

וְהַבִּאתָה אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ וְגִלְחָה אֶת רֹאשָׁהּ וְעָשְׂתָה אֶת צַפְרָנֶיהָ וְהִסִּירָה אֶת שְׂמֶלֶת שְׂבִיָּהּ מֵעַלֶּיהָ (כא, יב-יג).

בספרי, הובא במנחות מח, א: "וְעָשְׂתָה אֶת צַפְרָנֶיהָ" ... רבי עקיבא אומר תגדל. נאמרה עשייה (=פעולה) בראש ("וְגִלְחָה") ונאמרה עשייה בציפורניים ("וְעָשְׂתָה"); מה עשייה האמורה בראש ניוול, אף עשייה האמורה בציפורניים ניוול. "סובר רבי עקיבא שהתגלחת ועשיית הציפורניים האמורות ביפת תואר אינן ייפוי אלא השחתה וכיעור.

אף אונקלוס מתרגם כדעת רבי עקיבא. גילוח שיש בו השחתה, זה המגיע עד הקרקפת או הברש, מתורגם תדיר באונקלוס בהטיות של השורש גל"ח, המשמש בארמית כמו בלשון הקודש. כגון "וְהַתְּגַלַּח וְאֵת הַנֶּתֶק לֹא יִגְלַח" (ויקרא יג, לג) – "ויגלח סחרני (=סביב) נתקא ודעם (=והסמוך אל) נתקא לא יגלח"; "וְגִלְחָה אֶת כָּל שְׁעָרָיו" (שם יד, ח) – "ויגלח ית כל שעריה"; "וּפָאֵת זָקָנָם לֹא יִגְלַחוּ" (שם כא, ה) – "ופתא דדקנהון לא יגלחון"; "וְגִלְחָה רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם טְהָרָתוֹ" (במדבר ו, ט) – "ויגלח רישיה ביומא דדכותיה". מנגד, כאשר שלח פרעה לקרוא "אֶת יוֹסֵף, וַיְרִיצֵהוּ מִן הַבּוֹר וַיִּגְלַח וַיַּחְלֵף שְׂמֶלֶתוֹ" (בראשית מא, יד). שם תירגם אונקלוס, "וספר ושני כסותיה". שכן יוסף לא השחית את שערו אלא ייפהו בטרם יעמוד לפני המלך, מן הסתם אחר שגדל פרע משך שנות מאסר ושבי. אצל יוסף התרגום הוא אפוא, "וספר" – הסתפר לנוי.

פה ביפת תואר שב אונקלוס למנהגו הרווח, ומתרגם את המקרא שלפנינו, "ותעלנה לגו ביתך ותגלח ית רישה ותרבי ית טופרהא ותעדי ית כסות שביה מנה". והרי ש"וְגִלְחָה" משמע גילוח מנוול, "ותגלח" בארמית.

ולדרכו מתרגם אונקלוס גם את "וְעָשְׂתָה" כרבי עקיבא, "ותרבי" = "ותגדל"; ניוול הציפורניים עם ניוול הראש. רמב"ן מסביר שצמיחה תיקרא עשייה כמו "וְעָשְׂתָה" (השנה השישית) אֶת הַתְּבוּאָה לְשֵׁלֶשׁ הַשָּׁנִים" (ויקרא כה, כא). לא מפורש במנחות שם אם לרבי עקיבא "ניוול" המוקש מן הראש לציפורניים הוא סימן בעלמא, הבא רק לגלות שפער "וְעָשְׂתָה" הוא הצמחת ציפורניים, שהיא דומה אל גילוח הראש בכך ששניהם מנוולים, או אם כיעור יפת התואר הוא עצמו המטרה. אבל ספרי אכן נוקט בהמשך שרועה התורה שהאיש הישראלי שהשבויה בביתו יהיה "נתקל בה ונכנס, נתקל בה ויוצא, רואה בקלקולה ורואה בניוולה", הכל כדי שימאס בה וישלחה לנפשה. כך העתיק רש"י בפירושו לפסוק יג, ד"ה וישבה. וברמב"ם הל' מלכים ח, ה: "מגדלת את ציפורניה ומגלחת את ראשה כדי שתתגנה בעיניו. ותהיה עמו בבית; נכנס ורואה אותה יוצא ורואה אותה, כדי שיקוץ בה."

זו למעשה גם טובתה שלה, פן יתגרה בה שובה, והיא אינה חפצה בו אלא בוכה "אֶת אֲבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ" (כא, יג), את עמה ואלוהיה (דעת רבי עקיבא ביבמות מח, ב). שאילו רצתה להתגייר ולהינשא לו, מטבילה מיד והיא מותרת (יבמות מז, ב; רמב"ם שם), בלי התנאים שפרט כאן הכתוב.

אולם בתרגום המיוחס ליונתן: "וְיִתְסַפֵּר יֵת מִזִּיָּא (=שער) דְּרִישָׁה וְיִצְמִי (=ותקצוץ) יֵת טוּפְרִיָּהּא." סבור המיוחס כרבי אליעזר בר פלוגתו של רבי עקיבא, אשר לדעתו, בספרי וביבמות מח, א, הוראת "וְעָשְׂתָה"

היא ש"תקוץ" את ציפורניה המגודלות. "נאמרה עשייה בראש ונאמרה עשייה בציפורניים; מה עשייה האמורה בראש העברה", כלומר גזיזת המזתר, "אף עשייה האמורה בציפורניים העברה." לפי המיחוס בעקבות רבי אליעזר, תגלחת יפת התואר היא תספורת מְנָאָה, וכמוה עשיית ציפורניה היא שיפור ותיקון.

(המיחוס אמנם אינו עקבי בתרגומיו להטיות של גל"ח. לגילוח של יוסף ושל יפת תואר משמש שורש ספ"ר, שהוראתו בארמית כבעברית. אלא שגם בספר ויקרא, גבי צרוע ולעניין האיסור לגלח את פאת הזקן, גל"ח מתורגם ספ"ר, אף שמדובר בגילוח עד העיקרים. מאידך בספר במדבר, גבי נזיר, כל גל"ח מתורגם בשורש גל"ח המקביל בארמית. לפיכך אין בלשון המיחוס הוכחה ש"ותספר" של יפת תואר הוא תספורת ולא גילוח גמור. מכל מקום אפשר שזו כוונת המיחוס, והשוואה אל תרגומו ל"וְעָשְׂתָה" מטה לכך. מה שאין כן אונקלוס אשר ודאי הבין ש"וְגִלְחָה" מחייב גילוח גמור.)

ועוד נבדלו אונקלוס והמיחוס בשלישית. את "וְהִסִּירָה" מתרגם אונקלוס "ותעדי", ותעביר, כמו שהוא מתרגם כל הסרה, כגון "וַיִּסֶּר נָח אֶת מִכְסֵּה הַתְּבָה" (בראשית נח, ח) – "ואעדי נח ית חופאה דתיבתא"; "וְהִסִּיר אֶת מְרָאָתוֹ בְּנִצְתָה" (ויקרא א, טז) – "ויעדי ית זפקיה (=הזפק שלו) באוכליה (=עם מעיו)"; "וְהִסִּיר ה' מִמֶּךָ כָּל חֲלִי" (דברים ז, טו) – "ויעדי ה' מינד כל מרעין". נלמד מן "וְהִסִּירָה אֶת שְׁמֶלֶת שְׁבִיָּה מֵעֻלָּהּ", אומר ספרי כנראה אליבא דרבי עקיבא, "שמעביר ממנה בגדים נאים ומלבישה בגדי אלמנות. שהגויים ארורים הם: בנותיהם מתקשטות במלחמה בשביל להזנות אחרים אחריהן". אף הסרת שמלתה, כגילוח ראשה וכגידול ציפורניה, מכוונת לכערה.

אבל במיחוס ליונתן: "וְתִשְׁנִי (=ותחליף) ית כְּסוֹת שְׁבִיָּתָה מִיָּנָה". כיוסף בשעתו מחליפה יפת התואר את בגדי השבי הבלויים המזוהמים בכסות נקייה. הסרת שמלתה הישנה היא ייפוי כתספורת וקציצת הציפורניים. רבי עקיבא אולי דוחה את ההשוואה מפני שאצל יוסף הוזכרה החלפה בביאור, ואצלה רק הסרה, רמז שביפת תואר המבוקש אינו שמלה אחרת אלא סילוק שמלת המלחמה.

מסתבר לפיכך שלרבי אליעזר ולמיחוס, בניגוד לרבי עקיבא ולאונקלוס, כל הנעשה ביפת תואר הוא שימור כבודה מחמלת התורה עליה. "וְהִבְאֵתָהּ אֶל תוֹךְ בֵּיתָךְ" כיאה לבת אדם, ולא אל הרפת עם שאר בעלי חיים כלואים. "וְגִלְחָה אֶת רֹאשָׁהּ", תספורת הגונה לשערה המוארך המאובק המסובך בברקנים, כיוסף שהסתפר כשהריצוהו מן הבור. "וְעָשְׂתָה אֶת צִפְרָנֶיהָ" המגודלות הסדוקות המושחרות מדרכה היגעה. "וְהִסִּירָה אֶת שְׁמֶלֶת שְׁבִיָּה", שוב כיוסף, להיפטר משמלתה המרופטת, או שמא מן הלבוש הגס המבזה שהלבישה בשבי אחר ששללו ממנה את בגדיה החמודות. "וַיֵּשְׁבָה בְּבֵיתָךְ" (כא, יג) כבת בית ולא כשפחה עומדת לפקודתך, כל שכן שלא כבהמותיך הכלואות ברפתות. "וּבִכְתָּה אֶת אֲבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ יָרַח יָמִים" (שם), ולא תאלצנה לשמוח עמך בניצחונך עליה ועל אומתה.

לדרכו של רש"י:

פירוש רש"י נראה מכיל סתירה. על "וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרָקִיעַ" (בראשית א, ז), כותב רש"י: "תיקנו על עמדו והיא עשייתו, כמו 'וַיַּעַשׂ אֶת צִפְרָנֶיהָ'". והרי ש"וַיַּעַשׂ" הוא תיקון, היינו קציצת הציפורניים לסדרן כהוגן, כדעת רבי אליעזר. עוד בפירושו לבראשית יח, ח: "וַיִּבֶן הַבָּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה" – אשר תיקן (גמר את הכנתו למאכל). קמא קמא (=ראשון ראשון) שתיקן אמטי ואייתי קמיהו" (=הביא לפניו; על פי בבא מציעא פו, ב). צפוי היה שגם כאן יתפוס רש"י בשיטת רבי אליעזר. אך בפירושו ל"וַיַּעַשׂ אֶת צִפְרָנֶיהָ" כותב רש"י, "תגדלם כדי שתתנוול". לא תיקון אלא הזנחה, כדעת רבי עקיבא. ואכן את כל המעשים רואה פה רש"י כתכסיסים להפחית את חנינה: "וַהֲסִירָהָ אֶת שְׁמֶלֶת שְׂבִיָּהּ מֵעֲלֶיהָ" – לפי שהם נאים וכו"; "וַיִּשְׁכַּח בְּבִיתָהּ" – בבית שמשמש בו, הכנס ונתקל בה וכו"; "וַיִּבְכְּתָהָ אֶת אָבִיהָ" – כל כך למה? כדי שתהא בת ישראל שמחה וזו עצבה, בת ישראל מתקשטת וזו מתנוולת."

אלא שרש"י נמשך פה אחר פירושו לפסוק יא למעלה. "וַלְקַחְתָּ לָּךְ לְאִשָּׁה" – לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע" (על פי קידושין כא, ב, אלא ששם מדובר בפשטות על ביאה ראשונה בגיזתה, בעוד רש"י מותח את הסלידה ממנה ומן הדחף אליה עד פקפוק הנישואים אתה ביהדותה). שאם אין הקדוש ברוך הוא מתירה יישאנה באיסור. אבל אם נשאה סופו להיות שונאה, שנאמר אחריו, 'כִּי תִהְיֶינָה לְאִישׁ וְגו'" (כא, טו), וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה (נושא הפרשה שלאחר 'כִּי תִהְיֶינָה'). לכך נסמכו פרשיות הללו. "לפיכך ראוי לכערה ולהרתיע בכל דרך את האיש מלקחתה לאשה."

ושם למעלה נצרך רש"י לפירושו משום הרגלו לדרוש כל הטיה של 'לך' או 'לכם' הבאה אחר פועל. כגון "לָךְ לָךְ [מֵאֲרָצְךָ וּמִמּוֹלְדָתְךָ]" – להנאתך ולטובתך" (רש"י לבראשית יב, א; וראה רמב"ן הטוען שם נגד רש"י שהוספת 'לך' היא רק "משפט לשון" משולל כל מטען משמעי); "פָּסַל לָךְ [שְׁנֵי לַחַת אֲבָנִים כְּרָאשֵׁינִים]" – הראהו מחצב סנפיריגון (=ספיר) מתוך אהלו, ואמר לו, הפסולת יהיה שלך. ומשם נתעשר משה הרבה" (רש"י לשמות לד, א). אף כאן "וַלְקַחְתָּ לָּךְ" – באיווי ליבך שלך, לא בעצת ה' וברכתו, ואפילו לא בהיתר מרווח מלפניו. (בספרי ובקידושין כב, א, למדו מייתור "לך" שלא ייקח יפת תואר מן השביה אלא לעצמו, לא לאביו או לאחיו או לבנו.) וסוף מחשבתך להתקלקל ולהידרדר אל שנאה והולדת בן סורר ומורה.

השווה רש"י לבמדבר יג, ב: "שְׁלַח לָךְ [אֲנָשִׁים]" – לדעתך. אני איני מצוה לך; אם תרצה שלח... חיהם שאני נותן להם (לישראל) מקום לטעות בדברי המרגלים למען לא יירשנה."

וְרָגְמָהּ כָּל אֲנָשִׁי עִירוֹ בְּאַבְנִים וְיָמָת וּבַעֲרַת הָרָע מִקְרָבָהּ וְכָל יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וַיֵּרָאוּ (כא),  
(כא).

במשנה סנהדרין עא, ב: "בן סורר ומורה נידון על שם סופו." ובגמרא שם עב, א: תניא, רבי יוסי הגלילי אומר, וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אמרה תורה יצא לבית דין ליסקל? אלא, הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה, שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש למודו ואינו מוצא ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות. אמרה תורה, ימות זכאי ואל ימות חייב."

הקשו ראשונים, הלא אפילו אם עתיד בן סורר ומורה לקטול את אלה שיעמוד הוא ללסטם, לא תהיה אז מיתתו אלא בסייף כדין כל רוצח, ומדוע גזרה תורה להמיתו מתחילה בסקילה החמורה מסייף? רמ"ה ואחרים משיבים שסופו גם לחלל שבת, אם בהוצאת כלי זין ללסטם בשבת, אם בהריגה בשבת.

ומבני מרדכי נ"י שמעתי בבחרותו ליישב על פי הנאמר בעיר נידחת, "הִכָּה תִּכָּה אֶת יִשְׁבִּי הָעִיר הַהִוא לְפִי חֶרֶב" (למעלה יג, טז). כך נהרגים העובדים לאליל אם עבדו רוב יושבי העיר. אבל אם הודחו רק מיעוטם, שב דינם כיחידים להיסקל (משנה סנהדרין קיא, ב; רמב"ם הל' עבודה זרה ד, ב), כנאמר, "וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת הָאִשָּׁה הַהוּא... וְסָקַלְתָם בְּאַבְנִים וְיָמָתוּ" (למעלה יז, ה). וודאי אין חטא הרבים קל משל יחידים, אלא שאם הודחו רובם ונעשתה העיר נידחת מצווים "כל ישראל לעלות עליהם לצבא, והם צרים עליהם ועורכים עמהם מלחמה עד שתביקע העיר" (לשון רמב"ם שם, ו). מלחמה נעשית בנשק וההריגה בה היא תמיד "לְפִי חֶרֶב" (השווה בראשית לד, כו; שמות יז, יג; ובמדבר כא, כד; שם לא, ח).

כיוצא בדבר, רמב"ם כותב (הל' רוצח ושמירת נפש ד, ט) ששאר עבירות "אין בהם השחתת יישובו של עולם כשפיכות דמים. אפילו עבודה זרה, ואין צריך לומר עריות או חילול שבת, אינן כשפיכות דמים, שאלו העוונות הן מעבירות שבין אדם להקדוש ברוך הוא. אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חבריו. וכל מי שיש בידו עוון זה הרי הוא רשע גמור, ואין כל המצוות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עוון זה, ולא יצילו אותו מן הדין, שנאמר, 'אָדָם עָשָׂק בְּדָם נַפֶּשׁ (תפוס בעוון רציחה) [עַד בּוֹר יָנוּס (גם בקבר ובהינוס) אֵל יִתְמָכוּ בוֹ (לא יסייעו לו זכויותיו)]'" (משלי כח, יז; ראה יומא פז, א). עם כל רוע רציחה, היא אינה ענושה סקילה אלא סייף, אבל רק מפני שדין רציחה להינקם, ככתוב "נָקָם יִנָּקֶם" (שמות כא, כ), אם "בְּיָד גֹּאֵל הַדָּם" (למעלה יט, יב) אם ביד הציבור ובית דינם הקמים לו למת, ו"חֶרֶב נִקְמָת" (ויקרא כו, כה). ואילו בן סורר ומורה אמנם נידון כרוצח על שם סופו, אולם הוא טרם הפיל מת לתבוע נקמה בחרב, ואין גואל דם. בהעדר כורח להמיתו בסייף, חומרת רציחה מחייבת לבן הסורר סקילה, החמורה שבארבעה המיתות המסורות לבית דין (כדעת חכמים במשנה סנהדרין עט, ב).

וְאִם אָמַת הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה, לֹא נִמְצְאוּ בְּתוּלִים לַנֶּעֶר. וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנֶּעֶר אֶל פֶּתַח בֵּית אָבִיהָ וּסְקִלוּהָ אֲנָשֵׁי עִירָה בְּאַבְנִים וּמָתָהּ, כִּי עָשְׂתָה נְבִלָה בְּיִשְׂרָאֵל לְזָנוֹת בֵּית אָבִיהָ, וּבַעֲרַת הָרַע מִקֶּרְבָּךְ (כב, כ-כא).

הכתוב מקביל אל בן סורר ומורה את הבת הסוררה בנאפופיה "בֵּית אָבִיהָ". נאמר על הבן בתחילת דינו, "וַיִּסְרוּ אוֹתוֹ" (למעלה כא, יח), משפט המופיע שנית רק בפרשת הבת (כב, יז), אם אמנם הוא מוסב על הבעל כאשר עלילתו שקרית. את הבן תופסים "אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אוֹתוֹ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל שַׁעַר מְקוֹמוֹ" (כא, יט), ו"אֶת בְּתוּלֵי הַנֶּעֶר" לוקחים "אָבִי הַנֶּעֶר וְאִמָּהּ וְהוֹצִיאוּ... אֶל זִקְנֵי הָעִיר הַשְּׁעָרָה" (כב, טו). "וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמָרָה" (כא, כ), כנגד "וְאָמַר אָבִי הַנֶּעֶר אֶל הַזִּקְנִים אֵת בְּתִי נָתַתִּי לְאִישׁ הַזֶּה" (כב, טז). ואם נמצאה האשמת הבעל אמת, "וּסְקִלוּהָ אֲנָשֵׁי עִירָה בְּאַבְנִים וּמָתָהּ", כמו הבן הסורר "וּרְגְּמֻהוּ כָּל אֲנָשֵׁי עִירוֹ בְּאַבְנִים וּמָתוּ" (כא, כא). רק אצלם מכל הנסקלים הוטלה פעולת הסקילה על אנשי העיר בייחוד. ואחר שניהם מפטיר הכתוב, "וּבַעֲרַת הָרַע מִקֶּרְבָּךְ" (כא, כא, ו-כב, כא).

לֹא תִתְעַב אֲדָמִי כִּי אָחִיף הוּא; לֹא תִתְעַב מִצָּרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְּאֶרֶצוֹ. בָּנִים אֲשֶׁר יוֹלְדוּ  
לָהֶם דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בְּקֶהֱלָהּ ה' (כג, ח-ט).

הכתוב פותח במה שנשמעים שתי מצוות לא תעשה, "לֹא תִתְעַב אֲדָמִי" ו"לֹא תִתְעַב מִצָּרִי", ומסיים בהיתר מנוסח כתבנית מצוות עשה, "דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בְּקֶהֱלָהּ ה'". מן ההיתר נלמד איזה תיעוב מנועים אנו מלתעב אדומי ומצרי, היינו מאיסה מלאפשר להם ביאה "בְּקֶהֱלָהּ ה'", כלומר חיתון עמנו.

לא הוזהרנו כמובן שלא לסרב לשאת אדומי פלוני או מצרי פלוני, כי כל איש או אשה לטוב בעיניהם יינשאו. לפיכך מפרש רש"י, "לֹא תִתְעַב אֲדָמִי לַגֹּמְרִי, ואף על פי שראוי לך לתעבו, שיצא בחרב לקראתך (ראה במדבר כ, כ). לֹא תִתְעַב מִצָּרִי מכל וכל, אף על פי שזרקו זכורכם ליאור". "לֹא" של "לֹא תִתְעַב אֲדָמִי" ושל "לֹא תִתְעַב מִצָּרִי" לא באה לאסור, אלא לשלול חובה, במינוחו של רמב"ם בשורש השמיני לספר המצוות שלו. אינך חייב להימנע לגמרי מלהיתחתן עם אדומי או מצרי, אלא רק בדור ראשון ושני שלהם, אבל "דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא". (הנגד את המיוחס ליונתן, שלתרגומו "לֹא תִתְעַב" הוא אוהרה לבית דין שלא ירחיקו אדומי או מצרי הבאים להתגייר, ואין לה ענין עם "דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא" הנוגע לחיתון ולאדומי ומצרי שכבר התגיירו).

לכאורה אין אפוא במקרא שלפנינו מצוה להימנות בתרי"ג, זולת "דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בְּקֶהֱלָהּ ה'". ואמנם אמרו בכתובות ל, א, ש"מצרי ואדומי" הם "חייבי עשה", ופירש רש"י שמצרי ואדומי ראשון ושני אסורים משום "לֹא הָבֵא מְכַלל עֲשֵׂה" (שם, וביבמות מט, א, ו-נה, א). "דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא" ילמד במשתמע שדור ראשון ושני לא יבוא.

אלא שרמב"ם מונה פה שני לאווים, ושום עשה לא. בספר המצוות לא תעשה נד, "שהזהירנו מהרחיק זרע עשו אחר היכנסם בדת, רוצה לומר שאנחנו מוזהרים מהרחיק חיתונם. והוא אמרו יתעלה, 'לֹא תִתְעַב אֲדָמִי כִּי אָחִיף הוּא'". ואחריו בלא תעשה נה, "שהזהירנו שלא להרחיק המצרים ולתעב חיתונם אחר היכנסם בדת, והוא אמרו יתעלה, 'לֹא תִתְעַב מִצָּרִי'". בשני הערכים האלה אין כלל הבדלה בין דור ראשון ושני לשלישי, וגם לא רתיעה מלהותיר רושם שאכן הוזהרנו מלהימנע מלהיתחתן עם אדומי או מצרי. שכן מטרת ספר המצוות היא רק לערוך את רשימת המצוות ולהצביע על מקורותיהן במקרא, ולפיכך נצמד בו רמב"ם אל הכתוב כמשמעו, בעוד הגדרות המצוות ופרטיהן ימתינו ליד החזקה (העמידני על הכלל הזה רבי יצחק ברוך רוזנבלום שליט"א, ולתובנתו הנכונה טיעונים רבים על חזרות כביכול בין ספר המצוות ליד החזקה בטלים מאליהם).

ואילו במנין הקצר שבסוף ההקדמה ליד החזקה כבר אין סרך איסור להימנע מחיתון עם אדומי או מצרי, אלא רק "שלא להרחיק זרע עשיו מן הקהל אלא עד שלשה דורות [ולא עד בכלל]" (לא תעשה נד), ו"שלא להרחיק מצרי מלבוא בהקל אלא עד שלשה דורות" (לא תעשה נה). ההוראה "דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם" הנה חזרה וניעורה (השווה את רמזי המצוות שבפתיחה להלכות איסורי ביאה). שכן לדעת רמב"ם "דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא" מסייג את "לֹא תִתְעַב אֲדָמִי" (כמו את "לֹא תִתְעַב מִצָּרִי"), ושניהם יוצרים יחד משפט מעין 'לֹא תִתְעַב אֲדָמִי דּוֹר שְׁלִישִׁי' (או 'לֹא תִתְעַב מִצָּרִי דּוֹר שְׁלִישִׁי'). כך בקירוב אכן מתנסח רמב"ם

ברמזי המצוות שבפתיחה להלכות איסורי ביאה, "שלא להרחיק דור שלישי מצרי מלבוא בקהל", ו"שלא להרחיק דור שלישי אדומי מלבוא בקהל".

ולא בא המשפט החדש אלא לחייב עשייה מכללל, כאילו נאמר, 'לא תתעב אדמי דור שלישי אבל תתעב דור ראשון ושני', וכן, 'לא תתעב מצרי דור שלישי אבל תתעב דור ראשון ושני'. תיבת "לא" נשארה פעמיים סמן אזהרה, ולכן נמנים איסוריהם של אדומי ראשון ושני ושל מצרי ראשון ושני בין הלאווין, אבל למעשה הם עשה – 'תתעב!' – הבא מכלל לאו – "לא תתעב". לפיכך אמרו בכתובות ש"מצרי ואדומי" הם חייבי עשה, כי כמו לאו הבא מכלל עשה, עשה הבא מכלל לאו אף הוא אינו חמור כלאו אלא כעשה, ואין לוקים עליו, שכן משותף לשניהם שהעובר עליהם אינו ממרה במפגיע את פי ה'.

עיון בשורש השמיני שבספר המצוות יוכיח שהמבחין בין אזהרה לשלילת חובה הוא אם יש כתוב אחר שיכולנו להחיל על פיו חובה באופן גורף, שאז באה המילה "לא" להוציא מקרה מסוים מן הכלל. כגון "וכי יבא איש את עיניו עבדו או את עין אמתו וישחתה לחפשי ישלחנו תחת עינו" (שמות כא, כו), שיכולנו לחשוב שהוא תקף גם בעבד עברי, ולכן נצרך הכתוב להוציא אמה עבריה מן הכלל ולומר עליה, "לא תצא פצצאת העבדים" (שם, ז). כך שולל הכתוב חובה להוציאה תחת עינה, אבל הוא אינו אוסר על אדונה לשחררה מתי ומאיזו סיבה שיחפוץ. ואילו "לא" הבאה ראשונית, בלי חובה מעומתת לה ברקע, היא בהכרח אזהרה, באין צורך לשלול דבר. טרם נאמר "לא תתעב אדמי" לא שמענו שום מצוה שבכוחה להרחיקו, ולכן "לא תתעב" הוא אזהרה.

כך לרמב"ם. אבל רש"י, כאמור, מוצא לו טעם – אם אמנם לא מקרא – שבגינו "ראוי" היה "לך לתעבו", ולפיכך לדעתו בא "לא תתעב" רק לשלול חובה (השווה את המצוטט להלן מספר החינוך).

ולספר החינוך גישה מעט שונה. בסוף מצוה תקסג שלו: "ועובר על זה (על 'לא תתעב אדמי') והסכים בדעתו שלא להתחתן במ אפילו אחר שני דורות מצד שהצר לישראל או מצד שקבע בלבבו שנאה עמהם מפני שבאו מאומה אחרת, עבר על לאו זה. ואין לוקין עליו לפי שאין בו מעשה". ודאי לא התכוון לומר שכל תוכן המצוה היא אזהרה לפלוני האדם הפרטי בל ימנע מלהתחתן עם אדומי. שכן לקרב גרים אדומיים דיה חובתנו לאהוב את הגר, וישווה כל אחד את הגרים כולם באהבתו ויתחתן עם מי שירצה. אלא, באה המצוה להורות היתר, "להודיענו", כלשון ספר החינוך למעלה שם, "שלא נתנהג באיסור עם זרע אדום ולא נרחיקם בקל וחומר מבני עמון, לומר, עמון ומואב בשביל פעם אחת שלא קידמו אותנו בלחם ובמים הרחיקנו האל מהם, אדומיים ומצריים שצערנו את ישראל כמה על אחת כמה וכמה".

ובמצוה תקסד אכן מבהיר ספר החינוך: "ואל תשמע מדברינו שנהיה מצווים להתחתן עם המצרי או עם האדומי אחר שלשה דורות, שאין כוונת הכתוב לצוותנו להתחתן עמם חלילה... אבל ימנענו הכתוב מהרחיק חיתונם בטענת איסור, ויודיענו שאין בהם איסור כלל, וכמו שכתבתי למעלה בסמוך." "טענת איסור" היא אותו קל וחומר שעלולים היינו לדרוש מעמוני ומואבי. והרי שבאה האזהרה למנוע טעות בדרכי ההיסק, לא לנקותנו משנאה מקולקלת. המצווה מכוונת בעיקרה אל בית הדין הגדול וכלל החכמים, או אל ציבור שהחכמים הם מוריו, לא ליחיד בהגיעו לפרקו.

אלא שספר החינוך חוקר תמיד איך יעבור יחיד על מצוה נידונה, ומסתבר לו שצו שלא ניתן לבטלו בפועל, או אזהרה שלא ניתן לעבור עליה בפועל, לא יימנו בכלל המצוות, אף שיש להם השלכות עקיפות או שניתן לעבור עליהם במשתמע. לדוגמה, במצוה קנג כותב ספר החינוך על פי רמב"ם "שנצטוונו לבדוק סימני בהמה וחיה כשנרצה לאכול מהם, והם מעלת גרה ושוסעת שסע, שנאמר, 'זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ, כל מפרסת פרסה וגו'' (ויקרא יא, ב-ג). ובהמשך שם, "ונלמד מזה לאו לבהמה טמאה, ולא כזה נקרא לאו הבא מכלל עשה. ונאמר במקום אחר, 'והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה' (שם כ, כה), וכתוב עוד, 'להבדיל בין הטהור ובין הטהור' (שם יא, מז). להלן שם הוא יאמר שעל אף שכדי להיצמד לסדר רמב"ם הוא מנה את המצוה, לבו נוטה לסברת רמב"ן, "כי באמת אחר שאסרה לנו התורה קצת הבהמות, על כל פנים יתחייב להודיענו סימני הטהורות להפרישנו מן האיסור, ואין זה ראוי כלל להחשב בחשבון מצוה". המצוה היא אפוא הודעה, אבל היא נמנית לדעת רמב"ם מפני שנשמע מכללה לאו על הבהמות הטמאות. ובכל זאת לא נתקרה דעת בעל ספר החינוך עד שהוסיף לסיום, "ועובר עליה ולא בדק אלא שראה בה הסימן האחד וסמך עליו ואכל ממנה, אף על פי שמצא אחר כן שהיתר אכל, ביטל עשה זה של בדיקת הסימנים".

לאמור, למרות שתוכן הציווי הוא מידע לחכמים, קיים לעד ולא יתערער במאומה, עדיין כיון שנמנה כמצוות עשה מוכרח שתהיה דרך ליחיד לבטלו. והדרך, לחתור נגד מגמת ההודעה, אפילו בלי לעבור על המשתמע ממנה. כגון אם סמך על סימן אחד והתברר לבסוף שהיתר אכל, הרי אף שלא עבר על הלאו הבא מכלל עשה ד"זאת החיה אשר תאכלו", מכל מקום פעל בניגוד להודעה התולה את ההיתר בשני סימנים, וביטל את המצוה. כל זאת אחר שנמנית ההודעה כמצוה משום הלאו הבא מכללה, וזה מתעלם מן ההודעה. אבל אלמלא הייתה ההודעה כשלעצמה נחשבת מצוה, גם הבדיקה לא תוכל להימנות.

לפיכך, לרמב"ן הסובר שאמנם אין די בגוף ההודעה של "זאת החיה" להחשיבה מצוה, מי שאכל אחר בדיקת סימן אחד ונמצא לבסוף שחיה טהורה אכל, לא ביטל שום מצוה, אבל הוא טעון כפרה מפני שנתכוון להעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה.

כיוצא בדבר מצוה תקעט, אשר ספר המצוות מגדירה "מצוה על הרוצה לגרש את אשתו שיגרשנה בשטר", לשון מיוסד על ספר המצוות עשה רכב. עיקרה של המצוה לקבוע הליך מחודש לפירוק הנישואים. שכן "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק; אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה" (רמב"ם הל' אישות א, א). ולהיפך, "כשהיו מתקוטטין זה בזה היה הולך לו זה מכאן וזה מכאן" (בית הבחירה, פתיחה למסכת קידושין) ונתפרדה החבילה. אך משניתנה תורה "אין האשה מתגרשת אלא בכתיב שיגיע לה" (רמב"ם הל' גירושין א, א). ועם זאת מסיים שם ספר החינוך, "ועובר על זה וגירש את אשתו ולא כתב לה הגט כמצות התורה וכענין שפירשו חכמינו זכרונם לברכה, ביטל עשה זה". לפי האמת לא פעל הנבל הלז ולא כלום, וקפידת התורה ניצבת לעולם ואשתו אשת איש היום כאתמול, אבל מפני שחתר לעשות בניגוד לקביעה שהמגרש יגרש בגט, ביטל מצות עשה. (אף על הרגלו של ספר החינוך ועל שתי הדוגמאות העמידני רבי יצחק ברוך רוזנבלום שליט"א).



וחזרה לענייננו, אף אזהרת "לא תתעב" נועדה בעיקרה לשלול החלת איסור מוחלט על חיתון עם אדומי או מצרי, פן נדון, כאמור, "קל וחומר מבני עמון". ומדוע לא, והרי אנו דנים קל וחומר בכל מקום? מפני שקל וחומר מופרך הוא: מה לעמון ומואב שהם מעוותים עד שאפילו אחר גיור לא יוכלו לתקון, תאמר בגר אדומי או מצרי אשר "אָחִיף הוא". "כי השעבודין ששעבדו הם (אדום ומצריים) בנו", ממשיך ספר החינוך במצוה תקסג, "גזירת השם היא עלינו, ואין לנו לקבוע עליהם שנאה בלבבנו על כך, ואחינו ייקראו בהתגיירים ובואם לחסות תחת כנפי השכינה", שכן גם צאצא לחייבים אשר נתגלגל חוב על ידם וחטאו לנו יכול ברבות הימים להיהפך ולהיעשות אחר. (ספר החינוך מפרש "כִּי אָחִיף הוא" משנתגייר, ולכן נופל אותו הטעם גם על מצרי. ואילו לרמב"ם מורה נבוכים ג, מב, הכוונה היא ש"הָלוֹא אֶחָ עָשׂוּ לְיַעֲקֹב", כלשון מלאכי א, ב, ולפיכך הטעם להתיר מצרי הוא רק "כִּי גֵר הָיִיתָ בְּאֶרֶץ".) חמורים מאדום ומצרים הם עמון ומואב, אשר נהגו ב"מידת הנבלה והכילות, ועל כן צונו לקבוע שנאה עמהם שהשחיתו והתעיבו, להראות תכלית רשעים ונבלותם שלא להקדים אפילו בלחם ובמים קהל גדול עיפי הדרך העוברים בגבולם, ואשר שכרו עליהם מואב את בלעם לקללם... וידענו בזה שיפה לו לאדם לעשות כמה חטאים (כאשר עשו אדום ומצרים) ולא נבלה אחת גדולה, כי בהסכמתו בעשיית הנבלה המכוערת ולא יחוש לגלות דעתו ובושתו נגד עמים רבים מראה בזה רוע מזגו ותכלית פחיתותו, וכי אין בו עוד תקנה להכשיר עצמו ולהטיב מעשהו ונתחזק עוותו עד שלא יוכל לתקון, ואיש כמוהו איננו ראוי להתערב בעם הקודש המבורך" (ספר החינוך תקסא).

"לא תתעב אָדָמִי" ו"לא תתעב מִצְרִי" הם אפוא הפרכת קל וחומר בפריכה שהכתוב עצמו מציע, והיא שלחטאי אדום ומצרים תיתכן סליחה, ושאינן לרחק בעבורם אחר. דחיית הקל וחומר היא הוראה נצחית, מסורה לחכמים, ואי אפשר לערערה; כיצד אם כן יעבור אדם עליה? כאשר יתנהג בניגוד להוראה, כאילו הקל וחומר קיים, "וְיִיָּסְכִים בְּדַעְתּוֹ שֶׁלֹא לְהַתְחַתֵּן בָּם (באדומים ומצריים) אפילו אחר שני דורות מצד שהצר לישראל", והוא נוטר להם איבה עולמית תחת אשר לימדתנו המצוה שאחר דורות ראוי לשכוחה, "או מצד שקבע בלבבו שנאה עמהם מפני שבאו מאומה אחרת", תחת אשר לימדתנו המצוה לראות את הפורשים מהם להתגייר לא כזרים אלא כאחים; אז "עבר על לאו זה".

כִּי תֵצֵא מִחֲנָה עַל אִבְיָךָ וְנִשְׁמְרָתָּ מִכָּל דְּבָר רָע (כג, י).

רש"י: כִּי תֵצֵא מִחֲנָה עַל אִבְיָךָ וְנִשְׁמְרָתָּ - שהשטן מקטרג בשעת הסכנה.

מקורו בירושלמי שבת ב, ו, ולפי הנלמד מפסוקנו הסבירו שם את ששנינו, "על שלוש עבירות נשים מתות בשעת לידתן", כי בסכנתן פגיעות הנשים לקיטרוג לא אלינו. אותן עבירות אינן נעשות בעת לידה אבל שטן מקטרג עליהן אז, ומשמע אפוא שדרשו את "כי" כנתינת טעם ולא כציון זמן. מפני שסופך לצאת "מִחֲנָה עַל אִבְיָךָ", לכן "וְנִשְׁמְרָתָּ" תמיד אפילו בביתך. אחר שהשמירה המצווה קודמת ליציאה למערכה, יכול רש"י לפרש על פי פסחים סח, א, ש"וְיֵצֵא אֶל מַחוּץ לְמִחְנָה" בפסוק הבא היינו מחנה לוויה ומחנה שכינה מכל שכן, לאו דווקא מחנה המלחמה.

שם לפיכך דרש רבי נתן בכתובות מו, א, את "וְנִשְׁמְרָתָּ מִכָּל דְּבָר רָע" כאזהרה למוציא שם רע ("דְּבָר" במובן 'דיבור' רע) אף שהיא אינה מיוחדת לשעת מלחמה.

וַיִּתֵּן תְּהִיָּה לָהּ עַל אֲזִנָּהּ וְהָיָה בְּשִׁבְתָּהּ חוּץ וְחִפְּרָתָה בָּהּ וְשִׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צִוְּתָהּ (כג, יד).

ההנחיות כיצד ובמה לכסות את הטעון כיסוי נשמעות מפורטות מדיי, מה עוד לאנשי מלחמה האמורים לדעת איך להתנהל בשדה. אצל "איש... אֲשֶׁר יֵצוּד צִיד חַיָּה אוֹ עוֹף" הסתפקה התורה בהוראה קצרה שאחר ש"שָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ, וְכִסָּהוּ בְּעֹפֶר" (ויקרא יז, יג), בלי לדרבנו לחפור או לזמן לו כלי חפירה. יתכן לפי הפשט שיש לפסוקנו שתי מגמות זו אחר זו. תחילה הוא מלמד שהמתפנה לא יתכופף וייתלה באוויר, בל יפרע עצמו, אלא ישב על שפח חפירה כאשר פניו של מטה טוחות בחפירה ומוסתרות (וראה בספרי על אתר שלמדו מן "בְּשִׁבְתָּהּ" שיתפנה "בישיבה"). לשם כך יצטרך ליתד. משחפר, ירוויח גם ששם בחור יקבור את צואתו, באותו עפר שעקר מקודם והערים מן הצד.

"וְשִׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צִוְּתָהּ" יתפרש אפוא, "לבסוף תכסה", בדומה לניב 'סופו' ו'סוף בא' השכיח בלשון חכמים. וכן "וְשִׁבְתָּם וְרָאִיתָם" (מלאכי ג, יח) – לבסוף תראו.

לפיכך נאמר בפסוק הבא, "וְהָיָה מִחֲנִיף קְדוֹשׁ" – כשתכסה "אֶת צִוְּתָהּ", "וְלֹא יֵרָאָה בָּךְ עֲרֹת דְּבָר" – כשתכסה את פניך.

כִּי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים יַחְדָּו אִישׁ וְאָחִיו וְקָרְבָּה אִשָּׁה הָאֶחָד לְהַצִּיל אֶת אִשָּׁה מִיַּד מִכָּהוּ וְשִׁלְחָה יָדָהּ וְהִחְזִיקָהּ בְּמַבָּשִׁיו. וְקָצְתָהּ אֶת כַּפָּה לֹא תַחֲסוּס עֵינֶךָ (כה, יא-יב).

רש"י: וְקָצְתָהּ אֶת כַּפָּה – ממון, דמי בושתו, הכל לפי המבייש והמתבייש. או אינו אלא ידה ממש? נאמר כאן לֹא תַחֲסוּס, ונאמר להלן (לעיל) בעדים זוממין "לֹא תַחֲסוּס" (יט, כא); מה להלן ממון, אף כאן ממון.

מקורו בספרי על אתר. "וְקָצְתָהּ אֶת כַּפָּה – מלמד שאתה חייב להצילה בכפה (שזו רודפת להמית, ומצילים הנרדף גם במחיר איבר של הרודף). מניין אם אין אתה יכול להציל אותה בכפה הצילה בנפשה? תלמוד לומר, 'לֹא תַחֲסוּס עֵינֶךָ'. רבי יהודה אומר, נאמר כאן 'לֹא תַחֲסוּס עֵינֶךָ', ונאמר להלן 'לֹא תַחֲסוּס עֵינֶךָ', מה 'לֹא תַחֲסוּס עֵינֶךָ' האמור להלן ממון אף 'לֹא תַחֲסוּס עֵינֶךָ' האמור כאן ממון. " בבבא קמא כח, א, הובאה תמצית דברי רבי יהודה: "וְקָצְתָהּ אֶת כַּפָּה" – ממון.

רש"י העדיף את דברי רבי יהודה וביאר ש"ממון" היינו "דמי בושתו", אך הוא מוסיף פרט הלכתי מיותר לכאורה מבחינת יישוב המקרא, ש"הכל לפי המבייש והמתבייש" כלשון המשנה בכתובות מ, א, ובבבא קמא פג, א. והנה הלכה זו שנויה במחלוקת, ואמרו בבבא קמא פו, א, "מתניתין רבי שמעון היא". אבל את העיקר המוסכם החסיר רש"י מן הספר, והוא שדמי הבושת הם "כמה ממון ראוי [למתבייש] ליתן ולא יארע [לן] הבושת הוא" (ע"פ רמב"ם הל' נערה בתולה ב, ה), וכמו שאמנם פירש רש"י גבי צער בשמות כא, כה, "אומדים כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך". (לשונו מצוטטת מן המשנה בבבא קמא שם. בדברה על הבושת לא נזקקה המשנה לפרש ש"אומדים כמה וכו'", שכן סמכה על מה ששנתה כבר בסמוך אודות צער, רק הוסיפה את המיוחד לבושת בלבד, שהאומד תלוי גם בכבוד המזיק והניזק, כדעת רבי שמעון).

אלא, שוב נדרש רש"י אל קושי לשוני: מדוע החליף הכתוב מן "וְשִׁלְחָה יָדָהּ" אל "וְקָצְתָהּ אֶת כַּפָּה", הלא ראוי היה לומר 'וְקָצְתָהּ אֶת יָדָהּ'. בניסוח שאלתו, "או אינה אלא ידה ממש", מפנה רש"י בדקות אל הקושי הזה, שהרי לא הזכיר הכתוב כאן את ידה כלל, לא הממשית ולא המליצית, אלא את "כַּפָּה". והנה ה"ממון" ש"להלן" הוא "עֵין בְּעֵין שֵׁן בְּשֵׁן יָד בְּיָד רֶגֶל בְּרֶגֶל" (יט, כא), אולם "נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ" שם באותו פסוק הוא הקָמָה כמשמעה של עדים אשר זממו להעיד לחייב מיתה. מניין אפוא ש"לֹא תַחֲסוּס" כאן רומז אל גביית ממון ולא אל ביצוע עונש גופני? תשובתו הרמוזה של רש"י היא שמקישים יד ליד, את "יָד" העד המשתלמת ב"יָד" הנידון אל "יָדָה" של זו האמורה להיקצץ; מה להלן ממון, אף כאן ממון. (לולי רש"י היינו נדחקים שמא לא דרש רבי יהודה אלא שניתן לפרש את "וְקָצְתָהּ אֶת כַּפָּה" כחיוב ממון, אך לא שמוכרח לפרש כך. או שמא קיבל לדרוש כאן גזירה שווה, ואם לקיים "וְקָצְתָהּ אֶת כַּפָּה" כמשמעו, לא נצרכה גזירה שווה.) שכן זוהי "יָדָה" זוהי "כַּפָּה" והכתוב שינה.

וביותר קשה, אם נניח שההוראה הרגילה של 'כף' היא תוך פיסת היד (palm באנגלית) היוצר בית קיבול עם האצבעות, בהנגדה לגב היד, ולא כל פיסת היד (hand) אחר הפרק שבסוף הזרוע, כיצד תיפול "וְקָצְתָהּ" על "כַּפָּה" לבדה?

אלא, תתפרש "קצתה" מלשון קציצת דמים, כמו "ריבית קצוצה" (בבא מציעא סא, ב, ועוד); "אף המוכר ספר תורה אין לה אונאה לפי שאין קץ לדמיה" (שם נח, ב); "התם קץ ליה" (שם סה, א, ועוד; בלשון חכמים שכיחה קציאה בצד"י יחידה, משורש קצ"ה, תחת קציצה משורש קצ"צ). "כפה" אינה כפה ממש אלא ממון צבור בכפה, ואותו תמסור האשה למתבייש, על דרך "כפה פְּרָשָׁה לְעֵנִי" (משלי לא, כ). על הדיינים לקצוץ ולקצוב כמה ממון ראויה היא לתת, לא רק לפי המתבייש אלא גם לפי המביישת; להעריך כמה היא "כפה" הייחודית לה, שכן שומת הבושת, בניגוד לשאר ד' הדברים, אומדת את המזיק עם הניזק. שינה הכתוב מן "ידה" אל "כפה" ללמדך שאינן דומות: הראשונה ממש והשנייה ממון.

את הצידוד ש"כפה" "אינו אלא ידה ממש" דוחה רש"י לטובת מסקנה שהיא אינה ממש אלא ממון. אלמלא ההסבר שהוצע לדבריו, יכולנו להקשות: בשלמא אצל "עין בעין", אמנם תתפרש "עין" לא עין ממש אלא דמי עין – ישלם המזיק דמי עין בעבור עינו של הניזק. אולם "כפה" של "קצתה אֶת כֶּפֶה" היא לכאורה כפה ממש אף למסקנה, שהרי אין כורתים את דמי כפה. נצטרך לפרש או שלפי הצדק המהותי ראוי לחתוך את ידה אבל לוקחים לה כופר כמו הכופר של ראשי אברים, או על דרך "וְהִסְרֹתִי לָב הָאֶבֶן מִבְּשָׂרָם וְנִתְּתִי לָהֶם לָב בָּשָׂר" (יחזקאל יא, יט), שהטלת תשלום עליה תרתיענה מלשוב לכיסלה כאילו קצצנו את ידה הפוגענית המשולחת. כך או כך "כפה" היא כפה ממש, וטוב אפוא היה לרש"י לומר, 'או אינו אלא קציצה ממש'. אך אל נכון, כאמור, "כפה" אכן אינה כפה ממש אלא ממון שבכפה, מעין "ויין מלכות רב כִּיד הַמֶּלֶךְ" (אסתר א, ז).