכתב שבמדינתנו נהגו גם הגדולים שבדור להקל בכלה (ליקוטי מהרי"ח סדר נישואין ע' קלה ד"ה הנה איתא בשו"ע ס' ס"ה מצוה לשמח חתן וכלה)

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_  
בעלה". כפי שכבר אמרנו, "היתרים" אלו אינם יכולים להסתכם  
כ"קולא" בלבד, אלא הם חייבים להתבאר מצד תפיסת הכלה  
כמציאות ייחודית שגדרה ההלכתיים שונים מאשת איש רגילה.

### **כלה כ"קורה"**

קרס אחיזה משמעותי לראיית הכלה כמציאות עליונה מעבר למציאות  
האישה לפני ואחרי נישואיה, אנו מוצאים בגמרא בכתובות, באותו  
מקום בו מובאת דעת רבי שמואל בר נחמני ורבי יונתן ש"מותר  
להסתכל בפני כלה כל שבעה":

*"אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעאי, שהיה נוטל בד של הדס  
ומרקד לפני הכלה, ואומר: כלה נאה וחסודה... רב אחא מרכיב  
לה אכתפיה ומרקד, אמרי ליה רבנן: אגן מהו למיעבד הכי? אמר  
להו: אי דמיין עלייכו ככשורא - לחיי, ואי לא - לא".  
רש"י: "מרכיב לה אכתפיה - את הכלה.  
כי כשורא - כקורה בעלמא שאין אתם מהרהרין עליה".  
(כתובות, י"ז ע"א)*

מביאור רש"י היה משמע לכאורה שההיתר של רב אחא להרכיב את  
הכלה על כתפיו, הוא אך ורק מתוך יכולתו להתייחס אל הכלה כחפץ  
דומם בעלמא. אולם דימויו של רב אחא את הכלה דווקא ל"כשורא",  
מחייב התבוננות נוספת בעניין. המהרש"א במקום, נותן לנו שיקוף  
עמוק בנושא:

*"...ואיהו הוה קים ליה בגויה דדמיין עליה ככשורא והדמיון  
ככשורא העומד לבנין שכל הבית נסמך עליו כמו שתקנו לומר*

בנין עדי עד ע"ש ויבן את הצלע וע"ש זה נקראת האשה בית<sup>89</sup>  
בכ"מ כי היא עקרת בית<sup>90</sup> וכן הוא קורת הבית וק"ל".  
(מהרש"א, אגדות, ד"ה אי דמיין עלייכו ככשורא כו')

על פי דברי המהרש"א, נקיטת רב אחא בלשון "כשורא" ביחס לאישה, נובעת מכך שהגדרתה הערכית של האישה היא כ"עקרת הבית". ה"כשורא" היא אכן הקורה עליה נסמך כל הבית. מכאן עולה שייחודיותו של רב אחא אינה בביטול מציאות האישה בעודו רוקד עימה, אלא דווקא ביכולתו להתייחס לכלה כפי הגדרתה הערכית המוחלטת ביותר כ"קורת הבית". ממנהגו זה של רב אחא דווקא בכלה, אנו מסיקים שיכולתו של רב אחא להפיק מעצמו רמת התייחסות שכזו, נובעת מכך שהמדובר בכלה, ולא באשת איש שאינה בכלולתיה. על בסיס רמת ההופעה הערכית המוחלטת של הכלה בכלולתיה, יש אם כן לבנות אף את דברי רבי שמואל בר נחמני ורבי יונתן מיד בהמשך הגמרא - "מותר להסתכל בפני כלה כל שבעה כדי לחבבה על בעלה". הגם שאין ההלכה כמותם, הרי את ההיתרים שראינו ברמב"ם על המשניות, בשם הרא"ש, ברמ"ה וברמ"א, הבנויים על בסיס דבריהם, יש לתלות בהופעת הכלה ב"נקיות" ערכית שכזו, המעקרת את הסכנות שבהתבוננות באישה על פי המגבלות שהבאנו בפוסקים השונים.

---

<sup>89</sup> "...שנאמר (ויקרא טז) וכפר בעדו ובעד ביתו, ביתו זו אשתו" (יומא, ב' ע"א).  
<sup>90</sup> "ויקרא לרחל וללאה - לרחל תחלה ואחר כך ללאה שהיא היתה עיקר הבית..."

### היציאה בהינומא ופריעת השיער – השלב שלפני חטא האדם

תפיסת זמן יציאת האישה הבתולה בכלולותיה, כמצב עלאי של שלמות, עד כדי עיקור, לפחות חלקי, של בעיית ההתבוננות בה, נגיעת הרב בבגדיה<sup>91</sup> בהובלתה לחופה, והריקוד עימה, מחזירה אותנו לנושא יציאת הבתולה הכלה בהינומא ובפריעת שיער.

כפי שראינו בעניין זה, קביעת המשנה את העדות על בתולי הכלה על בסיס יציאתה פרועת שיער, לימדה אותנו שיציאתה של הכלה באופן זה אינה בגדר היתר, אלא קשורה מהותית לעצם היותה כלה. כמו כן ראינו כי למרות צידוד חלק מפוסקי ההלכה כיום להורות לכלה לשים כיסוי ראש לאחר יציאתה מחדר הייחוד, אין הם אוסרים יציאת הכלות פרועות ראש, מתוך הסתמכות על מנהג דורות ראשונים שנהגו כך, גם אלו יראי השמים. תפיסת הכלה כמציאות מושלמת, נותנת זווית התבוננות מחודשת אף בעניין זה של יציאת הבתולה לנישואיה "בהינומא ופרועת שיער", לבארם כביטויים של הופעתה המושלמת, כשערכי החיים האלוהיים מופיעים בה בלא פחת. כפי שכבר ביארנו, השלב בו אשת איש יכולה הייתה להופיע בשלמות גופנית בפריעת שיער הוא השלב שלפני חטא האדם. כך למדנו מן הקללות שנתקללה חוה בעקבות החטא:

*"והאמר רב יצחק בר אבדימי: עשר קללות נתקללה חוה... כי אתא רב דימי אמר: עטופה כאבל, ומנודה מכל אדם, וחבושה בבית האסורין...".*

*רש"י: עטופה כאבל - בושה לצאת בראשה פרוע.  
מנודה לכל אדם - לקמיה מפרש שאסורה לכל אדם חוץ מבעלה,  
והאיש נושא נשים הרבה.*

(רש"י, בראשית לא, די).  
<sup>91</sup> מהרי"ל לעיל.

וחבושה בבית האסורים - כל כבודה בת מלך פנימה".

(עירובין, ק' ע"ב)

כפי שבארנו, כל הקללות הנ"ל הינם ביטויים לאי יכולת הגוף האנושי להביע את תכני החיים האלוהיים באופן נקי. בעקבות כך נאלץ הגוף לצמצם את הווייתו. אחד מן הצמצומים הללו מתבטא בעטיפת ראש האישה. תפיסת יציאת הכלה הבתולה פרועת שיער לחופתה, כביטוי ליכולת הופעת גופיותה במושלמות אלוהית, מחברת את מעשה החופה למציאות החיים לפני חטא אדם הראשון.

על הופעת ממד זה של מציאות בשלב החופה אנו למדים מן ההקבלה שבין מעשה החופה לבין מעמד הר סיני.

כך מובא בספר התשב"ץ :

"...נקוט האי כללא בידך כל המנהגים של חתן ושל כלה אנו למדין ממתן תורה שה' היה מראה עצמו כחתן נגד כלה שהם ישראל".

(ספר תשב"ץ, סימן תס"ה בסופו)

את ההקבלה הזו מביא התשב"ץ בכמה עניינים.

ביחס לשבע ברכות הנישואין :

"וכמו שהיו במתן תורה ז' קולות דכתיב הבו לה' וגו' קול ה' על המים וגו' כנגדן תקנו ז' ברכות. וכמו שיש בעשרת הדברות י"ד אזכרות כך יש בשבע ברכות...".

(ספר תשב"ץ, סימן תס"ד בתחילתו)

ביחס למנהג קיבוץ העשרה לברכת חתנים :

"...עשרה פעמים נקראו ישראל כלה לפני המקום שבע פעמים  
בשה"ש ושלושה פעמים בס"א. כנגד עשרת הדברות. וכנגדן  
מקבצין עשרה לברכת חתנים שנאמר ויקח בועז עשרה אנשים".  
(המשך התשב"ץ, שם)

בעניין הכתובה :

"...וכמו שנאמר ויכתבם על שני לוחות אבנים ויתנם (בידו) [אלי]  
כך החתן חותם ונותן הכתובה מידו...".  
(ספר התשב"ץ, המשך סימן תס"ה)

במנהג זריקת הנרות הדולקין (וכפי שהיום נוהגין ללוות את החתן  
והכלה בנרות דולקין<sup>92</sup>):

"ומה שזורקין נרות דולקות רמז למתן תורה שנאמר ויהי קולות  
וברקים...".  
(ספר התשב"ץ, שם)

ה"רוקח" מקביל למעמד הר סיני גם את מנהג יציאת הכלה בעלות  
השחר ואת נתינת הצעיף על ראשם של בני הזוג :

<sup>92</sup> כך מובא בטעמי המנהגים ומקורי הדינים (הרב אברהם יצחק שפרלינג) על  
סמך דברי התשב"ץ. מנהג תתק"ס: "הטעם שהולכים אל החופה בנרות  
דולקים ולפידים, רמז למתן תורה...". וכן באוצר טעמי המנהגים (הרב שמואל  
פנחס גלברד) ע' תל"ט.



מנהגים: "מנהג להוליך הכלה יום ו' כעלות השחר... וקורא אסמכתא ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים... כשמברכין לוקחין צעיף ונתנין על ראשם. ע"ש ויתצבו בתחתית ההר..."

(הרוקח, סימן שני"ג)

ה"העמק שאלה" על ה"שאילתות", מבאר את קדימות ה"חופה" ל"קידושין" בברכת האירוסין<sup>93</sup>, על בסיס הסדר במעמד הר סיני:

"...והנה נוסחת רבינו ע"י קידושין וחופה<sup>94</sup>, אינו צריך טעם, אבל נוסחת כת"י ובפי" כתי"י ובה"ג תחילה חופה ואח"כ קידושין, יש לתת טעם. וע' ברא"ש סס"י י"ב ובהג"א. ויש להוסיף לפי דמסיימי מקדש ישראל ע"י קידושין וחופה היינו שקידש את ישראל וקראן כלה... והי' חופה לפני קידושין, היינו כפיית ההר כגניית קודם לנתינת הלחות שהן הקידושין, וגם כל דרכי הכלה... הי' כבר לפני נתינת הלחות שבוה נתחייבו להקרא עם ה', ולמדו בכמה פרטים לדמות נשואי אשה לסדר מ"ת ואכ"מ, מש"ה נסחי בגוף הברכה ג"כ ע"י חופה וקידושין..."

(ה"העמק שאלה" (הנצי"ב), אות ו' על שאלתה ט"ז)

באופן דומה מבאר "ערוך השולחן":

---

<sup>93</sup> "...ע"י חופה וקידושין..."

<sup>94</sup> "...ברכת אירוסין מאי היא רבא בר רב אדא ורבין בר רב אדא דאמרי תרווייהו משמיה דרב יהודא בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי קידושין וחופה רב אחא בריה דרבא מסיים בה הכי משמיה דרב יהודה בא"י מקדש ישראל על ידי קידושין וחופה..." (שאילתות רב אחאי גאון, שאילתה ט"ז).

"... וי"א דזהו החופה והקדושין של כלל ישראל שנתקדשו להקב"ה בשעת מתן תורה דהחופה הוא הר סיני שכפה עלינו את ההר כגיגית ועמדנו תחת ההר בתחת החופה והקדושין היא מתן תורה (רמב"ן)... ולפי"א א"ש שהקדימו החופה דכפיית ההר היה קודם מתן תורה כמפורש בתורה".

(*"ערוך השולחן", סימן ל"ד סק"ד*)

ביחס למעמד הר סיני מבארת הגמרא שבמעמד זה חזרה תכונתם של ישראל להיות "נקייה" כפי שהיה לפני חטא האדם הראשון:

"שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא. ישראל שעמדו על הר סיני - פסקה זוהמתן...".

רש"י: "כשבא נחש על חוה - כשנתן לה עצה לאכול מן העץ בא עליה, דכתיב הנחש השיאני (בראשית ג') - לשון נשואין".

(*שבת, קמ"ו ע"א*)

משמעות הדבר, שהגוף שאיבד את יכולתו להביע את ערכי החיים האלוהיים שב ל"ניקיותו"<sup>95</sup>, נקיות המוגדרת כשלמות מ"מום". כך מבאר רש"י בע"ז:

<sup>95</sup> כמובן שיש להבדיל בין המצב שהופיע באדם הראשון, לבין המצב ש"חזר" במעמד הר סיני. בעוד כוח הגוף להיות אלוהי מופיע בדור בראשית ככוח בחירי, הרי במעמד הר סיני נוצרת מציאות זו מן השמים באופן שאינו בחירי ב"כפיית הר כגיגית", כתכונה לאומית סגולית הקיימת בישראל בטבע בריאתם. הופעת ממד הגוף האלוהי במעמד הר סיני כתכונה לאומית שאינה בחירית, היא שמביאה לצמצום יכולת הופעת האין סוף בגוף ובחומר באופן מוגבל רק כפי ציווי ה' במשכן ובמקדש, ולא באופן בחירי מוחלט. כך מורה הכתוב לאחר מעמד הר סיני: "...אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם. לא תעשוני אתי אלהי קסף ואלהי זהב לא תעשו לכם" (שמות כ', י"ח- י"ט). על כך מבאר רש"י - גילוי האין סוף בכרובים הוא מכוח ציווי ה' דווקא בזהב ולא בכסף: "אלהי קסף - בא להזהיר על הכרובים, שאתה עושה לעמוד אתי, שלא יהיו של קסף, שאם שניתם לעשותם של קסף הרי הן לפני כאלהות". וכן - גילוי האין סוף דרך הכרובים הוא מכוח ציווי ה' דווקא בשניים ולא בארבע:

*ישראל שעמדו על הר סיני - ונתקנו מכל מום כדכתיב כולך יפה  
רעיתי ומום אין בך" (שיר השירים ד').*

*(רש"י, עבודה זרה, כ"ב ע"ב)*

השוואת מצב הכלה בחופתה למעמד הר סיני, מורה אף היא על מצב הנקיות המיוחד של הכלה. שלמות זו היא המאפשרת לה להופיע בשיא תפארתה - פזורת שיער. שלמות זו היא גם המאפשרת את ההתבוננות בה בתנאים המסויימים שהביאו הפוסקים השונים, מתוך צמצום הסכנה בהסתכלות שכזו. מכוח שלמות זו מגיע גם רב אחא לרמת ההתייחסות לכלה כ"קורת הבית", עד כדי יכולתו לשאתה על כתפיו, ומכוח שלמות זו מתאפשר מעשה הריקוד עם הכלה בהפסק המטפחת, כפי שהזכרנו.

### **ניסוי ההינומא - הבלטת גוף הכלה כ"קורת הבית"**

הבנת פריעת השיער בבתולה בחופתה, כחלק ממצב התעלות הוויית גופה לשלמות שלפני "עטיפתה כאבל", מחזירה אותנו לעניין ההינומא, לצורך לבאר מה תפקיד ההינומא שעל הפנים, במעשה החופה?

אם רוצים היינו, לפחות בשלב הראשוני כפי שמופיעה ההינומא במשנה<sup>96</sup>, לבאר את עניין ההינומא מטעמי צניעות, נראה שהדבר אינו אפשרי<sup>97</sup>, זאת כיון שכל צניעות בה נוהגת הכלה, אין סיבה שלא

---

<sup>96</sup> "ואלהי זהב - בא להזהיר שלא יוסיף על שנים, שאם עשית ארבעה, הרי הן לפני כאלהי זהב".

<sup>97</sup> כתובות טו, ע"ב.

<sup>97</sup> עיין ברמ"א המבאר את עניין ההינומא משום צניעות, בה מוחקת הכלה את רצונה הבחירי עד כדי אי אכפתיות במה תתקדש: "... גם נוהגין לכסות פני

תחייב לאחר מכן גם את האישה הנשואה. גם יציאת הכלה בראש פרוע במקביל ליציאתה בהינומא, מרחיקה מההבנה שהמדובר באקט של צניעות, שהרי פריעת השיער אינה יכולה להחשב כהופעה "צנועה"<sup>98</sup>. ברור שיציאת הכלה בהינומא במקביל ליציאתה פרועת שיער, חייבת להתבאר באופן שישנה התאמה בין משמעות פריעת השיער לבין משמעות כיסוי הפנים בהינומא.

ע"מ לבחון עניין זה נתבונן בכיסוי הפנים המופיע בתורה - בתמר :

*"וַיִּרְאֶה יְהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לְזוֹנָה כִּי כִסְתָהּ פָּנֶיהָ".*

(בראשית ל"ח, ט"ו)

מן הכתוב עולה שכיסוי הפנים, לא רק שאין הוא מורה על תוספת צניעות<sup>99</sup>, אלא הוא מביע משמעות הגורמת ליהודה לחשוב את תמר כזונה<sup>100</sup>. היכולת להבין הופעת תהליך שכזה מכוח כיסוי הפנים ייתכן רק מתוך העמקה למשמעות הכוח הערכי הטמון בפניו של האדם. כפי שכבר ביארנו<sup>101</sup>, הפנים מביעים את עיקר הופעתו הנפשית והנשמטית של האדם. על כן, תמר בכסותה את פניה במקביל להבלטתה

---

הכלות הצנועות, ואינן מקפידות במה מקדש אותן (מבואר בתשובת הרשב"א) (רמ"א, אבן העזר, סימן ל"א סעיף ב').

<sup>98</sup> במיוחד שאת מושג "פריעת השער" אנו פוגשים בסוטה – "ופרע את ראש האישה... (במדבר ה' יח).

<sup>99</sup> עיין רש"י בביאור השני על "כי כסתה פניה", המייחס את כיסוי הפנים לזמן היותה של תמר בבית חמיה. כך גם במגילה י" ע"ב, ובסוטה י" ע"ב. על פי ביאור זה כיסוי הפנים הוא כן במשמעות של צניעות. נראה הוא, שאם אנו מתבוננים על הפנים כחלק נוסף מן הגוף, אכן כיסוי הפנים מהווה תיגבור במעשה הצניעות. אולם אם אנו מתייחסים לפנים כפי הגדרתו העקרונית העצמית – כמופיע את פנים האדם, הרי כיסוי הפנים יוצר דווקא מצב הפוך של עמעום מגמות הפנים שבאדם, והבלטת יתר של גופניותו.

<sup>100</sup> עיין רש"י במקום, המבאר בביאורו הראשון: "כי כסתה פניה - ולא יכול לראותה ולהכירה". מביאור זה כיסוי הפנים אינו הסיבה בעצם להחשבת תמר לזונה, אלא אמצעי הגורם ליהודה שלא להכירה. אולם מן הכתוב עצמו משמע ש"כי כסתה פניה" הוא סיבה בעצם להגדרתה כ"זונה".

והחצנתה את עצמה בישיבתה ב"בפתח עיניים"<sup>102</sup>, מקצינה ביותר את הופעת גופניותה עד לרמה "זנותית" שהיא היציאה מן ה"פנים" אל ה"חוץ".

כך מבאר רש"י את מושג ה"זנות":

*"זנו - יצאו כל זונה תרגום נפקת ברא כך שמעתי וכן ת"י.*

*(רש"י יחזקאל כג, מג)*

אם נשליך הבנה זו ביחס ליציאת הכלה הבתולה לחופתה תוך הסתרת פנים ופריעת שער, נוכל לומר שהסתרת הפנים במקביל לפריעת השער, מביאים בהכרח להעצמת הופעתה הגופית של הכלה, מתוך הרחבת מגמת מוחצנותה על חשבון פנימיותה - פניה. מכיון שאת יציאתה של הכלה פרועת שיער ביארנו כביטוי ליכולת הופעת גופיותה את רמת החיים האלוהיים בשלמות, הרי כיסוי הפנים מצטרף למגמה זו להעצים את גופיותה של הכלה לרמה הגבוהה ביותר האפשרית במסגרת שלמותה האלוהית. אם ביכולתו של רב אחא להרכיב את הכלה כ"קורה" נפגשנו בתצורתה השלמה של הכלה להופיע כ"קורת הבית", הרי יציאתה של הכלה בהינומא וראשה פרוע, מביעה, באופן המקסימאלי ביותר המתאפשר לנו, את הממד הגופי כמימוש המלא ביותר של הוויית החיים האלוהית<sup>103</sup>.

הופעת הכלה בגופה את עוצמת החיים האלוהית באופן הקרוב ביותר לאופן הופעת החיים בשלב שלפני חטא האדם, ברמה

---

<sup>101</sup> בהסברנו בחלק הראשון, מדוע אין אברי הפנים נחשבים באשת איש ל"ערוה".

<sup>102</sup> "בפתיחת עינים". כך מבאר רש"י במקום (בראשית לח יד).

<sup>103</sup> יש להדגיש שכל ההרחבה של ממד הגוף בכלה, נעשתה בראשה (שערה ופניה) ולא באברי גוף אחרים. עובדה זו מלמדת על מוגבלות מגמה זו בתנאים מסויימים מאוד.

התכונתית המופיעה במעמד הר סיני, היא המאפשרת את ההסתכלות בכלה בה, או בתכשיטיה ובפריעת שיערה (על פי הדעות השונות), מתוך היכולת לגעת בעוצמת חיים ראשיתית זו, בלא להסתכן בהשתלטות רמת הראיה המוגשמת האנושית.

מנהג ריקוד המצווה עם הכלה שהזכרנו לעיל, מאפשר לנו לטפס מדרגה נוספת בהבנת משמעות הופעתה האלוהית של האישה בחופתה. כפי שכבר הזכרנו, מעשה החיבור שיוצרים תלמידי החכמים עם הכלה בהפסק מטפחת בלבד, הוא תמוה יותר ממעשה ההסתכלות על הכלה המבואר כמעשה שנועד לחבבה על בעלה, שהרי לשם חיבוב מספיק הוא ריקוד לפני הכלה ולא בחיבור מטפחת! אולם על פי הגדרת הכלה עתה הרי את חיבור תלמידי החכמים עם הכלה בריקוד המצווה, יש לראות לא מצד צורך הכלה, אלא מצד צורך חכמים עצמם לחיבור זה, מתוך היותה אוביקט של קודש שלא מן העולם הזה, אליו ניתן להתחבר בתנאים המסוימים אותם קבעו חכמים. ברמת התבוננות זו גם הטעם של "לחבבה על בעלה" עולה כמה וכמה מדרגות. חיבוב זה אינו רק חיבוב סתמי הנובע מאושרו של הבעל הרואה שכולם מסתכלים על אשתו, אלא חיבוב שמקורו הוא בזיהוי הבעל את ההסתכלות וחיבור תלמידי החכמים עם הכלה כביטוי לאלוהותה של אשתו בזמן חופתה. הדגש אלוהיות זו וזיהוייה כלפי הבעל, הוא כוח החיבוב העצום ביותר שניתן להופיע בכלה ביחס לבעלה.

### **חופת ההינומא - חופה כ"ג'גית"**

הופעה עוצמתית זו של הכלה בחופתה, מביא בהכרח את הצורך לבחון מהו מיקום מצב שלם זה של הכלה כסויית ההינומא, בתהליך החופה? עד כמה דומינטית רמת הופעה זו?

על פי התוס' אכן ראינו שהורדת ההינומא הוא המהווה את מעשה החופה<sup>104</sup>. בב"ח ראינו שלדינא נהגו מן הספק לבצע את כל סוגי החופות<sup>105</sup>. הרמ"א מביא דעה זו בפסיקתו<sup>106</sup>, אך מבאר שעיקר החופה היא היריעה על גבי כלונסות והאכילה במקום צנוע<sup>107</sup>. מכאן אנו למדים שאין ההינומא מהווה עיקר החופה. אולם למרות זאת, את מעשה החופה הזה מייחסים הפוסקים ללשון ה"חופה" הקודם ללשון ה"קידושין" בברכת האירוסין<sup>108</sup>. כך ראינו בב"ח בשם המרדכי וההגהות אשרי<sup>109</sup>:

*"... ובמרדכי ריש כתובות כתב דהא דמקדימין בברכה חופה לקידושין הוא כי הכנסת חופה היא שמסרה בשחרית לחתן קודם הברכה ואח"כ מקדש בשעת ברכת נשואין ואז הכנסת חופה קודם לקידושין וכ"כ לשם בהגהות אשרי"  
(ב"ח על אבן העזר, סימן ס"א)*

בהמשך דבריו ראינו שהוא מבאר כי מסירת הכלה לחתן מתבטאת בכיסוי ראש הכלה בהינומא ע"י החתן:

---

<sup>104</sup> "אבל בתולה משיצתה בהינומא היא חופה שלה" (תוספות יומא, י"ג ע"ב).  
<sup>105</sup> "...ונראה דמנהגינו הוא כדברי כולם מפני הספק..." (ב"ח על הטור, אבן העזר, סימן ס"א).  
<sup>106</sup> "...וי"א דחופת בתולה משיצאה בהינומא..." (רמ"א, שו"ע, אבן העזר, סימן נ"ה סעיף א').  
<sup>107</sup> "...והמנהג הפשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסות... ואח"כ מוליכים אותם לבית והולכים ביחד במקום צנוע, וזהו החופה הנוהגת עכשיו" (רמ"א, שו"ע, אבן העזר, סימן נ"ה סעיף א').  
<sup>108</sup> "...והתיר לנו את הנשואות לנו על ידי חופה וקדושין..."  
<sup>109</sup> עיין ברא"ש המבאר את קדימות "חופה" לפני "קידושין" בברכת הארוסין באופן אחר: "...וברכה זו (ברכת ארוסין) נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות. והזכירו בו איסור ארוסות והיתר נשואות בחופה וקידושין שלא יטעה אדם לומר שהברכה של קידושין נתקנה להתירה לו לכך הזכירו חופה לומר דדוקא ברכת חופה היא המתרת הכלה. ולהכי נמי הקדימו חופה לקידושין לומר והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה שאחר ברכת הקידושין"

"...ולכך ביום ה' או ביום ו' לאחר יציאת ב"ה שחרית מכסין ראש הכלה בסודר שאז מסרה האב לחתן ולכן נוהגין במדינת רוסי"א להקפיד שלא לילך לכסות ראש הכלה בשחרית בלתי החתן עמהם ושהחתן יאחוז בכיסוי עם הרב והחשובים לכסות ראשה ונראה שזהו מ"ש התוס' דבתולה שיוצאת בהינומא הוא חופה שלה..."

(ב"ח, שם בהמשך)

את מעשה החופה הקודם לקידושין, ראינו שמייחסים הפוסקים לשלב כפיית ההר כגיגית, שבמעמד הר סיני, בעוד הקידושין מיוחסים לנתינת הלוחות / התורה.

כך ראינו בדברי הנצי"ב וב"ערוך השולחן"<sup>110</sup>:

"ויש להוסיף לפי דמסיימי מקדש ישראל ע"י קידושין וחופה היינו שקידש את ישראל וקראן כלה... והי' חופה לפני קידושין, היינו כפיית ההר כגיגית קודם לנתינת הלחות שהן הקידושין..."

(העמק שאלה" (הנצי"ב), אות ו' על שאלתה ט"ז)

מכאן יוצא שמעשה היציאה בהינומא הוא המקביל לשלב ה"כפייה כגיגית", הקודם למעשה הקידושין המיוחס ללוחות (הנצי"ב) או מתן

---

(רא"ש, כתובות, פרק א' סימן י"ב).

<sup>110</sup> "... וי"א דזהו החופה והקדושין של כלל ישראל שנתקדשו להקב"ה בשעת מתן תורה דהחופה הוא הר סיני שכפה עלינו את ההר כגיגית ועמדנו תחת ההר בתחת החופה והקדושין היא מתן תורה (רמב"ן) ולפי"ז א"ש שהקדימו החופה דכפיית ההר היה קודם מתן תורה כמפורש בתורה" ("ערוך השולחן", סימן ל"ד סק"ד).



תורה ("ערוך השולחן"). רק לאחר מכן מגיעים מעשי החופה האחרים (היריעה על כלונסות, היחוד בחדר והאכילה יחדיו בצינעה).

הבנתנו עד כה, מחברת אם כן כמה נתונים חשובים ביחס למעשה הורדת ההינומא.

1. הורדת ההינומא מהווה אחד ממעשי ה"חופה".
2. מעשה חופה זה קודם מהותית למעשה הקידושין.
3. השילוב שבין השיער הפרוע וההינומא במעשה חופה זה, מחבר אותנו למצב השלם של יכולת הבעת הגוף את הוויית החיים האלוהית בשלמות.
4. שלמות זו ממוקמת ביחס לרמות המציאות השונות בשלב שלפני חטא האדם.
5. כל מעשה החופה והקידושין מיוחס למעמד הר סיני. חופת ההינומא מתייחסת לשלב ה"כפייה כגיגית" שבמעמד זה. הבנתנו את שלמות ההבעה הגופית המופיעה ביציאת הכלה בהינומא ושיערה פרוע, כמצב המיוחס לרמת המציאות שלפני חטא אדם הראשון, המופיע "מחדש" במעמד הר סיני<sup>111</sup>, מבארת את שייכותה של חופת ההינומא דווקא לשלב הכפייה כגיגית.

על משמעות כפיית ההר כגיגית אנו למדים ממסכת שבת:

*"ויתיצבו בתחתית ההר (שמות י"ט), אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו*

---

<sup>111</sup> כפי שהסברנו בעניין "פסקה זוהמת הנחש".

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

- שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא".

רש"י: "תחתיתת ההר - תחת ההר ממש.

מודעא רבה - שאם יזמינס לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה, שקבלוה באונס".

(שבת, פ"ח ע"א)

אם ננסה לבאר את היחס שבין מעשה כפייתת ההר כגיגית לבין מעשה נתינת הלוחות או מתן תורה, על בסיס הנאמר במסכת שבת, נוכל לומר שהגדרת פסיקת זוהמת הנחש וחזרת הגוף הישראלי ל"תמותו", כתהליך כפייתי, מעמידים את התהליך הזה כיצירה תכונתית הולדתית ולא ככוח הכרתי בחירי. בכך שונה "תמות" זו מ"תמותו" של האדם הראשון, שאצלו מופיעה שלמות זו בממד הבחירי של החיים. לעומת שלב ה"כפייה" התכונתי, שלב ה"לוחות" ועוד יותר שלב ה"תורה" הם שלבים המתייחסים יותר לממד הבחירי ההכרתי של החיים, בהיותם מופיעים בתצורה "מצוותית" הניתנת לסירוב. רמת ההכרה הבחירית הזו מגיעה על גבי הבסיס של ההטבעה התכונתית - ה"כפייה כגיגית".

הופעת חופת ההינומא את שלמות הופעת הגוף כ"אלוהי" ממוקמת אם כן על פי המקורות שהבאנו, ברובד ההולדתי התכונתי הכפייתי של החיים. מיקום זה נראה שתואם ביותר את העובדה ששלמות זו לאחר חטא האדם אינה ניתנת להשגה ברמה הבחירית.

### קדימות חופת ההינומא ל"קידושין"

הגדרת חופת ההינומא כשלב ההופעה התכונתי השלם האלוהי של הגוף, תבאר לנו אף את קדימות חופת ההינומא למעשה הקידושין.

הרמב"ם מבאר לנו את מיקום הקידושין בתהליך הנישואין :

*"קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא  
לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו  
לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא  
אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה  
שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה" (דברים כ"ב).*

*(רמב"ם, הלכות אישות, פרק א' הלכה א')*

שלב האירוסין מציב שלב ביניים בו האישה נחשבת כבר כאשת איש :

*"וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא  
נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה  
חייב מיתת ב"ד ואם רצה לגרש צריכה גט".*

*(רמב"ם, הלכות אישות, פרק א' הלכה ג')*

אך אסורה עדיין על בעלה :

*"הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית  
אביה...עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו,  
וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל  
מקום...".*

*(רמב"ם, הלכות אישות, פרק י' הלכה א')*

הוספת מעמד זה של ה"אירוסין" מצריך אם כן ברור, שהרי מצב זה הוא אינו המימוש השלם של הנישואין, ובמה מעלתו על מעשה הנישואין שבאים לאחריו?

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

תשובה על כך אנו מוצאים דברי הנביא הושע.

בהושע אנו מוצאים שאת יחסי הגומלין השלמים העתידיים שבין ה' לישראל מביע הכתוב דווקא בלשון "אירוסין":

*"וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי לְעוֹלָם וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי בְצַדִּיק וּבְמִשְׁפָּט וּבְחֶסֶד  
וּבְרַחֲמִים. וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי בְּאַמוּנָה וְיָדַעְתָּ אֶת יְדוֹדִי."  
(הושע ב', כ"א-כ"ב)*

אנו רואים, אם כן, מן הכתוב בהושע, שישנה מעלה למעמד האירוסין, שעל כן יחסי הגומלין העתידיים שבין ישראל לה' מוגדרים דרך מעמד זה. מכיון שייחודיות האירוסין היא בהיותו מצב של אישות אך שאינו ממומש, אנו צריכים להסיק שחוסר מימוש זה הוא הנותן לאירוסין את מעלתו.

הרב קוק ב"עולת ראייה" עומד על המעלה שבמעמד האירוסין:

*"וארשתוך לי לעולם - אע"פ שהנשואים הם יותר נערכים  
בדבקות מהאירוסין, מ"מ יש מעלה באירוסין, שהם מביעים את  
היסוד החוקי האצילי שבדבקות האלוהית, שמתוך מעלתו אין  
בו התפסה לחקוי חמרי כלל".*

*(עולת ראייה" חלק א', ע' ל"ה)*

מן הדברים ב"עולת ראייה" עולה שדוקא חוסר המימוש של מעמד האירוסין נותן לו את היכולת לבטא באופן ה"נקי" והטהור ביותר את החיבור שנוצר בין האיש והאישה. כיון שממד הגוף, ממד המימוש, אינו מסוגל לבטא באופן הטהור את ערכי החיים התורתיים, יצרה התורה שלב ביניים לפני הירידה למימוש המצמצם, ע"מ להביע את חיבור האיש עם אשתו באופן הגבוה ביותר.

הבנה זו את מעמד האירוסין מבארת ביותר את מיקום חופת ה"הינומא" דווקא לפני מעשה הקידושין. אם מעשה הארוסין הוא אילוץ הנובע מאי יכולת המימוש הגופני לבטא את ערכי החיים התורתיים באופן שלם, הרי חופת ההינומא, כיון שהיא מתייחסת לתכונותיו ההולדתית הסגולית של ישראל שלפני שלב הבחירה החופשית<sup>112</sup>, היא מסוגלת לבטא באופן מושלם את הוויית החיים האלוהית, מה שרק האירוסין יכולים לבטא לאחר מכן ברמת הבחירה החופשית. שלב ה"חופה" הקודם לאירוסין, נשען אם כן על מצב הגוף הבסיסי המושלם המופיע בנו בתצורה תכונתית שאינה בחירתית, ואיתו אנו פותחים את תהליך החופה כולו. כפי שכבר ביארנו, שלמות ההופעה הגופית בשלב זה היא המאפשרת לכלה להופיע גם פרועת שיער.

הבנת שלמות ההבעה הגופית בחופת ההינומא, ומיקומה לפני מעשה הקידושין, מקדמת אותנו לשלב הברור הבא - מהו התהליך המתרחש ב"חופה", ואיך מתראה תהליך זה בהורדת ההינומא על פניה של הכלה.

#### חופת ההינומא - שכינת הגוף הנשי

כפי שראינו, כל תהליך החופה מושווה למעמד הר סיני. מהנביא ישעיהו אנו למדים שלשון "חופה" מתייחסת לשכינה החופה על ישראל:

*"וּבָרָא יְדוּד עַל כָּל מְכוּן הַר צִיּוֹן וְעַל מְקַרְאָהּ עַנְּן יוֹמָם וְעֶשֶׂן וְנֹגֵה  
אֵשׁ לְהִבָּה לְיִלָּה כִּי עַל כָּל כְּבוֹד חֲפָה".*

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

רש"י: "כי על כל כבוד - האמור להם תהא החופה שתחופך  
שכינתי עליהם ושבע חופות יש כאן ענן ועשן נוגה אש להבה  
חופה שכינה".

(ישעיהו ד', ה')

יחוס מעשה החופה בשלב הראשון להורדת ההינומא, וביאור מעשה זה כמהלך של הבלטת גופניות האישה<sup>113</sup> (מעבר למה שעושה פריעת השיער), מחייב להבין שה"חופה" קרי השכינה, היא בעצם גוף האישה<sup>114</sup>. ההינומא (בשלב הבנה זה המבוסס על דברי המשנה), היא האמצעי המביא להבלטת גופניות האישה שהיא המהות המבוקשת. הופעת השכינה בגוף הנשי בדרך זו, היא ההתראות המקסימאלית של כוח החיים האלוהי בממד האנושי<sup>115</sup>. הורדת ההינומא ע"י הבעל היא על פי מהלך זה, המעורבות הזכרית בממד הנקבי לאפשר את התראות הוויית החיים האלוהית – השכינה, בגופניות זו.

### כור היתוך - של הדסים

יכולת זו של הופעת ה"שכינה" בגוף הנשי, אף שהופעתה הוא במעשה החופה השולי יותר ברמה ההלכתית, ושייכותה היא יותר לרמת ההופעה התכונתית הבלתי בחירית שבישראל, בכל אופן אין בכוחה להישאר כפי רמת הופעתה במשנה, והיא מצומצמת בגמרא בשלב בו היא מגיעה לבאר את מושג ה"הינומא".

<sup>112</sup> בה כבר אין את "זוהמת הנחש".

<sup>113</sup> מכוח הסתרת הפנים, כפי שבארנו.

<sup>114</sup> כמובן שיש להזכיר גם פה שהבלטת גוף האישה אינה נעשית דרך הגוף עצמו אלא דרך אזור הפנים, הן במעשה פריעת השיער והן במעשה הורדת ההינומא.

<sup>115</sup> מגמה שכזו פגשנו בהבנת "אישה עטרת בעלה" (עי' 91).

כפי שבארנו<sup>116</sup>, מקביעת המשנה שהבתולה יוצאת בהינומא ובשיער פרוע, נמצאנו למדים שגדר ה"הינומא" מקביל הוא למצב פריעת השיער. מכוח נקודת מוצא זו, הגענו למסקנה כשכפי שפריעת השיער מבליטה את גופניותה של האישה, כך גם ההינומא מבליטה את גופניותה של האישה ב"כיסוי הפנים" שהיא יוצרת (ואין היא בגד לצניעות כפי שהיינו טועים לחשוב). בדרך התייחסות זו, ההינומא היוותה אמצעי להופעת חופת השכינה בגופניות הנשית. אולם, נראה שבגמרא ההינומא היא בעלת משקל מכריע יותר בעיצוב ה"חופה". ממילא יכולת הגוף עצמו להופיע שכינה קטנה.

כך מבארת הגמרא בהסברה הראשון את מושג ההינומא :

*"מאי הינומא? סורחב בר פפא משמיה דזעירי אמר : תנרא דאסא".*

*רש"י : "תנרא דאסא - כמין חופה של הדס עגולה".*

*(כתובות, י"ז ע"ב)*

ההינומא על פי ביאורו של סורחב בר פפא היא חופת הדסים הנעשית לאישה בלבד.

כך גם מבאר רש"י ב"ברכות" :

*"נערה המאורסה - היו רגילין לעשות לה חופה של הדס בכניסתה לחופה, וקורין לה הינומא, כדאמרין בכתובות (דף ט"ו ב') שיצאתה בהינומא וראשה פרוע".*

*(רש"י, ברכות, נ"ו ע"ב)*

---

<sup>116</sup> בפרק כיסוי ההינומא – הבלטת גוף הכלה כ"קורת הבית".

אנו רואים, אם כן, שבשלב הזה עוד נשמרת המגמה שראינו בחופת ההינומא שבמשנה, שהופעת ה"חופה" - השכינה, היא באישה בפני עצמה ולא בתצורה זוגית עם הבעל (כפי שנראה בחופת ה"יריעה"). אולם, אם במשנה ההינומא היא אמצעי להבלטת גופניות האישה, כשגופניות האישה היא ה"חופה" / שכינה, הרי עתה ה"חופה" היא חיצונית לאישה - חופת הדסים, ככלי המעצב את האישה לאפשר לה להגיע לשלמותה<sup>117</sup>. יש אם כן לבחון במה מיוחדים ההדסים ליצור שלמות זו באישה:

מחיוב ארבעת המינים בתורה אנו למדים שתכונת ההדס היא בהיותו "עבות":

*"וּלְקַחְתֶּם לְכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וְעֵנָף עֵץ עֵבֶת וְעֶרְבֵי נָחַל...".*

(ויקרא כ"ג, מ')

רש"י מבאר לנו ש"עבות" משמעותו - "קלוע":

*"וְעֵנָף עֵץ עֵבֶת - שֶׁעֲנָפָיו קְלוּעִים כְּעֵבֹתוֹת וְכַחֲבָלִים, וְזֶהוּ הַדָּס הָעֵשׂוּי כַּמִּין קְלִיעָה".*

(רש"י, שם)

אנו רואים, אם כן, שה"כלי" שנועד להופיע שכינה באישה, הוא כלי שהמאפין שלו הוא "קליעתו".

<sup>117</sup> כך הבאנו ביחס לבגדי הכהן הגדול: "ולמלא במ את ידם - על ידי הבגדים הוא מתלבש בכהונה גדולה" (שמות כ"ט, כ"ט). כך הוא גם ביחס למשכן עצמו ולכליו.



אנו כבר למדנו מפרשת הסוטה<sup>118</sup> שאם מעשה ה"פריעה" הוא הנעשה באישה הסוטה מבעלה, הרי שבאופן הופכי, תכונת ה"קליעה" היא תכונת ייחוד האישה לבעלה. תכונה זו מופיעה באישה עצמה - בשיערה.

תכונה זו ראינו שמייחדת את האישה בעצם בריאתה. כך למדנו מחוה:

*"...ויבן ה' אלהים את הצלע - מלמד שקילעה הקדוש ברוך הוא לחוה והביאה לאדם הראשון..."*

*(עירובין, י"ח ע"א)*

את התכונה הזו מייחס רש"י (שם) לשיער:

*"שקילעה - קליעת שער"*

*(רש"י, שם)*

יוצא, אם כן, שחופת הדסים כהינומת הכלה היא ה"כלי" היוצר את תכונת ה"קליעה" בה. הצורך בשימוש בכלי שכזה, מלמד על הקושי שקיים לאישה להביע את תכונת ה"קליעה" מכוח גופה היא. קריאת הגמרא לחופת ההדסים "תנורא דאסא", מלמדת אותנו ש"כלי" זה המשלים את האישה הוא "תנור ההיתוך" שלה, המצרף אותה להופיע בשלמותה, כמיוחדת לבעלה. ברור שיכולת ההבעה האלוהית של הגוף הנשי ברמה זו הוא נמוך יותר ביחס למצב שפגשנו ב"הינומא" המשנתית. שם במשנה היה גוף האישה עצמו ה"חופה"/השכינה. אולם, בשלב הנוכחי, במקביל לשימוש ב"כור

---

<sup>118</sup> "ופרע - סותר את קליעת שיערה..." (רש"י, במדבר ה', י"ח).

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_  
היתוך" חיצוני לאישה, מופיעה השלמתה בייחודה כלפי בעלה ולא בה  
עצמה.

### **"עיר של דמדומים"**

ביאורה השני של הגמרא את משמעות ה"הינומא", יוצרת הנמכה  
מכיוון אחר, ביחס להינומא המשנתית:

*"... רבי יוחנן אמר: קריאת דמנמנה בה כלתא".*

*(כתובות, י"ז ע"ב)*

על כך מבאר רש"י:

*"קריאת - צעיף על ראשה משורבב על עיניה כמו שעושין  
במקומינו ופעמים שמנמנת בתוכו מתוך שאין עיניה מגולין  
ולכך נקרא הינומא על שם תנומה".*

*(רש"י, שם)*

ברור שאם עניין ה"נמנום" היה עניין מקרי הנובע מכך שעניי הכלה  
מוסתרות, לא היתה נקראית ההינומא על שם מציאות זו, ולבטח לא  
היתה מציאות זו מוזכרת בגמרא. הזכרת מצב ה"נמנום" וקריאת  
החופה על שמה, מלמדת שנמנום זה מהותי הוא ביותר לחופה זו. יש  
אם כן לבחון מהו מצב ה"נמנום", ומדוע הוא מופיע בחופה  
ה"הינומא".

על משמעות מצב ה"נמנום" אנו למדים ממסכת שבת:

"דאמר רב: אין לך גדול בבעלי תשובה יותר מיאשיהו בדורו... אמר רב יוסף: ועוד אחד בדורנו. ומנו - עוקבן בר נחמיה ריש גלותא, והיינו נתן דצוציתא. אמר רב יוסף: הוה יתיבנא בפירקא, והוה קא מנמנס, וחזאי בחילמא דקא פשט ידיה וקבליה".

רש"י: "נתן דצוציתא - על שם ניצוצין דנורא שהמלאך פשט את ידו וקיבל תשובתו, לישנא אחרינא: על שאחזו המלאך בציצית ראשו".

(שבת, נ"ו ע"ב)

אנו רואים שאת ידיעתו על עוקבן בר נחמיה מקבל רב יוסף בחלום מתוך נמנום. מכאן אנו למדים שמצב הנמנום הוא מצב של עמעום השייכות של האדם לעולם הזה, המאפשר לו כניסה ושייכות לעולם הרוחני עד כדי ראיית מראות של מלאכים.

אם נשליך הבנה זו ביחס להינומת הכלה נוכל לומר שכיסוי פני הכלה בהינומא מעמעם את מודעותה והכרתה של הכלה. עמעום זה הוא שמאפשר לה חדירה ושייכות לשלמות האלוהית שאין ביכולתה להגיע אליה בהיותה בהכרה מלאה. את כניסתה של הכלה לעולם הנבדל מן העולם הזה בחופת ההינומא, מבטאת הגמרא בכינויה חופה זו "**קריטא** דמנמנה", מלשון "עיר". משמעות לשון זו, שהכלה בהורדת ההינומא נכנסת לעולם בפני עצמו בו הכרתה האנושית נמצאת במצב של דמדומים, כשרק במצב זה היא מצליחה להופיע את החופה / השכינה, בגופה.

ביאור זה השני, משמר אם כן את אופן ההבעה העצמי של השכינה בגוף האישה, אולם ה"מחיר" לשימור זה, הוא באיבוד מסויים של הכרת האישה וכניסתה לעולם של דמדומים. לעומת זאת, ביאור הגמרא הראשון משאיר את הכלה בהכרת מציאות מלאה, אך

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_  
מתוך חולשת המציאות להביע גופיות בעלת הווית חיים אלוהית, היא  
נאלצת להעזר בכור היתוך חיצוני שיופיע בה את תכונת ה"קליעה" -  
תכונת הייחוד האלוהית.

מצאנו, אם כן, שבחופת ההינומא עצמה ישנה מגמה של ירידה ביכולת  
הבעת הכלה את הווייתה בשלמותה. אולם, גם ברמת ההבעה בגמרא,  
מופיעה החופה - שכינה, באישה עצמה, או מתייחסת אליה בפני  
עצמה, ללא מעורבות בעלה, שגם אם הוא המוריד את ההינומא,  
תוצאת מעשהו מופיעה בהוויית מציאות נשית מושלמת.

את השלמות הזו אנו כבר לא מוצאים בחופת ה"יריעה".

### **מחופת "הינומא" לחופת "יריעה"**

כפי שכבר ראינו, חופת ה"יריעה" מרכזית יותר מחופת ה"הינומא",  
כך הוא בב"ח. למרות החשיבות שהוא נותן לחופת ההינומא, הרי  
בערב, בשעת ברכת החתנים, מעשה החופה מורכב מפריסת היריעה על  
הזוג הנישא ולאחר מכן אכילתם יחדיו במקום צנוע:

*"... ונהגין עוד לערב בשעת קידושין וברכת חתני פורסין יריעה  
ע"ג כלונסות ומעמידין לשם החתן והכלה ומקדשה ולשם  
מברכין ברכת אירוסין ונשואין ואח"כ מוליכין אותם לביתם  
ואוכלין ביחד במקום צנוע דהיריעה הפרוסה ע"ג כלונסות הוא  
במקום הסודר שפורסין על ראשיהם".*

*(ב"ח על הטור, אבן העזר, סימן ס"א)*

כך פוסק הרמ"א:

"... והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסות, ומכניסים תחתיה החתן והכלה ברבים, ומקדשה שם ומברכין שם ברכת ארוסין ונשואין, ואח"כ מוליכים אותם לבית ואוכלים ביחד במקום צנוע, וזהו החופה הנהגת עכשיו".

(רמ"א, שו"ע, אבן העזר, סימן נ"ה)

התבוננות בהרכבה ומשמעותה של "חופה" זו, מראה שוני מהותי מאפיונה של חופת ההינומא. אם בחופת ההינומא, מופיעה החופה באישה עצמה<sup>119</sup>, או לפחות מתייחסת כלפי האישה בלבד<sup>120</sup>, הרי בחופת היריעה ה"חופה" שכניה היא היריעה, כשההתייחסות היא כלפי הבעל והאישה יחדיו (העומדים תחת החופה).

גם היחס שבין מעשה החופה לקידושין שונה בחופת ה"יריעה" לעומת חופת ההינומא. בעוד שחופת ההינומא קודמת למעשה הקידושין<sup>121</sup>, חופת ה"יריעה" נעשית לאחר מעשה הקידושין. הגם שעל פי רוב הפוסקים נעשים האירוסין תחת החופה<sup>122</sup>, פעולת הנישואין ממתינה עד לאחר מעשה האירוסין (כפי שמתבטא בברכות הנישואין המגיעות רק לאחר מעשה הקידושין). גם ביחס למעורבות האיש במעשה החופה אנו מוצאים הבדל מהותי בין חופת ההינומא וחופת ה"יריעה". בעוד שבחופת ההינומא הבעל הוא המוריד את ההינומא על פני הכלה, הרי בחופת ה"יריעה" עומד החתן תחת החופה, ואין הוא יוצר בפועל את פעולתה.

<sup>119</sup> כפי שבארנו את משמעות ההינומא במשנה.

<sup>120</sup> כפי שבארנו את משמעות ההינומא בגמרא ב"תנורא דאסא".

<sup>121</sup> כשברכת האירוסין המקדימה חופה לקידושין מתייחסת לחופה זו.

<sup>122</sup> עיין בב"ח המורה לערוך את הקידושין מחוץ לחופה: "...ונכון הוא שבשעה שמקדשה לא יעמדו תחת היריעה הפרושה ע"ג כלונסות שהיא החופה אלא יעמדו לפניו ואח"כ כשמתחילין לברך ז' ברכות יעמדו שניהם תחת היריעה..." (אבן העזר, ס"א ס' א').

על בסיס הבנתנו את ה"חופה" כ"שכינה" המופיעה במעשה הנישואין יוצא, שבעוד בחופת ההינומא ה"חופה"/השכינה היא גוף האישה עצמה, או קליעת ההדסים שמעליה, הרי בחופת ה"יריעה", מציאות השכינה חיצונית לגוף הנשי ומרוחקת יותר ממנו, והופעתה מתאפשרת רק בצוותא עם כוח זכריותו של הבעל. משמעות הדבר היא שיכולת הגוף להביע חיות ברמה אלוהית הולכת ומוגבלת. על כן נצרך כלי חיצוני להופיע הוויית חיים זו באדם, ומושא ההופעה אינו נשי מוחלט. מוגבלות הגוף להביע את חופתו מעצמו, היא גם שמביאה לכך שהופעת החופה היא מלמעלה, ולא מכוח פעולתו של האיש (המוריד את ההינומא).

את משמעות ההפרש הזה שבין ה"חופות" נראה שניתן לחזק בעזרת ההשוואה הקיימת בין חופת ה"יריעה" למעשה המשכן. כך מובא הדבר ב"מנחת יצחק":

*"ואולי יש להוסיף בטעם המנהג שהנהיגו ביריעה ע"ג כלונסות דוקא, עפ"י מ דאיתא במד"ר (נשא) והובא ברש"י עה"ת שם, על מה דכתיב ויהי ביום כלות משה, כלות כתיב (ר"ל כלות בפתח ולא בשוא ודו"ק), יום הקמת המשכן היו ישראל ככלה הנכנסת לחופה עי"ש, וכיסוי המשכן היו ביריעות, ורמוז בזה סודות עליונות, כמבואר באוה"ח הק' (פי תרומה) ובשאר ספה"ק...".*  
(שו"ת מנחת יצחק, חלק ה' סימן ל' סעיף ט"ו)

על בסיס ההשוואה שבין יריעות המשכן ליריעת החופה<sup>123</sup> יוצא, שחופת ה"יריעה" שייכת יותר לאופן הופעת הוויית החיים האלוהית שלאחר חטא העגל, כשהמשכן, הכלים והכהנים הם המאפשרים את

משכן ה' במציאות, מה שלולא החטא היה שוכן בגופנו. כך גם ראינו<sup>124</sup> שהכהן הגדול נזקק לבגדים ע"מ שיוכל להגיע למדרגת הכהונה הגדולה.

אפיון "חופה"/שכינה זו, מתייחס לעולם הנצרך את מעשה הקידושין הבלתי ממומש, מתוך שהמימוש הגופני בשלב חופה זה מצמצם את מרחב הוויית החיים האלוהית. על כן, בניגוד לחופת ההינומא שבמהותה מופיעה לפני מעשה הקידושין, ומתייחסת לשלב הבריאה התכונתית הנוצרת בישראל במעמד הר סיני המביאה את המציאות לשלב שלפני זוהמת הנחש, הרי בחופת ה"יריעה" מופיע מעשה הקידושין כחלק בלתי נפרד מהחופה, ובהיותו נעשה תחת החופה הוא אף "צובע" את מעשה הנישואין באיפיון הקידושין הערטלאי.

למרות שאיחוד חופת ה"יריעה" עם הגוף הוא קטן יותר מזה שבחופת ה"הינומא", ואף שאפיון חופה/שכינה זה נבדל יותר ומרחב הופעתו מצומצם יותר, הרי שייכותו לרמת המציאות, כפי שמופיעה בעולם הבחירי הפועל של האדם, היא גדולה יותר. על כן חופת ה"יריעה" היא מרכזית יותר מחופת ההינומא. חופת ההינומא, הגם שהיא מתייחסת למצב השלם יותר שלפני האירוסין, והגם שחופה זו היא המוזכרת בברכת האירוסין לפני לשון הקידושין,<sup>125</sup> כיון שמקומה במרחב החיים הוא מיקום תכונתי הולדתי שאינו בחירי<sup>126</sup>, אין אפיון חופה זה יכול להיות מרכזי בהווייתו של האדם שהיא הווייה פועלת בחירית.

אם דברי ה"מנחת יצחק" מייחסים את יריעת החופה ליריעת המשכן הכללי של ישראל, הרי מדברי הב"ח שהבאנו למעלה, למדנו שחופת

---

<sup>123</sup> עיין בהרחבה ב"מנחת יצחק" המבאר על בסיס השוואת החופה למשכן, את האיסור לעשות חופה שאינה מיריעה.

<sup>124</sup> בפרק "הלבוש – השלמת חסרון הגוף" (ע"88).

<sup>125</sup> "על ידי חופה וקידושין".

<sup>126</sup> כפי שלמדנו מתוך הקבלתה של חופה זו לשלב כפיית החר כגיגית במעמד הר סיני.

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_  
ה"יריעה" היא ביטוי מרוחק יותר של חופת ה"סודר"<sup>127</sup> - סודרו של  
הבעל, הנלמד מאופן החופה המובא בכתובים - "ופרשת כנפך על  
אמתך - כנף בגדך לכסותי בטליתך"<sup>128</sup>. חיבור זה מוביל אותנו לרמת  
החופה הבאה - חופת הטלית.

### חופת "טלית"

על הטלית כ"חופה" אנו למדים ממגילת רות:

*"וַיֹּאמֶר מִי אֶתְּ וַתֹּאמֶר אֲנֹכִי רוּת אֲמַתְּךָ וּפְרִשְׁתְּ כְּנָפְךָ עַל אֲמַתְּךָ  
כִּי גֵאֶל אֶתְּהָ".  
רש"י: "ופרשת כנפך - כנף בגדך לכסותי בטליתך והוא לשון  
נישואין".*

(רות ג', ט')

וכן מאיסור גילוי "כנף אביו":

*"אָרוּר שְׂכַב עִם אִשֶּׁת אָבִיו כִּי גִלָּה כְּנָף אָבִיו וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן".  
(דברים כ"ז, כ')*

על כך מבאר הרמב"ן:

*"וטעם כי גלה כנף אביו - ...כי אין ראוי לגלות כנפו אשר פרש על  
אשה דרך חופה, כטעם ופרשת כנפך על אמתך (רות ג ט)...".  
(רמב"ן, שם)*

---

<sup>127</sup> "...דהיריעה הפרוסה ע"ג כלונסות הוא במקום הסודר שפורסין על ראשיהם"  
(ב"ח על טור, אבן העזר, סימן ס"א).  
<sup>128</sup> רות ג', ט'.



כך גם מבאר ה"העמק דבר":

"לא יגלה כנף אביו, דאישה שנשאת בחופה מיקרי פרישת בגדו עליה... משום שמנהגם היה להתכסות בחופה. מיקרי כנף שאינו פרישת כל הבגד, אלא כנף בעלמא".

(דברים כ"ג, א')

התפסת מעשה הנישואין בפריסת הטלית נלמדת גם מפרשת האמה העבריה:

"אם רעה בעיני אדניך אשר (לא) לו יעדה והפדה לעם נקרי לא ימשל למקרה בבגדו בה".

(שמות כ"א, ח')

את לשון "בבגדו בה" מבארת הגמרא:

"דתניא: בבגדו בה (שמות כ"א) - כיון שפירש טליתו עליה, שוב אין רשאי למכרה, דברי רבי עקיבא".

<sup>129</sup> (קידושין, י"ח עמוד א'-ב')

על בסיס מקורות אלו, אף פריסת הטלית מוגדרת בהלכה כ"חופה", באופן שהבעל חופה את האישה בטליתו.

כך מובא ב"אבודרהם":

"חופה הוא לשון כסוי ונקראת כן על שחופה אותה בטלית כדאמרין בפ"ק דקדושין לא יוכל למכרה וגוי וכיון שפירש טליתו עליה לשם נשואין שוב אינו רשאי למכרה. וכן כתיב

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

ופרשת כנפיך על אמתך וגוי' (רות ג, ט). וכן אמר הנביא ואפרוש  
כנפי עליך ואכסך ערותך (יחזק' טז, ט). וכתיב וארשתיך לי וגוי'  
(הושע ב, כב).

(ספר אבודרהם, ברכת אירוסין ונישואין, ד"ה ברכת אירוסין, עמי שני"ז)

וב"כלבו":

"חופפין אותן בטלית או בסודר וכיוצא בזה, וזהו נקרא נשואין,  
והרמז על זה: כי יקח איש אשה, וסמך להי: "גדילים תעשה  
לך".

(י"כל בו", סי' ע"ה)

אופן חופה זה, אף שאינו נפוץ בימינו, מובא אף ב"אחרונים", הן  
האשכנזים והן הספרדים:

כך מביא ה"בן איש חי":

"בעיר הקדושה ירושלים, תבנה ותכונן במהרה בימינו, המנהג  
שהחתן לובש טלית מצויצת כהלכתה בברכת אירוסין, ואחר כך  
קודם ברכות הנישואין, משליכין את הטלית גם על ראש הכלה  
ויהיה פרוס על החתן וכלתו יחד".

(בן איש חי, שנה א', פ' שופטים, סעיף י"ב)

את חופת הטלית אנו מוצאים אף בין פוסקי אשכנז:

כך מביא ה"ערוך לנר":

---

<sup>129</sup> וכן בכורות, ל"ד ע"א.

"לפרוס טלית על החתן והכלה... להיות במקום החופה... מנהג זה ישן נושן הוא בכל מדינות אשכנז הנהגין אחר המהרי"ל... וכן ראיתי מנעורי בארץ מולדתי".

(שו"ת בנין ציון, סי' קל"ט)

בספר "הנשואין כהלכתם", מובאת חופת הטלית כמנהג קהילות ספרד:

"החופה הנהוגה בקהלות ספרד - יש נוהגים שפורסים טלית מצוייצת מעל גבי החתן והכלה... ואחרים לא היו נוהגים בפריסת טלית, אלא שבעת ברכת הנשואין היה מכסים את ראשה של הכלה בקצה הטלית המצוייצת שהחתן מעוטף בה..."

(חופת חתנים, פרק ט' סעיף ט"ז)

לאחר בירור קיום חופת הטלית במקורות ובפוסקים, אנו נצרכים אם כן לברר:

א. מה מיקום "חופה" זו ביחס לחופת ה"הינומא" וחופת ה"יריעה".

ב. מה משקלה ביחס לחופות אלו.

נראה, שהזכרת הכתובים דווקא אופן חופה זה ביחס למעשה הנישואין, מלמדת על קירבת תוכנה לרמת החיים המופיעה בתורה. מאופן ביצוע החופה - פריסת החתן את טליתו על הכלה (כפי לשון הכתוב בתורה ובמגילת רות ואף במסכת קידושין), אנו למדים שה"חופה" / שכניה, מגיעה מכוח בגדו של האיש ולא מכוח בגד זר ("יריעה"). קביעה זו נשארת נכונה אף שגם ביחס לחופה זו נוצרת

ירידה מרמת הכתוב עצמו, שם ה"בגד" הוא ה"חופה" את שני בני הזוג, לשלב הפסיקה ההלכתית, שם ה"חופה" היא בגד של מצווה - טלית.

גם רמת מעורבות כוח פעולתו של האיש ביצירת ה"חופה", במעשה זה, גדולה ביותר.

אם בחופת ה"יריעה", שני בני הזוג "נפעלים" מכוח החופה שמעליהם, הרי בחופת הטלית, הבעל הוא הפועל ל"חפות" את האשה בטליתו.

גם ביחס למעשה הורדת ההינומא, מעורבותו של האיש בחופת הטלית גדולה הרבה יותר. הגם שהבעל הוא המוריד את ההינומא על פני האישה, אין ההינומא (על פי הגדרתה המשנתית) ה"חופה" עצמה, אלא הורדתה מביאה להבלטת גופניותה של האישה, שהיא המהווה את חופתה. שיוך "חופה" זו למציאות התכונתית שנטבעה בישראל במעמד הר סיני, ברמת הקיום שמעבר לכוח הפעולה הבחירי של האדם, מרחיק את מציאות ה"חופה" מלהתייחס לעולמו הפועל הבחירי של האדם, גם ביחס לרמת החיים המופיעה בכתוב עצמו. גם ברמת ההתייחסות להינומא כ"קריתא דמנמנמה", הגם שעל פי ביאור זה כיסוי ה"חופה" הוא המכניס את הכלה ל"עולם הדמדומים", הרי פעולת העיטוף שנעשית בבגד או בטלית קרובה הרבה יותר לדרך הפעולה במציאות היום יומית, מאשר הורדת ההינומא על הפנים שאינה שייכת למעשי היום יום, הן מצד אי שייכות ההינומא להיות חלק מבגדיה הרגילים של האישה, הן מצד אי שייכות כיסוי הפנים להיות חלק מפעולת ההתלבשות הרגילה, והן מצד הכנסת הכלה לעולם של "דמדומים" ע"י מעשה הורדת ההינומא, המרוחק מהוויית העולם הרגיל. על כן גם ברמת הופעה זו של ה"חופה", מעורבותו הפועלת של האדם היא דלה.

יוצא אם כן שהופעת ה"חופה"/שכינה במעשה עיטוף הטלית היא הרבה יותר קרובה לאופן תפקוד המציאות השוטף, וממילא מלמדת על קרבתה לדרכי החיים האנושיים. הופעת "חופה"/שכינה באפיון התואם את דרכי החיים, היא המייחדת את דרך ההתגלות שבתורה שבכתב, בה ההתנהלות האנושית של הדמויות בכתוב, היא היא ההתנהלות האלוהית. משימוש הכתוב בחופת ה"בגד" לבטא את חיבור הנישואין, אנו למדים שההתנהלות בערוץ הבגד הוא המביע באופן המלא ביותר את ערך ה"חופה" ברמת ההבעה התורתית.

### נסיגת "חופת הטלית" להיות כ"חופת יריעה"

אולם גם ביחס לחופת ה"טלית", מופיעה בפוסקים הטיה של חופה זו להיות כדוגמת חופת ה"יריעה", מעל שני בני הזוג.

כך ב"מנחת יצחק":

"...ויש מקומות, עושין החופה בטלית, והרמז כי יקח איש אשה, וסמוך ל"י גדילים תעשה לך עכ"ל, וכ"כ במחזור רומניי"א, הובא בכנסת הגדולה שם...".

(שו"ת "מנחת יצחק", חלק ה' סימן ל' סעיף ה')

וכך ב"נשואין כהלכתם"<sup>130</sup>:

"יש נוהגים שפורסים טלית מצוייצת מעל גבי החתן והכלה, ובני המשפחה והאורחים מחזיקים בארבע קצותיה של הטלית...".  
(נשואין כהלכתם, פרק ט' סעיף ט"ז)

---

<sup>130</sup> בשם "ישכיל עבדי", ח"ח סי' ד', ומקור חיים השלם, פרק רל"ז סעיף י'.

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה

כך מובא גם בספר "ילקוט יוסף" - "שובע שמחות":

"...ואחר שיוריד את הטלית על גופו יפרסו הטלית מעל החתן  
והכלה..."<sup>131</sup>.

(*"שובע שמחות", חלק א' פרק ח' - התעטפות בטלית בחופה, סעיף א')*

בפרק ו' ב"שובע שמחות" מובא המנהג לפרוס את הטלית **מתחת**  
לחופת היריעה:

"המנהג לפרוס טלית גם כשיש כילה מעל לחתן ולכלה".

(*"ילקוט יוסף", "שובע שמחות", פרק ו' סעיף י')*

נראה שאופן השימוש בטלית כ"חופה", כדוגמת השימוש בחופת  
ה"יריעה", מפקיעה מן הבעל את מעורבותו הפועלת בחפוטו את  
האישה בטלית, והופך אף את כסותו כ"חופה" / שכנינה שאינה מגיעה  
מכוחו אלא מן הכוח העליון.

הב"ח מבאר שאכן חופת ה"יריעה" מקורה היא בחופת כסותו של  
הבעל:

"...דהיריעה הפרוסה ע"ג כלונסות הוא במקום הסודר שפורסין  
על ראשיהם".

(*ב"ח על טור, אבן העזר, סימן ס"א*)

---

<sup>131</sup> כן כתב החיד"א ב"ברכי יוסף" (אורח חיים, סימן ח' סק"ה)...וכן הוא מנהג  
הספרדים לפרוס טלית מצוייצת מעל גבי החתן והכלה, ובני המשפחה או  
האורחים מחזיקים בארבע קצותיה של הטלית (המשך הילקוט יוסף שם).

אולם, ברור הוא שבעוד שבחופת ה"יריעה", אין היריעה בגדו, בחופת ה"טלית" טליתו של הבעל היא הפרוסה מעל שני בני הזוג. בכך נשמר, באופן מסויים, אופי ההופעה האישי של החופה, וממילא נשמר משהו מן האיחוד שבין הוויית החופה התורתית לבין זו ההלכתית.

התקרבות חופת הטלית לחיבור האינטימי שבין האיש והאישה במעשה הנישואין, מוביל אותנו למעשה החופה האחרון - חיבור הייחוד שבין האיש והאישה, שהוא השלב שלפני החיבור הגופי שביניהם.

### מחופת ה"בגד" לחופת ה"ייחוד"

מול חופת הטלית הנוצרת מכוח הבגד, עומד מעשה החופה האחרון שבתהליך החופה - חופת ה"ייחוד", אם בחדר הייחוד לאשכנזים ואם הייחוד בבית הזוג לספרדים, הגומר את מעשה הנישואין. יש אם כן לבאר מהו איפיון ה"שכינה" בחופה זו? מדוע אין חופה זו מהווה את החופה הכתובה בתורה? ומדוע דווקא חופה זו היא ה"סוגרת" את תהליך הנישואין?

בשלב ראשון, נתייחס ל"ייחוד של חדר הייחוד" הנהוג בעיקר אצל יוצאי אשכנז.

כפי שראינו ברמ"א ייחוד בני הזוג במקום צנוע הוא המסיים את תהליך החופה:

*"והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסות, ומכניסים תחתיה החתן והכלה ברבים ומקדשה שם ומברכין שם ברכת ארוסין ונשואין, ואח"כ מוליכים אותם לבית ואוכלים ביחד במקום צנוע, וזהו החופה הנהגת עכשיו...".*

(רמ"א על השו"ע, אבן העזר, סימן נ"ה סעיף א')

הב"ח מגדיר את הייחוד כמקום שאין שם רבים :

"אכן עיקר החופה הוא שמתיחדין במקום צנוע ואוכלין שם וכמ"ש רבינו והרמב"ם ולכן יש למנוע מלכנוס לשם רבים דאלי"כ אין כאן ייחוד ולא מקום צנוע..."  
(ב"ח על הטור, סימן ס"א)

מדבריו משמע שגדר ה"ייחוד" מתקיים גם אם אין זה ייחוד הראוי לביאה.  
ה"דרישה" מביא את מעשה הייחוד בשני הדעות הראשונות באופן הקרוב יותר לאישות :

"... ונראה שארבע מחלוקות יש בדבר מהו הנקרא חופה. הרמב"ם סובר שחופה היינו שיביאנה לתוך ביתו ושם מתיחד עמה בסתר... ונתייחד עמה משמע דתרתני בעינן שנכנסה לביתו ונתייחד עמה שם. ודעת הר"ן לפי סברא הראשונה שהביא, חופה היינו יחוד שניתייחד עמה בסתר... אבל אין צריך שיביאנה לתוך ביתו אלא בכל מקום שיתייחד עמה בסתר נקרא חופה. ודעת אחרים שכתב הר"ן מקרי חופה היכא שהביא אותה לתוך ביתו לשם נישואין אפילו בלא שום יחוד. ודעת רבינו נראה שהוא סובר סברא רביעית דחופה היינו שמביאין את החתן והכלה למקום מיוחד שהוכן לכך באיזה מקום שיהיה ברשותו או ברשות אחרים... ואין צריך שיתייחד עמה בסתר כלשון יחוד בכל מקום אלא אפילו בפני כולם..."



ה"בית שמואל" חולק על הב"ח ומבאר בפרוש ש"יחוד" זה צריך שיהיה ראוי לביאה:

"... מיהו מ"ש (הב"ח) יש למנוע לכנוס שם רבים משמע מועטים יש לכנוס לשם ואין טעם לדבר הא בע"י יחוד דחזי לביאה. א"כ יש למנוע שלא יכנוס לשם שום אדם כדי שיהיה יחוד גמור".

(ה"בית שמואל" על הרמ"א, סימן נ"ה)

ה"פתחי תשובה" מבאר שלמרות דבריו של ה"בית שמואל" בעניין הייחוד, אין תנאי ה"ייחוד הראוי לביאה" לעיכובא:

"...צ"ל דכוונת הב"ש הוא מאחר שכ' הב"ח דמנהג שלנו הוא לצאת כל הדיעות א"כ מהראוי לחוש גם לדיעה זו דחופת בתולה בעינן ג"כ יחוד דחזיא לביאה, אבל לעולם מודה הב"ש דאינו לעיכובא...".

(פתחי תשובה" על השו"ע, סימן נ"ה סעיף א' סעיף קטן ב', ד"ה החתן לביתו)

אנו רואים, אם כן, שחופת ה"ייחוד" על פי הפסיקות הנ"ל נעה בין הצורך בייחוד הראוי לביאה, לבין אכילה יחדיו במקום צנוע, כשמספיק הוא שאין עוברים שם רבים. נראה שמהלך זה מביא את תהליך הנישואין לשלב מימוש מעבר למה שראינו בחופת ה"יריעה", ואף מעבר לרמת המימוש המופיעה בחופת הטלית. בחופת היריעה ראינו שיריעת הבד מתייחסת מצד אחד לחופת ה"סודר"<sup>132</sup>, אולם השימוש הוא ביריעה חיצונית לבני הזוג, הנפרסת מעליהם. גם על פי

---

<sup>132</sup> ב"ח, אבן העזר, סימן ס"א.

הפוסקים המקבילים בין חופת ה"יריעה" ל"בית", עד כדי צורך לקיים בחופה זו את התנאים של צורת הפתח וכו'<sup>133</sup>, הגדרת החופה כ"בית החתן" מתקיימת בחופת ה"יריעה" בבחינתו העקרונית אך לא במימוש המסוגל להביא לייחוד הגופי. כך גם חופת הטלית, הגם שהחיבור בין שני בני הזוג בחופה זו הוא אינטימי יותר<sup>134</sup>, בכל אופן אין הוא מגיע לרמת החיבור הנוצר בייחוד ואף במעשה האכילה המשותף שאף הוא מקביל למעשה הייחוד הגופי, כפי שלמדנו מן ההקבלה שבין מעשה האכילה למעשה הביאה<sup>135</sup>.

יצירת מעשה ה"חופה" בדרך של "ייחוד" מקרבת אותנו לרמת מימוש החיבור הגופי. כך למדנו מפרשת סוטה שמעשה הייחוד קרוב לרמת החיבור הגופי עד כדי אסירת הסוטה שנסתרה באיסור ודאי:

*"מה ת"ל והיא נטמאה והיא לא נטמאה? אם נטמאה למה שותה? אם לא נטמאה למה משקה? מגיד לך הכתוב, שהספק אסורה".*

*תוספות: "מה ת"ל היא נטמאה וכו' - ...וא"ת וכי איצטריך קרא למיסר ספיקא יש לומר הכתוב אוסרה קודם שתיה כאילו היא ודאי".*

*(סוטה, כ"ח ע"א)*

ההתקרבות לרמת מימוש החיבור הגופני בחופת ה"ייחוד", מביאה אותנו לרמת חיבור הנשואין המעשית הבסיסית ביותר, וממילא גם הרחוקה ביותר מלהביע באופן גלוי את מגמת התורה. כך ראינו

---

<sup>133</sup> מובא ב"הנשואין כהלכתם": "יש שדקדקו שיהיה לחופה זו הגדרה של בית, כדי שיהיה בזה גם קנין חופה של הכנסת הכלה לבית החתן..." ("הנשואין כהלכתם", פרק ט' סעיף כ').

<sup>134</sup> הן מצד השימוש בטליתו של הבעל, והן מצד פריסתו על ראשי שניהם.

ברמב"ם שהאופי המעשי הגופני של חיבור זה הוא שמביא להוספת ממד הקידושין לאחר מתן תורה :

*"קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה" (דברים כ"ב).*

*(רמב"ם, הלכות אישות, פרק א' הלכה א')*

מעשה החופה ב"יריעה" ואף בכסות החתן או טליתו, היוצאים ממסגרת החיבור הגופני האישי שבין שני בני הזוג, הנעשים במחובר למעשה האירוסין, מקרבים את מעשה הנישואין למעשה הקידושין להגדירם כמעשה של תורה, שמגמת התורה הנבדלת ברורה בו יותר. לעומת זאת בהתקרבותנו למעשה החיבור הגופני, אנו מתרחקים מיכולת התראות מגמת התורה במעשה האישותי, ומתקרבים לרמת מימוש שעוצמת המגמה האנושית בה גדלה, ומגמת התורה בה נסתרת יותר. מגמה זו מוצאת את ביטויה אף בכך שמעשה הייחוד אינו מתקיים בצוותא עם חופת היריעה ומעשה הקידושין, אלא לאחר מכן במקום המיוחד לחתן ולכלה. עובדה זו נותנת למעשה "חופה" זה גדר עצמאי יותר, וממילא מחובר פחות למעשה החיבור האישותי הנבדל.

אולם, גם בשלב זה של חופת "חדר הייחוד" ברור הוא, שאף שחופת הייחוד מתייחסת ישירות לחיבור הגופני, אין במעשה זה מימוש שלם, כפי הייחוד הנעשה בבית החתן. גם על פי הפוסקים הדורשים ייחוד

---

<sup>135</sup> כך מובא ביחס ליוסף ואשת פוטיפר: "...ולא ידע אתו מאומה כי אם הלחם אשר הוא אוכל...". רש"י: "כי אם הלחם - היא אשתו, אלא שדבר בלשון נקיה".

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_  
הראוי לביאה, אין מדובר בהגעה לבית הבעל ובייחוד שיש בו יכולת מימוש מעשי של מעשה הביאה<sup>136</sup>. את הדרישה הזו אנו מוצאים בעיקר אצל פוסקי ההלכה הספרדים, על בסיס דברי הרמב"ם והשו"ע.

### מחופת ה"ייחוד" לחופת הגוף

כך מוגדרת ה"כניסה לחופה" ברמב"ם:

*"הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים... עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו, וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום, והבא על ארוסתו לשם נישואין אחר שקידשה משיערה בה קנאה ונעשית נשואה והרי היא אשתו לכל דבר".*

*(רמב"ם, הלכות אישות, פרק י' הלכה א')*

ובשו"ע:

*"הארוסה, אסורה לבעלה מדברי סופרים... עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו, וייחוד זה הוא נקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נישואין בכל מקום...".*

*(שו"ע, אבן העזר, סימן נ"ה סעיף א')*

על בסיס דבריהם פוסק הרב עובדיה יוסף לבני עדות המזרח:

---

<sup>136</sup> שהרי אין בחדרי הייחוד את התנאים המאפשרים בפועל ביאה, הן מצד המקום, הזמן והתנאים האחרים. עיין שו"ת "בני בני" (סימן כ"ג ע' פ"א, מובא במאמר בהערה 69) הנאחז במצב זה ע"מ לתרץ את אי חיוב הכלה בכיסוי הראש אף לאחר יציאתה מחדר הייחוד.

"...והנה ידועה המחלוקת בפוסקים בענין גדר החופה שקובעת דין נישואין, ותליא באשלי רברבי. וזו לשון הרמב"ם (בפרק י' מהלכות אישות הלכה א'): הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה, ואפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבוא עליה ביאה שניה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתייחד עמה ויפרישנה לו. וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נישואין בכל מקום. וכלשון הזה פסק מרן בשלחן ערוך אבן העזר (סימן נ"ה סעיף א'). וזוהי דעת רוב רבותינו הראשונים..."

(שו"ת "יחוה דעת", חלק ה' סימן ס"ב, ד"ה וכעת נבוא)

עד כדי כך תלוי מעשה החופה בייחוד זה שבבית הבעל, שעד שלא נעשה הדבר נחשבת היא, על פי פסיקת הרב עובדיה יוסף, כארוסה<sup>137</sup>:

"...ולהלכה נראה שמעיקר הדין יש לפסוק כהרמב"ם ומרן השלחן ערוך, שכל עוד לא נתייחדו החתן והכלה, אין דינה כנשואה, אלא כארוסה בלבד, וכמו שכתבו הרמב"ם (פרק י' מהלכות אישות הלכה ב'), ומרן בשלחן ערוך אבן העזר.

(סימן ס"א, סעיף א')

אופן תפיסה זה את מעשה החופה אינו מסתפק אם כן במעשה הייחוד במקום צנוע, ואפילו לא בייחוד הראוי לביאה, אלא מחייב אף שהייחוד יהיה בבית החתן. דרישה זו מעמיקה אמנם את רמת היישומיות של מעשה החופה לעבר החיבור הגופני של מעשה הביאה, אולם היא מרחיקה את מעשה החופה ממעשה הקידושין ומדרך החופה ה"ציבורית", העוזרים למעשה הנישואין לעצב בו את ממדו

---

<sup>137</sup> כפי שכבר הזכרנו בתחילת המאמר, הגדרת הכלה כארוסה עד שלא הגיעה לייחוד בבית בעלה, היא שמביאה את הרב עובדיה יוסף, בסוף דבריו, להתיר את השארותה בלא כיסוי ראש בבית החתונות עד להגעתה לבית בעלה.

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_  
התורתי. על כן, במעשה הייחוד שבבית החתן קשה יותר לבטא את  
חיבור הנישואין התורתי, ביחס למעשי ה"חופה" הקודמים שהזכרנו.

השוני המהותי שבין דרך יצירת חופת הנישואין על פי פוסקי ההלכה  
האשכנזים<sup>138</sup>, לבין אלו הספרדים<sup>139</sup> בעניין דרך ה"ייחוד", מחייב  
בדיקה מדוקדקת יותר ביחס לכל מרכיבי תהליך החופה ובחינה של  
המגמה המייחדת כל אחד מהם.

### ה"מקיף" מול ה"חודר"

כפי שראינו בפוסקים עד כה, הרי את חופת ה"הינומא" אותה מביאים  
התוס'<sup>140</sup>, נוקט אף הב"ח<sup>141</sup> ולאחריהם קהילות אשכנז השונות. מנהג  
זה כיון שלא הובא בשו"ע עצמו לא נתפס בין קהילות ספרד.

כך מובא הדבר ב"ילקוט יוסף":

*סעיף ב': "יש שנהגו שאב החתן ואב הכלה אוחזים בידי של  
החתן, זה מימין וזה משמאל, והולכים עמו אצל הכלה על מנת  
שהחתן יכסה את פניה ברעלה, שיש אומרים שזו היא החופה,  
ולכן יש שמקפידים לקחת עמהם את העדים על מנת שיראו את  
כיסוי הרעלה. או שיכירו את הכלה. אך אין מנהגינו כן, ולא  
נהגו אצלינו שהחתן עצמו מכסה את פני הכלה ברעלה. וממילא  
אף אם הספרדים רוצים לנהגו שהחתן יכסה את פני הכלה, אין  
צריך שיעשה כן בנוכחות עדים.*

---

<sup>138</sup> הנסמכים באופן בסיסי על דברי הרמ"א באבן העזר, סימן נ"ה סעיף א'.

<sup>139</sup> הנסמכים על דברי השו"ע באותו מקום ובדברי הרמב"ם באותו עניין.

<sup>140</sup> יומא י"ג ע"ב, ד"ה ולחדא.

<sup>141</sup> על הטור, אבן העזר, סימן ס"א.

(ספר "ילקוט יוסף" – "שובע שמחות", חלק א' פרק ו' - סדר עריכת קידושין)

במקביל, גם המנהג שהבאנו<sup>142</sup> ללוות את החתן והכלה בנרות דולקים, כנגד הברקים שבמעמד הר סיני, אף הוא אינו נהוג בעדות ספרד. כך מביא ה"ילקוט יוסף" באותו מקום בהמשך דבריו:

סעיף ג': "מנהג האשכנזים שהמלוים את החתן ואת הכלה אוחזים בידיהם נר מימין החתן ומימין הכלה. ואין מנהגינו כן (שם)

את מנהג ההקפת החתן נוהגים האשכנזים. כך מביא ה"קיצור שולחן ערוך":

"...והשושבינות מביאין את הכלה ומסבבין עמה שבע פעמים את החתן והשליח צבור מנגן גם כן כפי המנהג, אחר כך מעמידין את הכלה לימין החתן והמברך מצדד את עצמו ופניו למזרח."  
(קיצור שולחן ערוך, סימן קמ"ז סעיף ה')

טעם למנהג זה מובא בספר "טעמי המנהגים":

תתקס"ז: "עוד טעם (למנהג האשכנזים להתעטף בטלית רק מעת חתונתם), לרמז לו כי עד עתה לא היה לו אור מקיף, ועתה כי זכה לאשה יהיה לו אור מקיף, כידוע מכתבי האר"י. ומטעם זה נוהגין לעשות הקפות עם הכלה סביב החתן תחת החופה.  
(קרבן עני פרשת תצא).

(טעמי המנהגים ומקורי הדינים" סעיף תתקס"ז)

על משמעות מעשה הקפה זה אנו יכולים לקבל מדברי הכתוב  
בירמיה :

*" עד מתי תתחמקין הבת השובבה כי ברא יהנה חדשה בארץ  
נקבה תסובב גבר".*

*רש"י: "תתחמקין - ...הנה חדשה נבראת בארץ שהנקבה תחזור  
אחר הזכר לבקשו שישאנה לשון ואסובבה בעיר אבקשה וגו'.  
(ירמיה ל"א, כ"א)*

סיבוב האישה את הבעל הוא אם כן ביטוי נוסף לדומיננטיות של  
האישה במעשה החופה, שהרי סיבוב זה מדגיש את יוזמת האישה  
במעשה החיבור האישותי.  
אולם, מנהג זה כמו גם חופת ההינומא אינו נוהג כלל בקהילות  
הספרדים. כך מובא ב"נישואין כהלכתם":

*"בקהלות אשכנזים נהוג שהשובינות מקיפות עם הכלה סביב  
החתן שבע פעמים תחת החופה, קודם ברכת האירוסין...  
ובקהלות הספרדים אין נוהגים לסבב כלל".*

אף ביחס לחופת ה"סודר", שהינה מרכזית יותר בתהליך החופה, אנו  
מוצאים שינויים מהותיים בין מנהג האשכנזים והספרדים. אם  
בקהילות אשכנז היא מופיעה בעיקרה כחופת "יריעה"<sup>143</sup>, הרי

---

<sup>142</sup> מדברי התשב"ץ סימן תס"ד, ומדברי ה"רוקח" סימן שני"ג.  
<sup>143</sup> כפי שראינו ברמ"א: "...והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום  
שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסות... (רמ"א על השו"ע, אבן העזר,  
סימן נ"ה סעיף א').



בקהילות ספרד היא מופיעה או יחדיו עם פריסת טלית מתחתיה<sup>144</sup>, או שהטלית עצמה מהווה את ה"יריעה"<sup>145</sup>, או כחופת טלית המונחת על ראש החתן והכלה ממש<sup>146</sup>.

לעומת נטיית מנהג עדות ספרד לקרב את ה"יריעה" למציאות ה"סודר" או הבגד, הרי בעדות אשכנז אנו מוצאים תהליך הפוך המרחיק את חופת ה"יריעה" לכיוון השמים. כך מתבטא הדבר במנהג לערוך את חופת ה"יריעה" על פי האשכנזים תחת כיפת השמים, על בסיס דברי הרמ"א<sup>147</sup>: "לסימן טוב שיהיו זרעם של בני הזוג ככוכבי השמים". לעומת זאת מנהג הספרדים הוא לערוך את החופה בתוך הבית<sup>148</sup>.

כך מובא הדבר ב"ילקוט יוסף":

*סעיף ט': "מנהג הספרדים ועדות המזרח לערוך את החופה תחת קורת גג ואינם מקפידים לעשותה תחת כפת השמים, ואין צריך לשנות ממנהגינו".*

*(ילקוט יוסף - "שובע שמחות", חלק א' פרק ו')*

<sup>144</sup> כפי שהבאנו מן ה"ילקוט יוסף": "המנהג לפרוס טלית גם כשיש כילה מעל לחתן ולכלה" (ספר "ילקוט יוסף" - "שובע שמחות", חלק א', פרק ו' סעיף י').

<sup>145</sup> כמובא אף ב"ילקוט יוסף": "כן כתב החיד"א בברכי יוסף (אורח חיים סימן ח' סק"ה), והעיד בגדלו שכן מנהג ישראל. וכן פסק בבית עובד בדיני ברכות הנישואין (אות ד'). וכן הוא מנהג הספרדים לפרוס טלית מצויצת מעל גבי החתן והכלה, ובני המשפחה או האורחים מחזיקים בארבע קצותיה של הטלית".

(ספר "ילקוט יוסף" - "שובע שמחות", חלק א', פרק ח' סעיף א' בהערה).

<sup>146</sup> כפי שהבאנו מ"בית עובד" דף קצ"ח ע"ב ומ"שער המפקד" חלק א' דף ב' ע"א, ועוד. וכן אצל מעטים מבני אשכנז בעיקר אצל יוצאי גרמניה (עיינין ספר "שרשי מנהגי אשכנז" ע' 473-483).

<sup>147</sup> רמ"א על השו"ע, אבן העזר, סימן ס"א סעיף א'.

<sup>148</sup> כנה"ג סי' ס"א הגב"י אות א'.

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_  
אף ביחס לחופת ה"ייחוד", אנו מוצאים הבדלים מהותיים בין נוהג בני אשכנז, לבני עדות המזרח. אצל בני אשכנז למדנו שעיקר החופה מתייחסת לחופת ה"יריעה" ולמעשה הייחוד שלאחריו. כך הבאנו מן הרמ"א:

*"...והמנהג פשוט עכשו לקרות חופה מקום שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסות, ומכניסים תחתיה החתן והכלה ברבים... ואח"כ מוליכים אותם לבית ואוכלים ביחד במקום צנוע, וזהו החופה הנוהגת עכשיו...".*  
(רמ"א, אבן העזר, סימן נ"ה סעיף א')

בולט הוא ביותר שבני אשכנז מצמידים בכוונה את מעשה הייחוד לחופת ה"יריעה" הנעשית בציבור. בכך מקבל גם מעשה הייחוד את המגמה התורתית הגבוהה מכוח הציבוריות שעל בסיסה הוא נוצר<sup>149</sup>. לעומת זאת, על פי מנהג עדות המזרח, מעשה הייחוד מתקיים דווקא בביתו של החתן, והוא הסוגר את מעשה הנישואין. כך מובא הדבר ב"ילקוט יוסף":

*סעיף א': "המנהג פשוט אצל הספרדים ועדות המזרח שאין החתן והכלה מתייחדים אחר החופה, אלא רק לאחר סיום הסעודה בביתם...".*  
(י"לקוט יוסף" - "שובע שמחות", חלק א' פרק י"ב - ייחוד אחר החופה)

לא רק זאת אלא, את חיבור מעשה הייחוד לציבוריות של חופת ה"יריעה" מגדיר ה"ילקוט יוסף" כ"מנהג מכוער":

"...ואין לבן תורה ספרדי לשנות ממנהג רבותיו ואבותיו, שכבר כתבו גדולי האחרונים שמנהג מכוער הוא להתייחד מיד לאחר החופה. ואמנם יש מרבני האשכנזים הקוראים תגר על מנהגינו בזה, אך אינם משגיחים כי כך נהגו כל גדולי התורה וארזי הלבנות הספרדים ויוצאי עדות המזרח מדורי דורות, ומנהג רבותינו בידינו. וכן כתבו כמה גדולים, ומהם: המשאת בנימין, שיורי כנסת הגדולה, שיער המלך, נהר פקוד, זבחי צדק, ועוד. ולכן אין לבטל המנהג שלנו, וכל המשנה ידו על התחתונה, ומוציא לעז על הקדמונים.

(שם)

אם ברמ"א ראינו שמעשה החופה מתייחס ליריעת ה"חופה" ובצמוד לה למעשה הייחוד, הרי אצל בני עדות המזרח, למרות שנוהגים הם את מעשה חופת ה"יריעה", מעשה החופה מתייחס בעיקרו לייחוד שלאחר סיום הסעודה בבית החתן:

"...שהחופה אינה הטלית שפורשים בעת שבע הברכות, אלא החופה היא הייחוד שמתייחדים החתן והכלה, ורק אז היא נחשבת כנשואה לכל דבר... וכן פסק הרמב"ם ומרן השולחן ערוך (אבן העזר סימן נ"ה סעיף א'). אמנם הרמ"א בהג"ה שם פסק שהחופה היא הסודר שפורסין מעל לראשיהם של החתן והכלה בעת השבע ברכות. אבל לדין העיקר להכלה כדעת הרמב"ם ומרן השולחן ערוך..."

(י"לקוט יוסף" - "שובע שמחות", חלק א' פרק י"ג סעיף א' הערה א')

---

<sup>149</sup> כדוגמת כוחו של המניין להופיע שכינה בלא להיות תלוי בכוונה בשעת התפילה.

אם נסכם את ההבדלים שבין יוצאי עדות המזרח לבין בני אשכנז ביחס לתהליך החופה, ניתן לומר שנתנית בני אשכנז מקום דיני לחופת ההינומא שהתבארה על פי דרכנו כמעשה חופה "קיומי" המתיחס לממד המציאות שלפני חטא האדם הראשון, ובמקביל הנהגת מנהג ליווי השושבינים בנרות המתייחסים למציאות מעמד הר סיני, שם חוזרים ישראל לשלמות הופעת הגוף את תכונתו האלוהית ברמה התכונתית הסגולית, וכן הנהגת חופת יריעה המתייחסת למציאות השמים והכוכבים הקיימים לעולם, הנהגת סיבוב החתן על ידי הכלה במשמעות ה"אור המקיף", ושיוך אף מעשה הייחוד לכוח הציבוריות של בית החתונות להופיע שכינה במעשה החופה, מבטאים כולם מגמה ברורה של העלאת מעשה החיבור הנישואי, שהוא בעיקרו מעשה אישתי, לרף התורתי הגבוה ביותר שניתן, גם אם מגמה זו באה על חשבון התרחקות מן הקירוב האישי שבין בני הזוג, שהוא חלק בלתי נפרד ממעשה הנישואין. חשיבות מגמה זו בולטת ביותר נוכח חולשת מעשה הנישואין להביע את מגמתו התורתית, מתוך היותו מתייחס לחיבור הגופי שבין האיש והאישה, השייך לממד האנושי הנמוך והבסיסי ביותר<sup>150</sup>.

לעומת זאת, בדרכם של פוסקי בני עדות המזרח שאינם נותנים לחופת ההינומא גדר דיני של "חופה", אי מנהגם את מנהג הנרות הדולקים בידי השושבינים והקפות הכלה ושושבניותה את החתן, הנהגתם את חופת ה"יריעה" בתוך הבית, דחיית מעשה הייחוד באולם השמחות כ"מעשה מכוער", ומאידך נתינת חשיבות של "חופה" דווקא לייחוד שלאחר סעודת הנישואין בבית החתן, כולם מלמדים על הדגש החיבור הגופני שבין בני הזוג ביצירת מעשה הנישואין. הדגש הלכתי זה אמנם יש בו חולשה ביכולת ההבעה התורתית המקסימאלית האפשרית של

<sup>150</sup> כך בארנו את הוספת מעשה הקידושין למעשה הנישואין, לאחר מעמד הר סיני, ברמב"ם (הלכות אישות, פרק א' הלכה א').

מעשה הנישואין, אולם מאידך, הוא משמר את המגמה המרכזית של מעשה הנישואין, שהוא בבסיסו חיבור הגוף שבין האיש והאישה.

את משיכת דיני ומנהגי אשכנז במעשה החופה לכיוון התורתי הגבוה ביותר, אף על חשבון רמת המימוש הגופני והאישי, ומאידך, נטיית פסיקת ההלכה הספרדית לכיוון הגופני האישי, אנו מוצאים באופן חריף בדרך ההתייחסותם השונה לחיוב הטלית הגדול לפני הנישואין.

את המקור למנהג שלא ללבוש טלית גדול עד לאחר הנישואין אנו מוצאים במהרי"ל:

*"...שנהגין שגם נערים גדולים אין מתעטפין בציצית עד נושאים אשה וסמכה להא דכתיב גדילים תעשה לך וסמך ליה כי יקח איש אשה..."*

(ספר מהרי"ל (מנהגים), הלכות נישואין, ד"ה בדיד)

וכן בתשב"ץ:

*"...דכתיב גדילים תעשה לך וסמך ליה כי יקח איש אשה. וני"ל שמכאן סמכו בזה המלכות של אשכנז שלא להתעטף בציצית עד לאחר הנישואין."*

(ספר תשב"ץ קטן, סימן תס"ב)

מקור מסויים לתלות עניין הטלית בנישואי אישה נמצא בגמרא בקידושין<sup>151</sup> ומובא אף בפוסקים<sup>152</sup>, אך אין הוא מתקבל באופן מוחלט<sup>153</sup>.

אולם, מנהג זה התפשט אצל רוב האשכנזים למרות יציאתו של בעל ה"משנה ברורה" כנגד מנהג זה<sup>154</sup>.

לעומת זאת, פוסקי ההלכה הספרדים התנגדו למנהג זה. כך היא דעת הרב עובדיה יוסף בשו"ת "יחוה דעת":

*"...ומכל שכן שיש להורות לבחורים שהגיעו לכלל מצות, אף על פי שאינם נשואים, שעליהם להתעטף בטלית גדול בשעת קריאת שמע ותפלה, מלבד הטלית קטן שתחת בגדיהם. וכן כתב בשער המפקד (הלכות ציצית אות ד') הנ"ל, שהמנהג פשוט בעה"ק ירושלים, שאפילו בחורים שעדיין אינם נשואים מתעטפים בטלית גדול בשעת קריאת שמע ותפלה, ושלא כמנהג אשכנז שאין הבחורים מתעטפים בטלית גדול עד שישאו להם נשים..."*

<sup>151</sup> "...כי אתא חזיה דלא פריס סודרא א"ל מאי טעמא לא פריסת סודרא א"ל דלא נסיבנא..." (קידושין כ"ט, ע"ב).

<sup>152</sup> מגן אברהם: "...משמע בקדושין דף כ"ט שבחור שלא נשא אשה לא היה מכסה ראשו בטלית אפילו הוא ת"ח, ובדף ח' איתא דמי שאינו ת"ח אפילו נשוי לא היה מכסה ראשו ע"ש" ("מגן אברהם", אורח חיים, סימן ח' ס"ק ג', ד"ה בטלית)

משנה ברורה: "...משמע בגמרא שבחור לא היה מכסה ראשו בטלית אפילו הוא ת"ח" ("משנה ברורה", סימן ח' ס"ק ד', ד"ה בטלית).

<sup>153</sup> "באר היטב": "...ועיי בש"ס דקדושין מגמרא דבחור לא היה מכסה ראשו בטלית וכו' ע"ש ואינו מוכרח דשם לא איירי מטלית של מצוה אלא מסודר דרבנן ע"ש" ("באר היטב", ד"ה ציצית לחנכו).

<sup>154</sup> "לחנכו - כ"ז דוקא כשלא הגיע עדיין לייג אבל מייג ואילך חייב בציצית כגדול ומי"ש בדרשות מהרי"ל בהלכות נשואין שנוהגין שגם נערים גדולים אין מתעטפים בציצית עד שנושאים להם נשים וסמכו להן אקרא דכתב גדילים תעשה לך וסמיק ליה כי יקח איש אשה הוא דבר תמוה דעד שלא ישא אשה יהיה יושב ובטל ממצות ציצית" ("משנה ברורה", סימן י"ז ס"ק י').

(שׁוׁיׁת ״יחווה דעת״, חלק ד׳ סימן ב׳, ד״ה ולפי זה)

ממילא המנהג שהכלה קונה הטלית לחתן אינו נהוג אצל בני ספרד :

״יש נוהגים שהכלה קונה את הטלית לחתן. ומנהג זה לא פשט  
אצלנו הספרדים [רק לאחרונה]...״.

(״ילקוט יוסף״ - ״שובע שמחות״, חלק א׳ פרק ו׳ סעיף י״א)<sup>155</sup>

אחד הטעמים לתלות עטיפת הטלית בנישואין, מצאנו מצד היות  
ה״אור המקיף״ של האיש תלוי בהיותו נשוי :

״עוד טעם, לרמז לו כי עד עתה לא היה לו אור מקיף, ועתה כי  
זכה לאשה יהיה לו אור מקיף, כידוע מכתבי האר״י...״ (קרוב  
עני פרשת תצא).״

(״טעמי המנהגים ומקורי הדינים״, סעיף תתקס״ז, הרב אברהם יצחק  
שפרינג)

לעומת הבלטת עניין ה״אור המקיף״ שבטלית הגדול, המודגשת אצל  
בני אשכנז עד כדי מניעת הבחורים מעטיפה בטלית גדול עד

---

<sup>155</sup> את הקשר שבין מנהג זה, לבין מנהג האשכנזים שלא להתעטף בטלית עד  
לאחר החתונה עושה ה״ילקוט יוסף״ בהערתו במקום, כשהוא יוצא כנגד  
המנהג שלא להתעטף בטלית עד לאחר החתונה: ״מה שכתבו שהכלה קונה  
הטלית, כ״כ בספר יפה ללב (דף ל״ט) בשם ספר ליקוטי עצות, שהמנהג שהיה  
באשכנז שהכלה שולחת טלית לחתן ביום חופתו, ויש על זה טעם גדול על פי  
הסוד. והרב יפה ללב כתב טעם לפי מה שכתב המג״א (סימן ח׳ סק״ג) דמשמע  
בגמרא קידושין (כ״ט, ע״א) שבחור שלא נשא אשה לא היה מכסה ראשו  
בטלית אפילו הוא תלמיד חכם. וכיון שהיא גורמת לו להזיקו לטלית, הנהיגו  
שיהיה הטלית משלה. והובאו דבריו בשדי חמד חלק ז׳ (עמוד 421) ...ולא  
ידעתי ממנהג זה בינינו הספרדים. וכן תמה על המנהג בכנסת הגדולה. ובפרט  
שהמנהג של האשכנזים שלא היו מתעטפים בטלית קודם החופה, כמו זר נחשב  
בעיני, וראית המג״א אינה מוכרחת. ולכן הודעתי ברבים להוכיחם על זה.  
והודעתי להם גודל מצות ציצית ששקולה כתר״ג מצות, ושמצלת מידי עבירה

התשוקה לחיים - כיסוי הראש באישה ובכלה \_\_\_\_\_  
לנישואיהם, הרי על פי מה שהבאנו בפסיקת עדות המזרח, הטלית  
הגדול מהווה חלק בלתי נפרד ממצוות הציצית הבסיסית.

על משמעות היות הטלית הגדול מתייחס ל"אור המקיף" והיחס שבינו  
לבין הטלית הקטן אנו למדים מדברי הרב קוק ב"עולת ראייה":

*"אחרי אשר ספגנו אל קרבנו את אור הקודש הפנימי, המתאים  
עם קטנותנו ופרטיותנו, ע"י אותו הצמצום הקדוש, הנערץ  
והנקדש, שבא אלינו ע"י אורו וקדושתו של הטלית הקטן, אחרי  
אשר אצרנו אל תוכנו את כל אורות הקודש ממלא כל עולמים...  
הוכשרה בזה כבר נפשנו להתנשא אל המרחבים הרוממים, אל  
נאות החיים והשלום אשר בהקפת אור החיים שממעל לכל  
עולמי עולמים, שאנו באים להאיר את זיו הדרם ע"י גדולת  
הערך של מצות ציצית במערכת גדלה, ע"י אור הזוהר של  
הטלית הגדול..."*

*(עולת ראייה, ע"י ב"ד"ה ברכי נפשי את ה')*

וכן בהמשך:

*"במקום שבהכנה הרוחנית להארת המצוה בקטנותה, ביסוד  
הטלית הקטן, הבענו את האומר ביחש אל האור האלוהי הבא  
ומתקרב אלינו, המאיר נוכח פנינו בהדר ענותנותו, ודברנו בלשון  
נוכח, "שתהא חשובה מצות ציצית לפניך", הננו עולים פה  
בהכשר הטלית הגדול, המזהיר את אורו אלינו מהקפת המון  
עולמים בהכללתם הגדולה, ובתכונת הגדלות הננו נושאים את  
דעתנו, לסתרי אל מסתתר בשפירי חביון התעלומה, אלוה נורא*

---

גדולה... וכמה מעלות טובות נאמרו בש"ס על זה במנחות מ"ד... ("שובע  
שמחות", שם, בהערה).



הוד, ואנו אומרים מתוך כך בלשון נסתר: שתהא חשובה מצות  
ציצית, לפני הקדוש ברוך הוא...".

(*"עולת ראייה", עמ' י"ח, ד"ה ותהא חשובה מצות ציצית לפני הקב"ה*)

המגמה הברורה היוצאת ממנהג האשכנזים להבליט בטלית הגדול את בחינת ה"אור המקיף" שבה, לעומת המגמה הברורה היוצאת ממנהג הספרדים להתייחס לטלית הגדול כחלק בלתי נפרד ממצוות הציצית הבסיסית, מעלים שוב את אותו הבדל שראינו בין העדות ביחס לדיני ומנהגי החופה. דרך פסיקתם של יוצאי אשכנז מבליטה את המרחב המקסימאלי בממד החיים האלוהי, ועל כן הן ביחס למעשה הנישואין והן ביחס לעטיפת הטלית היא נוגעת עד לרמת ה"אור המקיף", עם כל החסרון שב"אור" זה שאינו מתאים לקטנותנו ופרטיותנו. מאידך, תפיסת פסיקתם של פוסקי עדות המזרח נותנת דגש גדול יותר להתאמה ולקירבה של רמת החיים התורתית למציאות הגוף הפרטי האישי. על כן, מיוחס הטלית הגדול יותר למצוות הציצית הבסיסית שעל גוף האדם, מאשר לבחינת ה"אור המקיף". התוצאה הישירה מדרך תפיסה זו היא כמובן שעל פי פסיקת הספרדים אין תלות כה גדולה של הגבר באשתו להיות מתעטף בטלית גדול.

דרך הפסיקה הספרדית שראינו בעניין החופה והטלית להדגיש את רמת המימוש הגופי האישי אפילו על חשבון מרחב וגובה החיים התורתיים, ולעומת זאת דרך הפסיקה האשכנזית בנושאים אלו הנותנת "עדיפות" למרחב וגובה החיים התורתיים ביצירת מעשה הנישואין, מביאה גם בנושא הקידושין הבדל מהותי ביותר.

כפי שכבר הזכרנו, ה"משנה ברורה" רואה במעשה הקידושין מציאות גמורה של אשת איש עד כדי חיובה בכיסוי ראש:

*"ובתולות ארוסות אסורות לילך בגילוי הראש..."*

*(“משנה ברורה”, סימן ע”ה ס”ק י”א, ד”ה בתולות)*

לעומת זאת “ילקוט יוסף” מביא שעל פי פוסקי ההלכה הספרדים אין מעשה הקידושין מביא לגדר של “אשת איש” המחייב כיסוי ראש.

*“אין הכלה חייבת לכסות את ראשה מיד לאחר שבע ברכות שתחת החופה, מפני שעדיין דינה כארוסה עד אחר הייחוד, לפי מנהגינו שאין מתייחדים אלא לאחר הסעודה.*

*(“ילקוט יוסף” - “שובע שמחות”, חלק א’ פרק י”ג כיסוי ראש לכלה, סעיף*

*א’)*

גם פה יש להבין, שהשוני שבין הפסיקות נובע מדרך תפיסתם הבסיסית השונה את המציאות. כיון שמעשה הקידושין אינו מביא את החיבור האישותי למימוש, אין הוא נחשב מספיק “אישות” עד כדי שיוכל לחייב כיסוי ראש באישה המאורסה, על פי מנהג הספרדים. לעומת זאת על פי דרך תפיסת החיים של פוסקי אשכנז, כיוון שמעשה האירוסין נוגע במרחב ובגובה החיים התורתיים באופן המלא ביותר האפשרי, יש בחיבור האישותי שהוא יוצר מספיק בכדי לחייב כיסוי ראש.

הפסיקה האשכנזית ומולה הפסיקה הספרדית מביעים שניהם את שני צדדי המטבע של מעשה החופה הוא מעשה הנישואין, המופיע באופן המקסימאלי ביותר ערכיות תורתית במציאות גופנית מלאה. שילוב זה מחייב מצד אחד שימור ערכיותו התורתית של מעשה זה, בדרך של הגבהת המעשה האישותו לכיוון השמים, ניתוקו מהרמה האישית ושיתוף של כוח הציבור בו. כלפי מגמה זו נטתה יותר הפסיקה

האשכנזית. מגמה זו היא שאפשרה לה להפגש עם אלוהות הגוף הנשי בשיאו בחופת ההינומא, היא המזהה את תלות האיש באישה עד כדי אי עטיפתו בטלית גדול לפני נשואיו, והיא גם מזהה את כוח האישה "לסובב גבר" כפי שלמדנו ביחס למנהג הקפת הכלה את החתן. מצד שני היות מעשה זה הגופני והאינטימי ביותר עלי אדמות, מחייב לשמר חיות זו ע"מ שלא יאבדו את שייכותם למציאות החיים הגופנית והחושית האנושית שלנו. כלפי מגמה זו נטתה יותר הפסיקה הספרדית, ובכך שימרה את מעורבות רמת ההכרה האנושית במעשה החופה התורתי.

## סיכום

כפי שהזכרנו בפתיחה, בחינת משמעות כיסוי הראש באישה ובעקבות כך בכלה, פתחה בפנינו עולם שעד כה לא היה קיים ברמת התפיסה ההכרתית - כוח החיים האלוהי שבגוף עצמו. אם באשה הנשואה למדנו איך "גבריותו" של הבעל - כוח המחשבה, הדיבור והפעולה האלוהיים יוצר במציאות הגוף הנשי עוצמות חיים של תשוקה, תאוה וערוה אין סופיים, המצריכים כיסוי ע"מ לשמר בהם את ייחודם הערכי, הרי בכלה נפגשנו עם עוצמת חיים אין סופית שבגוף, בשלב שלפני חטא האדם. חופת ההינומא חשפה בפנינו חוקיות עולם שלכאורה נראה היה שחדלה מלהתקיים אף בתורה בעקבות חטא האדם. רמת חיים זו מתברר שהיא קיימת לא רק בסיפור בריאת העולם, ולא רק במעמד הר סיני, אלא היא חיה ופועלת הלכתית בכלה ובכל חופה.

ההתייחסות לגוף וכוחותיו כמטרה הנעלה ביותר בהופעת האלוהות ושיא מגמתה, היא המפתח למימוש השלם של האלהות בעולם הזה ובכלל זה בנין בית המקדש. על כן חשיפתה של מגמה זו בכל מקצועות התורה, היא צעד הכרחי לקראת הגשמתו של עולם זה ההולך ובא.